

# بعضی جنبه های کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه

۲۷۹-۲۹۴

این مقاله ترجمه مقاله ای است از ریشارد والتسر یا این

مشخصات:

Richard Walzer, "Some Aspects of Miskawaih's Tahdhib

Al-Akhlāq", in Greek into Arabic, Essays on Islamic

.1962 Philosophy, Oxford

این مقاله را حدود ده سال پیش، دوستان بنده زیر نظر بنده

ترجمه کردند، ولی بعد نسخه ای از ترجمه که آن را مقابله و

ویرایش کرده بودم مدتی گم شد، به تازگی پیدا شد و دوباره

اصلاحاتی در آن کردم، نمونه ای است از تحقیقات دقیق

دانشمند آلمانی، ریشارد والتسر و امیدوارم سودمند افتد (سید

احمد رضا قائم مقامی).

**چکیده:** این نوشته درباره منابع ابوعلی مسکویه رازی در تألیف

کتاب تهذیب الاخلاق است و نویسنده کوشیده است که تا آنجا که

منابع اجازه می دهند، دریابد که آبخورهای مسکویه آثار و شروح

کدام فیلسوفان ارسطویی یا افلاطونی بوده است و جمع و تلفیقی

که مسکویه در اینجا بین آراء افلاطونیان و ارسطویان در مسأله

اخلاق و شرح کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو کرده، و گاهی در

آثار موجود یونانی نمی توان نظیر دقیق آنها را یافت، ریشه در کجا

دارد و احیاناً حدود نوآوری های اندک او در کجاست.

**کلیدواژه ها:** فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، مسکویه رازی، اخلاق

ارسطویی، اخلاق نوافلاطونی.

## Some Aspects of the Book *Tahḏīb-ul-Akhlāq* of Ibn Miskawayh

Richard Waltzer / Translated by Dawood Hagi, Hossein Kia

**Abstract:** This article is about the sources of Abu Ali Miskawayh Rāzī in the authoring of the book *Tahḏīb-ul-Akhlāq*, and the author has tried to find out, as far as the sources allow, which Aristotelian or Platonic philosophers' works and explanations were referred to by Ibn Miskawayh in writing the book. It is attempted to know on what roots the collection and compilation Miskawayh has done between the opinions of Platonists and Aristotelians in the matter of ethics and the description of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, are based. The roots which sometimes are not found in the existing Greek works. Where do they originate and where are the limits of his few innovations?

**Keywords:** Islamic philosophy, Greek philosophy, Miskawayh Rāzī, Aristotelian ethics, Neo-Platonic ethics.

هدف نوشته حاضر آغاز بحثی است درباره اجزای سازنده فلسفه اخلاق مسکویه و منابعی که او در تألیف تهذیب الاخلاق از آنها استفاده کرده است. اصالت آرای خود مسکویه در فلسفه اخلاق اندک است؛ او بیشتر معتقد به فلسفه است نه متفکر نقاد مستقلی چون محمد بن زکریای رازی. پیداست که مسکویه مطالب مختلف را از منابع مختلف برگرفته و در هفت فصل رساله خود گنجانیده؛ متون مناسب را با نوعی حزم و تدبیر از منابع در اختیارش برگزیده و آنها را با جهان بینی معتدل نوافلاطونی که بر کل اثرش غالب است سازگار کرده است. آنچه در تحقیقاتی از این دست برای ما مهم است این است که در عین حال ببینیم تحلیل منابع تهذیب الاخلاق بر آگاهی‌های ما از فلسفه اخلاق در مکاتب فلسفی متأخر یونانی چیزی می‌افزاید یا نه، و این مخصوصاً از آن جهت مهم است که منابع یونانی موجود ما اندک و ناقصند.

نویسندگان اندک شمار یونانی که مسکویه از آنها به نام یاد می‌کند و مطالبی نقل می‌کند. و آن مطالب گاهی طولانی هم هستند. همه نویسندگانی هستند که در قرون پایانی عمر امپراطوری روم زندگی می‌کرده‌اند: جالینوس (درگذشته ۱۹۹م)، فیلسوف و پزشک، که فلسفه اخلاق او در بین مسلمین بسیار شناخته شده‌تر بوده است تا در نزد غربیان قرون وسطی و جدید (فصل ۲، ص ۲۳/۱۱؛ ۳۲/۱۵؛ فصل ۶، ص ۳۱/۶۱)؛<sup>۲</sup> بروسن (Bryson) از فیثاغوریان جدید که تقریباً در غرب ناشناخته است و تاریخ‌نگارش هم معلوم نیست و مسکویه درباره پرورش درست کودکان از او نقل می‌کند (با مختصر تغییری در ترتیب متن اصلی در فصل ۲، ص ۱۹/۲۲. ۱۴/۲۲ نقل شده است)؛<sup>۳</sup> فیلسوف بزرگ نوافلاطونی فرفورئوس که مسکویه با عنوان شارح اخلاق ارسطو از او یاد می‌کند (فصل ۳، ص ۶/۲۶)؛ یک رساله رایج و مشهور از ثامسطیوس (Themistius) که شروع او بر ارسطو بین مسلمانان بسیار معروف بوده (در کتاب مسکویه به اشتباه زیر اسم سقراط آمده و فرانتس روزنتال این موضوع را در مجله فرهنگ اسلامی، ۱۹۴۰، ص ۴۰۳ و بعد نشان داده است؛ فصل ۵، صص ۲۳/۵۱ و بعد، ۱۲/۵۲ و بعد)؛ تفاسیر و تلخیص‌های متأخر و مجهول‌المؤلف درباره اخلاق ارسطو (مذکور در پایان فصل ۲، ۱۹/۲۵ و بعد). نام افلاطون و ارسطو فقط در ضمن صحبت از بعضی آثاری یونانی می‌آید که غالباً نامشان نیامده و این آثار به احتمال بسیار برگرفته از متن‌های اصلی نیستند و از متن‌هایی هستند که مفسران بعدی بر آنها شرح نوشته‌اند.<sup>۴</sup> اما مانند بسیاری از نویسندگان مسلمانی که درباره فلسفه نوشته‌اند، مسکویه بیشتر علاقه به عقایدی دارد که می‌خواهد درباره آنها صحبت کند، نه به

۱. ارجاعات به طبع قاهره (۱۳۲۳ ق) است.

۲. عدد سمت راست خط مایل نشانه صفحه و عدد سمت چپ سطر است. درباره این مطلب اخیر رجوع شود به:

P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, V, I, 1939, pp. 25, 37; R. Walzer, *Classical Quarterly*, 1949, pp. 85, 94f.; *Harvard Theological Review*, 1954, p. 251, n. 27.

۳. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagorees Bryson*, Heidelberg 1928, *passim*.

۴. Cf. S. Pines, "Un texte inconnu d'Aristote en version Arabe," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1956, Paris 1957, pp. 5-43.

فهرست کردن دقیق منابع خود با ذکر نام نویسندگانی از اواخر عهد باستان که مطالب خود را از آنها برگرفته است.

از میان نویسندگان مسلمان مسکویه دو بار اسم یعقوب بن اسحاق کنندی را ذکر کرده (فصل ۶، ص ۱۲/۶۲.۳۵/۶۱؛ فصل ۷، ص ۲۰/۷۱)، اما به نظر من او دین بیشتری به کنندی دارد.

آثار فارسی که مسکویه در تأیید آرای خود از آنها یاد می کند عبارتند از کلیله و دمنه (قس ص ۲۹/۵۴ و ۱۸/۱۹) و اثری منسوب به اردشیر که نویسندگان مسلمان دیگر هم کراراً از آن نقل کرده اند (قس، ص ۳۳/۴۶). اما سنت ایرانی که مسکویه در جای دیگر به آن علاقه نشان داده (جاویدان خرد، ص ۸۷.۱، طبع بدوی) در این اثر بسیار کم اهمیت است.

با آنکه مسکویه در فصل های سوم و پنجم رساله خود منتخباتی از یک تفسیر نوافلاطونی درباره اخلاق نیکوماخوس ارسطو می آورد، در بقیه اثر خود کاملاً به بنیادهای اخلاق ارسطو بی اعتناست. او ترجیح می دهد اساس بحث خود را بر سه بخش بودن نفس در نظر افلاطون بنهد، یعنی تقسیم نفس به قوا یا اجزا یا روح های ناطقه، غضبیه و شهویه و بر چهار فضیلت افلاطونی که عبارتند از عفت، شجاعت، عدالت و حکمت. در اخلاق یونانی مآب و اخلاق متأخر یونانی تبعیت از این شیوه چیز نامعمولی نبوده و رواقیون و افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان همه به چنین کاری مبادرت می ورزیده اند: پوسیدونیوس (Posidonius)، جالینوس، فرفورئوس،<sup>۷</sup> تامسطیوس و نِمسیوس حمصی<sup>۸</sup> از این بابت مشهورند، اگر خواسته باشیم خود را محدود به ذکر نویسندگانی کنیم که در میان مسلمانان شناخته شده بودند. خود سنت ارسطویی نیز متأثر از این گرایش بود. جدا از یک عبارت تک افتاده در یک کتاب مشهور اخلاقی مشایی متقدم،<sup>۹</sup> معروف به اخلاق کبیر،<sup>۱۰</sup> رساله دیگری می شناسیم به نام فضایل و رذایل<sup>۱۱</sup> از نویسنده ای نامعلوم ولی بدون تردید مقدم بر نوافلاطونیان که در حدود سال ۴۰۰ میلادی به طور کامل در اثری از یوحنا ی استویایی تکرار شده است؛<sup>۱۲</sup> و در میان متأخران از مفسران نوافلاطونی، فصل هفتم از مقدمه بر فلسفه (Prolegomena philosophiae) الیاس، فیلسوف ارسطویی مسیحی اسکندرانی قرن ششم (ص ۲۶/۱۸ و بعد از تصحیح بوس). بسیاری از نویسندگان مسلمان

5. Cf Rosenthal, *Orientalia*, 9, 1940, p. 187 ff.

۶. قس مقاله روزنتال در همان جا، ص ۱۸۵ و نوشته ریترو والتسر، مطالعاتی درباره کنندی، رم، ۱۹۳۸.

7. Cf. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, p. 60ff.

8. Cf. pp. 93-102 Matthaei; cf. P. Kraus, *Jābir et la Science Grecque*, Cairo 1942, p. 278ff.

۹. مع هذا اکنون رجوع شود به این مقاله:

D. J. Allan, *Journal of Hellenistic Studies*, 1957, p. 7ff.

10. 1185 a 21; cf. R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929, p. 169 f.

11. *De virtutibus et vitiis*, p. 1249 a 26 ff. in Bekkers edition; cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III<sup>2</sup>, p. 670 f.

۱۲. این رساله را ابوالفرج عبدالله بن الطیب، معاصر مسکویه، از سریانی به عربی ترجمه کرده است؛ رجوع شود به پروکلیمان، تکمله<sup>۱</sup>، ص ۸۴۴. شلومو پینس متن را تصحیح کرده است.

در فلسفه اخلاق این علم النفس افلاطونی را پذیرفته اند، از جمله قسطا بن لوقا<sup>۱۳</sup>، کندی (رسائل، طبع ابوریحانه، ج ۱، ص ۲۷۲ و بعد)، محمد بن زکریای رازی (در طب روحانی)، یحیی بن عدی، شاگرد مسیحی فارابی (در تهذیب الاخلاق، مذکور در رسائل البلغاء، چاپ سوم، قاهره ۱۹۴۶، ص ۴۸۳ و بعد)، و ابن سینا (در مجموعه رسائل، قاهره ۱۳۲۶/۱۹۰۸، ص ۱۹۱ و بعد). اما جدا از مسئله سه بخشی بودن نفس، دیدگاه آنها درباره فضایل و نسبت میان آنها یکسان نیست. جالینوس در کتاب درباره عادات خود، که تنها خلاصه و نقل قول هایی عربی از آن باقی مانده، و رازی، مثلاً، در اصول از افلاطون پیروی می کنند و چنین است مسکویه در فصل دوم کتاب خود. سوای بخشی که منقول از بروسن است. که از جالینوس پیروی می کند، بیش از آن که پاول کراوس و من در آثار پیشین خود بدان قائل شده بودیم. قسطا بن لوقا و یحیی بن عدی (رجوع شود به دائرة المعارف اسلام، ذیل اخلاق) خود شیوه ای متفاوت دارند که شایسته است به آن توجه شود. مسکویه در فصل اول کتاب خود و ابن سینا احتمالاً تا آنجا که از متون موجود بر می آید به پیروی از کندی. فلسفه اخلاق متفاوتی به وجود آوردند که در جای دیگر تقریباً از آن نشانی نیست. دو خصوصیت متمایز را در طرح مسکویه از فضایل و رذایل می توان دید که او و اقران او را در یک طبقه خاص قرار می دهد. او در ذیل فضایل چهارگانه افلاطونی شمار زیادی از فضایل فرعی می آورد: شش فضیلت فرعی در ذیل حکمت (ص ۳/۸.۳۱/۷) ، دوازده در ذیل عفت (ص ۱۲.۴/۸)، نه در ذیل شجاعت (ص ۲۵.۱۵/۸) و بیش از هشت فضیلت را در ذیل عدالت (ص ۳۲/۸ و بعد). سخا، که تابع فضیلت عفت است، به عنوان یک فضیلت خاص به فضایل اضافه شده و شش فضیلت کوچک هم در ذیل آن آمده است. شبیه این طرح، گرچه متفاوت در جزئیات، در منابع رواقی دیده می شود<sup>۱۴</sup> و در سنت مشایی در رساله جعلی فضایل و رذایل که هم اکنون از آن یاد کردیم. ریشه آنها گویا نهایتاً به بحث هایی در آکادمی افلاطون در نیمه دوم قرن چهارم قبل از میلاد می رسد (والتسر، همان، ص ۲۱۰ و بعد). واضح است که این مطالب را نویسندگان فلسفه اخلاق نوافلاطونی برگرفته و پرورانده اند و با مابعد الطبیعه نوافلاطونی آمیخته اند. این طرح فضایل از این فیلسوفان به فیلسوفان مسلمان و نهایتاً به مسکویه رسیده است. رذایلی که متناظر با فضایل کوچک و بزرگند، مطابق با تعریف ارسطویی از فضایل توصیف شده اند؛ یعنی حد وسطی که در میان افراط و تفریط واقع است، و این رأی با نظریات افلاطونی و رواقی که هم اکنون از آن سخن گفتیم ترکیب شده است. بنابراین، هر فضیلت با دو رذیلت همراه شده<sup>۱۵</sup> و در کنار آنها رذایل فرعی هم که افراط و تفریط تلقی می شوند منظور شده اند (قس ص ۱/۱۰ و بعد). مسکویه فهرست

۱۳. رجوع شود به متنی که در این مجله چاپ شده است:

P. Sbath, *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 1941.

14. Cf. Arius Didymus in Stobaeus, *Ecl.*, II, p. 69, 9ff. Wachsmuth, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, pp. 63-72.

۱۵. این امر در سنت افلاطونی میانه در حدود ۱۵۰ میلادی هم شناخته شده بوده است؛ رجوع شود به آلبینوس، ایساغوجی، ص ۳۰، ص ۱۴۹/۱۸۴ و بعد و هرمان (Louis ۱۴۹ p.)، قطع نظر از اینکه منبع اصلی او چه بوده است؛ نیز رجوع شود به:

Stobaeus, vol. III, p. 66ff. Hentze; p. 68, 7; p. 71, 4; p. 71, 12: "Neopythagorean".

کاملی از رذایل فرعی در مورد حکمت فراهم کرده (ص ۱۷/۱۰ و بعد)، اما در بقیه تقسیمات فرعی آن را به خواننده واگذار کرده تا برای خود فهرستی فراهم کند. چنین به هم آمیختن تلقی های رواقی، مشایی، افلاطونی از مسأله فضیلت در تاریخ فکر مشایی هم ناشناخته نیست و اگر انتساب عبارتی در کتاب یوحنا استویایی به آریوس دیدوموس (Arius Didymus) درست باشد، حتی در دوره یونانی مآبی هم مصداق داشته است. در کتاب یوحنا (Stob., Ecl. Vol. II, p. ۱۴۶, ۱۵ff. Wachsmuth) از چهار فضیلت اصلی سخن می رود و تعدادی فضایل فرعی، و هر یک از این فضایل حد وسطی میان دو حد افراط و تفریط به شمار رفته اند.<sup>۱۶</sup> لذا برای این تلقی مسکویه می توان پیشینه ای روشن در متون قدیمی یونانی یافت و فقط لازم نیست متوسل به حدس شویم، اگرچه منبع بلافصل اندیشه مسکویه در فکر یونانی همچنان ناشناخته است و نظیر دقیقی برای فهرست فضایل و رذایل او نمی توان یافت. هیچ چیز نوافلاطونی شدیدی در فلسفه اخلاق رایج افلاطونی شده ای که او در فصل اول رساله خود آورده وجود ندارد. یک چنین ترکیب عناصر افلاطونی، مشایی و رواقی در این مرحله از فلسفه یونانی چیزی کاملاً معمول است؛ به علاوه، نباید بدون مطالعه آن را یک تلفیق ناقص به شمار آورد و به این اسم رد کرد. می توان این چنین تلفیقی را به هر زمانی نسبت داد، مثلاً به قرن چهارم میلادی.

با این حال، من معتقدم می توانیم روشن سازیم که چگونه این مطالب در درون دنیای عربی زبان به مسکویه رسیده است. اگرچه رسایل اصلی کندی در فلسفه اخلاق، مثل فی الاخلاق، ظاهراً گم شده است،<sup>۱۷</sup> می توانیم به واسطه بخشی از رساله تعریفات او (طبع ابوریده، ص ۴/۱۷۷ و بعد)، که بدبختانه ناقص است، تصویری از تقسیم بندی فضایل در نزد او به دست آوریم. آشکار است که کندی از سنتی شبیه به سنت مسکویه تبعیت می کند، گرچه اصطلاحات عربی دیگری را به کار می گیرد، یعنی چهار فضیلت اصلی افلاطون را با تعریف ارسطو از فضیلت. حد وسط میان افراط و تفریط. ترکیب می کند. به علاوه، بسیار محتمل است که او به همان شیوه ای از فضایل فرعی سخن گفته باشد که مسکویه گفته، به شرط آنکه با توضیح ابوریده درباره این جمله کندی که می گوید «و کُلُّ واحده من هذه الثلاث سور للفضائل» (ص ۱۷۸) موافقت کنیم.<sup>۱۸</sup> ابن سینا احتمالاً بیشتر طرح فضایل کندی را حفظ کرده است.<sup>۱۹</sup>

16. Cf. R. Walzer, *op. cit.*, p. 118, n. 2 and p. 217ff. H. von Arnim, *Aetios Didymos' Abriss der peripatetischen Ethik*, Vienna 1926, p. 98ff.

17. با این حال می گویند که این رساله همراه با چند رساله بسیار جالب دیگر از کندی در کتابخانه ای شخصی در حلب وجود دارد، اما وضع فعلی آنها ناشناخته است. این مطلب را مدیون استرن هستم؛ رجوع شود به:

Sbath, *Alfibris*, I, Le Caire 1983, p. 113.

18. Cf. F. Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-sarabsi*, New Haven 1943, p. 43.

در عبارت مذکور در این صفحه از نوشته سرخسی شاید بتوان در تأیید حرف ما استفاده کرد.

19. درباره mesotēs همچنین رجوع شود به:

L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris 1954, p. 91, n. 2; R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London-New York 1956, p. 83f

در فصول سوم تا پنجم رساله مسکویه با گرایشی بسیار متفاوت از اخلاقیات متأخر یونانی مواجهیم. در اینجا ظاهراً هم می‌توانیم درباره منبع بلا فصل عربی مسکویه حدس احتمالی بزنیم و هم با آن درجه از قطعیتی که در این گونه مطالعات میسر است، منبع نهایی او را در میان مفسران نوافلاطونی ارسطو مشخص کنیم. ظاهراً تا آنجا که از اسناد نه چندان جامع ما می‌توان استنباط کرد، کندی از این منبع آگاه نبوده است.

مسکویه معترف است که پیرو ارسطو و مشائیان است و در این کار بر مخالفت خود با رواقیون و دیگر طبیعیونی (فوسیگوی) که «می‌گویند تن جزئی از انسان است و می‌پندارند که سعادت بدون سعادت تن و بخت سعادت ناقص است» (ص ۸/۲۷) پای می‌فشارد. اما عجیب است که در زمره مخالفان خویش در اینجا از فیثاغورس و سقراط و افلاطون نام می‌برد (در متن عربی آمده بقراط که می‌باید آن را به سقراط تغییر دهیم).<sup>۲۰</sup> عقیده آنها پذیرفتنی نیست، زیرا آنها فضایل و سعادت را به روح محدود می‌کنند و قائلند که فضایل به تنهایی برای نیل به سعادت کفایت می‌کنند. بعضی از اهل این طایفه تا آنجا رفته‌اند که امکان سعادت در این جهان را منکر شده‌اند و تصور می‌کنند که لذت تنها در جهان آینده و بعد از مرگ به دست می‌آید، یعنی وقتی که نفس در نهایت کار آزاد می‌شود تا عقل را به طور کامل به فعلیت درآورد و به نور الهی برسد؛ یک عقیده رایج نوافلاطونی که به این صورت مقبول مسکویه نیست. او این عقیده را در تقابل با عقیده ارسطو و مشائیان قرار می‌دهد که به تأکید معتقدند که بدن صرفاً ابزار نفس نیست و بنابراین آدمی مرکب است از بدن و نفس و نوعی سعادت انسانی وجود دارد که آدمی می‌تواند آن را به طور کامل در این جهان به دست آورد، به شرط آنکه در تحقق آن بکوشد. اشکال مختلف سعادت انسانی درجاتی دارند که برترین آنها در زندگی فیلسوف به دست می‌آید، آنچنان که در اخلاق نیکوماخوس شرح داده شده است. تردید نیست که کار مسکویه عمدتاً تأکید بر عقیده ارسطوست که به نظر او به سبب توجه یکطرفه به آخرت به غلط از آن غفلت ورزیده شده است. با این حال، قصد او سازگار کردن عقاید نوافلاطونی و ارسطویی است. او به هیچ وجه مثل امثال اسکندر افرویدی حامی سنت راستین ارسطویی نیست: ارسطو راهنمایی مناسب برای این جهان است و افلاطون راهنمایی خوب است برای کسی که خود را برای جهان دیگر آماده می‌کند. آرای این دو مکمل هم است و اگر اخلاق ارسطو را درست بخوانیم، باید متوجه این مطلب بشویم. در این فلسفه که می‌خواهد بین آرای دو حکیم جمع کند، ارسطو آن گاه که به حوزه مابعدالطبیعه وارد می‌شود افلاطونی می‌شود، اما در همه جنبه‌های دیگر فیلسوف می‌تواند، بلکه باید، تقریباً بدون قید و شرط از ارسطو و مشائیان پیروی کند.

نظیر چنین ردی بر تعریف منحصر آن جهانی سعادت را در آراء اهل مدینه فاضله فارابی هم

۲۰. نیز مقایسه شود با کتاب ریتر:

می بینیم. در این کتاب مردم مدینه ضاله به این دلیل سرزنش می شوند که سعادت را آرزویی می پندارند که باید در جهان دیگر به آن رسید، «اما چنین نیست». از این نزدیک تر به عقیده مسکویه عبارت ص ۸۱، سطور ۲۲، ۱۵ کتاب فارابی (در طبع دیترسی) است که در آنجا فارابی به بعضی مردمان که تصریح نشده کیستند، می تازد که معتقدند به اینکه پیوستگی نفس و بدن غیر طبیعی است و انسان واقعی فقط نفس است و پیوستگی به بدن برای نفس مضر است و نفس برای لذت نه نیاز به بدن دارد و نه نیازی به اشیای خارجی. این مردمان به کلی مخالف بدن هستند و سعادت را فقط در جهان دیگر می جویند. این تلقی فارابی عبارت مذکور مسکویه را به ذهن متبادر می کند، تا آنجا که می توان گمان برد که این نقد او بر نوافلاطونیانی که مخالف اخلاق ارسطو هستند. و تلویحاً نقد او بر تمام گرایش های زاهدانه مایل به جهان دیگر. با آنچه فارابی می گوید بی ارتباط نیست؛ فارابی ای که علاقه اش به اخلاق ارسطو مشهور است، اگرچه شواهد چندانی از نوشته او در این موضوع به دست نیامده است.<sup>۲۱</sup> می توانیم فرض کنیم که مسکویه با ترجمه اسحاق بن حنین از اخلاق ارسطو آشنا بوده و از تفسیر فرفورئوس در آن در دوازده مقاله، که در جای دیگری ردی از آن باقی نیست و این ندیم در شمار آثار فرفورئوس از آن یاد کرده، نیز خبردار بوده است.<sup>۲۲</sup> تأکید مسکویه بر ضرورت برتر دانستن اخلاق ارسطو در تعلیم فلسفه اخلاق کاملاً سازگار است با آنچه که ما از تلقی فرفورئوس از تتبع در آثار ارسطو می دانیم و سازگار است با آرزوی فرفورئوس برای اینکه به تبعات ارسطویی همان شأنی را ببخشد که تفسیر نوافلاطونی از افلاطون دارد، زیرا فرفورئوس معتقد بوده که غایت آرای هر دو فیلسوف نهایتاً یکی است. او اثری در هفت مجلد داشته با نام درباره یکی بودن مشی افلاطون و ارسطو که بدبختانه از بین رفته است.<sup>۲۳</sup> اینکه چه قدر این نوع تفسیر ارسطو و افلاطون در متون فلسفی مسلمین فراوان است محتاج تکرار نیست. به علاوه، به نظر من بدیهی می آید که این ترکیب خاصی که در فصول سوم تا پنجم رساله مسکویه آمده شبیه است به تلقی فارابی از افلاطون و ارسطو از باقی جهات. انتقاد مسکویه از رواقیون، که آن هم در نوشته فارابی نظائری دارد، برای مسلمانان حرفی از معنا تهی است، زیرا مسلمانان گرچه ممکن است به رد آرای رواقیون علاقه مند بوده باشند، اما عنوان رواقی برای آنها معنایی نداشته، حال آنکه رد تمایلات رواقی برای افلوپتین و فرفورئوس هنوز موضوعی اصلی به شمار می آمده است.

بنابراین، شاید بتوان تفسیر مسکویه از ارسطو را از طریق فارابی نهایتاً به فرفورئوس وصل کرد. قبل از فصلی که هم اکنون درباره اش صحبت کردیم، بخشی آمده درباره خیر برین در مقام اصلی ترین مسئله اخلاق و این مشابهت آشکاری دارد با آرای آریوس دیدوموس (Stob., II, p. ۱۳۴ff. Wachsmuth) در اخلاق مشایی و با کتابی که مشهور است به تقسیمات ارسطویی (Mutschmann ۲۱ A). در ابتدای

21. Cf. Steinschneider, *al-Farabi*, St. Petersburg 1896, p. 60f.

22. الفهرست، طبع فلوگل، ص ۲۵۲؛ طبع مصر، ص ۳۵۲.

23. Cf. Suidas, s.v. πορφύρεος. Cf. A. C. Lloyd, *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*, *Phronesis* I, 1955, pp. 58 ff.



این بخش از فروریوس به نام یاد شده و آمده است (ص ۲۶، س ۶): «خیر بنا بر آنچه ارسطو تقسیم کرده و فروریوس و دیگران آن را توصیف کرده اند.» مسلماً حدس نامعقولی نیست که کل بحثی را که پس از این جمله می آید با شرح فروریوس بر اخلاق نیکوماخوس ارتباط دهیم (از این شرح جز از طریق آثار عربی اطلاعی نداریم).

مسکویه با جمع بین آرای افلاطون و ارسطو به شیوه فروریوس و فارابی هم می خواهد اندیشه نوافلاطونی را به شدت ارسطویی کند و هم می خواهد ارسطو را با عقیده افلاطونی که در میان این فیلسوفان رایج بوده سازگار کند. این بدان معناست که ارسطو بیش از آنکه در واقع بوده افلاطونی شده است؛ نیز بدان معناست که آرای قطعی افلاطونی جایگزین امکان و احتمال ارسطویی شده، به ویژه آنجا که مسائل فوق طبیعی، مثل پرسش از زندگی بعد از مرگ و قدرت پیشگویی و وحی و الهام، در میان است. بنابراین، عقاید افلاطونی با یک رنگ مختصر نوافلاطونی اغلب روی یک ساختار ارسطویی را پوشانده اند. سؤال از اینکه چگونه چنین تلقی ای ممکن است در تفسیر اخلاق ارسطو تأثیر کرده باشد مسلماً سؤال است بجا. به نظر ما خوب است که این مسأله را با عطف توجه به دو عبارت در فصل پنجم رساله مسکویه روشن کنیم.

در این فصل همه انواع روابط انسانی بررسی شده و اساس این بررسی بازاریابی ماهرانه موضوعاتی است که در کتاب هشتم و نهم اخلاق نیکوماخوس ارسطو درباره آنها بحث شده است. خوب است که برای تحلیل جزئیات شیوه مسکویه شرحی کامل بر کل اثر نوشته شود، شبیه تعلیقاتی که تامسون<sup>۲۴</sup> بر ترجمه خود از اخلاق جلالی نوشته است، هرچند که آن تعلیقات دیگر کهنه شده است. هر محقق اخلاق نیکوماخوس با این پرسش روبه رو می شود که ارسطو در کتاب هشتم و نهم به تلویح عشق الهی افلاطون را منکر می شود و روابط مبتنی بر «اروس» را فقط در ذیل لذت و منفعت می آورد.<sup>۲۵</sup> نویسنده تفسیر اخلاق نیکوماخوس که مسکویه از او تبعیت کرده در این نکته با ارسطو اختلاف نظر دارد. مسکویه پس از ذکر اشکال روابط دوستانه، که مبتنی بر لذت یا منفعت یا خیرند یا ترکیبی از دو یا هر سه اند، عبارتی می آورد که نظیری در اخلاق نیکوماخوس ارسطو ندارد. او متذکر می شود (ص ۱۶/۴۵) که «محبت»، که معادل «فیلیا» در یونانی است، مفهومی اعم از «صداقت» است و صداقت یکی از انواع محبت است به معنای دوستی خاص تر از محبت. صداقت خود «مودت» است و بر خلاف محبت ممکن نیست بین افراد زیادی واقع شود. این تمایز در نوشته ارسطو نیست و به همین دلیل در ترجمه عربی که ابن رشدیان از آن استفاده می کرده اند صداقت و محبت بدون تمایز به جای فیلیای

24. W.F. Thompson, *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, London 1839.

25. Cf. VIII, 5, 1157 a 3 ff. and Aspasius, p. 168, 21 Heylbut; Walzer, *JRAS*, 1939, p. 417 ff. [Aristotle], p. 420 ff. [Theophrastus].

یونانی استعمال می شود.<sup>۲۶</sup> من حدس می زنم که معادل مودت در یونانی «آگاه» باشد (قس همچنین ۲۵، ۲۶) و حدس می زنم که بتوان در نوشته های مسلمین اثری از ایجاد تمایزی در اصطلاح ارسطویی فیلیا، که زیادی گسترده است و بر هر نوع رابطه دوستانه انسانی دلالت می کند، یافت (قس پایان این مقاله درباره «انس»). مسکویه در ادامه می گوید که «عشق» (اروس) معنایش از مودت هم محدودتر است، زیرا محدود است به دو نفر و به مسائلی که در آنها نفع مادی مطرح نیست. عشق افراط در محبت است، اما بر خلاف دیگر افراط ها تنها در صورتی قابل سرزنش است که موضوعش فقط لذت باشد، اما اگر عشق علاقه مفراط به نیکی باشد قابل ستایش است. این اصلاح عقیده ارسطو (و احتمالاً ثاوفراسطس) ممکن است به رواقیون بازگردد.<sup>۲۷</sup> اما عشق الهی افلاطون در شرح مسکویه بر اخلاق ارسطو از شدت و پویایی بیشتری از آنچه قبلاً داشته برخوردار می شود و این البته عجیب نیست. یک مرحله عالی از دوستی در آدمی هست فوق سه نوع دیگر محبت، یعنی آن محبت هایی که مبتنی بر لذت و محبت و خیرند. این مرتبه عالی که منحصرأوابسته به جوهر الهی در درون آدمی هست آن قدر پیش می رود که عشقی ناب و کامل شود، نظیر مجذوبی عرفا («وله»). این محبت الهی متألهان<sup>۲۸</sup> است که کاستی نمی پذیرد و لذتی ناب و خالص و متعالی به وجود می آورد. این رابطه دوستانه متعالی تنها بین نیکان ممکن است و نقصان و خلل و عیب در آن راه ندارد. این عقیده عقیده معمول نوافلاطونیان است، هم در محتوا هم در بسیاری از اصطلاحات، و می توان آن را در آثار نویسندگان مسیحی و غیر مسیحی اواخر عهد باستان هم یافت، یعنی در آثار افلوپتین<sup>۲۹</sup> و گرگوریوس نیسایی<sup>۳۰</sup> و همچنین در نوشته های پروکلس (ابرقلس)<sup>۳۱</sup> و نوشته ای منسوب به دیونوسوس آریوپاگی<sup>۳۲</sup>. راحت می توان فهمید که مفسران نوافلاطونی نظریه فیلیای ارسطو، مثل فروریوس، این عقاید مهم و اساسی افلاطونی را به گفته های ارسطو، که برای آنها قانع کننده نبوده، افزوده باشند؛

26. Cf. A.J. Arberry, The Nicomachean Ethics in Arabic, *Bulletin of the London School Oriental and African Studies*, 17, 1955, p. 1ff.

27. Stob., *Ecl.*, II, p. 65, 17 = Stoic Vet. Fragm., III, 717. Cf. *Epicurea*, no. 457 Usener and, e.g. Plato, *Leges* V 733 e 6.

۲۸. معادل یونانی متألهان theioi andres است و شاید ektheoumenoi مقایسه شود با:

Jaeger, *Gnomon*, ۲۷, ۱۹۵۵, p. ۵۷۹.

نیز مقایسه شود با طبقات الاطباء والحکماء ابن جُلجل (طبع قاهره، ۱۹۵۵)، صص ۱۱، ۱۶.

g. III, ۵, VI, ۹, V, ۸, ۱۶. ۲۹. Plotinus, e.

30. Gregory of Nyssa; cf. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient Greek Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, p. 76 and no. 2

31. Proclus, *In Rem p.*, p. 135, I, 176.22, 347, 21 Kroll. In *Prim. Alc.*, p. 30-37 Westerink. Cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2, p. 883, n. 4.

32. Pseude-Dionysius the Aeropagite

مقایسه شود با عبارتی که در اثر زیر آمده است:

Albert van den Daele, *Indices Pseudo Dionysii*, Lourain 1941, s.v. *eros*.

و مقایسه شود با نوشته دمشق (دمسکیوس):

۳۸. Vita Isidori, ۳۱,

نیز تصور آن سخت نیست که این شیوه به سبب تأکید بر محتوای دینی فلسفه خوشایند مسکویه شده باشد. متخصصان عرفان اسلامی ممکن است بتوانند تأیید کنند که عباراتی از این دست نقطه اتصال مهمی در ارتباط میان اندیشه یونانی و تعلیمات اسلامی درباره عشق است.

تغییر جالب دیگری که اتفاق افتاده، و مربوط می شود به دوستی استاد و شاگرد در انتقال فلسفه از یک نسل به نسل دیگر، نشان می دهد که فلسفه یونانی از زمان سقراط چه راه طولانی طی کرده تا فیلسوفان به عنوان رهبران روحانی پذیرفته شوند.<sup>۳۳</sup> ارسطو در یکی از فصل های کتاب خود درباره دوستی بین دوستان صاحب مراتب مختلف<sup>۳۴</sup> نشان می دهد که بین رابطه فرزندان و والدین و رابطه انسان ها و خدایان و رابطه شاگردان و استادان در فلسفه (و نه در تعلیمات سوفسطاییان) تناظری است. شارحی که مسکویه از اثر او استفاده کرده به دنبال این نظر ارسطو، یک دسته روابط مخصوص را در زیر عنوان «محبّات» طبقه بندی کرده و گفته که اینها عاری از «انفعالات» (pathē) هستند، و بنابراین در معرض رنج نیستند؛ یا اگر اصطلاحات فروریوس یا دیگر نوافلاطونیان را به کار بریم، این دوستی به دوستی های در مرتبه «اپاتیا» (apatheia) تعلق دارند، یعنی قلمرو فضیلت معنوی که برتر است از قلمرو چهار فضیلت سیاسی، یعنی فضایی که تحت اختیار «متریوپاتیا» (metriopatheia) هستند، یعنی تحت اعتدال در احساسات به شیوه ارسطو. با این همه، این نوع فضایل سیاسی را نمی شد کنار گذاشت، چون که بخش اعظم کتاب اخلاق ارسطو و کتاب اخلاق مسکویه درباره آن است.<sup>۳۵</sup> دوستی انسان با خدا (ص ۴۸ مسکویه)، که می توان آن را با عشق الهی مذکور در فوق مقایسه کرد، مبتنی بر شناخت است و این مطابق است با عقیده ای که در فلسفه یونانی مکرراً بازگو شده است. بنابراین، شمار مردمانی که به این مرتبه از دوستی رسیده اند محدود است و آن اندک کسانی هستند که به رتبه متألّهان دست یافته اند.<sup>۳۶</sup> اینکه تصویری از خداوند در نفس خود بسازیم و او را با خالق یکسان بدانیم چیزی است سزاوار سرزنش. هیچ رابطه درستی با خدا بدون شناخت درست او، که به وسیله فلسفه میسر می شود، ممکن نیست. رابطه خدا و انسان را می توان با رابطه والدین و فرزندان مقایسه کرد، اما «خدا موجد هستی برتر ماست، یعنی هستی عقول ما، در حالی که والدین سبب هستی جسمانی ما هستند.» هیچ نوعی از دوستی برتر از این دو دوستی نیست جز دوستی فیلسوفان و شاگردان. «دوستی با خردمندان در مقام برتر و افتخارآمیزتر از دوستی با والدین است،

33. Cf. also Walzer, *Galen on Jews and Christians*, pp.19, 41 ff.

34. *Eth. Nic.*, IX, I, 1164 b 3 ff., cf. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 21, Heliodorus, *In Eth. Nic.*, p.188, 33ff., 176, 22 ff.; Michael, p. 467, 21ff. Heylbut.

35. Cf. Porphyry, *Sententiae*, 32, Mombert; cf. *De abstin.*, I, 30 (p. 107, 20 Nauck).

36. Cf. Porphyry, *Ad Marcellam*, 16 (p. 285.14 Nauck): monos (scil. Ho sophos) theophilēs. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 130.

نیز مقایسه شود با رساله نماز این سینا، و مقایسه شود با کتاب مذکور هملوت ریتز، ص ۵۵۹ و بعد ص ۵۶۴ و مقایسه شود با: S. van den Bergh, The "Love of God" in Ghazali's Vivification of Theology, *Journal of Semitic Studies* I, 1956, pp. 305-21.

زیرا خردمندان از نفوس ما مراقبت می‌کنند و هستی واقعی ما را شکوفا می‌کنند و به ما کمک می‌کنند در به دست آوردن سعادت در جوار خدا. از آنجا که این سعادت‌ها برتر است از سعادت‌های مادی، همچنان که نفس برتر است از جسم، دوستی شاگردان با فیلسوفان هم نزدیک‌تر است از دوستی انسان با خدا. پس معلم والد روحانی شاگرد است و برای او مانند خداست در شکل بشری، زیرا محبتی به او می‌کند که تنها با محبت خدا قابل قیاس است. او علت کل حیات فکری ماست و «نفوس روحانی» ما را می‌آفریند. مکتب افلاطون مسلماً مبتنی بر متعالی‌ترین دوستی‌ها بین استاد و شاگرد است، ولی هیچ شاهدهی در اختیار نداریم که دوستی او و شاگردانش اصلاً همچون خویشاوندی روحانی بین پدر و پسر تصور می‌شده است. اما این عقیده تقریباً در مکتب نوافلاطونی عادی است. پروکلس بدون نام بردن از سوریانوس از او به نام پدر یاد می‌کند و پلوتارک (فلوطرخس) را با ذکر نام پدر بزرگ خود می‌خواند و از طرف دیگر پلوتارک معمولاً پروکلس را «فرزند» خود می‌نامد.<sup>۳۷</sup> ادلشتان<sup>۳۸</sup> نشان داده است که این عقیده در نهایت منشأ فیثاغوری دارد و در این راه جدا از بند پنجم از سوگندنامه بقراط به این شواهد اشاره می‌کند: فرکودس و فیثاغورس (دیودوروس، دهم، ۳، ۴) و لوسیسی (پدرخوانده) و اپامینونداس.<sup>۳۹</sup> همچنین مقایسه کنید با کتاب سنکا<sup>۴۰</sup> که در آنجا این اندیشه‌ها بسیار زیبا بیان شده است،<sup>۴۱</sup> و مقایسه کنید با گفته مشهور پلوتارک (اسکندر، ۸، ۳) درباره فرزند اسکندر و ارسطو.<sup>۴۲</sup> دیدن عقاید فیثاغوری در میان عقاید نوافلاطونی چیزی غیرمنتظره نیست. به علاوه، می‌توان تأثیر عقاید هرمسی را هم در نظر گرفت، هرچند با قطعیت کمتر.<sup>۴۳</sup> از اسناد اوصاف الهی به معلم فلسفه در زمان افلاطون خبری نبوده است،<sup>۴۴</sup> اما هیچ نامنتظر نیست که شعر ارسطو درباره افلاطون در دو زندگی‌نامه‌ای که نوافلاطونیان درباره ارسطو نوشته‌اند بد فهمیده شده باشد.<sup>۴۵</sup> در این دو زندگی‌نامه از

37. ho hēmēteros patēr; cf. e.g. *In Tim.*, II, p. 253.31: III, p. 35, 25 Diehl. *In Remp.*, II, p. 318, 3 Kroll; proparōt: *In Parm.*, IV, 6. p. 27; teknon: Marinus, *Vita Procli*, cap. 12.

38. Edelstein, *The Hippocratic Oath*, Baltimore 1943, p. 43.

39. Epaminondas (Diodorus, X, 11.2; cf. Plutarch, *De genio Socratis*, 13, 583 c, and Jamblichus, *Life of Pythagoras*, 250).

40. Seneca, *De brevitate vitae*, cap. 14-15.

41. ".....hos in veris officiis morari licet dicamus, qui Zenonem qui Pythagoran cotidie et Democritum ceterosque antistites bonarum atrium, qui Aristotelen et Theophrastum volent habere quam familiarissimos...quae illum felicitas, quam pulchra senectus manet, qui se in horum clientelan contulit! habebit cum quibus de minimis maximisque rebus deliberat, quos de se cotidie consulat, a quibus audiat verum sine contumelia, laudetur sine adulatione, ad quorum se similitudinem effingat. solemus dicere non fuisse in nostra potestate quos sortiremur parentes forte hominibus datos: nobis vero ad nostrum arbitrium nasci licet. Nobilissimorum ingeniorum familiae sunt: elige in quam adscisci veils; non in nomen tantum adoptaberis, sed in ipsa bona...". Cf. Quintilian, *Inst. Or.*, II,9.

42. Cf. Diog., Laert., V, 19. F. Rosenthal, Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's *Kitab al-Muʿtana*, *Orientalia* 27, 1985, pp. 42.171 f.

43. Cf. A.J. Festugiere O. P., *La révélation de Hermès Trismegiste*, I, Paris 1950, p. 332.

44. Cf. Jaeger, *Aristotle*, Second English edition, Oxford 1948, p. 108.

45. Jaeger, *op. cit.*, p. 106; cf. Aristoteles, fragm. 673 Rose.

این سخن می‌رود که قربانگاهی را برای افلاطون بنا کردند،<sup>۴۶</sup> و این امر با مقصود ما کاملاً سازگار است. با این اوصاف می‌توان افلوپین و یامبلیخوس را *theiatoi* و افلاطون را *theios* و ارسطو را *daimonias* [اوصافی به معنای «الهی»] خواند؛ پلوتارک افلاطونی را در عبارتی که در سطور قبل به آن اشاره شد، منجی نامیده‌اند<sup>۴۷</sup> و به این نام ستایش کرده‌اند. این که چه قدر این پرستش بزرگان امری رایج شده بوده از نوشتهٔ دمشقی به نام زندگی اسیدوروس (۳۶) معلوم می‌شود.<sup>۴۸</sup> همین قدر ظاهراً کافی است تا اثبات شود که راهنمای الهی (*hēgmōn* یا *kathēgmōn* در متون نوافلاطونیان نیز به کار رفته<sup>۴۹</sup>) یا پدر دانستن فیلسوف در نزد مسکویه کاملاً در تطابق است با تلقی همهٔ نوافلاطونیان و این معنی ممکن است به وسیلهٔ فرفورئوس یا یکی از پیروان بعدی او در تفسیر ارسطو وارد شده باشد.

اما عبارت «والد روحانی» (*pneumatikos patēr?*) را تا کنون کسی توضیح نداده است و اگر من اشتباه نکنم، نمی‌توان آن را در هیچ یک از متن‌های فلسفی یونانی قبل از دوران مسیحی یافت.<sup>۵۰</sup> به دو شیوه ممکن است این عبارت را توضیح داد. متن یونانی را ممکن است ناقلاًن مسیحی تغییر داده باشند که عقل (نوس) یا نفس (پسوخته) را در معنای روح (پنوما) در مفهوم مسیحی آن فهمیده باشند.<sup>۵۱</sup> توجه شود که پاپ را «پدر روحانی» می‌گفته‌اند.<sup>۵۲</sup> اما صورت دیگر آن است که توجه کنیم نفس و روح در عربی تقریباً به جای هم به کار می‌روند. مثلاً فلسفه در معنای *iatrikē psychēs/psuchōn*<sup>۵۳</sup> را کندی و رازی به «طب روحانی» برگردانده‌اند. بنابراین، ممکن است مترجمی عرب یا واسطه‌ای سریانی اصطلاح روح را متداول کرده باشد و بدین ترتیب باعث به وجود آمدن عبارت «والد روحانی» در نزد مسکویه باشد. پاسخ نهایی هرچه باشد، جالب است بدانیم که اصطلاح «پدر روحانی»، که ما آن را امروزه بسیار استعمال می‌کنیم و با آن به کلی آشناییم و این آشنایی بیرون از حوزهٔ خاص مسیحی لاقبل به دوران رنسانس برمی‌گردد، در این معنای خاص اول بار در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی در یک اثر فلسفی معروف عربی به کار رفته است.<sup>۵۴</sup>

46. pp. 432,439 Rose, *op. cit.*

47. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, V. 2, p. 819, n. i.

48. *tōn men palaitata philosophēsanton Puthagoran kai Platōna theixei* ("worships as divine") .... *tōn neōsti de Porphurion kai Iamblichon kai Surianon kai Proklon*. Cf. also Plato, *Republic*, VII, 540 C.

49. Cf. e.g. Simplicius, *De caelo*, p. 271, 19. 462, 20 Heiberg. A. E. Raubitschek, *Hesperia* 18, p. 98 ff.

۵۰. در متن‌های فلسفی یونانی این دوران، لفظ «پنوماتیکوس» (روحانی) را می‌توان به شیوه‌ای مادی معنا کرد! همچنین رجوع شود به:

E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxf. Univ. Press, 1945, p. 172.

51. Cf. e.g. St. Basil, *Epistles*, Class II, p. 73 (tekon pneumatikon), or the material collected by F. Dogler, *Der Bulgarenherrscher als geistiger Sohn des byzantinischen Kaiser*, *Sbornik zum Gedächtnis an Paul Nikov*, Sofia 1939, p. 214 ff. and *Die "Familie der Konige" im Mittelalter*, *Historisches Jahrbuch* 1940, p. 397ff.

52. Cf. Casper, *Geschichte des Papsttums*, 2, 1933, p. 781.

53. Cf. e.g. Cicero, *Tusc.*, III, 6. Elias, *Prol. Phil.*, p. 9, 6, 31 Busse; Greg. Nyss., *De Virg.*, p. 333.16 Jaeger; cf. W. Schmid, *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 123f.

۵۴. نظایر دیگر از تفاسیر دوران باستان می‌توان آورد، ولی بهتر است که اینها را موقوف کنیم به مقاله‌ای دیگر دربارهٔ اخلاق ارسطو

با این حال، جست و جو در رساله اخلاقی مسکویه متضمن معنای دیگری هم هست، زیرا آرای فلسفی نشأت گرفته از فلسفه متأخر یونانی که این معاصر بزرگ تر ابن سینا درباره آنها بحث کرده و آنها را شرح نموده در آثار اسلامی ادوار بعدی تأثیر بسیار کرده و خواهی نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال الدین دوانی در اخلاق جلالی همان راه او را رفته اند. غزالی نیز در احیاء علوم الدین بخش عمده ای از رساله مسکویه را گنجانده است (قس دائرة المعارف اسلام، ذیل اخلاق). بدین جهت مخصوصاً جالب است که بدانیم کدام نوع از اخلاقیات فلسفه یونانی نهایتاً با اقبال مسلمانان مواجه شده؛ نه تنها اقبال فلاسفه مسلمان بلکه همچنین اقبال متفکران دینی مسلمان.

به علاوه، بی مناسبت نیست در پایان مختصری هم از تحول درونی مسکویه و از نگرش او به سنت اسلامی بگوئیم، البته تا آنجا که بتوان این نکته را از مطالعه تهذیب الاخلاق او دریافت. به هر حال او فیلسوفی یونانی نیست، بلکه مسلمانی است که آنچه از یونانیان گرفته در شیوه زندگی خود به کار می بندد و می خواهد دین روحانی فیلسوفان یونان را با اسلام سازگار کند، همچنان که دیگر فیلسوفان مسلمان در زمان خود و به شیوه خود می کردند.

مسکویه مثل بسیاری از اسلافش در جهان یونانی از گروندگان به فلسفه است.<sup>55</sup> به نظر او، تنها از طریق فلسفه است که آدمی کامل و سعادت مند می شود؛ سعادت مند در این دنیا و دنیای دیگر. فلسفه راه «نجات» (sōteria) و تنها «ادب حقیقی» (alēthēs paideia) است. تربیتی که این هدف را ممکن می کند باید مبتنی بر ملکه ای باشد که در سنت دینی («ادب الشریعه») آمده است. این ادب به زبان دینی از حقیقت سخن می گوید، زبانی که هم برای عقل کودکان مفهوم است و هم برای کسانی که به دلیل محدودیت های طبیعی قادر به فهم فلسفی نیستند. این سنت جای قوانین یونانی را گرفته است؛ قوانینی که در پرچم ترین و آخرین اثر افلاطون توصیف شده و از نوع «موسیقی» ای است که افلاطون در جمهور آن را تصدیق کرده است. تشابه بین دیدگاه مسکویه و فارابی در این موضوع آشکار است. تنها انسانی که چنین درست تربیت شده می تواند به مطالعه اخلاق فلسفی مبادرت ورزد و در واقع باید بورزد، چنان که مثلاً ارسطو در بخش دوم از اخلاق نیکوماخوس گفته است، و اخلاق نیکوماخوس برای فیلسوفان اسلامی زمان مسکویه شناخته شده بوده است. ظاهراً مسکویه حتی به خوانندگانش توصیه می کند (ص ۱۷، س ۲۵) که مطالعه فلسفه را با اخلاق شروع کنند، چنان که بعضی از افلاطونیان چنان می کردند<sup>56</sup> و مطابق روایتی که ظاهراً فقط در نوشته های فارابی آمده،<sup>57</sup> تاو فراسطس نیز چنین می کرده است. سپس توصیه می کند که پس از اخلاق به فنون چهارگانه و منطق و دیگر

در ادب عربی.

55. Cf. e.g. A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 164ff.

56. Cf. Elias, *In Cat.*, pp.112.22 ff. Busse, and Simplicius, *In Phys.*, p. 5.29ff. Diels; cf. A. Dain, *Mélanges Diès*, Paris 1956, p. 65, l.1.

57. *Philosoph. Abhandlungen*, p. 52/87 Dieterici.

بخش های فلسفه نظری روی آورد. مسکویه از دیگر پیروان بعدی خودش کم اقبال تر است، زیرا که با شعر شاعران «بد» قبل از اسلام مثل امرؤالقیس و نابغه بزرگ شده بود و بنابراین غرق در لذت های حسی در دربارهای کوچک بود (ص ۱۷، س ۳۳ و بعد)، تا زمانی که بزرگ شد و به فلسفه روی آورد و کم کم توانست با مبارزه با این عادات بد خود بنا بر دستورات فلسفه اخلاق از زندگی پیشین خود جدا شود.<sup>۵۸</sup> این سخنان او ناشی از آن نیست که او را مجبور به اعتراف کرده باشند، بلکه از آنجاست که او معتقد است که زندگی او دیگران را تشویق خواهد کرد که با پیروی از سرمشق او اخلاق بدوی را کنار بگذارند و به سوی فلسفه بیایند. بنا بر نظر مسکویه، شریعت الهی و فلسفه مطلقاً با هم در توافقند؛ دستورات پیامبر و فلسفه یکی است و شریعت الهی را بدون تردید می توان تمهیدی اساسی دانست برای زندگی فلسفی. هیچ جرح و تعدیلی در شریعت الهی که مبتنی بر اصول فلسفه باشد در نظر او نبوده و به وضع هیچ قانون جدیدی که بر مبنای فلسفه باشد مبادرت نشده، برخلاف آنچه که در فلسفه سیاسی یونان اتفاق افتاده است. بدعت گذاران را آن کسانی می داند که هم فلسفه نوافلاطونی را رها کردند و هم سنت دینی را (قس ص ۱۵). این تلقی اگر با تحولات بعدی و دیگر گرایش های هم زمان با مسکویه در عالم اسلامی مقایسه شود، ممکن است که ساده انگارانه و نارضایتبخش به نظر آید. با این حال، صادقانه است و مسکویه در تفسیر مطالب دینی به کمک استدلال های فلسفی تردیدی به خود راه نمی دهد و این احتمالاً مسلمانانی را که چون او عقل گرا نبوده اند متعجب می کرده است. مثلاً استدلالات او در دفاع از نماز جماعت و حج انگار که از زبان رواقیون یونانی بیرون آمده است. این استدلالات را می توان نمونه ای بسیار بارز از کوشش او برای جمع میان عقل و نقل تلقی کرد. تحلیل انواع مختلف روابط و دوستی های انسانی در فصل پنجم (ص ۴۶)، برای او از جمله این نتیجه را به بار می آورد که یک «أنس» طبیعی اجتماعی در آدمی هست که علت و اساس همه روابط دوستانه بین انسان هاست، چیزی مثل محبت طبیعی یا قرابت یا همدلی طبیعی (eunoia phusikē / oikeiōsis/phusikē koinōnia). حال از آنجا که پرورش این حس همراهی و دوستی در انسان ها ضروری است، در شریعت خداوند مقرر شده که انسان ها عبادات را دسته جمعی به جا بیاورند و در مکان هایی جمع شوند که دین مقرر کرده است. مسکویه، در حالی که ظاهراً دارد عقیده خودش را بیان می کند، در ادامه سخن می گوید (ص ۴۶، س ۱۶): «به علاوه شاید در ذهن شارع این گذشته که شاید این حس اجتماعی فطری بالقوه انسان را با پنج نوبت نمازهای جماعت یومیه و با ارجمندتر دانستن نماز در مسجد از نماز فردای به فعل درآورد.» او در اینجا دلیلی محکم پیدا می کند که قصد واقعی شارع در مقرر کردن نماز جمعه در جامع شهر همین بوده، زیرا در نماز جمعه احساس جمعی کل جمعیت به جلوه درمی آید. مسکویه در مورد دو عید بزرگ مسلمانان، که در حین آن مردم شهر با ساکنان روستاها و دیه های اطراف جمع می شوند، نیز همین نظر را دارد. چنین است نظر او در مورد

58. Cf. also I. Goldziher in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, s.v. *Education, Muslim*, p. 210 a.

حجج که مسلمانان سرزمین‌های مختلف را با احساس مشترکی در شهر مقدس مکه دور هم جمع می‌کند. همه این دستورات شریعت یک هدف دارند: به فعل درآوردن آن احساس اجتماعی بالقوه و به وجود آوردن اساسی برای دوستی‌ها برای اشکال ارجمندتری از دوستی و محبت خدا که مخصوص فیلسوفان است.<sup>۵۹</sup>

عبارات جالب توجه دیگری هم در کتاب مسکویه هست که در ضمن آنها بر توافق فلسفه الهی و عقاید اصلی اسلام تأکید می‌کند. عجیب نیست که هومر و دیگر شاعران یونانی که در رساله‌های متداول یونانی درباره فلسفه اخلاق این قدر زیاد به آنها رجوع می‌شود در نوشته مسکویه جا به آیات قرآن و احادیث پیامبر و صحابه (مثلاً ابوبکر و علی (ع) و حسن بصری) و اشعار شاعران عرب می‌سپارند و مسکویه آنها را با مباحثی که از یونانیان به او رسیده پیوند می‌دهد. شجاعت خود را نه در فضایل قهرمانان هومری، آنچنان که در اخلاق ارسطو آمده، بلکه در استقامتی نشان می‌دهد که جنگجویان به هنگام جهاد از خود بروز می‌دهند؛ جنگجویانی که زندگی‌شان را در دفاع از دین و عقیده به خدای واحد به خطر انداخته‌اند.<sup>۶۰</sup>

۵۹. نظیر این مطلب در اثری منسوب به اسکندر افروزیسی هم آمده است (In *Metaph.*, p. ۷۱, Off. Hayduck). اما همچنین رجوع شود به نوشته گارده:

Luis Gardet, *La cité musulmane*, Paris 1954, p. 224ff., and Al-Ghazzali, *Al-Munqidh*, Damascus 1939/1358, p. 103.

عبارت یونانی چندسطری منسوب به اسکندر حذف شد. م.

۶۰. همچنین مقایسه شود با صفحات ۶، ۸؛ ۸؛ ۸؛ ۲۳؛ ۹، ۸ و ۱۶؛ ۱۰، ۱۲؛ ۱۶؛ ۱۲، ۱۳؛ ۳۱؛ ۱۳، ۲۱؛ ۱۴، ۳۲؛ ۱۵، ۲ و ۵؛ ۱۶؛ ۲؛ ۲۳، ۸ و جز اینها.