

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه

فصلنامه علمی پژوهشی انجمن علمی تاریخ فلسفه

سال چهارم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۲ [پیاپی ۱۴]

صاحب امتیاز: انجمن علمی تاریخ فلسفه
مدیر مسئول: سیدمحمد خامنه‌ای
مدیر اجرایی: مهدی سلطانی
مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خویی
ناشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
سر دبیر: حسین کلباسی اشتری
ویراستار فارسی: فاطمه محمد
ویراستار انگلیسی: دکتر علی نقی باقرشاهی
اعضای هیئت تحریریه:

حمیدرضا آیت‌اللهی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
عبدالرزاق حسامی‌فر، دانشیار 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 دانشگاه تهران
احد فرامرز قراملکی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
حسین کلباسی اشتری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
سیدمصطفی محقق داماد، استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی
فتح‌الله مجتبیایی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی مصلاى بزرگ تهران، مجتمع امام خمینی(ره)، ساختمان شماره ۱۲.

سندوق پستی: ۶۹۱۹ - ۱۵۸۷۵ تلفن: پیگیری مقالات: ۸۱۵۳۳۲۱؛ اشتراک و فروش: ۸۱۵۳۵۹۴

مرکز تدوین: ۸۱۵۳۴۹۴؛ نمایر: ۸۸۴۹۳۸۰۳

Email: siprin@mullasadra.org www..mullasadra.org

شاپا: ۹۵۸۹-۲۰۰۸

برسلس ابلاغیه شماره ۳۱۸۷۵۴۷۳۳ مورخ ۹۲/۴/۱۹ کمیسیون نشریات علمی کشور. فصلنامه تاریخ فلسفه دارای درجه علمی پژوهشی است این فصلنامه در پایگاه‌های: Philosopher's Index و ISC نمایه میشود.

راهنمای تدوین مقاله

۱. فصلنامه تاریخ فلسفه نخستین نشریه تاریخ فلسفه در ایران است و مقالاتی را منتشر خواهد کرد: به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشد و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی نوین باشد.
۲. مقالات باید در حوزه تاریخ فلسفه و علوم عقلی، مطالعات تطبیقی، ریشه‌شناسی مکاتب و آراء فلسفی، یا سایر موضوعات تخصصی تاریخ فلسفه باشد.
۳. فصلنامه تاریخ فلسفه از مقالات برگرفته از آثار پژوهشی و پایان‌نامه‌های تحصیلی، با رعایت شواهد و قواعد، استقبال مینماید.
۴. مطالب منتشر شده در فصلنامه تاریخ فلسفه بیانگر نظر و عقیده نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.
۵. مقالات برگردان از زبانهای خارجی یا مقالاتی که در جایی دیگر منتشر شده باشند، یا همزمان به نشریه دیگری ارائه شده باشند، بطور کلی مورد بررسی قرار نخواهند گرفت.
۶. هیئت تحریریه فصلنامه در پذیرش، اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است. همچنین ارسال مقاله به این مجله بمنزله واگذاری حق تجدید چاپ مقالات منتشر شده به مجله نیز هست و مجله حق دارد چنانچه لازم باشد نسبت به تجدید چاپ این مقالات بزبان فارسی یا هر زبان دیگری اقدام نماید.
۷. نویسندگان محترم باید مقالات خود را به آدرس الکترونیکی siprin@mullasadra.org ارسال نمایند یا CD فایل مقاله را به همراه پرینت مقاله ارائه دهند. لازم است همراه مقاله، نامه‌ی مبنی بر درخواست بررسی و انتشار مقاله که حاوی اطلاعات دقیق: رتبه علمی، محل فعالیت، نشانیهای تماس (آدرس، تلفن، تلفن همراه، نامبر، ایمیل) و مختصری از سابقه فعالیت پژوهشی مؤلف ارائه شود.
۸. مقالاتی که به آدرس الکترونیک مجله ارسال میشوند، در بخش subject ایمیل «مربوط به مجله تاریخ فلسفه» ذکر گردد.
۹. تمامی مقالات باید دارای عنوان، چکیده و واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی)، فصلبندی مناسب، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
۱۰. حجم چکیده مقالات حداکثر ۱۵۰ کلمه و اصل مقالات حداکثر ۶۰۰۰ کلمه و در محیط word تایپ شده باشد.
۱۱. مقالات دریافتی بهیچوجه مسترد نخواهد شد.
۱۲. فرایند ارزیابی مقالات دریافتی بشرح ذیل خواهد بود:
ویراستار علمی ← ۲ نفر از اساتید متخصص درباره موضوع مقاله ← هیئت تحریریه ← سردبیر.
بدیهی است مقالاتی که در هر یک از مراحل فوق بتأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.
۱۳. پیگیری نظر مجله درباره مقالات بر عهده مؤلف است.

شیوه ارجاع دهی و ارائه مباحث فرعی تکمیلی:

- هرگونه مطلب توضیحی و تکمیلی که ارتباط مستقیم با محور مقاله نداشته باشد، باید بصورت پی‌نوشت ارائه شود.
- ارجاعات در فصلنامه تاریخ فلسفه باید بصورت پی‌نوشت با ذکر «نام مؤلف، نام منبع مورد استفاده، شماره صفحه» ارائه شود.
- ذکر مشخصات کامل کتابشناسی منابع، در فهرست منابع ضروری است.
- منابع غیر فارسی بهمان زبان اصلی باید ارائه شوند.



سخن سردبیر ۵

ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا

دکتر میرسعیدموسوی کریمی، علیرضا صیاد منصور، محمدحانی جعفریان ۹

بررسی هرماس در اندیشه‌های سهروردی

بهناز حسینی ۲۹

ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

دکتر قاسم پورحسن و محسن منصوری ۴۵

نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

دکتر فروغ‌السادات رحیم‌پور و افسانه لاجینانی ۶۹

جوهریت نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

دکتر ملیحه صابری نجف‌آبادی ۱۰۷

انسان‌مداری از منظر سوفیست‌ها و فلاسفه بزرگ یونان

دکتر حسن بلخاری قهی و مینا محمدی‌وکیل ۱۲۵

خلیل‌خان ثقفی (اعلم‌الدوله)؛ یک ترجمه فلسفی در باب زمان و مکان

رضا رنجبر ۱۴۷



یادداشت آغازین این شماره از فصلنامه به موضوع پایان‌نامه‌های دانشجویی، بویژه در رشته فلسفه و فروع و زیر مجموعه‌های آن اختصاص دارد و مشتمل بر چند ملاحظه و پیشنهاد است:

۱. چندی است در محافل گوناگون علمی، دانشگاهی و حوزوی، موضوع پایان‌نامه‌های تحصیلی دانشجویان و دانش‌پژوهان و گم و کیف - و اصطلاحاً آسیب‌شناسی - آنها مورد توجه قرار گرفته است. عمده مسائل و پرسشها متوجه جنبه کاربردی و کارایی آنها در بیان یا رفع و حل مسئله یا معضلی در جامعه امروز ماست و نوعاً چنین استنتاج شده است که بخش قابل توجهی از این رساله، برغم صرف وقت و نیرو و امکانات فراوان، عملاً نقش و تأثیری در زمینه مسائل واقعی و مبتلا به کشور ندارند و از اینرو پس از دفاع از رساله و اعلام پذیرش آن، مستقیماً راهی قفسه‌های کتابخانه شده و باصطلاح بایگانی میشوند. بحث و تأمل در این عرصه هنوز هم جا دارد و ما در اینجا تنها به آنچه به رساله‌های فلسفی مرتبط است، میپردازیم. نخستین مطلب این است که در واقع اطلاق واژه «کاربرد» برای پژوهشهای نظری محض - همانند فلسفه - چندان موجه و گاه چندان روشن نیست. این ابهام بعضاً اسباب خلط و سوء فهم را نیز فراهم کرده است؛ بگونه‌یی که حتی در برخی نوشته‌ها یا اظهار نظرها، متکلفانه برای فلسفه کاربرد و فایده‌یی را دست و پا کرده‌اند! تقسیم دانشها به نظری و عملی - و در ادوار متأخر به کاربردی و محض - مناط روشنی داشته است و آن اینکه افعال و اقدامات آدمی مسبوق به آگاهی و تأمل و نظر در جهات مختلف امور است و اینکه ارزش افعال نیز بمیزان دخالت عقل و خلوص نیت و احوالات معنوی است. اهمیت نظر و آگاهی قبل از عمل برکسی پوشیده نیست و از قضا در کلمات بزرگان از حکما و فیلسوفان، بر ملازمت میان نظر و عمل تأکید فراوان

شده است. زیرا بر مبنای نگاه وجودی و اصالة الوجود، نظر و عمل دو وجه از یک حقیقتند و حکایت از یک چیز دارند. اساساً ثنویت رایج در مکاتب و نحله‌های فلسفی، ریشه در نگاه اصالت ماهوی مابعد ارسطویی دارد؛ نگاهی که حقیقت واحد و بسیط را مُنقسم به اقسام وهمی و خیالی میکند. باری، نفس تفکر فلسفی نمیتواند عاری از جهات عینی و عملی باشد و از اینرو پرسش از کاربرد فلسفه و تأملات فلسفی، بسته به نوع تلقی ما از کاربرد و کارایی آن دارد. هیچ تفکر اصیل فلسفی فارغ از دغدغه‌های فرهنگی، اجتماعی، دینی و سیاسی نیست؛ چنانکه معماران بزرگ اندیشه فلسفی نظیر سقراط و افلاطون، به غایت «مدینه» و سرنوشت آن توجه تام داشتند و مخاطبان را به تبعات غفلت از آن هشدار میدادند.

۲. نتیجه ملاحظه نخست این نیست که مطالعات و پژوهشهای فلسفی نمیتواند و نباید جهت یا جهات خاصی را تأمین کند. بتردید اندیشمندان دانشمندان کشور نسبت به مسائل و اولویتهای علمی جامعه خود حساسیت دارند و این معنا در جهت‌دادن رساله‌های دانشجویی نیز باید خود را نشان دهد. استادان و همکاران ما در گروههای آموزشی فلسفه بکرات با این پرسش دانشجویان مواجه شده‌اند که چه موضوع و یا حتی چه عنوانی را برای پایان‌نامه خود برگزینند؟ طبیعی است که موضوع رساله‌ها تا حدود زیادی تحت تأثیر علایق و تخصص اساتید رقم می‌خورد و این امر فی‌نفسه در تمرین و ممارست جوانان و دانشجویان میتواند مؤثر واقع شود، لیکن نمیتوان و نباید از اولویتهای علمی کشور غفلت ورزید. بنظر میرسد مهمترین اولویتهای علمی که میتواند از سوی استادان به دانشجویان منتقل و القاء شود، معرفی و احیای موارث علمی و فلسفی کشور و سنت حکمی عالم اسلام و آگاهی از ظرفیتهای قابلیت‌های آن در مواجهه با ابتلائات و پرسشهای عالم معاصر است؛ چنانچه این رویکرد با شرایط و مختصات ویژه آن نهادینه شود، حداقل دستاورد آن، تحقق خودآگاهی جمعی و اعتماد به نفس آگاهانه و عالمانه است که خود شرط نخست قوام فرهنگی و تمدنی است، لیکن باید توجه داشت که معرفی موارث علمی و حکمی نیز آفات ویژه خود را دارد و از جمله آنها، تکرار و تقلید و تمجید بی‌وجه است. برای نمونه، معرفی درست ظرفیت حکمت صدرایی، اولاً،

به باز نمودن نقاط و زوایای ناگفته این حکمت نیاز دارد و ثانیاً، به بیان نقدها و باریک‌اندیشیهایی که شارحان و اتباع این حکمت در قالب نوشته‌های خود آورده‌اند، وابسته است؛ نوشته‌هایی که بعضاً هنوز نسخه‌های مخطوط آنها در کتابخانه‌های عمومی یا شخصی به انتظار معرفی به نسل حاضر نشست است.

۳. از آنچه گفته شد، برمی‌آید که دانشجویان ما بشدت مفتقر به نگاه و رویکرد تاریخنند. نگارنده با امتیازات و قابلیت‌های نگاه تحلیلی، بویژه در ساحت تفکر معاصر بیگانه نیست؛ اما در عین حال از گسترش این نگاه - و مع‌الأسف گسترش نگاه تحصّلی (پوزیتیویستی) - در میان محصلان و دانشجویان فلسفه سخت نگران و دغدغه‌مند است. شنیده میشود که در برخی از کلاسهای درس، دانشجویان از مطالعه سنتهای فلسفی و آشنایی با تاریخ کلاسیک فلسفه منع شده و حتی این عرصه را بیفایده و مضر معرفی کرده‌اند! ولی از صاحبان این طرز تلقی باید پرسید که آیا اساساً شناخت جامع و دقیقی از سنتهای گذشته فلسفی در میان دانشجویان و حتی برخی متخصصان ما حاصل شده است یا خیر؟ اگر مراد ایندسته از متخصصان، توصیه به گذار از تفکر تاریخی بمنظور رسیدن به تفکر تحلیلی - یا بقول برخی تفکر علمی - بوده است، میدانیم که این توصیه قرن نوزدهمی، دست‌کم یک قرن پیش اعتبار خود را از دست داده و نتیجه آزمون پوزیتیویسم - اعم از قدیم و جدید آن - چند دهه قبل اعلام شده است. هیچکدام از مکاتب فلسفی معاصر خود را از رجوع به نگاه تاریخی و دستاوردهای آن بینباز ندیده‌اند و حتی در نقد آن نیز از شیوه‌ها و گفتمان تحصّلی فاصله گرفته‌اند. امروزه ما سخت به آگاهی تاریخی و مهمتر از آن، بازخوانی تاریخی از سنتهای فکری سلف نیازمندیم.

در شماره‌های گذشته این فصلنامه درباره منابع تاریخی فلسفه، بویژه فلسفه باستان سخن گفتیم. با وجود انتشار - صدها اثر مجمل و مفصل در زمینه فلسفه‌های یونان و روم، همچنان زوایای مهمی از این سنت در تاریکی است؛ بخصوص در آنجا که از نسبت این فلسفه‌ها با سنتهای شرقی و اشراقی سخن گفته میشود. از سوی دیگر، مهمترین عرصه‌یی که حکمت اسلامی میتواند با آن به محاوره و تعاطی بپردازد، فلسفه‌های ماقبل سقراط و سنتهای

وجودمحورانۀ آن عصر است که با همهٔ اینها، اندک پژوهش جدّی و قابل توجهی در این زمینه صورت نگرفته است. جا دارد استادان و محققان کشور ما بخشی از توان و امکانات پژوهشی موجود را به معرفی این عرصه‌ها اختصاص داده و مخاطبان جوان خود را نیز به اهمیت آن ملتفت سازند. اکنون، بسیاری از دانشجویان هم به منابع کتابخانه‌یی و هم به امکانات کمک‌آموزشی دسترسی دارند و حتی برای انجام یک پژوهش، نیاز چندانی به خرید و تهیه عین کتاب احساس نمیشود. در این سهولتی که پدید آمده است، نوآوریها و پژوهشهای جدید ضرورت مییابد و در این راه راهنمایی استادان برای ترغیب دانشجویان به انجام پژوهشهای اصیل و راهگشا - هرچند بصورت اولیه و مقدماتی - بطورقطع مؤثر خواهد بود.

سردبیر



بایست شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا

میرسعید موسوی کریمی^۱، علیرضا صیاد منصور^۲، محمدحسینی جعفریان^۳

چکیده

مشاء مورد بررسی این مقاله، مشخص نمودن ماهیت رأی خاص بوعلی سینا در معرفت‌شناسی اخلاقی آثار مشرقی تحت عنوان «شهود عقلی» است. در بررسی ماهیت شهود عقلی، این نوع شهود برحسب مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن بررسی میگردد؛ یعنی در اینجا به مواردی توجه خواهد شد که ذیل عنوان «شهود عقلی»، بعنوان منابع کسب معرفت اخلاقی برای ابن‌سینا مطرح بوده و بنظر میرسد که شهود عقلی از ترکیبی از آنها بوجود می‌آید. به این منظور ابتدا به معرفی عناصر معرفتی موجود در شهود عقلی در رویکردی امروزیین پرداخته و روشن میکنیم که شهود عقلی از در کنار هم قرار گرفتن سه جزء معرفتی شهود، درونگرایی و عقل تشکیل شده است. در ادامه، نقش هرکدام از این سه مؤلفه در کارکرد معرفتی شهود عقلی نزد ابن‌سینا مشخص میگردد. سپس سعی میشود تا با بیان نقش شهود در معرفت‌شناسی اخلاقی شهودگرایان معاصر، کارکرد خاص این طرح معرفتی نزد معاصران بررسی گردد و با مقایسه نظریات ایشان با ابن‌سینا، بطور دقیقتر چستی

۹

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه مفید؛ msmkarimi@mofidu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران؛ sayadmansour@ut.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه مفید قم (نویسنده مسئول)؛ m.h.jafarian@mofidu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

شهود نزد ابن‌سینا و نقش مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن روشن شود.

کلید واژه‌ها: ابن‌سینا، معرفت‌شناسی، شهود عقلی، شهود‌گرایان

* * *

مقدمه

در بررسی ماهیت شهود عقلی، این نوع شهود برحسب مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن که بنظر میرسد بعنوان منابع کسب معرفت اخلاقی برای ابن‌سینا مطرح بوده و شهود عقلی از ترکیبی از آنها بوجود می‌آید، امکانپذیر است. برهمین اساس، ابتدا به بررسی عناصر معرفتی تشکیل‌دهنده شهود عقلی پرداخته، خصوصیات مواردی همچون «شهود»، «درون‌نگری» و «عقل» بعنوان منابعی برای کسب باور در شهود‌گرایی عقلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه نیز تلاش میشود تا با طرح رأی خاص ابن‌سینا در اخلاق مشرقی، جوانب مختلف طرح معرفتی وی مورد بررسی قرار گرفته و به کارکرد این مؤلفه‌ها در طرح معرفت‌شناختی وی اشاره گردد. سپس با مطرح کردن نظریات شهود‌گرایان اخلاقی معاصر در کارکرد معرفتی شهود و بنحو مقایسه‌ی چستی شهود نزد ابن‌سینا بطور دقیقتر مورد تحقیق قرار گرفته و کارکرد عناصر معرفتی درون‌گرایی، نفس و عقل در طرح معرفتی ابن‌سینا بطور مبسوط بررسی گردد.

۱. بررسی عناصر معرفتی تشکیل‌دهنده شهود عقلی

سه منبع معرفتی عمده که در معرفت‌شناسی معاصر مورد بررسی قرار می‌گیرند و بنظر با طرح مسئله شهود عقلی در معرفت‌شناسی اخلاقی ابن‌سینا نسبت مستقیم دارند و باید در بررسی معرفت‌شناسانه آن مورد نظر قرار گیرند عبارتند از: «شهود»، «درون‌نگری» و «عقل».^(۱)

۱-۱. شهود

شهود‌گرایان معاصر معتقدند اعتقادات اخلاقی ما با قضاوتهای عقلی و ادراکی معمولیمان تفاوت چندانی ندارند. بنظر آنها اعتقادات اخلاقی قضاوتهایی درباره جنبه‌های اخلاقی واقعیت است که مستقل از نگرشها و قضاوتهای افراد است. بنابراین، قضاوتهای



اخلاقی در قالب گزاره‌هایی بیان میشود که صدق و کذب آنها بسته به نوع رابطه آن با واقعیت‌های اخلاقی است. واقعیت اخلاقی خود محدوده‌یی از واقعیت است که نمیتواند به هیچ چیز دیگری تقلیل یابد؛ نه به مرحله‌یی روان‌شناختی از شخصی که قضاوت میکند، نه به تحول یا هر ویژگی طبیعی، نه به قوانین اخلاقی در یک فرهنگ معین و نه به عقلانیت ما. براساس شهودگرایی معاصر، قضاوت‌های اخلاقی ما دقیقاً این ادعا را با خود به‌مراه دارند که اگر من معتقدم کشتن یک شخص بیگناه غلط است، من معتقد هستم که چنین کاری واقعاً غلط است، زیرا غلط است و توضیح بیشتری لازم نیست. نزد شهودگرایان معاصر این همان چیزی است که از تعبیر «شهود» منظور میشود: «شهود» اعتقادی است که مبتنی، بر یا توجیه شده بوسیله هیچ اعتقاد دیگری نیست. بر همین قیاس اگر من معتقد هستم که یک توپ قرمز در مقابل چشمان من وجود دارد، این تمام شاهی است که من برای این اعتقاد دارم؛ تنها توجیه برای یک باور محتوای آن است. اگر کسی از من بپرسد: اما چطور تو میدانی که واقعاً یک توپ قرمز در برابر چشمان تو وجود دارد؟ تنها جواب من این است: زیرا من آنرا دیدم. بنابراین، شهود در تعریف شهودگرایان اخلاقی معاصر یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاقی است که از یک رویکرد عمومی به معرفت‌شناسی اخلاقی دفاع میکند. نزد ایشان ما اعتقادات اخلاقی معمولی خود را در رویارویی با ارزشها بدست می‌آوریم.^(۳)

۲-۱. درون‌نگری

درون‌نگری یکی از مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسی بوده و بطور خاص ایمن از شک و تردید است. دانش درون‌نگرانه بیواسطه‌تر و مستقیم‌تر از دانش حسی بوده و این ویژگیها سبب میشود که بتوان آن را پایه و اساسی برای انواع دیگر دانش بحساب آورد. درون‌نگری فرایندی است که در آن درباره حقایق، مراحل و فرایندهای ذهنی و نه در مورد امور خارج از ذهن، دانش و اعتقاد داشته و قضاوت‌هایی میکنیم و از این جهت با دانش حسی متفاوت است که در آن بطور معمول اطلاعاتی درباره حقایق خارجی و جنبه‌های غیرذهنی بدن اشخاص داریم.^(۳) این موارد باعث میشود مفاد این باورها چنان متأثر از وضعیت ادراک‌گر باشد که نتوان برای این باورها مفادی مستقل از



اینکه چه کسی آنها را ادراک میکند در نظر گرفت.^(۴) از همینروى نباید و نمیتوان مفاد چنین باورى را به دیگر افراد تعمیم داد. این بدانمعناست که نمیتوان براساس اینگونه باورها استدلالهایی با نتیجه کلی «همه افراد چنین یا چنانند» سامان داد.^(۵) این در حقیقت به این معناست که باورهای کسب شده از طریق درون‌نگری ویژگی بین‌الذهانی ندارند. درباره این قبیل باورها دو نوع ادعا قابل طرح است:

ادعای نخست: باورهای درون‌نگرانه باورهای خطاناپذیرند. این ادعا بر این اساس صورت میپذیرد که اشتباه و خطا هنگامی امکانپذیر است که بین ادراک‌گر و امر ادراک شده بتوان فاصله‌یی فرض کرد؛ یعنی زمانی که باور در ذهن باورنده جای دارد و واقعیت بیرونی، بیرون از ذهن. بنابراین، همواره میتوان احتمال داد باور با واقعیت در مطابقت نباشد. اما مدعیان مشخصه خطاناپذیری در خصوص باورهای درون‌نگرانه معتقدند که درباره این باورها چنین احتمالی وجود ندارد؛ زیرا اساساً بین ادراک‌گر و امر ادراک شده هیچ فاصله‌یی در کار نیست. ادراک‌گر واقعیتهایی را که موضوع باورهای درون‌نگرانه‌اند، در خود مییابد و نه در موطنی بیگانه با خویش.^(۶) ادعای دوم: باورهای درون‌نگرانه باورهای جهل‌ناپذیرند؛ به این معنا که این باورها دربردارنده معرفتی تام درباره موضوع خود هستند. پس هر آنچه با درون‌نگری بدست می‌آید، واقعاً چنان است که شخص باور دارد.^(۷)

۱-۳. عقل

بسته به اینکه در چه بستری مقصود شود معانی مختلفی را افاده میکند، اما عموماً به قوه‌یی شهودی اشاره دارد که موجب معرفت پیشینی در مباحث معرفت‌شناسی است.^(۸) عاقل بودن را بطور کلی میتوان یاری جستن از نظام استدلالی دقیق و صحیح در روند تفکر و اندیشه دانست^(۹)، ازاینرو حیطة اطلاق عقل و عقلانیت گزاره و قضیه است، چرا که در نظام استدلالی تنها گزاره قابلیت معرفت‌بخشی دارد. حال بعضی از انواع خاص گزاره‌ها متضمن باورهایی هستند که نتیجه استدلال بواسطه دیگر باورها نیستند (بیواسطگی) و نیز صدق آنها با شواهد و قرائن دیگر تأیید نشده و بخودی خود صادقند (ضروری الصدق بودن). مهمتر آنکه این صدق برای ما کاملاً واضح است؛ یعنی تنها چیزی که برای رسیدن به این نتیجه لازم داریم آن است که این باورها را بفهمیم.

۱۲



فهمیدن آنچه این باورها میگویند کافی است تا در باور به آنها موجه باشیم. از این باورها گاهی با عنوان باورهای خود آشکار نیز یاد میشود.^(۱۰) ویژگی دیگر این دسته از گزاره‌ها، پیشینی بودن آنها یا مستقل بودن از تجربه است. تنها زمانی که نقطه آغاز گاهمان بنحو یقینی و قطعی اتخاذ شود میتوانیم معرفت ناب عقلی را تولید کنیم؛ یعنی معرفت عقلی نیازمند یقین و قطعیت است، بنابراین تجربه جایگاهی در این تصویرسازی از معرفت عقلی ندارد، چرا که یقین‌آور نیست.^(۱۱) به این ترتیب، سه مشخصه ممتاز گزاره‌های عقلی خود آشکار که متضمن وصول به معرفت ناب عقلی است عبارتند از: ضروری‌الصدق بودن، بیواسطه بودن و پیشینی بودن.

تا اینجا در رویکردی امروزی، بدنبال معرفی کردن ماهیت شهود عقلی ذیل عناوین شهود، درون‌نگری و عقل بعنوان منبع کسب معرفت اخلاقی برای ابن‌سینا بودیم و ویژگیهایی که از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن برای گزاره‌های بوجود آمده از طریق کسب معرفت شهود عقلی بوجود می‌آورند (ضروری‌الصدق بودن، بیواسطه بودن و پیشینی بودن) را بررسی کردیم. حال باید نقش این مؤلفه‌ها را در کارکرد معرفت‌شناختی شهود عقلی در رسائل مشرقی مورد بررسی قرار بدهیم.

۲. بررسی نقش مؤلفه‌های شهود عقلی در کارکرد معرفت‌شناسی اخلاقی آن

آرزو و اشتیاق داشتیم کتابی بنویسیم شامل جنبه‌های مهم معرفت واقعی. فقط شخصی که بسیار فکر کرده و عمیقاً تفکر و تأمل نموده و از مرحله عالی شهود عقلانی دور نشده است میتواند استنتاجاتی از آن بکند.^(۱۲)

«شهود عقلی» طرح معرفت‌شناختی حکمت مشرقی ابن‌سیناست که بنیان آن

مبتنی بر شناخت نفس از خویشتن است:^(۱۳)

نیروی اصلی که دریافت‌کننده و حرکت‌دهنده و نگهدارنده مزاج است چیز دیگری است که تومیتوانی آن را بنام نفس بنامی و این است آن جوهری که نخست در اجزاء بدن تو و سپس در بدن تو تصرف میکند. پس این جوهر در تو یکی است بلکه آن به حقیقت تو هستی.^(۱۴)

شناختی که در پرتو دیگر اصل معرفتی یعنی نظریه اتصال به عقل فعال، معرفت‌شناسی اخلاقی ابن‌سینا را در رسائل مشرقی موجب میشود:

بباید دانستن که ایزد تعالی همه حالهای این جهانی و جز از این از بودن و نیست شدن و از حال به حال گردیدن و جز از این همه را به سبب و میانجی اندر بسته است و بهری را سبب بودن بهری کرده است... همچنین سبب بودن و نیست شدن چیزهای این جهانی فرشتگان آسمانی کرده است خاصه عقل فعال.^(۱۵)

نزد ابن‌سینا شهود عقلی «راهی است برای کسب معرفت که در آن حد وسط (آنچه نتیجه و یا در حکم آن است)، بدون شوق و حرکت، نزد افراد (برادران حقیقت) حاصل است و امکان مشاهده معقول را از عقل فعال فراهم مینماید». حال آنچه ما را به این توانایی میرساند همراهی با عقل فعال است که محصول نوعی درون‌نگری است: «ای برادران حقیقت خویشتن همچنان فراگیرید که خارپشت باطنهای خویش را به صحرا آورد و ظاهرهای خود را پنهان کنید که به خدای که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده.»^(۱۶)

این درون‌نگری محصول تلاش در جهت اعتلای قوای معرفتی است؛ به این معنی که برادران حقیقت سعی میکنند با تزکیه نفس، قوای عقلانی خود را آماده برای پذیرش صور معقول از عقل فعال کنند. این تزکیه درونی سبب میشود شوق نفس به دانستن و علم یافتن به عوالم روحانی افزایش و توجهش از عالم ماده به سلسله عقول و مجردات خاصه عقل فعال بازگردد؛ آنچه زمینه‌ساز دریافت افاضات از عقل فعالی است که تمثلهای متعدد برای نفوس متعدد دارد.^(۱۷)

در این سیاق معرفتی، عقل فعال نیز به هیچ عنوان از افاضه باورهای معرفتی دریغ نداشته و این افراد هستند که باید در تناسب با این طریق معرفت‌شناختی، خود را در مواجهه با عقل فعال حاضر یابند:

بباید دانستن که عقل فعال نه چنان است که بدین حال که بدو باز بسته است بر یکی بخیلی کند و مر او را راه ننماید و بر دیگری بخیلی نکند و راه نمایش؛ بلکه اثر وی همواره به همه کس همی رسد. پس هر که اندر او شایستگی پذیرفتن آن



اثر بود، بپذیرد و آنکه اندر او شایستگی نبود نپذیرد و هرکسی آن اثر به اندازه شایستگی خویش پذیرد.^(۱۸)

همچنین ابن‌سینا این طریق شهودی کسب معرفت را نوعی کسب دانش و شناخت علمی میدانند:

«و ببايد دانستن که سياحت کردن نفس ما جستن دانش و بدست آوردن حقيقت چيزهاست». ^(۱۹) تنها عالمان را قادر به شناخت واقعی از موضوع شناخت اخلاقی خود میدانند:

پس همچنين آن علم که ما ندانيم و اندر ما قوت دانستن آن علم بود، چون شايسته گرديم دانستن آن علم را از همت بجای آوردن و قصد نیک کردن باندر يافتن آن، اثر عقل فعال به ما پیوند و ما را آن علم حاصل آید.^(۲۰)

بنابراین، در حوزه معرفت‌شناسی امر اخلاقی، ابن‌سینا تأکید خاصی بر کسب علم و معرفت دارد. وی در اینباره بطور خاص از «علم فراست» سخن میگوید که «تو را پدید کند از هر کسی آنچه وی پنهان دارد از خوی خویش...»^(۲۱) و نیز «...دلیل میکند که تو چنانی که به هر سوی که ترا کشند، آن سوی شوی و چون ترا به راه راست بدانند و بدان راه خوانند، بصلاح گردی و پاک شوی و اگر فریبنده‌ای ترا بفریبد، فریفته شوی».^(۲۲)

علمی که موضوع پرداخت آن «آنست که کسی را خویهایی بود پنهان، پس کسی که او را از این علم بهره بود، اندر آن کس نگاه کند، از دیدار وی بر خویهای وی دلیل گیرد: اگر خوی بد بودش، بداند و اگر نیک بود نیز بداند».^(۲۳) بنابراین، برای ابن‌سینا شناخت اخلاقی بدون کسب معرفت علمی ناممکن است. این وابستگی معرفت اخلاقی به سطح علمی افراد از وابستگی خرد عملی به خرد نظری نیز مشخص است، زیرا در حکمت مشائی انجام فعل اخلاقی بسته به دستورات خرد عملی است و دستورات آن نیز به ۱۵ دانش و علم صحیح خرد نظری باز بسته است:

نفس آدمی که میتواند تعقل کند جوهر است و قوا و کمالاتی دارد. پس یکی از نیروهای آن چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن به آن محتاج است و آن نیرویی است که نام آن عقل عملی است و آن نیرو کارهای جزئی را که انجام آن



موسوی کریمی، صیاد منصور، جعفریان؛ ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن‌سینا

برای آدمی واجب است از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدفهای اختیاری که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رأی کلی از عقل نظری کمک می‌جوید تا به جزئی برسد.^(۲۴)

جوزجانی نیز در شرح خود بر داستان *حی بن یقظان* به این مورد اشاره دارد:

بباید دانستن که نفس مردم را قوت دیگر است... و آن قوت خرد است و خرد مردم دو گونه است: یکی آن است که نفس علم را بدو اندر یابد و میان حق و باطل فرق بدو کند و این را «عقل نظری» گویند، ای که «خرد دانا» و دیگر آن است که نفس بدو کارهای نیکو کند و خوبیهای نیکو حاصل کند و خوبیهای بد از خویش دور کند و این را «عقل عملی» خوانند، ای که «خرد کارکن». و این خرد ما گاه بود که نگریشش اندر حال این تن بود و به کارهای این جهانی نگاه کردن و گاه بود که نگریدنش اندر کارهای آن جهانی بود... و هرچه خرد دانا بداند خرد کارکن بدان کار کند.^(۲۵)

گو اینکه این نگرستن هر کسی را میسور نیست و بدیهی است که این تجربه برای آدمی در شرایطی خاص حاصل میشود:^(۲۶) «چون اندر او این شایستگی پدید آید اثر فرشته آسمانی بدو پیوندد ...»^(۲۷)

بوعلی سینا نتیجه این بازگشت به ساحت درون را وصول به ساحت عالمی دیگر گونه میداند؛ عالمی که طی طریق در آن و شناخت از مشرق و مغرب آن را در همراهی با عقل فعال به انجام می‌آورد؛ شناختی که نه از راه گفتگو و آموختن، بلکه از راه «مشاهده» دست یافتنی است:^(۲۸) «باید از واصلین به عین شد نه از شنوندگان اثر».^(۲۹) تمام این بدینمعناست که این سینا ضمن التفات به درون و مواجهه با آن، قصد ورود به ساحت جهان دیگرگونه‌یی را دارد که مشاهده آن در همراهی با عقل فعال رخ میدهد:

... از وی اندر خواستم که تا مرا راه نماید به سیاحت کردن و سفر کردن آنچنان سیاحت که وی کند ... آن پیر (عقل فعال) گفت که... هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی بنشاطی تمام و بجد، من با تو همراهی کنم...^(۳۰)

بنابراین، درون‌نگری در اینجا ابزار وصول به این عالم معقول است که سالک از طریق

آن مستقیماً به ساحت حقیقت که ساحت عقل فعال است واصل می‌گردد و آنرا بطور معقول، مشاهده میکند. به این ترتیب بین ساحت درون و ساحت عقل فاصله‌یی نیست:

کمال خاص نفس ناطقه آن است که به جهان عقلی صیوروت یافته، در آن جهان صورت کلی و نظام معقول در کل (هستی) و خیر سرشار در این نظام (کیهانی) که ناشی از مبدأ کل است در او مرتسم گردد، در حالی که بسوی جواهر شریف روحانی مطلق... سالک است؛ تا اینکه هیئت کل وجود را استیفا کند؛ «فتنقلب عالما معقولا موازياً للعالم الموجود کله». در این حال، مشاهده‌گر خیر مطلق و جمال مطلق حق شده و با آن زیبایی و حسن مطلق متحد است و به مثال و هیئت آن منقش و در ژرفا و عمق جوهر وجود خویش دگرگون شده است.^(۳۱)

بنابراین شهود سینوی، شهود عقلی از جهانی واقعی است و در این طریق شهودی، انسان با متن واقعیت ارتباط برقرار کرده، جایی برای تردید و شک و عدم‌اطمینان باقی نمی‌ماند:

پس چون شغل تن از وی بیوفتد و این پرده که از جهت کالبد است و میان وی و میان حق بازدارنده است برخیزد و روی وی به تمامی سوی حالهای آن جهانی شود، پس دانستن ایزد و شناختن فرشتگان و حالهای آن جهانی او را پیدا شود به حقیقت، چنانکه هیچ شک نه اوفتدش.^(۳۲)

جهانی که در معرفت‌شناسی سینوی، «خوب» و «بد» اخلاقی کارهای جزئی تنها از مواجهه با آن بدست می‌آید و تنها افرادی میتوانند به عینیت آن دست یابند که از افاضه معرفتی عقل فعال بهرمنند گردند.

۳. کارکرد معرفت‌شناسی اخلاقی شهود عقلی نزد معاصران

بحث درباره کاربرد معرفت‌شناختی شهود در اخلاق از کارکرد معرفت‌شناسانه شهود، درون‌نگری و عقل بعنوان راههای کسب باور استنباط شده و فلاسفه اخلاق با توجه به طریق معرفت‌شناسانه مباحث مذکور، آنها را در وادی تفلسف خویش در حیطة اخلاق وارد نموده‌اند. بر این اساس طرح معرفت‌شناسانه شهود اخلاقی واجد

ویژگی‌هایی است که مبتنی بر کارکردهای معرفت‌شناختی این موارد، امهات نظریات ایشان را در اخلاق پی‌می‌افکند. ما ضمن بررسی «شهود» به تعریف آن و بررسی خصوصیات شهودگرایی اخلاقی نزد معاصرین پرداختیم. اکنون قصد داریم تا با ارائه سایر تعاریفی که از شهود نزد شهودگرایان معاصر ارائه شده است به بررسی دقیق ویژگی‌های معرفت‌شناسی این طرح بپردازیم و سعی نماییم تا با روشن شدن هرچه بهتر مواضع معرفت‌شناسانه ایشان، برای شناخت مواضع معرفت‌شناختی بوعلی در طرح شهود عقلی زمینه‌ی را مهیا کنیم:

۱. شهودگرایان اخلاقی، «شهود» را نحوه‌ی میداند که اشیاء خود را پیش از اقامه برهان بروز میدهند. آنها به این «بروز» یا نمود اولیة عقلانی، «شهود» می‌گویند.^(۳۳) بعضی نیز شهود را اینگونه تعریف میکنند: توانایی و قدرت بر ادراکی بیواسطه که منجر به ایده‌ها و نظریات اصیل نوین میشود. این ایده‌ها یا شهودها ساده و غیرقابل‌انکار هستند؛ یعنی بلحاظ منطقی برای موجودات عاقل بما هو عاقل غیرقابل تحویل و بدیهیند.^(۳۴)

رابرت آئودی نیز معرفت شهودی را بمثابة معرفتی میداند که غیراستنتاجی است و از استحکام برخوردار بوده، واجد پیشاتئوریک بودن و فهمی کامل و تمام نسبت به شیء شناخته شده است.^(۳۵) بر این اساس، تمام داوریهای مبتنی بر شهود بر این حقیقت ابتناء می‌یابند که چگونه اشیاء به نظر سوژه دآوری‌کننده میرسند.^(۳۶) درنهایت، پاسخ اساسی و بنیادین شهودگرایان به سؤال از چگونگی علم پیداکردن «چون چنین است» خواهد بود.^(۳۷)

با این تعریف از شهود، شهود اخلاقی نیز نزد آنها نوع شهودی تعریف میشود که محتوایش یک گزاره ارزشی یا ارزیابانه باشد.^(۳۸)

۲. شهود معمولاً مستقل از باور است. زیرا شهودها بمثابة تمثالات (یا حاضرسازیهای) اولیه^۱ و عقلانی تعریف میشوند. شهودهای اخلاقی، شهودهایی با «محتوای ارزیابانه»^۲ هستند. این شهودها صرفاً باور یا محصول باور نیستند. همه شهودات نیز بنحو یکسان معتبر و موثق نیستند.^(۳۹) بنابراین، هرچند که این بروز و نمودها معمولاً موجب شکلگیری باورهایمان میشود، اما درحقیقت شهود تنها ما را قادر می‌سازد تا آن نوع از الزامی را که

1. initial

2. evaluative contents

برای داوری میان نظریات رقیب اخلاقی مورد نیاز است فراهم آوریم.^(۴۰)

۳. شهودگرایان واقع‌گرای اخلاقیند؛ یعنی معتقدند که قضاوت‌های اخلاقی اعتقادات را بیان میکنند و بسیاری از این اعتقادات صادقند و آنچه آنها را صادق میسازد حضور اصول اخلاقی مربوطه در موضوعات آنهاست. بنابراین، اعتقاداتی نظیر این اعتقاد که دزدی خطاست یا محبت خوب است بوسیله این واقعیت صادقند که عمل دزدی ویژگیِ خطا بودن را داراست و عمل محبت ویژگیِ خوب بودن را. همچنین نزد آنها اصول اساسی اخلاق بدیهیند؛^(۴۱) یعنی اخلاقیات وابسته به اندیشه و احساس بشر نیستند و کسانی که به بلوغ عقلی رسیده‌اند حقایق پایه‌ی اخلاق را مانند حقایق پایه‌ی ریاضی بدیهی میدانند. نزد ایشان حقایق پایه‌ی اخلاق در درون و در ذهن ما از قبل وجود داشته^(۴۲) و غیراستنتاجیند.

۴. بر این اساس در شهودگرایی اصطلاحاتی چون «خوب» به ویژگیهای ابژکتیو و ارزشی غیرقابل تحویل برگشته^(۴۳) و غیرقابل تعریف است.^(۴۴) شهودگرایان این ویژگیها را مبتنی بر شهودگرایی عقلی دانسته^(۴۵) و معتقدند که باید این مفاهیم غیرقابل تغییر وجود داشته باشند و گرنه دچار دور میشویم.^(۴۶)

۵. نزد شهودگرایان ایمان به عینیت داشتن ارزشها مبتنی بر فهم عرفی است. در حقیقت هم عینیت ارزشها و هم وجود جهان خارج جزء باورهای فهم عرفی است که صدقش روشن و بینباز از برهان است.^(۴۷) بر این اساس همه ما در زندگی مسلم میگیریم که یک پاسخ درست به پرسشهای اخلاقی وجود دارد و درباره درست و نادرست حقیقتی وجود دارد که باید کشف شود؛^(۴۸) یعنی داوریهای ارزشی، سواى تمایلاتمان برای عمل ما دلیل ارائه میکنند.^(۴۹)

۶. شهودگرایان به این اعتقاد ندارند که اصول بدیهی اخلاق باید برای همه کسانی که آنها را در نظر دارند روشن باشند؛ بلکه ایشان میپذیرند که ممکن است بر سر اینکه چه اصولی بدیهیند و آنها چه تعداد هستند عدم توافق وجود داشته باشد.^(۵۰) در حقیقت نیل به اصول بدیهی در اخلاق مستلزم تأمل و بلوغ عقلی است.^(۵۱)

۷. شهودگرایان بر این عقیده‌اند که فقط اصول پایه‌ی اخلاق بدیهیند و برای آنکه این اصول پایه‌ی را در موضوعات و مسائل جزئی و محسوس اعمال کنیم باید

۱۹

اطلاعات دیگری هم داشته باشیم.^(۵۲)

۸. بنابر تمام آنچه گفته شد، نزد شهودگرایان، ما داوریهای خود را میبینیم؛ البته نه با چشمهایمان بلکه با عقلمان.^(۵۳) اگر احتمالاً موردی را نتوانیم شهود کنیم متصف به حماقت یا کوردلی (از جهت اخلاقی) خواهیم شد.^(۵۴)

۴. مقایسه شهودگرایی معاصر و شهودگرایی سینوی

چنانکه بوضوح قابل مشاهده است، شباهتهای بسیاری میان طرح معرفت‌شناختی ابن‌سینا در اخلاق مشرقی و طرح اخلاقی شهودگرایان معاصر وجود دارد؛ موردی که البته در گذر از ظاهر آن، باب اختلافات اساسی را نیز در خود مفتوح دارد:

۱. اولین تفاوت میان آنها به این باز میگردد که شهود در تعریف معاصرین «طریقی است که به نوعی کسب باور منجر میشود»؛ یعنی شهود نزد آنها مستقل از باور است. اما شهود نزد ابن‌سینا از آن جهت که همراه با مشاهده حد وسط است، عین معرفت است. همچنین متعلق شهود نزد معاصرین «عالم واقع و اشیاء موجود در آن» است، اما متعلق شهود نزد ابن‌سینا «هر بار که مشغول داشتن حسها مر نفس را از وی دور شود»^(۵۵) برایش حاصل میشود و آنگاه «وی آهنگ اندر یافتن دانشها کند از عالم غیب».^(۵۶) بنابراین، شهود سینوی اساساً در گذر از عالم محسوس بدست می‌آید و جهانی را دربرمیگیرد که «سخن از فهم آنها عاجز و عبارت از شرح آنها ناتوان است»؛^(۵۷) «مثال آنکه اگر کسی بخسپد، بدان حال شغل حسها از وی بیوفتد، پس نفس آهنگ عالم فرشتگان کند و آنچه ایشان را معلوم است او را پاره‌یی معلوم گردد».^(۵۸)

۲. فراورده شهود نزد معاصرین، از آن جهت که «بروز» یا نمود اولیة عقلانی، براساس بازنگری حقایق پایه‌یی اخلاق در درون و در ذهن ماست، مطابق با طریق کسب باور درونگرایانه خطاناپذیر است. اما از آن جهت که این شهودهای خطاناپذیر صرفاً در جایگاه آگاهی از الزامی است که برای داوری میان نظریات رقیب اخلاقی مورد نیاز است و بهر حال از کسب باور اخلاقی مستقل است، تضمینی الزاماً بر معرفت اخلاقی خطاناپذیر ارائه نمیکند؛ در حالی که نزد بوعلی وضع از این قرار است که درون‌نگری، ضمن موجبیت در اتصال به عقل فعال، معرفت اخلاقی خطاناپذیری را برای ما بوجود می‌آورد.



۳. شهودگرایان چنانکه بیان شد، معتقدند که اولاً، فقط اصول پایه‌یی اخلاق بدیهیند و ثانیاً، ممکن است بر سر تشخیص اینکه چه اصولی بدیهیند و آنها به چه تعداد هستند، عدم توافق وجود داشته باشد. براساس چنین رأیی احکامی که برخاسته از اصول پایه‌یی اخلاق نیستند بدلیل عدم وجود بداهت در ایشان، از صدق ضروری بهرمنند نبوده و خطاپذیرند؛ اما دربارهٔ احکام صادره از اصول بدیهی اخلاق، شهودگرایانی که در حوزهٔ معرفت‌شناسی مبنی‌گرا^(۵۹) هستند معتقدند که توجیه گزاره‌های پایه نقض‌ناپذیر است. در نتیجه، نزد این افراد احکام صادره از اصول بدیهی اخلاق بضروره صادق است. اما نزد شهودگرایان معتدل احکام صادره از اصول بدیهی اخلاق بدلیل نقض‌پذیری توجیه گزاره‌های پایه، دچار صدق ضروری نمیباشند.

نزد ابن‌سینا نیز در ادراک اصول اخلاقی میان افراد تفاوت است و هرکسی را توان دستیابی به عالم اخلاقی نیست. وی بصراحت بر این نکته در *حی‌ابن‌یقظان* و *رساله‌الطیر* اشاره دارد. او در *حی‌ابن‌یقظان* میگوید:

...حدی سپس مغرب اندر است و حدی از آنسوی مشرق و هر یکی را از این دو حد جایگاهی و بندی است بازدارنده میان این عالم و میان آن حد که هرکسی بدان جای نتواند رسیدن و از آنجا اندر نتواند گذشتن جز خاصگان مردمان که قوتی بدست آورده باشند خویشتن را، (تأکید از نویسندهٔ مقاله است) که ایشان را آن قوت بأول آفرینش نبود.^(۶۰)

در *رساله‌الطیر* نیز ضمن اشاره بر این تفاوت میان دوستان خود، شرایط دستیابی به اصول بدیهی اخلاق را نیز ذکر میکند:

۲۱

..اینچنین دوست خالص کجا یابم که دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است... مگر برادری دوستانی که پیوند از قرابت الهی بود و الف (الف) ایشان از مجاورت علوی، و دل‌های یکدیگر را بچشم حقیقت نگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بزدايند و این جماعت را جز منادی حق جمع نیارد. چون

1. Foundationalist

جمع شدند این وصیت قبول کنند.^(۶۱)

بر این اساس ابن‌سینا میان جماعتی که پیوند از قرابت الهی یافته و الفت ایشان از مجاورت علوی است با سایرین قائل به تفاوت بوده و دستیابی به اصول بدیهی اخلاق را برای ایشان ممکن میدانند: «...چون جمع شدند این وصیت قبول کنند.»^(۶۲)

بنابراین، بوعلی معتقد است از آن جهت که شهود عقلی، شهود جهانی دیگرگونه و عالمی اخلاقی است، صرفاً برای برادران حقیقت است که اولاً، تمامی اصول خرد و کلان اخلاقی واجد بدهت عقلی است و ثانیاً، بر سر تشخیص درست اصولی بدیهی و تعداد ایشان هیچگونه عدم توافقی وجود نخواهد داشت.^(۶۳)

۴. نزد شهودگرایان حقایق پایه‌ی اخلاق اولاً، از قبل در درون و در ذهن ما وجود دارند و ثانیاً، تأمل عقلی بالغ ابزار دست یافت به آنها برحسب شهود عقلی است؛ اما نزد ابن‌سینا حقایق اخلاقی اولاً، در جهان عقل فعال حاضر است و ثانیاً، دستیابی به این حقایق، بدنال افاضات عقل فعال ممکن است که درون‌نگری و تأمل عقلی زمینه‌های لازم را برای دریافت این افاضات آماده میکنند. بنابراین برحسب شهودگرایی معاصر، تأمل عقلی ما را به حقایق اخلاقی میرساند، اما برحسب شهودگرایی ابن‌سینا تأمل عقلی ما را آماده میکند که بواسطه دریافت فیض به حقایق اخلاقی از طریق عقل فعال دست پیدا کنیم.

۵. براساس نکته قبل، اختلافی که در ادراک افراد از امر اخلاقی میان بوعلی و شهودگرایان معاصر وجود دارد به «علمی» بودن طرح معرفت شهودی نزد بوعلی (مطابق با داستان *حی ابن یقظان*) و «عرفی» بودن آن نزد شهودگرایان معاصر بازمیگردد. نزد ابن‌سینا طرح معرفت‌شناسی شهود عقلی معلول شناخت حاصل از کسب «علم فراست» است «که فایده وی به نقد است و منفعت وی اندر وقت است»^(۶۴) اما چنانکه بیان شد، نزد شهودگرایان ایمان به عینیت داشتن ارزشها مطابق با «فهم عرفی» است. نزد آنها هم عینیت ارزشها و هم وجود جهان خارج جزء باورهای فهم عرفی محسوب میگردید؛ اما در طرح سینوی فهم عالم واقع آنچنان از فهم عرفی فاصله دارد که بوعلی را در بیان آنچه بدان به علم فراست شناخت دارد، بیعقل میخوانند: «بسا دوستان که چون این قصه بشنود گفت پندارم که ترا ثری رنجه می دارد یا دیو در تو تصرف کرده است. بخدای که تو نپریدی بلکه عقل تو

۲۲



پرید و ترا صید نکردند که خرد ترا صید کردند...» (۶۵)

۶. نکات بیان شده باب بحث فهم بین‌الذهانی از اصول اخلاقی را می‌گشاید. چنانکه گفته شد شهودگرایان معاصر بر این رأیند که نیل به اصول بدیهی در اخلاق مستلزم تأمل و بلوغ عقلی است. این مورد از این نکته پرده می‌گیرد که نزد این جماعت تنها در صورت وجود این شرط، اصول اخلاقی یکسان در اذهان افراد واجد شرایط بوجود خواهد آمد.

اما نزد ابن‌سینا فهم بین‌ذهنی مشروط به شرط دیگری است. نزد وی شرط دریافت معانی بوسیله شهود عقلی در داستان *رسالة الطیر پیوند* از قرابت الهی است و الفت برادران حقیقت از مجاورت علوی. درک معانی اخلاقی در این داستان، تنها در اینصورت اتفاق می‌افتد که برادران دل‌های یکدیگر را به چشم حقیقت بنگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بزدایند. آنچه در پی آن جمع از منادی حق یابند و چون جمع شدند توصیه‌های اخلاقی ابن‌سینا را بپذیرند. در *حی‌بن‌یقطان* نیز شناخت حاصل از علم فراست شرط دست یافتن به چنان ادراکی از امر اخلاقی عنوان می‌گردد. از این جهت نزد شهودگرایان بدلیل آنکه هم عینیت ارزشها و هم وجود جهان خارج جزء باورهای فهم عرفی است، صدق امر اخلاقی «در صورت وجود شرایط لازم» روشن و بین‌باز از برهان است. اما نزد بوعلی دست یافتن به صدق روشن، بدیهی و بدون برهان امر اخلاقی، وابسته به شهود حقایق اخلاقی از عالم عقل فعال است که البته معلل کسب مدارج فوق است.

۷. شهودگرایان معاصر در مباحث وجودشناختی همچون ابن‌سینا در گروه واقعگرایان اخلاقی دسته‌بندی میشوند، اما مسیر جستجوی واقعیت نزد ایشان متفاوت است. چنانکه بیان شد، نزد شهودگرایان ایمان به عینیت داشتن ارزشها مطابق با فهم عرفی است؛ اما نزد بوعلی خصوصیات اخلاقی در عالمی دیگرگونه آنچنانکه در *حی‌بن‌یقطان* به وصف آن می‌پردازد موجودند که البته به هیچ عنوان با فهم عرفی از عالم اخلاقی یکسان نیست:

گوید که حدیث من با وی با آنجا انجامید که از او پرسیدم از حال هر اقلیمی وی

۲۳

آنجا رسیده است و آنرا بعلم اندر یافته است و خبر آن شنیده است. وی گفت که حدّهای زمین سه حدّ است: یکی آن است که اندر میان مشرق و مغرب است و این حدّ را بدانسته‌اند و خبر وی اندر یافته‌اند بتمام و بشما رسیده است و از جاهای غریب نیز خبر آنچه اندرین اقلیم است بشما رسیده است. و دو حدّ دیگر است غریب: حدّی سپس مغرب اندر است و حدّی از آنسوی مشرق و هر یکی را از این دو حدّ جایگاهی و بندی است بازدارنده میان این عالم و میان آن حدّ ... (۶۶)

بنابراین آنچه در واقع مایه تفاوت عمده در شهودگرایی معاصران و شهودگرایی ابن‌سینا میشود به تفاوت در هستی‌شناسی ایشان بازمی‌گردد. نزد شهودگرایان، با بکار بردن شیوه‌های کسب معرفت اخلاقی از طریق شهود عقلی در نهایت میتوانیم به خصوصیتی اخلاقی در عالم پیرامون خود آگاه شویم؛ اما نزد بوعلی، با بکار بستن شهودگرایی عقلی با عالم واقعی عقل فعال مواجه خواهیم شد که البته در نسبتی با درون آدمی، جهانی آنگونه است که در تمام داستان *حی‌ابن یقظان* به شرح آن می‌پردازد:

گوید که نزدیکترین آبادانی آن زمین به ما جایگاهی است که آن کسها که آنجا نشینند مردمانی اند خرد تن و زودرو و شهرهای ایشان نه شهر است و سپس این جایگاه، پادشاهی است که مردمان آن پادشاهی خردت‌ترند از اینان که پیشترند و گران روتر و سپس این، پادشاهی است که مردمان وی سخت نیکو روی‌اند و سپس این، پادشاهی است که مردمان او به تن سخت بزرگ‌اند ... و سپس این، پادشاهی است که کناره‌های آن کس ندید. (۶۷)

نتیجه‌گیری

طرح معرفت‌شناختی شهود عقلی مبتنی بر سه طریق کسب باور «شهود»، «درون‌نگرایی» و «عقل» است که با قرار گرفتن در کنار هم، باوری پیشینی، بیواسطه و بضروره صادق را فراهم می‌آورند. همچنین میان نظر ابن‌سینا در شهود عقلی با نظریات شهودگرایان اخلاقی معاصر در مواردی نظیر اینکه آنها همه کس را قادر به دستیابی اصول اخلاقی میدانند شباهت وجود دارد، اما تفاوت عمده‌ی نیز میان آنها برحسب جهانی که خصوصیات اخلاقی را در آن حاضر میدانند وجود دارد؛ نزد شهودگرایان ایمان به عینیت داشتن ارزشها

۲۴



مطابق با فهم عرفی است، اما نزد بوعلی خصوصیات اخلاقی در عالم عقل فعال موجودند که البته به هیچ عنوان با فهم عرفی از جهان اخلاقی یکسان نیست.

پی‌نوشتها:

۱. لازم بذکر است که تعاریف ارائه شده از آن معاصرین است و قصد بر آن است تا با مقایسه نظر آنها با نظر ابن‌سینا، شناخت بهتری از کاربرد این عناصر معرفتی در طرح معرفت‌شناختی ابن‌سینا بدست آید.
2. Roeser, Sabine (2011), *Moral Emotions and Intuitions*, p. 485.
3. See: Schwitzgebel, Eric, "Introspection", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.
۴. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ص ۱۷۲.
۵. همان، ص ۱۷۳.
۶. همان، ص ۱۶۹.
۷. همان، ص ۱۷۰.
8. Curley, Edwin, "Rationalism", *A Companion to Epistemology*, p. 659.
9. Cohen, L. Jonathan (2010), "Rationality", *A Companion to Epistemology*, p. 663.
۱۰. *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.
11. Curley, *op.cit.*, p. 659.
۱۲. ابن‌سینا، *منطق‌المشرقیین*، مقدمه.
۱۳. کرین، هانری، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۳۵.
۱۴. ابن‌سینا، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ص ۱۶۶-۱۶۹.
۱۵. جوزجانی، شرح بر *حی ابن یقظان*، در: *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۴۸۱.
۱۶. ابن‌سینا، *رسالة الطیر*، ترجمه شهاب‌الدین سهروردی، در: *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۳۴۰.
۱۷. *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۲۷.
۱۸. شرح بر *حی ابن یقظان*، ص ۴۸۳.
۱۹. همان، ص ۴۹۰.
۲۰. همان، ص ۴۸۲.
۲۱. ابن‌سینا، *حی ابن یقظان*، ص ۲۸۰.
۲۲. همان، ص ۲۸۱.
۲۳. شرح بر *حی ابن یقظان*، ص ۴۸۴.
۲۴. *اشارات و تنبیهات*، ص ۱۸۷.
۲۵. شرح بر *حی ابن یقظان*، ص ۵۱۳.
۲۶. *اشارات و تنبیهات*، ص ۶۶-۶۹.
۲۷. شرح بر *حی ابن یقظان*، ص ۴۸۲.
۲۸. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن‌سینا»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، ص ۲۷.
۲۹. *اشارات و تنبیهات*، ص ۴۵۴.
۳۰. *حی ابن یقظان*، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.
۳۱. ابن‌سینا، *الشفاء، الهیات*، تقدیم و تصحیح ابراهیم مدکور، ص ۴۲۶.



۳۲. شرح بر حی‌ابن یقظان، ص ۴۹۰.

33. Huemer, Michael, *Ethical Intuitionism*, pp. 101-102.

34. Hudson, William Donal, *Ethical Intuitionism*, p. 25.

35. Dancy, Jonathan, "Moral Epistemology", *A Companion to Epistemology*, p. 533.

36. Huemer, *op.cit.*, pp. 101-102.

37. Hudson, *op.cit.*, p. 28.

در ابتدای نوشتار حاضر، در تعریفی که از «شهود» بعنوان یکی از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی تشکیل‌دهنده شهود عقلی بیان شد، عنوان گردید که «شهود» اعتقادی است که مبتنی بر یا توجیه شده بوسیله هیچ اعتقاد دیگری نیست و در نتیجه اگر من معتقد هستم که یک توپ قرمز در مقابل چشمان من وجود دارد، این تمام شاهدهی است که من برای این اعتقاد دارم؛ یعنی چون یک توپ قرمز در برابر چشمان من هست، چنین اعتقادی برای من ایجاد شده است.

38. Huemer, *op.cit.*, pp. 101-102.

39. *Ibid.*, p. xiii.

40. *Ibid.*, pp. 99-104.

41. Stratton-Lake, Philip, "Ethical Intuitionism", *The Routledge Companion to Ethics*, p. 467.

۴۲. گنسلر، هری جی، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، ص ۱۰۳.

43. Huemer, *op.cit.*, p. 3.

۴۴. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ص ۱۰۳.

45. Huemer, *op.cit.*, p. 3.

۴۶. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ص ۱۰۵.

۴۷. نزد آنها شهود عرفی بر فهم فلسفی و شالوده‌های منطقی تقدم زمانی دارد (Hudson, *op.cit.*, p. 127).

۴۸. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

49. Huemer, *op.cit.*, p. 3.

50. Stratton-Lake, *op.cit.*, p. 468.

۵۱. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ص ۱۱۲.

۵۲. همان، ص ۱۱۰.

53. Huemer, *op.cit.*, p. 101.

54. Hudson, *op.cit.*, p. 58.

۵۵. شرح بر حی‌ابن یقظان، ص ۴۹۰.

۵۶. همانجا.

۵۷. اشارات و تنبیهات، ص ۴۵۴.

۵۸. شرح بر حی‌ابن یقظان، ص ۴۹۱.

۵۹. میناگروی دیدگاهی است درباره ساختار توجیه یا معرفت. نظریه میناگروی بطور خلاصه آن است که همه معرفتها و باورهای توجیه شده در نهایت بر مبنای معرفتها و باورهای توجیه شده بدیهی

(غیرارجاعی) قرار دارند.

۶۰. حی‌ابن یقظان، ص ۲۸۳.

۶۱. رساله الطییر، ص ۳۴۰.

۲۶



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۶۲. همانجا.

۶۳. ابن‌سینا، برای سایر دوستان خود که در این ورطه نمیگنجند نیز برای دستیابی به اصول اخلاقی بدیهی، صادق و خطاناپذیر، معرفت‌شناسی اعتمادگرا را توصیه مینماید: «هر کس بدین که گفتم اعتماد نکند نادان است». (رسالة الطیر در ابن‌سینا و تمثیل عرفانی الف، ص ۳۴۴) یعنی، ابن‌سینا راه دست یافتن به اصول اخلاقی برای افرادی غیر از برادران حقیقت را اعتماد به گفته‌های برادران حقیقت میدانند. موردی که در صورت اقتدای به آن سایر دوستان نیز میتوانند واجد اصول اخلاقی با چنان صفاتی باشند.

۶۴. حی‌ابن یقظان، ص ۲۸۰.

۶۵. رسالة الطیر، ص ۳۴۳.

۶۶. حی‌ابن یقظان، ص ۲۸۳.

۶۷. همان، ص ۲۸۵.

منابع فارسی:

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۲. _____، رسالة الطیر، ترجمه شهاب‌الدین سهروردی، در: ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا، ۱۳۸۹ (الف).
۳. _____، حی ابن یقظان، ترجمه و شرح جوزجانی، در: ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا، ۱۳۸۹ (ب).
۴. _____، منطوق المشرقیین، قاهره، المكتبة السلفية، ۱۹۱۰ م.
۵. _____، الشفاء، الالهیات، تقدیم و تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۶. جوزجانی، شرح بر حی‌ابن یقظان، در: ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا، ۱۳۸۹.
۷. خراسانی، شرف الدین، «ابن‌سینا»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۸. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷.
۹. کربن، هانری، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا، ۱۳۸۹.
۱۰. گنسلر، هری جی، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، انتشارات آسمان خیال، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی:

- ۲۷
1. Curley, Edwin (2010), "Rationalism", *A Companion to Epistemology* (2nd ed.), edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford: Blackwell Publishing.
 2. Cohen, L. Jonathan (2010), "Rationality", *A Companion to Epistemology* (2nd ed.), edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford: Blackwell Publishing.
 3. Dancy, Jonathan (2010), "Moral Epistemology", *A Companion to Epistemology* (2nd ed.), edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford: Blackwell Publishing.



4. Fumerton, Richard (2010), "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
5. Hudson, William Donal (1970), *Ethical Intuitionism*, London and New York: Macmillan.
6. Huemer, Michael (2005), *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan.
7. Reese, William L. (1996), *Dictionary of Philosophy and Religion* (2nd ed.), New Jersey: Humanities Press.
8. Roeser, Sabine (2011), *Moral Emotions and Intuitions*, New York: Palgrave Macmillan.
9. Schwitzgebel, Eric (2010), "Introspection", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
10. Stratton-Lake, Philip (2010), "Ethical Intuitionism", *The Routledge Companion to Ethics*, edited by John Skorupski, London and New York: Routledge.

بررسی هرماس در اندیشه های سهروردی

سیده بهناز حسینی *

چکیده

در منابع طبری هرمس از نوادگان شیث فرزند حضرت آدم است و پس از آن دو، اولین فردی است که به نبوت رسیده است. در نظر سهروردی نیز تاریخ اندیشه و فلسفه را باید از هرمس آغاز کرد. درست است که از مهمترین وارثان سنت هرمسی در میان مسلمانان را صوفیه نام برده‌اند، همانطور که در بسیاری از منابع چهره‌هایی مانند حلاج و سهروردی را در میان این سنت قرار داده‌اند، علاوه بر این، از راه فنون و دانشهایی مانند طب، نجوم، کیمیا و مانند اینها نیز عقاید هرمسی به عالم اسلام راه یافته است. در این میان گروهی از نویسندگان، مورخان عارفان و حکمای مسلمان، هرمس را بانی حکمت و علوم برشمرده‌اند. شهاب‌الدین سهروردی و صاحب مکتب اشراق در عالم اسلام یکی از بزرگترین نمایندگان این سنت تأویلی و رمزی اسلام و ایران است که علاوه بر تجلیل از شخصیت هرمس تلاش میکند وی را با اساطیر ایرانی پیوند زند. وی لقبهایی را برگرفته از اصطلاحات فلسفی خویش به هرمس نسبت میدهد، از جمله طباع تام و خود را وارث حکمت هرمسی میدانند. نوشتار حاضر میکوشد تا با بررسی هرمس در اسطوره‌های یونانی و پس از آن، نشان دهد که چگونه هرمس وارد نبوت اسلامی گردیده است.

۲۹

* دانشجوی دکتری مطالعات دینی دانشگاه بن آلمان؛ Farnazhosseini62@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲



کلیدواژه‌ها: هرمس، ادیان، سهروردی، نبوت اسلامی

* * *

مقدمه

هرماس اسم مسیحی رومانی است که پولس وی را سلام میفرستد و قدما را گمان این است که مؤلف سیفر معروف به شبان هرماس که دارای سه جزء میباشد اوست. جزء اول کتاب مسطور دارای رؤیاست. جزء دوم دوازده وصیت روحانی و جزء سوم ده مثل و در هر یک فایده روحانی مشهود است.^(۱)

مکتب سوری مصری گنوسی از طریق آراء هرمس توانست بین مسلمانان رسوخ کند و میتواند امنه وسیع آنرا در مراکز مهم دینی دنیای اسلام، از جمله در بغداد و حران، از قرن دوم هجری مشاهده کرد. عقاید هرمسی که شالودهایی کاملاً گنوسی داشت در اندیشه‌های عرفانی اسلامی بویژه در عرفان شیعی جذب شد و بدینگونه میتوان تداوم عرفان پیش از اسلام را در اعصار نخستین اسلامی جستجو کرد که در عرفان سده هفتم و هشتم هجری به اوج شکوفایی خود میرسد.

هرمس در اسطوره‌های یونانی

ریشه اعتقاد به شخص هرمس به اسطوره‌های یونانی باز میگردد. در این اسطوره‌ها، هرمس پسر زئوس و مایا (یکی از پلئادهای مورد علاقه زئوس) بود. زئوس در غاری در کوه سیلن با او درآمیخت و از این آمیزش هرمس زاده شد. مادرش، پس از تولدش، او را در قنذاقی روی بادبزن قرار داد، اما او سریع رشد کرد و تا مادرش برگردد تغییر چهره داد و بدنبال ماجراجوییهای خود رفت. پس در سرقت ماهر گشت. این افسانه نشاندهنده یورش و حملات بین‌قبیله‌یی برای دزدیدن گله است. زئوس او را سفیر پیام آور خود کرد. بدینترتیب هرمس ایزد فصاحت و بخت نیک گشت.^(۲)

هرمس اغلب بصورت ایزدی با صندلهای بالدار و عصای مار پیچیده تصویر گردیده است. او میانجی بین آسمان و جهان زیرزمینی و رهنمودار ارواح به سرزمین مردگان است.^(۳) بنابراین، ویژگیهای کلی هرمس در اسطوره‌های یونانی بگونه‌یی است که او را ایزد مسافران، بازرگانان، راهزنان و پیام‌آور ایزدان المپی برای آدمیان نشان میدهد.



در اساطیر یونان باستان، هرمس ایزدی است که از جهات گوناگون طرفداران بسیار دارد چه او بیقرارترین، گیج‌کننده‌ترین، یونانیترین ایزد در میان ایزدان المپ است و ایزدی ناآرام است و در میان عامه مردم ریشه‌های عمیق دوانده است. هرمس مظهر ایزد توده سنگ است. او روح ماندگار در سنگهاست که بصورت تلّ سنگ یا ستون نهاده شده تا همچون مرزها عمل کند. هرمس براستی ایزد بیلاق بود و با کیش مینوسی^(۴) پیوند داشت. هرماس شامل سنگی بود با توده‌یی از قلوه‌سنگها پیرامون پایه اصلی سنگ. بتدریج این ایزد و خود ستون سنگی که مظهر او شده بود بیشتر چهره انسانی یافت. آلتی هم به مجسمه افزودند تا نشان باروری باشد. درون کاویهای بیشتر در باب وظایف متعدد این ایزد بسیار محبوب را در پلوتوس اثر اریستوفانوس و در سرود هرمس سروده هومر میتوان دید.^(۵) هرمس بهنگام نوزادی از گهواره گریخت، به پیریا رفت و چند رأس از ورزاهای آپولون را گرفت و به پیلوس مجاور المپ برد. وقتی به سیلن برگشت در مدخل غار خود لاک‌پشتی دید. آنگاه بر لاک آن حیوان نخهایی عبور داد و چنگ را ابداع کرد و با آن مینواخت. آپولون او را نزد زئوس برد. زئوس او را موظف ساخت که ورزها را به او بازگرداند. هرمس چنگ را به آپولون بخشید و دلش را بدست آورد و نیز صاحب امتیازات متعددی از جمله سهیم شدن در الوهیت، سروری بر گله‌ها و جانوران و مقام پیام‌آوری از سوی ایزدان برای هادس شد. هرمس در مقام پیک ایزدان ایزد فصاحت گشت. او دوراندیش، زیرک، فریبکار، پیمان‌شکن و دزد بود. در مقام ایزد جاده‌ها محافظ مسافران بود و بعنوان واضع مرام قربانی بشمار میرفت و یونانیان او را میپرستیدند. او ایزد پیمانهای تجاری، بخت نیکو و حامی ورزش بود. مجسمه مشهور هرمس اثر پراکس تلس یکی از مظاهر متعدد این دگرگونه‌ترین ایزد یونانی است.^(۶)

اما پس از عصر طلایی یونان و آغاز دوره رومی توث^۱ با هرمس یکی پنداشته میشود و بعنوان هرمس تریس مجیستوس سه بار هرمس بزرگ سرچشمه کشف و شهود عرفانی قرار میگیرد و درنهایت با ادبیات معروف به ادبیات هرمی دوره یونانی - رومی یک کاسه میشود.^(۷) پس از آنکه ایزدان رومی - هلنی شدند، مرکوری نیز با هرمس یکی شد و نمادها و افسانه‌های او را به مرکوری نسبت دادند.

1. *thoth*

اساطیر مصر، نیل را همچون اشک خدای خورشید، رع تصویر میکردند. این مفهوم در نوشته‌های هرمسی مشاهده میشود. از سوی دیگر، این نوشته‌ها تأثیر فلسفه یونانی را نیز نشان میدهند. در اسکندریه مکتب افلاطونی ائودوروس وجود داشت. تأثیر سفر پیدایش و عرفان یهودی نیز در این نوشته‌ها بسیار آشکار است، اما در مجموعه دستنوشته‌های معروف به *Hermeticum corpus* تأثیرات مسیحی هیچ بچشم نمیخورد. رساله‌هایی را که در این گروه از آثار میتوان دریافت، همه در حدود آغاز عصر مسیحی در اسکندریه نوشته شده‌اند و چنین مینماید که این نوشته‌ها کتابهای مقدس مکتبی عرفانی بوده‌اند. در این مکتب شعائری روحانی شده از قبیل «غسل تعمید»، «خوراک مقدس» و «بوسه‌های صلح» را بجا می‌آوردند.

هرمس در آثار سهروردی

مقصود از آیین هرمسی نام عمومی مکتبهای متمایل به عرفان و باطنیگری و تأویل‌گرایی و کیمیا و علوم غریبه آمیخته با اندیشه‌های نوافلاطونی و نوفیثاغوری است که از قرن سوم میلادی در اسکندریه، محل تلاقی فلسفه‌های یونانی و مکاتب دینی خاورمیانه و حوزه‌های فرهنگی اطراف مدیترانه، پا گرفت و سپس بصورت‌های گوناگون در سوریه، بین‌النهرین و مناطقی از ایران گسترده شد. در دوران اسلامی آراء و عقاید هرمسی و برخی از نوشته‌های منسوب به هرمس بوسیله صابئین^(۸) حران نشر یافت^(۹) و در حکمت اشراق و افکار و عقاید صوفیه، اسماعیلیه و دیگر فرق باطنی تأثیر گذاشت. بروایت سهروردی، اساس حکمت اشراق توسط هرمس از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده و پس از او بوسیله زنجیره‌یی از حکیمان ایرانی و یونانی ادامه یافته است؛^(۱۰) مثلاً در کتاب *تلویحات* از نماز و نیایش هرمس سخن میگوید و خلع بدن و عروج روحانی او را یادآور میشود. در این معراجهای معنوی است که هرمس مانند دیگر اشراقیان به عالم معنی صعود میکند و به مجردات میپیوندد و به مشاهده ارباب انواع نایل میشود و از انوار مینوی و ذات ملکوتی بهرمنند میگردد^(۱۱) و نیز در کتاب *الواردات* و *التقدیسات* سهروردی دعایی از جانب هرمس بسوی طباع تام ذکر میکند که بسیار زیبا و گیراست و نورانیت و روحانیت آن حقیقتی را که هر مسیان طباع تام مینامند نمودار میسازد. شیخ اشراق چنین مینویسد:

ایها السید الرئیس و الملک القدیس و الروحانی النفیس! انت الاب الروحانی و
الولد المعنوی، المتنتل باذن الله تبذیر شخصی المبتهل الی الله عزوجل اله الاله



فی تکمیل نقصی اللابس من الانوار اللاهوتیه اسناها.^(۱۲)

میدانیم که سهروردی یکی از بزرگترین نمایندگان سنت تأویلی و رمزی اسلام و ایران است که ضمن تجلیل فراوان از شخصیت هرمس، تلاش میکند وی را با اساطیر ایرانی دانش و حکمت پیوند زند. وی هرمس را والد الحکماء اب‌الاباء، صاحب نبوت و بانی علوم و معارف الهی معرفی کرده^(۱۳) و نام او را مترادف با نام «ادریس» و «خنوخ» میدانند. وی القاب و خصوصیات را برگرفته از اصلاحات فلسفی خویش به هرمس نسبت میدهد که حاوی معانی ویژه‌ی است؛ از جمله «طباع تام»^(۱۴)، «نور طامس»^(۱۵)، صاحب مشاهده و... به غیر از این، وی علت اینکه هرمس را مثلث بالعظمه (سه بار معظم) خوانده‌اند در این میدانند که بعقیده او، وی جامع نبوت، حکمت و سلطنت بوده است.^(۱۶) سهروردی خود را وارث حکمت هرمسی میدانند و در اینباره ضمن تمایز دو سلسله از حکما و دانایان ایرانی و یونانی از یکدیگر، میراث حکمی آنان را به خودش منتهی میکند. سلسله نخست از طریق کیومرث، فریدون، بابزید، حلاج و خرقانی بدو منتهی میشود و سلسله دیگر از طریق اسقلیبوس، فیثاغورس، انباذقلس، افلاطون، ذوالنون مصری و ابوسهل تستری به او می‌انجامد. وی به غیر از اینها، مغان زرتشتی را نیز وارث حکمت سرّی و باطنی میدانست.^(۱۷)

باید توجه داشت که همانگونه که نام هرمس در این داستان کنایه از انسان کامل است، سایر اصطلاحات آن نیز به تطورات وجود انسان مربوط میگردد و بطور مثال میتوان ادعا کرد که نماز در این داستان، عبارت است از توجه کامل به عالم علوی؛ همانگونه که شب در حضور خورشید عبارت است از چیزی که انسان از طریق ریاضت به آن دست مییابد؛ «طلوع عمود صبح» نیز جز ظهور نفس ناطقه از افق بدن و قوای آن طالع میگردد. طلوع صبح صادق نفس، از افق تیره بدن و قوای آن طالع میگردد. مقصود هرمس در آنجا که پدر خویش را مخاطب قرار میدهد و از وی جهت نجات خود یاری میطلبد جز واجب‌الوجود بالذات یا عقل کلی چیز دیگری نمیباشد. گفتنی است سهروردی در مورد صعود هرمس به آسمان، آن را نوعی تجرید از بدن بحساب می‌آورد و بنظر میرسد شیخ اشراق خود را وارث مکتب هرمسی قلمداد میکند و از اینرو میتوان گفت از این طریق امکان پیگیری اندیشه‌های سنت هرمسی در سنت عرفانی و فلسفی عالم اسلام وجود دارد.^(۱۸)

در عصر سهروردی، مسائل مربوط به آیین هرمسی میان فرزندگان مشهور بود؛ چنانکه عطار (حوالی ۶۱۸ ه. ق) در الهی نامه ذکر میکند اسکندر در کتابی خواند که سه علم بزرگ، آب حیات، طبلی که امراض را شفا میداد و بالأخره سرمه‌یی که قوت دید زیادی به چشم میداد، وجود داشت و میخواست به آنها دست یابد.^(۱۹)

سهروردی، مکتب هرمسی را در آثار دوره زندگی خود جلوه داد و نام آن را حکمت اشراقی یا دین اصیل شرق گذاشت. او ادعا کرد که فرزندگان جهان باستان یک آموزه واحد را تعلیم میدادند. این آموزه در اساس بر هرمس نازل شده بود که سهروردی وی را با پیامبر معروف در قرآن یعنی «ادریس» و نبی یهودی یعنی «اخنوق» یکی دانست. او مدعی بود که این فلسفه در جهان یونانی در مکتب فیثاغورس و افلاطون و در شرق میانه در دین مغان زرتشتی پدید آمد. این آموزه به شکل نهانی در طی اعصار گذر کرد تا عاقبت بطور مستقیم خود را به فرزندگان روشن ضمیری مانند پیر طریقت وی یعنی حلاج رساند.^(۲۰)

بعبارت دیگر سهروردی خود را از دو جهت وارث علوم هرمسی یا دست‌کم اندیشه‌های هرمسی میداند. شهادت وی شاید بيمناسبت با این ادعای او نیز نبوده است.^(۲۱) بدین ترتیب وی سلسله‌یی از حکما و دانایان از یونان تا ایران باستان را به هم متصل کرده که حامل حقایقی از عالم و دانش راستین بوده‌اند و هرکدام در مکان و قلمرویی از زمین تجلی کرده‌اند.

برخی از محققان، «هرمس» را در آثار سهروردی نمادی از انسان کامل دانسته‌اند.^(۲۲) مؤلف کتاب شعاع/اندیشه با اشاره به سخنان سهروردی درباره نماز هرمس میگوید: مقصود سهروردی از نماز هرمس هنگام شب در حضور خورشید و هیکل نور جز نفس شریف و کامل انسان چیز دیگری نمیشد.^(۲۳)

در نوشته‌های گسترده سهروردی سه گفتار هست که در آنها بویژه بر موضوع سرشت کامل روشنی افکنده شده است، آن هم نه از دیدگاه نظری بلکه همچون چهره‌یی که در یک آزموده رؤیابینانه به دیده آمده، یا کسی که در پاسخ به یک نیایش سخن میگوید. گویاترین آنها در کتاب گفتگوهاست که در آن سهروردی بیشک به نوشتاری هرمسی که پیشتر از آن تکه‌هایی آوردیم، اشاره میکند: چهرهای فروزان بر هرمس آشکار شده و معرفت گنوسی را بر او دمیده یا فرافکنی میکند. این چهره به پرسش هرمس که میپرسد «پس، تو که هستی؟» پاسخ میدهد: «من سرشت کامل تو

۳۴



هستم» و در گفتاری دیگر، فراخوانی را مییابیم که بکمک آن هرمس - در میانه بیمهائی که روی میدهند تا او را در درازای یک شبیه‌سازی به وجدآمدگی آزمایش کنند - سرشت کامل را ندا درمیدهد. در این به وجدآمدگی، بگونه‌یی کنایه‌آمیز، آزمایش سختی که هنگام راز آشنایی در یک دنیای نهان شخصی آزموده میشود، داستانگونه جلوه داده میشود (بدینسان شاید «هرمس» برای سهروردی یک نام پوششی باشد).^(۲۴)

در پی اینگونه روایات است که سهروردی بحث طباع تام را که از معتقدات مکتب هرمسی است پیش میکشد و تصریح میکند که مقصود هرمس از طباع تام همان صاحب‌النوع یا رب‌النوع انسان است که معارف را بر آدمی القاء میکند و هم حکیمان اشراقی بدان اشاره کرده‌اند.^(۲۵) سرانجام اعتقاد به انطباق عالم کبیر و عالم صغیر یا جهان و انسان و تعبیراتی مانند غرب، غریب، غربت، اسارت روح در دام ظلمات و اندیشه رستگاری و رهایی از بند ماده و تنگنای محسوسات از طریق تذهیب نفس و عبادت و ریاضت و شهود دو اشراق هم مضمونهایش هرمسی و گنوسی است که مکرر در نوشته‌های سهروردی منعکس شده است.^(۲۶)

از روی اخبار و روایات منتسب به هرمس، سهروردی این فرشته را بنام طباع تام انسانی خوانده است. طباع تام دوبار در آثار سهروردی جلوه کرده است: یکبار در کتاب *مطارحات* که کیفیت و رؤیای هرمس را بیان میکند:

همانا ذاتی روحانی معارف را به من الهام کرد آنگاه به او گفتم تو کیستی؟ گفت:
«من طباع تام تو هستم.»

(ملاصدرا و دیگران نیز به این موضوع استناد کرده‌اند.) بار دیگر در کتاب *تلویحات* که رؤیای کوتاه هرمس ادامه یافته و بصورت دعا و نیایش پرسوز و گداز شاعرانه‌یی در مواجهه با طباع تام درآمده است.^(۲۷)

آنچه از *غایت الحکیم* مجریطی که یکی از مهمترین کتب در علم کیمیاست و همچنین کتب دیگر در این زمینه برداشت میشود اینکه این «طباع تام» همان همتای آسمانی بشر است که پس از هیبوط انسان از آسمان و حلولش در این قالب خاکی در آسمان باقی است و این فراق همان انگیزه‌یی است که آدمی را برای وصال خویش در پویه میدارد تا آنکه نیل به کمال اتحاد حاصل آید. این فکر که نفس بشری در آسمان باقی میماند نه تنها در تئوسوفیزم اسلامی یافته است بلکه تأثیرات و یا بعبارتی تشابهات آن را در تعلیمات ادیانی دیگر نظیر دین زرتشت ملحوظ مییابیم. آن نیمه‌یی

۳۵

که از نفس انسانی در آسمان باقی میماند مسئول حفظ و حراست نیمه‌یی است که به زمین هبوط کرده است. «دنیا» نام دیگر این نیمهٔ آسمان است که بصورت جوانی خوش‌سینما از قوم ماد در تجلی می‌آید و همین شباهت شگرف «دنیا» با «طباع تام» هرمس است که فکر ارتباط متین میراث هرمسی با حکمت پارسیان باستان را بطور قابل ملاحظه‌یی قوت میبخشد.^(۲۸)

بر اساس *غایت‌الحکیم*، طباع تام سرّی مخفی در مطاوی فلسفه است که چون کسی عالیت‌ترین مقام حکمت را درک نماید آن را نیز دریابد. این «طباع تام» مصدر چنان قدرتی است که آدمی را قادر میسازد تا بر تمسک بر آن بر علم و فلسفه‌اش فزونی بخشد. در این اثر، هرمس تصویری از حقیقتی روحانی دارد که مدام نیز طلب شناخت بیشتری از آن میکند و درنهایت است که بصراحت گفته میشود آن حقیقت همان طباع تام اوست. مجریطی میگوید: این طباع تام است که هدایتگری بشر را عهده‌دار است و در مشکلات و سختیها دستگیر اوست و چون ارسطو بر قدرت طباع تام اسکندر وقوف داشت، پیروزی او بر فارسیان را بیهیچ تردیدی پیش‌بینی نمود. طباع تام حقیقتی روحانی است که حیات درونی انسان را رهبری میکند و از همینروست که هیپوکراتس آن را خورشید حکما (شمس‌الحکماء) و مفتاح علم و فلسفه میخواند. در فصل هفدهم *غایت‌الحکیم* دعایی خطاب به هرمس وجود دارد (در حالی که سخن از صابئیان میرود) که در آن همهٔ ویژگیهای طباع تام به شخص هرمس نسبت داده میشود. قسمتی از این دعا چنین است:

«ما تو را با همه اسماءت میخوانیم. در عربی عطارد، در فارسی تیر، در رومی هوروس، در یونانی هرمس و در هندی بودا».^(۲۹)

سرشت هرمس یا طباع تام از جمله کهن‌الگوهایی است که در مکاتب مختلف فکری بصورت انسان نورانی نمود پیدا کرده که شبان یا راهنما، بهترین نمونه آن است. نوشتار شبان هرمس از مهمترین مکتوبات در زمینه الهیات مسیحی است و رخدادهای این داستان بدینگونه است:

۳۶

۱. ژرفاندیشی فرد رؤیابین
 ۲. فرورفتن به درون خویشتن و بگونه‌یی از خواب و بیداری رفتن
 ۳. آشکار شدن شبیح و بازپرسی از او و سپس شناخت
- بهمین شیوه نوس در برابر هرمس ظاهر شده و در خواب بنظر او میرسد که موجودی به او نزدیک شده او را بنام خوانده، نوس آسمانی همان شبان یا راهنما یا شاهد



آسمانی است. او همان پنداره‌یی است که بزرگان حکمت ایران او را دیده بودند و از او با نام سرشت کامل یاد کرده‌اند، گاه با نام پیر یا شیخ، گاه با نام دئنا یا راهنمای شخصی فراحسی - مثل آثار نجم‌الدین کبری و مکتب او - سخن گفته‌اند. کتاب شبان هرمس از این رؤیابینیهای نمادین سرشار است و همواره بخشی از مکتوبات رسمی مسیحیت و کلیسا بشمار می‌رود. در این داستان هرمس در خانه است و بر تختش نشسته و در حال مراقبه ژرف است، ناگهان شخصی شگفت بر او ظاهر شده و می‌گوید: «من از سوی مقدس‌ترین فرشته فرستاده شده‌ام تا در همه روزهای زندگی در کنار تو باشم.»^(۳۰)

افکار هرمسی در فلسفه و نزد مسلمانان

گفتنی است معاصران عطار، کسانی نظیر بابا افضل‌الدین کاشانی (حدود ۶۵۴ هـ. ق) به برخی از آثار هرمس دسترسی داشتند و این فرد اخیر کسی است که یکی از رسائل هرمسی را به زبان فارسی درآورده است و آن کتاب *ینبوع الحیة* در معانیت و نصیحت نفس است.^(۳۱)

حمدالله مستوفی (۷۳۰ هـ. ق) هرمس را با ذوالقرنین یکی میدانند که بیشتر ناظر بر افسانه است یا تاریخ.^(۳۲) با یکی شمردن ادریس و هرمس و اخنوخ، میتوان برخی آثار برجای مانده از اخنوق را هرمی دانست. این کتابها در زمرة آپوکریفای کلیسای رومی است و شامل دو کتاب میباشد: یکی رازنامه اخنوخ و دیگری کتاب اخنوخ که به زبان آرامی یا عبری تدوین شده است.^(۳۳)

آثار هرمسی در قرون متأخر رواجی شایان توجه داشت، زیرا نخستین بار بوسیله میچینو به زبان لاتین طبع گردید و بعدها به سال ۱۵۵۴ م. به زبان یونانی چاپ شد و بعد به فرانسوی درآمد. در سال ۱۶۵۰ م. به زبان انگلیسی ترجمه شد و به سال ۱۷۰۲ م. به زبان آلمانی درآمد. چاپ مجدد انگلیسی کتاب که بسیار استادانه انجام شده است توسط والتر اسکات صورت گرفت.^(۳۴)

۳۷

عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ هـ. ق) هرمس را پیامبر فلاسفه میدانست که اینان وی را به رتبه نبوت قبول داشتند.^(۳۵)

ابوریحان بیرونی (۴۴۰ هـ. ق) نیز با قبول این مطلب معتقد است که اینان بانی هیاکل بودند که برای عبادت شمس و قمر میساختند و حتی میگویند کعبه و بت‌های کعبه پرداخته ایشان است.^(۳۶) وی می‌افزاید برخی هرمس را همان بوذاسف



بهناز حسینی؛ بررسی هرماس در اندیشه‌های سهروردی

میدانند^(۳۷) او به این نکته جالب اشاره میکند که در اصل حرانیان پیروان آیین رومیان بودند که از مسیحت دست برداشتند و پیرو هرمس و فیلسوفان شدند و اینان را در زمره انبیا می‌شمارند و اینان به سال ۲۲۸ هـ. ق در دولت عباسی برای کسب شرایط ذمه، خود را صابئان نامیدند.^(۳۸)

افلاطون در کتاب *کراتیلوس* میگوید: نام هرمس گمان میکنم نمودار سخن گفتن و ترجمه کردن و پیامبری و دزدی و مغلظه و سوداگری باشد؛ چنانکه میدانی سخنوری و زبان‌آوری هسته مرکزی همه آن کارهاست، از دو جزء نام او، یکی چنانکه گفتم بمعنی سخن گفتن است و دیگری به قول هومر بمعنی اندیشیدن، قانونگذار با توجه به اینکه آن خدا سخن گفتن و اندیشیدن را آفریده... به ما دستور داده است او را (آی ره مس) بخوانیم و بعدها آن نام را برای اینکه زیباتر کند، دگرگون ساخته و بصورت هرمس درآورده‌اند... و اینکه (پان) فرزند هرمس، طبیعتی دوگانه دارد بیعلت نیست میدانی که سخن نمودار همه چیز (پان) است و میتوان آن را پیچاند و گرداند. بعلاوه، دارای دو جنبه است؛ گاه راست است و گاه دروغ.^(۳۹)

ابن‌ندیم (۳۸۵ هـ. ق) در کتاب مشهور خود، *الفهرست*، از کتاب *النهملطان* ابوسهل نویختی (۳۱۱ هـ. ق) میگوید که ارتباط هرمس با مصریان روشن است و البته او در زمره انبیای آن دوره قرار داشت.^(۴۰) گرچه محققان غربی هرمس را که نام یکی از خدایان اساطیری یونان است با توث الهه طب و حکمت مصریان قدیم یکی دانسته و نوشته‌اند: «در آثار هرمسی عقاید اصلی افلاطون با انتساب به هرمس تشریح و تعلیم میشده»؛ اما در سنت اشراقیان و نوشته‌های اسلامی به تأثیر صابئیان حران^(۴۱) هرمس با ادريس پیامبر تطبیق شده و از بنیادگذاران علم و حکمت و آیین‌ورزی بشمار میرفته است.

در دوره اسلامی، حرانیان که خود را پیروان یحیی پیامبر معرفی میکردند و با صابئین مذکور در قرآن یکی میدانستند، حکمت باطنی و حقیقی را به هرمس و آغا‌آذیمون منسوب میداشتند و این دو را که در آثار سهروردی از نخستین استادان حکمت اشراق بشمار رفته‌اند با ادريس و شیث نبی منطبق میکردند.^(۴۲)

شهرستانی (م. ۵۴۸) که به تحلیل صحیح مبانی قوم‌شناسی صابئان توجه کافی کرده است و اصول عقاید آنها را بخوبی شناخته است میگوید که صابئان با حنفا تفاوت دارند، زیرا دعوت گروه اول به اکتساب است و دسته دوم به فطرت.^(۴۳) هرمس تریسمگیتوس (هرمس سه بار بزرگ) نامی است که افلاطونیان جدید و

۳۸



متصوفه و کیمیاگران به توث خدای مصری مطابق هرمس یونانیان داده بودند. کتابهای هرمسی که به او نسبت داده شده از قرن سوم میلادی بعد است. این کتب و فلسفه هرمسی که در قرن هفدهم میلادی رواج داشت ناشی از تعلیمات قبطیان و کهنه مصر می باشد و هنوز هم معتقدان به علوم غریبه آن را بکار میبرند.^(۴۴)

Hermes Trismegistos رساله‌یی است که شارح آراء هرمس است. وی یکی از الهیون کاتولیک آلمان بود (۱۷۷۵ - ۱۸۳۵ م.) و مشرب او هرمسی نام گرفت و در ۱۸۳۵ م. توسط پاپ گریگوری محکوم به مرگ شد.^(۴۵)

البته اصطلاح هرمس مثلث بالعظمة نزد مسلمانان معروف بود و علاوه بر آن، او را بنام مثلث بالحکمة و مثلث بالنعمة نیز میشناختند و میگفتند: «مواظط حکمت و آداب گزیده هرمس که مثلث بالحکمة است، معنی این لفظ این است که حکمت او را بود: «پیغمبری و پادشاهی و حکمت».^(۴۶)

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه آثار صوفیه و بخصوص نوشته‌های حلاج و غزالی است که مشکوة/الانوار وی تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام بدانگونه که سهروردی فهم کرده داشته است. منبع دیگر فلسفه مشأ ابن‌سیناست. از منابع پیش از اسلام از مکتبهای فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت و بعدها توسط صابئین حرآن محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور میکردند، کمال استفاده را کرده است و قدمای حکمت اشراقی بوده‌اند بعضی از انبیا و جمعی اوصیا (ع) اقسام را به وحی و الهام معلوم کرده‌اند به تحقیق پیوسته که آغاتادیموس، شیث است که پارسیان او را سیامک گویند و هرمس و هرامسه که بدون احکام نجوم و طلسمات و طب است، ادریس بود که اهل فرس او را هوشنگ نامند و لقمان که او را تهمورث دانند شاگرد هرمس بود.^(۴۷)

۳۹

شیخ شهاب‌الدین میگوید: مسیر فلسفه اشراق از ایران، بابل، مصر، هرمس هرامسه و پادشاهان ایران اقدام شروع میشود و بعنوان میراث به زرتشت میرسد و از این مسیر بوسیله فیثاغورس به جهان مغرب و یونان میرود و در آخر هم در تمدن اسلامی به بازید بسطامی و ابوالحسن خرقانی باز میگردد و شگفت است که به همه این افکار حکمت خسروانی گفته است.^(۴۸)



سهروردی، مکتب هرمسی را در آثار دوره زندگی خود جلوه داد و نام آن را حکمت اشراقی یا دین اصیل شرق گذاشت. او ادعا کرد که فرزندگان جهان باستان یک آموزه واحد را تعلیم میدادند. این آموزه در اساس بر هرمس نازل شده بود که سهروردی وی را با پیامبر معروف در قرآن یعنی «ادریس» و نبی یهودی یعنی «اخنوق» یکی دانست. او مدعی بود که این فلسفه در جهان یونانی در مکتب فیثاغورس و افلاطون و در شرق میانه در دین مغان زرتشتی پدید آمد. این آموزه به شکل نهانی در طی اعصار گذر کرد تا عاقبت بطور مستقیم خود را به فرزندگان روشن ضمیری مانند پیر طریقت وی یعنی حلاج رساند.^(۴۹)

عقاید و آراء هرمزدی بر پایه علم فلکی بوده و بهمین علت است که هرمزد بنیانگذار دانش فلکی و احکام نجومی و تأثیرات جهان فلکی در زندگی آدمی از این رهگذر است و شگفت اینکه نلینو بهیچوجه یادآور نشده که دانشمندان گذشته هرمس را ایرانی خوانده‌اند و زمان او را پیش از بودا و موسی و مسیح دانسته‌اند و هیچ یادی از هرمس و مانی نبرده است.^(۵۰)

سهروردی درباره سهم هرمس در تفکر اشراقی و اندیشه خویش نوشته است:

مرا در این علم انوار که بر تو آشکار نمودم و آنچه که این دانش ویژه بر آن مبتنی است و دانشهای دیگری غیر از این، کسانی یاری کردند کسانی که در صراط مستقیم الهی گام برمیداشتند. این معرفت، ذوق امام و پیشوای فلسفه، افلاطون صاحب قدرت و روشنایی است. همچنین این دانش و این حکمت اشراقی به پیش از او تعلق دارد و قدمت آن به زمان پدر فیلسوفان یعنی هرمس میرسد. ستونهای حکمت همچون انبازقلس و فیثاغورس و دیگران از زمان او تا کنون بر این نهج سیر کرده‌اند.^(۵۱)

۴. هرمس در نزد صابئین و در مکتب اسکندرانی، تیر (عطارد) است که نشان و نشانه‌ی است بر کیمیای انسانی؛ انسانی که بر میان و میانه جهان محسوس و جهان معقول ایستاده است. هرمس چونان انسان کامل حلقه واسطه جهان خاکی و عالم افلاکی است. او مفسر و مبین حقیقتهای ازلی و ابدی برای خاک‌نشینان است. او از اعلی‌علیین می‌آید و آتش آسمانی را برای ساکنان ظلمت آباد ارض به ارمغان می‌آورد.^(۵۲)



تحت تأثیر هرمس و هرمس‌گرایان، حکمای اشراقی مذهب وجود را عین نور دانستند و ماهیت را زندانی شدن نور یا تقید آن برشمردند. بدینسان در هر ماهیتی نور و ظلمت امتزاج و اختلاط دارند. ماهیت در انقطاع نور وجود عین ظلمت است. از هرمس نقل است که اوزیریس^۱ و ایزیس^۲ سخن گفته است. اوزیریس یا خورشید رمزی از هستی است که عین نور است و ایزیس یا ماه نیز رمزی از چیستی است. بتعبیر دیگر، خورشید رمز «وجود» و ماه رمز «موجود» است.^(۵۳)

هرمس‌گرایی گونه‌ی کیمیاگری معنوی نیز تلقی می‌شد. هرمسیان بگونه‌ی خاص و رمزگونه از عروج استعلایی روان به قطب نورانی وجود سخن میگفتند. روان در این عروج از مدارجی عبور میکرد تا به دیار روشنان برسد. با تسخیر هر فلک سالک از نورانیت معنوی ستاره مربوط به آن فلک سود می‌جست و قدرت مییافت و فرامیرفت و از تیرگی درون میکاست، تا آنکه به فلک هفتم سرساید که فلک پایانی بود. این فلک سراسر روشنایی بود و نور مطلق در این فلک تلاًو و تجلی داشت.^(۵۴)

بهرروی، این مکتب گسترده‌ی و پردامنه‌ی در عالم اسلامی داشت، بحدی که تمامی سرزمینهای غرب آفریقا و خاورمیانه و مدیترانه تحت تأثیر آموزه‌های آن قرار گرفت. مانویان بسیار بیشتر از مسلمانان به هرمس‌گرایی علاقمند شدند و بویژه طبیعیات این مکتب را پذیرفتند و بدان علاقه نشان دادند. ایرانیان نیز سخت تحت تأثیر هرمس‌گرایی قرار گرفته و بدان علاقه نشان میدادند.^(۵۵)

مسیحیت نیز سخت تحت تأثیر این مکتب رمی و عرفانی قرار داشت. «نظامی گنجوی» با اشاره به داستان هرمس و اسکندر میگوید: «که همت در آسمان کرد باز!» این امر از به خدمت داشتن نیروهای وجودی و قدرتهای غیبی و باطنی در نزد هرمس حکایت دارد.

در حکمت دوره اسلامی توجه به هرمس همواره موجود بوده است.^(۵۶) بنظر سهروردی در هیئتی ایرانی - یونانی، حکمت از هرمی آغاز شده و سپس در یونان و ایران بصورت دو خط زنده بسط و دوام یافته و سرانجام این دو رود دوباره به یکدیگر رسیده‌اند و در حکمت اشراقی سهروردی همدیگر را باز یافته‌اند.

۴۱

1. *osiris*
2. *isis*



بهناز حسینی؛ بررسی هرماس در اندیشه‌های سهروردی

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۲۹-۴۴

نتیجه‌گیری

در نهایت میتوان گفت که نفوذ هرمس بیشتر از آن است که بتوان در چند صفحه آن را بیان کرد. نزد حکما و عرفا و نیز منجمان و کیمیاگران هرمس و افکار مکتب او همواره منشأ الهام بوده و اثر عمیقی از خود بجای گذاشته است. بنابراین گرایشهای گوناگونی در مکاتب گنوسی وجود دارد، اما همه آنها را میتوان رد و نظام ویژه بخشبندی کرد: یعنی نظام گنوسی ایرانی و نظام گنوسی سوری - مصری. در هر دو نظام، اصول عرفانی یکی است و آن عبارت است از تادو جدابودگی میان خدای متعال و جهان، تادمیان جهان و انسان و مهمتر از همه دوگانگی میان روح و تن. هرمس در آیین سهروردی همان است که در ادیان مختلف، با نامهای گوناگون آمده است و نیز اکنون، هرکدام مقام حکومت، حکمت و نبوت را با هم داشته‌اند، میتوان این را مطرح کرد که همه اشاره به یک شخصیت دارند که در فرهنگهای مختلف با ویژگیهای خاص آن فرهنگ بیان شده‌اند. با توجه به نمونه‌های مختلف گفته شده از مکتبهای عرفانی میتوان به تأثیر منتقل شده افکار و اندیشه‌های این مکتب از گذشته تا امروز پی برد.

پی‌نوشتها:

۱. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، ص ۹۲۱.
۲. اسمیت، ژوئل، فرهنگ اساطیر ایران و روم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، ص ۳۷۳.
۳. وارتر، رکس، دانشنامه اساطیر جهان، ص ۵۳۴.
۴. مینوس پسر زئوس و اوروپ بود که پس از آستریون بر تخت پادشاهی کرت نشست. مینوس هم از آغاز پادشاهی، چون از قربانی کردن یک گاو نر برای پوزئیدن سر باز زد، مورد کینه و خشم او قرار گرفت. (فرهنگ اساطیر ایران و روم، ص ۳۴۵)
۵. دانشنامه اساطیر جهان، ص ۲۹۷.
۶. همان، ص ۳۰۷.
۷. همان، ص ۱۶۸.
۸. یکی از کهنترین اطلاعات درباره صابئیان کتاب زیر است: مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۸-۱۴۵.
۹. نصر، سیدحسین، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، ش ۲، ص ۱۰، ص ۱۴۱.
۱۰. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، المطارحات، باهتمام هانری کرین، ص ۵۰۲ و ۵۰۳.
۱۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، التلویحات، ص ۱۰۸، ۱۱۳.
۱۲. «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، ش ۲، ص ۱۰، ص ۱۵۹.
۱۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، التلویحات، ص ۱۱۱؛ ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱، ۱۵۶، ۱۵۸.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۴۶۴.
۱۵. همان، ص ۵۰۳.
۱۶. همان، ج ۲، ص ۳۰۴ و ۳۰۵.

۴۲



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۱۷. کلباسی اشتری، حسین، هرمس و سنت هرمسی، ص ۱۳۶.
۱۸. همان، ص ۱۵۷ - ۱۶۰.
۱۹. عطار، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتر، ص ۲۱۶ - ۲۱۸.
۲۰. تیموتی، فرک: گندی، پیتر، هرمتیکا حکمت مفقوده فرعونیان، ترجمه فریدالدین رادمهر، ص ۳۰.
۲۱. رادمهر، فریدالدین، باور خردمندان، ص ۲۵.
۲۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چ ۵، ۱۳۷۹، تعبيرات رمزی در کلام پیشینیان، ص ۴۴۹.
۲۳. همان، ص ۴۵۰.
۲۴. کرین، هانری، مرد نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، ص ۳۷ و ۳۸.
۲۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، المطارحات، ص ۴۶۳ و ۴۶۴.
۲۶. موحد، صمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفاهیم بنیادی آن، ص ۱۳۸.
۲۷. رضی، هاشم، حکمت خسروانی، ص ۲۰۳.
28. Nasr, S.H., *Islamic Life and Thought*, p. 111.
۲۹. گوهری، محمدجواد، «هرمس»، فصلنامه فرهنگ، دوره ۴ و ۵، ص ۳۱۱.
۳۰. همان، ص ۳۳.
۳۱. کاشانی، بابا افضل، مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.
۳۲. مستوفی، حمدالله، تاریخ‌گزیده، باهتمام عبدالحسین نوایی، ص ۵۸.
33. Plessner, M., *Hermes Trismegistus and Arab Science*, pp. 45-59.
34. W. Scott, *Hermetica*, 4 vols., Kissingerpub, 1980.
۳۵. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، ص ۲۱۱.
۳۶. بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، ص ۲۹۵.
۳۷. همان، ص ۲۹۶.
۳۸. همان، ص ۵۰۸.
۳۹. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۷۶۶.
۴۰. ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۰.
۴۱. حران از شهرهای قدیمی و معتبر بین‌النهرین شمالی بود و در دوره اسلامی برخی از دانشمندان آنجا در نهضت ترجمه آثار یونانی به عربی و حفظ و اشاعه فلسفه سهم بسزایی داشتند.
۴۲. سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفاهیم بنیادی آن، ص ۱۳۷.
۴۳. شهرستانی، عبدالکریم، توضیح الملل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، باهتمام جلالی نائینی، ص ۱۱.
۴۴. مصاحب، غلامحسین، دائرةالمعارف فارسی، ج ۲، ذیل هرمس ترسیمگیتوس.
۴۵. ر.ک: ذیل هرمس ترسیمگیتوس در:
- ۴۳ M. Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 1987.
۴۶. شهرزوری، نزهة/الارواح و روضة/الارواح، ترجمه مقصودعلی تبریزی، باهتمام محمدتقی دانشپژوه و محمد سرور مولایی، ص ۴۲.
۴۷. حکمت خسروانی، ص ۲۰۲.
۴۸. مرد نورانی در تصوف ایرانی، ص ۲۸۴.
۴۹. هرمتیکا حکمت مفقوده فرعونیان، ص ۳۰.
۵۰. حکمت خسروانی، ص ۵۴۶.
۵۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۰ و ۱۱.
۵۲. نصر، سیدحسین، «هرمس و نوشته‌های هرمس در جهان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، ش ۲، ص ۱۰، ص ۶۴.

۵۳. الپهروی، محمدشريف نظام‌الدين احمد، *انواريه*، ترجمه و شرح حكمة/الاشراق سهروردى، ص ۵۵۷.
۵۴. داکانی، پرويزعباس، سهروردى و غربت غربى، ۱۳۸۶، ص ۴۵.
۵۵. «هرمس و نوشته‌هاى هرمس در جهان اسلامى»، *مجله دانشکده ادبيات*، ص ۱۷۳.
۵۶. سهروردى و غربت غربى، ص ۴۶.

منابع فارسى:

۱. اسميت، ژوئل، فرهنگ اساطير ايران و روم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهى، تهران، روزبهان، چ ۱، ۱۳۸۴.
۲. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفى، نشر خوارزمى، چ ۲، ۱۳۶۷.
۳. بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، نشر اشراقى، چ ۳، ۱۳۵۸.
۴. بيرونى، ابوريحان، آثار الباقية، ترجمه اكبر دانا سرشت، تهران، امير كبير، چ ۳، ۱۳۶۳.
۵. سهروردى، التلويحان، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، باهتمام هانى كربين، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۵۶.
۶. _____، المطارحات، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، باهتمام هانى كربين، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۵۶.
۷. رادمهر، فریدالدین، باور خردمندان، نشر فروزان روز، ۱۳۸۴.
۸. رضى، هاشم، حكمت خسروانى، تهران، بهجت، ۱۳۸۴.
۹. شهرزورى، نزهة الارواح و روضة الارواح، ترجمه مقصود على تبريزى، باهتمام محمدتقى دانش پژوه و محمد سرور مولايى، انتشارات علمى و فرهنگى، چ ۱، ۱۳۶۵.
۱۰. شهرستانى، عبدالكريم، توضيح الملل يا ترجمه الملل و النحل ۲، ترجمه مصطفى خالقداد هاشمى، باهتمام جلالى نائينى، تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. عطار، الهى نامه، تصحيح هلموت ريتز، استامبول، ۱۹۴۵.
۱۲. فرک، تيموتى؛ گندى، پيتر، هرمتيكا، حكمت مفقوده فرعونان، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر مركز، ۱۳۸۴.
۱۳. كاشانى، بابا افضل الدين، مصنفات، تصحيح مجتبى مبنوى و يحيى مهدوى، نشر خوارزمى، چ ۲، ۱۳۶۶.
۱۴. كربين، هانزى، مرد نورانى در تصوف ايرانى، ترجمه فرامرز جواهرى نيا، تهران، انتشارات امير كبير، ۱۳۸۷.
۱۵. _____، تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمه اسدالله مبشرى، تهران، انتشارات امير كبير، ۱۳۵۸.
۱۶. كلباسى اشترى، حسين، هرمس و سنت هرمسى، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۶.
۱۷. گوهرى، محمدجواد، «هرمس»، فصلنامه فرهنگ، دوره ۴ و ۵، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۸.
۱۸. مستوفى، حمدالله، تاريخ گزیده، باهتمام عبدالحسين نوابى، تهران، انتشارات امير كبير، ۱۳۶۴.
۱۹. صاحب، غلامحسين، دایره‌المعارف فارسى، نشر شركت سهامى كتابهاى جيبى، مؤسسه انتشارات امير كبير، چ ۲، ۱۳۷۴.
۲۰. موحد، صمد، سرچشمه‌هاى حكمت اشراق و مفاهيم بنيادى آن، تهران، انتشارات طهورى، ۱۳۸۴.
۲۱. نصر، سيدحسين، «هرمس و نوشته‌هاى هرمسى در جهان اسلامى»، *مجله دانشکده ادبيات*، ش ۲، س ۱۰، ص ۱۴۰-۱۳۴۱.
۲۲. هاکس، جيمز، قاموس كتاب مقدس، تهران، انتشارات طهورى، ۱۹۲۸.
۲۳. وارنر، ركس، دانشنامه اساطير جهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعيل پور، تهران، انتشارات اسطوره، ۱۳۸۶.
۲۴. البياده، ميرچا، آيين گنوسى و مانوى، ترجمه ابوالقاسم اسماعيل پور، انتشارات فكر روز، ۱۳۷۳.

۴۴

منابع انگليسى:

1. Nasr, S.H. (1981), *Islamic Life and Thought*, London.
2. Plessner, M. (1954), *Hermes Trismegistus and Arab Science*, Studia Islamica.
3. Gandy, Peter & Freke, Timothy (1959), *The Hermetica Lost Wisdom of the Pharaoahs*.



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

قاسم پورحسن^۱، محسن منصوری^۲

چکیده

برخلاف تصویر رایج، ابن سینا نه پیرو محض ارسطوست و نه صرفاً شارح آراء وی. ابن سینا فیلسوفی مستقل، برجسته و مسلمان ایرانی است. وی در پرتو نقدها به فلسفه یونان و ارسطو، درصدد شکلدهی گسست معرفتی بنیادین و طرح‌ریزی شالوده‌های حکمت مشرقی است.

یکی از موضوعات متنازع فیه، مسئله نفس، جوهریت، مجرد و جاودانگی آن است. ابن سینا آراء ارسطو در این سه موضوع را ناپسندیده دانسته که دچار کاستیها، اشتباهات و خلطهاست. وی میکوشد تا با نقد دیدگاه ارسطو، طرحی جدید از مسئله نفس بدست دهد. ابن سینا با نقد تعریف ارسطو از نفس آغاز کرده، با جرح و رد براهین بقا پیش رفته و سرانجام نظریه‌ی بدیع در موضوع جاودانگی نفس تدوین نموده است. این نظریه پشتوانه‌ی بنام «اجل البراهین» ابن‌سینایی دارد.

۴۵

هدف اصلی نوشتار حاضر، بررسی آراء ارسطو، ایرادات ابن‌سینا بر آنها و نشان دادن ساحت‌های ابتکاری ابن‌سینا در مسئله نفس میباشد. نگارنده نشان میدهد که دستاورد ابن‌سینا، راهی جدید در مسئله نفس و بدن را گشوده و تلقی استمرار آراء

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)؛ ghasemepurhasan@gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآنی.

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸



ارسطو در میان فیلسوفان اسلامی، تلقی نادرست است. ابن‌سینا را باید آغازگر بحث‌های بنیادین در موضوع نفس و جاودانگی آن قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، ارسطو، نفس، تجرد، بقا و جاودانگی

* * *

مقدمه

چنین بنظر میرسد که ابن‌سینا پیرو ارسطو و فلسفه یونان در موضوع نفس و فناپذیری آن است. گرچه وی در درون دیدگاه دوگانه‌انگاری به بررسی نفس و اثبات تجرد آن می‌پردازد، اما تلقی مزبور آنچنانکه شرح داده خواهد شد، فهمی نادرست است. دوگانه‌انگاری دیرینه‌ترین روش در بررسی‌های مربوط به نفس و بدن محسوب شده و بر تمایز و جدایی دو عنصر بدن زمینی و جسمانی و فناپذیر و روح غیرجسمانی و ثابت و فسادناپذیر استوار است. بر این اساس، مرگ بدن، بضروره مرگ روح نخواهد بود.^(۱) افلاطون در رساله *فایدون* چهار استدلال برای اثبات مرگ‌ناپذیری نفس آورده و میکوشد تا از بسیط بودن نفس دفاع نماید و بر این اساس انقسام‌ناپذیری، فسادناپذیری و درنهایت بقا و جاودانگی آن را اثبات کند.^(۲)

در فلسفه اسلامی، فارابی با پذیرفتن ایده دوگانگی، بر این باور است که انسان دو جوهر دارد؛ یکی از عالم خلق و دیگری از عالم امر (من امر ربی). وی معتقد است آنکه از عالم امر آمده، باقی است. در دیدگاه فارابی، نفس ناطقه هنگام حدوث چیزی که استعداد قبولش را یافته و مستحق وجود در آن گردد، توسط واهب‌الصور حادث می‌گردد. فارابی بر این باور است که نفس مجرد است و پس از مرگ بدن باقی میماند، چه در آن قوه و استعداد پذیرش زوال و فساد نیست.^(۳)

تا پیش از افلاطون به باور برخی محققان، فیلسوفان به جاودانگی و تجرد روح باور نداشته^(۴) و اکثر فیلسوفان همچون امپدوکلس، هراکلیتوس، زنون، دموکریتوس و لئوکیبوس بر وجه مادی یا طبیعت روح اشاره داشته‌اند. امپدوکلس^۱ (۴۴۰ ق.م) تحت تأثیر پارمنیدس، فناپذیری را به ماده ارجاع داده و معتقد است که وجود (یعنی ماده) نه می‌تواند از لاوجود بوجود آید و نه می‌تواند لاوجود شود. از اینرو ماده

1. Empedocles

بی‌آغاز و فناپذیر است. بر این اساس، وی بر این باور شد که نفس امری مادی است و آن را خون اطراف قلب تلقی کرد. او در کتاب *پالایش‌ها* می‌گوید اگر همه اشیاء از اجزاء مادی ترکیب شده‌اند که هنگام مرگ از هم جدا میشوند و اگر خون اطراف قلب فکر آدمیان است جایی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند.^(۵)

مورخان فلسفه غرب تحت‌تأثیر گزارشهای ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* و درباره نفس تصریح دارند که گرچه آناکساگوراس در مفهوم روح تحولی را سبب شد و «نوس» را مسلط بر عالم و اشیاء، لطیفترین و خالصترین چیزها، صاحب بزرگترین نیروها و نیز آنرا اساس و شالوده آگاهی دانست که در تمام موجودات زنده وجود دارد.^(۶) اما فهمی از مجرد نوس یا نفس نداشت؛ بدان دلیل که وی بگفته «برنت» نوس را بعنوان شاغل مکان و لطیفترین تمام چیزها تصور کرده و هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است. اینان بر این باورند که او نوس را صرفاً خالصتر از دیگر اشیاء مادی میدانست. بعبارتی، آناکساگوراس تمایز آشکار میان روح (ذهن و عقل) نفس و ماده را نتوانست فهم کند، از اینروست که گاهی در اندیشه وی نوس را ماده ازلی می‌یابیم.^(۷) این دیدگاه بطور اساسی قابل نقد است. هم سقراط و هم ارسطو تأکید دارند آناکساگوراس که از شرق آمده و احتمالاً ایرانی است، اندیشه‌یی متفاوت از تمامی فیلسوفان پیش از خود عرضه کرد.^(۸) خود کاپلستون در پایان بخش *امپدوکلس مینویسد*: اما *امپدوکلس* موفق نشد تبیین کند که چگونه فراگرد دایره‌وار مادی طبیعت رخ میدهد، بلکه به نیروهای اساطیری عشق و نفرت متوسل شد. این به آناکساگوراس واگذار شده بود که مفهوم «عقل» را بعنوان علت اصلی و اولی جریان عالم معرفی کند.^(۹) سقراط در رساله *فایدون* که در جستجوی نامیرایی نفس است تأکید میکند که از طالاس تا پیش از آناکساگوراس همگی به جسمانیت انسان توجه داشته و از وجه روحانی آن غفلت ورزیدند. سقراط می‌گوید: روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس گفته علت همه چیزها عقل است. از شنیدن آن بسیار شادمان شدم... و به خود گفتم سرانجام آموزگاری یافته‌ام که علت همه چیزها را بر من روشن خواهد ساخت.^(۱۰)

دیدگاه دوگانه‌انگاری با تشخیص مجرد نفس و اینکه انسان دارای سه نفس است و نفس ناطقه که مجزای از جسم و بدن است، مجرد بوده و با فروپاشی بدن، فساد نمی‌پذیرد^(۱۱)، رهیافت جدیدی را در بحث از بقا و جاودانگی آغاز کرد.

ارسطو از حقیقت نفس با عنوان پسوخه یاد میکند. این واژه تنها دلالت بر زنده بودن چیزی دارد. بهمین سبب است که وی در بحث نفس از کارکردهای مادی آن سخن بمیان می‌آورد. وی در کتاب *درباره نفس*، نفس را از بدن جدایی‌ناپذیر تلقی کرده^(۱۲) و آنرا مبدأ و منشأ موجود زنده برمیشمارد. شارحان نخستین ارسطو همچون اسکندر افرودیسی و نیز شارحان برجسته معاصر وی، قول به تجرد نفس را به افلاطون نسبت داده‌اند که ارسطو چندان موافق آنها نیست. ارسطو به باور اینان، حقیقت نفس را نه مفارقت یا تجرد بلکه حیات و زندگی میدانند.^(۱۳)

مواجهه ابن‌سینا با ارسطو

ابن‌سینا اعتقاد دارد مهمترین ایراد به تعریف ارسطو درباره حقیقت نفس را باید در واژه «صورت» جستجو کرد. صورت که رابطه اتحادی با ماده دارد تنها بیانگر ساحات جسمانی نفس میباشد. ابن‌سینا تعریف نفس به صورت را پر اشکال برشمرده و واژه «کمال» را مناسبترین عبارت میدانند. نقد نخست ابن‌سینا بر صورت این است که چنانچه حقیقت نفس را به صورت تعریف کنیم، باید پذیرفت که با تباهی بدن، بسبب رابطه اتحادی با صورت، نفس نیز دچار فساد و ویرانی خواهد شد. نقد دوم این است که نفس مدبر بدن است نه منطبع در بدن و چنانچه نفس را همچون ارسطو به صورت تعریف کنیم نه تنها حال و منطبع بودن نفس در بدن را پذیرفتیم بلکه مدبر بودن نفس را نیز نمیتوانیم بپذیریم. بهمین سبب است که ابن‌سینا در رویکرد انتقادی خود به ارسطو، با اصلاح تعریف نفس آغاز کرده و آنرا به «کمال» بازمیگرداند.^(۱۴)

ابن‌سینا کمال را اعم و جامعتر از صورت میدانند و کمال بدن را منطبع در بدن نمیدانند.^(۱۵) وی در جاهایی البته صورت را بجای نفس بکار برده است ولی تأکید میکند هر جا صورت بکار برده‌ام منظورم کمال است. وی علت ترجیح «کمال» بر «صورت» را این میدانند که هر صورتی کمال است، در حالی که هر کمالی صورت نیست.^(۱۶)

ابن‌سینا معتقد است نفس در مقام ذات مفارق از بدن است (منطبع در بدن نیست) ولی در مقام فعل متعلق به بدن است. شیخ‌الرئیس در رساله *فی السعاده* ده برهان بر جوهریت نفس و دوگانگی بدن و نفس در جوهریت آورده است. وی در برهانی مینویسد: نفس گاهی بتنهایی و بدون دخالت بدن و اجزاء آن سبب افعالی میشود و هر آنچه اینگونه باشد، جوهر قائم بذات است.^(۱۷)

۴۸



ژیلسون در کتاب *روح فلسفه در قرون وسطی* به این مسئله پرداخته است که مشکل نفس در قرون وسطی چه بوده است. او میگوید: مسیحیان اگر نظر افلاطون را میپذیرفتند مشکلشان این بود که «بدن جزء مقوم انسان نمیبود» ولی با پذیرفتن رأی ارسطو به این مشکل برخورد میکردند که اگرچه بدن جزء مقوم انسان میشد ولی مسئله بقای نفس را نمیتوانستند حل کنند. ژیلسون میگوید: غرب پس از برخورد با نظر ابن سینا مشکل طولانی مدت خود در رابطه با نفس را حل کرد. آکوئیناس نیز همین نظر ابن سینا را پذیرفته است. در قرن سیزده و چهارده میلادی آراء ابن سینا در مورد علم النفس کاملاً مسلط بوده است.^(۱۸) امیل برهیه نیز در *تاریخ فلسفه* در بخش فلسفه در مشرق، آراء ابن سینا را در موضوع نفس و شناخت بررسی کرده و مینویسد: نفس از نظر ابن سینا پس از مرگ به شناختی باز هم کاملتر نایل می آید.^(۱۹)

ریشه‌شناسی واژگانی

در یونان واژه پسوخه^(۲۰) را برای نفس آدمی بکار میبردند و میان آن و بدن قائل به تمایز بودند. این کلمه با واژه لاتینی «*anima*» (جان داشتن) و واژه «*mind*» (ذهن) و «*soul*» (روح، نفس) در پیوند است. کلمه «*mind*» بیش از کلمه «*soul*» به مباحثات نطقی و فکری انسان اشاره دارد درحالی که کلمه «*soul*» که نوعی ترجمه انگلیسی واژه یونانی «*psyche*» [«*ame*» فرانسوی نیز برگردان واژه لاتینی «*anima*» است] میباشد، بر جزء نفس در مقابل بدن دلالت میکند. البته در کاربردهای متأخرتر از کلمه «*mind*» که به واژه یونانی «*nous*» نزدیکتر است، در مقابل بدن استفاده میکنند که اصطلاح «مشکل ذهن - بدن» (*mind-body problem*) در فلسفه دکارت به بعد ناشی از همین رهیافت است.

نوسباوم در اثرش *ارسطو تفسیر متفاوت و مهمی از پسوخه* ارائه میکند. وی معتقد است واژه «*soul*» (نفس) ترجمه گمراه‌کننده‌یی از لفظ یونانی پسوخه است. پسوخه نه دلالت بر کارکردهای عالیتر همچون تفکر دارد و نه جوهر غیرمادی حکایت میکند بلکه صرفاً لفظی عام دال بر زنده بودن است. در یونانی برای «موجود زنده» واژه «*امپسوخون*»^۲

۴۹

1. psyche
2. Empsuchon



پورحسن، منصوری؛ ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۶۸-۴۵

آورده میشود که بمعنای «دارنده پسوخته» است.^(۲۱) هیچیک از آراء منشأ متفکران پیشین یونانی درباره پسوخته متوجه جوهر غیرمادی نبود (غیر از آناکساگوراس)؛ اما سقراط و افلاطون پسوخته را جوهری مجرد و غیر جسمانی میدانستند در حالی که ارسطو در کتاب درباره نفس نه تنها قائل به دوگانگی در جوهر نیست بلکه با رأی افلاطون در مفارق بودن نفس نیز مخالف است. ارسطو پسوخته را چیزی غیر از «اوسیا» نمیداند.^(۲۲) از اینرو ارسطو بجای بحث درباره غیر جسمانی بودن نفس به بررسی کارکردهای مادی نفس میپردازد. این تفسیر با رأی ثئوفراستوس، تامسطیوس، اسکندر افرودیسی و ابن رشد درباره ارسطو سازگار است. این دلایل نشان میدهد فارابی و ابن سینا نخستین فیلسوفانی هستند که شرح و تبیین جامعی از جوهریت، تجرد، فناپذیری، بقا و جاودانگی نفس عرضه کردند.

ارسطو و ابهام در براهین

آراء ارسطو در باب تجرد و بقای نفس، مبهم است، بهمین دلیل در میان شارحان او اختلاف نظر اساسی وجود دارد که آیا ارسطو قائل به تجرد نفس بود یا خیر. در حوزه اسکندریه و در رأس آن اسکندر افرودیسی، مادی بودن نفس را از آراء ارسطو برداشت کرد، در حالی که در حوزه اسلام دو فهم متفاوت شکل گرفت. فارابی، ابن سینا و ملاصدرا معتقد بودند ارسطو قائل به تجرد نفس بود، اما ابن رشد از برداشت اسکندر دفاع کرد.

ارسطو دو نوع عبارت درباره نفس دارد: عبارت نخست، مربوط به نتیجه‌گیری ارسطو در دفتر اول کتاب درباره نفس است که پس از بررسی عقاید پیشینیان درباره نفس، مینویسد: برخی از آنان نفس را لطیفترین اجسام دانسته‌اند و ما بقدر کفایت بیان داشتیم که این عقاید به چه اشکالات و تعارضاتی منتهی میشود.^(۲۳) برخی دیگر، نفس را مرکب از عناصر (مادی) میدانستند، اما این عقیده نیز ناچار منجر به محالات زیادی میگردد.^(۲۴) از این عبارات ارسطو فهمیده میشود که وی با جسمانی و مادی دانستن نفس مخالف بوده است.

عبارت دوم ارسطو با تعریف نفس و جوهر دانستن آن در دفتر دوم آغاز میشود. ارسطو تأکید دارد با اینکه نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است^(۲۵) اما هیچ مانعی نیست که مفارقت‌پذیر باشد.^(۲۶)

ارسطو در این کتاب نفس را علت و اصل موجود زنده تلقی کرده^(۲۷) و مهمترین



خصلت نفس را علم و تفکر برشمرده و تأکید میکند که برخلاف پیشینیان، تفکر و تعقل را جسمانی نمیدانم و با احساس یکی نمیشمارم.^(۲۸)

وی در دفتر سوم در تعریف عقل منفعل، نفس را مفارق و انفعال‌ناپذیر تلقی میکند و ضمن تأکید بر گفته آناکساگوراس معتقد است که نفس و عقل باید عاری از مخالفت با ماده باشد.^(۲۹)

نوسباوم در کتابش با عنوان *ارسطو بررسی مطلوبی درباره دیدگاه ارسطو درباره نفس آورده و میکوشد تا با بررسی «پسوخته» نشان دهد که این واژه دلالتی بر تجرد و مفارق بودن ندارد. وی مینویسد که در یونانی «پسوخته» یعنی زنده و موجود زنده را «امپسوخون» میگفتند. این کلمه بر هیچ چیز غیرعادی دلالت نمیکند بهمین دلیل، ارسطو در کتابش، پسوخه را مترادف با صورت جوهری که بر موجودی زنده دلالت دارد، بکار میبرد.^(۳۰) وی به باور نوسباوم مخالف رأی افلاطون است که نفس را غیرمادی میداند، زیرا هیچیک از فعالیتهای انسانی غیرجسمانی نیست، بر همین اساس ارسطو بجای اقامه دلیل بر مفارق بودن نفس، به بررسی و شرح دقیق امور مادی انسان مانند تغذیه، احساس و حرکت میپردازد.^(۳۱)*

ابن‌سینا پس از مرور آراء افلاطون و ارسطو تصریح میکند مهمترین برهان اقامه شده، دلیل بساطت است. اما وی راه بساطت را چندان روشی برهانی ندانسته و معتقد است این شیوه عمدتاً آگزیوماتیکی است. او میکوشد با بررسی مسئله تجرد نفس، جاودانگی آنرا اثبات نماید. ابن‌سینا در *الاشارات* مینویسد: آدمی در حالات چهارگانه بیداری، خواب، بیداری با حالت بدون استشعار و انسان در هوای معلق نسبت به «نفس و من» تصویری بدیهی و تصدیقی پیداترین دارد. انسان در بیداری علاوه بر درک امور مادی و هستیهای خارجی، از هستی «خویشتن» غافل نیست. در خواب نیز برغم قدرت بر درک محسوسات، بوساطت قوای نفسی و باطنی، «خویشتن» را درمیابد از اینرو علاوه برآنکه آدمی دارای جوهری درآک است که غیرمادی است، اما حتی در ادراک مادی، دریافته‌ها امری معقول و غیرجسمانی است.^(۳۲) بعلاوه، در بررسی احوال خود محسوسات، میتوانیم موجود نامحسوس را اثبات کنیم.

افراد انسان در یک معنای حقیقی با یکدیگر مشترکند که غیر از خصوصیات مادی و فردی آنهاست. این طبیعت مشترک، نامحسوس و معقول است. حتی میتوان آشکارا اثبات کرد، حس و وهم و عقل موجود نامحسوس و غیرمادیند. احوالات

۵۱

بسیاری همچون عشق، شرم، ترس، شجاعت و خشمگینی که مربوط به نفس میباشند به حس درنمی‌آیند و از اینرو دایره معنای موجود بودن از جمله موجود بودن نفس (مجرد)، وسیعتر از محسوس بودن است.^(۳۳)

ابن‌سینا در تبیین تفاوت اعضا و جوارح و نفس در نمط سوم، فصل چهارم با عنوان «وهم و تنبیه» مینویسد: ممکن است کسی براساس این باور که غیر از اعضا مادی، امر مجردی بنام نفس وجود ندارد، اشکال نمایند که حتی در ادراک خویشتن بوساطت افعال و آثار مادی است که موفق به ادراک ذات خود میشویم. شیخ‌الرئیس پاسخ میدهد که اساساً اثبات ذات و نفس از طریق افعال و اعضای مادی ناممکن است. تقریر نخست آن است که در فرض انسان معلق در فضا، نفس با اینکه از تمام افعال خود غافل است اما ذات خود را درمییابد. تقریر دوم این است که ادراک ذات خود همواره مقدم بر افعال است، چون تحقق فاعل که منشأ صدور فعل است پیش از وجود فعل خواهد بود.^(۳۴) نتیجه آنکه غیر از فعالیت‌های مادی و جسمانی، باید نفس مجرد باشد که ادراک و افعال و آثار را بتوان بدان ارجاع داد.

جوهری بنام نفس

اساسیترین مناقشه درموضوع نفس قبول یا رد وجود جوهری بنام نفس است. تمامی فیلسوفان مهم «جوهر نفس» را نخستین بحث تلقی کرده‌اند. سقراط در رساله *فایدون* گزارشی از مسئله اعتقاد به وجود داشتن نفس از دوران طالس تا زمان خود ارائه داده و تصریح میکند که نخستین بار آناکساگوراس قول به وجود روح یا عقل را طرح کرد، در حالی که پیش از او نیروی تفکر را زاییده خون یا ناشی از هوا یا آتش میدانستند. سقراط در گفتگوی با «کبس» بیان میدارد که روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس در یکی از کتابهای خود گفته است که علت همه چیزها و سامان‌دهنده آنها عقل است.^(۳۵)

ارسطو در ابتدای دفتر اول شرح میدهد که به دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. وی پس از اظهار این نکته که نفس بطور کلی اصل حیوانات است، تحصیل معرفت متیقن درباره آنرا دشوارترین امر میداند. ارسطو در بابهای دوم تا پنجم به ارزیابی آراء پیشینیان همچون سقراط دست میزند و معتقد است همه فیلسوفان نفس را انفعال‌پذیر و جسمانی تلقی میکردند و آناکساگوراس تنها کسی بود

۵۲



که میگفت نفس انفعال ناپذیر است.^(۳۶) در آغاز دفتر دوم میپرسد نفس چیست؟ پس از مقدمه کوتاهی پاسخ میدهد: «... در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است.»^(۳۷)

ارسطو برای نفس تعابیر مختلفی همچون اصل قوا، مایه حیات، جوهر، سبب، کمال و مبدأ ادراک بکار میبرد. وی معتقد است همه آثار حیات در موجود زنده سرچشمه در نفس دارد، از همینرو نفس دارای سه مرتبه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است. اما در سلسله‌یی که مترتب باشد ذات شیء تنها در آخرین مرتبه آن ظهور مییابد. بر این اساس، نفس انسانی عالیترین مرتبه نفس بشمار می‌آید.^(۳۸)

ابن‌سینا در کتاب *شفا* و *اشارات* که لفظ کمال را بر صورت در تحدید نفس ترجیح داده تأکید دارد از تعریف ارسطو نمیتوان جوهریت را برای نفس اثبات کرد. ابن‌سینا چون نفس را مبدأ حرکت میداند، از اینرو آنرا کمال اول برای جسم طبیعی برمی‌شمرد. وی میکوشد تا هم تمام نفوس را با حدی جامع تعریف کند و هم مشکلات صورت و قوت را نداشته باشد، از اینرو کمال را بر قوت و صورت ترجیح داده و در رساله *نفس* مینویسد:

اما قوت خواندن بدان سبب شاید که از وی افعال در وجود می‌آید و اما صورت خواندن بدان سبب شاید که مادی به فعل در وجود آید به نفس؛ ولیکن کمال اولی باشد از معانی دیگر... پس کمال اول را در حدّ نفس آوردیم لذا نفس کمال اول است. بر جسم را پس کمال جسم طبیعی باشد.^(۳۹)

ملاصدرا معتقد است تعریف نفس به مفاهیمی چون صورت، علت، کمال و قوه نمیتواند حقیقت و ذات نفس را آشکار سازد. وی با توجه به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی، تأکید میکند نفسیت نفس، نحوه وجود آن است. از اینرو تنها بکمک مبادی عالی و درک تحولات جوهری نفس از عقل بالقوه به عقل فعال میتوان حقیقت آن را دریافت.^(۴۰)

جوهر در یونانی معادل «*ousia*» است. در لاتین «*substance*» مرکب از دو بخش «*sub*» بمعنای زیر و «*stance*» بمعنای ایستاده میباشد. جوهر در اصطلاح عبارت است از «ذاتی که موجود است». افلاطون معتقد است جوهر همان مثال است و نفس جوهر غیرجسمانی است.^(۴۱) گرچه ارسطو در *متافیزیک* در دو مقاله هفتم و هشتم و کتاب *مقولات* بتفصیل درباره جوهر و اقسام آن به اولی و ثانوی بحث و بررسی کرده، اما در دو

۵۳



پورحسن، منصوری؛ ابن‌سینا و مسئله جاودانگی نفس

مسئله اساسی چیستی جوهر و ادله بر اثبات آن موفقیتی نداشته است. ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که جوهریت نفس را مستقلاً مورد بررسی قرار داده و بر آن استدلال اقامه نموده است. وی به سه قسم هستی قائل است: الف) وجود فی‌نفسه لِنفسه بنفسه (خدا) ب) وجود فی‌نفسه لِنفسه بغيره (جوهر) ج) وجود فی‌نفسه لغيره بغيره (عرض). وی باتوجه به این تقسیمبندی بیان میدارد که پاره‌یی از نفوس میتوانند بدون وابستگی به بدن و با اتکای به ذات خود باقی بمانند. پس از اثبات آن میگوییم تردیدی در جوهریت نفس باقی نخواهد ماند.^(۴۲) ابن‌سینا معتقد است نفس میتواند گاهی بدون کمک تن اعمالی را انجام دهد. هرچه این خصلت را داشته باشد، جوهر قائم بذات خواهد بود.^(۴۳) او در رساله فی السعادة ده استدلال بر جوهر بودن نفس می‌آورد. ابن‌سینا بر این باور است که بدون اثبات جوهریت، نمیتوان تجرد نفس را ثابت کرد. ملاصدرا تعریف نفس به کمال را کافی در اثبات جوهریت آن ندانسته و تأکید میکند کمال در پیوند با نوعیت نفس است نه جوهر بودن آن.^(۴۴) وی جوهریت را نسبی نمیداند از اینرو میکوشد تا جوهریت مطلق نفس را اثبات کند. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* و *تعلیقات بر الهیات شفا* برهانی می‌آورد مبنی بر اینکه اگر در یک مرکب طبیعی، جوهریت یک جزء یقینی باشد و در جوهر بودن جزء دیگر تردید داشته باشیم، میتوانیم حکم کنیم در صورتیکه جزء نامعلوم در مرتبه و آثار اقوی باشد، آن جزء بطور قطع جوهر خواهد بود. بر این اساس ماتردیدی در جوهریت بدن (بسبب جسمیتش) نداریم و چون نفس در مرتبه و اعمال و آثار قویتر از بدن است، حکم بر جوهر بودن نفس میکنیم.^(۴۵) ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو علاوه بر طریق آثار و افعال، از راه ادراک بیواسطه و علم حضوری نیز جوهر بودن نفس را اثبات میکنند. برهان این است که هر انسانی واجد معرفت و علم به خود و دیگران است. هر ادراکی عرض بوده و باید بر یک جوهر استوار باشد. از آنجا که اعراض زوال‌پذیرند و ذهن آدمی میتواند از آنها خالی باشد، از اینرو نیازمند جوهری هستند که محل آنها واقع شود. محل آنها نفس است، بنابراین نفس جوهر خواهد بود. نفس به باور وی جوهری روحانی است که قائم به ذات بوده و در وجود بقایی، بینیاز از بدن است.^(۴۶)

۵۴

حادث بودن نفس پیش از بدن

در صورتیکه نفس را حادث بدانیم سه حالت شکل میگیرد که حدوث پیش از تن، قسم اول است. تا پیش از ابن‌سینا، آگاهی چندانی از آراء و ادله قائلین این دیدگاه در



دست نبود. نخستین بار ابن‌سینا این نظریه را بررسی و نقد و ابطال میکند. سهروردی نیز در *پرتونامه* این دیدگاه را رد کرده است. استدلال وی چنین است:

اگر نفس قبل از حدوث بدن موجود باشد یا واحد است یا کثیر (یک نفس است یا نفوس متعدد). فرض اول باطل است، زیرا بعد از تعلق نفس به بدن دو حالت دارد یا وحدت حفظ میشود که در آنصورت اجتماع ضدین پیش می‌آید، زیرا نفس واحد در ابدان مختلف به اوصاف متضاد متصف میگردد؛ (مثلاً نفس واحد در بدن شخص عالم، عالم است و در بدن شخص جاهل، نادان است). اگر پس از تعلق کثیر شود با دلایل تجرد نفس منافات دارد، زیرا نفس غیرمادی نمیتواند منقسم شود. فرض دوم هم باطل است، زیرا کثرت افراد یا بدلیل ذاتیات است یا لوازم ذات است یا اعراض. افراد نوع واحد نمیتوانند در ذاتیات یا لوازم ذات اختلاف داشته باشند. اعراض هم وجودشان متوقف بر ماده است و قبل از ابدان ماده‌یی نبوده است که کثرت نفوس را توجیه کند. پس نفوس قبل از ابدان وجود نداشته‌اند.^(۴۷)

ملاصدرا این برهان را در جلد هشتم *الاسفار الاربعه* بطور کامل نقل کرده و سپس ایرادات ششگانه فخر رازی را بیان نموده و سرانجام به همه آنها پاسخ مبسوط میدهد.^(۴۸) وی در پایان این بررسی مینویسد که ابوالبرکات دلیل دیگری بر حدوث نفس اقامه کرد که برهان ضعیفی است:

حجة أخرى علی حدوث النفس ذکرها أبو البرکات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى، و باطل أن تكون متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ.^(۴۹)

۵۵

سهروردی نیز همین برهان ابن‌سینا را در دفاع از حدوث نفس و بطلان قدیم بودن آن می‌آورد. برهانی که وی در *پرتونامه* می‌آورد برمحال بودن بسیاری نفس مبتنی است:

و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بودی و نه بسیار، و این محال است. اما آنکه نشاید که



پورحسن، منصوری؛ ابن‌سینا و مسئله جاودانگی نفس

نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که درحقیقت آنکه نفس
مردمیند مشارک و از یک نوعند، و چون بسیارشوند ممیز باید.^(۵۰)

سهروردی در این رساله، دیدگاه سوم را آشکارا طرح کرده و معتقد است که
نفس همزمان با بدن حادث میشود و سبب آن، رابطه شوقی و عشقی میان ایندو
است: «پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هردو بهم حاصل شوند و
میان ایشان علاقه‌یی است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض».^(۵۱)

حدوث همزمانی نفس و بدن

ارسطو، ابن‌سینا و سهروردی برجسته‌ترین فیلسوفان این دیدگاه محسوب
میشوند. محور دیدگاه ارسطو، صورت بودن نفس و ماده بودن بدن است. ارسطو از
سوئی نفس را صورت بدن و همراه با آن میداند و از سوئی دیگر، قائل به مجرد
بخشی از نفس است. همین مسئله اساسی‌ترین ابهام و پیچیدگی را در آراء او سبب
شد. ارسطو ضمن بررسی اقوال پیشینیان در باب دوم دفتر اول، نظریه تناسخ را که
مستلزم وجود قبلی نفس است، رد میکند. وی بحث را با رأی دموکریتوس که نفس
را نوعی آتش میداند آغاز کرده و تا دیدگاه افلاطون (عمدتاً در رساله تیمائوس) ادامه
داده و سپس در دفتر دوم به تعریف نفس و بیان آراء خود میپردازد. ارسطو ضمن
اینکه بطور اجمالی و ابهام‌گونه از جوهر بودن نفس سخن میگوید، اما تصریح میکند
که نفس، صورت برای جسمی طبیعی است.^(۵۲) وی اعتقاد دارد که جسم جدا از
نفس نیست. حیوان نفسی است که متصل به بدن است. ارسطو نتیجه میگیرد که
نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است، یا دست‌کم جزئی از نفس چنین است.^(۵۳) در عین
حال وی در همین کتاب تأکید دارد که دست‌کم بعضی از اجزاء نفس مجزا و مفارق از
بدن بوده و مجردند.^(۵۴) بهمین سبب، آغاز نظریه‌پردازی در دفاع از دیدگاه حاضر را
باید آراء و آثار ابن‌سینا دانست. ۵۶

از منظر ابن‌سینا نفس ذاتاً جوهر مجردی است که با حدوث بدن حادث میشود.
دیدیم که ابن‌سینا با برهانی قدیم بودن نفس وجود آن قبل از بدن را ابطال نمود. به باور
وی اگر نفس حادث نباشد هیچگاه نیازمند بدن نخواهد بود.^(۵۵) گرچه ابن‌سینا نفس را
حادث برمی‌شمرد لیکن آن را امری بسیط و مفارق دانسته که فسادناپذیر و در نتیجه
فناناپذیر است.^(۵۶) در رساله النفس چگونگی حدوث و تکرر نفس بررسی شده و آمده



است که نفوس در آغاز پیدایش از تجرد برخوردار بوده و در آخرین سلسله عقول قرار دارند و همراه با پیدایش بدن حادث میشوند. در عین حال که ابن‌سینا قائل به تأثیر و تأثر نفس و بدن است، اما این ارتباط و وابستگی را ذاتی نفس ندانسته و معتقد است که نفس پس از مرگ میتواند به حیات خود ادامه دهد.^(۵۷)

سهروردی همین دیدگاه را با تعبیری که منشأ در تفکر اشراقی او دارد، طرح نموده و با الفاظی شگفت‌ترسیم میکند. همین رویکرد است که سهروردی را برجسته میسازد. وی ابتدا «خود» یا «نفس» را موجودی مستقل از تن برشمرده، سپس بر غیرمادی بودن آن تأکید کرده و سرانجام رابطه ایندو را شرح میدهد. او معتقد است نفس، نور است و بدن نبود نور یا پایینترین درجه در سلسله مراتب وجودی نور میباشد. از اینرو رابطه ایندو وابستگی میان نور و فقدان نور است.^(۵۸) در اندیشه او نفس و بدن دو حقیقت متفاوت از پدیده واحدی هستند. بدن مُحاط در نفسی است که ذاتش شدیدتر و نورانیتر از بدن است. بدن، شوق و عشقی ذاتی به مرتبه بالاتر یعنی نفس دارد. از همینرو سهروردی براساس نظام هستی شناختیش که رابطه موجودات را بر مهر و غلبه قرار میدهد، معتقد است که رابطه نفس و بدن بر محبت و قهر استوار میباشد.^(۵۹) وی در پایان بررسی مسئله نفس در رساله *الوواح عمادی عبارت «فی أنّ النفس حادثه مع البدن»* را در شرح نظریه حدوث همزمانی می‌آورد.^(۶۰)

مناقشه‌بی در تجرد نفس

پرسش اساسی در موضوع مجرد بودن نفس این است که آیا اساساً در یونان تجرد نفس بنحوی که در فلسفه اسلامی طرح شد، مورد دغدغه فیلسوفان بوده است؟ آیا غیراز رساله *فایدون*، در اثری دیگری بر مجرد بودن نفس برهانی همطراز با آن اقامه گردیده است؟ فیلسوفان اسلامی اعتقاد دارند مسئله تجرد نفس به این نحو نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده است، اما برخی از این نظر دفاع میکنند که ابن‌سینا در *المباحثات* بر این عقیده بوده که ارسطو در دفتر اول کتاب *در باره نفس* در بررسی آراء ماده‌انگاران همچون دموکریتوس و لئوسیپوس از نفس بعنوان جوهر غیر جسمانی، انقسام‌ناپذیر و مجرد یاد کرده است.^(۶۱)

ارسطو در باب سوم از دفتر اول *در باره نفس* به نقد دیدگاه دموکریتوس که نفس محرک خود است پرداخته و ضمن رد این نظر مینویسد: ما به ثبوت رسانده‌ایم که

۵۷

محرک خود متحرک بالضروره نیست^(۶۲) بر همین مبنا ارسطو معتقد است نفس مادی نیست و برای به حرکت درآوردن بدن، نیازی به وساطت ماده نخواهد بود بلکه وساطت نفس در حرکت بدن، نوعی از تفکر و اختیار است.^(۶۳)

ارسطو میپذیرد که نفس بناچار باید در عضوی جسمانی بنام بدن قرار گیرد، اما تصریح میکند که جوهر نفس و ذات آن بيتدید ممکن نیست جسمانی باشد.^(۶۴)

حقیقت آن است که تعابیر ارسطو در باب مجرد نفس دوگانه بوده و همین امر دو نوع تفسیر متفاوت را بدنبال داشته است. در یک طرف این تفسیر، فارابی در *الجمع*، ابن سینا در *آثارش و ملاصدرا در الاسفار* قرار دارند و در سوی دیگر با اسکندر افرودیسی، ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* و آکوئیناس در *آثارش* مواجه هستیم. فارابی در *الجمع* مینویسد که آراء ارسطو به سخن افلاطون در کتاب *فایدون* نزدیک است. وی در مسئله دوازدهم و سیزدهم می‌آورد که ارسطو، عقل را برترین و شریفترین جزء نفس میدانسته و بهمین دلیل قائل به ثواب و عقاب نفس در آخرت بوده است.^(۶۵)

اما ابن سینا با صراحت بیشتری این سخن را از کتاب *در باره نفس* ارسطو می‌آورد که ارسطو در این کتاب چنین مینویسد: «قول ششم: در این که نفس نیمیمیرد، چون نفس بسیط است... چیزی که اجزاء ندارد فساد و مرگ در او نیست...»^(۶۶)

استدلال اسکندر افرودیسی در تبیین دیدگاه خود درباره مخالفتش با قائل بودن ارسطو به مجرد نفس چنین است که با نظریه برابری نفس با صورت نمیتوان از جاودانگی نفس دفاع کرد. با فساد امر مرکب که از بدن و نفس حاصل شده، نفس نیز از بین میرود. ابن رشد در *تفسیر مابعدالطبیعه* پس از شرح آراء شارحان ارسطو از *تئوفراستوس* و *تامسپیوس* و نیز اسکندر افرودیسی می‌افزاید که آراء آنان درباره ارسطو که نفس را صورت بدن و مادی میدانست به دیدگاه ارسطو نزدیکتر است. ابن رشد تصریح میکند که آراء ارسطو که در کتاب *در باره نفس* آمده بیشتر سازگار با مباحث علم طبیعی است و آراء شارحان وی با اغراض ارسطو در اینباب قرابت بیشتری دارد^(۶۷) همین رویکرد در آکوئیناس نیز بچشم میخورد. وی تصریح میکند که بنا بر رأی ارسطو، نفس امری مادی و فسادپذیر است.^(۶۸)

۵۸

ابن سینا و براهین مجرد نفس

سه مسئله جوهریت نفس، مجرد آن و بقا و جاودانگی پس از مرگ نزد ابن سینا و



ملاصدرا، سه بنیاد اساسی و در عین حال مرتبط به یکدیگر را شکل می‌دهند. همه براهین ابن‌سینا و نیز ملاصدرا در آثار گوناگونشان درباره نفس را میتوان در دو دسته قرار داد:

الف) براهین مبتنی بر استقلال نفس در افعال

ب) براهین مبتنی بر علم

اکثر براهین مطرح شده بر مسئله ادراک و معرفت استوار بوده و براهین نوع اول بسیار محدود میباشد. سه دلیل در این بخش توسط فیلسوفان اسلامی بیان شده است: دلیل اول، این است که نفس قادر است افعال نامتناهی (همچون تعقل اعداد، زمان بینهایت و...) انجام دهد در حالی که جسم و امر جسمانی توانایی انجام افعال نامتناهی را ندارد. پس نفس نمیتواند مادی و جسمانی باشد.^(۶۹)

در دلیل دوم ابن‌سینا معتقد است که نفس برخلاف بدن با مرور زمان و فرارسیدن سن پیری، ضعیف و فرتوت نشده و چه بسا نیرومندتر میگردد، همین نشان میدهد که نفس جسمانی نیست. ابن‌سینا بر این باور است که هر قوه مادی با دریافت صورتهای قوی، ضعیف و بلکه نیست میگردد ولی نفس به ضد این است؛ یعنی هرگاه صورتی قویتر دریاورد، قوت وی عظیمتر گردد.^(۷۰)

دلیل سوم را ملاصدرا در *الاسفار*، اینگونه می‌آورد که قوای جسمانی ضعیف، قدرت بر فعل قوی را ندارند و بالعکس، اما درباره نفس چنین نیست؛ یعنی قوای نفسانی میتوانند افعال ضعیف را بعد از قوی و قوی را بعد از ضعیف انجام دهند. نتیجه آنکه نفس، غیرجسمانی است.^(۷۱)

مصباح یزدی در *آموزش فلسفه برهان انقسام‌ناپذیری نفس* را نیز دلیل بر تجرد آن میداند.^(۷۲) البته این برهان چیزی غیر از نظریه بساطت نفس نیست.

براهین مبتنی بر علم، هم نزد ابن‌سینا و هم نزد ملاصدرا بسیار است. ملاصدرا در جلد هشتم *الاسفار* یازده دلیل بر اثبات تجرد نفس اقامه کرده اما ابن‌سینا براهین را بصورت پراکنده در آثار مختلفش بیان کرده که جامعترین بیان در رساله معنی سعادت و کتاب *الاشارات*، نمط سوم آمده است.

ابن‌سینا در *معراج‌نامه*، شرافت آدمی را به نفس و عقل دانسته و آن دو را اموری علوی و غیرجسمانی برمیشمرد که نه ساکن در بدن بلکه مدبّر و متصرف بدن میباشند. وی این دو امر را مجرد و بسیط میداند که حیّز و مکان مادیت ندارند.^(۷۳) ابن‌سینا در *الاشارات* برهانی بر تجرد نفس می‌آورد که به باور بسیاری، اولین

برهان در فلسفه در دفاع از تجرد نفس بر مبنای علم حضوری است. وی مینویسد: انسان همواره به ذات خود آگاهی دارد، حتی اگر در هوا معلق باشد و اگر آگاهی از جوارح و اعضای بدن نداشته باشد، باز هیچگاه ذات خود را فراموش نمیکند. همین نشان میدهد که ذات و نفس انسان غیر از بدن بوده و جسمانی نیست.^(۷۴)

برهان تجرد نفس بر اساس علم حضوری آنچنان نزد ابن‌سینا از وثاقت و استواری برخوردار است که وی در اکثر آثارش آن را تبیین میکند. او در *التعلیقات* همین برهان را با تفکیک معرفت اکتسابی و معرفت حضوری بیان کرده و معتقد است که آگاهی نفس انسانی به خودش از اولیات است. روا نیست نفس، ذاتش را بوسیله غیر خودش ادراک نماید. اگر نفس خودش، خودش را نشناسد، چگونه غیر خودش او را به خودش میشناساند.^(۷۵)

ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بر اساس نظریه کلیات، نظریه انقسام‌ناپذیری، نظریه معنا، نظریه معرفت و نظریه انطباق به دفاع از تجرد نفس اقدام میکنند. نزد ابن‌سینا قویترین برهان که وی آن را «اجل البراهین» برمیشمارد^(۷۶)، برهان تعقل ذات بر اساس علم حضوری است که سهروردی نیز در *حکمة الاشراق* آن را می‌آورد. اما ملاصدرا معتقد است که براهین تجرد نفس بسیار است لیکن این امر همچنان مبهم بوده و کسی نتوانسته آنگونه که سزاوار است، حقیقت آن را بیابد، جز اولیای الهی که از سنخ عالم بشریت بدرآمده‌اند. برهانی که ابن‌سینا آن را *اجل البراهین* میداند، همان علم حضوری است. تقریر وی از این برهان در *التعلیقات* با *المباحثات*، اندکی تفاوت دارد. در *المباحثات* بر امتناع اجتماع دو صورت همانند و قائم به ذات بودن نفس تأکید دارد، اما در *التعلیقات* که بیان آن باز آمد، برخورد علم حضوری پافشاری میکند. ابن‌سینا در *المباحثات* شرح میدهد که ما میتوانیم ذات خود را تعقل کنیم. این تعقل ذات بواسطه صورتی مثل صورت ذات ما نخواهد بود و الا اجتماع مثلین پیش می‌آید که محال است. وی نتیجه میگیرد که هرچه ذاتش نزدش حاضر باشد، قائم به ذات است و گرنه غیرقائم به ذات میباشد. نفس قائم به ذات و بدن غیرقائم به ذات است، پس نفس جوهری است غیر از بدن و غیر جسمانی و در نتیجه مجرد خواهد بود.^(۷۷)

ملاصدرا بر اساس ابداعات فلسفیش (اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری)، تجرد نفس را از منظر وجودی طرح کرده و ذات آن را فراتر از جوهر بودن قرار

میدهد، بهمین دلیل براهین او در مجرد نفس مبتنی بر مراتب وجودی نفس و نداشتن ماهیت ثابت برای آن است. وی نفس را فوق مقوله قرار میدهد.^(۷۸)

ملاصدرا در جلد هشتم *الاسفار* اکثر براهین ابن سینا را نقل و بررسی کرده و ناتمام بودن این ادله را بیان نموده است.^(۷۹)

سه نکته اساسی در بررسیهای وی قابل توجه است: نخست آنکه او راه عقل بتنهایی در اثبات مجرد نفس را کافی ندانسته و بر شیوه توجه به وحی نیز تأکید دارد.^(۸۰)

دوم آنکه ملاصدرا مجرد را از حوزه تعقل در نفس به صور حسی و خیالی گسترش داده و قدرت نفس بر ایجاد این صور را نیز دلیل بر مجرد نفس میدانند. وی معتقد است توانایی انسان در حکم به متضاد بودن سفیدی و سیاهی، نه به امری جسمانی و نه به قوه عقل بلکه به قوه خیال بازمیگردد که خود دلیل بر مجرد قوه خیال است.^(۸۱)

سوم اینکه ملاصدرا علاوه بر راه عقل، راه کشف معنوی را در فهم این مسئله نیرومندتر ارزیابی میکند. وی کشف حقیقی را تنها در پرتو پیروی از دین و اولیای الهی ممکن میدانند.^(۸۲)

براهین بقای نفس

اکثر براهینی که بر مسئله بقای و جاودانگی نفس پس از مرگ بیان شده، با استدلالهای مربوط به مجرد در پیوند است. ادله‌یی که بر بنیان مقدمات فلسفی استوار نباشد را نمیتوان اساساً برهان نامید. ادله‌یی که بنحو تجربی یا علمی یا پسینی بر جاودانگی ارائه شده، کمکی به برهان‌ورزی درباره بقای نفس نمیکند بلکه مسئله را پیچیده‌تر ساخته و ما را از فهم صحیح جاودانگی باز میدارد. تقسیم‌بندی مرسوم در این خصوص که استدلالها را به تجربی، اخلاقی، کلامی و فلسفی دسته‌بندی میکنند، شیوه نادرستی است.

۶۱

در یک گونه‌شناسی کلی باید گفت که براهین جاودانگی یا عقلی و فلسفی است یا نقلی است که در کتب مقدس بیان شده است. در صورتیکه براهین به برهان فلسفی بازگردند، میتوان آنها را استدلال نامید. از همینرو در این بخش به همین دو نوع ادله توجه خواهد شد.

حقیقت این است که ابن سینا برای نخستین بار براهین فلسفی بر بقا و جاودانگی



پورحسن، منصوری؛ ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس

نفس ارائه کرده و پس از او هم فیلسوفان اسلامی و هم متألهان مسیحی همچون آلبرتوس و آکوئیناس تحت تأثیر دیدگاه وی قرار گرفته‌اند.

گرچه افلاطون در فایدون مسئله بقای نفس را مورد بحث قرار داده و بر آن براهینی نیز اقامه کرده، اما نگارنده اعتقاد دارد که او در نتیجه‌گیری از براهین، بجای اثبات و دفاع از جاودانگی، گرفتار مسئله تناسخ شده است که بتردید با جاودانگی ناسازگار خواهد بود.

برخی معتقدند ابن‌سینا در برهانی کردن مسائل دشوار و دقیق، نیرومندی شگفتی داشته و از روش وی چنین برمی‌آید ادله‌یی که وی اقامه کرده برگرفته از پیشینیان نبوده بلکه ابداع و ابتکار او بوده است.^(۸۳)

ابن‌سینا معتقد است بدون اثبات جوهریت و تجرد نفس، نمیتوان جاودانگی آن را تبیین کرد. گرچه برهان امتناع صور معقول در جسم که وی آن را در کتاب *الشفاء* آورده، از دقت و ابتکار عجیبی برخوردار است و دلیل رابطه معکوس نفس و بدن در شدت و ضعف، پشتوانه تجربی و شهودی دارد^(۸۴)، اما خود ابن‌سینا علم حضوری ما به ذاتمان را نیرومندترین برهان بر جوهریت و تجرد نفس میدانند.^(۸۵)

وی پس از تبیین و اثبات وجود جوهر مجردی بنام نفس، به جاودانگی آن مبادرت می‌ورزد. مهمترین برهان ابن‌سینا بلحاظ فلسفی بر بقای نفس، برهانی است که در کتاب *النجاة* براساس رابطه نفس و بدن می‌آورد. اجمال این برهان چنین است:

- نفس در وجود خود وابستگی به ماده یا بدن ندارد.

- هر چه تعلق ذاتی به دیگری نداشته باشد، با نابودی آن از بین نمی‌رود و بقا خواهد داشت.

نتیجه: نفس با از بین رفتن بدن، باقی مانده و فنا نخواهد پذیرفت.

تفصیل این برهان چنین است:

وابستگی دو امر به یکدیگر بر سه نوع خواهد بود: معیت، تقدم و تأخر. رابطه و وابستگی نفس و بدن از کدام نوع می‌باشد؟

اگر این رابطه از نوع معیت باشد از آنجا که پیشتر اثبات شد نفس جوهر است و در اینصورت باید با نابودی بدن، معیت که عرض بیش نیست، از بین برود. نتیجه اینکه جوهر نفس باقی خواهد ماند.

صورت دوم این است که بدن تقدم بر نفس داشته باشد. در این حالت، بدن علت

نفس میشود. بدن چه نوع علتی برای نفس خواهد بود؟ با بررسی هر چهار نوع علت روشن میشود که بدن بهیچوجه نمیتواند علت نفس واقع شود. بدن بلحاظ جسم بودن، به حیث ذاتش فعلیتی ندارد تا فاعل واقع شود. نفس اساساً در این تعلق، منطبع در بدن نیست تا بدن ماده نفس باشد. صورت بدن بواسطه نفس است، پس بدن بدون نفس، صورتی نخواهد داشت تا صورت آخرین باشد و بالآخره اینکه بدن نمیتواند غایت یا کمال برای نفس باشد. روشن شد که وابستگی نفس و بدن بمعنای تقدم وجودی بدن نیست.

حالت سوم این است که بدن تأخر وجودی نسبت به نفس داشته و نفس در وجود و یا در زمان بر بدن تقدم یابد. در چنین صورتی، تعلق نفس به بدن سبب وابستگی ذاتی نمیشود. لازمه این تقسیمبندی این است که در هیچیک از شقوق طرح شده، نفس ذاتاً وابسته بدن نبوده و با فساد و تجزیه و نابودی بدن، از بین نرفته و باقی خواهد ماند.^(۸۶)

ابن سینا در *النجاة و الشفاء* تأکید میکند که نفس در وجودش نه به بدن بلکه به مبادی عقلی که جاودان و فناپذیرند، وابسته است. به باور وی، هر زمانی که علت (یعنی گوهر عقلی) باقی باشد، معلول نیز (نفس) بقا خواهد داشت. ابن سینا در رساله *النفس*، برهان «بساطت» و «فعلیت محض نفس» را نیز ذکر میکند، اما تأکید وی بر برهانی است که در *النجاة* آورده است.

ملاصدرا همچون ابن سینا ابتدا تجرد نفس را اثبات نموده و سپس بقا آن را تبیین میسازد. وی برخلاف ابن سینا چندان بر جوهریت نفس پافشاری نمیکند، بدان سبب که نفس را فوق مقوله دانسته و در *مفاتیح الغیب* تجردی متعالی برای نفس قائل شده و وجود تجردی متعالی نفس را غایت هستی برمیشمارد.^(۸۷)

وی با توجه به نظریه تشکیک، داشتن نشأت و مقامات و مراتب برای نفس را یک نظریه ابداعی تلقی کرده و بر این باور است که نفس در این دنیا با بدن اتحاد دارد و پس از مرگ یا پس از تجرد با عقل متحد میشود و باقی میماند.^(۸۸)

نتیجه گیری

ابن سینا، مسئله نفس را مورد توجه بنیادین قرار داده و آنرا محور تأملات خود در انسان شناسی برمیشمارد. نفس بسبب جایگاهش در بحث انسان شناسی که کانون

فلسفه ابن‌سینا را شکل می‌دهد، از چنان اهمیتی برخوردار است که وی پیش از آغاز به مباحث الهیات، نفس‌شناسی را تدوین میکند.

ابن‌سینا ابتدا با مطالعه دقیق آراء ارسطو، میکوشد تا کاستیهای آنرا بازنمایاند. بنظر میرسد دیدگاه ارسطو درباره جاودانگی نفس که مقصد اصلی ابن‌سیناست، نزد وی بهیچ‌روی خرسند کننده نیست. او بحث را با تعریف و جوهریت نفس آغاز میکند. مباحث ارسطو در باب ایندو مسئله از دیدگاه ابن‌سینا واجد ابهام و نواقص غیرقابل اغماض است. ابن‌سینا اعتقاد دارد بدون اثبات جوهریت نفس، نمیتوان از جاودانگی آن دفاع بعمل آورد. طرح بدیع وی این است که چهار مسئله بنیادین نفس را یکپارچه تلقی کرده و در نسبت با یکدیگر تبیین سازد. تعریف حقیقت نفس، جوهریت، تجرد و جاودانگی آن چهار اموری هستند که در طرح ابن‌سینا مورد بازکاوی و شرح قرار میگیرند. هدف نهایی او دفاع از تجرد و جاودانگی نفس است و شاید بهتر بتوان آنرا در پرتو حکمت مشرقی وی تبیین کرد.

در نوشتار حاضر نشان دادیم که اولاً، ابن‌سینا پیرو و شارح محض ارسطو نیست، ثانیاً، آراء ارسطو در باب نفس را دچار کاستیهای بسیار برمی‌شمارد، ثالثاً، هیچکدام از ادله تجرد نفس را خرسند، کنند ندانسته و خود برهانی عرضه میکند که آنرا «اجل البراهین» مینامد. رابعاً، اهمیتی که مسئله نفس خواه بدلیل حکمت مشرقی و خواه به انگیزه‌های دینی نزد ابن‌سینا دارد، بهیچ روی آن جایگاه را نزد ارسطو ندارد. ابن‌سینا را باید آغازگر رویکرد بدیع در باب نفس دانست.

پی‌نوشتها:

۱. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، کتاب چهارم، ص ۱۰۲۱ - ۱۰۳۱.
۲. همان، ص ۴۷۹ - ۴۸۱.
۳. فارابی، رسائل فلسفی، رساله باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، ص ۳۴.
۵. همان، ج ۱، ص ۷۹.
۶. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۴۰۰.
۷. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶.
۸. مابعدالطبیعه، ص ۱۴ و ۱۵.
۹. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۸۰.
۱۰. دوره آثار افلاطون، رساله فایدون، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.
۱۱. همان، کتاب چهارم، ص ۴۳۵ - ۴۴۱.
۱۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۸۲.

۶۴



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۱۳. نوسباوم، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۷۹.
۱۴. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیہات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، نمط سوم.
۱۵. همان، نمط سوم، ص ۱۵۴ - ۱۵۶.
۱۶. همانجا.
۱۷. ابن‌سینا، *الرسائل*، ترجمه ضیاءالدین درّی، ص ۲۱۴.
۱۸. ژیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی*، ترجمه حسن فتّی، ص ۲۰ - ۲۲.
۱۹. برهیه، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدید*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۵۹.
۲۰. پسوخه بمعنی حیات و زندگی یا جان داشتن است و این معنی تمام موجودات زنده را دربرمیگیرد. از اینرو پستترین موجود تا عالیترین قسم، از مراتب حیاتی برخوردارند. نفس نباتی، (غذیّه)، نفس حیوانی (محرکه و حساسه) و نفس انسانی (عاقله و ناطقه) در معنای بنیادین پسوخه یعنی داشتن حیات اشتراک دارند.
۲۱. *ارسطو*، ص ۷۶ و ۷۷.
۲۲. همان، ص ۷۸.
۲۳. *درباره نفس*، ص ۶۱.
۲۴. همانجا.
۲۵. همان، ص ۸۲.
۲۶. همان، ص ۸۳.
۲۷. همان، ص ۱۰۲.
۲۸. همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۲۹. همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
۳۰. *ارسطو*، ص ۷۸-۹.
۳۱. همان، ص ۸۰.
۳۲. *الاشارات و التنبیہات*، نمط سوم، فصل ۲ و ۳، ص ۱۶۱ - ۱۶۳.
۳۳. همان، نمط چهارم، فصل ۱ و ۳، ص ۲۴۷ - ۲۵۱.
۳۴. همان، نمط سوم، فصل ۴.
۳۵. *دوره آثار افلاطون*، رساله فایدون، ص ۵۰۰ و ۵۰۱.
۳۶. *درباره نفس*، ص ۲۵.
۳۷. همان، ص ۷۷.

38. Aristotle, *Categories*, 14 a 24.

۳۹. ابن‌سینا، رساله *النفس*، مقدمه موسی عمید، ص ۸ - ۱۰.
۴۰. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲.
۴۱. *دوره آثار افلاطون*، ج ۱، ص ۵۴۱ - ۵۴۵.
۴۲. *رسائل ابن‌سینا*، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.
۴۳. همان، ص ۲۱۴.
۴۴. *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳.
۴۵. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۰۱ و ۳۰۲؛ همو، شرح و تعلیقه بر *الهیات شفاء*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۹۰، ۵۸۶ و ۵۸۱.
۴۶. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۴۸۸ - ۴۹۱.

۶۵



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۴۵-۶۸

پورحسن، منصور؛ ابن‌سینا و مسئله جاودانگی نفس

۴۷. رسائل ابن سینا، نمط سوم، ص ۲۵۲ و ۲۵۳.
۴۸. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۴ - ۳۴۰.
۴۹. همان، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، پرتو نامه، ص ۲۵.
۵۱. همان، ص ۲۶.
۵۲. درباره نفس، ص ۷۶ و ۷۷.
۵۳. همان، ص ۸۲.
۵۴. همان، ص ۸۳.
۵۵. ابن سینا، التعليقات، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین موسویان، تعلیقه ۵۲۹، ۹۴۸ و ۹۴۹.
۵۶. همو، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۴۰۸.
۵۷. الاشارات و التنبيهات، نمط هفتم، فصل ۱ و ۶، ص ۳۷۲، ۳۷۸.
۵۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۸۵.
۵۹. همان، الواح عمادی، ص ۴۷ - ۵۴.
۶۰. همان، ص ۵۳.
۶۱. ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، ص ۳۷۳.
۶۲. همان، ص ۲۷.
۶۳. همان، ص ۳۳.

64. Aristotle, *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*, p. 15.

۶۵. فارابی، ابونصر، رسائل فلسفی، باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۰۲ - ۱۰۵.
۶۶. حائری مازندرانی، ملا صالح، حکمت بوعلی، ج ۱، ص ۳۰۷.
۶۷. ابن رشد، تلخیص النفس، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

68. Kemy, Anthony, *Aquinas on Being*, chapter 9, pp. 172-179.

۶۹. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸۰.
۷۰. ابن سینا، الاضحویه، تصحیح و تعلیقه و مقدمه حسین خدیو جم، ص ۷۲.
۷۱. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۹۷.
۷۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۹.
۷۳. ابن سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، ص ۸۵.
۷۴. الاشارات و التنبيهات، نمط سوم، فصل ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
۷۵. التعليقات، تعلیقه ۱۰ - ۱۳، ۳۰ - ۳۳.
۷۶. المباحثات، ص ۱۵۵.
۷۷. همانجا.
۷۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۸۶.
۷۹. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۶۵ - ۳۰۰.
۸۰. ملاصدرا، رساله العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۱۵ - ۲۰.
۸۱. همان، ص ۴۸۳.
۸۲. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۰۹.
۸۳. حکمت بوعلی، ج ۱، ص ۲۵۲.
۸۴. ر.ک: الاضحویه، ص ۷۲.
۸۵. المباحثات، ص ۱۵۵.
۸۶. ابن سینا، النجاة، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۶۶



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

۸۷. مفاتیح الغیب، ص ۵۸۶.
۸۸. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، رساله حشر الاشیاء، تصحیح، تحقیق مقدمه سعید نظری توکلی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

منابع فارسی:

۱. ابن رشد، تلخیص النفس، قاهره، چاپ اهوانی، ۱۹۵۰ م.
۲. ابن سینا، معراج نامه، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۲.
۳. _____، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۴. _____، التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح، حسین موسویان، تهران مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۵. _____، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. _____، الرسائل، ترجمه ضیاءالدین درّی، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
۷. _____، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۸. _____، الاضحویه، ترجمه، تصحیح و تعلیق و مقدمه حسین خدیوچم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
۹. _____، رساله النفس، مقدمه مرسی عمید، چاپ تهران، ۱۳۳۱.
۱۰. _____، النجاة، ج ۲، المکتبه تهران المرئضویه، ۱۳۶۲.
۱۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۵، ۱۳۸۹.
۱۲. _____، دربارہ نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۵، ۱۳۸۹.
۱۳. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۱۴. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران انتشارات خوارزمی، ج ۲، ۱۳۸۰.
۱۵. حائری مازندرانی، ملاصالح، حکمت بوعلی، تهران انتشارات علمی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۶. ژیلسون، اتین، فلسفه اسلامی و یهودی، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۷. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۸. _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، پرتونامه، تصحیح و تحشیه مقدمه سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۰. _____، مفاتیح الغیب، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
۲۱. _____، شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق آشتیانی، بوستان کتاب، ج ۴، ۱۳۸۶.
۲۲. _____، رساله العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۳. _____، رساله العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
۲۴. _____، مجموعه رسائل فلسفی، رساله حشر الاشیاء، تحقیق و تصحیح و مقدمه سعید نظری توکلی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۲۵. _____، زادالمسافر، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۶. _____، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۲.
۲۷. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید

- محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۱.
۲۸. الطوسی، خواجه النصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیہات، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲۹. فارابی، رسائل فلسفی، باورهای قلبی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۸.
۳۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۲.
۳۲. نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۰.

منابع انگلیسی:

1. Aristotle (1955), *On Youth, Old Age, Life and Death and Respiration*, Ross Translation, Oxford.
2. Kenny, Anthony(2002), *Aquinas on Being*, Oxford University Press Inc.

نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

(رساله الطیر، رساله سلمان و اسبال، رساله حمی بن یقظان)

فروع السادات رحیم بود^۱، افسانه لاجپانی^۲

چکیده

نزد ابن سینا شناخت زوایای گوناگون وجود انسان جایگاه ویژه‌یی دارد. در نظام فلسفی او انسان موجودی حادث است که هم نفس مجرد و هم بدن مادی او با افاضه عقل فعال ایجاد میشود. نفس از همان ابتدا از حیث ذات، مجرد و هم افق با عقول مفارق است اما از حیث فعل، مادی و نیازمند ابزارهای جسمانی است. رابطه نفس و بدن رابطه‌یی بیبدیل است: نفس مدبر بدن و فاعل اصلی همه افعال انسان است و بدن، ابزار منحصر بفرد فعل نفس در حیات دنیوی و واسطه فعلیت یافتن قوا و توانمندیهای آن است. انسان، حیات متقدم بر حیات دنیوی ندارد و ازلی نیست اما نفس مجردش، ابدی است و برخلاف بدن که با مرگ از بین میرود نفس، فنا نمیپذیرد و جاودانه است.

۶۹

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول): fr.rahimpoor@gmail.com

۲. دانشجو کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان: nino_la_1387@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۴



سه اثر تمثیلی - عرفانی ابن سینا نیز با محور انسان‌شناسی تدوین شده‌اند: در رساله *الطیر، حی بن یقظان و سلامان و ايسال* شیخ‌الرئیس به زبان قصه و رمز و در قالب نمادها و سمبلها، حیات انسان و عوامل و موانع کمال او را تبیین میکند و با نگاهی کمتر فلسفی و بیشتر عرفانی و تربیتی، تلاش میکند تا راه تعالی و سعادت را به جویندگان بنمایاند.

نوشتار حاضر قصد دارد نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا را در انسان‌شناسی مسائل سه‌گانه عرفانی - تمثیلی او جستجو نماید و از این رهگذر به تفاوتها و شباهتهای دو نوع نگاه به انسان از منظر این فیلسوف مبرز مشائی برسیم.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، انسان‌شناسی، رساله *الطیر*، رساله *حی بن یقظان*، رساله

سلامان و ايسال

* * *

مقدمه

انسان همواره در پی یافتن پاسخ برای سؤالاتی درباره خود بوده است؛ سؤالاتی نظیر اینکه از کجا آمده و به کجا میرود، چگونه آفریده شده، نسبتش با خالق چگونه است و غیر از خداوند چه موجوداتی در زندگی او نقش‌آفرینی میکنند؟ فیلسوفان در بخشهای عمده‌یی از آثار خود با محور قرار دادن انسان، به بررسی پرسشهای فوق پرداخته‌اند و گاه با استدلال و برهانهای صریح و گاه از طریق رمز و تمثیل و با اشاره و کنایه، رأی خود را تبیین کرده‌اند. این رأی اگرچه در زمان و مکان و شرایط خاصی ارائه شده است ولی از آنجا که انسان‌شناسی فلسفی بدنبال یافتن امور جزئی و شخصی انسانها نیست بلکه به مسائل اصلی و مشترک فیه نوع انسان میپردازد، از اینرو این نوع معرفت، همه انسانهای گذشته، حال و آینده را مصادیق و موضوع خود میداند و روش آن یعنی تعقل و بهرمندی از استدلال و برهان نیز به محدود نشدن آن به زمان، مکان و شرایط خاص کمک میکند.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا از جمله فیلسوفانی است که بی‌اغراق در کثیری از آثار خود بطور عمیق و بسیار جدی به انسان‌شناسی پرداخته است. این مبحث تنها مبحثی است



که ابن‌سینا برای بررسی آن، علاوه بر روش مرسوم خود در آثار فلسفی یعنی روش و مشی مبتنی بر برهان و استدلال مشائی، روش و مشی عرفانی و زبان رمز و تمثیل را نیز بکار گرفته و به این ترتیب، مقصود خود را در قالبی خلاف روند عادی خود بیان کرده است و این خود نشانه دیگری است بر ارج و اهمیت مبحث انسان‌شناسی نزد او.

روشن است که هر فیلسوفی میکوشد تا همه مسائل فکری خود را با مبانی مقبول فلسفیش هماهنگ کند و بر همین اساس باید انسان مورد نظر ابن‌سینا را نیز با توجه به مبانی فلسفی وی تبیین و توجیه نمود. در نظام فلسفی او جهان دو بخشی است: مجرد و مادی، ازاینرو انسان هم دارای دو بعد است: بعد مادی و جسمانی که همان بدن است و بعد مجرد و مفارق از ماده که همان نفس است. انسان بواسطه بدن خود با عالم ماده اتصال دارد و در آن دخل و تصرف میکند. اعضا و جوارح بدن در جایگاه ابزار فعل نفس قرار میگیرند و نفس با تدبیر بدن، از قوه به فعلیت میرسد و کمال و ارتقا مییابد و این ارتقا تا جایی ادامه پیدا میکند که نفس قادر میشود با عوالم و موجودات مجرد اتصال پیدا کند. سرانجام زمانی میرسد که بدن از فرط ضعف، توان همراهی نفس را از دست میدهد و نفس مجبور به ترک بدن و ادامه حیات بدون آن و ورود به عالم مجرد میشود. نزد ابن‌سینا نفس ناطقه ذاتاً مجرد است و برای بقا و جاودانه زیستن در عالم مجرد و در قالب حیات اخروی، مانع عقلی ندارد اما بودن بدن مادی در آن عالم، بدلیل عدم سنخیت، از لحاظ عقلی و فلسفی پذیرفتنی نیست ولی به حکم صادق مصدق و با تکیه بر بیان نبوی مبنی بر تحقق معاد جسمانی، مقبول واقع میشود.

ابن‌سینا در سه رساله تمثیلی - عرفانی خود در قالب رمز و داستان به انسان‌شناسی پرداخته است. گرچه اینها سه رساله جدا از هم هستند اما بدلیل پیوستگی مضمون، برخی مانند هانری کربن آنها را بمنزله سه بخش از داستان واحدی میدانند که دوره‌یی از سیر و سلوک و تجربه عملی از نظر ابن‌سینا را آشکار میکنند.^(۱) برخی هم برغم در نظر گرفتن شیخ بعنوان حکیم و فیلسوف، وی را یک شخصیت سیاسی فعال میدانند که متناسب با جو حاکم بر جامعه در آن زمان، تحت پوشش شبکه شیعی اسماعیلیه و باطنیه^(۲) در راه اعتلای تشیع امامیه فعالیت کرده است و معتقدند سه رساله مذکور نتیجه گرایش قلبی شیخ به مسائل عرفانی و اشراقی در لباس تقیه است.^(۳) قبل از ورود

۷۱



به بحث اصلی، باجمال به معرفی این سه اثر میپردازیم:

الف) رسالة الطیر

برخی بر این باورند که رسالة الطیر ابن سینا متأثر از آثاری است که پیش از او برشته تحریر درآمده است و سابقه آن را باید در باب «حمامه المطوقه» کلیله و دمنه جستجو کرد؛^(۴) برخی نیز این قبیل آراء را نمیپذیرند. به هر ترتیب اعم از اینکه رسالة الطیر متأثر از آثار پیش از خود باشد یا خیر، پس از ابن سینا آثار بسیاری با تبعیت از مضمون و ساختار آن پدید آمدند؛ از جمله رسالة الطیر و قصه غربت غربیه اثر سهروردی، منطق الطیر عطار و رسالة الطیر غزالی.

بوعلی رسالة الطیر را با مقدمه‌یی در طلب همدردی و همراهی از دوستان حقیقی آغاز میکند. او با ذکر خصلتهای مثبت حیواناتی نظیر مار، خارپشت، شتر مرغ، کژدم و خفاش به دوستان خود توصیه میکند که در این خصلتها به آنها تشبه یابند: مار هر چند وقت یکبار بدون هیچ مشکلی پوستاندازی میکند و صاحب پوستی جدید میشود. خارپشت هنگام احساس خطر صورت و بدنش را در پس خارهایش پنهان میکند و در امان میماند. شترمرغ چنان سخت و قوی است که برای هضم غذایش سنگ میخورد. خفاش کاملترین پرندگان است، چرا که علاوه بر پرنده بودن، خصلت پستانداران را نیز دارد و کژدم هرگز غافلگیر نمیشود، چرا که همیشه سلاح دفاعیش را برای دفع دشمنان به همراه دارد. بوعلی پس از این مقدمه به بیان داستان پرنده‌یی میپردازد که به فریب دانه، بندی به پایش می‌افتد و در قفس گرفتار میشود و سعی در آزادی و خلاصی از دام میکند. او تعدادی پرنده رها و آزاد را میبیند و از آنها طلب کمک میکند. پرندگان او را از قفس آزاد میکنند اما نمیتوانند بند از پایش باز کنند، زیرا تنها همان کسی که بند را به پای او بسته است میتواند آن را باز کند. پس او را با خود به سفری میبرند تا به سرزمینی بروند که در آنجا میشود بند از پای او گشود. بعد از عبور از سرزمینهای بسیار، به دربار پادشاهی با جلال و عظمت میرسند و از دیدن شکوهش از هوش میروند. پادشاه پرندگان را به هوش می‌آورد و آنها مشکل خود را میگویند؛ قرار میشود پادشاه رسولی با آنان بفرستد تا بند از پایشان باز کند. پرنده بند بر پا، به همراه دوستانش از نزد پادشاه به

۷۲



همان جایی که در ابتدا از آنجا آمده بودند بازمیگردند. رساله با ذکر صفات آن پادشاه با عظمت ادامه مییابد و با تأکید بر حقیقت داشتن و خیالی نبودن داستان خاتمه میپذیرد.

ب) رساله حی بن یقظان

برخی معتقدند بوعلی سینا نخستین کسی است که داستانی فلسفی را در پوششی عرفانی و صوفیانه و بشیوه‌ی رمزگونه برشته تحریر درآورده است و این داستان، همان است که در قالب رساله حی بن یقظان شکل گرفته است.^(۵)

رساله، داستان به گردش رفتن سالکی با دوستانش است که در حین تفرج با پیری دانا و شکوهمند و استوار آشنا میشوند. آن پیر در اورشلیم زاده شده و چون پدرش مفاتیح حکمت را به او سپرده، جهت تعلیم و ارشاد دیگران، به گرد جهان میگردد. نام پیر «حی» و نام پدرش «یقظان» است و پیر دانا هر چه دارد از پدر آموخته است... پیر دانا، مرشد و راهنمای سالک برای مشاهده عالم عقلی و سیر بسوی کمال میشود و او را با سرزمینهای مختلف و مردمانش آشنا میکند. وی دو راه در مقابل سالک میگذارد: یکی بسوی مغرب که راه ماده و شر است و دیگری بسوی مشرق که راه صور معقول منزله از آلودگیهای مادی است و خود، سالک را به راه دوم میبرد. در این مسیر به سرچشمه آب حیات، جایی که از آن نور خدا ساطع است، نزدیک میشوند و پیر دانا میگوید که رسیدن به این چشمه و نوشیدن از آن بدون جدایی از رفیقان ممکن نیست. او به سالک از حد مغرب و چشمه آب گرم و رودهایی که از زمین ویران بدان می‌آیند، همچنین از زمین دیگری که آنسوی اقلیم است و از بنیاد آسمانها و ساکنان آنها و... خبر میدهد و نیز از نه سرزمین این عالم (عالم مغرب) که هر کدام دارای اقلیمی و پادشاهی هستند سخن میگوید. سپس اقلیم چهارگانه مشرق را توصیف میکند و میگوید اقلیم آخر دارای پادشاهی یگانه است که همه فرمانبردار او هستند. داستان با سخنان پیر در مورد اوصاف این پادشاه پایان میپذیرد.

این رساله نیز مانند رساله الطیر با مسلک فلسفی ابن سینا تفاوتهایی دارد و ابن سبعین عقیده دارد که ابن سینا در این قصه از کتاب آیین یا نوامیس افلاطون و

سخنان صوفیان بهره برده و در تمدن و فلسفه کاوش نموده است.^(۶)

ج) رساله *سلامان و ابسال*

داستان *سلامان و ابسال* به روایتهای مختلفی بیان شده است. مطابق یکی از روایتهای *سلامان و ابسال* دو برادرند و مطابق روایت دیگر، *سلامان* شاهزاده‌یی است که عاشق دایه خود، *ابسال* میشود و پادشاه که از این وضعیت راضی نیست برای جدایی آنها دست به هر کاری میزند و سرانجام نیز *سلامان و ابسال* را از یکدیگر جدا میکند. فخر رازی میپنداشت که داستان *سلامان و ابسال* بوعلی برگرفته از همین روایت است^(۷)، اما *خواجه طوسی* این روایت از داستان را از *ابن سینا* نمیداند^(۸) بلکه *سلامان و ابسالی* که ماجرای دو برادر است را از *ابن سینا* میداند. برخی نیز معتقدند که اصل داستان *سلامان و ابسال* برگرفته از داستانی یونانی است که توسط *حنین بن اسحاق* به فارسی ترجمه شده است.^(۹) برخی دیگر هم معتقدند شیخ در این داستان از ماجرای *یوسف و زلیخا* در *قرآن الهام* گرفته است.^(۱۰) این نکته را هم یادآور میشویم که داستان *سلامان و ابسال* *ابن سینا*، بنقل از *خواجه* و *بقلم* اوست و نسخه‌یی از این اثر که *بقلم* خود *ابن سینا* باشد مشاهده نشده است.

در رساله *سلامان و ابسال* *ابن سینا*، *سلامان* برادر بزرگتر و پادشاه کشور است و *ابسال*، برادر کوچکتر و مردی زیبا، عاقل و شجاع است که همسر *سلامان* به او دل بسته و عشق خود به او را آشکار میکند اما *ابسال* از او روی میگرداند. همسر *سلامان* تصمیم میگیرد خواهرش را به نکاح *ابسال* در بیاورد با این شرط که در بستر، شریک خواهرش باشد. هنگام زفاف که همسر *سلامان* بجای خواهر خود در بستر قرار میگیرد ناگاه برقی از آسمان میجهد و *ابسال* چهره زن را میبیند و از بستر میگریزد و روز بعد از برادر لشکری میطلبد تا به کشورگشایی برود، به این امید که همسر برادرش عشق او را فراموش کند. اما هنگامی که باز میگردد همسر *سلامان* همچنان عشق خود را به *ابسال* ابراز میدارد و وقتی *اعراض* *ابسال* را میبیند سعی در کشتن او میکند. چندی بعد دشمنی بر آنها میتازد و *سلامان* سپاهی به سرداری *ابسال* به نبرد میفرستد. همسر *سلامان* مالی به سران سپاه میبخشد تا *ابسال* را در جنگ تنها بگذارند. آنان چنین میکنند و *ابسال* گرفتار و مجروح میشود و دشمن پیروز میگردد

۷۴



و سپاه افسال که میپنداشتند او مرده است، در میدان جنگ رهایش میکنند. در این حال حیوانی وحشی به افسال شیر میدهد تا سلامتی خود را باز یابد. افسال چون توانمند میشود نزد برادر باز میگردد اما همسر سلامان سرانجام در یک توطئه، بکمک خدمتکار و آشپزش، افسال را میکشد. هنگامی که سلامان از این ماجرا آگاه میشود این سه تن را هلاک میگرداند و خود نیز از پادشاهی کناره‌گیری میکند.

اکنون، پس از آشنایی اجمالی با داستان این رسائل، به جستجوی جلوه و نمودهای انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا در آنها میپردازیم. برای این منظور مسائل مطرح شده در رساله‌ها را در سه بخش بررسی میکنیم که بنوعی سه سر فصل و سه مقطع بزرگ مباحث انسان‌شناسی فلسفی بشمار میروند. در بخش اول به نشانه‌های مربوط به حیات پیشین و مقدم بر حیات دنیوی میپردازیم. در بخش دوم به نشانه‌ها و سمبل‌های مربوط به حیات دنیوی و زوایای گوناگون مربوط به آن مینگریم و در بخش سوم، رمز و نشانه‌های مربوط به پایان زندگی و حیات پس از مرگ را بررسی میکنیم. در هر بخش ابتدا اجمالی از دیدگاه فلسفی ابن‌سینا در موضوع مربوطه را بیان میداریم و سپس به بررسی محتوای رمزگونه رساله‌های عرفانی و تطبیق آنها با دیدگاههای فلسفی ابن‌سینا در مسئله مورد بحث میپردازیم.

۱. حیات پیشین نفس انسانی

آغاز آفرینش انسان و اینکه او کی و از کجا آمده و چگونه پا به عرصه حیات مادی گذاشته است، ذهن گروه‌های مختلفی نظیر دینمداران، فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی را بخود مشغول کرده است. افلاطون در پی یافتن پاسخ این پرسش، نظریه مُثُل را مطرح کرد که براساس آن، تمامی جهان ماده سایه حقایقی است که در عالم مثال قرار داشته و اصل و حقیقت هر انسان نیز در آن عالم بوده است.^(۱۱) مطابق این نظر، همه ما انسانها قبلاً در عالم مثال بوده‌ایم اما بدلایلی از آنجا فرو افتاده و پا به این جهان گذاشته و در قفس تن گرفتار شده‌ایم. ارسطو با رد نظریه مثل، حیات پیشین را افسانه شمرد و آغاز حیات انسان را همان حیات دنیوی او دانست.^(۱۲) در نظام فلسفی ابن‌سینا همانند ارسطو، با نفی عالم مثال و نفی حیات پیشین مواجهیم. از دیدگاه شیخ، بدن بدلیل مادی بودن

۷۵

بطور قطع حادث است و حیات مقدم بر حیات مادی ندارد، اما نفس مجرد نیز قدیم نیست و همراه و همزمان با بدن حادث میشود^(۱۳) و وجود نفس پیش از تشکیل کالبد و حیات پیشین انسان در جهانی دیگر منتفی است.^(۱۴) یکی از دلایل ابن‌سینا برای حدوث نفس این است که اگر نفس انسانی قبل از بدن وجود داشته باشد یا نفوس متکثر داریم یا نفس واحد. تکثر و تعدد نفوس قبل از ابدان یا بسبب ماهیت و صورت آنهاست یا بسبب نسبت و رابطه‌شان با ماده (و بدن). فرض اول محال است، زیرا صورت یا ماهیت در همه افراد نوع، یکی است و نمیتواند عامل تعدد آنها باشد. فرض دوم هم محال است، زیرا قبل از ابدان دنیوی و در عالم مثال، ماده (و بدنی) وجود ندارد، تا عامل تکثر نفوس باشد؛ پس نفوس قبل از ابدان متعدد و متکثر نیستند. اما فرض وجود نفس واحد نیز باطل است، زیرا اگر نفس واحد داشته باشیم دو حالت پیش می‌آید:

الف) هر بخش از این نفس واحد، به یک بدن دنیوی تعلق گیرد. در اینصورت لازم می‌آید که نفس که امری مجرد و فاقد کم و حجم و مقدار است تقسیم پذیرد تا بتواند به ابدان متعدد تعلق گیرد و این امر محال است.

ب) نفس واحد بعینه به تک‌تک بدنها تعلق گیرد. در این حالت لازم می‌آید نفس واحد بدون انقسام‌پذیری و با حفظ وحدت خود به ابدان متعدد و متکثر تعلق گیرد که باطل است و نیز لازم می‌آید که تمامی افراد بسبب داشتن نفس واحد در تمام اوصاف ویژگیها یکسان باشند که امری باطل و خلاف واقع است.

حال که هر دو فرض مربوط به وضعیت نفس در حیات پیشین باطل شد، قدم نفس باطل میشود و از اینرو باید اقرار کرد که نفس با حدوث بدن حادث میگردد.^(۱۵)

ابن‌سینا در داستان سلامان و اِسال و حی‌بن‌یقظان به مسئله حیات پیشین نپرداخته است، اما در رساله طیر بر خلاف ارسطو و همانند افلاطون، قائل به قدم نفس و حیات مقدم بر حیات دنیوی برای هر انسان شده است. در این رساله شواهدی چند بر این اعتقاد او وجود دارد؛ از جمله در ابتدای داستان چنین مینگارد:

جماعتی از صیادان به صحرا آمدند. دامها بگستردند و دانه‌ها پاشیدند و دام و داهولها بیای کردند و در خاشاک پنهان شدند و من در میان گله مرغان می‌آمدم. چون ما را بدیدند صفیر خوش زدند چنانکه ما را به گمان افکندند.



بنگریستیم. جای منزّه و خوش دیدیم و صحرا پاکیزه و طعمه بسیار دیدیم. هیچ شکّ در راه ما نیامد و هیچ تهمت ما را از آن قصد باز نداشت. روی بدان دام گاه نهادیم و در میان دام افتادیم چون نگه کردیم حلقه‌های دام در حلق ما بود و بندهای تله‌ها بر پای ما بود و هراس مترسها (مترسکها) در دیده ما. همه قصد حرکت کردیم تا مگر از این بلا نجات یابیم...^(۱۶)

شارحان معتقدند که پرواز پرنده (اصلی داستان) در میان گله مرغان پیش از به دام افتادن، کنایه از حیات پیشین نفس در جهان دیگر دارد و دامگاهی که پرنده در آن گرفتار میشود، نمایانگر تعلق نفس به بدن مادی و شروع حیات دنیوی و بتعبیر افلاطونی، نمایانگر اسارت نفس در قفس تن است. شاهد دیگر آنجاست که پرنده به دام افتاده بعد از اینکه تلاشهای فراوانش برای رهایی از بند بینتیجه میماند اندک اندک دچار فراموشی میشود و بتدریج جایگاه اولی و اصلی را از یاد میبرد؛ «و اوّل قاعده خویش فراموش کردیم»^(۱۷). اما هنگامی که گروهی از پرندگان را در حال پرواز میبیند گذشته آزاد و متعالی خویش را که بخاطر انس گرفتن با بند و دام از یاد برده بود، بیاد می‌آورد و با این یادکرد، از حالتی که اکنون در آن قرار دارد، آزرده خاطر میشود و جانش در تمنای آن عالم میگدازد:

چون آن (پرواز پرندگان آزاد از قفس) بدیدم، ابتدای کار خویش و سلامتی خود در هوا یادم آمد و آنچه با او ساخته بودم و با او الفت گرفته بودم بر من منقص شد. خواستم تا از اندوه بمیرم یا از آن یاد کرد دیدار ایشان جان از من جدا شود.^(۱۸)

یعنی توجه به معقولات نفس را متنیه میسازد و انسان مشتاق کمال میشود و بجای توجه تام به بدن در پی یافتن مسیر کمال میرود. البته لازم بذکر است که ۷۷ سهلان ساوی از شارحان رساله الطیر، به یاد گذشته خویش افتادن پرنده و شوق او به عالم پیشین را کنایه از شوق نفس برای تحصیل کمال میدانند و معتقد است که توجه به عالم معقولات، نفس را بر کمال‌خواهی متنیه میگرداند و از توجه تام به بدن منصرف میسازد.^(۱۹) آخرین شاهد ما آنجاست که پرنده میگوید: «من دیگر بار عهدهای گذشته یادکردم و بیچارگی عرضه کردم»^(۲۰) که این مضمون نیز چنانکه

روشن است همسو با مضامین مذکور، بنحو رمزگونه دلالت بر قدم نفس و حیات پیشین آن دارد.

در میان سایر آثار ابن‌سینا، فقط دو مورد دیده میشود که در آنها عباراتی دال بر قبول حیات پیشین وجود دارد که یکی از آنها رساله/ضحویه است. ابن‌سینا در فصل اول این رساله پس از بیان معانی معاد از دید عوام و خواص، میگوید: مشهورترین معنای معاد عبارت است از بازگشت به جهانی که از آن آمده‌ایم. وی بدون نقد یا نفی این معنا مینویسد:

بیشترین این امت پیشینه، برآنند که جانهای مردم پیش از قالب در آن جهان - که دوم این جهان است - بود و پس از مرگ باز بدانجا شود و چون بدانجا شود اگر نیکبخت است بهترین حالتی او را باشد و آن را بهشت خوانند و اگر بدبخت باشد بدترین حالتی او را باشد و آن را دوزخ خوانند و گروهی بسیار از مردم برآنند که پدر و مادر مردم از آن جهان بیامند و بیبوستند و دیگر بار بدان جهان خواهند شد و در کتب بنی‌اسرائیل این سخن بسیار است.^(۲۱)

در ادامه شیخ‌الرئیس به آیه شریفه «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۷ و ۲۸) بعنوان مؤید حرف خود استناد میکند و میگوید: به نفس فرمان بازگشتن (ارجعی) داده شده است؛ «لفظ بازآمدن درست نباشد، مگر که از آنجا آمده باشد».^(۲۲) در کتاب راهنمای حکمت نیز آمده که ابن‌سینا در پاسخ به اینکه ما از کجا به این عالم آمده‌ایم میگوید: «ما از عالم غیب به عالم شهود آمده‌ایم».^(۲۳)

قصیده عینیه، مورد دوم برای اعتقاد شیخ‌الرئیس به حیات پیشین است. البته انتساب این قصیده به ابن‌سینا نزد همه محققین قطعی نیست لکن یحیی مهدوی که یکی از معتبرترین مراجع در کتاب‌شناسی ابن‌سینا بشمار میرود، انتساب این قصیده به شیخ را مسلم می‌شمرد. با فرض صحت انتساب، در ذیل، برگزیده‌یی از ابیاتی که بخوبی نشاندهنده اعتقاد به حیات پیشین هستند را می‌آوریم:

هَبَطْتُ الْيَكَّ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	ورقاء ذاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمْنَعِ
مَحْجُوبِهِ عَنْ كُلِّ مَقْلِهِ عَارِفِ	و هي التی سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرِّقِ
وَصَلَّتْ عَلَيَّ كَرَهُ الْيَكِّ وَ رَبِّمَا	كَرَهُتْ فَرَاقَكَ فَهِيَ ذَاتُ تَوَجِّعِ



أَنْفَتَ وَ مَا سَكَنْتَ فَلَمَّا أَسْتَأْنَسْتَ
و أَظْنَهَا نَسِيْتِ عَهْوداً بِالْحَمِي

* * *

آمد فرود بر تو ز والاترین مکان
با عزت و مناعت و با حالت نژند
گرچه نبود راضی و خرسند زین فرود
بیگانه بود قالب تن از برای او
زیبا کبوتری که بود بال و پر زنان
ستور مانده از نظر خلق در امان
مأوا گرفت عاقبت آنجا و شد نهان
ویرانه‌یی که خواست نشیمن کند در آن
سیان گرفت عهد کهن را در این زمان^(۲۴)
کبوتر خوش بال و پر این قصیده، کنایه از نفس است که از عالم بالا هبوط میکند و به
خاکدان تن در زندگی دنیوی گرفتار میشود و چون مجرد و غیرمادی است، با اینکه حجاب و
پوشاننده‌یی ندارد از دید همه، حتی صاحب‌خردان نیز پوشیده و مستور میماند، چرا که
چشمان خاکی به دیدن امور مادی جسمانی انس و عادت دارد. نفس به عالم ماده می‌آید و
به بدن میپیوندد و بر اثر اشتغال به امور آن، حیات پیشین و جایگاه والای گذشته را فراموش
میکند و چنان به تن انس میگیرد که اکنون دیگر جداشدن از آن برایش دردناک میشود؛
همانطور که قبلاً جداشدن از جایگاه والا و رفیع اولیه برایش دردآور بود.
ابیات دیگر قصیده نیز به وصف عالم پیشین و شوق نهان نفس به آنجا و تمایلش به
بازگشت دوباره به موطن اصلی میپردازد. بخوبی روشن است که مضمون قصیده با
اندیشه افلاطون در مورد قدم نفس منطبق است و با آراء فلسفی ابن‌سینا که به نفی
حیات پیشین میپردازد، هماهنگی ندارد، گرچه با نمونه‌های ذکر شده از رساله الطیر، هم
راستاست.

۲. نموده‌های حیات دنیوی

۲-۱. پیوند نفس با بدن

در حیات دنیوی، انسان موجودی دارای نفس مجرد و بدن مادی است. از دیدگاه
بوعلی نفس حقیقت انسان است و اگر نفس نباشد، انسانی در کار نیست.^(۲۵) تعریف
او از نفس ناطقه از حیث ذات مجرد و مفارقتش نیست بلکه از حیث مدبر بدن بودن



آن است. مطابق این تعریف، نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که تدبیر تمامی افعال انسان از تغذیه و تولید مثل و رشد و حرکت‌های ارادی و ادراکات حسی (یا ادراکات جزئی) گرفته تا تعقل (یا ادراک کلیات) که فعل خاص و ویژه نفس ناطقه است، منسوب به اوست.^(۲۶) نفس گرچه مانند عقول مفارق، ذاتی مجرد دارد اما برخلاف آنها از حیث فعل، مادی است؛ از اینرو نفس برای به فعلیت رساندن قوا و توانمندی‌هایش و در نتیجه برای استکمال و ارتقا یافتن، بضرورت نیازمند ابزار و وسایط مادی است و بدن، همان واسطه و ابزار بیدیل و ناگزیر فعل نفس در حیات دنیوی است. بدن علاوه بر نقش منحصر بفردش در فعل نفس، در حدوث نفس نیز نقش علت اعدادی را بازی میکند؛ به این معنا که فقط با رسیدن ماده اولیه به حد اعتدال (مزاج مستعد) است که زمینه و بستر افاضه نفس از سوی مبدأ فیاض (عقل فعال) فراهم میشود و در این هنگام است که نفس بعنوان مدبر، به بدن تعلق میگیرد و افعال خود را از مجرای قوا و اعضای جسمانی اعمال میکند. پیوند و رابطه میان نفس و بدن در طول حیات دنیوی، دو سویه و بصورت فعل و انفعال در جریان است. پیوند هر نفس با بدن خود پیوندی است منحصر بفرد و بسیار وثیق و گاه تا آنجا شدت مییابد که نفس کسب کمالات عقلانی و معنوی را وامینهد و به ضرورت حفظ حیات مادی یا بسبب غفلت از کمالات اصیل خود، تنها به تدبیر بدن مشغول میشود. انقطاع این پیوند مرگ و خاتمه حیات این جهانی را به همراه دارد و با مرگ، تن و کالبد انسان از بین میرود و هرگز نمیتواند محل و محمل نفس دیگری قرار گیرد (نفی تناسخ)، اما نفس بسبب ذات مجردش، جاودانه باقی میماند.

آنچه گفتیم، نگاهی گذرا به جایگاه و پیوند نفس و بدن در حیات دنیوی در بینش فلسفی ابن‌سینا بود. حال می‌خواهیم بینیم حیات دنیوی انسان و رابطه نفس و بدن در داستانهای تمثیلی او چگونه نمود پیدا کرده و در قالب چه عباراتی توصیف شده است؟ در رساله *الطیر پرندیه* که بعنوان محور داستان مطرح شده، نماد نفس ناطقه است و دامی که پرند در آن اسیر میشود نماد بدن است و اسارت پرند، همان تعلق نفس به بدن است. ابن‌سینا نخستین کسی نیست که به تشبیه نفس آدمی به پرند مبادرت ورزیده است و قبل از او نیز افرادی بوده‌اند که روح یا نفس را به پرند تشبیه کرده‌اند و برای آن قائل به بال و پر شده‌اند. افلاطون در رساله

۸۰



فایدروس نفس را گوهری جاویدان میداند که سرچشمه همه جنبشهاست و آن را به اربابی با دو اسب بالدار تشبیه میکند. از این دو اسب بالدار یکی جاویدان است و دیگری مرگ‌پذیر. اسب جاویدان پیوسته اوج میگیرد و بسوی بالا می‌گراید، اما بالهای اسب مرگ‌پذیر میشکند و اسب به زمین می‌افتد. افلاطون در این تشبیه تصریح میکند که بال و پر از همه اعضای دیگر به خدا نزدیکتر است.^(۳۷) مسعودی در مروج‌الذهب ضمن ذکر عقاید اعراب جاهلی درباره نفس مینویسد: «گروهی گمان میکردند که نفس پرنده‌یی است که در تن انسان منبسط میگردد و هنگامی که انسان بمیرد و یا کشته شود پیرامون او میگردد و بصورت پرنده‌یی برای او متصور میگردد که با وحشت، بر قبر او بانگ میزند».^(۳۸)

در رمز و تمثیلهای رساله الطیر اشاره‌هایی به رابطه نفس و بدن میتوان یافت؛ مثلاً آنجا که میگوید: «ای برادران حقیقت سر اندر کشید، چنانکه خاریشت سر اندر کشد و آشکارا کنید نهانها و نهان گردانید آشکارهای خود را که به خدا روشن و هویدا، باطن شماسست و ناپیدا ظاهر شما».^(۳۹) منظور شیخ‌الرئیس از ظاهر، بدن و از باطن، نفس است و میخواهد این واقعیت را متذکر شود که نفس گرچه از دید ظاهرینان نهان است و کمالاتش مغفول واقع میشود و جسم و بدن در معرض دید است و محور توجه قرار دارد، اما حقیقت این است که بدن هم حجاب است و هم در حجاب و پوشیده و نفس با اینکه در ظاهر جلوه‌یی ندارد و قابل رؤیت نیست لیکن باطن و حقیقت و بعد اصلی وجود انسان است. اشاره دیگر آنجاست که میگوید: «ای برادران حقیقت، بیرون آید از پوست، چنانکه مار از پوست بیرون آید»^(۴۰) بدن در مقایسه با نفس، مانند پوست مار است نسبت به خود مار. نفس گرچه در حیات دنیوی همواره با بدن است، اما متحیز و حال در بدن نیست. بدن در تصرف و بتعبیر فلسفی تحت‌تدبیر نفس است و از اینرو جدا شدن از بدن، خللی به اصل وجود نفس وارد نمیکند؛ همانطور که پوست انداختن مار خللی به حیات مار وارد نمیکند بلکه پوستی نو و تازه در اختیار او قرار میدهد. دشواری جدایی نفس از بدن، یعنی مرگ نیز بخاطر علاقه‌یی است که میان نفس و بدن ایجاد شده است.

سلامان و ابدال در مقام مطابقت با مضامین فلسفی نمایانگر تلاش نفس ناطقه

برای تدبیر بدن و ستیز عقل نظری با سایر قوای نفس است که با مفارقت نفس ناطقه از بدن پایان مییابد. در این داستان سلامان نماد نفس ناطقه و کشور تحت حاکمیتش نماد بدن است. ابدال سمبل عقل نظری است که آخرین مرتبه تکامل آن عقل بالمستفاد است و سر باززدن ابدال از عشق همسر سلامان کنایه از کشش عقل نظری به جهان نامحسوس و عالم غیرمادی است. همسر سلامان نماد نیروی بدنی یعنی قوای نفس و خواهرش که به همسری ابدال درمی‌آید، نماد عقل عملی است که همواره از عقل نظری پیروی میکند. عناصر دیگر داستان هم بهمین ترتیب بعنوان سمبلهایی در ارتباط با نفس خلق شده‌اند: ابدال بعنوان نمود عقل نظری بیاری نفس میشتابد و آن را از مشکلات نجات میدهد و همسر سلامان بعنوان نمود قوای نفس، ستیزی با عقل نظری دارد و یاری او به بدن را مختل میکند.^(۳۱)

در *حی بن یقظان* نیز سالک سمبل نفس ناطقه است و دوستان او سمبل قوای نفس و هر جا که سخن از سالک و یاران می‌رود کنایه از رابطه نفس و قواست. شارحان این رساله، نماد و سمبل مشخصی برای بدن ذکر نکرده‌اند و به این ترتیب باید گفت رابطه نفس با بدن در این داستان، در لوای رابطه نفس با قوا بیان شده است و برخلاف دو رساله قبل، نماد صریح و آشکاری برای بدن و رابطه نفس و بدن بچشم نمیخورد.

۲-۲. قوای نفس و تدبیر بدن

بوعلی در آثار فلسفی خود قوا را در دسته‌بندیهای مختلفی جا داده است. در یک دسته‌بندی، قوای نفس را به دو دسته محرکه و مدرکه تقسیم میکند. قوای مدرکه شامل دو بخش است: قوای ظاهر شامل حواس پنجگانه و قوای باطن شامل حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه حافظه و قوه متصرفه. قوای محرکه نیز شامل دو بخش است: قوه باعثه و قوه فاعله که قوه باعثه مشتمل بر قوای غضبیه و شهویه میشود.^(۳۲) قوه ویژه و خاص انسان یعنی قوه عاقله نیز دارای دو جنبه است: جنبه‌یی متوجه مادون خود (یعنی بدن) که به آن عقل عملی یا قوه عامله گویند و جنبه‌یی متوجه مافوق خود یعنی عالم مجردات و عقول مفارق (بویژه عقل فعال) که به آن عقل نظری یا قوه عالمه گویند. عقل عملی در همه افعال خود مانند تمییز خوب و بد و زشت و زیبا و نیز در امور اخلاقی و انفعالی به بدن و قوای بدنی نیازمند است، حال آنکه عقل

۸۲



نظری تنها در بعضی افعال، آنهم در حد یک واسطه، به بدن نیاز دارد.^(۳۳)

حال باید ببینیم که قوای بدن و تدبیر و تصرف نفس در آنها در رسائل تمثیلی چگونه نمود پیدا کرده است؟ بنظر سهلان ساوی در ابتدای رساله الطیر وقتی ابن سینا نصایح اخلاقی را شروع میکند، میگوید: «ای برادران، حقیقت را از خویش آغاز کنید و باهم آید و بردارید پرده از عقول خویش، تا بعضی از شما، بعضی را مطالعه کنید و بعضی از شما به بعضی، کمال و تمامی یابید»^(۳۴) منظور از «بعضی از برادران که باید بعضی دیگر را در مطالعه و کمال یاری کنند»، قوای عالمه و عامله نفس است که یکی تدبیر سیاست بدن میکند و یکی ادراک معقولات. اگر یکی از قوا در مقام شناخت از دیگری پیشتر باشد، دیگری با آن کمال مییابد و اگر کمتر باشد با دیگری کمال مییابد تا بدین ترتیب باهم کامل شوند.^(۳۵)

ابن سینا معتقد است که انسان باید بر قوایی نظیر شهویه و غضبیه و واهمه غلبه کند تا از این طریق بتواند هم به کمالات مادی و زندگی دنیوی بهتر و هم به کمالات معنوی و ملکات اخلاقی دست یابد. در رساله الطیر عبارات متعددی بچشم میخورد که این نکته را در قالب رمز و تمثیل بیان میکند؛ از جمله آنجا که مینویسد: «همچون کژدم باشید که نیش او ظاهر بود بر سر، دنبال او بود که شیطان نفریبد و وسوسه نکند آدمی را، الا از پس او».^(۳۶) بالای سر داشتن نیش به کژدم کمک میکند تا بمحض احساس خطر در مقابل دشمن از خود دفاع کند. بهمین ترتیب شیخ‌الرئیس به دوستان خود نصیحت میکند که در مقابله با شیاطین دنیوی وجود خود، یعنی قوای شهویه و غضبیه و واهمه، از کژدم الهام گیرند و مثل او همیشه آماده دفاع باشند و مانع از آسیب آنها شوند^(۳۷) و نیز در جای دیگر داستان که خطاب به دوستانش چنین میگوید: «زهر فرو برید تا زنده بمانید»^(۳۸)

۸۳

مرادش از زهر خوردن، غلبه بر قوای شهوانی و غضبی و رعایت حد اعتدال در این قواست که بسبب دشواری فراوان، به خوردن زهر تشبیه شده است. از نظر ابن سینا انسان با غلبه بر قوای شهوانی و غضبی و رعایت اعتدال در این جهان (خوردن زهر) به لذتی وصف‌ناپذیر در آن جهان دست خواهد یافت. هر که زهر نخورد زنده نمیماند و غلبه قوا بر انسان و عدم کسب معرفت، وی را چون مردگان میگرداند که گامی



رحیم پور، لاجینانی؛ نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

برای کسب معقولات برنمیدارند.^(۳۹) او در ادامه داستان در قالب نصیحت، به یاران خود سفارش میکند: «چون شتر مرغ باشید که سنگ گرم کرده بخورد و چون مار افعی باشید که استخوانهای سخت فرو برد و چون سمندر باشید که باسانی و اعتماد در آتش شود.»^(۴۰) خوردن سنگهای گرم گرچه بظاهر سخت و دشوار است اما در نهایت برای شتر مرغ مفید است، زیرا به هضم غذای او کمک میکند. همچنین استخوان گرچه سخت و گلوگیر است و خوردن آن با دشواری و مشقت همراه است اما سرانجام بعنوان غذا، در بدن مار مورد استفاده قرار میگیرد. غلبه بر قوای شهوانی و غضبی هم بهمین ترتیب، هر چند بسیار سخت و دشوار و طاقت‌فرساست، همچون در آتش رفتن و یا سنگ گرم خوردن و یا استخوان سخت در گلو فرو بردن، اما ثمری نیکو و عاقبتی پُر خیر بهمراه دارد. در این داستان، سنگ گرم کنایه از غضب است و استخوان سخت کنایه از شهوت. اصلاح قوه غضبیه و شهویه باعث میشود انسان خشم و سایر امیال دون و بیهوده خود را کنترل کند و از شرور ناشی از آنها در امان بماند و در موقع نیاز از آنها منتفع شود، همانطور که سنگ گرم و استخوان سخت، در نهایت به صاحب خود منفعت میرسانند. شیخ‌الرئیس در عبارت مذکور قوه واهمه را به آتش افروخته تشبیه کرده و انسان را به سمندر، چرا که قوه واهمه بازدارنده از ادراک معقولات است و همانطور که آتش در جایی منفعت میرساند و در جایی زیان، قوه واهمه هم گاهی امور کاذب را واقعی جلوه میدهد و گاه واقع‌نمایی میکند. خواجه نیز تأکید میکند که قوه واهمه را باید بکار گرفت، هر چند که گاه امر را به دروغ مینمایاند.^(۴۱)

در داستان حی‌بن‌یقظان دوستان سالک که بهمراه او به تفرج رفته‌اند نماد قوای نفس هستند. حی‌بن‌یقظان از آنها بعنوان موانعی بر سر راه کمال یاد میکند و به سالک میگوید: «این رفیق که پیش روی توست دروغ زن است و بیهوده‌گوی است ولیکن جاسوس تو است و طلایه تو است»^(۴۲) رفیق دروغ زن بیهوده‌گوی همان قوه واهمه انسان است که گاه امور غیرواقعی را واقعی جلوه میدهد و نمیتواند همیشه مسائل را آنگونه که واقعیت دارند بنمایاند. حی‌بن‌یقظان رفیق دیگر سالک را چنین وصف میکند: «این رفیق که بر دست راست توست، هر بار که از جا بجنبی و بیاشوبی، نصیحت کردن سود نداردش و کار خویش بکند بی تمییز».^(۴۳) این رفیق دست راستی، قوه غضبیه است

۸۴



که با شعله‌ور شدن، از پذیرش هر سخن صحیح امتناع میکند و پند و نصیحت برایش ثمری نمیبخشد. او در وصف سومین رفیق اینگونه میگوید: «این رفیق که بر دست چپ توست، فراخ شکم است و رس (پرخور و حریص در خوردن) است و پلید است».^(۴۴) این رفیق سوم، نماینده قوه شهویه است، چرا که قوه شهویه وقتی چیزی را طلب کند در پی برآوردن آن حریص و سیری‌ناپذیر است و تمیزی بین آنچه باید طلب کند و آنچه نباید طلب کند قائل نمیشود.^(۴۵)

در مباحث نفس در جای خود روشن شده که قوا، یگانه ابزار فعل نفس در عالم ماده هستند و بهمین دلیل در طول حیات از آن جدا نمیشوند تا هنگامی که انسان از جهان ماده مفارقت کند و مرگش فرا رسد. پیر دانا در قالب این عبارت به این پیوستگی تا دم مرگ اشاره میکند:

تو را ای مسکین، بدین یاران باز بسته‌اند و به ایشان بردوسانیده‌اند (وابسته‌اند)
و از ایشان جدا نتوانی شدن، مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که این
رفیقان، آنجا نتوانند آمدن و این غریبی کردن را وقتی معلوم است.^(۴۶)

یارانی که شخص به آنها بسته شده است، کنایه از قوای نفس است و غریبی، کنایه از مرگ است که نفس را از دیار آشنای دنیا و جوار قرب قوا جدا میکند و به شهر غریب آخرت میبرد و اما در بحث نفس و قوا معادل فلسفی این سخن که «این رفیقان آنجا نتوانند آمدن» آن است که نزد ابن‌سینا همه قوا - بجز قوه عاقله - مادی و متعلق به این عالمند و بدلیل عدم‌سنخیت، نمیتوانند همراه نفس به جهان مجرد اخروی وارد شوند، از اینرو با فرا رسیدن زمان مرگ (وقت معلوم غریبی) مانند بدن، فانی میشوند و از همراهی با نفس باز میمانند.

۸۵

ابن‌سینا در هر سه رساله، به نقش منفی قوا و جنبه بازدارندگی آنها در مسیر کمال نفس توجه بیشتری مینماید تا به نقش مثبت و پیش برنده آنها. او بوسیله شخصیت‌های نمادین، ضعف و خطا و کاستیهای قوا را آشکار میکند؛ مثلاً در *حی‌بن‌یقطان*، هنگام توصیف مشرق برای سالک از دیوی دو سر سخن میگوید که آفتاب میان دو سر او طلوع میکند. این دیو، سمبل قوای نفس است که گاه انسان را



از افعال نیک و یا علم آموختن باز میدارد، زیرا زمانی که قوه‌یی بر نفس تسلط پیدا کند نفس به آن متوجه میشود و تنها به امر ملایم این قوه میپردازد و از توجه به امور متعالیتر همچون تعقل و تفکر یا اخلاق و ملکات پسندیده باز میماند.^(۴۷) عین عبارت مورد بحث چنین است:

چون سوی مشرق شوی، آفتاب را یابی که اندر میان دو سروی دیو بر همی
آید، ازیرا که دیو را دو سر هست: یکی پران و یکی روان و این گروه که روانند
دو قبیله‌اند: قبیله‌یی به ددگان مانند و قبیله‌یی به چهارپایان.^(۴۸)

شیخ‌الرئیس در این عبارت با «پران» به قوه خیال و با «ددگان» به قوه غضبیه و با «چهارپایان» به قوه شهویه اشاره میکند. شباهت و مناسبت میان قوا با این عناصر در داستان از آنجاست که پران بمعنای پرنده است و شباهت قوه خیال با پرنده بدلیل بسیار فرار بودن خیال است. ددگان نیز بمعنای جانوران درنده است و شباهت قوه غضبیه با ددگان در این است که وقتی غضب بر آدمی غلبه یابد، انسان هم مانند حیوان درنده، دیگر قابل کنترل نیست و شباهت قوه شهویه با چهارپایان در این است که شهوت، همان خواسته‌ها و تمایلات حیوانی است که بر زندگی انسان نیز مستولی می‌گردد.

در *سلامان و اسال* نیز ابن‌سینا شخصیت‌های منفی داستان را نماد قوای نفس قرار میدهد. در اینجا همسر سلامان که فرمانش روی آوردن و گرایش به شهوت و غضب است، نماد قوای بدن قرار می‌گیرد^(۴۹) و آشپز و خدمتکار که فرمان همسر سلامان را پذیرفتند، نمادهای نفس اماره: یکی از آنها نماد غضب است که بهنگام انتقام از فرمان عقل نظری سرکشی نموده و شعله‌ور می‌گردد و دیگری نماد شهوت است که بهنگام خواهش‌های نفسانی، تلاش میکند تا به آنچه نفس اماره و نیروی مادی از وی میخواهند، دست یابد.^(۵۰)

چنانکه دیدیم ابن‌سینا در این سه رساله به قوا بمتابزه موانع نیل به کمالات، نظر دارد. او در برخی آثار فلسفی خود نیز قوا را بعنوان موانعی بر سر راه کمالات نفس و فعل اصلی آن یعنی تعقل و ادراک کلیات معرفی میکند؛ مثلاً در *نفس شفا* چنین می‌گوید: «اشتغال نفس به پاره‌یی از قوا، نفس را از اعانت نیروهای دیگر در کار خود،

۸۶



یا از ضبط و نگهداری قوای دیگر از ضعف، یا از اینکه قوا را بسوی افعال درست سوق دهد باز میدارد»^(۵۱)، اما شیخ‌الرئیس در غالب آثارش به اصل فعل و وظیفه هر قوه و به نقش حیاتی آن برای نفس و بدن میپردازد و متذکر میشود که نفس، قوا را تحت تصرف خود دارد و قوا نفس را در جهت تدبیر بدن یاری میدهند.^(۵۲) البته این دو نوع تلقی از قوا، امری بیدلیل و اتفاقی نیست، چرا که در رسائل عرفانی - تمثیلی هدف، بیان مسیر و شیوه سیر و سلوک و نمایاندن راه وصول به کمال است و هر امری که در این راستا نباشد مانع و بازدارنده بشمار میرود، اما در مباحث فلسفی، هدف اصلی بیان جایگاه و نقش وجودشناسانه هر موجود است، ازاینرو فارغ از ارزشگذاری بر نحوه فعل و عملکرد هر قوه و فارغ از مثبت یا منفی شمردن یک عضو یا یک قوه، در مورد آن سخن گفته میشود و افعالش بررسی میگردد.

ذکر این نکته نیز بجاست که در آثار فلسفی، آنجا که به مباحث عقل عملی پرداخته میشود نیز به عبارات و مضامینی که تا حدی به فضا و مضامین رسائل تمثیلی نزدیکتر باشد برمىخوریم. در این مباحث سخن از دو حد افراط و تفریط در قوای شهویه، وهمیه، غضبیه و عاقله میشود و رعایت حد اعتدال، بعنوان تنها راه انتفاع از قوا و پرهیز از جنبه بازدارندگی آنها از کمال مطرح میگردد. در حالت افراط و تفریط، گاه نفس مغلوب قوا میشود و گاه قوا مغلوب نفس میگردند و ستیز میان نفس و قوا و قوا با یکدیگر، در جریان است. اما اعتدال، قوا را در جهت کمال نفس قرار میدهد و حالت مانع و بازدارندگی قوا (حالت افراط) و یا غیر مانع بودن و عدول از فعل مأمور به (حالت تفریط) را منتفی میکند.^(۵۳)

پس از روشنگری در مورد تزاخم و ممانعت قوا نسبت به نفس، باید به بیان راههای کنترل قوا و دور ماندن از شر و مزاحمت هریک از آنها پرداخت. ابن‌سینا در هر سه رساله با تمثیل و رمز، این راهها را نشان داده است. در *سلامان و ابدال*، هرگاه ابدال که سمبل عقل نظری است ایستادگی و مقاومت میکند، همسر سلامان که سمبل قوای بدنی است عقب‌نشینی مینماید. پس حاکم کردن عقل نظری بر قوا و به خدمت عقل درآوردن آنها، راهی برای جلوگیری از شر و ممانعتهای قواست. البته در این داستان، سرانجام ابدال (عقل نظری) کشته میشود و همسر سلامان (قوای

۸۷



رحیم‌پور، لاجینانی؛ نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او

بدنی) با حيله و فريب، بظاهر پيروز ميگردد.

در رساله *الطير* وقتی پرنده بعنوان نماد نفس به دام که نماد بدن و قوای آن است، خو ميگيرد و با آن مأنوس ميشود و از فکر آزادی غافل ميگردد، به نقش بازدارندگی قوا اشاره ميشود و زمانی که پرنده متنبه ميشود و برای آزادی از قفس تلاش ميکند زمانی است که نفس بر قوا فائق آمده است.

در رساله *حي بن يقظان* گاه قوا تسلط مييابند و گاه نفس. بهمين سبب پير سفارش اکيد ميکند که سالک بر قوا تسلط يابد و قوا را بدرستی تدبير کند:

چنان کن که دست تو زبر دست ايشان (قوا) بود و سلطان تو افراز سلطان ايشان بود و مکن که مهار خویش به دست ايشان دهی و مر ايشان را گردن نهی بلکه به تدبير نيکو کردن اندر کار ايشان مشغول شو تا ايشان را به راه راست بداری ازيرا که هر بار که تو به زور باشی ايشان را مسخر خویش کنی و ايشان تو را مسخر نتوانند کردن و بر ايشان نشینی و ايشان بر تو نشينند.^(۵۴)

رحمت و نگاهداشت خداوند و توجه به عقل فعال، دو راه ديگر غلبه بر قوا هستند که ابن سينا در رساله *حي بن يقظان* مطرح ميکند. راه اول را در اين بخش از داستان مينماياند که پير به سالک ميگويد: «به بند ايشان اندر مانی مگر که نگاه داشتن ايزدی به تو رسد و تو را نگاه دارد از بد ايشان»^(۵۵) و راه دوم را در بخش ديگر سخن پير می آورد که ميگويد:

هر بار که نشاط سياحت کردن کنی به نشاطی تمام و به جد من (پير دانا) با تو (سالک) همراهی کنم و تو از ايشان (دوستان) ببری و هر بار که تو را آرزوی ايشان آيد به نزديک ايشان شوی و از من ببری تا آنگاه که وقت آيد که به تمامی از ايشان برگردی.^(۵۶)

۸۸

چنانکه از گفته پير پيدااست هر گاه انسان به معقولات و علم آموزی گرايش پيدا کند و به آنها اشتغال يابد عقل فعال نیز از انسان دستگيري ميکند و همين امر باعث عدم غلبه قوا بر انسان و مشغول نشدن به آنها ميشود اما وقتی کفه توجه به قوا سنگيني کند ديگر شرايطی برای افاضه عقل فعال فراهم نميگردد و بدین ترتيب انسان از عقل فعال



فاصله میگیرد و تنها هم و غمّش برآوردن نیاز قوا خواهد بود. این روال در زندگی این جهانی همچنان ادامه مییابد تا زمانی که انسان از دنیا رخت بریندد و دست قوا از حیات و از نفس کوتاه شود و دیگر علاقه‌ی بین نفس و قوا باقی نماند. یکی دیگر از راههای غلبه بر قوا در این رساله، در قالب یک عبارت نسبتاً بلند گنجانده شده است:

از حیلت‌های روان تو و از تدبیر نیکوی تو اندر کار این باران و رفیقان آن است که با این بدخوی گردن کش مر این رعنا‌ی بسیار خوار را بشکنی و به سرش باز زنی نیک و مر آشفتگی این خشم‌آلود و دشخوار کار را اندر یابی به فریفتن این رعنا‌ی چاپلوس و دم زدن و مر او را بیارامی نیک و اما این دروغ زن یافه‌گوی نگر که بدو نگرانی و سخن وی استوار نداری مگر که دوستی قوی بیاراد تو را از نزدیک ایزد جل و علا پس آنگاه استوار دارش و سخنش بپذیر و چنان مکن که هیچگونه گوش به سخن وی نکنی و آنچه وی آرد از خبرها ننیوشی و گر چند که راست با دروغ آمیخته بود، ازیرا که نبود که اندر آن میان آن نبود که باید پذیرفتن و نگاه باید داشتن... گاه بود که دست مرا بود بر ایشان و گاه بود که دست ایشان را بود بر من و از ایزد همی‌خواهم بر نیکو همسایگی کردن و آمیختن با این رفیقان تا آنگاه که از ایشان جدا شوم.^(۵۷)

شیخ‌الرئیس در اینجا به زبان رمز راه تسلط بر قوای غضبیه و شهویه و وهمیه را بیان کرده و معتقد است محوریت ندادن به هر یک از این قوا و پرهیز از انجام افعال ملایم با این قوا باعث غلبه نفس بر آن قوه میشود.

انسانها متناسب با نحوه بکارگیری قوا و متناسب با میزان به فعلیت رساندن آنها متفاوت میشوند. ابن‌سینا در مباحث فلسفی نفس به بیان درجات و مراتب انسانها میپردازد و روشن میکند که نفوس بشری در حیات دنیوی و بتبع آن در حیات اخروی در علم و کمال و شرافت وجودی متفاوتند.^(۵۸) بعنوان مثال در نمط هشتم

اشارات میگوید: انسانها در جهان دیگر بر اساس داشتن رذیلت نقصان به چهار دسته تقسیم میشوند: ابلهان، جاحدین، مهملین و معرضین^(۵۹) و در رساله/ضحویه افراد را براساس میزان بهرمندی از لذات نفسانی و معنوی که حاصل استیلا بر قوای حسی و حیوانی است به دو دسته تقسیم میکند: دسته‌یی که حظی تمام و کامل از لذات معنوی و نفسانی دارند و دسته‌یی که حظی اندک از آنها دارند.^(۶۰)

در رساله/الطیر این تفاوتها بروشنی بیان شده است. قبل از بیان داستان سفر پرندگان، راوی در قالب نصیحتی میگوید:

ای برادران حقیقت، ابله‌ترین خلق آن است که به فردا طمع دارد و کاهلترین کس آن است که از کمال خود بازماند. ای برادران حقیقت، هیچ شگفت نبود اگر فرشته فاحشه نکند و یا بهیمه و ستوری کاری زشت کند که فرشته آلت فساد ندارد و بهیمه آلت عقل ندارد، بلکه شگفت کار آدمی است که فرمانبر شهوت نشود و متقاضی شهوت در بند و با خویشتن سخره شهوت کند. با نور عقل و به عزت خدای، آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدم استوار دارد از فرشته افزون است و کسی که منقاد شهوت بود از بهیمه باز پست‌تر است.^(۶۱)

دسته‌یی از انسانها کاهلند و از کمالجویی باز میمانند و دسته دیگر نادانند و چشم طمع به فردا دوخته‌اند؛ دسته‌یی از فرشته فراتر میروند و جمعی از بهایم پایینتر می‌آیند. این یکی از خصوصیات منحصر بفرد انسان است که در مراتب کمال وجودی بینهایت است و با نظر بهمین ویژگی است که گفته‌اند انسان میتواند از مرتبه کمالی لایق فرشتگان هم بالاتر برود یا در جهت افول و نزول، با پیروی از شهوت و غضب، از حیوانات پستتر شود و مصداق «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹) قرار گیرد. ابن‌سینا در جایی از داستان، خفّاش را بهترین طیور میخواند و مینویسد:

همچون شب‌پره (خفّاش) باشید که به روز بیرون نیاید که بهترین مرغان، آن شب‌پره است تا از دست خصمان ایمن باشید... خفّاش صورت پرندگان را ندارد اما فواید طیور از او حاصل میشود، آدمی هم اگر چه صورت فرشتگان را ندارد



اما میتواند از حیث کمالات همچون فرشتگان شود بلکه سیر صعودی کمالات وجودی را طی کند و از فرشتگان نیز فراتر رود.^(۶۲)

ابن‌سینا در جای دیگر برای نشان‌دادن مراتب انسانها، به اوصاف اخلاقی تکیه کرده و بر این اساس آدمیان را به دو دسته تقسیم میکند:

الف) کسانی که در همه چیز فقط به منافع مادی و سود شخصی می‌اندیشند.

ب) کسانی که با صداقت و صفا در هر امری وارد میشوند و یکرنگی پیشه میکنند.

او این دسته‌بندی را در قالب افرادی که دوستی را به تجارت و بازرگانی تبدیل میکنند میریزد و به این شکل بیان مینماید:

دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است که آن وقت بر دوستی شوند که حاجتی پدید آید و مراعات این دوست فروگذارند چون بینازی پیدا آید، مگر برادری دوستانی که پیوند ایشان از قرابت الهی بود و الفت ایشان از مجاورت علوی و دلها یکدیگر را به چشم نگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بردارند و این جماعت را جز منادی حق جمع نکند، چون جمع شوند این وصیت قبول کنند.^(۶۳)

سهلان ساوی در شرح این مطلب میگوید: جماعت انسانها از امتهای مختلفی تشکیل شده و هر امتی از امت دیگر از جهت اخلاق، اوضاع لغات و عبارات متمایز میشوند و آنچه در تمایز این امتهای تأثیر دارد در ابتدا، حکمت خداست و سپس تفاوت در مکان زندگی و اختلاف آب و هوا و تفاوت در اخلاق ناشی از تفاوت در مزاج و استعدادها در ابتدای آفرینش است.^(۶۴) او انسانها را براساس خلق و خوی، به سه دسته تقسیم میکند:

۹۱

دسته اول: کسانی که اخلاق بهایم و شهوت و غضب و حرص بر آنها غالب است.

دسته دوم: کسانی که در واقع به بدیها افتخار میکنند اما بخوبی تظاهر میکنند و اینها شرالناس هستند.

دسته سوم: کسانی که از قبح افعال آگاهند و از آن دوری میکنند و اینها کریمان هستند.

سهلان ساوی دوستی با دو گروه اول را جایز نمیداند، اما معتقد است که برخی



از افراد در این گروهها تربیت‌پذیر و قابل‌تغییرند و گاه با تنبیه میتوان آنها را به راه درست آورد و وقتی به راه درست درآیند میتوان با آنان دوستی کرد و عده‌یی که با تنبیه نیز به اعمال بد می‌گیرند شایسته دوستی نیستند.^(۶۵)

ابن‌سینا در رساله *حی‌بن‌یقطان* جایی که به توصیف ملک و رابطه دیگران با او می‌پردازد، با توجه به نسبتی که افراد با او دارند، عده‌یی را برتر از دیگران می‌شمرد: «بود که یکی از مردمان به نزدیک وی (ملک) شود: چندان نیکی بجای وی بکند که گرانبار گردد اندر زیر فضل‌های او و مر ایشان را بیاگاهاند حقیری چیزهای این جهانی و چون از نزدیک وی بازگردند، با کرامتی بسیار بوند».^(۶۶) در قسمتی دیگر از داستان که حدهای مشرق و مغرب را بیان میکند تنها افراد خاصی را قادر به گذشتن از حدود میدانند و بنوعی دسته‌بندی میرسد:

و هر یکی را از این دو حد جایگاهی و بندی است بازدارنده میان این عالم و میان آن حد که هر کسی بدان جای نتواند رسیدن و از آنجا اندر نتواند گذشتن جز خاصگان مردمان که قوتی بدست آورده باشند خویشتن را که ایشان را آن قوت به اول آفرینش نبود.^(۶۷)

این عبارت که تصریح میکند که گذشتن از حدود مشرق و مغرب تنها برای خواص امکان‌پذیر است، درواقع به مراتب انسانها در معرفت اشاره مینماید که بر این اساس مردم دو دسته‌اند: عده‌یی اندک، یعنی همان خواص که میتوانند به درجات بالای معرفت دست یابند و مابقی افراد که در درجات پایینتر معرفت قرار دارند. انسانها را برحسب درجه فهم و درک و علم و دانش نیز میتوان به چند دسته تقسیم نمود:

الف) عده‌یی تمام قوای خود را بکار می‌بندند تا همه چیز را بشناسند و به امور مفارق از ماده پی ببرند. برای خود رفتاری نیکو حاصل میکنند و از بدی دوری می‌جویند. قوا را فرمانبردار نفس میگردانند و خود فرمانبردار شریعتند. آنان دانایان و نیکمردان و پارسایانند.

ب) عده‌یی تفاوت نیکی و بدی را میدانند و آنچه برای پرهیز از بدیها لازم است بیاموزند را آموخته‌اند، اما کاهلی میکنند و در پی برآوردن شهوات هستند، هر چند گاهی برخی از اعمال نیک را هم بجا می‌آورند و اینها فاسقانند.



ج) عده‌یی که از دین‌گریزان و بدکار و ستم‌گردد و شریعت را تکذیب میکنند. اینها کافران و مشرکانند.^(۶۸)

عبارات دال بر تفاوت مراتب انسانها در رساله الطیر و حی بن یقظان را بررسی کردیم و دیدیم که در این دو رساله به چند طریق به مراتب و دسته‌بندیها اشاره شده است؛ اما در رساله سلامان و اسال، بظاهر این نکته ملحوظ نظر ابن سینا واقع نشده و در آنجا عباراتی که به بیان مراتب و درجات انسانها پرداخته باشد بچشم نمیخورد.

۴-۲. نقش عقل فعال

نزد ابن سینا عقل فعال جایگاه و نقش ویژه‌یی در هستی دارد. این عقل بعنوان آخرین فرد در سلسله عقول طولی، نقطه پایان صدور عقول مفارق و حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات است و بعبارت دیگر، تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محسوسات بشمار میرود و مانند دیگر کائنات، ممکن‌الوجود است. او فرد منحصر در نوع خود و مجرد تام و مفارق از ماده است^(۶۹) و ذاتاً عقل بالفعل میباشد. عقل فعال با دارابودن کلیات و صور وجودی اشیاء بنحو بساطت، فاعل مباشر ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پستترین تا کاملترین آنهاست و مبدئیت صدور کثرات جهان ماده، ایجاد هیولی، ایجاد مرکبات، همه از جمله افعال این عقل است.

عقل فعال در رابطه با نفس ناطقه انسانی، علاوه بر داشتن نقش فاعلیت بیواسطه در ایجاد، نقشی محوری و اختصاصی در جهت کسب ادراکات و ارتقا و استکمال معرفت نیز ایفا میکند. از آنجا که نفس انسان بذاته عالم نیست و قوا و توانمندیهای آن در بدو امر، بالقوه است ازینرو برای بالفعل ساختن آنها نیاز به کمک غیر دارد و این غیر، همان عقل فعال است که در تمام مراتب ادراک انسانی دخالت دارد: عقل فعال در ادراکات عقل عملی، ادراکات حسی ظاهری و ادراکات باطنی نقش و تأثیر غیرمستقیم دارد. علاوه بر این، نفس ناطقه تحت اشراف و افاضه عقل فعال از قوه به فعلیت میرسد و مراتب مختلف کمال از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد را طی میکند^(۷۰) و هنگامی که کلیات در آن به مجرد تام رسید به عقل فعال متصل میشود. البته در زمان قطع اتصال هم، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است. رؤیای صادقه و دریافت وحی و انجام معجزه

۹۳



نیز با افاضه عقل فعال شکل میگیرد. بدین ترتیب انسان - چه هنگام حدوث برای تکامل مزاج و حدوث بدن و افاضه نفس مناسب به آن و چه در طول حیات برای تدبیر امور بخصوص برای اکتساب یا دریافت همه اقسام ادراکات بویژه معقولات - نیازمند ارتباط با عقل فعال است^(۷۱) و اتصال به عقل فعال که نقطه اوج کمال نفس ناطقه انسانی است، انسان را در بالاترین جایگاه وجودی و برترین موقعیت معرفتی و ادراکی قرار میدهد.

وجود عقل فعال در نظام فلسفی ابن‌سینا امری ضروری و بسیار محوری است و طبیعی است که این امر در رساله‌های عرفانی او نیز بطور واضح، خودنمایی کند. در رساله *حی بن یقظان* محور قصه، پیری است که به راهنمایی سالک میپردازد. این پیر که در سراسر داستان در جایگاه هدایت است، نماد عقل فعال است که در عالم واقع، محور تدبیر حیات دنیوی انسان است و همانطور که عقل فعال موجودی کامل در فعلیت و آگاه به همه امور جهان و نیز منبع افاضه‌کننده صور علمی به انسانهاست، راهنمای دانای قصه نیز عالم و کامل است و راه و چاه را به سالک مینمایاند و واسطه میان او و خیر و سعادت قرار میگیرد.^(۷۲) اما افاضه عقل فعال به انسان زمانی حاصل میشود که او به درجه‌یی از صفای روحی برسد. این درجه از صفای روحی که در آن قوه عاقله به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده است، بشرطی حاصل میشود که نفس ناطقه، قوا را مقهور خود کرده باشد و انسانی که به این درجه از شرافت و صفا برسد، انسانی است که در کمالات عقلی توانسته به فرشتگان تشبّه بجوید.

در رساله *الطیر*، عقل فعال در قالبی دیگر متجلی میشود: هنگامی که پرندگان به بارگاه ملک راه مییابند و مشکل خود را با او در میان میگذارند، او رسولی با آنان میفرستد تا بند از پایشان باز کند و آن رسول، همان عقل فعال است. در داستان سلمان و ابدال آنگاه که ابدال در میدان کارزار مجروح میشود و یاران به خیال مرگ او، رهایش میکنند، از شیر حیوانی وحشی و آزاد تغذیه میکند و بهبود مییابد. حیوان وحشی (غیر اهلی - دست آموز نشده) در این رساله سمبل عقل فعال است و این تشبیه بیان‌کننده این حقیقت است که عقل نظری در فراگرفتن علوم و دانش از عقول مجرد و هستیهای مفارق از ماده از جمله عقل فعال بهره گرفته و آن هستیها نسبت به جهان ماده بیگانه و وحشیند و بهیچوجه با جسمانیات هماهنگی و انس و الفتی ندارند.^(۷۳)

در دو داستان اخیر، نقش و حضور عقل فعال بسیار کوتاه و گذراست، برخلاف

داستان حی بن یقظان که در آن حی بعنوان سمبل عقل فعال در تمام داستان مطرح است. البته در هر دو مورد (رسالة الطیر و سلامان و ابسال) کاری که انجام شده؛ یعنی نجات جان ابسال و رهایی پرنده از بند، کارهای مهم و حیاتی هستند ولی مانند رسالة الطیر، محوریت داستان با عقل فعال نیست.

۲-۵. واجب‌الوجود و اهمیت او در زندگی انسان

در عنوان قبلی، از جایگاه عقل فعال در حیات دنیوی انسان و نمود آن در سه داستان تمثیلی سخن گفتیم، اما نکته‌یی که باید در نظر داشت این است که عقل فعال، یک واسطه ممکن‌الوجود است و خود محتاج و نیازمند به واجب‌الوجود است که فیاض حقیقی است. در فلسفه اسلامی تمام موجودات فقیر و نیازمند به خداوند هستند اما آنچه باعث تمایز انسان در این زمینه میشود درک انسان از فقرش نسبت به خدا و نیز پیوند بیدیلی است که خداوند با انسان بعنوان مظهر خاصش دارد. پس نمیتوان به انسان‌شناسی پرداخت، اما از نقشهای شگفت‌انگیز بیواسطه و باواسطه واجب‌الوجود در حیات او سخن نگفت.

ابن‌سینا در مواضع متعددی در آثار فلسفی خود به ذات و صفات و افعال واجب‌الوجود میپردازد ولی برغم اقامه براهین متعدد و بررسیهای فراوان، تصریح میکند که انسان نمیتواند به حقیقت شناخت حق تعالی نایل شود. البته این بدان معنا نیست که باب شناخت واجب‌الوجود، مطلقاً بسته است بلکه انسان در حد ظرفیت خود، میتواند به او معرفت پیدا کند.^(۷۴) این ناتوانی در شناخت از یکسو بسبب تعالی ذات معلوم است و از سوی دیگر بسبب نقصانهای موجود در ذات عالم. او واجب‌الوجود بالذات است، نامحسوس و غیرمادی است و بینهایت و نامحدود است، اما انسان ممکن‌الذات و محدود و متناهی است و در ادراکات خود، بکرات دچار خطا میشود، چرا که اولین ابزار شناخت انسان حس است که آمیخته با ناتوانیها و نواقص فراوان است. حواس هر فرد، در ادراکات حسی او بطور مستقیم و در ادراکات خیالی و وهمی و عقلی او بطور غیرمستقیم دخالت میکنند و محدودیتهای مربوط به حس، بتبع، همه اقسام شناخت و ادراک را کم و بیش گرفتار خطا و نارسایی میکند.^(۷۵)

نزد ابن‌سینا توحید و بساطت واجب قطعی است. بهمین سبب او ضد، ند (مثل)،

۹۵

ماهیت، جنس، فصل و حد ندارد^(۷۶) و همین ویژگیها، شناخت حقیقت و ذات او را دشوارتر میکند، اما با اینهمه او مجهول مطلق هم نیست و راههایی برای شناختش وجود دارد که میتواند عقل و جان انسان را با او پیوند بزند. ابن سینا دو راه اصلی برای شناخت خداوند پیش روی مشتاقان میگشاید که اولی در اختیار عموم مردم است و دومی در خور فهم اندیشمندان و صدیقین. در راه اول از خلق و فعل حق به خداوند استدلال میشود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/۵۳) ولی در راه دوم از ملاحظه وجود بماهو وجود بر ذات واجب‌الوجود استدلال میگردد^(۷۷) و ذات واجب، شاهد و گواه وجود سایر مخلوقات قرار میگیرد نه مخلوقات، شاهد وجود او: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳).^(۷۸)

در هر سه رساله و داستان عرفانی، سخن از خداوند و بحث از نحوه شناخت او و ناتوانی ما در این راه بمیان آمده است منتها در رساله *سلامان و ابسال* نسبت به دو رساله دیگر اشارات گذرا و کوتاهتر است. در رساله *الطير «ملک»* نشانگر ذات واجب‌الوجود است: «پس گفت در پس این کوه شهری هست که حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج او، وی بردارد و از صفت او هر چه گفتم خطا بود که وی افزون از آن بود.»^(۷۹) همچنین:

پس به حجره رسیدم. چون قدم در حجره نهادیم از دور، نور جمال ملک پدید آمد. در آن نور، دیده‌ها متحیر شده و عقلها رمیده شد و بیهوش شدیم. پس به تلطف، عقلهای ما باز داد و ما را بر سخن گفتن گستاخ کرد. گله‌ها و رنجهای خود پیش آن ملک بازگفتیم و قصه شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای باز دارد تا در آن حضرت به خدمت باشیم.^(۸۰)

۹۶

در عبارات پایانی داستان که به عزم پرندگان بر بازگشت مربوط میشود نیز میتوان اشاراتی بر اوصاف خداوند و تأکیدی بر ناتوانی انسان در شناخت حقیقت او یافت:

بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و صفت زیبایی و شکوه او، اگر چه بدان نتوانیم رسید. بعضی موجز بگویم. بدانید که هرگاه



که در خاطر خود جمالی تصوّر کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید. همه جمالها به حقیقت او راست. گاه نیکویی همه روی است و گاه جود همه دست است. هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد، خسر الدنیا و الآخره شد.^(۸۱)

در حی بن یقظان، یقظان پدر حی، سمبل و رمزی است که بجای واجب‌الوجود نشانده شده است. حی میگوید: «روی من بسوی پدرم است و وی بیدار است و من همه علمها را از او آموخته‌ام و کلید همه علمها وی به من داده است.»^(۸۲) این عبارت بیانگر وابستگی تام انسان در سعادت و کمال به ذات واجب‌الوجود است که در تمامی مباحث خداشناسی فلسفی مورد تأکید است.

در داستان سلامان و ابدال آنجا که همسر سلامان خود را بجای همسر ابدال می‌آراید و در بستر جای خواهر خویش قرار میگیرد، برقی از آسمان میجهد^(۸۳) و ابدال چهره زن را میبیند و بستر را ترک میکند، این برق جهنده آسمانی که حقیقت را آشکار میکند و در سختترین شرایط، منجی انسان خردمند داستان یعنی ابدال میشود و چشم عقل و جان او را بینا میکند، کنایه از فیض الهی است. فیض الهی در همه لحظات زندگی انسان مدد رسان است اما در شرایط دشوار و در حوادث عظیم، آنجا که همه راهها بسته میشود و تدبیر و چاره اندیشی ناتوان میگردد، بیشتر نمود میکند و انسان مستقیم و بیپردهتر آن را درمییابد.

۳. مرگ و پایان حیات این جهانی

نفس ناطقه، موجودی مجرد است و بدن مادی، موجودی مرکب از عناصر عالم خاک است. پس اولی باقی و جاودان و دومی زوالپذیر و فانی است. با گذر عمر بدن ۹۷ بتدریج ناتوان و پیر و فرتوت میگردد و رو به نقصان و زوال میگذارد، تا جایی که از شدت ضعف دیگر هیچ قابلیت برای متعلق نفس بودن در آن نمیماند. اینجاست که مرگ و مفارقت نفس از بدن رخ میدهد. با وقوع پدیده مرگ، بدن کاملاً حیات خود را از دست میدهد ولی نفس، فقط توانمندی تحقق و انجام فعل را از دست میدهد، زیرا برای این توانمندی، به بدن نیاز دارد، لکن ذات مجرد نفس مانند هر مجرد دیگر



باقی و ابدی است و از نقصان و فنا و فساد مصون میماند.

در هر سه رساله تمثیلی - عرفانی ابن سینا، مرگ بعنوان آخرین نقطه زندگی این جهانی، مورد توجه واقع شده است. در رساله *الطیر بند* از پای پرندگان باز شدن، کنایه از مرگ و مفارقت نفس از بدن است: «بند پای شما همان گشاید که بسته است و من (ملک) رسولی با شما بفرستم تا ایشان را (صیادان را) الزام کند تا بندها از پای شما بردارد».^(۸۴) وقتی بند از پای پرنده که همان نفس است باز شود، دیگر دام یعنی تن مانعش نخواهد بود. پرنده از قید دام میرهد و نفس از تعلق و تدبیر بدن آزاد میگردد. در جای دیگر رساله هم که راوی در خلال نصایحش از رفقای خود میخواهد چون مار پوست بیندازند، پوست انداختن مار معادل جدا شدن نفس از بدن شمرده میشود.

در رساله *سلامان و اسال*، همسر سلامان و خدمتکار و آشپز او که بمثابة قوای نفسند به فرمان سلامان که نماد نفس ناطقه است کشته میشوند. سلامان با این فرمان از قید همسر و خدمه فریبکارش رها میشود، چنانکه نفس با فرا رسیدن زمان مرگ، از قید تدبیر بدن و قوای آن فارغ میگردد.^(۸۵) کناره گیری سلامان از پادشاهی و واگذاشتن تدبیر و اداره مملکت به دیگری نیز کنایه از زمان مرگ است، زیرا با فرا رسیدن زمان مرگ، نفس ناطقه از تدبیر بدن و انتظام قوای مادی خود دست برمیدارد و بدن و قوای جسمانی از آن پس مانند هر امر جسمانی دیگر که رابطه‌یی با نفس نداشته، تحت تصرف امور طبیعی قرار میگیرند.^(۸۶)

در داستان *حی بن یقظان* لازمه پیوستن به پیر دانا (یعنی عقل فعال) بمنظور راهنمایی گرفتن از او، جدایی سالک بعنوان سمبل نفس ناطقه از یارانش که نماد قوای نفس هستند، میباشد و این جدایی که زمانی معین و خاص دارد و پیر دانا وعده‌اش را میدهد و از آن به غریبی یاد میکند، کنایه از مرگ است که هرگاه فرا رسد در داستان، راوی از یارانش جدا میشود و در عالم واقع نفس از بدن مفارقت میکند. این مطلب در داستان آنجا نشان داده شده که سالک از *حی بن یقظان* درخواست میکند تا او را هم مانند خود، به سیاحت کردن و سفر کردن راهنمایی نماید و حی جواب میدهد: «این چنین سیاحت کردن که من کنم... آنگاه وقتش آید که به تمامی از ایشان (دوستان) برگردی (روی برگردانی و جدا شوی)».^(۸۷)



فلاسفه مشاء از جمله ابن‌سینا تصریح دارند که نفس با فساد بدن تباه نمیشود و بعد از مفارقت از آن همچنان باقی است و به حیات خود ادامه میدهد. در واقع دلیلی برای فساد نفس به فساد بدن وجود ندارد، زیرا نفس نه معلول بدن است و نه منطبق در آن، بلکه جوهری مجردالذات است که مقارنتش با بدن از مقوله اضافه است و چون از بین رفتن امری عارضی و اضافی موجب بطلان جوهر نمیشود، فساد و بطلان بدن هم تنها منجر به بطلان رابطه و اضافه نفس و بدن میگردد نه بطلان ذات نفس. ذات نفس معلول عقل مفارق است و بقای آن هم وابسته به بقای اوست و چون عقول مفارق فناپذیرند، نفس نیز به بقای علت موجهه، باقی و ابدی است.^(۸۸) در داستان سلامان و ابسال پس از نابودی همسر سلامان و آشپز و خدمتکار او که نمادهای قوای نفسند، سخنی از نابودی سلامان بعنوان نماد نفس ناطقه بمیان نمی‌آید. تنها کسی که در پایان داستان باقی میماند سلامان است و این بیانگر بقای نفس پس از مفارقت از بدن میباشد. در حی بن‌یقظان نیز آنجا که حی وعده جدایی سالک از یاران را به سالک میدهد و راه خلاصی از آنها را رفتن بجایی میداند که آنها نتوانند بروند، دلالت بر بقای نفس بچشم میخورد: «از ایشان (یاران) جدا نتوانی شدن مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن و اکنون که وقت آن غریبی نیست و بدان شهرها نتوانی شدن و از ایشان نتوانی گسستن و از دست ایشان نتوانی رستن».^(۸۹) در رساله طیر هنگامی که سفر پرنده با بازگشتنش از سفر برای خلاصی از بند به همان جایی که بودند پایان میپذیرد، پس از باز شدن بند از پای پرنده، وی به همان جهانی بازخواهد گشت که از آن آمده بود و دیگر در دام نخواهد بود، پس نفس از بند تن رهایی مییابد و در جهانی که متعلق به آن است باقی خواهد بود و این مطلب هم رمزی دیگر برای نشان دادن بقای نفس بعد از تباهی بدن است.

نتیجه‌گیری

بررسی سه رساله تمثیلی - عرفانی ابن‌سینا نشان میدهد که در مجموع از میان مباحث انسان‌شناسی فلسفی، این موارد در قالب رمز و نماد در داستانهای مورد مطالعه نوشتار حاضر، نمود یافته است:

۱. حیات پیشین انسان و هبوط او از جایگاهی دیگر به این عالم: این امر در



رسالة الطير مورد یادکرد قرار گرفته است. رسالة الطير بنحو تمثیل گونه سفر نفس است از جهانی برتر به جهان ماده و گرفتارشدن آن در دام بدن و سپس کمال و تعالی یافتن نفس است و خلاصی از قفس دنیا و بازگشت به موطن اولیه یعنی عالم مجردات. این روایت با اندیشه افلاطونی پیرامون نفس نزدیکتر است تا به رأی خود ابن سینا در نفس شناسی فلسفی وی که مطابق آن انسان حادث است و حیاتش، با عالم ماده آغاز میشود و حیات پیشین با استدلال و برهان، مورد نفی و نقد قرار میگیرد. در دو رساله دیگر، اثری از اعتقاد به حیات پیشین بچشم نمیخورد و آنها از این حیث با موضع فلسفی ابن سینا هماهنگتر هستند.

۲. رابطه نفس و قوا با تکیه بر جنبه بازدارندگی قوای جسمانی در مسیر استکمال انسان:

متناسب با فضا حاکم بر رساله‌ها که به بیان مراحل سیر و سلوک و تعلیم و تربیت اخلاقی - معنوی میپردازند، شیخ‌الرئیس در هر سه رساله بر جنبه بازدارندگی و نقش منفی قوا تأکید میکند و بهمین سبب، قوا را در قالب موجودات زیان زننده و مودی نشان میدهد. روشن است که در آثار فلسفی، فقط در مباحث مربوط به عقل عملی به این جنبه اشاره میشود و در سایر مباحث، قضاوت ارزشی در مورد قوا انجام نمیشود بلکه تنها از دید وجودشناسی مورد بررسی قرار میگیرند.

۳. تکیه بر نقش برجسته و محوری عقل فعال در تعالی و سعادت و کمال معنوی بشر:

عقل فعال در این رساله‌ها در قالب پیر و راهنما یا رسول و ناجی جلوه‌گر میشود و مدار خردمندی و عامل استکمال در هر سه داستان است. در مباحث فلسفی نیز عقل فعال محور حیات دنیوی و عامل اصلی استکمال انسان است.

۴. نقش واجب‌الوجود: در این رساله‌ها نقش واجب‌الوجود در زندگی انسان بطور

اجمال در قالب نمادهایی چون ملک، برق جهنده و شخصیت والای حی بن یقظان مورد اشاره قرار میگیرد. این اشاره اجمالی و گذرا شاید به این دلیل است که در نظام علی و معلولی و در سلسله طولی علل موجهه، خداوند علة‌العلل و فاعل اعلاست و از اینرو از انسان دورتر است. اما عقل فعال سبب بیواسطه تدبیر عالم تحت‌القمر و موجودات مادی از جمله انسان بشمار میرود و بهمین دلیل، ارتباط انسان با او بیشتر و مستقیمتر و با واجب‌الوجود، دور از دسترس و باواسطه است.

۵. مفارقت نفس از بدن و مرگ: هر سه داستان بگونه‌ی خاتمه یافته که میتوان



آن را بر مفارقت نفس از بدن و مرگ مطابقت نمود. البته در هیچیک از آنها اشاره‌یی به حیات پس از مرگ و جهان پس از عالم ماده نشده است، در حالی که در مباحث فلسفی پیرامون انسان، بخشهای فراوانی به معاد و بقای نفس پس از مرگ بدن و مسائل مربوط به عالم آخرت اختصاص یافته است.

۶. **عوامل و موانع کمال:** در دو رساله *حی بن یقظان* و رساله *الطیر* با گذشتن از سرزمینها و آشنایی با آنها بنحوی به مسیر کمال و عوامل و موانع آن پرداخته شده است، اما در داستان سلامان و ابسال چنین مطلبی مشاهده نمیشود.

۷. **بقای نفس ناطقه و فنای بدن:** این مسئله در سلامان و ابسال به شکل باقی ماندن سلامان و نابودی ابسال و همسر، خدمتکار و آشپز سلامان متجلی شده است. در رساله *الطیر* نیز با اشاره غیرمستقیم به امید رهایی پرنده از بند و در رساله *حی بن یقظان* با سخن گفتن در مورد رفتن به شهری غریب به آن پرداخته شده است. در تمامی آثار فلسفی ابن‌سینا، در مباحث مربوط به نفس و معاد، بقای نفس پس از فنای بدن و جاودانگی آن، امری قطعی و مسلّم و مبرهن علیه است.

۸. **غلبه گرایش انسان به جسم و بدن و دوری از کمالات نفس ناطقه (گرایش ابتدایی انسان به جسم و لذات جسمانی):** در رساله *الطیر* و *حی بن یقظان* به این مسئله پرداخته شده است. این امر در رساله *الطیر* در قالب انس پرنده با دام و در *حی بن یقظان* در قالب تفرج سالک با دوستان ظاهر میگردد و در هر دو داستان با زبان رمز، بطور پیوسته برحذر بودن از غلبه قوای نفس توصیه میگردد و جسم و قوای آن مانع کمال معرفی میشوند. اما در داستان سلامان و ابسال مسئله برعکس است؛ یعنی ابسال که نماد عقل نظری است در طی داستان با همسر سلامان که نماد قوای نفس است مقابله میکند و بهیچوجه به آن گرایش پیدا نمیکند. چنانکه در مطلب شماره دو نتیجه‌گیری روشن شد، این نوع نگاه به رابطه نفس و بدن، بسبب فضای حاکم بر داستانهای تمثیلی و بخاطر هدف خاص آنهاست، ازاینرو در مباحث فلسفی جز در بخش حکمت عملی، اثری از این نوع نگاه بچشم نمیخورد.

۱۰۱



جدول نموده‌های انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا در رساله‌های عرفانی - تمثیلی او:

عناوین فلسفی	سمبل آن در رساله الطیر	سمبل آن در حی بن یقظان	سمبل آن در سلامان و ابدال
۱	نفس ناطقه	پرنده	سالم
۲	قوای نفس	-	همسر سلامان و آشپز و خدمتکار او
۳	بدن	دام	کشور
۴	عقل فعال	رسول ملک	حیوان وحشی
۵	خداوند	ملک	برق جهنده (فیض الهی)
۶	مرگ	رهایی از دام	واگذاری فرمان روابی کشور
۷	حدوث انسان (یا حدوث نفس)	گرفتاری در دام	-
۸	مسیر کمال معنوی	به سفر رفتن پرنده با دیگر پرندگان و گذشتن از سرزمینهای مختلف	آشنا شدن سالک با سرزمینهای مختلف توسط پیر دانا
۹	بقای نفس ناطقه و فنای بدن	باز شدن بند از پای پرنده و بازگشتن پرنده به زندگی پیش از اسارت در دام	به غریبی شدن سالک بدون یاران باقی ماندن سلامان در پایان داستان
۱۰	غلبه گرایش انسان به جسم و بدن و دوری از کمالات نفس ناطقه	خو گرفتن پرنده به بند	نابودی ابدال توسط همسر و خدمتکار و آشپز سلامان
۱۱	ممانعت جسم و قوای جسمانی از کمال قوه ناطقه	خو گرفتن پرنده به بند و فراموشی اصل زندگی	گردن نهادن سالک به حرف دوستان

۱۰۲



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

پی نوشتها:

۱. کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۸۷.
۲. برای آگاهی بیشتر از اوضاع سیاسی حاکم بر جامعه در آن زمان؛ رک: استاد خامنه‌ای، سیدمحمد، «خاستگاه اسماعیلیه»؛ پورحسن، قاسم، «اسماعیلیه خاستگاه و انشعابات»، حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه، ص ۳۵ - ۱۱۷، ۱۳۹۰.
۳. استاد خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن سینا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۲، ص ۱۱ - ۲۲.
۴. فروزان فر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ص ۳۳۶.
۵. غنیمی هلال، محمد، الادب المقارن، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.
۶. سجادی، ضیاءالدین، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۲۵.
۷. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۰ و ۱۱.
۸. برای مشروح داستان، رک: سجادی، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۱۳۹.
۹. روشن، محمد، سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل شناسی، ص ۱۱۸.
۱۰. حی بن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۱۵۶.
۱۱. برن، ژان، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، ص ۶۷ - ۶۹.
۱۲. ارسطو، رساله نفس، ترجمه افضل‌الدین کاشانی، مقدمه ملک الشعرا بهار، ص ۵.
۱۳. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، تحقیق جورج قنواتی و سعید زید، ج ۲، ص ۲۰۷؛ طبيعيات دانشنامه علائی، مقدمه و تصحیح محمد مشکوة، ص ۱۲۲.
۱۴. همو، رسائل، ترجمه ضیاءالدین ذری، ص ۲۵۳.
۱۵. همو، روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.
۱۶. همو، رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخسیکتی، باهتمام محمدحسین اکبری، ص ۹.
۱۷. همانجا.
۱۸. همانجا.
۱۹. رساله الطیر، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۵۵.
۲۰. همانجا.
۲۱. ابن سینا، رساله الاضحویه، مقدمه و تصحیح و تعلیق حسین خدیوچم، ص ۳۳.
۲۲. همانجا.
۲۳. ابن سینا، راهنمای حکمت، مقدمه و شرح و ترجمه ضیاءالدین ذری، ص ۲۵.
۲۴. رثوفی مهر، محمد، ترجمه «قصیده عینیه ابن سینا» نشریه زبان و ادبیات حافظ، ص ۴۰ و ۴۱.
۲۵. رساله الاضحویه، ص ۳۱ - ۶۱.
۲۶. روانشناسی شفا، ص ۴۰؛ ابن سینا، احوال النفس، مقدمه و تحقیق احمد فؤادالاهوانی، ص ۵۷.
۲۷. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵؛ گمپرتس، تئودور، متفکران ۱۰۳ یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۹۵۸.
۲۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۵۰۸.
۲۹. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخسیکتی، ص ۷ و ۸.
۳۰. همان، ص ۸.
۳۱. طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۶۸.
۳۲. طبيعيات دانشنامه علائی، ۸۲ - ۹۷؛ روانشناسی شفا، ص ۳۶ - ۴۴.
۳۳. داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء، ص ۳۰۳ و ۵۰۳؛ بدوی، التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو، مندرج در ارسطو عندالعرب، ص ۱۰۰.



۳۴. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۷.
۳۵. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۲۵.
۳۶. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۳۷. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۳.
۳۸. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۳۹. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۵ و ۳۶.
۴۰. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۴۱. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۷ - ۴۰.
۴۲. ابن سینا، حی بن یقظان، ترجمه و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کربن، ص ۱۵.
۴۳. همانجا.
۴۴. همانجا.
۴۵. همان، ص ۱۹.
۴۶. همان، ص ۲۰.
۴۷. همان، ص ۶۰.
۴۸. همان، ص ۵۹ و ۶۰.
۴۹. شرح الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۶۸.
۵۰. همان، ص ۳۶۹.
۵۱. روانشناسی شفا، ص ۱۷۶.
۵۲. ابن سینا، التعليقات، ص ۳۲ و ۱۱۳.
۵۳. همو، الشفاء، الالهیات، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.
۵۴. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۶.
۵۵. همان، ص ۱۳.
۵۶. همان، ص ۲۵.
۵۷. همان، ص ۲۲۲.
۵۸. ابن سینا، رسائل، ص ۱۷.
۵۹. الإشارات و التنبیها، ص ۱۴۰.
۶۰. رساله الاضحویه، ص ۸۱.
۶۱. رساله الطیر، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۸.
۶۲. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۴۱.
۶۳. همان، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۷.
۶۴. همان، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، ص ۱۹ و ۲۰.
۶۵. همان، ص ۲۰ و ۲۱.
- ۱۰۴ ۶۶. حی بن یقظان، ص ۸۲.
۶۷. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۳۵.
۶۸. حی بن یقظان، ص ۸۲ و ۸۳.
۶۹. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۸۰ - ۸۲.
۷۰. الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۵۲ و ۲۵۳، ۳۶۷، ۳۶۸.
۷۱. روانشناسی شفا، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.
۷۲. حی بن یقظان، ص ۶ و ۷.
۷۳. سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل شناسی، ص ۱۱۶.



۷۴. ابن سینا، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۳۵.
۷۵. همان، ص ۸۸ و ۹۴.
۷۶. *الإشارات و التنبيهات*، ص ۱۰۲.
۷۷. این برهان که ابن سینا آن را برهان صدیقین و برترین برهان برای اثبات واجب‌الوجود بالذات میدانند در *الإشارات و التنبيهات*، نمط چهارم، ص ۱۰۲ آمده است.
۷۸. *الإشارات و التنبيهات*، ص ۱۰۲.
۷۹. *رسالة الطير*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۱۱.
۸۰. همان، ص ۱۲.
۸۱. همانجا.
۸۲. *حی بن یقظان*، ص ۹ و ۱۰.
۸۳. «البرق اللامع من الغيم المظلم - هي الخطفة الإلهية.» (شرح *الإشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۶۸).
۸۴. *رسالة الطير*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، ص ۱۲.
۸۵. شرح *الإشارات و التنبيهات*، ص ۳۶۸.
۸۶. همان، ص ۳۶۹.
۸۷. *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۲۵.
۸۸. *احوال النفس*، ص ۱۸۶؛ *الشفاء، الطبيعيات*، ص ۲۰۵.
۸۹. *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۱۶.

منابع:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۳۱.
۲. _____، *الإشارات و التنبيهات*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۴۷.
۳. _____، *روانشناسی شفا* (ترجمه)، بقلم اکبر دانا سرشت، بی‌جا، ۱۳۵۲.
۴. _____، *رسائل*، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
۵. _____، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳.
۶. _____، *رسالة الاضحویه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
۷. _____، *رسالة الطير (الف)*، ترجمه احمد بن خدیو اخیسکتی، باهتمام محمدحسین اکبری، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. _____، *رسالة الطير (ب)*، ترجمه عمر بن سهلان ساوی، تهران، چاپ و نشر علامه طباطبایی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۹. _____، *احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها)*، مقدمه و تحقیق احمدفؤادالاهوانی، پاریس، انتشارات داربیبلیون، ۱۳۷۱.
۱۰. _____، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۱. _____، *الإشارات و التنبيهات*، ج ۲، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۲. _____، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۱۳. _____، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۴. _____، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۵. _____، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، همدان، انتشارات دانشگاه



- بوعلی، ۱۳۸۳.
۱۶. _____، *الشفاء، الالهیات، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۱۷. _____، *الشفاء، الطبیعیات*، تحقیق جورج قنواتی و سعید زید، القاهره، المكتبة العربية، ۱۳۹۵ ق.
۱۸. _____، *راهنمای حکمت (پنج رساله ابوعلی سینا) مقدمه، شرح و ترجمه ضیاءالدین دری*، تهران، انتشارات کتابخانه خیام، بی تا.
۱۹. ارسطو، *رساله نفس*، ترجمه افضل‌الدین کاشانی، مقدمه ملک‌الشعراى بهار، اصفهان، چاپخانه داد، ۱۳۳۳.
۲۰. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۲۱. بدوی، عبدالرحمن، *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو*، مندرج در *ارسطو عند العرب*، الکویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۷.
۲۲. برن، ژان، *افلاطون*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۳.
۲۳. پورحسن، قاسم، *حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۴. خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن سینا»، فصلنامه *تاریخ فلسفه*، ش ۲، ص ۱۱-۲۲، ۱۳۸۹.
۲۵. داوودی، علی‌مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۲۶. روشن، محمد، *سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل‌شناسی*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
۲۷. رئوفی مهر، محمد، «ترجمه قصیده عینیه ابن‌سینا»، *نشریه زبان و ادبیات حافظ*، ش ۳۵، ص ۴۰ و ۴۱، ۱۳۸۵.
۲۸. سجادی، ضیاءالدین، *حی بن یقظان و سلامان و ابسال*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۳۰. غنیمی هلال، محمد، *الادب المقارن*، بیروت، دارالعودة، ۱۹۸۷ م.
۳۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح احوال و نقد و تحلیل شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۵۳.
۳۲. کرین، هانری، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
۳۳. گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی جا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.

جوهریت نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

ملیحه صابری نجف‌آبادی*

چکیده

یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی، اثبات جوهریت نفس است. ملاصدرا و ابن‌سینا با وجود اتفاق نظر در اصل جوهریت نفس در تفسیر و تبیین آن اختلاف نظر اساسی دارند. این اختلاف که به مباحث مهمی مانند تبیین نفس، تغییرات آن و رابطه آن با قوا نیز کشیده شده است، مسئله اصلی نوشتار حاضر است. براساس نظر ابن‌سینا موجودات ممکن مرکب از دو جزء تحلیلی - عقلی وجود و ماهیتند و مقسم مقولات نیز که جوهر و عرض در ذیل آنها قرار میگیرد، خود ماهیت است و تفاوت جوهر و عرض نیز به این است که وجود جوهر فی‌نفسه و وجود عرض لغیره است. بر این مبنا، نفس جوهر مجردی است که افعال اختیاری تدبیری و ادراک امور کلی را انجام میدهد و دارای فروع یا قوایی است که افعال خود را بواسطه آنها به انجام میرساند. در این رویکرد، اختلاف نفوس انسانها از عالیترین تا پایینترین مرتبه به اعراض است و در جوهر هیچ تحولی ایجاد نمیشود. بعقیده ملاصدرا نیز عرض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارد، از اینجهت، حقیقتی است وابسته که دارای وجود تبعی و لغیری است، اما بنا به اصل اصالت وجود که ملاک تشخیص،

۱۰۷

* استادیار مرکز تحقیق سازمان سمت؛ sabermalih@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۳ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲



وجود است، وجودی که مشخص معروض است، همان مصداق خود جوهر و مصداق همه اعراض است؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان با اعراض مختلف است. نفس جوهری است از سنخ وجود، دارای وجود لافسه و ذومراتب که اعراض آن از مراتب این حقیقت محسوب میشوند. قوای نفس شئون و مراتب نفسند و کمالاتی که نفس کسب میکند مرهون اتحاد او با صور ادراکی است.

کلید واژه‌ها: ابن‌سینا، ملاصدرا، جوهر، نفس، تشخص وجود، مراتب نفس

* * *

مقدمه

ابن‌سینا معتقد است اثبات جوهریت نفس و نفی عرضیت آن از مباحث بسیار مهم و مبنای اثبات تجرد و بقای آن است. در تفسیر جوهریت نفس اختلافات اساسی در دیدگاه دو فیلسوف بزرگ اسلام؛ یعنی ابن‌سینا، رئیس حکمت مشاء، و ملاصدرا، مؤسس حکمت متعالیه، وجود دارد که موجب اختلاف آن دو در تبیین حقیقت نفس و احکام و مسائل آن شده است. این اختلاف از حدوث نفس شروع شده و در تبیین حقیقت نفس، تغییرات نفس، نحوه ارتباط نفس با بدن، رابطه نفس با قوا، تعیین جایگاه نفس در علوم (الهیات یا طبیعیات) تا نحوه جاودانگی آن ادامه مییابد.

از نظر ابن‌سینا نفس، حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات، افعال حیاتی خود را انجام میدهند. گرچه نفس کمال جسم است، صورت آن نیست (مگر اینکه صورت را بمعنی کمال بدانیم) کمال اعم از صورت است، زیرا شرط صورت آن است که منطبع در ماده باشد؛ حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع یا از آن مفارق باشد. بدن ابزار نفس است و قبل از تعلق نفس خود دارای ماده و صورتی است، ولی ماده و صورتی پیچیده که آمادگی تعلق یافتن به نفس را پیدا کرده است. نفس برای رسیدن به اهداف خود با بدن ارتباط پیدا کرده و از آن استفاده میکند. ابن‌سینا برای اثبات نظریه خود یعنی کمال بودن نفس برای بدن، باثبات دلایلی در جهت تجرد نفس پرداخته و نتیجه میگیرد که نفس جوهری غیرمادی است که درباره جنبه

تعلقش به بدن و قوای آن در طبیعیات بحث میشود و اگر بخواهیم تعریفی از ماهیت و حقیقت جوهری نفس ارائه دهیم باید بسراغ الهیات برویم و حقیقت نفس را از طریق علل فاعلی آن، شناسایی کنیم.

بنابراین، نفس را از دو منظر میتوان ملاحظه کرد: (۱) بعنوان جوهری مجرد که از اینجهت در الهیات مورد بحث واقع میشود؛ (۲) از جهت تعلق آن به بدن که از این لحاظ جایگاه آن طبیعیات است. اعتقاد حکمای مشاء بر آن است که از آنچهت که نفس جوهری بسیط و مجرد است، نه دارای تعریف است و نه میتوان برهانی بر وجود آن اقامه کرد. دلیل این مدعا آن است که حد، مرکب از جنس و فصل است و نفس، از آنرو که بسیط است و جنس و فصل ندارد، قابل تعریف و ارائه حد نیست.

ملاصدرا معتقد است نفس همواره نوعی تعلق و اضافه وجودی به بدن دارد و حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست؛ به طوری که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجود مستقل و لافسه ندارد و تدبیر نفس برای بدن امری ذاتی است؛ یعنی مبدئیت نفس برای افعال و آثار حیاتی بدن ذاتی نفس است. نفس موجود ذومراتبی است که نقطه آغازین آن وجود جسمانی است و در اثر حرکت تکاملی به مراتب تجرد نایل میشود. ملاصدرا تمامی مباحث نفس را در الهیات آورده است.

در اینجا این سؤال طرح میشود که ریشه اختلاف این دو حکیم در چیست؟ و آیا هر دو در تفسیر جوهر نظر واحد دارند؟ آیا در صورت اختلاف در تفسیر جوهر، هر دو در مناقشات وارد شده بر جوهریت نفس فائق آمده‌اند؟ در ادامه به بررسی و پاسخگویی این موضوع میپردازیم.

اختلاف نظر حکما در تفسیر جوهر

جوهر و یا گوهر بمعنای چیزی است که در زیر ظواهر پایدار است و عبارت از ذات و ماهیتی است که در خارج مستقلاً یافت میشود. در اصطلاح حکما، عرض به چیزی گفته میشود که در وجود استقلال ندارد و به غیر خود متکی است و شأن او نیاز به موضوع دارد بدون اینکه خود، در قوام و کمال و تمامیت موضوع،



نقش داشته باشد: ماهیت اگر در خارج موجود شود در ضمن موضوعی که مستغنی از آن ماهیت است نخواهد بود اینگونه ماهیت را جوهر گویند.^(۱)

ارسطو در تعریف جوهر میگوید: «آنکه بر موضوعی حمل نمیشود بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل میشوند.»^(۲) این بمعنای آن است که موجودات دیگر عارض بر جوهر میشوند ولی جوهر به چیزی عارض نمیشود. ارسطو شناخت هر موجودی را در گرو جوهر آن میداند و برای اعراض، وجودی مستقل از جوهر قائل نیست و وجود عرض قائم به وجود جوهر است. او مقولات دهگانه را مقولات وجود دانسته است، اما ابن سینا که موجودات ممکن را از دو جزء تحلیلی - عقلی بنام وجود و ماهیت میداند، آنها را از حیث ماهیت به مقولات دهگانه جوهر و عرض تقسیم میکند. بر اساس این تقسیم، موجودات عالم در ده مقوله قرار گرفته‌اند؛ یک مقوله جوهر که موضوع نه مقوله دیگر، یعنی اعراض قرار میگیرد و هر جا هم عرض موضوع عرض دیگر واقع بشود، در نهایت امر باید منتهی به جوهر شود و محال است که خود آن عرض قائم به عرض دیگر باشد و درنهایت، به جوهر منتهی نشود. براساس این دیدگاه نوعی جدایی میان جوهر و عرض وجود دارد؛ یعنی به هر حال جوهر از خود ماهیتی دارد و عرض هم از خود ماهیتی دیگر.

بنابراین از نظر ابن سینا مقولات از تقسیمات اساسی ماهیت است و جوهر نیز بعنوان یکی از مقولات عشر، بیانی است از ماهیت. بر همین اساس میگوید: زید و عمر را بدلیل ماهیتشان و صرفنظر از وجود و عدمشان جوهر میدانیم.^(۳)

ملاصدرا بر اساس مبانی فکری خود که قائل به اصالت وجود است، معتقد است که موجود بودن مساوی با شخصیت است و واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت بما هی در مرتبه ذات از تعیین و تشخیص مبراست. چنین حقیقتی برای اتصاف به تعیین و تشخیص احتیاج به امری ورای سنخ خود دارد و امر غیرسنخ ماهیت یا وجود و یا عدم است. ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است.^(۴) پس تشخیص هر ماهیت به نحوه وجودی است که از علت مستفیض میشود.

ملاصدرا معتقد است اعراض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند و وجود

تبعی و لغیری دارند. بنابراین عرض در تمام احکام تابع جوهر و از مراتب وجود آن است؛ یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را بوجود می‌آورند نه اینکه دو شخص و دو تشخص باشند ولی در کنار یکدیگر قرار گیرند. وجود عرض وجود لغیره است که از آن به وجود رابط تعبیر میشود. ملاک تشخص وجودی که مشخص معروض است، همان مصداق خود جوهر و مصداق همه اعراض است؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان دارای کیف و کم و ذی اضافه و ذی این است و ... همه این مشخصات (کیف، کم، اضافه، در مکان بودن، در زمان بودن و ...) که بنظر میرسد مراتب جوهرند جزء شخصیت جوهر واحدند و مبدأ انبعاث و ظهور اعراض و لوازم و امارات تشخص، نفس وجود خاص جوهر است که دائماً محفوف به اعراض مختلفه است و اعراض از لوازم وجود خاص خارجی طبیعت هستند. بین اعراض و لوازم ملزوم که طبیعت جسمانیه باشد، یک نحوه اتحادی موجود است و اعراض با قطع نظر از موضوعات در نظام وجود حظی از وجود ندارند و وجودشان مرتبه‌یی از وجود موضوع است، بلکه با موضوع به وجود واحد موجودند، از اینرو اعراض بر موضوعات به حمل شایع حمل میشوند. صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است.^(۵)

یگانگی جوهر و عرض بمعنای این است که وجود عرض متعین به وجود جوهر است. تعین شیء بیرون از وجود شیء نیست، در عین حال عین وجود شیء هم نیست، چون تعینها عوض میشوند ولی خود شیء باقی است؛ مثلاً اگر جسم نرمی مثل شمع شکلها و تعینهای مختلف پیدا کند یک چیز هست که تعینهای مختلف پیدا کرده است. با این بیان میتوان گفت وقتی که همه اعراض تعینات وجود جوهر هستند، امکان اینکه در جوهر هیچ تغییری پیدا نشود و در مقام خودش ثابت باشد و فقط تعینها عوض شود، وجود ندارد و این تنها بر این فرض درست است که تغییرات و تعینات عین تغییرات جوهر ۱۱۱ باشد، با این تفاوت که تغییرات جوهر سبب نمیشود که ذات جوهر از بین برود ولی ذات این تعین از بین می‌رود و ذات تعین دیگر بوجود می‌آید، مانند حقیقت انسان در این دنیا که بدن و قوای مادی او دائماً در تغییر و تبدل است و نفس ناطقه او ثابت و باقی است و این همه تغییرات و تبدلات با وحدت شخصی او منافاتی ندارد.^(۶)

بنابراین ملاصدرا براساس دیدگاه اصالت وجودیش و به حکم اینکه برای اعراض



هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند، قائل به وجود تبعی و فی‌غیری برای آنهاست و آن را از مراتب وجود جوهر میدانند.

جوهریت نفس

افلاطون نخستین کسی بود که قائل به استقلال نفس و جوهریت آن شد. او پس از نقد دیدگاه کسانی که نفس را هماهنگی بدن میدانستند برای اثبات جوهریت نفس میگوید:

چنین مینماید که روح برخلاف تن عمل میکند و بر همه چیزهایی که میگویند او خود ناشی از آنها حکم میراند و گاه بیشتر اوقات در برابر آنها ایستادگی میکند و عنان آنها را بدست دارد و گاه به آنها رنج میدهد، چنانکه هنگام ورزش و مداوا محسوس و پدیدار است و گاه با آنها به مهربانی رفتار میکند. زمانی در برابر آنها به تهدید و سرزنش توسل میجوید و زمانی، در هنگام بروز خشم یا ترس، عنان آنها را میکشد و با همه نیروی خویش آنها را از بسی حرکات باز میدارد و همچون موجودی جدا و مستقل از تن در برابر تن می‌ایستد و به آن فرمان میدهد.^(۷)

فلاسفه اسلامی نیز بر جوهریت نفس براهینی اقامه کرده‌اند. ابن‌سینا با آنکه اظهار میکند که روان و تن لازم و ملزوم یکدیگرند و بدن بایستی در تعریف نفس در نظر گرفته شود، همانطور که بنا در تعریف بنا در نظر گرفته میشود؛ معتقد است مسئله جوهریت را میتوان مستقل از تحلیل و تبیین ارتباط، اثبات نمود. بنابراین ابن‌سینا اعتراضی ندارد که نفوس (دست‌کم در این دنیا) در ابدان وجود داشته باشند. نفوس در بدنها وجود دارند اما نه بعنوان عرض؛ عرض از لحاظ وجود وابسته و غیرمستقل است و حال آنکه جواهر فی‌نفسه وجود دارند.^(۸)

پس با آنکه ارتباط نزدیک و درونی نفس و بدن مورد انکار نیست و تلازم نفس و بدن مورد قبول و تأیید است، ممکن نیست که درباره نفس طوری بیندیشیم که آن را کارکرد بدن بدانیم. برخی از براهین این فیلسوف بزرگ درباره جوهریت نفس عبارتند از:

۱. انسان امور متعدد را تعقل میکند و این تعقل از جهت جسم بودن نیست چون جسم بذاته قادر به تعقل معقولات نیست، زیرا در اینصورت باید همه اجسام قادر به تعقل باشند و حال آنکه بسیاری از اجسام قادر به تعقل نیستند.^(۹)

۱۱۲



۲. نفس همواره یکی و عین خود باقی میماند هرچند نسبت به اعراض یعنی کیفیات و حالاتش دگرگون میشود، حالات نفس ناپایدار است، اما خود نفس ثابت و پایدار است. بنابراین عرض تابع بدن نیست.^(۱۰)

۳. دلیل دیگر بر جوهریت نفس، آگاهی و شعور است که آن را اجل البراهین نیز خوانده‌اند.^(۱۱)

۴. نفس دارای فعالیت خلاقانه و مبدأ مستقل افعال خود است و بنابراین آن افعال را نمیتوان به چیزی نسبت داد که کارکرد چیزی دیگر است بلکه آنها را فقط به چیزی میتوان نسبت داد که قائم به خود و تعیین کننده خود، یعنی جوهر، است. نفس نه تنها مبدأ حرکت است بلکه آغازگر در مراتب بالاتر است. نفس اهداف و غایات را تعیین میکند و به همراه آنها امیدها، ترسها، محبتها، نفرتها، عواطف و هیجانات ایجاد میشود. نفس گزینشگر هدفها و غایات و آفریننده ارزشها، موجد روابط و موقعیتها و مبدأ اندیشه‌های نو و زندگیهای تازه است. نفس سرچشمه مفاهیم خیر و شر، حق و باطل و صواب و خطاست. این فعالیت خلاق و آغازگر را نمیتوان عرض چیزی شمرد، زیرا در آنصورت مبدأ آغازگر خواهد بود.^(۱۲)

۵. دلیل مشهوری که بسیاری از حکما بر جوهریت نفس اقامه کرده‌اند، برگرفته از تعریف نفس است. در تعریف نفس گفتیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و افعال و آثار خود را از راه آلات و قوا انجام میدهد و در تعریف کمال اول گفتیم که چیزی است که نوعیت نوع به آن بستگی دارد و بود و نبود آن، باعث بود و نبود نوع است.

حال میگوییم اگر نفس، کمال اول و مقوم نوعیت نوع است، بالطبع باید جوهر باشد نه عرض، زیرا اشیائی که خود واجد نفسند، مانند گیاه و حیوان و انسان، خود جوهرند:

بیقین چیزی که مقوم نوعیت انواع جوهری است، خود باید جوهر باشد، زیرا عرض ۱۱۳ نمیتواند مقوم و منوع جوهر باشد.^(۱۳) این استدلال را میتوان بدینصورت بیان نمود:

- نفس مقوم برخی از انواع جوهر، مانند نبات، حیوان و انسان است.

- آنچه مقوم جوهر باشد خود جوهر است.

نتیجه: نفس جوهر است.

۶. حیات و ویژگیهای حیاتی مانند نمو و تغذیه و احساس و ادراک و اراده، صفات ذاتی



موجودات بحساب می‌آیند، زیرا گیاه‌بودن گیاه و حیوان‌بودن حیوان و انسان بودن انسان به وجود اوصاف و ویژگی‌هاست و بدون انضمام این اوصاف، تحصیل گیاهی و حیوانی و انسانی نخواهیم داشت. از اینجا روشن میشود که نفس بعنوان مبدأ این ویژگی‌ها و صفات، مقوم انواع موجودات زنده است و با توجه به اینکه مقوم جوهر لزوماً جوهر است نه عرض، نتیجه میگیریم که نفس در موجودات ذی‌نفس، جوهر است نه عرض.^(۱۴)

۷. ابن‌سینا معتقد است با اثبات تجرد نفس، بالطبع جوهریت نفس حیوانی و انسانی نیز اثبات خواهد شد، زیرا تجرد، فوق جوهریت است؛ یعنی با اثبات تجرد نفس، به طریق اولی جوهریت آن هم اثبات میشود. زیرا بین تجرد و جوهریت، نسبت عموم و خصوص مطلق حاکم است؛ یعنی هر مجردی جوهر است، اما هر جوهری مجرد نیست. چون برخی از جوهر مادیند؛ بعبارت دیگر، چیزی که مجرد است به یقین جوهر است نه عرض. ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ابتکارات جالبی دارد که جای طرح آن نیست.^(۱۵)

از نظر ملاصدرا این استدلال مخدوش است، زیرا تجرد مختص جوهر نیست. تجرد اعراض نه تنها محال نیست بلکه وقوع هم دارد. همه کیفیات و حالات نفسانی و روانی در عین اینکه اعراضند، مجردند و تجرد آنها در جای خود به اثبات رسیده است. مگر اینکه منظور استدلال‌کننده این باشد که تجرد نفوس این ویژگی را دارد که مستلزم جوهریت آنهاست. در اینصورت نقدی که میتوان داشت این است که این مدعا صرفنظر از صحت و سقم آن در استدلال مزبور باثبات نرسیده است.

نفس، حالات و اوصاف روانی و مزاج و همه کیفیات عارض بر بدن را درک میکند؛ یعنی نفس ادراک‌کننده آنهاست و از آنجا که ادراک‌کننده باید وجود لnfسه داشته باشد و از طرف دیگر، با توجه به اینکه مزاج و همه کیفیات روانی و بدنی عرضند و وجود لغیره دارند، قهراً تغایر نفسی با این کیفیات ثابت میشود.

۱۱۴ در نتیجه اختلاف تفسیر جوهریت میان ابن‌سینا و ملاصدرا اختلافات مهمی در تبیین هویت نفس و رابطه نفس با قوایش ایجاد نموده است که در اینجا به بررسی آن میپردازیم.

بررسی اختلاف دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین نفس

ابن‌سینا نفس را مبدأ آثار و افعال حیات میداند؛ یعنی آن جوهری که علت و منشأ



افعال و آثاری از قبیل تغذیه و ادراک است. این آثار که بعنوان آثار حیات شناخته میشود تنها از موجوداتی که زنده‌اند صادر میشود. او ابتدا به پیروی از ارسطو نفس را اینگونه تعریف کرده است: «النفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبيعي آلی». نفس، حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات افعال حیاتی خود را انجام میدهند. از نظر ابن‌سینا گرچه نفس کمال جسم است، صورت آن نیست (مگر اینکه صورت را بمعنی کمال بدانیم) و از همینجا اختلاف ابن‌سینا و ارسطو شروع میشود.^(۱۶)

ابن‌سینا در کتاب *الشفاء* میگوید: تعریف ارسطو، تعریف حقیقت نفس نیست، زیرا در آن تعریف، بر روی کمال بودن نفس برای جسم تکیه شده است و میدانیم کمال، یک حیثیت اضافی است و از اینجهت داخل در مقوله اضافه است نه جوهر. عبارت دیگر، ما در مقام شناسایی و تعریف، حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده‌ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. نفس در کنه و حقیقت خویش، دارای وجود لِنَفْسِه و مستقل است.

بنابراین نفس، داخل در مقوله جوهر است و حال آنکه حیثیت اضافه نفس به بدن، داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است. در حقیقت، در اینجا دو جوهر و یک عرض داریم؛ نفس و بدن دو جوهرند و اضافه و رابطه بین آن دو عرض است. از طرف دیگر، مفهوم نفس یک مفهوم اضافی و تعلقی است، بنابراین حیثیت نفس بودن نفس، حیثیت اضافی و تعلقی به بدن است و بالطبع نفس بما هو نفس، داخل در مقوله اضافه است. چنانکه تعریف بنا بما هو بنا یا تعریف پدر به اعتبار پدر بودن، تعریف ذاتی انسانی بنا و پدر نیست و باید جداگانه ذات انسانی با جنس و فصل تعریف شود. تعریف نفس بما هو نفس نیز تعریف حقیقت و ذات نفس نیست، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است، زیرا حقیقت نفس جوهری مجرد و مستقل است. شاهدهی که شیخ‌الرئیس برای این مدعا می‌آورد، این است که با تعریف مزبور نمیتوانیم از جوهریت یا عرضیت نفس آگاه شویم؛ یعنی شناختی که از ۱۱۵ راه این تعریف نفس پیدا میکنیم ما را در آگاهی از تبیین مقوله جوهری یا عرضی نفس کمک نمیکند. عبارت ابن‌سینا چنین است: «وقتی میگوییم نفس کمال است، دانسته نمیشود که جوهر است یا عرض، زیرا تعریف کمال آن است که به وجود آن، حیوان و نبات بالفعل شود.»^(۱۷) بنابراین نفس امری است غیرمنطبع در بدن، اما ارسطو نفس را صورت بدن و منطبع در ماده میداند و در اینصورت امری کاملاً مادی است.



دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا همچون حکیم سهروردی^(۱۸) بر آن است که حقیقت نفس از سنخ وجود است و در واقع نخستین چیزی که میتوان درباره آن اظهار کرد این است که «هست» یا درست‌تر اینکه «من هستم». باید توجه داشت که این نکته اولاً، برآمده از ادراک حضوری و شهودی است و ثانیاً، در حقیقت چیزی درباره چنین نفسی یا همان ماهیت بدست نمیدهد و همین دلیل است که در مقام فهم حصولی و مفهومی از آن، طرح پرسشهایی درباره جوهریت یا عرضیت آن موجه مینماید؛ پرسشهایی که بیشتر در پی چیستی نفس هستند. البته، چیستی نفس در مقایسه با چیزهایی است که عقل انسان مفاهیم و ماهیاتی از آنها در دست دارد و در نتیجه تابعی از دستگاه مفهومی ذهن که بشیوه‌یی خاص در دستگاه ربانی ظهور یافته است، نه چیستی مطلق و عینی آن، آنچنانکه مثلاً در علم بیکران و مطلق خداوند ثبت شده است. این نسبت و دگرگونی مفهومی و ماهوی ذهن است که میتواند راه را برای ظهور اصلی دیگر، یعنی حرکت جوهری، هموار نماید، زیرا شیئی که از سنخ وجود است، نمودهای مختلفی از خود بروز میدهد و این نموده‌ها در عین تفاوت، از بودی یگانه حکایت میکند و این، یعنی تحول وجود بگونه‌یی که میتوان نموده‌ها و ماهیتهای مختلفی را برای آن اعتبار نمود.

تعلقی بودن نفس

همانطور که اشاره شد، ابن‌سینا تعریف نفس را تعریف حقیقی آن نمیداند و معتقد است در این تعریف حیثیت اضافی نفس در نظر گرفته شده است، چون کمال اول بودن برای نفس یک حیثیت اضافی است و بدین ترتیب داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است؛ در صورتی که حقیقت نفس جوهری مجرد و مستقل است. اما ۱۱۶ ملاصدرا با نظر شیخ‌الرئیس موافق نیست و میگوید: «هر چند در تعریف مزبور (کمال اول لجسم طبیعی آلی) به حیثیت تعلقی نفس نسبت به بدن توجه شده است، اما باید دانست که حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست. نفس موجودی است که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجود مستقل و لنفسه ندارد. نفس در واقع همان صورت نوعیه است؛ همانگونه که صور نوعیه دیگر در

عین جوهریت، وجود لغیره و تعلقى دارند، نفس در عین جوهربودن وجود تعلقى دارد. فرق نفس با صور نوعیه دیگر در این است که صور نوعیه دیگر انطباع و انتشار در ماده دارند و بهمین دلیل جسمانیند و ویژگیهای ماده را در خود دارند؛ اما نفس هر چند تعلق به ماده دارد، انطباع و حلول در ماده ندارد و متعلق به ماده است نه منطبق در آن.^(۱۹) خلاصه همانگونه که صور نوعیه در عین اینکه جوهرند، وجود لغیره و ناعتی دارند و بدون تعلق و وابستگی به ماده و محل، وجود پیدا نمیکنند، نفس نیز در عین اینکه وجود جوهری دارد، حیثیت تعلقى و ناعتی و لغیره دارد و وجودى جدای از این حیثیت دارا نیست. اگر تعلقى و اضافی بودن حقیقت یک شیء، باعث دخول آن در مقوله اضافه شود، باید تمام اعراض، داخل در مقوله اضافه گردند، زیرا تمام اعراض، وجود لغیره و ناعتی دارند؛ یعنی حقیقت آنها وابستگی و تقوم به جوهر است. از طرفی میدانیم اندراج یک شیء در دو مقوله محال است؛ مثلاً نمیتوان یک شیء را هم داخل در مقوله کیف بدانیم و هم داخل در مقوله اضافه.^(۲۰)

نظریه ابتکاری ملاصدرا در خصوص نفس، مبتنی بر برخی اصول حکمت متعالیه است که خود تأسیس کرده است. یکی از این اصول، حرکت جوهری در عالم ماده است و دیگری تشکیک در حقیقت وجود. وی در تبیین نظریه خویش با تکیه بر این دو اصل میگوید: نفس در آغاز پیدایش خود، جوهری جسمانی و مادی است، اما در اثر حرکت جوهری تکامل مییابد و سیر تکامل خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کاملتر وجود ادامه میدهد و با حفظ وحدت شخصی خود به مرتبه تجرد راه مییابد و موجودی مجرد میگردد.

مراتب نفس

۱۱۷

ملاصدرا برای نفس مراتبی قائل است که از بدو وجود مراتب و درجات متعددی را میپذیرد و با حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را طی کرده به کمال میرسد که اولین مرتبه آن قوه جسمانی یا هیولای اولی است. نفس در ابتدای حدوث وجودی مادی دارد و بعد صورتی طبیعی مییابد. در این مرتبه نفس با استخدام ابزار جسمانی مانند گوش و چشم و... قادر به ادراک محسوسات میشود.^(۲۱) در این

دیدگاه، نفس امری مشکک و ذومراتب است، اما از نظر ابن‌سینا نفس جوهر مجردی است که نه مانند اجسام از ماده و صورت ترکیب یافته و نه امری مشکک دارای مراتب است (آنچنان که ملاصدرا معتقد است)، بلکه نفس از طریق ایجاد اعراضی در بدن که همان قوای جسمانی یا بدنی نفس است، با بدن که واقعیت دیگری غیر از نفس و قوای آن است، ارتباط تدبیری و تصرفی دارد؛ ارتباطی که موجب ترکیب حقیقی نفس و بدن و تحقق نوع طبیعی واحدی بنام انسان میشود، اما اعراض بسبب رابطه علی و معلولی با نفس از یکدیگر مستقل نیستند، هرچند که مغایر هم هستند. در اینجا ابن‌سینا از نفس با عنوان «مجمع قوا» سخن میگوید که در اینصورت فعل قوا حقیقتاً و بالذات فعل نفس است. در این دیدگاه نفس جوهر مجرد عقلی فاقد مراتب است که قوای آن فقط اعراضی صادر از آن و معلول آنند.^(۲۲)

اما در دیدگاه ملاصدرا نفس مانند وجود حقیقتی مشکک و دارای مراتب است که از طبیعت مادی شروع میشود و به مجرد محض پایان مییابد. بالاترین مرتبه همان است که ابن‌سینا آن را نفس مینامد و مراتب دیگر همانهایی هستند که ابن‌سینا آنها را قوا میخواند.^(۲۳)

ملاصدرا برای تبیین این مراتب معتقد است نفس در مرتبه‌یی که مرتبه حس نامیده شده، حساس بالفعل و متخیل و متعقل بالقوه است. پس از آنکه نفس با کمک بدن به ارتقای تدریجی خود ادامه داد با تلطیف و صفای وجود طبیعی نیاز انسان به حواس و ابزار جسمی کم شده و در ادامه حواس ظاهری در یک حس مشترک جمع میشوند. این حس نیازی به مواضع مختلف ندارد و اعضای مادی به اعضای نفسانی ارتقا مییابد. نفس میتواند از ادراک محسوسات و مخیلات بالا رفته و معقولات را بالفعل ادراک کند. این مقام بالاترین مقامی است که بشر میتواند با عروج عقلانی به آن نایل گردد.^(۲۴) همچنین ملاصدرا معتقد است که هر انسانی ۱۱۸ میتواند با عروج در مسیر توحید به این مقام برسد.^(۲۵) از نظر ملاصدرا نفس تا زمانی که به مرتبه مجرد تام عقلی نایل نشود، موجودی جسمانی است؛ یعنی وابسته و متعلق به جسم است. در این مرحله، نفس ذاتی مستقل و جدا از جسم و ماده ندارد. نفس محصول حرکت جوهری بدن جسمانی است و بدین ترتیب، بدن و روح رابطه‌یی همچون درخت و میوه دارند؛ چرا که در زمینه بدن است که روح پرورش

مییابد، اما نه بدین معنی که بدن روح را بزیاید، بلکه فقط و فقط شرایط ظهور روح را فراهم میکند. روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است و این است معنای «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»^(۲۶).

رابطه نفس با قوای نفس

ابن سینا نفس را واجد تمامی قوا و منشأ واحد غیر جسمانی جمیع قوا شمرده و قوا را فروع و استعداد نفس دانسته است. وی در *الاشارات*، پس از بیان قوای مختلف که منشأ افعال مختلف آن هستند، بر اساس اعتقاد خود در وحدت نفس، قوای نفس را فروع نفس دانسته است. او بر اساس قول به جوهریت نفس و وحدت آن، بمقتضای قاعده الواحد، قوای متعدد را اثبات نموده و از سوی دیگر این قوا را که بالاستقلال مصدر افعال نمیباشند، فروع نفس دانسته است.^(۲۷) بر این اساس در نظر وی بواسطه علاقه و پیوند میان نفس و قوا هیئتی در نفس پدید می آید و بدین ترتیب حالات بدنی در نفس تأثیر مینماید و از سوی دیگر هیئت عقلی که در نفس پدید می آید بوسیله قوا، در بدن و اندامهای آن، مؤثر میگردد و بدین ترتیب جوهر یگانه میتواند بوسیله آلات و نیروهای گوناگون، مصدر افعال مختلف قرار گیرد.

ابن سینا در *الشفاء* در بیان تعدد و تمایز قوای نفس میگوید: هر یک از افعال متخالف، افعالی که اختلاف جنسی با یکدیگر داشته باشند، همچون ادراک رنگ و مزه، باید بوسیله قوهایی مختلف و متمایز انجام پذیرد. این قوا از یکدیگر جدا و منفک بوده و بر یکدیگر تأثیر و تأثر نداشته و افعال مشترک ندارند. پس از بیان این مطلب، شیخ به اثبات مبدأ واحد برای این قوا میپردازد. وی در استدلال به لزوم وجود منشأ و مرجع پیوستگی واحد برای قوا چنین استدلال میکند که برخی از قوا، برخی دیگر را وامیدارد و بعضی، برخی دیگر را بکار میگیرد. حال اگر مرجع ارتباطی میان آنها نباشد، راهی برای تحقق چنین رابطه‌ی میان قوا نخواهد بود:

انه يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها، فتجتمع اليه و تكون نسبتة الي هذه القوى نسبتة الحس المشترك الي الحواس التي هي الرواضع.^(۲۸)

بنابراین از نظر ابن‌سینا نفس جوهر مجرد بسیط واحدی است که از طریق نیروها و آلات بنام قوای نفس افعال خود را انجام می‌دهد. این قوا از نظر ابن‌سینا اعراضی در بدن است که از طریق آنها ارتباط تدبیری و تصرفی در بدن که خود جوهر جداگانه‌یی است برقرار می‌کند.

اما صدرالمتألهین علاوه بر اعتقاد به وحدت نفس معتقد به عینیت آن با قوای خویش است. نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» که از ابداعات ابن‌فلسوف متأله است بهمین معنا طرح شده است.

از نظر ملاصدرا، انتساب افعال، اعم از ادراکی و تحریکی به قوا، عین انتساب به نفس است. نه از اینجهت که فاعل اصلی و نهایی نفس است و قوا نقش واسطه را ایفا می‌کند، بلکه بالاتر از آن، میان نفس و قوای نفس دوگانگی و جدایی وجود ندارد؛ نفس عین قواست. عبارت بهتر، قوای نفس مراتب و شئون نفس است. درواقع، انتساب هر فعل به قوه خاص انسان، انتساب به مرتبه‌یی از مراتب نفس است.

مطابق این نظریه، نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام‌التحصل نمیباشد، بلکه همواره یک سیر استکمالی را طی می‌کند. کمالاتی را که نفس کسب می‌کند مرهون اتحاد آن با صور ادراکی است. نفس در مرتبه حس، بمنزله ماده نسبت به صور حسی و در مرتبه خیال بمنزله ماده نسبت به صور خیالی و در مرتبه عقل بمنزله ماده نسبت به صور عقلانی است.

اما ابن‌سینا معتقد است نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که بواسطه ادراکات تغییری در ذات آن رخ نمیدهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر او افزوده میشود، اعراضی است که کمال جدیدی برای نفس بشمار می‌آید. قوای ادراکی نیز بمنزله ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام مینماید و وجود آنها، جدا از نفس است.^(۲۹)

از نظر ابن‌سینا مهمترین دلیل برای تعدد قوا، قاعده معروف الواحد است. بدین بیان که چون از واحد بیشتر از یک چیز صادر نمیشود و قوا هم بسیط و واحد هستند، هرکدام فقط یک فعل را انجام میدهند، مگر آنکه بصورت بالعرض مبدأ صدور بیشتر از یک فعل باشند.

ملاصدرا این دلیل را رد می‌کند و میگوید: اولاً، مجرای قاعده الواحد، واحد حقیقی



است که از هر جهت واحد است، نه قوا که جهات امکانی زیادی در آنها وجود دارد. ثانیاً، چنین سخنی مستلزم آن است که مثلاً برای هر رنگی یک قوه بینایی داشته باشیم، یا قوه بینایی، یک رنگ را بالذات درک کند و بقیه را بالعرض! در صورتی که چنین چیزی پذیرفته نیست.^(۳۰)

از اینجا روشن میشود که ابن‌سینا قائل به تعدد قوا و تغیر آن با نفس است و این بدان دلیل است که نفس را، مجرد فرض میکرده است. در اینصورت روشن است که دیگر نمیتوان مثلاً قوه غاذیه را شأنی را از شئون نفس مجرد قلمداد کرد. اما ملاصدرا نفس را در ابتدا مجرد نمیداند، بلکه تجردی که او برای نفس مطرح میکند، تجردی تدریجی و آمیخته با جسمانیت است.

بدیهی است دیدگاه ابن‌سینا، دست‌کم در مورد قوای بدنی، با قول تجرد نفس سازگار نیست؛ یعنی نمیتوان گفت که نفس مجرد کامل است و قوای بدنش شئون آن. اما با نظریه ملاصدرا، این تعارض برطرف شده و نفس، ماهیتی جسمانی - روحانی دارد. بنابراین انتساب قوای بدنی به نفس اشکالی بوجود نمی‌آورد.

از نظر ملاصدرا، اگر نفس در مرتبه نباتی و طبیعی حضور نمیداشت و نسبت به اینگونه افعال بی‌اعتنا بود، با تغییر مزاج و تحولات حاصل در حوزه بدن متأثر و متألم نمیشد و حال آنکه میدانیم که با خروج بدن از حالت اعتدال و عارضه بیماری و نیز بریدگی و شکستگی اعضا و جوارح و یا وارد شدن آسیب و فشار بیرونی، نفس متأثر و متألم میشود و چه بسا درصدد چاره‌اندیشی برمی‌آید. همین نشانه حضور قوای نفسانی در مرتبه نباتی و طبیعی است.

ملاصدرا میگوید: پیشامد مرگ نیز از همین منظر قابل ارزیابی است؛ یعنی مرتبه حضور و ورود نفس به عالم طبیعت است که دچار مرگ میگردد و گرنه مرتبه بالای ۱۲۱ نفس، هرگز دچار این پدیده نمیگردد. مرگ چیزی جز جدایی نفس از عالم طبیعت و پایان حضور و سریان آن در بدن مادی نیست.

در عین اینکه نفس در مرحله نباتی و طبیعی، فاعل افعال نباتی و طبیعی است، اما بدلیل مادی بودن این افعال، علم به آنها ممکن نیست، زیرا صلاحیت این را ندارند که مورد علم و آگاهی قرار گیرند. بنابراین با مرگ بدن قوای حسی و نباتی از بین میرود و



آنچه باقی میماند، قوه خیال است و قوه عقل و این بدان علت است که قوای حسی مادّی و قوه خیال و عقل غیرمادی و مجرد.

نتیجه‌گیری

در تعریف و تفسیر جوهر بین حکما اتفاق نظر وجود ندارد؛ چنانکه ارسطو جوهر را به آنچه بر آن چیزی حمل میشود تعریف میکند و ابن‌سینا پس از تحلیل موجود به مفهوم وجود و ماهیت جوهر آن را از اقسام ماهیت میدانند. از نظر او نفس نیز جوهری بسیط و مجرد است که افعال اختیاری تدبیری و ادراک امور کلی را انجام میدهد که با حالات و اعراض متفاوت است و نوعی بینونیت میان آنها برقرار است و هر کدام دارای وجود فی‌نفسه لغیره‌اند. اما براساس مبنای فکری ملاصدرا که قائل به اصالت وجود است، موجود بودن مساوی با شخصیت و واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت بما‌هی‌هی در مرتبه ذات از تعیین و تشخیص مبراست چنین حقیقتی برای انصاف به تعیین و تشخیص، احتیاج به امری ورای سنخ خود دارد و امر غیرسنخ ماهیت یا وجود است یا عدم. ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است. پس تشخیص هر ماهیت به نحوه وجودی است که از علت مستفیض میشود، از سوی دیگر، به حکم اینکه اعراض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند و حقایقی تابع جوهرند، ملاصدرا قائل به وجود تبعی و لغیری برای اعراض است. بنابراین عرض در تمام احکام تابع جوهر است و از مراتب وجود جوهر محسوب میشود؛ یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را بوجود می‌آورند نه اینکه دو شخص و دو تشخیص باشند ولی در کنار یکدیگر قرار دارند، بلکه وجود عرض وجود لغیره است که از آن به وجود رابط تعبیر میشود.

۱۲۲ باعتقاد ملاصدرا نفس انسانی از ابتدای امر، یک جوهر کامل و تام‌المتحصل نیست بلکه واقعیتی سیال است که بسبب حرکت جوهری، مراتب مختلف نباتی و حیوانی را کسب مینماید. نفس جوهر ممتدی است از مراتب مختلف که در یکسوی آن، ماده جسمانی و در سوی دیگر، عقل مفارق قرار دارد. امتداد وجودی نفس از مرتبه پایین وجود جسمانی آغاز میگردد و تا مرتبه کامل عقل مجرد تداوم مییابد. اما از نظر ابن‌سینا، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که بواسطه ادراکات، تغییری در ذات آن



رخ نمیدهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر او افزوده میشود، اعراضی است که کمال ثانوی برای نفس بشمار می‌آید. نفس حقیقت واحدی است دارای نیروها و آلات مختلف بنام قوای نفس که افعال خود را از طریق این نیروها انجام میدهد. همه قوای نفس در حکم عرض برای نفسند که وجودی لغیره دارند. نفس موجود واحدی است که در عین وحدت دارای مراتب و قوای متعددی است. قوای نباتی مرتبه‌یی از مراتب نفس است و قوای حیوانی مرتبه‌یی دیگر و قوای انسانی نیز مرتبه دیگری از نفسند. نفس بحسب برخی مراتب خود مجرد است و بحسب برخی مراتبش مادی. از اینرو ملاصدرا برای انسان مراتبی قائل است که با نام انسان حسی، انسان نفسانی و انسان عقلانی از آن نام میبرد.

پی‌نوشتها:

۱. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۹۰.
۲. ارسطو، *دربارۀ نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۲۱۲.
۳. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه‌نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۵.
۴. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۱۸۵.
۵. *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ص ۱۰۴.
۶. اکبریان، رضا، «جوهر از دیدگاه ملاصدرا»، *مجله مطالعات و پژوهشهای دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۵۱، ص ۱۳۸۸.
۷. افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تیمائوس فایدون، ص ۵۳۱.
۸. ابن‌سینا، *الشفاء، الهیات* تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۵.
۹. ابن‌سینا، *رسائل*، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.
۱۰. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۲ و ۲۳.
۱۱. همانجا.
۱۲. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۴.
۱۳. *الاسفار الاربعه*، دارالتراث العربی، ج ۸، ص ۲۹.
۱۴. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۵ - ۲۷.
۱۵. همان، ص ۲۶.
۱۶. *الشفاء، کتاب نفس*، ج ۲، ص ۵.
۱۷. *الشفاء*، مقاله اولی، ص ۷ و ۸.
۱۸. سپهرودی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، ج ۱، ص ۱۱۷.
۱۹. *الشفاء، الهیات*، ص ۷ و ۸.
۲۰. *الاسفار الاربعه*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ص ۱۱، ۱۲، ۳۷۶.
۲۱. همان، ص ۱۵۷.
۲۲. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۱۸.
۲۳. *الاسفار الاربعه*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ص ۲۲۶.



۲۴. همان، الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، تحقیق رضا اکبریان، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۹، ص ۹۱.
۲۵. همانجا.
۲۶. الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۱۳ و ۱۴.
۲۷. الاشارات و التنبيهات، ص ۱۷۸.
۲۸. الشفاء، الهیات، ص ۲۲۳.
۲۹. الاشارات و التنبيهات، نمط سوم، ص ۳۶۰.
۳۰. الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۷۵.

منابع:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، نهضت زنان مسلمان، تهران، چ ۱، ۱۳۶۰.
۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، لبنان، ۱۹۹۲ م.
۳. _____، الشفاء، الهیات، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، مصر ۱۴۰۵ م.
۴. _____، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۹.
۵. ارسطو، دربارہ نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران حکمت، ۱۳۶۹.
۶. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران خوارزمی، ۱۳۳۷.
۷. اکبریان، رضا، «جوهر از دیدگاه ملاصدرا»، مجله مطالعات و پژوهشهای دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۵۱، ص ۱۳۸۸.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، معرفت نفس، دفتر دوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۹. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ج ۱، ۱۳۵۵.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۲.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، بکوشش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۲. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۱۳. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۲، ۱۳۸۳.
۱۴. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۲.

انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان^۱ بررسی وجوه اشتراک و افتراق دیدگاهها

حسن بلخاری قهی^۲، مینا محمدی وکیل^۳

چکیده

سوفیستها را میتوان از نخستین متفکران باستان دانست که موضوع اصلی اندیشه را معطوف به مسئله انسان میدانستند. ایشان برای نخستین بار جهت پژوهش فلسفی را از «فوسیسیس» به «نوموس» تغییر دادند. تقریباً همزمان و اندکی پس از ظهور سوفیستها، سقراط، افلاطون و همچنین ارسطو نیز با وجود مخالفتها و تعارضات بنیادین با ایشان، انسان را نخستین خواست نظریه فلسفی برشمردند. این امر اصلیتین وجه اشتراک دو دیدگاه سوفیستی و فلاسفه کهن را نشان میدهد. از سوی دیگر، میان سقراط و سوفیستها از لحاظ شیوه دیالکتیک و بحث نیز نوعی قرابت صوری وجود دارد. اما از آنجا که سقراط معرفت را دارای معیار ثابت و فارغ از تأثیرات و متغیرات حسی قلمداد میکند،

۱۲۵

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده تحت عنوان: «تأثیرات انسانمداری در نقاشی قاجار» است که به راهنمایی آقای دکتر یعقوب آژند و مشاوره آقای دکتر حسن بلخاری قهی در دست انجام میباشد.
 ۲. دانشجوی گروه مطالعات عالی هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران؛ hasan.bolkhari@gmail.com
 ۳. دانشجوی دکترای پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛ minavakil@gmail.com
- تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸



از اینرو «انسان معیار همه چیز است» پروتاگوراس از آنجا که نظر به انسان فردی دارد و حقیقت را نسبی تلقی میکند، مورد انتقاد و اعتراض سقراط قرار میگیرد. بدین ترتیب مطالعه تطبیقی آراء سوفیستی و اهالی فلسفه نشان میدهد که موضوع و روش، نزد دو گروه یکسان، اما غایت اندیشه متفاوت بوده است. این غایت نزد سوفیستها آموزش یا «پایدیا» بود، در حالی که فلاسفه غایت عمل را در شناخت حقیقت میجستند. نوشتار حاضر با هدف کشف وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه، در گام نخست به تدقیق آراء شاخص آن خواهد پرداخت و سپس روشن میکند که برخی نتایج فکری بدست آمده توسط سوفیستها، با وجود بدنامی تاریخی ایشان، تأثیراتی پاینده تا فلسفه معاصر غربی داشته است. بعبارت دیگر، اینان با تغییر جهت فلسفه به مسئله انسان بنوعی مبانی فلسفه نوین غرب را پی افکندند.

کلید واژه‌ها: انسانمداری، سوفیستها، سقراط، افلاطون، ارسطو، عقل انسانی

* * *

مقدمه

ظهور سوفیستها در سده پنجم پیش از میلاد، تغییراتی در بنیادهای فکری و فرهنگی یونان باستان ایجاد نمود. با وجود انتقادهای گسترده از نظام سوفیستی، ایشان را باید نخستین متفکرانی دانست که غایت اصلی و گستره اساسی اندیشه خویش را معطوف به مسئله انسان داشتند و بدینسان جنبشی تازه و انگیزه‌ی نو در ساحت اندیشه یونانی پدید آوردند. پروتاگوراس^۱ نظریه معرفت‌شناختیش از انسان را در عبارت پرآوازه «آدمی مقیاس همه چیز است» بازمینماید. علاوه بر او، سوفیستهای دیگر نیز با نگاه شک‌گرا مسئله خدایان را در فرهنگ یونان به چالش کشیده و سعی در تثبیت قدرت عقل انسانی داشتند. از سوی دیگر، فلاسفه بزرگ یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو انتقادهای شدید و کوبنده به سوفیستها وارد ساختند، چرا که در مسائل اساسی فلسفه همچون نسبی یا مطلق دانستن حقیقت، دارای تعارضات بنیادین با آنها بودند. در رسائل

1. Protagoras

افلاطون و ارسطو مضامین انتقادی متعددی علیه سوفیستها طرح گردیده است؛ از آن جمله سوفیستها به حکم دریافت پول جهت آموزش فلسفی خود، از سوی فلاسفه بزرگ مورد انتقاد شدید قرار گرفته‌اند و به ایشان صفاتی از قبیل پول‌پرست، فریبکار، طماع و... نسبت داده شده است؛ بعنوان مثال افلاطون عمل ایشان را از آنجهت که در برابر پول، خرد خویش را میفروشند، عملی تنفرآمیز قلمداد کرده است. در سطور بعدی برخی از این انتقادات ذکر خواهد شد. اما برغم این تعارضات، آنها در این مسئله اساسی که ارائه نظریه‌ی عقلانی درباره‌ی انسان باید نخستین خواست هر نظریه‌ی فلسفی باشد با یکدیگر توافق داشتند؛ بمعنای دیگر، هدف مشترک سوفیستها و فلاسفه، انسانی کردن فلسفه و تغییر جهت از کیهان‌شناسی به انسان‌شناسی بود. سوفیستها با نقادی از نظام اسطوره‌شناختی یونان و حذف خدایان باستانی از مباحث فلسفی، جهت اندیشه را بیش از هر چیز به مسئله‌ی انسان معطوف داشتند. اینان توجه خود را به فلسفه تمدن و چگونگی رفتار انسان و واقعیات انسانی متمرکز ساختند. نوشتار حاضر بر آن است که وجوه تشابه میان نظریات فلاسفه و سوفیستها را در باب اصالت انسان، روشن سازد. بدین ترتیب مشخص خواهد شد که موضوع و روش اندیشه نزد سوفیستها و فلاسفه بزرگ متشابه بوده و بطور مشخص با روش فلاسفه پیشین یونان متفاوت است، اما غایت اندیشه نزد آن دو مغایر هم می‌باشد. این غایت نزد سوفیستها آموزش یا پادیاست، در حالی که فلاسفه غایت عمل را در شناخت حقیقت می‌جویند. از دیگر اهداف مقاله حاضر، روشن نمودن مرزهای تلقی از انسان توسط متفکران مذکور است. این دو گروه، از انسان - بعنوان موضوع اصلی اندیشه - مفهوم دوگانه‌ی مراد کرده‌اند؛ از نظر سوفیستها - بطور کلی - «انسان» بمعنی فرد انسان است و اصطلاح کلی انسان، یعنی انسان فیلسوفان، اصطلاحی غیرواقعی تلقی می‌گردد.

۱. سوفیستها و مسئله انسان

۱-۱. سوفیستها و بدنامی تاریخی

واژه سوفیست^۱ از کلمات «سوفوس»^۲ و «سوفیا»^۳ مشتق شده است که از دیرباز

1. sophist
2. *sophos*
3. *sophia*



بلخاری قهی، محمدی وکیل؛ انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان

در فرهنگ یونانی استعمال عام داشته‌اند. آنها در ابتدا، بمعنای مهارت در یک فن خاص همچون کشتیرانی، مجسمه‌سازی، چنگ‌نازی و... بکار میرفته‌اند و از آنجا که بر نوعی مهارت و توانایی عقلانی دلالت داشته‌اند، حاوی معنای ضمنی مثبتی بوده‌اند. این دو واژه همچنین در توصیفات نویسندگان باستان، به حکما یا خردمندان هفتگانه اطلاق شده‌اند. اما با گذشت زمان، بسبب استعمال فراوان واژگان مذکور و تعمیم یافتن آنها به اشکال مختلف، صورتهای معنایی متفاوتی از آنها پدید آمد. اندک‌اندک معانی ناخوشایندی چون حيله و فریب یا محافظه‌کاری افراطی و... نیز از آنها متبادر گردید. یکی از دلایل عمده و تعیین‌کننده‌ی که باعث بدنامی سوفیستها در ادوار بعد شد، حملات کوبنده و انتقادهای شدید شخصیت‌هایی چون پیندار^۱، ایسخولوس^۲، سوفوکلس^۳، اورپید^۴، تئوگنیس^۵ و مهمتر از اینان افلاطون و ارسطو بوده است.^(۱) نمونه برجسته چنین رویکردی را در داوری افلاطون از زبان سقراط در رساله پروتاگوراس میتوان یافت: «سوفیست بازرگان یا دکانداری است که غذای روح میفروشد».^(۲) او از اینجهت که سوفیستها در برابر تعلیم فلسفی خود پول دریافت میکردند، کار ایشان را تنفرآور میخواند.^(۳) همین نگرش در اندیشه ارسطو که با انگیزه‌ی مشابه با افلاطون درباره ایشان داوری میکند نیز مشهود است: «هنر سوفیستی حکمت ظاهری است نه واقعی و سوفیست کسی است که از راه حکمت ظاهری پول بدست می‌آورد، نه حکمت واقعی».^(۴) «سوفیستی فقط نمود فلسفه است و حقیقتی در آن نیست».^(۵) گزنوفون^۶ نیز در کتاب خود، به یاد سپردنیها، با قضاوتی مشابه درباره سوفیستها اظهار نظر میکند: «برخی کسان را فیلسوف نامیده‌اند که خود را میفروشند. اینان خرد خویش را در برابر پول به هر کس که خریدار آن باشد میفروشند. سخن را برای فریب میگویند، از روی طمع و پول‌پرستی مینویسند و به هیچکس و هیچ چیز خدمت نمیکنند».^(۶) بدین ترتیب و بعلت چنین نظریاتی

-
1. Pindar
 2. Aeschylus
 3. Sophocles
 4. Euripides
 5. Theognis
 6. Xenophanes



بود که اندک اندک سوفیستها بدنام و نامعتبر شدند و اذهان عمومی در برابر ایشان شورید. این بدنامی در طول تاریخ ادامه یافت، تا سرانجام در سده بیستم بحثهای جدی درباره شیوه افلاطونی و مذمت سوفیستها از جانب او و بررسی ویژگیها و ارزشهای نسبی دو نوع جهانبینی مذکور، جریان گرفت. در نهایت

از دهه ۱۹۳۰ بعد، شاهد حرکت وسیعی برای دفاع از سوفسطائیان و پیروان آنها هستیم؛ این گروه سوفسطائیان را طرفداران پیشرفت و روشن‌اندیشی میدانند و از افلاطون روی میگردانند و او را فرد مرتجع متعصب و مستبدی میخوانند که با خدشه‌دار کردن آبروی سوفسطائیان، موجب زوال و اختفای آثار آنها شده است. سِر کارل پوپر^۱ آنها را «دودمان بزرگ» میخواند و پرفسور هولاک^۲ در کتاب *خوی آزادیخواهی در یونان*^۳ عمدتاً از آنها اسم میبرد. بنظر او سوفسطائیان اندیشه‌یی کاملاً آزادیخواهانه و مردمی را در یونان نشان میدهند؛ اندیشه‌یی که توسط نظریات نیرومند افلاطون و ارسطو پایمال شده است.^(۷)

گاتری درباره نهضت انتقاد از افلاطون و جانبداری از اندیشه سوفیستی عواملی چون جنگ جهانی دوم و پیدایی دولتهای مستبد اروپایی در این زمان را مؤثر دانسته است؛ اما در هر رو باید گفت: «...» سوفیسم سزاوار محکومیت قطعی نیست. سوفیسم با برگرداندن توجه متفکران به خود انسان، یعنی فاعل متفکر و صاحب اراده، همچون مرحله واسطه‌یی به کار مهم افلاطونی - ارسطویی مدد رسانید.^(۸)

۱-۲. اسطوره‌گرایی نزد سوفیستها

غایت اصلی و گستره اساسی اندیشه و آموزش سوفیستها مسئله انسان بود:

ایشان برای نخستین بار در اندیشه یونانی مسائلی را درباره انسان و شکلها و

1. Sir Karl Popper
2. Havelock
3. *The Liberal Temper in Greek Politics*



قانونهای زندگی اجتماعی او بمیان آوردند. ایشان برای نخستین بار نوموس^۱ یا قانون و نیز فرهنگ یا آموزش و پرورش یعنی پایدیا^۲ را در برابر فوسیس^۳ یا طبیعت قرار دادند. ایشان میکوشیدند نشان دهند که آنچه فیلسوفان «طبیعت-شناس» (فوسیکوی)^۴ پیشین بدست آورده بودند، نظریات و درون‌اندیشیهای مخالف و متناقض دربارهٔ اصلهای نخستین^۵ جهان و طبیعت مادی بود و بجنگ انداختن نظریات با نظریات دیگر. انسان، سرچشمه او، قانونهای مسلط بر زندگی فردی و اجتماعی و درونی و بیرونی او، همهٔ نزد آن فیلسوفان یا اصلاً پرداخته نمیشدند، یا در حاشیه و اهمیت فرعی قرار میگرفتند. اما شناخت طبیعت گرهی از کار فروسته انسان نگشوده بود. اکنون هنگام آن رسیده بود که شناخت انسان، جایگزین شناخت طبیعت شود.^(۹)

البته باید توجه داشت که این تغییر موضع، همچون ادوار گذشته، بکلی از منشأ فرهنگی اسطوره‌های پیشین جدا نشد و تا عصر سوفیستها همچنان التقاط اساطیر و اندیشه‌های فلسفی مشهود است. «سوفسطائیان اساطیر را به زبان مفهومی فلسفهٔ رایج برمیکرداندند و اسطوره‌ها را بمنزلهٔ لباس و پوششی برای حقیقت فلسفی و عملی یا اخلاقی تفسیر میکردند.»^(۱۰) بطور کلی باید گفت رویهٔ اصلی سوفیستها ابداع روش جدیدی بود که تبیین «عقلانی» داستانهای اسطوره‌یی را وعده میداد.^(۱۱) موضع شک‌گرا و انسان‌گرای سوفیستها بیش از همه در اقوال پروتاگوراس نمود یافته است و نظریهٔ معرفت‌شناختی او در باب انسان شهرت جهانی دارد: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس اینکه آنچه هست چگونه هست و مقیاس اینکه آنچه نیست چگونه نیست.»^(۱۲) او همچنین موضع شک‌گرای خود دربارهٔ مسئلهٔ وجود و باور به خدا را بصراحت بیان داشته و در کتاب دربارهٔ خدایان از وی نقل شده است: «دربارهٔ خدایان، من مطمئن نیستم که هستند یا نیستند یا اینکه در شکل و هیئت به چه

1. *nomos*
2. *paidēia*
3. *fusis*
4. *fusikoi*
5. *arkhai*

چیز شباهت دارند؛ زیرا خیلی چیزها هستند که مانع معرفت یقینینند؛ ابهام موضوع و کوتاهی عمر بشر.^{۱۳} دربارهٔ خداپاوری پروتاگوراس باید گفت: «یحتمل خود پروتاگوراس پرستش را ویژهٔ انسان و شاید برای او ضروری میدانست، بی‌آنکه خود را ملزم به قبول متعلق آن بنماید.»^(۱۴)

علاوه بر پروتاگوراس، چهره‌های برجسته دیگری چون کریتیاس^۱، پرودیکوس^۲، دیاگوراس^۳، ثئودوروس^۴ و... نیز در میان سوفیستها بودند که با نگاه شک‌گرا مسئلهٔ خدایان را در فرهنگ یونان به چالش کشیده و سعی در تثبیت قدرت مطلق عقل انسانی داشتند و پیدایش دین و خدایان را محصول ذهن آدمی تلقی میکردند. بعنوان مثال، کریتیاس در شعری که از او نقل شده است، خدایان را غیرواقعی و زادهٔ ذهن فرزانهٔ انسانی دانسته است.^(۱۵)

۲. انسان در اندیشهٔ فلاسفهٔ بزرگ یونان

۲-۱. سقراط

همانطور که دیدیم در دورانی پیش از ظهور سقراط سوفیستها جنبشی تازه و انگیزه‌بی نو در ساحت اندیشهٔ یونان پدید آورده بودند. در پی آراء ایشان بود که جهت پژوهش فلسفی از طبیعت به زندگی انسانی یا از فوسیس به نوموس تغییر یافت. «هنگامی که سقراط بیست و چند ساله بود، افکار و اذهان، چنانکه دیدیم، متوجه بازگشت از تفکرات جهان‌شناختی ایونیان بسوی خود انسان شد.»^(۱۶) سقراط که در اواخر عصر سوفیستها پا به عرصهٔ فلسفه نهاده بود، دریافت که این گروه وضعی بس خطیر در تاریخ فرهنگ جهان پدید آورده‌اند، زیرا اساس ماوراء طبیعی اخلاقیات را سست و متزلزل ساخته‌اند. سقراط، بعوض آنکه بیمناکانه بسوی عقاید باستانی موجود روی کند، گامی به پیش گذاشت و عمیقترین مسئله‌یی را که در

۱۳۱

1. Critias
2. Prodicus
3. Diagoras
4. Theodorus



بلخاری قهی، محمدی وکیل؛ انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان

علم اخلاق مطرح میشود بمیان نهاد: آیا میتوان علم اخلاق را براساس طبیعت مبتنی دانست؟ اگر به ماوراءالطبیعه اعتقادی نباشد، آیا اخلاق وجود خواهد داشت؟ آیا فلسفه که با آزادی فکری که آورده است تمدن بشری را به زوال تهدید میکند، خواهد توانست با وضع قوانین اخلاقی مؤثر و غیرمذهبی بشریت را از نابودی نجات بخشد؟ سقراط در رسالهٔ *توتوفرون* میگوید: «خوبی نه از آن روی خوب است که خدایان آن را پسندیده‌اند، بلکه چون خود خوب بوده، خدایان را خوش آمده است.» این سخن، فلسفه را به انقلاب برمی‌انگیزد. مفهوم خوبی برای او از خداشناسی سخت جداست و بحدی زمینی است که با سودمند بودن یکی است. سقراط خوبی را امر کلی و مجرد نمیداند، بلکه برای آن مقاصدی خاص و عملی در نظر دارد و معتقد است که خوب آن است که برای «امر خاصی خوب باشد.» در نظر او، خوبی و زیبایی دو صورتند از سودمند بودن و فایدهٔ انسانی داشتن.^(۱۷) بدین ترتیب سقراط غایت خوبی را انسانی و نه الهی میداند. تا پیش از این زمان، دغدغهٔ اصلی صاحبان فلسفه، کشف و شرح پدیده‌های دنیای خارج بود؛ حال آنکه سقراط این برون‌نگری را وانهاد؛

فلسفه با سقراط به مسیر تازه‌یی افتاد. انقلاب سقراط، وارد کردن اخلاق در فلسفه...] و تأکید ورزیدن بر فنّ جدل و استدلال نظری است و این کار بمعنای درون‌نگری، از جهان خارج روی تافتن و نظر کردن به انسان و خویشتن انسان است.^(۱۸)

بدین ترتیب بود که با ظهور سقراط و در اواسط سدهٔ پنجم تا پایان سدهٔ چهارم پیش از میلاد، تغییراتی اساسی در آتن رخ نمود؛ تحولاتی که موجب پیدایش عصری گردید که اوج فلسفهٔ یونان در آن بمنصهٔ ظهور درآمد. در همین زمان بود که پرسشهای بنیادین و دغدغهٔ اصلی فلسفه متوجه مسئلهٔ انسان و نوعی یگانه‌انگاری فلسفی در مقابل کثرت‌گرایی اسطوره‌یی گردید. بدین ترتیب باید گفت اصلیت‌ترین تحولی که سقراط در فلسفه پدید آورد آن بود که توجه انسانها را از تفکر دربارهٔ طبیعت و جهان که پیش از دورهٔ او مرسوم بود، به تعمق در باب انسان معطوف ساخت. از سوی دیگر، همانطور که در رسالهٔ *ثنای تتوس افلاطون* میخوانیم، سقراط روش کار خود را بشیوهٔ مادرش که ماما بود تشبیه میکند و همین امر سند دیگری از انسان‌گرا بودن آراء اوست، چرا که معرفت را نهفته در درون شخص و نه در عالم



بیرون میدانست و مسئولیت خویش را کمک کردن در مشهود شدن معرفت و نه تولید آن میدانست. او روش کار خود را چنین شرح میدهد:

خدا مرا مأمور ساخته است که به زاییدن دیگران یاری کنم ولی نه استعداد
باردار کردن به من بخشیده است و نه توانایی زاییدن. از اینرو نه خود دانشی
دارم و نه روحم تاکنون توانسته است دانشی بزاید. کسانی که با من گفتگویی
می‌آغازند نخست گیج و کندذهن مینمایند ولی چون با من همنشینی
میگزینند، اگر لطف الهی شامل حالشان باشد با گامهای بلند در راه دانش
پیش میروند، در حالی که کوچکترین نکته‌یی از من نمی‌آموزند بلکه همه
دانشهای زیبا را در درون خود مییابند و آنگاه خدا و من به ایشان یاری
میکنیم که آنچه را یافته‌اند بزایند.^(۱۹)

سقراط با این نگاه، افقهای تازه‌یی در سپهر اندیشه فلسفی گشود و بنمایه‌های
انسان‌گرایی و فردگرایی را پی افکند. بطور کلی ویژگی اصلی شیوه فلسفی سقراط را
باید تغییر تمرکز از جهان بیرون طبیعت به دنیای درون انسان دانست.

۲-۲. افلاطون

پس از سقراط، افلاطون نیز به مسئله انسان توجه ویژه‌یی داشت و همانگونه که
کاسیرر اعتقاد دارد «سقراط، افلاطون را متقاعد کرده بود که فلسفه باید با مسئله
انسان آغاز شود.»^(۲۰) افلاطون با نگاهی شک‌گرا و انتقادآمیز از نظام اساطیری
باستان، راهکار ایجاد هماهنگی در نظام جهانی انسان را، وحدت در اندیشه الهی
میدانست و از آنجا که در روزگار او، آنچه بر افکار سیطره داشت، علم بود و نه
دین^(۲۱)، از اینرو افلاطون بکرات بر دروغین بودن داستانهای اساطیری در اقوال
شاعرانی چون هسیود^۱ و هومر^۲ اشاره کرده و روایات سنتی درباره خدایان را بازتاب
زندگی آدمیان دانسته است. او همچنین بر این باور بود که برای برقراری نظم و

1. Hesiod (Hēsíodos)

2. Homer (Hómēros)

ایجاد هماهنگی در جامعه انسانی ابتدا باید منازعات و ستیزه‌های بیشمار خدایان در آسمان را پایان بخشید و از نقل توطئه‌ها و نبردهای ایزدان در جامعه خودداری نمود. در اینباره در جمهوری از زبان سقراط میخوانیم: «ما حق نداریم به جوانان چنین وانمود کنیم که بدترین جنایتکاران و حتی کسی که در مقام انتقام پدر خود را با انواع شکنجه از پای درآورده است، کار وحشتناکی مرتکب نشده بلکه کهنترین و بزرگترین خدایان سرمشق او بوده‌اند.»^(۲۳) این نظر افلاطون همان انتقادی است که پیش از او اوریپیدوس^(۲۳) به نظام اسطوره‌ی وارد ساخته بود. در نمایشنامه اوریپیدوس^(۲۴) میخوانیم: «چگونه چنین چیزی در مورد خدایان جایز است که برای انسان قانون بنویسند و خود از آنها سرپیچی کنند؟»^(۲۵)

افلاطون درباره خدا در تیمائوس میگوید: «پیدا کردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد.»^(۲۶) او در کتاب دهم جمهوری خدا را صانع تخت مثالی (ایدئال) میداند؛ او تخت مثالی را با اندیشیدن درباره آن یعنی با داشتن مثال جهان در عقل [علم] خویش، آفریده است^(۲۷) و همینطور است مثال انسان و سایر پدیده‌ها. صانع (دمیورژ) در اندیشه افلاطون با تکیه بر عقل جهان را پدید آورده است:

افلاطون دمیورژ را بعنوان واردکننده نظم در جهان و پدیدآورنده اشیاء طبیعی بر طبق الگوی مُثُل یا «صور» تصویر میکند. محتمل است که دمیورژ تصویری رمزی باشد که نماینده عقل است که افلاطون یقیناً معتقد بود در جهان عمل میکند.^(۲۸)

از جهت دیگر، برترین انسانها یعنی آنانکه بیشتر از عقل خویش بهره میبرند، در نگاه افلاطون بیشتر به دمیورژ شباهت دارند؛ بدین ترتیب همانطور که کاسیرر نیز بیان داشته است افلاطون فیلسوف حقیقی را دارای خصلت خداگونه میداند:

آدمی که اندیشه‌هایش بر واقعیت حقیقی قرار گرفته است این فرصت را ندارد که به پایین بنگرد و به امور آدمیان بپردازد؛ در مجادلات آنان شرکت کند و آلوده به رشکها و نفرت‌های آنان شود. او در جهانی به مکاشفه و تأمل مشغول



است که از کون و فساد به دور است و دارای نظمی هماهنگ است و خرد در آنجا حکومت میکند و هیچکس و هیچ چیز نمیتواند مرتکب عمل نادرستی شود و یا از ناروایی رنج ببرد... بنابراین فلیسوف در همراهی دائم با نظم الهی آن جهان [جهان مُثُل]، آن نظم را در روح خویش بوجود می‌آورد و تا آنجا که در توان آدمی است، خدای-گونه میشود.^(۳۹)

از سوی دیگر و از آنجا که دمیورژ بر پایه عقل جهان را بنا نهاده است، پس «منکر خدا» در نظر افلاطون پیش از هر چیز کسی است که عمل عقل را در جهان انکار میکند.^(۳۰) همین اقوال افلاطون در باب عقل و انسان، بعدها در عصر رنسانس اومانیستهای نوپا را بشدت مفتون خود ساخت؛ تا جایی که مکالمات او را همطراز عهدجدید قلمداد کردند و به شخصیت وی حالتی قدسی بخشیدند.^(۳۱)

۲-۳. ارسطو

پس از افلاطون، ارسطو نیز آراء مهمی درباره عقل بیان داشته است؛ البته نظر دقیق ارسطو در باب عقل فعال همچنان ناروشن باقی مانده است. برخی تفسیرها عقل فعال را در اندیشه ارسطو برابر با خدا دانسته‌اند؛ از جمله مهمترین آنها میتوان به سخنان اسکندر افرودیسی^۱ اشاره کرد و همچنین زابارلا^۲ که در اینباره از او پیروی کرده است؛ برخی دیگر، همچون دیوید رُس^۳ این تشابه را مردود دانسته‌اند.^(۳۳) ارسطو در *مابعدالطبیعه* خدا را فعل محض میداند اما این فعل بگونه‌یی است که نیاز به زمان و حرکت ندارد. «تفکر شهودی^۴ محض، فعالیت خداوند است و این فعالیت تماماً چیزی است که اوست. خدا درباره هر چیزی که بیندیشد، به ضرورت برترین موضوع اندیشه، خود اوست. پس خدا اندیشه مداوم درباره اندیشه است.»^(۳۴) از سوی دیگر و از آنجا که ارسطو نیکی را با فرجامگرایی همسو میداند، بر این باور است که

۱۳۵

1. Alexander of Aphrodisias
2. Zabarella
3. Sir David Ross
4. intuitive thought



انسان نیک انسانی است که وظیفه خاص انسان را به نیکوترین صورت انجام میدهد. وظیفه خاص انسان که تنها انسان از عهده انجامش برمی‌آید و همین وظیفه او را از سایر آفریده‌ها متمایز میسازد، اندیشیدن است. زندگانی خوب سرشار از کردارهایی است که شرط آنها اندیشه است.^(۳۵)

بدین ترتیب وجه اشتراک انسان و خدا در نظام فلسفی ارسطو، عمل اندیشیدن است. او همین «اندیشه» را عامل برتری فلسفه نسبت به اسطوره قلمداد میکند؛ در اندیشه ارسطویی فلسفه بر بستر اسطوره حیات یافته است. او اسطوره و فلسفه را در ذات خود مشابه می‌انگارد و در *مابعدالطبیعه* مینویسد:

کسی که درباره موضوعی می‌اندیشد یا در برابر چیزی به حیرت می‌افتد، در این پندار نیست که آن چیز را می‌شناسد بلکه به جهل خود واقف است، از اینرو دوستدار اسطوره نیز به یک معنی دوستدار حکمت [فلسفه] است، زیرا اسطوره مجموعه‌یی از امور حیرت‌انگیز است.^(۳۶)

گرچه ارسطو از یگرو به مشابهت اسطوره و فلسفه، از جهت علت پیدایش، اشاره دارد، اما در جای دیگر، اسطوره را از آنجا که فاقد دلیل و برهان است، عاری از ارزشهای متعالی دانسته و بصراحت به برتری فلسفه اشاره میکند:

شاعرانی مانند هسیودوس و همه فیلسوفان الهی که درباره امور خدایی اندیشیده‌اند تنها در این فکر بوده‌اند که نفس خود را اقناع کنند [...] چگونه ممکن است که خدایانی که نیازمند خوراکند سرمدی باشند؟ اندیشه‌های حکمت‌آمیزی که بصورت اسطوره بیان شده‌اند آن مایه ارزش ندارند که به وجه جدی مورد تحقیق قرار گیرند. پس باید روی به فیلسوفانی بیاوریم که برای توجیه نظریات خود دلیل و برهان می‌آورند.^(۳۷)

۱۳۶

بدین ترتیب او دلیل و برهان را که زاده خرد انسانی است، وجه برتر فلسفه نسبت به اسطوره میدانند. از سوی دیگر، براساس برخی شواهد میتوان باور به اصالت انسان در اندیشه ارسطو را تدقیق نمود؛ مثلاً آنجا که در *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو بصراحت اعلام

میکند «... موضوع پژوهش ما «آدمی» است»^(۳۸) یا با توجه بگفته کسانی چون «اوسقف لود [که] او را در هر آنچه انسانی است نه الهی، استاد خویش شمرد.»^(۳۹)

۳. مطالعه تطبیقی

۳-۱. موضوع، روش و غایت اندیشه نزد سوفیستها و اهالی فلسفه

اندیشه فلسفی در دوره فلاسفه یونان، مسیری کاملاً متفاوت از عقاید سوفیستی را در پیش گرفت و بر مسئله وجود و اندیشه یگانه‌انگاری فلسفی تأکید میورزید؛ مسئله نسبی بودن حقیقت و تغییرپذیری آن که مورد دفاع سوفیستها بود با نظام فلسفی سقراط تعارضی بنیادین داشت.

سقراط که مانند سوفسطائیان به رفتار عملی علاقمند بود، این تصور را نپذیرفت که حقیقت نسبی است و معیار ثابتی وجود ندارد و معرفت دارای متعلق پایداری نیست. وی معتقد بود که رفتار اخلاقی باید مبتنی بر معرفت باشد و آن معرفت باید معرفت ارزشهای جاویدان باشد؛ یعنی ارزشهایی که تابع تأثرات بی‌ثبات و متغیر حسی یا عقیده شخصی^۲ نیستند، بلکه برای همه آدمیان و همه مردمان و در همه اعصار یکسانند. افلاطون از استاد خود این عقیده را که معرفت بمعنی عینی^۳ و کلی^۴ میتواند معرفت معتبر باشد به ارث برد.^(۴۰)

اما با آنکه سقراط در یک نزاع مادام‌العمری با نگرش سوفیستی، بخصوص در باب نسبی بودن حقیقت نزد آنان قرار داشت، در مورد توجه به مسئله انسان، قرابت اندیشه سوفیستی با نظریات سقراط قابل بررسی است:

۱۳۷

در روند پیشرفت فرهنگ یونانی شاید هیچ تنشی شدیدتر و هیچ تعارضی عمیقتر از آنچه میان اندیشه سقراطی و اندیشه سوفسطائیان است، وجود

1. impressions
2. subjective
3. objective
4. universally



نداشته است. اما برغم این تعارض، سوفسطائیان و سقراط دربارهٔ یک اصل موضوعهٔ اساسی با یکدیگر توافق داشتند. آنان بر این عقیده بودند که ارائهٔ نظریه‌ی عقلانی دربارهٔ طبیعت انسان، باید نخستین خواست هر نظریهٔ فلسفی باشد. همهٔ پرسشهای دیگری که در اندیشهٔ پیش‌سقراطی بررسی شده بودند، فرعی و تبعی شناخته شدند. از این به بعد انسان، دیگر صرفاً جزئی از کائنات شناخته نمیشد، بلکه مرکز کائنات گردیده بود. پروتاگوراس میگفت: انسان میزان و معیار همهٔ چیزهاست. این نظر را بمعنایی، هم سوفسطائیان قبول داشتند و هم سقراط؛ زیرا هدف مشترک آنان «انسانی کردن» فلسفه بود؛ تبدیل کیهان آفرینی و هستی‌شناسی^۱ به انسان‌شناسی.^(۴۱)

اما با وجود اهمیت بالای نظریات سقراط در حوزهٔ انسان‌شناسی، باید گفت این سوفیست‌ها بودند که با تأکید بر ابعاد تمدن انسانی و تلاش در جهت شناخت واقعیات عینی زندگی انسان، مهمترین گام در انسان‌شناسی فلسفی را برداشتند:

سقراط انسان را بیشتر از دیدگاه ارزشهای اخلاقی و فلسفه اجتماعی مورد توجه قرار میداد. سوفسطائیان به فلسفه تمدن و چگونگی رفتار انسان در تمدن توجه مینمودند، آنها به همین «انسان عینی زمینی» کار داشتند و آنچه در آنسوی او امکان وجود داشت برایشان مطرح نبود. بهمین لحاظ سوفسطائیان اولین انسان‌شناسانی هستند که پایهٔ مطالعات خود را بر واقعیت قرار داده‌اند. بینش کلی آنها از انسان در جمله ذیل خلاصه میشود: «انسان زندگی خویش را بوسیله قدرت اندیشه‌اش میسازد و این در حقیقت برابر است با خلق سرنوشت. او انتخاب‌گری مختار و خلاق است.»^(۴۲)

۱۳۸ اندیشهٔ سوفسطایی - بطور کلی - ناقد عقاید دینی یونانیان و تا حدی منکر هستی خدایان دانسته میشود. بدین ترتیب باید گفت با حذف مسئلهٔ خدایان از مباحث فلسفی، توجه سوفیست‌ها بیش از هر چیز معطوف به مسئلهٔ انسان گردید؛ از اینرو هدف اصلی و اساسی فلسفهٔ نظری ایشان، پژوهش پیرامون انسان و هدف عملی آنها پایداری، یعنی

1. ontology

آموزش و پرورش بود. بطور کلی میتوان گفت که فن سوفسطایی هم از نظر موضوع، هم از نظر روش و هم از نظر غایت با فلسفه پیشین یونان اختلاف داشت. از جهت موضوع همانطور که پیشتر اشاره شد، موضوع مورد بحث سوفیستها مسئله انسان بود؛ یعنی مباحث آنها درباره عالم صغیر بود و نه همچون فلسفه‌های پیشین درباره عالم کبیر. بازتاب این امر را بروشنی در نوشته‌های سوفوکلس میتوان بازجست، آنجا که میگوید: «طبیعت سرشار از عجایب است، اما انسان شاهکار این طبیعت است.»^(۴۳) درباره روش نیز فلسفه کهن یونان دارای ویژگی استنتاجی و قیاسی^۱ بود، در حالی که سوفیستها روش تجربی - استقرائی^۲ را پیش گرفته بودند:

هر چند روش فلسفه پیشتر یونان بهیچوجه مشاهده تجربی را نفی و طرد نمیکرد، با این وصف دارای ویژگی استنتاجی و قیاسی بود. وقتی که فیلسوفی اصل کلی خود، یعنی اصل مقوم نهایی، را وضع میکرد آنگاه این باقی میماند که پدیده‌های جزئی را برحسب آن نظریه تبیین کند. اما سوفسطائیان درصدد گردآوردن اندوخته‌یی وسیع از مشاهدات و امور جزئی بودند. آنان اهل دائرةالمعارف و دانشمندانی پرمایه بودند. سپس از این امور گرد آمده میکوشیدند نتایجی تا اندازه‌یی نظری و تا اندازه‌یی عملی بگیرند. بدینگونه از مجموعه امور مربوط به تفاوت‌های عقیده و ایمان که فراهم آورده بودند نتیجه گرفتند که محال است معرفتی یقینی داشت. یا از معرفت درباره ملل مختلف و طرق گوناگون زندگی توانستند درباره منشأ تمدن یا آغاز پیدایش زبان نظریه‌یی بپردازند. یا همچنین توانستند نتایج عملی بگیرند که مثلاً سازمان فلان جامعه بهتر و رساتر است اگر با این یا آن روش سازمان یافته باشد. پس روش سوفسطایی «تجربی و استقرائی» بود.^(۴۴)

۱۳۹

از جهت غایت نیز از آنجایی که سوفیستها خود را ابزاری در خدمت تعلیم و تربیت میدانستند، ازاینرو تا حد قابل توجهی به حقیقت عینی بیتفاوت و دارای هدفی عملی

1. deductive
2. empiricalinductive



بلخاری قهی، محمدی وکیل؛ انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۵-۱۴۶

بودند؛ در حالی که پیش از این، یافتن حقیقت برای فیلسوف هدف اصلی بشمار می‌آمد، اما نزد سوفیست‌ها آموزش و تربیت شاگردان، امر اساسی و هدف غایی بود. در نهایت باید گفت انسان توسط سوفیست‌ها به نوعی خودآگاهی دست یافت. گفتهٔ سوفوکلس بروشنی مؤید این خودآگاهی است: «انسان سرچشمهٔ هستی و نیستی است.»^(۴۵) این نگرش خودآگاهانه به نوعی تغییر جهت فلسفه از طبیعت به فاعل شناسا^۱، بعنوان موضوع مورد تفکر، انجامید که میتوان آن را قدم اصلی سوفیست‌ها در جهت اثبات اصالت انسانی دانست. از نظر سوفیست‌ها - بطور کلی - «انسان» بمعنی فرد انسان بوده و نزد ایشان اصطلاح کلی انسان، یعنی انسان فیلسوفان، اصطلاحی غیرواقعی و حتی افسانه‌یی است.^(۴۶) سوفیست‌ها طرحی را ایجاد کردند که واضع تغییرات مهمی در فلسفه شد؛ آنچه در سدهٔ پنجم قبل از میلاد و در عصر شکوفایی فلسفه پدیدار گردید، ریشه در آراء سوفیست‌ها داشت و با وجود بدنامی تاریخی این گروه، باید اذعان کرد که برخی نتایج بدست آمده در فلسفهٔ سوفیسم تا به امروز تأثیراتی پاینده داشته است؛ ایشان با تغییر توجه فلسفی از پدیدارهای طبیعی به امور انسانی، مبانی فلسفهٔ نوین را در انداختند. هر نظری در مورد نهضت سوفسطایی داشته باشیم، (همانطور که آلبن لسکی^۲ در کتاب *تاریخ ادبیات یونان*^۳ میگوید) همه باید بپذیریم که هیچ نهضت فکری از نظر بقای نتایج، با آن قابل مقایسه نیست و مسائلی که سوفسطائیان مطرح کردند در تاریخ تفکر غربی تا زمان خود ما هرگز ارزش خود را از دست نداده‌اند.^(۴۷)

۲-۳. وجوه افتراق و اشتراک در انسان‌مداری دو گروه و پیامدهای آن

بطور کلی باید گفت تفاوت انسان‌مداری در اندیشهٔ سوفیست‌ها و اصحاب فلسفه ۱۴. آن است که در اندیشهٔ سوفیستی انسان بخودی خود، مقیاس حقیقت و در واقع موجودی خودبسند است. کوشش فلسفی سقراط و سوفیست‌ها با هدف مشترک پرورش انسانها همانندی و هماهنگی داشت، اما در عین حال، اختلاف اساسی نیز

1. subject

2. Alban Lesky

3. *History of Greek Literature*

میان آنها وجود داشت؛ باید توجه داشت که میان سقراط و سوفیستها از لحاظ شیوه دیالکتیک و بحث، قرابت صوری وجود داشته است تا جایی که حتی بعقیده برخی از معاصرین از جمله آریستوفانس^۱ (۴۸) و آیسخینس^۲ (۴۹)، سقراط نیز سوفیست قلمداد میشده است.^(۵۰) تنها در ادوار بعدی بود که کسانی که به این نام خوانده میشدند، با تحقیر و استهزاء مردم روبرو شدند.

سقراط مانند سوفسطائیان، توجه و دقت خود را بر موضوع (فاعل، شخص)، یعنی بر خود انسان، متمرکز میکرد. او شخصیتی اجتماعی و معروف بود که بسبب دیالکتیک یا گفت و شنودش برای همه شنوندگان شناخته شده بود و بدون شک در نظر بعضی «عقل‌گرا»یی بود که انتقادی مخرب و گرایشی ضد سنتی داشت. حتی اگر فرض شود که خود آریستوفانس اختلافی را که بین سقراط و سوفسطائیان وجود داشت دریافته بود - که بهیچوجه روشن نیست - ضرورتاً نتیجه نمیشود که وی این درک و دریافت را در حضور یک مجمع عمومی اظهار میکرد. معروف است که آریستوفانس مردی سنت‌گرا و مخالف سوفسطائیان بود.^(۵۱)

از سوی دیگر، در حالی که سوفیستها شناخت و حقیقت را اعتباری و نسبی میدانستند و گاه منکر امکان دریافت حقیقت بودند، سقراط بنیاد پژوهش خود را بر معرفت^۳ قرار داد. از دیدگاه سقراط هدف اصلی فلسفه، پرورش روح است. گرایش اندیشه سقراطی معطوف به درون - درون فرد - بود. شعار اساسی سقراط که بر سر در پرستشگاه آپولون در دلفوی^۴ نگاشته شده بود - «خود را بشناس»^(۵۲) - مؤید این خودشناسی در شیوه فلسفی اوست. بدین ترتیب اهل فلسفه پس از سقراط نیز با تأکید بر مسئله وجود و با گرایش به درون‌شناسی انسان، مایه‌های اولیه سوبژکتیویسم^۵ را

۱۴۱

1. Aristophanes
2. Aiskhinès
3. epistèmè
4. Delfoi
5. Subjectivism



بلخاری قهی، محمدی وکیل؛ انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان

سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۵-۱۴۶

بعنوان بنیادهای اولیهٔ انسان‌مداری پایه افکندند. همانگونه که هایدگر بیان داشته تمامیت اومانیسم بر پایهٔ متافیزیک بنا نهاده شده^(۵۳) و در واقع سردمداران فلسفهٔ یونان، سقراط، افلاطون و بویژه ارسطو، با پایه‌ریزی مفاهیم متافیزیک، مایه‌های اولیه سوپژکتیویسم و در نتیجه اومانیسم را بنیاد نهادند. بعبارت دیگر، در یک کلام باید با گفتهٔ شوان - نظریه‌پرداز سنت‌گرای معاصر - همداستان شد که «در تعقل ارسطویی و حتی در دیالکتیک سقراطی نوعی «بشری مسلکی» وجود دارد.»^(۵۴) البته این اعتقاد به اصالت بشر نزد سقراط، همانگونه که در سطور پیشین نیز تأکید شد، با انسان‌مداری از منظر سوفیستها تفاوت دارد:

[...] سقراط بر معنای وسیعتری نظر پروتاگوراس را یعنی این را که «انسان مقیاس همهٔ چیزهاست»، نه صرفاً در مورد ادراک حسی بلکه نسبت به هر حقیقتی نیز مورد انتقاد و اعتراض قرار میدهد. وی خاطر نشان میکند که اکثریت نوع انسان معتقدند که معرفت و جهل هست و نیز عقیده دارند که خود یا دیگران ممکن است چیزی را درست بدانند و حال آنکه در واقع درست نباشد. بنابراین، هر کسی که عقیده دارد نظریهٔ پروتاگوراس نادرست است، بنابر نظر خود پروتاگوراس، به حقیقت معتقد است (یعنی اگر انسانی که مقیاس همهٔ چیزهاست انسان فردی باشد).^(۵۵)

نتیجه‌گیری

با وجود آنکه مضامین متعددی در رسائل افلاطون و ارسطو علیه سوفیستها و فلسفهٔ ایشان طرح شده است، کوشش فلسفی سقراط و سوفیستها با هدف مشترک پرورش انسانها و تمرکز بر مسئلهٔ انسان بجای طبیعت (نوموس بجای فوسیس) هماهنگی و اشتراک دو دیدگاه را نشان میدهد. اما اختلاف اساسی در تفاوت انسان-مداری در اندیشهٔ سوفسطائیان و فلاسفهٔ بزرگ، در شناخت اعتباری و نسبی حقیقت نزد سوفیستها و اعتقاد به معرفت بنیادین و حقیقت مطلق نزد فلاسفه نهفته است. اعتقاد به اصالت انسان نزد فلاسفه و سوفیستها از آنجهت که باید بنیاد و اساس تأکیدی هر نظریهٔ فلسفی باشد، وجه اشتراک دو گروه قلمداد میشود؛ اما از آنجهت



که سوفیستها انسان را بطور کلی معیار و مقیاس تمام چیزها میدانند و از انسان مفهوم فردی آن را مراد میکنند، با فلاسفه دیدگاهی متفاوت دارند. از نظر سوفیستها - بطور کلی- «انسان» بمعنی فرد انسان بوده و نزد ایشان اصطلاح کلی انسان، یعنی انسان فیلسوفان، اصطلاحی غیرواقعی و حتی افسانه‌یی است و حال آنکه سقراط اثبات میکند که معرفت نباید تابع تأثرات و متغیرات حسی و عقاید شخصی قرار گیرد، بلکه باید دارای معیار ثابت و یکسانی برای همگان و در تمامی اعصار باشد. در نتیجه نظریه پروتاگوراس صرفاً انسان فردی را خطاب قرار میدهد، چرا که هرکس که عقیده داشته باشد نظریه مذکور نادرست است بنابر همان نظریه به حقیقت معتقد است و این نشان‌دهنده آن است که انسان پروتاگوراس، انسانی فردی است که تابع تغییرات حسی و بی‌ثبات شخصی است. بدین‌شکل سقراط شعار اصلی انسان-مداری سوفیستها را مورد انتقاد و اعتراض قرار داده و آن را رد میکند. بطور کلی باید گفت که فنّ سوفسطایی از نظر موضوع، روش و غایت با فلسفه پیشین اختلاف داشته و با سوفیستها موضوع از طبیعت به انسان تغییر یافت و روش نیز دارای ویژگی تجربی و استقرائی در برابر رویکرد استنتاجی و قیاسی پیشین گردید. از جهت غایت نیز از آنجا که سوفیستها آموزش شاگردان را اساسیترین وظیفه و هدف خویش میدانستند با فیلسوفان که یافتن حقیقت را هدف غایی برمیشمردند، دیدگاهی متفاوت داشتند. درنهایت باید گفت که انسان توسط سوفیستها به نوعی خودآگاهی دست یافت و نگرش خودآگاهانه به تغییر جهت فلسفه از طبیعت به فاعل شناسا بعنوان موضوع اصلی تفکر انجامید که میتوان آن را نخستین گام در جهت اثبات اصالت انسانی نزد سوفیستها دانست. با وجود بدنامی تاریخی سوفیستها باید اذعان داشت که برخی نتایج فکری بدست آمده توسط ایشان، تأثیراتی پاینده تا فلسفه معاصر داشته است. بعبارت دیگر، سوفیستها با توجه به مسئله انسان بنوعی مبانی فلسفه نوین را پی‌افکنند.

۱۴۳

پی نوشتها:

۱. برای ریشه‌یابی معنایی واژه سوفسطایی و بحث پیرامون آن ر.ک: گاتری، دبلیو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان، سوفسطاییان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، ص ۵۹-۷۲.
۲. پروتاگوراس، رساله پروتاگوراس، ص ۳۱۳.
۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ص ۱۰۳.
۴. خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، ص ۲۸.
۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۲۸.
۶. دکرشنتزو، لوچانو، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، ص ۱۸۰.
۷. تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.
۸. تاریخ فلسفه، ص ۱۰۳.
۹. از سقراط تا ارسطو، ص ۲۸ و ۲۹.
۱۰. کاسیرر، ارنست، فلسفه صورتهای سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، ص ۴۲.
۱۱. همو، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، ص ۱۳۲.
۱۲. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۲۹۲، ثنای تنوس، ۱۵۲. بخش نخست این پاره، یعنی «آدمی مقیاس همه چیز است» را دوباره در محاوره کراتولوس (۳۸۶) نقل کرده و این بخش از پاره را ارسطو نیز در مابعدالطبیعه (کا، ۱۰۶۲b) می‌آورد. پس از افلاطون، دیوگنس لاترتیوس و سکستوس امپیریوس نیز این پاره را نقل کرده‌اند.
۱۳. درباره خدایان، قطعه ۴ بنقل از تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۰۹.
۱۴. تاریخ فلسفه یونان، سوفسطاییان، ص ۱۲۵. پروتاگوراس وجود خدایان را انکار نمی‌کرد، اما بحث خود را بر وجود یا عدم خدایان مبتنی نمی‌ساخت (پاره ۴ و ثنای تنوس e-۱۶۲). گزنفون نیز همین بیان را دارد (خاطرات، ۱، ۴، ۱۳) «انسان تنها موجودی است که خدایان را می‌پرستد». (ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، سوفسطاییان، ص ۱۲۵).
۱۵. از سقراط تا ارسطو، ص ۵۵-۵۷.
۱۶. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۱۸.
۱۷. دوران، ویل، تاریخ تمدن، ج ۲، یونان باستان، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، فتح الله مجتبیایی و هوشنگ پیرنظر، ص ۴۱۵.
۱۸. هالینگ، دیل، ر.ج، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۸۷.
۱۹. دوره کامل آثار افلاطون، ص ۱۲۹۲، ثنای تنوس، ۱۵۰.
۲۰. اسطوره دولت، ص ۱۳۵.
۲۱. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۵۱.
۲۲. دوره کامل آثار افلاطون، ص ۸۸۱، جمهوری، کتاب دوم، ص ۳۷۸.
۲۳. شاعر و نمایشنامه نویس یونانی (حدود ۴۸۰ تا ۴۰۶ ق.م.).
۲۴. ۴۴۰ ff.
۲۵. تاریخ فلسفه یونان، سوفسطاییان، بخش ۱، ص ۲۱۷.
۲۶. دوره کامل آثار افلاطون، ص ۱۷۲۴.
۲۷. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۲۲۲؛ دوره کامل آثار افلاطون، ص ۱۱۶۹.
۲۸. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.



۲۹. اسطوره دولت، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۳۰. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۲۲۳.
۳۱. تاریخ تمدن، ج ۲، یونان باستان، ص ۹۶، ۱۳۷ و ۱۳۸.
۳۲. از شارحان آثار ارسطوست که از سال ۱۹۸ تا ۲۱۱ میلادی ریاست لوکتوم را برعهده داشت.
۳۳. تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ص ۳۷۷.
۳۴. میانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۶.
۳۵. همان، ص ۹۸.
۳۶. مابعدالطبیعه، ص ۲۶، «ارسطو اینجا از شباهت کلمات *philomythos*» (دوستدار اسطوره) و «*philosophos*» (دوستدار علم) استفاده میکند و استدلالش در واقع چنین است: اسطوره آکنده از وقایع حیرت‌انگیز است، کسی که به حیرت می‌افتد، معتقد است که جاهل است و کسی که خود را جاهل می‌انگارد، میل به علم میکند، بنابراین دوستدار اسطوره، دوستدار علم است. (تریگو) «همان، پاورقی ص ۲۶».
۳۷. همان، ص ۱۰۷.
۳۸. اخلاق نیکوماخوس، ص ۴۳.
۳۹. زرین کوب، عبدالحسین، ارسطو و فن شعر، ص ۶۹.
۴۰. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۷۲.
۴۱. اسطوره دولت، ص ۱۲۹.
۴۲. لاندمن، مایکل، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه و نگارش رامپور صدر نبوی، ص ۳۸.
۴۳. سوفوکلس، افسانه‌های تباہی، ترجمه شاهرخ مسکوب، ص ۲۵۳.
۴۴. زلر، طرحها، ص ۷۷؛ تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۴۵. افسانه‌های تباہی، ص ۲۵۴.
۴۶. اسطوره دولت، ص ۱۳۰.
۴۷. گاتری، دبلیو. کی. سی.، سقراط، ترجمه حسن فتحی، ص ۱۹ و ۲۰.
۴۸. نمایشنامه‌نویس معروف آتنی ۳۸۶-۴۴۶ ق.م.
۴۹. سخنران و نویسنده سده چهارم قبل از میلاد.
۵۰. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۳۴ و ۱۳۵؛ از سقراط تا ارسطو، ص ۲۶.
۵۱. تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۵۲. «*gnothi seauton*» (ر. ک افلاطون، پروتاگوراس، ص ۳۴۳).
53. Heidegger, Martin, *Letter sur l' Humanism*, p. 47.
۵۴. شوان، فریتویف، عقل و عقل‌عقل، ترجمه بابک علیخانی، ص ۵۴.
۵۵. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، یونان و روم، ص ۱۷۴.

۱۴۵

منابع فارسی:

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۵.
۲. _____، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چ ۳، ۱۳۸۹.
۳. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۸۰.
۴. خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، چ ۲، ۲۵۳۶.



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۵-۱۴۶

بلخاری قهی، محمدی وکیل؛ انسانمداری از منظر سوفیستها و فلاسفه بزرگ یونان

۵. دکرشنتزو، لوچانو، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
۶. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۲، یونان باستان، ترجمه امیرحسین آریان پور، فتح‌الله مجتبائی و هوشنگ پیرنظر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱۲، ۱۳۸۵.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، ارسطو و فن شعر، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۵، ۱۳۸۵.
۸. سوفوکلس، افسانه‌های تباہی، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲.
۹. سیسرون، چهار خطابه از سیسرون، ترجمه مقدم مراغه‌ای، تهران، انتشارات جاویدان، ۲۵۳۶.
۱۰. شوان، فریتیوف، عقل و عقل‌عقل، ترجمه بابک علیخانی، تهران، انتشارات هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۸، ۱۳۸۸.
۱۲. کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
۱۳. _____، فلسفه صورتهای سمبلیک، ج ۲، اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، تهران، انتشارات هرمس، چ ۳، ۱۳۹۰.
۱۴. گاتری، دبلیو. کی. سی، تاریخ فلسفه‌ی یونان، سوفسطاییان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
۱۵. _____، سقراط، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸.
۱۶. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات هرمس، چ ۲، ۱۳۸۴.
۱۷. لاندمن، مایکل، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه و نگارش رامپور صدر نبوی، مشهد، چاپخانه طوس، ۱۳۵۰.
۱۸. هالینگ دیل، رچ. مبنای و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.

منابع انگلیسی:

1. Heidegger, Martin, *Letter sur l' Humanism*, traduit et présenté par Roger Munier, Aubier, Paris, 1957.

خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک ترجمه فلسفی در باب زمان و مکان^۱

رضا درنجبر^۲

چکیده

دکتر خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)، پس از فارغ‌التحصیلی از دارالفنون و پیش از عزیمت به فرنگ، دو رساله در موضوع زمان و مکان ترجمه و تألیف کرده است: در رساله اول - که در شماره پیشین مجله معرفی و منتشر شد - او به بحث در باب ایده مکان و زمان متناهی و نامتناهی پرداخته است. در رساله دوم که برای اولین بار، در این شماره معرفی و منتشر میشود و شامل ترجمه بخش کوتاهی از یک کتاب مفصل فلسفی از ژول سیمون، فیلسوف قرن نوزدهم فرانسه است، مسئله جوهر بودن یا نبودن زمان و مکان مطرح شده است.

کلید واژه‌ها: زمان، مکان، جوهر، صفت، نسبت

* * *

دکتر خلیل خان ثقفی اعلم الدوله (۱۳۲۳ش/۱۳۶۳ ه. ق. - ۱۲۷۰ ه. ق.) پزشک، ۱۴۷ نویسنده و مترجم دوره قاجار و از نخستین دانش‌آموختگان طب جدید در ایران است.

۱. این نوشته، فصلی از پژوهشی است که زیر نظر دکتر داوری‌اردکانی و برای دانشگاه تهران انجام شده و در آن از راهنمایی ایشان بسیار بهرمنند شده‌ام. بخش اول این نوشته در شماره ۱۳ مجله تاریخ فلسفه (تابستان ۱۳۹۲) بچاپ رسیده است.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه پاریس سه (سوربن جدید)؛ ranjbar.r@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۳ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

او طی عمر طولانی خود، کتابها و رسالات زیادی نوشته یا به فارسی ترجمه کرده است. این کتابها زمینه‌های گوناگون علمی از قبیل پزشکی، شیمی، ریاضی، فلسفه، ادبیات، اخلاق و حتی بعضی مباحث خرافی را دربرمیگیرند. او همچنین آثاری در زمینه ادبیات فارسی به فرانسوی ترجمه کرده است. ثقفی مقالات و یادداشتهایی را هم برای مطبوعات زمان خود نوشته است؛ عمده این یادداشتهها در روزنامه «ستاره ایران» (۱۳۰۳ش/۱۳۴۳ه.ق - ۱۳۳۳ه.ق) به مدیریت میرزا حسین‌خان صبا (کمال-السلطان)، مجله هفتگی «عصر جدید» (۱۳۳۵ - ۱۳۳۲ه.ق) به مدیریت عبدالحمید ثقفی^(۱) و مجله هفتگی «پهلوی» (۱۳۰۹-۱۳۰۲ش/۱۳۴۲ه.ق) به مدیریت یاور حسینعلی رزم‌آرا بچاپ رسیده است. فهرست عناوین و مشخصات کتابها و رساله‌های وی عبارتند از:^(۲)

● فلسفه

۱. زمان و مکان: تألیف و ترجمه، ۱۳۰۹ه.ق، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۰۲۹/۲ف)^(۳)
۲. زمان و مکان: ترجمه، نوشته ژول سیمون، ۱۳۰۹ه.ق، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۰۲۹/۳ف)

● علوم پایه (ریاضی، فیزیک و شیمی)

۳. جبر و مقابله: نسخه خطی.^(۴)
۴. رساله در حساب: طهران، ۱۳۱۶ه.ق، جیبی، ۱۲۴صفحه، چاپ سنگی.^(۵)
۵. پرگار متناسبه: ترجمه از فرانسه، نسخه خطی؛ طرز ساختن و موارد استعمال پرگار.^(۶)
۶. مثلثات و لوگاریتم.^(۷)
۷. رساله در فیزیک: طهران، رقعی، چاپ سنگی.^(۸)
۸. علم الاشیاء (در فیزیک): ترجمه.^(۹)
۹. رساله در علم شیمی (حکمت طبیعی): تألیف، ۱۳۰۸ه.ق، طهران، جیبی، ۳۱۸صفحه، چاپ سنگی؛ کتاب درسی مشتمل بر یک مقدمه و سه مقاله: مقدمه در مطالب عمومی؛ مقاله اول در شبه‌فلزات؛ مقاله دوم در فلزات؛ مقاله سوم در اجسام آلیه. (نسخه کتابخانه دانشگاه تهران: T-۱۲۴)

۱۴۸



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

● علوم کاربردی (نجوم و کشاورزی)

۱۰. رساله در اسطرلاب.^(۱۰)

۱۱. ترجمه کتاب مسیو ولونه:^(۱۱) ترجمه، شامل دو مقاله: (۱) در حرکات شبانه‌روزی و شکل زمین و آفتاب و ماه و باقی سیارات؛ (۲) در سطح زمین و حرکت آن و چگونگی ثوابت و ناطحات السحاب و ماهیت ثوابت و حرکت انتقالی جهان شمسی.^(۱۲)
۱۲. رساله در زراعت: ترجمه، ۱۳۰۹ ه.ق، نسخه خطی؛ از مطالب روزنامه فیگارو که به درخواست موسیو دوبالو^(۱)، وزیرمختار فرانسه در ایران ترجمه شده است. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۰۲۹/۱ف)

● پزشکی

۱۳. رساله در طراپوتیک: ترجمه، تقریرات درس دکترآلبو، ۱۳۰۵ ه.ق، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۵۴۲۲-۵)
۱۴. جراحی: ترجمه، نوشته دکتر آلبو، ۱۳۰۶ ه.ق، ۱۹۵ صفحه، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۱۰۰۰-۵)
۱۵. درسهای کلی نیک: ترجمه، نوشته دکتر آلبو، ۱۳۰۶ ه.ق، ۱۶۲ صفحه، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۱۰۰۰-۵)
۱۶. رساله در معالجات با آب: ترجمه، ۱۳۰۸ ه.ق، ۹۴ برگ، نسخه خطی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۰۸۷۰-۵)
۱۷. فیزیولوژی عمومی و خصوصی و سلولی: ترجمه، نوشته ماطیاس دووال^(۱۳)، ۴۴۷ صفحه، چاپ سنگی. (دانشگاه تهران: T-۹۸)
۱۸. رساله در معالجه سوختگیها.^(۱۴)
۱۹. رساله در پاتولوژی: تهران، رقی. ^(۱۵)
۲۰. رساله در تشریح.^(۱۶)

● لغت

۲۱. فرائد اللغة ناصری: تألیف، ۱۳۲۱ ه.ق، طهران، مطبعة مبارکه شاهنشاهی، چ ۲.

1. De Balloy

- جیبی، ۳۳۲ صفحه، چاپ سربی. (کتابخانه دانشگاه تهران: ۴۷۵ - D)
۲۲. فرهنگ فارسی - فرانسه با شواهد شعری: تألیف [احتمالاً ۱۳۱۶ ش]، بکوشش حسین ثقفی اعزاز، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات وحید.
۲۳. لغت مفصل فرانسه به فارسی.^(۱۷)
۲۴. لغت طبی.^(۱۸)

● ادبیات

۲۵. Jardin des délices: همکار ترجمه (به فرانسوی)، ۱۸۹۷ م. پاریس، انتشارات Mercure de France؛ داستانهایی از شعرای فارسی‌زبان بخصوص نظامی، امیر خسرو دهلوی و هاتف اصفهانی.^(۱۹) (کتابخانه دانشگاهی زبان و تمدن BULAC در پاریس: BIULO HH.X.37)
۲۶. پسر کنت دو مُنت کریستو:^(۲۰) ترجمه، نوشته ژول لرمینا، ۱۳۲۲ ه. ق.، طهران، رحلی (شش کتاب در یک مجلد)، مصور، ۶۱۸ صفحه، چاپ سنگی. (نسخه کتابخانه ملی: ۱۹۹۲۲ - ۶)
۲۷. داستان معروف به مسخره درباری: (طریبوله).^{(۲۱)(۲۲)}

● حکایات و نصایح

۲۸. تربیت‌نامه: تألیف، طهران، ۱۳۰۹ ه. ق. چاپ سنگی؛ به درخواست صمصام‌السلطنه. (نسخه کتابخانه ملی: ۵۷۱۰ - ۶)
۲۹. کتاب کلاسیک صد حکایت: ترجمه و تألیف، چ ۱، ۱۳۲۸ ه. ق.، طهران، شرکت علمی، جیبی، ۸۲ صفحه، چاپ سنگی. (کتابخانه دانشگاه تهران: ۷۰۵ - D)
۳۰. کلید زندگانی یا هزار و یک نصیحت: ۱۳۳۵ ه. ق.، طهران، جیبی، ۸۸ + ۱۵۵ صفحه، چاپ سنگی. (چ ۲، ۱۳۱۸ ش، طهران، جیبی، ۱۶۴ صفحه، چاپ سربی).
۳۱. خردنامه جاودان (منتخبات ثقفی): تألیف و ترجمه، ۱۳۳۹ ه. ق.^(۲۳)، طهران، ۴۲۲ صفحه، چاپ سنگی؛ مجموعه‌یی از حکایات و قصص کتب ایرانی و اروپایی به نظم و نثر. (نسخه کتابخانه دانشگاه تهران: ۵۴۴ - D) ۱۵۰
۳۲. تحفه نوروزی: ترجمه، افسانه‌های لافنطن^(۲۴)، ۱۳۰۵ [چاپ سنگی].^(۲۵)
۳۳. هزار و یک حکایت: تألیف، ۱۳۰۸ ش، طهران، جیبی، ۵۶۴ صفحه، چاپ سربی. (چ ۲، ۱۳۱۸ ش، طهران، رقی، ۴۵۰ صفحه، چاپ سربی)
۳۴. فرائد النصایح.^(۲۶)



۳۵. صد و پنجاه حکایت.^(۳۷)

● روانشناسی و روح

۳۶. هفتاد و یک مقاله معرفه الروح: تألیف و ترجمه، ۱۳۰۸ش، طهران، جامعه معارف ایران، جیبی، ۳۱۸ صفحه، چاپ سربی. (چ ۲، ۱۳۱۹ش)؛ منتخبی از کتابها و مجلات فرنگی همچون کتاب قبل از مرگ کامیل فلاماریون^(۳۸) و روح شناسی پل ژبیه.^(۳۹) (نسخه کتابخانه دانشگاه تهران: ۶۹ - D)

۳۷. کلید سعادت: ترجمه، ۱۳۱۳ش، طهران، جیبی، ۱۸۳+۲۰ صفحه، چاپ سربی؛ این کتاب شامل چهار مطلب است: تكثر عوالم مسكونی^(۴۰)، کامیل فلاماریون، ترجمه خلیل خان ثقفی؛ حل معمای حیات، لئون دنی^(۴۱)، ترجمه میرزا محمودخان وحیدسعد وحیدالدوله؛ نه حکایت از مرقومات یکی از ارواح، ترجمه دوستمحمدخان معیری اعتصامالدوله؛ کلید تمدن، تألیف میرزا محمودخان وحیدسعد وحیدالدوله در باب طرز نگارش زبان فارسی با حروف فرنگی. (نسخه کتابخانه دانشگاه تهران: ۹۸ - D)

۳۸. کلید شناسایی در عالم غیرمرئی: ترجمه و تألیف، به مشارکت دکتر علیرضا بهرامی مهذب السلطنه، ۱۳۱۵ش، طهران، جیبی، ۲۰۲ صفحه، چاپ سربی.

۳۹. عود ارواح.^(۴۲)

● یادداشتها و خاطرات

۴۰. صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید: تألیف، ۱۳۱۴ش، طهران، مطبعه مجلس، جیبی، ۴۵۹ صفحه، چاپ سربی؛ مجموعه یادداشتهای چاپ شده در روزنامه عصر جدید.

۴۱. مقالات گوناگون: تألیف، ۱۳۲۲ش، طهران، جیبی، ۲۹۶ صفحه، چاپ سربی؛ آخرین اثر ثقفی که مجموعه‌یی است از حکایات و حوادث و وقایع تاریخی دوره قاجار، بخصوص وقایع سلطنت مظفرالدین شاه.

۱۵۱

۴۲. سفرنامه سفر سوم مظفرالدین شاه به اروپا: به قلم و خط ثقفی، نسخه خطی. این نسخه در کتابخانه سلطنتی^(۴۳) نگهداری میشود.^(۴۴)

۴۳. خردنامه: تصحیح و تحریر، تألیف شیخ نظرعلی^(۴۵)، بی تا، طهران، جیبی، ۷۹ صفحه، چاپ سربی.

با نگاهی به فهرست آثار خلیل خان ثقفی میتوانیم آنها را نتیجه سه دوره کم‌وبیش



مشخص از زندگی وی بدانیم:

دوره اول، جوانی: در این دوره که از اواخر تحصیل در دارالفنون (۱۳۰۵ ه.ق) تا سفر به فرانسه (۱۳۱۲ ه.ق) را دربرمیگیرد، میرزا خلیل به نگارش و ترجمه کتابهایی که بیشتر جنبه علمی و تخصصی دارند، از جمله ترجمه رساله در *طریبوتیک* (۱۳۰۵ ه.ق)؛ ترجمه *فیزیولوژی*؛ ترجمه کتاب *جراحی و درسهای کلینیک* (۱۳۰۶ ه.ق)؛ ترجمه کتابی در *معالجات با آب* (۱۳۰۸ ه.ق)؛ تألیف رساله در *علم شیمی* (۱۳۰۸ ه.ق)؛ ترجمه رساله *زراعت و فلاح* (۱۳۰۹ ه.ق) و ترجمه و تألیف رساله *زمان و مکان* (۱۳۰۹ ه.ق) مشغول بوده است. او در یادداشت ابتدای رساله در *علم شیمی* که به همین دوره از زندگی وی اختصاص دارد درباره نوشته‌های خود چنین نوشته است:

این بنده [...] موفق بترجمه و تألیف اکثری از کتب علوم مختلفه و رسائل فنون متفرقه از قبیل حکمت الهی و ریاضی و طبیعی و طب و لغات و تواریخ و غیرها شده.^(۳۶)

دوره دوم، میانسالی: در این دوره که پس از بازگشت از فرانسه (۱۳۱۶ ه.ق) تا زوال سلسله قاجار (۱۳۳۹ ه.ق / ۱۳۰۰ ش) را دربرمیگیرد خلیل خان بیشتر به ترجمه و تألیف کتابها و جنگهای ادبی و اخلاقی مبادرت کرده است. از جمله کارهای مهم او در این دوره عبارتند از: ترجمه کتاب *پسر کنت دومنت کریستو* (۱۳۲۲ ه.ق)؛ تألیف کتاب *کلاسیک صد حکایت* (۱۳۲۸ ه.ق)؛ *کلید زندگانی یا هزار و یک نصیحت* (۱۳۳۵ ه.ق)؛ *خردنامه جاودان* (۱۳۳۹ ه.ق). او در این دوره فرهنگ‌نامه فرانسه به فارسی *فرائد اللغة ناصری* (۱۳۲۰ ه.ق) را هم تهیه کرده است.

دوره سوم، پیری: در این دوره که از به قدرت رسیدن رضاخان و حدود سالهای ۱۳۰۰ ش/۱۳۳۹ ه.ق تا آخر عمر وی (۱۳۲۳ ش) را شامل میشود، خلیل خان ثقفی علاوه بر نگارش پندنامه و خاطرات خود، به موضوع روان‌شناسی و روح‌شناسی^(۳۷) توجه کرده و کتابها و مقالاتی در باب ارواح و تسخیر و احضار آنها نوشته و ترجمه کرده است؛ از جمله تألیف و ترجمه کتاب *هفتاد و یک مقاله معرفه الروح* (۱۳۰۸ ش)؛ ترجمه کتاب *تکثر عوالم مسکونی* فلاماریون (۱۳۱۳ ش)؛ *کلید شناسایی در عالم غیرمرئی* (۱۳۱۵ ش). او در این نوشته‌ها قائل به تناسخ روح انسان شده است. کشته شدن دو تن از اعضای خانواده میرزا خلیل خان (قتل برادرش و خودکشی پسرش) در توجه وی به این موضوع بی‌تأثیر نبوده است؛ همچنانکه مرحوم قزوینی بطور خاص علت روی آوردن او به مباحث روحی را تأثر عمیق وی از

۱۵۲



خودکشی یکی از پسرهای جوانش که «بسیار طرف علاقه او بوده» دانسته است.^(۳۸)

معرفی رسالهٔ زمان و مکان

گفتیم که از میرزا خلیل‌خان ثقفی «اعلم‌الدوله» دو رساله در موضوع زمان و مکان باقی مانده که نسخهٔ خطی آن، همراه با متن رساله‌یی در باب زراعت، در یک مجلد به شمارهٔ «۱۰۲۹ف» در کتابخانهٔ ملی ایران نگهداری میشود و مطابق اطلاعات مندرج در این مجلد، بسال ۱۳۰۹ هـ.ق و حسب‌الامر بدیع‌الملک میرزا «عمادالدوله» تهیه و به‌خط میرزا علی‌محمد شیرازی «مشکوٰۃ الشریعه» کتابت شده است.

اما دومین رسالهٔ این مجموعه که موضوع بحث این مقاله است، با عنوان «رسالهٔ مختصری در زمان و مکان که از کتابهای ژول سمُن ترجمه شده» منتخبی است از مطالبی که ژول سیمون^۱ در کتاب *دین طبیعی*^(۳۹) نوشته و خلیل‌خان ثقفی آن را از فرانسه به فارسی ترجمه کرده و شامل شش برگ (دوازده صفحه) است. ژول سیمون (۱۸۹۶-۱۸۱۴ م) فیلسوف و عضو آکادمی فرانسه که فلسفه را در دانشگاه سوربن آموخت و بعدها به وزارت آموزش عمومی و ریاست هیئت وزیران فرانسه (۱۹۷۷-۱۹۷۶ م) رسید. از کتابهای او میتوان به *دین طبیعی* (۱۸۵۶ م) و *آزادی*^۲ (۱۸۵۹ م) اشاره کرد. سیمون در زمرهٔ شاگردان ویکتور کوزن^۳ - فیلسوف اکلکتیست فرانسوی - بوده و کتابی هم دربارهٔ او نوشته است.

در قطعاتی که ثقفی از کتاب *دین طبیعی* انتخاب و ترجمه کرده نام لایبنیتز^۴ (۱۷۱۶-۱۶۴۴ م) دو بار و بصورت «لیبنیتز» و «لیبنیتز»، و نام کلارک^۵ (۱۷۲۹-۱۶۷۵ م) هم «موسیو کلارک» نوشته شده است. ذکر نام این دو بمناسبت نقل بخشی از نامهٔ چهارم لایبنیتز خطاب به کلارک است. این نامه بخشی از مجموعهٔ مباحثات مکتوبی است که وی با کلارک، فیلسوف انگلیسی طی سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۱۶ م انجام داده است.^(۴۰)

۱۵۳

1. Jules François Simon
2. *La Liberté*
3. Victor Cousin (1887)
4. Gottfried Wilhelm Leibniz
5. Samuel Clarke



ژول سیمون در ایران

در ادامه بحث و بمناسبت ذکر نام ژول سیمون به سابقه آشنایی ایرانیان با آثار و افکار وی نیز اشاره‌ی می‌کنیم.

۱. یکی از اولین کسانی که در نوشته‌های خود از ژول سیمون نام برده و مطالبی از وی ترجمه و نقل کرده تاج‌السلطنه است. تاج‌السلطنه (؟-۱۳۰۱ ه.ق) دوازدهمین دختر ناصرالدین شاه، در هفت سالگی به مکتب رفت و در نوجوانی زبان فرانسه را آموخت. او که از نخستین زنانی بود که بدون حجاب در مجالس ظاهر میشد، پس از واقعه مشروطه از همسرش، حسن‌خان سردار شجاع جدا شد. تاج‌السلطنه در کتاب خاطراتی که منسوب به اوست علت این جدایی را یادگیری علوم جدید و مطالعه کتابهای فرنگی و جدا شدنش از مذهب ذکر کرده است.^(۴۱) این کتاب تاریخ حالات *ایام زندگانی خانم تاج‌السلطنه* نام دارد و چنانچه واقعاً نوشته تاج‌السلطنه باشد وسعت اطلاعات او را نشان میدهد و - بهر حال - دلیل ثبت اطلاعات پنج سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه و دربار ناصری و مظفری دارای ارزش تاریخی است. دفاع از مشروطیت، حقوق زنان، آزادی، مساوات و قانون از مباحث کتاب است.^(۴۲)

در این کتاب نویسنده ضمن اشاره به اوضاع اجتماعی قرن نوزدهم فرانسه، از ژول سیمون بعنوان یکی از «مشاهیر دانشمند فرانسه که در فلسفه اجتماع بشر نظری دقیق داشت» یاد کرده و نوشته‌های او را «سرمشق رفتار بزرگان و دانایان» دانسته و خلاصه‌ی از مقدمه کتاب *اصلاح حقیقی* را چنین نقل کرده است:

هر اصلاح‌طلب وطن‌دوستی که می‌خواهد معایب کار را رفع کرده، هیأت جامعه خود را به مراتب کمال برساند، باید بداند کلمات مقدسه آزادی، برادری، برابری، دادگری با آنهمه تأثیرات دلپذیر که متضمن آن است، وقتی مقرون به فایده می‌شود و نتیجه می‌دهد که اساس آن استوار باشد. فرض کنیم برای یکی از طوایف عالم قانونی محتوی تمام شرایط آزادی وضع کردیم؛ معنی حریت را بر تمام شئونات زندگانی آنها حاکم ساختیم؛ حکام را با معاونین در سر کار و رقبای خارجی مقید نمودیم. از همه اقدامات چه نتیجه بدست می‌آید؟ خوشبختی، آبادی. در صورتی که افراد این طایفه از مقتضیات عصر آگاه باشند، از فراهم آوردن موجبات ترقی پیشرفت کار غفلت ننمایند؛

در جاده بی‌غرضی حرکت کنند؛ به دلالت علم و عمل پیش بروند تا به مقصد برسند. ما از داشتن حریت، اخوت، مساوات، عدالت وقتی منتفع می‌شویم که صاحب خلق کریم باشیم. تجارب تاریخی، اقوال فلاسفه و حکماء نظام، اساس هر شریعت و آئین به ما می‌فهماند که مکارم اخلاق روح کالبد نوع بشر، قوت معنوی اهل عالم، رکن متین کلمه اصلاحات است.^(۴۳)

اما در میان آثار ژول سیمون، کتاب *اصلاح حقیقی* یا *عنوانی نزدیک به آن* نمیاییم و با مرور آثارش نیز نمیتوان در آنها عباراتی مشابه این خطابه یافت. نکته قابل ملاحظه آن است که طی سالهای بعدی این خطابه چندباری در آثار گوناگون به همین صورت - و بدون تحقیق در باب صحت انتساب آن به سیمون - نقل شده است؛ از جمله دوباری که در مجله بهار بچاپ رسیده است: اولین بار، در شماره اول سال ۱۳۲۸ ه. ق، در جریان وقایع پس از مشروطیت و فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان و سپس در شماره اول سال ۱۳۳۵ ش.

در رساله‌یی هم که میرزا حسن‌خان محتشم‌السلطنه چند سال پس از نهضت مشروطه (۱۳۴۰ ه. ق) نوشته، نام ژول سیمون بمیان آمده و به سخنان وی استناد شده است. میرزا حسن‌خان محتشم‌السلطنه اسفندیاری (۱۳۲۳ ش - ۱۲۸۳ ه. ق/۱۲۴۰ ش)، از دولتمردان رده متوسط در اواخر دوره قاجار که بعدها در حکومت رضاشاه ترقی کرد، در رساله *علل بدبختی ما و علاج آن بر اصول اخلاقی* برای پیشرفت معنوی و اصلاح امور بشریت تأکید کرده^(۴۴) و آخرین عبارات نقل قول تاج‌السلطنه از سیمون را باز نشر کرده است.^(۴۵) که البته این خود نشان از آن دارد که دست کم کسانی نوشته منسوب به تاج‌السلطنه را خوانده‌اند.

۲. در رساله دیگری با عنوان *حجاب پرده دوشیزگان*، محمدحسن بن فضل‌الله حائری مازندرانی (ف. ۱۳۰۵ ش / ۱۳۴۳ ه. ق) از ژول سیمون نام برده و جمله‌یی از او ۱۵۵ نقل کرده است. نویسنده در این رساله که بسال ۱۳۰۴ ش / ۱۳۴۳ ه. ق در موضوع حجاب نوشته شده، مدعی است مسئله حجاب را «بنظر فلسفی و اجتماعی و اقتصادی و عمرانی» سنجیده و جملائی از صاحب‌نظران اروپایی، از جمله ژول سیمون، در تأیید نظر خود در باب نابسامانی وضع زنان اروپایی آورده است. او این جملات را از *دائرة معارف القرن العشرون* نقل کرده و از قول سیمون که او را با عنوان



علامه اقتصادی و فیلسوف کبیر خطاب میکند، چنین نوشته است:

زنان امروز عمر خود را یا در کارخانه‌های پارچه‌بافی و یا مطبعه‌ها و یا کارخانه‌های دولتی می‌گذرانند و در مقابل این زحمات، قدری صاحب پول شده‌اند؛ ولی در عوض قامت رعناى این جمعیت خمیده و از سختی و بسیاری کار، رنگ طبیعی ایشان پریده است.^(۴۶)

روش تصحیح رساله

علاوه بر آنچه در بخش پیشین این مقاله در باب شیوه تصحیح متن گفته شد، از قبیل درج شماره صفحات نسخه خطی داخل {}، برای تکمیل فایده متن حاضر، پس از جستجو در میان مجموعه آثار ژول سیمون و یافتن بخشهای ترجمه شده در کتاب دین طبیعی، چند کار دیگر هم صورت گرفت: اول آنکه معادل فرانسوی اصطلاحات تخصصی ترجمه در پانوش اضافه شد؛ چنانچه معادل فارسی آن اصطلاح با اصل فرانسوی آن اصلاً مناسبتی نداشت، با قید عبارت «در متن فرانسه» بدان اشاره شد. برای استفاده بیشتر از این معادله‌ها در انتهای این نوشتار فهرستی از اصطلاحات کم‌وبیش تخصصی و مهم موجود در رساله (بزبان فرانسه و فارسی) به ترتیبی که در متن آمده بود، فراهم آمد. چنانچه در ترجمه فارسی جمله‌ی ناتمام رها شده یا کلمه یا عبارت مهمی در میان یک جمله از قلم افتاده بود، در داخل دو قلاب به متن افزوده شد، اما چنانچه عبارت، جمله یا جملاتی ترجمه نشده بود، در داخل متن با علامت [...] مشخص شد. پاراگراف‌بندی نیز براساس اصل نسخه فرانسوی تجدید شده، اگرچه این قید اخیر در مواردی به ارتباط مفهومی جملات لطمه زده است. مشخصات چاپ اول کتاب دین طبیعی که مبنای مطابقت متن ترجمه شده با متن فرانسه بوده چنین است:

Jules Simon, *La Religion Naturelle*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, ۱۵۶
1856, pp. 56-80.

* * *



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

متن رساله:

رساله مختصری در زمان و مکان که از کتاب‌های ژول سمَن ترجمه شده

فرض می‌کنیم جعبه‌ای^۱ نزدیک دست و در یکی از خانه‌های^۲ آن کتابی^۳ گذارده باشیم. اگر کتابرا بیرون آوریم و بجای آن کتاب دیگری گذاریم میتوان گفت که در آن جعبه مثلاً سه چگونگی (کیفیت)^۴ روی داد: اول آنکه دارای کتابی بود. دوم وقتی که از کتاب خالی بود. سیم آنکه کتاب دیگری در آن جای گرفت. پس خانه جعبه نسبت بکتاب جادهنده و حاوی^۵، و ممکن است پُر یا خالی باشد. و نیز فلان شیء یا شیء دیگر - مشروط بر آنکه همه هم‌حجم باشند - در آن جای توانند گرفت. پس خانه اینجعبه که من آنرا دیده و لمس کرده و ابعاد آنرا می‌توانیم تعیین نمائیم عبارت از مکان یا فضا^۶ است؛ با این جزئی تفاوت که فضا را ندیده، حدی از برای آن نمی‌شناسیم.

و نیز دفعه دیگر بجای خانه [ی] جعبه چنین فرض میکنیم که کتاب را فقط در روی میزی که در برابر چشم است قرار داده باشیم؛ چون آنرا برداریم باز چنان بنظر می‌آید که مکان آن باقی و ثابت، و باز مجدداً جهت جا دادن^۷ همان کتاب یا چیز دیگر حاضر و مهیا است؛ پس در اوّل پُر و بعد از آن خالی است و علی‌ای حال چنین بنظر می‌آید که باید یکچیز [ی] باشد.

اگرچه می‌توان گفت که لااقل در کره زمین و حول و حوش ما هیچوقت ممکن نیست مکانی خالی باشد زیرا که بمحض خارج نمودن جسمی که شاغل آن است فوراً هوا آنرا پر می‌کند ولی با وجود اینها همینقدر از جابجا شدن اجسام، خیال^۸ پر و خالی و «خیال چیزی که اجسام^۹ در آن واقع شده» - و در صورتیکه خالی باشد [قابل] پر شدن - {۱۸} بخوبی حاصل شده، همین را فضا نامیم.

۱. در متن فرانسه: casier

۲. خانه‌های.

۳. در متن فرانسه: carton

۴. در متن فرانسه: trois conditions différentes

5. contenant

6. espace

8. idée

9. corps

۷. در نسخه فارسی: جاودان



پس مبدأ خیال فضا معلوم شده، اسمی بر آن نهاده، فی الجمله تعریفی کردیم. ولی خیال مذکور خیلی ناقص است و چون بگوئیم خیال فضا «خیال چیزی است که حاوی یا ممکن است حاوی اجسام باشد» همینقدر آنچه مقدور بود بگوئیم گفته [ایم]؛ و اگر خواسته باشیم قدری بیشتر رویم فقط سلبیات و صفات منفیه^۱ بدان افزوده می شود. مثلاً میگوئیم: آن چیز بهیچیک از حواس^۲ در نیامده، هیچ شکل^۳ و بُعد^۴ معینی نداشته، و اگر دارای اجزاء است اجزای آن امتیازی از هم ندارند، و تنها چیزی که از آن فهمیده می شود - یعنی قابلیت حاوی بودن^۵ و فرا گرفتن - با ذات شیئی^۶ که در آن جای میگیرد تفاوت دارد؛^۷ پس محققاً فضا باید یکچیزی باشد که خیلی از سایر چیزها تفاوت دارد.

هرچه در این عالم است خارج از این سه نیست: یا جوهر^۸ است یا صفت^۹ است یا نسبت^{۱۰}؛ و بعبارة اخری، تمام موجودات این عالم^{۱۱} یا افراد^{۱۱}، یا صفات مختلفه این افراد، و یا نسبت متفاوته اند و مابین آن افراد و آن صفاتند؛ هرچه خیال کنیم خارج از این سه مقوله نخواهد بود.

پس فضا یا فرد و شخصی است، یا صفت است، یا نسبت. «غالب حکما بر آن بوده و هستند که فضا شخصی است، و حال آنکه نباید این قسم باشد»^{۱۲}؛ بجهت اینکه هر شخصی یا عقل^{۱۳} است یا جسم، و فضا نه عقل است و نه جسم. شخص دارای صفاتست و فضا دارای صفات نیست [و نمی تواند هم داشته باشد]، زیرا که ما آنرا چنین استنباط

1. négations

2. sens

3. figure

4. dimension

5. capacité de contenir

6. nature de l'objet

۷. مطابق متن فرانسه: «ظرفیت»، [یعنی] تنها چیزی که از فضا میشناسیم، نسبت به «ماهیت مطروف» کاملاً بی تفاوت است.

8. substance

9. qualité

10. rapport

11. individus

۱۲. مطابق متن فرانسه: شاید بچگانه بنظر برسد که متذکر شویم فضا، فرد [جوهر] نیست؛ با این حال، اکثر اوقات از فضا طوری سخن میگوئیم که گویی جوهر است.

۱۳. در متن فرانسه: esprit.



می‌کنیم که فضا ممکن است تمام صفات را قبول {۱۹} کند؛ پس فضا شخص و جوهر نیست. حال به‌بینیم فضا صفت است یا نه؟ محققاً صفت عقلانی^۱ نیست، و چون بهیچیک از حواس در نمی‌آید صفت جسمانی^۲ نیز نخواهد بود؛ پس «فضا جوهر یکصفتی نیست و صفت یکجوهری نیز نخواهد بود»^۳ و الا می‌بایست صفت یا شیئی یافت شود مخالف جوهریت یا وصفیت فضا و در فضا جاگیر شود؛ و حال اینکه این مسئله مخالف تعریفی است که از برای آن نمودیم. پس می‌باید فضا یا نسبت یا هیچ باشد؛ و فی‌الحقیقه «چنانچه ذیلاً بیان می‌کنیم»^۴ جزء نسبتها است.

«لب‌نیطر»^۵ در جزء مقالاتیکه^۶ با موسیو «کلاک»^۷ دارد - و زمان^۸ و فضا را از موجودات حقیقیه میداند - مباحثه نصرت‌آمیزی نموده و دو دلیل ذیل را [بر پایه اصل دلیل کافی و اصل تمییزناپذیرها] اقامه میکند:

اولاً «فرض می‌کنیم که فضا در یک آن موجود باشد»^۹ و خداوند عالم را در یک گنجی از این فضا قرار دهد؛ این مسئله مخالف «قانون دلیل کافی و عقل وافی»^{۱۰} است زیرا که فضا، چون در همه جا متشابه است دلیلی ندارد که خداوند جهت خلقت عالم یک گوشه آنرا اختیار کند؛ «و ترجیح بلامرّج لازم آید»^{۱۱}

ثانیاً فرض وجود فضا «بواسطه عدم امکان حصول معاینات»^{۱۲} صحیح نیست زیرا که اجزای فضا بنابر تعریفی که نمودیم چون مشابه هم‌اند لازم آید که خدای تعالی دو چیزی که از تمام حیثیات معاین^{۱۳} هم باشند خلق نموده باشد؛ و این محال است

1. qualité spirituelle

2. qualité corporelle

۳. مطابق متن فرانسه: فضا، نمیتواند جوهر صفت و صفت جوهر باشد.

۴. این عبارت در متن فرانسه وجود ندارد.

5. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

۶. اشاره دارد به مباحثات لایبنیتز و کلارک که طی سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۱۶ م. انجام شده و مجموعه آن ۱۵۹ اول بار در سال ۱۷۱۷ م. منتشر شده است.

7. Samuel Clarke (1675-1729)

8. temps

۹. مطابق متن فرانسه: برای لحظه‌یی فرض کنیم که فضا موجود باشد.

10. principe de raison suffisante

۱۱. این عبارت در متن فرانسه وجود ندارد.

۱۲. در متن فرانسه: en vertu du principe des indiscernables؛ بنابر اصل تمییزناپذیرها.

۱۳. مشابه.



زیرا که آثار قدرت کامله عبث نتوانند بود. [...] ^۱

و بالجمله عقیده لیب‌نیطز آن است که فضا عبارت از ترتیب وجودهای متقارنه ^۲ و زمان عبارت از ترتیب متتابعات ^۳ است. ^۴

اگر جسم نبود فضا چه بود؟ هیچ بود {۲۰} و فقط در خطّه امکان باقی بود؛ مثل خود اجسام که ممکن‌الوجود ^۵ند. پس «واقعیت و حقیقت ^۶ [فضا] وقتی است که اجسام موجود شده باشند» و فضا نیز در این صورت نسبت باجسام حاصل شده [و] چیز دیگری جز نسبت مابین اجسام نیست.

مثلاً میگوئیم فلان جسم در بالا یا در پائین، در جلو یا عقب، در چپ یا راست جسم دیگر است؛ برای آنکه این صفات ^۷ مفهوم شود بالبداهه فضای خالی کافی نیست؛ باید شاغلی در آن واقع [شود]، بلکه دو شاغل مختلف در آن وجود داشته باشد زیرا که تمام بیانات مذکوره که فلان جسم بالای فلان یا زیر فلانست جز بر نسبت و اضافه جسمی بجسم دویم دلالت دیگری ندارند.

در اول وهله، چنان بنظر می‌آید که لاقلاً یک صفت ذیل [که به‌خودی خود مستعد آن است] ممکن است شامل حال فضا گردد؛ یعنی مثلاً اگرچه خالی باشد بگویند فضا بزرگ یا کوچک است اما اگر خوب ملاحظه کنند معلوم شود که هرگونه مقایسه «عظمت و صغر» ^۸ فضا، مقایسه سابق یا نوع صغر و عظم جسم را لازم دارد؛ «و از روی [آن] خیال تفاوت حجم فضا انتزاع می‌شود.» ^۹

عصائی داریم مثلاً بطول یک ذرّع. اگر پرسند این عصا بلند است یا کوتاه، سؤال بی‌معنی و مهمل است؛ بلند است نسبت بانگشت، کوتاه است نسبت بعصای دو

۱. در متن فرانسه عبارت لاتینی «*agendo nihil ager*» بنقل از مکاتبه چهارم لایبنیتز با کلارک آمده است.

2. ordre des coexistences

3. ordre des successions

5. être possible

6. réel

7. qualifications

۴. بنقل از نامه سوم لایبنیتز.

۸. در متن فرانسه: *grandeur*؛ بزرگی.

۹. مطابق متن فرانسه: اینگونه است، چرا که با انتزاع ایده تفاوت اندازه اجسام، ایده تفاوت اندازه فضا را متصور میشویم.

ذرعی. «عظمت و صغر، یا فضا، یا نسبت که تمام یکچیزند»^۱ فقط نتیجه مقایسه و سنجش بوده و خواهند بود؛ اگر اجزای مقایسه را تغییر دهیم نسبت نیز تغییر کند و اگر یکی از آنها را برداریم نسبتی باقی نماند. اگر در تمام عالم یکجسم بیشتر نبود نه کوچک بود نه بزرگ، و بهمین دلیل اگر بگویند چرا خداوند عالم را بزرگتر خلق نکرد {۲۱} صحیح نیست زیرا که «از حینی که»^۲ [فقط] یک عالم واحد هست، نه بزرگست و نه کوچک. ولی در اینعالم می‌توان گفت اجزای بزرگ و اجزای کوچک هست زیرا که چندین جزء در عالم موجود [است] و آنها را بهم‌دیگر سنجیده، مقایسه توان کرد.

قامت هیچ‌کسی سه ذرع نیست اما اگر مشیت^۳ خداوندی قرار گرفته، بشخصی سه ذرع قد عطا فرمود ولی مابقی موجودات عالم بهمان اندازه خود باشند شکی نیست که چنین شخصی را غول خوانده، از جمله عجایبات خلقت خواهد بود. و اگر فرض کنیم که خداوند [قد] تمام مردم را بهمین اندازه بلند کند - بدون تغییر سایر اجزای عالم - باز تناسب^۴ دنیا مغشوش [می]شود؛ اما اگر دفعه تمام موجودات را بیک نسبت^۵ بزرگ کند [چون] هیچ نسبتی تغییر [نکرده]، هیچ عظمتی نیز تغییر ننماید. پس باز معلوم میشود که عظمت، و فضا - که عظمت انتزاعی^۶ است - چیز دیگری جز نسبت نیستند.

ابعاد را بدو طریقه میشناسیم: یا از بصر یا از لمس^۷. و از روی تجربت نسبتی مابین بُعد مشهود^۸ و بُعد ملموس^۹ قرار داده، از روی یکی بدیگری حکم [می]کنیم. اگر فرض کنیم که خداوند، امروز چشم ما را طوری قرار [می]داد که هر بُعدی را دو برابر به‌بینیم

۱. در متن فرانسه یکی بودن «عظمت و صغر، فضا و نسبت» مطرح نشده، بلکه نویسنده بر آن است که «بزرگی، فضا، نسبت و مانند آنها، چیزی جز نتیجه مقایسه نیستند».
۲. مطابق متن فرانسه: از آنجا که.

۱۶۱ 3. volonté souveraine

4. harmonie

5. proportion

6. abstraite

۷. مقایسه شود با نظر ویکتور کوزن در بخش اول این مقاله، چاپ شده در: «زمان و مکان در نظر میرزا خلیل‌خان ثقفی (اعلم‌الدوله)؛ یک رساله فلسفی». فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۱۳، تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۱ (صفحه ۳) نسخه خطی).

8. dimension aperçue

9. dimension touchée



بواسطهٔ قوهٔ حافظه ملتفت این تغییر می‌شدیم، ولی اگر از همان اول دفعه، چشم ما دید
وضع مذکور در آن خلق شده بود باز تمام آثاریکه مشاهده میشوند - با وجود اختلاف
مذکور - بعینِ همین آثاری بود که الیوم مشاهده می‌کنیم. باری، مجملاً عظمت حقیقتی
جز نسبت ندارد [و نمیتواند داشته باشد]. {۲۲}

همین مطالب شامل زمان نیز هست؛ همانطور که فضا ترتیب اتصال^۱ است، زمان
نیز ترتیب تتابع است.

اگر عظمت نبود فضا نیز نبود [و اگر فقط یک عظمت وجود داشت باز هم فضا
نبود] و اگر عظمت دومی موجود شود آنوقت مقایسه ممکن شده و فوراً خیال فضا و
بنابراین خود فضا تولید [می]آورد.

در زمان نیز بهمین‌طور؛ اگر همه‌چیز بی‌حرکت بودند زمان نبود و اگر همه دفعه
بدون تغییر وضع و ترتیب حرکتی نمایند باز زمان نیست؛ اما اگر فقط یکچیز در حرکت
آمده، دیگری ساکن بماند آنوقت زمان موجود گردد.

یک عظمت [و یک حرکت یکنواخت] بتنهائی ممکن نیست، زیرا که بدون مقایسه و
[بنابراین] بدون اثینیت^۲ نه عظمت و حرکت و نه زمان و مکان موجود است.

«از جملهٔ عاداتیکه کمال شیاع^۳ دارد و بیش^۴ از آن که گمان می‌رود منتشر و
عمومی است این است که «منشآت و موجودات انتزاعیه»^۵ را واقعیت داده و از روی
همین عادتست که مثلاً زمان و فضائی را خارج از اثینیت و مستقل و مطلق‌العنان
می‌پندارند»^۶ و مثلاً می‌گویند: قبل از این که وسعیت^۷ یا اثینیتی باشد باید فضائیکه
شامل آن شود موجود باشد؛ و قبل از آنکه تغییری حاصل گردد باید زمانی موجود
باشد تا محتوی آن گردد. اما اینمطلب خطای دیگر^۸ است زیرا که زمان و فضای

1. ordre de contiguïté

2. dualité

5. abstractions

۶. مطابق متن فرانسه: عادت به انتزاع کردن - که بیش از آنچه فکر میکنیم شایع است - باعث میشود فضا و
زمانی مستقل از ثنویت متصور شویم.

7. étendue

۸. در متن فرانسه: مضاعف.

خالی، صرفِ عدم^۱ خواهند بود. فضا و زمان حاویهای حقیقی^۲ نیستند؛ «ما»^۳ در خیال خود اینعمل را با آنها نسبت داده [ایم]؛ و این محض آنست که «ما فضاهای موهوم و مدتهای وهمی که [با] امتدادات و حرکات دیگر اندازه گرفته می‌شوند فرض میکنیم»^۴؛ [...] چون بد حرف {۲۳} میزنیم بد خیال می‌کنیم. [...] زمان و مکان [مستقل از اجسام] دو صورت خلاء^۵ اند که معدوم و عدم صرف است.

زمان و فضا قرابت نزدیکی بهم دارند، و نسبت آنها مثل طول و «عمق»^۶ است؛ هر دو ابعاد یک خیالند؛ مولد فضا وسعت و مولد زمان حرکت^۷ است. هر کدام از آنها بواسطه اثنینیت تولید شده‌اند زیرا که وسعت و حرکت در تحت این عنوان مشترک واقعند^۸ که عبارتند از: اثنینیت یا ساده‌ترین صورت تکثر^۹.

پس خیال زمان و فضا بدون خیال اثنینیت حاصل نگردد، و بدون اثنینیت نه فضا و نه زمان موجود است. [...]

و چون زمان و مکان فقط جزو نسبتند لهذا هرگاه کسی آنها را موجودات واقعیه پندارد و از حقیقت آنها گفتگو کند در خیالات خود گم شده، سه اشکال عمده مشاهده نماید: یکی آنکه [اگر] آنها را تقسیم کنیم الی غیرالنهاییه^{۱۰} کوچک شوند. دویم از «تضعیف»^{۱۱}، الی غیرالنهاییه بزرگ شوند. ثالثاً هرگاه آنها را منفرد نموده^{۱۲} - یعنی از عالم قطع نظر کنیم - باید آنها را چون حدی نیست غیرمتناهی دانیم. حال عقیده حکمائی را که قائل بر واقعیت زمان و مکان هستند بملاحظه هر یک از سه مطلب مذکور اشاره کنیم:

1. néant

2. contenants réels

۳. در نسخه فارسی: تا.

۴. مطابق متن فرانسه: ما فضاها و زمانهایی خیالی، که بواسطه امتداد و حرکات دیگری اندازه‌گیری میشوند، را ادراک میکنیم.

5. vide

۶. در متن فرانسه: grandeur.

7. mouvement

۸. در متن فرانسه: فهمیده میشوند.

9. multiplicité

10. jusqu'à l'infiniment

11. multipliant: (ضرب کردن)

12. isoler



اولاً، «قانون تجزّی غیرمتناهی»^۱ حکمای مشهور را در خطاهای عمده انداخته^۲ و مثلاً باید بگویند اگر وسعت الی غیرالنهاییه قابل تقسیم است تمام ابعاد متساویند، زیرا که عدّه اجزای آن متساوی است. و بعبارة اخری، اجزای محتویّه از وسعت بزرگ و اجزای مشموله [ی] وسعت کوچک هر دو [همانند هم] غیر {۲۴} متناهی و تقدیرناپذیر^۳ند؛

اگر مربعی در دایره [ای] رسم کنیم هیچ دلیلی در دست نداریم که اجزای محتویّه «در مربع»^۴ دائره را بیش^۵ از اجزای مربع دانیم.

اجزای هر امتداد تقسیم‌پذیری^۶ نیز چون [الی غیرالنهاییه] تقسیم‌پذیرند نمی‌توان گفت که وسعت از چه بوجود آمده. [...]

در تضاعیف و تکثیراتی غیرالنهاییه نیز همین‌گونه اشکالات وارد می‌آید زیرا که مثلاً میگویند فرنگستان از فرانسه و کره زمین از فرنگستان بزرگتر است ولی اینهمه در جنب عالم ذره [ای] بیش نیست. [اما] عظمت عالم چه قدر است؟ اگر محدود است هزار اشکال دارد؛ مثلاً چرا بزرگتر نیست؟ در خارج آن چیست؟ و غیره. و اگر محدود نیست، غیرمتناهی [است]؛ و بنابراین باید عدم تناهی^۷ مرکّب از وجودات متناهی^۸ باشد؛ و قس علی‌هذا.

پس بعقیده ما جزء صحیح اینست که در خارج کل^۹ چیزی نیست، زیرا که اگر چیزی باشد خلاف فرض است و کل صحیح نخواهد بود. و منشأ این سؤال که «آیا خارج از عالم چیست» آن است که خلأ را چیزی انگاشته‌اند و حال آنکه عدم صرفست و هیچ چیز نیست؛ زیرا که فضا نسبت است و جزء موجودات نیست. و نیز کل بزرگتر از آنچه هست و کوچکتر از آنچه هست نتواند بود. [چرا که کل نه بزرگ است نه کوچک؛] زیرا که کل، چون کل [است] و در نوع خود منحصر بفرد است،

1. hypothèse de la divisibilité

۲. مطابق متن فرانسه: فرضیه «قابل تقسیم تا بی‌نهایت» تاریخ فلسفه را پر از سفسطه‌های شایع کرده است.

3. incommensurable

۴. «در مربع» اضافه است.

۵. در نسخه فارسی: «پیش» نوشته شده، اما در متن فرانسه «plus» آمده است.

۶. در نسخه فارسی «تقسیم‌ناپذیری» نوشته شده است.

7. infinitude

8. êtres finis

9. tout

بهیچ چیز آنرا مقایسه نتوانکرد. و فضا چون نسبت است کل بآن ربطی ندارد؛ فضا در کل است ولی کل در فضا نیست. [...]

پوست گردو کوچکتر از عالم است زیرا که عالم احاطه بر آن دارد. {۲۵} پس اگر چنین فرض کنیم که مشیت^۱ الله بر آن قرار گرفته که تمام عالم را بجز پوست گردویی فانی نماید و بعد از آن باراده و قدرت خود عالم جدیدی با تمام اجرام و شمس در این پوست گردو خلق نموده، بطوریکه نسبتهای سابقه تمام موجودات بهمانطرز پیش برقرار باشد، این عالم دومی در نظر کسی که عارف به پوست گردو باشد کوچکتر از اولی است؛ زیرا که آنرا با عالم سابق مقایسه نموده صغر آن مرئی شود، ولی در نظر دیگران ابعاد هر دو عالم مساوی است.^۲ [...]

پس زمان و فضا را در صورتیکه بزمان و مکان دیگری نسبت دهیم آنوقت می توان گفت کوچک یا بزرگست؛ و آلا بطور مطلق نتوان گفت که فلان زمان طولانی است یا فلان مکان بزرگ است.

یکفرسخ از یکمیل مسافت بیشتر است اما یکفرسخ به تنهایی نه کوچکست نه بزرگ. طول و قصر آن مربوط باندازه و مقیاس است که آنرا می سنجند؛ بجهت شخص پیاده یکفرسخ راه بسیار دراز و برای سوار مسافت قصیری است. نسبت براه آهن که اصلاً قدر محسوس ندارد و فی الحقیقه بملاحظه حرکت^۳ - از وقتی که راه آهن اختراع شده است - ابعاد خیلی تغییر معنی داده. مثلاً دویست سال قبل از این، صد فرسخ خیلی راه بلندی و ده - بیست منزل بود و پنجاه سال قبل دو - سه منزل، و در این ایام هشت - نه ساعت است؛ نظیر پولی است که اسم و شکل آن باقی است [ولی قیمت و نرخ آن تغییر نماید. [...]] پس هر چیزی که نسبتی شد اندازه واقعی ندارد و اگر مقایسه نباشد کوچکی و بزرگی نیست. {۲۶} [...]

و بر حسب اختلاف قوه ناظره تماشاچی و آلات و ادواتی که معین آن میشوند عالم بزرگ شده یا کوچک می گردد. [...] مورچه چون دامن همت بکمر زده از روی ۱۶۵ شاخه [ی] گندمی که بر روی جوی باریک افتاده عبور نماید دریای بزرگی را پیموده [و] مسافت طولی را بسر برده باشد؛ و بسا حیوانات دیگر که اگر این سفر را مشاهده کنند از عظم جثه مور و کثرت طول این راه دور تعجب نمایند. در زمان نیز

1. volonté

2. Malebranche, *Ninth Discourse on Metaphysics*, 9ème entretien, 7.

3. locomotion

بهمین‌طور؛ اگر بتوسط بعضی آلات از قبیل ساعت و غیره و یا بوساطت بعضی عادات از قبیل خواب و بیداری و بعضی اوضاع عالم از قبیل طلوع و غروب و غیره آنرا تقدیر نکرده اندازه نمی‌گرفتیم هیچ ملتفت آن نشده و وجودی نداشت. و اگر ملاحظات مذکوره نبود بر حسب اوضاع عقلیه و تفکریه زمان بسیار قصیر را در عوض زمان طویل و مدت بسیار طولانی را بجای مدت بسیار کوتاه اخذ توانستیم نمود.

در کتاب «آلف لیله»^۱ همه‌کس خوانده و دیده است که یکی از سلاطین خیلی مایل بدیدن عجایب و مشاهده غرایب بود؛ [همچون] تمام سلاطین کتاب مذکور. القصه، درویشی یکرور بحضور وی آمده عرضه داشت که ظرفی دارد مشتمل بر عجایب دنیا؛ چون آنرا از آب نیم‌پر نموده سر در آن فرو برند چیزهای غریب مشاهده نمایند. سلطان در عمارت خود و در حضور نگهبانان و ملازمان {۲۷} سر در آن فرو برده هیچ احتمال خطری نمیرفت. ناگهان بمحض اینکه سر در آب فرو برد خود را در دریای بی‌پایانی دید که مشرف بغرق شدن [است]، و با کمال اضطراب دست‌وپا زده شنا می‌نماید. وقت آن نبود که درویش را بچنگ آورده، «در»^۲ مورد عتاب و عذابش واداشته یا بر سلطنت و عظمت تلف شده [ی] خود افسوس خورده تضرع نماید؛ جز شنا کردن هیچ چاره نبود. باری، با کمال زحمت خود را بساحلی رسانید. ساکنین سواحل او را ربهوده لباسش را خشکانیده غذائی داده بغلامیش گرفتند. سالها در قید بندگی، زندگی و آخرالامر فرار اختیار کرده از چنگ ساحل‌نشینان گریخت. صحراهای بی‌نام و نشان و کوه و دشت بی‌پایان را غالباً بی‌زاد و راحله و هیچ‌گونه سامان پیموده، بالاخره روزی بقاهره رسید. اگرچه در این شهر از خطر غلامی آسوده بود ولی گرسنگی مجبور بر آتش نمود که خیالات سلطنتی خود را از سر بدور انداخته بتحصیل لقمه نانی پرداخته؛ مشغول کسب گشت و دگان خیاطی باز نمود. زنی اختیار نموده و از آن اولاد چندی بعمل آمده، مثل سایر مردم گاهی بخوشی و گاهی در بدی گذرانده؛ معلوم است [که] غالباً آندوه و آزارش بیش از آسودگی و آرامش بود. تا روزی به تهمت دزدی گریبانش را گرفته نزد همقطار قدیمی خود، یعنی بحضور سلطان عصرش کشیدند. این همکار روزگار گذشته حکم بقتلش داد. جلاد، او را بزانو درآورده زلفش را چنگ زده شمشیر کشید تا گردنش زند. مرگ را در برابر خود معاینه دیده، دفعه حرکت مذبوحی نموده که ناگهان سرش از ظرف آب بیرون آمده خود را در خلوت {۲۸} خویش مابین امرا و درویش دید. وزیر عبارتی را

۱۶۶

۱. منظور کتاب هزار و یک شب است. این حکایت در اصل از *le dormeur éveillé* (خفته بیدار) که اثری تخیلی است نقل شده است.

۲. «در» اضافه است.



که قبل از فرو بردن سر در آب شروع نموده بود ختم کرده سلطانرا تهنیت فرستادند؛ ولی هیچیک از حضار خبر از غرقاب و مهالک و زندگانی بیست و یکساله سلطان در یکدقیقه [ای] که سر را در آب فرو برده بود نداشتند. باری، اینحکایت افسانه نیست؛ فعلاً سر ماها همه گی در ظرف آبست.

بجای آنکه زمان و مکان را معدوم صرف دانیم غالباً آنها را حقایق ممتازه پنداشته؛ بت پرستان^۱ شخصیتی بدانها داده، جزء آلهه مشکله و ارباب انواع پنداشته، معبد و هیکل یا مجسمه آنها را ساخته پرستش می نمودند. بعضی از حکمای این عصر نیز، اگرچه آنها را شخص و مجسم نمیدانند ولی، لااقل قائل بجوهریت آنها شده، بهمین قدر اکتفا نکرده بر آن میل دارند که صفات عدم تناهی و بعضی خصایص الهی درباره این دو بت مصنوعی قائل شوند. [۲]...

پس اگر زمان و مکان چیز دیگری جز نسبت [متتابعه یا متقارنه] مابین اشیا نباشد عدم تناهی آنها چه معنی دارد؟ و [می توان عدم تناهی موجودی را فرض کرد، اما] عدم تناهی نسبت چگونه فرض تواند شد؟ و اگر بگویند نسبت غیرمتناهی، بالبداهه عبارت مهملی گفته [که] هیچ معنی ندارد. [۳]...

پس زمان و مکان غیرمتناهی باطل [است]؛ و زمان و فضا با عالم شروع شده از جمله شرایط و لوازم عالمند. خداوند [که نامتناهی است] در زمان و مکان نیست؛ خارج و بالاتر از آنها است و بنا بر اینها ادراک او را نتوانیم نمود. [۴]...

تمت الرسالة فی هفدهم شهر شوال المکرم یکهزار و سیصد و نه.
فی مدرسه محمدیه دارالخلافة سنه ۱۳۰۹. {۲۹}

ترجمه اصطلاحات

میرزا خلیل خان در ترجمه خود معادلهایی برای اصطلاحات تخصصی فلسفه انتخاب کرده است. مرور این اصطلاحات ما را تا حدودی با چگونگی درک او از این مفاهیم آشنا میکند. ضمن آنکه این ترجمهها بخشی از تاریخ ترجمه متون فلسفی در ایران نیز بحساب می آید.

۱۶۷

1. païens

۲. در اینجا چند پاراگراف از متن فرانسه ترجمه نشده است.

۳. در اینجا چند پاراگراف از متن فرانسه ترجمه نشده است.

۴. ادامه متن فرانسه ترجمه نشده است.



فرانسوی	فارسی
Condition	چگونگی (کیفیت)
Contenant	حاوی
Espace	فضا
Idée	خیال
Corps	اجسام
Négations	سلبیات و صفات منفیہ
Sens	حواس
Figure	شکل
Dimension	بُعد
Capacité de contenir	قابلیتِ حاوی بودن
Nature de l'objet	ذات شیئی
Substance	جوهر
Qualité	صفت
Rapport	نسبت
Individu	فرد
Esprit	عقل
Qualité spirituelle	صفت عقلانی
Qualité corporelle	صفت جسمانی
Temps	زمان
Principe de raison suffisante	قانون دلیل کافی و عقل وافی
Indiscernables	معاینات
Ordre des coexistences	ترتیب وجودهای متقارنه
Ordre des successions	ترتیب متتابعات
Être possible	ممکن الوجود
Réel	واقعیت و حقیقت
Qualifications	صفات
Volonté souveraine	مشیت
Harmonie	تناسب
Proportion	نسبت

۱۶۸



سال چهارم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۲

Grandeur abstraite	عظمت انتزاعی
Vue	بصر
Tact	لمس
Dimension aperçue	بُعد مشهود
Dimension touchée	بُعد ملموس
Juger	حکم کردن
Ordre de contiguïté	ترتیب اتصال
Dualité	اثنیت
Abstractions	منشآت و موجودات انتزاعیه
Réaliser	واقعیت دادن
Indépendant	مستقل و مطلق العنان
Étendue	وسعیت
Néant	عدم
Contenants réels	حاوی‌های حقیقی
Vide	خلاء
Mouvement	حرکت
Multiplicité	تکثر
Jusqu'à l'infiniment	الی غیر النّهاییه
Multipliant	تضعیف
Isoler	منفرد کردن
Hypothèse de la divisibilité à l'infini	قانون تجزّی غیرمتناهی
Sophismes célèbres	حکمای مشهور
Divisible	قابل تقسیم
Incommensurable	تقدیرناپذیر
Infinitude	عدم تناهی
Atome	ذره
Êtres finis	وجودات متناهیّه
Tout	کل
Païens	بُت پرستان

۱۶۹



رضا رنجبر؛ خلیل‌خان تقفی (اعلم‌الدوله)؛ یک ترجمه فلسفی در باب زمان و مکان

پی نوشتها:

۱. عبدالحمید ثقفی (متین السلطنه)، برادر خلیل خان ثقفی و نویسنده کتاب *انیس الادب* (۱۳۱۱ ه. ق.) است که در سال ۱۳۳۵ ه. ق. بدست اعضای کمیته مجازات به قتل رسید.
۲. در تهیه فهرست آثار میرزا خلیل خان بنا بر رؤیت اصل نسخه کتاب بوده است؛ با این حال، چنانچه امکان بازبینی کتاب برایم فراهم نشده به مأخذی که نام و مشخصات کتاب در آن درج شده اشاره کرده‌ام.
۳. اشاره کلی به وجود بعضی اوراق فلسفی بجای مانده از ثقفی که انگیزه پی‌جوییهای بعدی و رسیدن نگارنده به این دو رساله شد، از آقای سیدابراهیم اشک‌شیرین است که از ایشان سپاسگزارم. همچنین از متولیان و متصدیان بخش نسخ خطی و چاپ سنگی کتابخانه ملی، بخصوص خانم طاهری نیز سپاسگزارم.
۴. بنقل از: منزوی، احمد، *فهرست‌واره کتابهای فارسی*، ج ۴، تهران، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۳۸ و ۲۶۳۹. در این منبع سال تألیف رساله ۱۲۹۴ ه. ق ذکر شده که با توجه به سن میرزا خلیل در آن زمان (پانزده سالگی) بعید است صحیح باشد.
۵. بنقل از: مشار، خانابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، ج ۳، تهران، ۱۳۴۴ - ۱۳۴۰ ش، ستون ۲۶.
۶. بنقل از: *فهرست‌واره کتابهای فارسی*، ج ۴، ص ۲۶۱۹.
۷. بنقل از: هاشمیان، احمد، *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، ج ۱، تهران، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷.
۸. بنقل از: نجم‌آبادی، محمود، *فهرست کتابهای چاپی فارسی طبی و فنون وابسته به طب*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش، ستون ۴۰۳.
۹. بنقل از: افشار، ایرج؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک*، ج ۳، بخش ۱، تهران، ۱۳۶۱، ص ۵۶۰.
۱۰. بنقل از: *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، ص ۳۲۷.
۱۱. اشاره‌ی است به Volney (Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais) نویسنده و شرق‌شناس فرانسوی (۱۷۵۷-۱۸۲۰ م.) و نویسنده کتابهایی چون:
 - *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 & 1785* (1785, 1787).
 - *Simplification des langues orientales, ou méthode nouvelle et facile, D'apprendre les langues arabe, persane et turque, avec des caractères européens* (1795).
 - *Discours sur l'étude philosophique des langues* (1820).
۱۲. بنقل از: *فهرست‌واره کتابهای فارسی*، ص ۲۸۵۶.
۱۳. Mathias-Marie Duval: در کتاب *فیزیولوژی عمومی و خصوصی و سلولی* ذکری از نویسنده و مترجم کتاب نشده اما خلیل خان در کتاب *صدوپنجاه مقاله یادگار عصر جدید* ضمن بیان مطلبی با عنوان «همقیافگی و هویت‌شناسی» به کتاب فیزیولوژی خود اشاره میکند و چنین مینویسد: «وقتی در پاریس بدرس ماطیاس دووال، معلم فیزیولوژی که کتاب او را به فارسی ترجمه کرده‌ام حاضر میشدم...» (ثقفی، صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید، ص ۱۱)
۱۴. بنقل از: *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، ص ۳۲۸.
۱۵. بنقل از: صدری‌افشار، غلامحسین، *کتابنامه علوم ایران*، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۵۶.
۱۶. همانجا.
۱۷. بنقل از: *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، ص ۳۲۸.
۱۸. بنقل از: *فهرست‌واره کتابهای فارسی*، ج ۵، ص ۳۶۶۸.
۱۹. A. Lacoïn de Villemorin, Khalil-Khân, *Le jardin des délices*, Paris : Société du Mercure de France, 1897. (از شواهد و قرائن موجود در مقدمه و جلد کتاب برمی‌آید که مترجم اصلی خلیل خان نبوده باشد).



۲۰. *Le Fils de Monte-Cristo*, 1881: نوشته Jules Lermina، نویسنده فرانسوی (۱۹۱۳-۱۸۳۹ م). است. خود رمان کنت مونت کریستو، نوشته الکساندر دوما (پدر) نیز در سال ۱۳۰۹ ه. ق توسط محمداطاهر میرزا ترجمه شده است.
۲۱. Triboulet یا Nicolas Ferral (۱۵۳۶ - ۱۴۷۹ م) دلقک دربار لویی دوازدهم و فرانسوای اول که براساس شخصیت وی چند اثر ادبی خلق شده است. از جمله: نمایشنامه *Le Roi s'amuse* (1832) اثر ویکتور هوگو.
۲۲. بنقل از: تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ص ۳۲۸.
۲۳. سال طبع این کتاب در صفحه عنوان ۱۳۳۸ ه. ق و در صفحه آخر ۱۳۳۹ ه. ق ذکر شده است؛ با این حال میتوان ۱۳۳۸ ه. ق را سال نگارش و ۱۳۳۹ ه. ق را سال کتابت - و احتمالاً - طبع آن دانست.
۲۴. *Fables de la Fontaine*: از نوشته‌های Jean de La Fontaine (۱۶۹۵-۱۶۲۱ م)، شاعر و نویسنده فرانسوی. حکایتها و پندهای او که شهرت بسیار دارد بعضاً از حکایات سعدی (ترجمه شده به فرانسه در سال ۱۶۳۴ م) الهام گرفته است. از او نیز حکایاتی وارد ادبیات فارسی شده. از جمله «حکایت روباره و زاغ» که تاکنون چهار نوبت و توسط میرزا خلیل خان (خرندنامه جاودان، ۱۳۳۹ ه. ق، ص ۴۶ و ۴۷)، ایرج میرزا، حبیب یغمایی و نیرسعیدی ترجمه منظوم شده است.
۲۵. بنقل از: *خرندنامه جاودان*، ۱۳۳۹ ه. ق، ص ۴۵.
۲۶. بنقل از: همانجا.
۲۷. بنقل از: تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ص ۳۲۸.
۲۸. Nicolas Camille Flammarion: نویسنده «روح‌گرا» و منجم فرانسوی (۱۹۲۵-۱۸۴۲ م) که در دوره قاجار در ایران شناخته شده بود و بعضی کتابهای وی به فارسی ترجمه شدند؛ از جمله: هیئت جدید، ترجمه میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۳۱۲ ه. ق). کتاب *قبل از مرگ* (*Avant la mort*; 1920) جلد اول از مجموعه سه جلدی *مرگ و اسرار آن* (*La Mort et son mystère*) که به مباحث قبل، حین و بعد از مرگ بر مبنای «روح‌گرایی» (spiritisme) میپردازد.
29. Paul Gibier, *Le spirítisme. Étude historique, critique et expérimentale*, Paris: Henry Durville, 1886.
30. *La pluralité des mondes habités* (1862).
۳۱. Léon Denis: دیگر نویسنده روح‌گرای فرانسه (۱۹۲۷-۱۹۴۶ م) با آثاری چون: *معاملای حیات* (*Le pourquoi de la vie*; 1885).
۳۲. در آخرین صفحه کتاب *کلید شناسایی در عالم غیرمرئی*، ضمن اعلام نحوه پخش کتابهای ثقفی از این کتاب (عود ارواح) نام برده شده است.
۳۳. کتابخانه سلطنتی ایران واقع در کاخ گلستان.
۳۴. بنقل از: تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ص ۳۲۸.
۳۵. از دیگر تألیفات شیخ نظرعلی (۱۳۳۴-۱۲۵۱ ه. ق) میتوان به کتابهای *اسرارنامه حقیقت و ضیاء المعصومین* اشاره کرد.
۳۶. ثقفی، رساله در علم شیمی، ص ۳.
۳۷. Spiritisme: جریانی که در فرانسه و با نگارش کتاب *ارواح* (*Le livre des esprits*, 1857) توسط Allan Kardec (Léon Rivail) نویسنده فرانسوی (۱۸۶۹-۱۸۰۴ م) تأسیس شد.
۳۸. قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، یادگار، ش ۵، س ۳، ص ۴۶ و ۴۷.
39. *La Religion Naturelle* (1856).
- منظور سیمون از دین طبیعی، دینی بدون وحی است.
۴۰. مجموعه این مباحثات اولین بار در سال ۱۷۱۷ م منتشر شده است.
۴۱. تاج‌السلطنه، *خاطرات تاج‌السلطنه*، بکوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۴۲. ربیعی، منیژه، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، ص ۴۳ و ۴۴.
۴۳. *خاطرات تاج السلطنه*، ص ۱۱.
۴۴. قیصری، علی، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، انتشارات هرمس، چ ۱، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۷۵. دکتر علی قیصری از مشوقان من برای تصحیح و انتشار رساله‌های زمان و مکان بودند و با لطف پاسخگوی سؤالاتم بودند.
۴۵. ر.ک: اسفندیاری (محتشم‌السلطنه)، حسن، *علل بدبختی ما و علاج آن*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۴۰ ه.ق، ص ۲۴.
۴۶. جعفریان، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۱۰؛ بنقل از: وجدی، فرید، *دائرةالمعارف القرن العشرون*، ج ۳، بیروت، ۱۹۷۱ م، ص ۳۳۹.

منابع فارسی:

۱. اسفندیاری (محتشم‌السلطنه)، حسن، *علل بدبختی ما و علاج آن*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۴۰ ق.
۲. تاج‌السلطنه، *خاطرات تاج‌السلطنه*، بکوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، چ ۱، ۱۳۶۲.
۳. ثقفی، خلیل، *رساله در علم شیمی*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۸ ق.
۴. _____، *زمان و مکان (ترجمه)*، نوشته ژول سیمون، نسخه خطی، الف، ۱۳۰۹ ق.
۵. _____، *صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید*، تهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۴.
۶. جعفریان، رسول، *رسائل حجابیه*، تهران، نشر دلیل ما، ج ۱، چ ۱، ۱۳۸۰.
۷. ربیعی، منیژه، «تاج‌السلطنه»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی‌بجنوردی، تهران، چ ۶، ج ۱، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۸. قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، ش ۵ (س ۳)، دی ۱۳۲۵.

منابع فرانسه:

1. Simon, Jules, *La Religion Naturelle*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1856.

Khalil Khan Thaqafi (A‘alam al-Dawlah):

A Philosophical Translation concerning Time and Place¹

Reza Ranjbar²

After graduation from Dar al-Funun and before going abroad, Dr. Khalil Khan Thaqafi translated and wrote two treatises on time and place. In the first treatise, which was introduced in the previous issue of *History of Philosophy Journal*, he discusses the idea of finite and infinite time and place. The second treatise, which is introduced in this issue, includes the translation of a short part of a huge philosophical book by Victor Cousin, the French philosopher of the 19th century, discussing whether time and place are substance or not.

Key Terms

time

substance

relation

place

attribute

1. This paper is a part of a research that the writer conducted under the supervision of Dr. Dawari Ardakani for Tehran University. The writer greatly appreciates his invaluable guidance in the course of this study. The first part of this paper was published in *History of Philosophy Journal*, issue 13, 2013.

2. PhD student at Sorbonne University, ranjbar.r@gmail.com

then clearly explains that some of the philosophical findings of the Sophists, in spite of their historical notoriety, have exercised some lasting effects on contemporary philosophy. In other words, by changing the direction of philosophy's attention to the problem of man, in a sense, they developed the basis for modern philosophy.

Key Terms

humanism

Socrates

Aristotle

Sophists

Plato

human intellect

Humanism in Sophists and Great Greek Philosophers:¹ A Study of their Common and Different Ideas

*Hasan Bolkhari Qahi*² and *Mina Muhammedi Vakil*³

The Sophists were the first ancient thinkers who considered the issue of man as the main subject of philosophy. They were the first to change the direction of philosophical research from *physis* to *nomos*. Almost at the same time and a short while after the rise of the Sophists, in spite of their disagreements with and fundamental oppositions to these thinkers, Socrates, Plato, and also Aristotle introduced man as the primary concern of philosophical theories. This was the main commonality between the views of the Sophists and ancient philosophers. On the other hand, there is also a kind of formal proximity between Socrates and the Sophists in terms of their method of dialectics and discourse. However, since Socrates considers a fixed criterion for knowledge which is free from sense impressions, he criticizes Protagoras' statement as to "Man is the measure of all things", and argues that Protagoras focuses on individual man and considers the truth to be relative. In this way, a comparative study of the ideas of the Sophists and philosophers reveals that both groups followed the same subject and method but had different purposes. The Sophists' purpose was teaching, while philosophers sought their end in knowing the truth. This paper aims to discover the differences and similarities between these two approaches. In doing so, it initially deliberates accurately over their distinctive ideas and

10

1. This paper is based on the first writer's PhD dissertation entitled "Effects of Humanism on Qajar Painting Style". The advisor and reader of this dissertation are Dr. Ya'qub Ajand and Dr. Hasan Bolkhari, respectively.

2. PhD in philosophy of art, Associate Professor at the Department of Supreme Studies on Art, Complex of Fine Arts, Tehran University, hasan.bolkhari@gmail.com

3. PhD student of art research, Complex of Fine Arts, Tehran University (corresponding author), minavakil@gmail.com

Substantiality of the Soul in Ibn Sina and Mulla Sadra

*Malihbeh Saberi Najafabadi**

One of the important problems of Islamic philosophy is the demonstration of the substantiality of the soul. In spite of their agreement concerning the substantiality of the soul, Mulla Sadra and Ibn Sina have some basic disagreements in the interpretation and explanation of this principle. The extent of these disagreements has also stretched to some critical issues such the explanation of the soul, its changes, and its relationship with other faculties, which are the focus of this paper. According to Ibn Sina, possible beings consist of two analytic-rational components, that is, existence and quiddity. He also maintains that the source of the division of categories, under which substance and accident fall, is quiddity itself. The difference between substance and accident also lies in the fact that existence is substance by itself, and existence is accident through the other. Therefore, the soul is an immaterial substance that performs voluntary administrative acts and perceives universal affairs. It has some branches or faculties through which it carries out its acts. In this approach, the differences among human souls, from their highest to lowest levels, are rooted in accidents, and no change occurs in their substance. In Mulla Sadra's view, too, accident has no independence before substance, thus it is a dependent truth enjoying an existence depending on the other. Nevertheless, based on the principle of the principality of existence, the criterion for individuation is existence; an existence which underlies the individuation of a subject and is the referent for substance itself and a referent for all accidents. In other words, it is a single existence that is a referent for man with various accidents. The soul is a substance commensurate with existence and enjoys an essential and graded existence the accidents of which are considered to be the grades of this truth. The soul's faculties are its modes and grades, and the perfections attained by the soul originate in its unity with perceptive forms.

9

Key Terms

Ibn Sina

the soul

Mulla Sadra

individuation of the soul

substance

grades of the soul

* Associate Professor at the Research Center of SAMT Organization, sabermalih@yahoo.com

Appearance of Ibn Sina's Philosophical Anthropology in his Allegorical-Gnostic Treatises

Furugh al-Sadat Rahimpoor¹ and Afsanah Lachinani²

The knowledge of various aspects of man is the main concern of Ibn Sina's philosophy. In his philosophical system, man is a created existent whose immaterial soul and material body, both, come into existence by the Active Intellect. From the very beginning, the soul is immaterial by essence and parallel to separate intellects. However, it is material in terms of acts and depends on bodily means. The soul-body relationship is unique: The soul is the administrator of the body and the main agent of all human acts. The body, as the unique instrument of the soul's acts, enjoys worldly life and is the mediator of the actualization of faculties and their capabilities. Man has no life prior to his worldly life and is not pre-eternal; however, its immaterial soul is eternal and, unlike the body, which is destroyed after death, is not annihilated and is immortal.

Three of Ibn Sina's allegorical-gnostic works center around anthropology: in the treatises of *al-Tayr*, *Hayy ibn Yaqzan*, and *Salaman wa Absal*, he explains human life and the factors leading to or hindering his perfection in the language of stories, secrets, and symbols. Moreover, following an approach which is less philosophical and more gnostic and didactic, he tries to reveal the way of perfection and happiness to its seekers.

The present paper intends to explore the appearance of philosophical anthropology of Ibn Sina in the anthropology embedded in his three-fold allegorical-gnostic treatises. In this way, it seeks to discover the differences and similarities between these two approaches to man from the viewpoint of this dexterous Peripatetic philosopher.

Key Terms

Ibn Sina
Risalah al-tayr
Risalah Salaman wa Absal

anthropology
Risalah Hayy ibn Yaqzan

8

1. Assistant Professor, Isfahan University (corresponding author), fr.rahimpoor@gmail.com

2. MA student of Islamic philosophy, Isfahan University, nino_la_1387@yahoo.com

Ibn Sina and the Problem of the Immortality of the Soul

Qasem Pourbassan¹ and Mohsen Mansuri²

Unlike the prevailing idea, Ibn Sina is neither a loyal advocate of Aristotle nor a mere commentator of his ideas. He is an independent, distinguished, and Muslim Iranian philosopher. In the light of the criticisms targeted at Greek philosophy and Aristotle's ideas, Ibn Sina intended to develop a new form of epistemology and lay the foundations of oriental philosophy.

One of the controversial issues among thinkers is the problem of the soul and its trans-substantiality, immateriality, and immortality. Ibn Sina considers Aristotle's ideas in this regard to be inadequate and contaminated with defects, mistakes, and confusion. Through criticizing Aristotle's definition of the soul, Ibn Sina tries to introduce a novel approach to the problem of the soul, while rejecting the arguments of survival and finally devising a new theory concerning the immortality of the soul.

The purpose of the present paper is to explore Aristotle's ideas and Ibn Sina's objections to them and also reveal the latter philosopher's innovative ideas concerning the problem of the soul. The writer tries to demonstrate that Ibn Sina's achievement regarding the issue of the soul and body is, in fact, a new solution to this problem. He also aims to show that it is a mistake to assume that Islamic philosophers still continue to follow Aristotle's ideas. Ibn Sina must be considered as a pioneer in fundamental arguments on the subject of the soul and its immateriality.

Key Terms

Ibn Sina
the soul
subsistence

Aristotle
immateriality
immortality

7

1. Associate Professor at 'Allamah Tabataba'i University (corresponding author), ghasemepurhasan@gmail.com
2. MA in Qur'anic sciences.

A Study of Hermes in Suhrawardi's Thoughts

*Seyyedeh Behnaz Hosseini**

In Tabari sources, Hermes is one of the grandchildren of Sheth, the son of Adam. After these two people, he was the first to become a prophet. In Suhrawardi's view, the history of philosophy and thought begins with Hermes. The Sufis have been truly called the most important heirs to Hermetic tradition among Muslims. In many sources, the names of such figures as Hallaj and Suhrawardi have been placed among the names of the followers of this tradition. Moreover, Hermetic ideas have penetrated into the world of Islam through some sciences such as medicine, astronomy, alchemy, and the like. As a result, a group of Muslim writers, historians, gnostics, and philosophers have considered Hermes to be a pioneer in the field of wisdom and various sciences. Shahab al-Din Suhrawardi, the founder of Illuminationist philosophy in the world of Islam, is one of the representatives of this Iranian symbolic and esoteric, interpretive tradition, which, in addition to honoring Hermes' character, tries to connect him with Iranian mythology. He attributes some names derived from his own philosophical terms to Hermes, such as *tiba' tam* (perfect natures). Suhrawardi considers himself an heir to Hermetic wisdom. Through a study of Hermes in Greek mythology and later sources, this paper intends to show how he entered the domain of Islamic prophethood.

Key Terms

Hermes

Suhrawardi

religions

Islamic prophethood

6

* PhD student of religious studies, University of Bonne, Germany, Farnazhosseini62@gmail.com

Nature of Intellectual Intuition in Ibn Sina's Oriental Ethics

*Mir Sa'ad Musavi Karimi*¹, *Ali Reza Sayyad Mansur*²,
and *Muhammed Hani J'afarian*³

The purpose of this paper is to determine the nature of Ibn Sina's idea concerning the ethical epistemology of oriental works entitled "intellectual intuition". In the study of the nature of intellectual intuition, the focus is placed on its component parts. In other words, we will pay attention to elements which Ibn Sina considers as the sources of the acquisition of ethical knowledge under the title of intellectual intuition, and it appears that this kind of intuition results from a combination of these elements. Therefore, here the writers initially introduce the epistemological elements of intellectual intuition following a modern approach and maintain that intellectual intuition consists of three epistemological elements of intuition, introversion, and intellect. Then they clarify the role of each of these elements in the epistemological functions of intellectual intuition in Ibn Sina's view. Next, through explaining the role of intuition in the ethical epistemology of contemporary intuitionists, they try to explore the particular functions of this epistemological layout in the eyes of contemporary thinkers. Finally, through a comparison of their ideas with those of Ibn Sina, the writers provide a more accurate picture of the whatness of intuition and its constituent elements in Ibn Sina's philosophy.

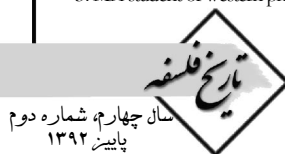
Key Terms

5

Ibn Sina
intellectual intuition

epistemology
intuitionists

-
1. Faculty Member, Mofid University, mshkarimi@mofidu.ac.ir
 2. PhD students of western philosophy, Tehran University, sayadmansour@ut.ac.ir
 3. MA student of western philosophy, Qum, Mofid University (corresponding author), m.h.jafarian@mofidu.ac.ir



Content

Nature of Intellectual Intuition in Ibn Sina's Oriental Ethics

Mir Sa'ïd Musawi Karimi, Ali Reza Sayyad Mansur and Muhammed Hani J'afarian 5

A Study of Hermes in Suhrawardi's Thoughts

Seyyedeh Behnaz Hosseini..... 6

Ibn Sina and the Problem of the Immortality of the Soul

Qasem Pourbassan and Mobsen Mansuri..... 7

Appearance of Ibn Sina's Philosophical Anthropology in his Allegorical-Gnostic Treatises

Furugh al-Sadat Rabimpoor and Afsanab Lachinani..... 8

Substantiality of the Soul in Ibn Sina and Mulla Sadra

Malibeh Saberi Najafabadi 9

Humanism in Sophists and Great Greek Philosophers: A Study of their Common and Different Ideas

Hasan Bolkehari Qabi and Mina Mubammedi Vakil 10

Khalil Khan Thaqafi (A'alam al-Dawlah): A Philosophical Translation concerning Time and Place

Reza Ranjbar 12



﴿ He is the Wise, the Omniscient ﴾

History of Philosophy

Journal of the International Society of the History of Philosophy



Volume 4, Number 2, Issue 14, December 2013

Publisher: Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director: Professor Seyyed Mohammed Khamenei

Editor-in-chief: Dr. Hossein Kalbasi Ashtari

Administrative Manager: Mahdi Soltani Gazar

Editorial Board:

Prof. Karim Mojtahedi, *University of Tebran*

Prof. Fathullah Mojtabaei, *University of Tebran*

Prof. Reza Dawari Ardakani, *University of Tebran*

Prof. Nasrullah Hekmat, *Shahid Beheshti University*

Prof. Ahad Faramarz Qaramaleki, *University of Tebran*

Prof. Hamidreza Ayatollahy, *Allameh Tabatabaei University*

Prof. Hosein Kalbasi Ashtari, *Allameh Tabatabaei University*

Prof. Muhammed Taqi Rashed Mohassel, *University of Tebran*

Prof. Seyyed Mostafa Mohaqqiq Damad, *Shahid Beheshti University*

Prof. Abdurrazaq Hesamifar, *Imam Khomeini International University*

English Translator: *Dr. Roya Khoii*

English Editor: *Dr. Ali Naqi Baqershabi*

Persian Editor: *Fatemeh Mohammad*

Address: Building #12, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Imam Khomeini Complex, Resalat Exp., Tehran, Iran.

P.O. Box: 15875, 6919

Telephone: (+98 21) 88153210, 88153594

Fax: (+98 21) 88493803

Email: SIPRIIn@mullasadra.org

www.mullasadra.org

ISSN: 2008-9589

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-research degree.

It is indexed in the following centers: Islamic World Science Citation Center (ISC), Philosopher's Index