

مسکویه - رازی^۱

الیور لیمن^۱

ترجمه سید نصیر احمد حسینی^۲

۱. مابعدالطبیعه

احمد بن محمد بن مسکویه، که در سده ۳۲۰ هـ / ۹۴۰ م. در ری در ایران به دنیا آمد، همانند بسیاری از فلاسفه معاصر^۲ خود، فعالیت سیاسی را با وظیفه مهم فلسفی در آمیخت. او، که مورخ و نیز فیلسوف بود، به عنوان مقام ارشد آل بویه در بغداد، اصفهان و ری خدمت کرد. او عضو گروه معروفی از روشن فکran از جمله [ابوحیان] توحیدی و [ابوسلیمان] سجستانی بود. مسکویه در ۴۲۱ هـ / ۱۰۳۰ م. چشم از جهان فرو بست. هرچند او در جنبه فعال فلسفه اسلامی شخصیت مهمی به شمار نمی آید، اما گزینش گر بسیار پرجاذبه ای از اندیشه های موجود، به ویژه اندیشه های برآمده از سنت نوافلاطونی^۴ در جهان اسلامی است.^۵

مسکویه در موضوعات گوناگون و گسترده ای، از تاریخ گرفته تا روان شناسی و شیمی مطلب نوشته، اما در فلسفه، به نظر می رسد که مابعدالطبیعه وی عموماً ملهم و متأثر از روایتی از مکتب نوافلاطونی بوده است. او با این ادعا، که فلاسفه یونان در خصوص یگانگی و وجود خدا تردیدی نداشتند، از طرح مشکل سازش میان دین و فلسفه پرهیز می نماید. او تا آن جا پیش می رود که می گوید: یکی انگاشتن ارسطو^۶ آفریدگار^۷ را با متحرک بلاتحرک^۸، دلیل نیرومندی به نفع آفریدگار مورد قبول اسلام است؛ زیرا ماهیت متمایز چنین وجودی مقولات متعارف ما را در خصوص توصیف، از معنا تهی می سازد. چنین آفریدگاری تنها در چارچوب مفاهیم سلبی می تواند تجسم جالبی از سنت روش سلبی^۹ در فلسفه توصیف شود. بیان غیرمعمولی او از فیض (= صدور)^{۱۰}، که در آن خداوند عقل فعال، نفس و آسمان ها (افلاک) را بدون وسایطی ایجاد می کند، در انسان این ظن را پدید می آورد که او درک قطعی از تمایز میان صدور و خلق (= آفرینش)^{۱۱} نداشته است. بیان معمولی نوافلاطونی از فیض، که بعداً در فلسفه اسلامی متداول شد، مفهوم درجه ای از وجود را، که به مراتب از اساس متفاوت با این آفریده های گوناگون الهی است، به کار برد. درک این موضوع دشوار است که چگونه مسکویه واقعاً به معضلات مابعدالطبیعی در این نقطه پایان می دهد.

۲. آثار اخلاقی

آثار اخلاقی مسکویه در باب اخلاق، به مراتب از نظام برتری برخوردار است و پیچیدگی مفهومی قابل ملاحظه ای را آشکارا به نمایش می گذارد. او در کتاب طهاره الاعراق، بیش تر معروف به تهذیب الاخلاق - که نباید

1. Oliver Leaman (1950)

2. دکترای فلسفه و استاد دانشگاه

با اثری به همین نام از یحیی بن عدی خلط شود - درصدد است نشان دهد که چگونه می توانیم اخلاق نیکو به دست آوریم تا به لحاظ اخلاقی، اعمال درست را به صورت سازمان یافته و نظام مند انجام دهیم.

اساس استدلال وی بیانی است برگرفته از افلاطون^{۱۲}، از ماهیت نفس که وی آن را آشکارا بر خلاف مفهوم ارسطویی موجود یا جوهر قائم به ذات^{۱۳} می داند،^{۱۴} نفس ما را از حیوانات، از دیگر موجودات انسانی و از اشیاء متمایز می کند و بدن و اجزای بدن را به خدمت می گیرد تا برای برقراری ارتباط با حوزه های روحانی تر وجود بکوشد. نفس نمی تواند عرض^{۱۵} (یا صفت بدن) باشد؛ زیرا او قدرت تمیز میان اعراض و مفاهیم ماهوی را دارد و به واسطه حواس، محدود به آگاهی از اشیای عرضی نیست، بلکه نفس می تواند انواع زیادی از موجودات انتزاعی^{۱۶} و غیرمادی^{۱۷} را درک کند. اگر نفس صرفاً عرض بود، نمی توانست هیچ یک از این کارها را انجام دهد، بلکه تنها می توانست به صورت محدود بر بخش های جسمانی بدن عمل کند. نفس عرض نیست و هنگامی که می خواهیم فکر خود را بر موضوعات انتزاعی متمرکز کنیم، بدن در واقع مانعی است که باید از آن پرهیز نماییم، اگر بخواهیم با واقعیت معقول تماس برقرار کنیم. بنابراین، نفس جوهر فناپذیر^{۱۸} و مستقلی است که بدن را هدایت می کند. نفس ماهیت^{۱۹} متضاد با ماهیت بدن دارد و از این رو، نمی تواند بمیرد. نفس درگیر حرکت دورانی و ازلی است که نظام افلاک بدیل و نسخه ای از آن است. این حرکت در دو جهت است: هم صعودی به سوی عقل^{۲۰} و عقل فعال^{۲۱} و هم نزولی به سوی ماده. سعادت^{۲۲} ما از رهگذر حرکت صعودی به دست می آید و بدبختی های ما از طریق حرکت در جهت مخالف آن.

بحث مسکویه در باب فضیلت^{۲۳} آمیخته از اندیشه های ارسطویی و افلاطونی است.^{۲۴} فضیلت کمال آن جنبه ای از نفس - یعنی عقل انسانی - است که ماهیت انسانیت را می نمایاند و او را از گونه های پست تر وجود متمایز می کند. فضیلت ما تا آن جا فزونی می یابد که توانایی خود را برای تفکر گسترش دهیم و بهبود بخشیم و عقل را در زندگی خود به کار گیریم. این کار را باید مطابق حد وسط^{۲۵} - یعنی نقطه ای که حداکثر فاصله را از دو طرف دارد - انجام دهیم و هنگامی که موفق به دست یابی بدان شویم عدالت^{۲۶} به دست می آید. مسکویه تقسیم افلاطونی از فضایل را با فهم ارسطویی از آنچه در واقع فضیلت است، می آمیزد و به آن، این فکر را می افزاید که هر قدر بیش تر بتوان این فضایل را به عنوان امر واحدی تلقی کرد، بهتر است. او استدلال می کند که دلیل این امر آن است که وحدت^{۲۷} مساوی با کمال^{۲۸} است و حال آن که کثرت^{۲۹} مساوی با تکثر بی معنایی از امور جسمانی است. این فکر تنها مبتنی بر زیبایی شناسی فیثاغوری^{۳۰} نیست. ^{۳۱} مسکویه همچنین استدلال می کند که مفهوم عدالت هنگامی که از اصول غیرمادی و ابدی بحث می کند فکر بسیطی است، حال آن که عدالت انسانی به عکس، تغییرپذیر و متکی بر ماهیت متغیر دولت ها و جوامع خاص است. قوانین دولت مبتنی بر ویژگی های ممکن^{۳۲} زمان است، در حالی که قوانین الهی به تعیین چیزی می پردازند که باید در هر زمان و مکان انجام پذیرند.

مسکویه مفهوم «دوستی»^{۳۳} را به کار می برد تا میان روابطی که اساساً ناپایدار و تغییرپذیرند (به ویژه روابط مبتنی بر لذت) و روابط مبتنی بر عقل، که نیز لذت بخشند - اما نه به طریق جسمانی - فرق بگذارد. نفوس ما می توانند به نحو مشابه، نفوس کمال یافته را بشناسند و بنابراین، از لذت عقلی عمیقی بهره مند شوند. این گونه

دوستی بسیار متفاوت از گونه معمولی آن است که در آن مردم با یکدیگر روابط برقرار می کنند؛ زیرا آنان می خواهند از آن دوستی چیزی عایدشان گردد. با وجود این، حتی کسانی که قادر به کامل ترین شکل ارتباطند، باید خود را درگیر سطوح ناکامل تر دوستی کنند؛ زیرا اگر آنان در پی نیل به کمالند، باید در جامعه زندگی کنند و از این رو، باید دست کم، برخی از انتظارات جامعه را برآورده سازند.^{۳۴} برترین شکل سعادت هنگامی پا به عرصه وجود می گذارد که بتوانیم از مقتضیات این جهان دست بکشیم و قادر به دریافت افاضات جاری از بالا گردیم؛ [افاضاتی] که عقول ما را کامل می کنند و ما را قادر می سازند که از نور الهی نورانی گردیم. به نظر می رسد هدف بعدی [این است] که تجملات را از وجود جسمانی خود به دور اندازیم و کاملاً از مقاصد معنوی در اندیشه عرفانی^{۳۵} خداوند پی روی کنیم.

۳. اخلاق عملی و انسان گرایی^{۳۶}

این سطح عرفانی سعادت به نظر می رسد که در مرتبه بالاتری از کمال عقلی صرف قرار می گیرد. با این حال، مسکویه علاقه خاصی به توصیه عملی در این خصوص دارد که چگونه قدرت^{۳۷} متعارف خود را برای [کسب] فضیلت افزایش دهیم. او تهذیب و بهبود سلامت اخلاقی ما را در همان روش ارسطویی می داند که شبیه بهبود سلامت جسمانی است، که برای حفظ تعادل اخلاقی، نیاز به معیارهایی دارد.^{۳۸} ما باید عواطف خود را مهار کنیم و اعمالی انجام دهیم که هم به خویشتن داری ما در مواقع خاص مدد رساند و هم ویژگی های شخصیتی ای را گسترش دهد که آن سطح خویشتن داری را در سراسر زندگی ما حفظ می کند. برای از بین بردن نقاط ضعف، باید به بررسی علل فرجامین آن ها پردازیم و بکوشیم بدیل های سودمندتری جایگزین آن ها نماییم؛ مثلاً، ترس از مرگ را در نظر بگیریم: این ترس، ترس بی اساسی است؛ زیرا نفس فناپذیر است و نمی تواند بمیرد.

بدن های ما نابود خواهند شد، اما آن ها باید نابود شوند؛ زیرا ما ممکن هستیم. اذعان به این امکان و نیز میل به این که در نتیجه ممکن نباشیم، نوعی تناقض^{۳۹} است. اگر دردی که مرگ را در پی دارد ما را نگران می کند، پس این درد است که از آن هراس داریم، نه خود مرگ.

مسکویه، همراه کندی^{۴۰} و کلیان^{۴۱} و رواقیان^{۴۲} که بدون تردید در این مسأله از آنان تأثیر پذیرفته، استدلال می کند که برای وفق دادن خویش با واقعیت، باید سرشت واقعی عواطف خود را بشناسیم.^{۴۳} ما باید برای حل آنچه بایستی انجام دهیم و احساس نماییم، عقل را به کار گیریم؛ زیرا در غیر این صورت، ما دست خوش عواطف خود و تأثیرات متنوعی خواهیم شد که از بیرون به ما می رسند.^{۴۴}

این تأکید بر قدرت ذهن انسان برای استفاده از عقل در جهت کمک به خویش، به این منظور که معین کنیم چه کاری باید انجام دهیم و چه کسی هستیم، برجسته ترین مفسر مسکویه، محمد ارکون (متفکر و اسلام شناس الجزایری تبار فرانسه) را رهنمون کرده به این که او را انسان گرا^{۴۵} و عضو جنبش عمومی انسان گرایی عصرش بخواند. مطمئناً درست است که [بگوییم] دین نقش ناچیزی در آثار مسکویه ایفا می کند، و هنگامی که اسلام را مورد بررسی قرار می دهد غالباً برای اعمال دینی آن دلیل منطقی^{۴۶} نسبتاً ابزاری ارائه می کند. این

نظر مسکویه، که اهمیت نماز جماعت در این است که دین را براساس اجتماعی بودن بالطبع انسان ها در جامعه بنا می کند، غزالی^{۴۷} را برآشفت. به نظر غزالی این سخن [مسکویه] عمل دینی را کوچک می شمارد؛ زیرا غزالی استدلال می کند که اهمیت شعائر دینی^{۴۸} در این است که دین آن ها را معین می کند و هیچ دلیل دیگری نمی تواند داشته باشد. دلیل منطقی شعائر دینی این است که غیرمعقولند. خداوند با قراردادن وظایف دشوار و ناخوشایند برای ما، به بیان شکاف عظیمی می پردازد که میان ما و او وجود دارد. به نظر مسکویه، دلیل [وضع] شعائر آن است که در پذیرش حیات دینی به ما مدد رساند و در به کار بستن اخلاقی که برای ما طبیعی است، ایفای نقش کند.

در این صورت، اصول و آداب و رسوم دین اساساً معقولند. چه بسا به همه سلسله مراجع^{۴۹} مراجعه کنیم تا به ما در فهم وظایف دینی مان درباره این که چگونه باید زندگی کنیم و به چه چیزی باید باور داشته باشیم، یاری رسانند؛ بعضی از آن ها اسلامی اند و حال آن که برخی دیگر غیر اسلامی اند. به نظر می رسد که مسکویه روی هم رفته، برای [مراجع] یونانی احترام بیش تری قایل است تا مراجع خاص اسلامی.

اندیشه مسکویه اثبات نمود که تأثیرگذار است. سبک او، که آمیزه ای از اندیشه انتزاعی و مشاهدات عملی است، جذاب و گیراست و مدت ها پس از مرگش پرطرف دار باقی ماند. او گاهی، صرفاً جنبه هایی از آثار مکتوب در باب «حکمت»^{۵۰} را از فرهنگ های پیشین مطرح می کند و گاهی اظهارنظرهای عملی در باب مسائل اخلاقی ارائه می دهد، که بکلی غیر تحلیلی اند. اما در بهترین شرایط، فلسفه او بسیار تحلیلی و از درجه بالایی از انسجام و سازگاری برخوردار است. این واقعیت، که او جنبه هایی از آراء افلاطون، ارسطو، فیثاغورس^{۵۱}، جالینوس^{۵۲} و دیگر اندیشمندانی را که متأثر از فلسفه یونان هستند، با هم می آمیزد، نه دلیلی بر تاراج فرهنگی، بلکه کوشش خلاق است در به کار بردن این رویکردهای گوناگون تا [از این طریق] بر مسائل مهمی روشنی افکند.

مسکویه نشان می دهد که چگونه آمیختن مفهوم افلاطونی نفس با بیان ارسطویی از تکامل اخلاقی ممکن است. تصور ساحت ساکن و برتر وجود، که در آن نفس با حقیقت الهی تماس برقرار می کند، جمع کاملاً قابل قبولی برای این بیان است که او از زندگی عقلی و اجتماعی ارائه می کند. او هیچ گاه مفهوم وحی را برای حل مشکلات نظری وارد نمی کند و دیدیم که چگونه این رویکرد، هم غزالی را عصبانی کرد و هم او را به فعالیت واداشت. شاید آمیزه ای از سادگی سبک، ارتباط عملی و دقت فلسفی مسکویه است که تأثیر او را در جهان اسلامی، مانا تر کرده است.^{۵۳}

فهرست آثار مسکویه

ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الاخلاق، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، دانشگاه امریکایی بیروت، انتشار به مناسبت صدمین سالگرد، ۱۹۹۶ م.
[این اثر به قلم زریق به انگلیسی ترجمه شده است.]

trans.C Zurayk (Beirut, American University of Beirut, 1968) *The Refinement of character, Miskawayh, A,*

[کتاب تهذیب الاخلاق به زبان فارسی ترجمه شده و مشخصات کتاب شناختی آن به قرار ذیل است:
ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، کیمیای سعادت، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم
امامی، تهران، نقطه، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵]
[کتاب تهذیب الاخلاق] چکیده ای از نظام اخلاقی مسکویه است. این اثر همچنین معروف به طهارة الاعراق
است.
[مسکویه دارای آثار متعددی است، اما نویسنده آن ها را در این مقاله نیآورده است.]

منابع برای مطالعه بیش تر

Arkoun, M. (1961-2) "Deux Epitres de Miskawayh" (Two Treatise of Miskawayh), Bulletin d'Etudes Orientales (Institut Francais de Damas)17:7-74

[این اثر] بیان روشنی از مابعدالطبیعه عمومی مسکویه و نیز اخلاق وی [ارائه می کند].

Op.Cit, (1970) Contribution a l'Etude de l'humanisme Arabe au IVeIXe Siecle: Miskawayh, Philosophe et historien (320 325- 421 = 932 936-1030)(Contribution to the study of Arab Humanism in the 4th10 th Century: Miskawayh, philosopher and Historian), Paris: Vrin; revised 2nd edn, 1982.

[این اثر] تفسیر قابل قبولی از مساهمت مسکویه در باب فلسفه و تاریخ [به دست می دهد].

Fakhy,M.(1975) "The Platonism of Miskawayh and its implication for his Ethies", Studia Islamica, 43:39-57.

[این گفتار] بیان و شرح دقیقی از تأثیرات افلاطونی و نوافلاطونی بر مسکویه را [مطرح می کند].

Goodman, L. (1996) "Friendship in Aristotle, Miskawayh and al-Ghazali" , In O. Leaman (ed.) Friendship East and West: Philosophical Perspectives, Richmond: Curzon, 164-91.

[در این مقاله] سلسله دیدگاه هایی در باب دوستی و اهمیت فلسفی این دیدگاه ها توضیح داده شده است.

Kraemer, J. (1984) "Humanism in the Renaissance of Islam: A preliminary Study", Journal of the American Oriental Society, 194 (1): 135-64.

[این مقاله] بیانی از جایگاه مسکویه در فرهنگ انسان گرایی اسلامی [ارائه می کند].

Leaman, O. (1996a) "Ibn Miskawayh", in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), History of Islamic Philosophy (London, Routledge), 253-7.

[این مقاله] اوضاع و شرایطی را که در آن مسکویه به فعالیت پرداخت و تأثیر دیدگاه های او را [بیان می کند].

Op.Cit, (1996b) "Islamic Humanism in the Fourty / Tenth Century," in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), History Of Islamic Philosophy (London, Routledge), 155-61.

[این مقاله] به بررسی [دیدگاه های] گروهی از اندیشمندان، از جمله مسکویه، توحیدی و سجستانی می پردازد.

Op.Cit, (1996 C)"Secular Friendship and Religious Devotion", in O. Leaman (ed), Friendship East and West: philosophical Perspectives, Richmond: Curzon.

[این مقاله] به بیان نظریه مسکویه در باب دوستی، به مقایسه آن با دیدگاه های مخالف می پردازد.

پی نوشت ها

۱- عنوان این مقاله «ابن مسکویه» است، اما به نظر می رسد که «مسکویه» درست باشد. در این خصوص، ر. ک: مقدمه مأخذ ذیل:

ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۶

2. Humanist

۳- در متن انگلیسی، تعبیر «معاصران فلسفی» آمده است، اما به جای آن، «فلاسفه معاصر» مناسب تر به نظر آمد.
(م)

4. Neoplatonic

5. C.F. Netton, I.R. (1998) "Neoplatonism in Islamic Philosophy", In Edward Craig (general ed.), Routledge Encyclopedia of philosophy, (10 vols) vol,6 (london, Routledge, 1998), p.804

[مقالاتی که از این به بعد به آن ها ارجاع داده می شود، همه در همین مأخذ، یعنی دایرة المعارف فلسفی روتلیج موجودند و برای اختصار، فقط به ذکر عنوان مقاله و نویسنده آن و جلد و صفحه مأخذ بسنده می شود.]

6. Aristotle

7. Creator

8. Unmoved mover

- [9. Via negativa](#)
- [10. emanation](#)
- [11. Creation](#)
- [12. Plato](#)
- [13. Self - Subsisting](#)
- [14. C. F. Swinburne, R. \(1998\) "Soul, Nature and Immortality of the" in Routledge Encyc..., vol. 9.44](#)
- [15. accident](#)
- [16. abstract](#)
- [17. Immaterial](#)
- [18. Immortal](#)
- [19. essence](#)
- [20. reason](#)
- [21. active Intellect](#)
- [22. happiness](#)
- [23. Virtue](#)
- [24. C. F. Crisp, R. \(1998\) "Virtue ethics", in Routledg Ency... , vol. 9, p 622](#)
- [25. mean](#)
- [26. Justice](#)
- [27. unity](#)
- [28. perfection](#)
- [29. multiplicity](#)
- [30. Pythagorean](#)
- [31. C.F. Schibli, H.S. \(1998\) "Pythagoreanism" in Routledge Ency..., Vol,7, p 857](#)

- [32.](#) Contingent
- [33.](#) Friendship رفاقت يا
- [34.](#) C.F. Badhwar, N.K. (1998) "Friendship" In Routledge Ency..., Vol,3, p 274
- [35.](#) mystical Contemplation.
- [36.](#) humanism
- [37.](#) Capacity
- [38.](#) C.F.Irwin, T.H. (1998) "Arstotle" In Routledge Ency..., vol,1,pp 423-26
- [39.](#) Contradiction
- [40.](#) C.F.kennedy - day, k. (1998) "Al - kindi, Abu Yusuf YaQub Ibn Ishaq" In Routledge Ency..., vol. s, p 250
- [41.](#) Cynics
- [42.](#) Stoics
- [43.](#) C.F. Branham,B. (1998) :Cynics" In Routledge Ency..., vol.2, p. 753 and Sedley, D. "Stoicism" In Routhledge Ency..., vol,9 p. 141
- [44.](#) C.F.Feldman, F. (1998) "Death" In Routledge Ency..., vol.2, p. 817
- [45.](#) humanist
- [46.](#) rationale.
- [47.](#) C.F.Nokamura, k. (1998) "Al- Ghazali, Abu Hamid" In Routledge Ency..., Vol. 4, p.65
- [48.](#) religious rituals
- [49.](#) authorities.
- [50.](#) Wisdom
- [51.](#) Pythagoras
- [52.](#) Galen
- [53.](#) See also: Fakhry, M. "Ethics In Islamic Philosophy" (vol,3,p.438); Netton, I.R. "Neoplatonism In Islamic philosophy" (voll 6, p.804) and Inati, S.C. "Soul

in Islamic philosophy" (vol.9.p.40) In Routledge Encyclopdia of philosophy
(London, Routledge, 1998)