

جایگاه فلسفه دین در سنت فلسفه اسلامی به روایت ابن‌سینا

حسین غفاری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹

چکیده

این مقاله سعی می‌کند نشان دهد که در سنت فلسفه اسلامی، مجموعه نسبتاً کامل و منسجمی از مباحث «فلسفه دین»، به طور یک‌جا در نظام فلسفه سینائی بیان شده است. برای این کار، به معرفی مقاله دهم از کتاب «الهیات شفا» ابن‌سینا خواهیم پرداخت که معمولاً چندان به آن پرداخته نمی‌شود. این مقاله، آخرین بخش کتاب «الهیات شفا» و مشتمل بر ۵ فصل است که تقریباً در بر دارنده مهم‌ترین عناوینی است که به طور پیشینی باید در موضوع فلسفه دین مطرح شوند. در یک فلسفه عقلی وابسته به سنت کلاسیک - مانند فلسفه ابن‌سینا که موضوع فلسفه را موجود از آن جهت که موجود است می‌داند و مسائل فلسفه را عوارض ذاتی این موضوع معرفی می‌کند - اولین پرسش این است که هر مسئله فلسفی جدید باید از عوارض ذاتی موجود مطلق یا موجود چونان موجود باشد. به این ترتیب، باید برای فلسفه دین و هر فلسفه مضاف دیگری، جایگاهی منطقی در نظام وجود مطلق پیدا کرد. در این مقاله، این موضوع و همچنین سایر مباحثی که در فلسفه دین ابن‌سینا آمده است - از جمله بحث عدالت به عنوان معیار نیازمندی به دین - تبیین گردیده و به ارزیابی انتقادی آن پرداخته شده است. مهم‌ترین خصوصیت فلسفه دین ابن‌سینا، عقلانیت دین و هماهنگی کامل آن با اصول پیشینی عقل نظری است که در عین حال، روح نظریه انسان کامل عرفانی نیز در آن یافت می‌شود. در مجموع می‌توان گفت که طرح مباحث فلسفه دین نزد ابن‌سینا، نشان دهنده ویژگی‌های یک فلسفه دین شیعی است.

واژگان کلیدی

فلسفه دین، عقلانیت، عدل، قانون‌گذار، انسان کامل، الهیات شفا، ابن‌سینا

مقدمه

این مقاله بر آن است که به بیان یک نظام عقلانی و کاملاً پیشینی از «فلسفه دین» در سنت فلسفه اسلامی بپردازد و این کار را با معرفی مقاله دهم از کتاب «الهیات شفا» ابن سینا انجام خواهد داد. معمولاً چنین انگاشته می‌شود که ظهور و ارائه مباحث متنوع و ویژه‌ای تحت عنوان «فلسفه...»^۱ مانند فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، فلسفه هنر، و فلسفه دین و ... مربوط به دوران متأخر و از ویژگی‌های فلسفه جدید غربی است؛ و در سنت فلسفه‌های کلاسیک و از جمله سنت فلسفه اسلامی، از آن‌ها نشانی نیست. این سخن اگرچه فی‌الجمله و به حسب ظاهر درست می‌نماید، ولی پاره‌ای ملاحظات را در این باره باید در نظر گرفت.

۱- نبودن عناوینی همچون «فلسفه...» و «فلسفه...» را نباید به معنای خالی بودن فضای فلسفه کلاسیک از بیشترین یا حتی مهم‌ترین مباحث مورد بحث در این فلسفه‌های مضاف - یا به تعبیر درست‌تر، فلسفه‌های انضمامی^۲ - تلقی کرد؛ بلکه در پاره‌ای موارد، این مباحث با فصل‌بندی و عنوان‌های دیگری در مباحث فلسفی پیشین یافت می‌شوند؛ مانند بخش اعظم مباحث مربوط به فلسفه ذهن^۳ و یا پاره‌ای از مباحث فلسفه اخلاق و یا فلسفه سیاست و البته این موضوع در مورد همه این فلسفه‌ها یکسان نیست و شدت و ضعف دارد.

۲- حتی در فرض غیبت کلی مباحث این فلسفه‌ها در سنت‌های فلسفی کلاسیک و گذشته، این به هیچ‌وجه به معنای خستگی بودن فلسفه‌های کلاسیک نسبت به موضوعات فوق نخواهد بود و عقلاً و منطقاً چنین چیزی ناممکن است؛ این سخن بدان معناست که هر یک از سنت‌های فلسفی گذشته می‌توانند و باید با توجه به مبانی و مبادی ویژه خود، به بازسازی و خلق مباحث مربوط به این فلسفه‌ها بپردازد.

۳- از نکته دوم می‌خواهم فراتر رفته و ابراز کنم که هر یک از نظام‌های بزرگ فلسفه کلاسیک که به تبعیت و هم‌سو با نظام فلسفی ارسطو، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود دانسته و این را سرشت ذاتی و پیشینی هر بحث فلسفی تلقی کرده‌اند، - از جمله تمامی فیلسوفان مسلمان از فارابی تا ملاصدرا - ناگزیر از پذیرش یکی از دو امرند: الف: اصولاً هویت مستقلی برای این فلسفه‌های مضاف قائل نشوند و وحدت

موضوع آن‌ها را منکر شوند؛ ب: برای موضوع این فلسفه‌ها، جایگاهی در نظام «موجود بما هو موجود» یافته و به عبارات دیگر، آن‌ها را از عوارض اولیه و ذاتی وجود قلمداد نمایند. البته برخلاف بسیاری از فلسفه‌های معاصر که وحدت میان مسائل و قضایای هر علم را به وحدت غایت و یا روش به کار گرفته شده در آن علم تفسیر می‌کنند، از نظر فیلسوفانی همچون ارسطو و یا فلاسفه مسلمان، ارتباط و وحدت میان قضایای هر علمی یک ارتباط و وحدت ذاتی بوده که ناشی از خصوصیت ویژه موضوع هر علمی نسبت به مسائل آن است؛ و به اصطلاح فنی، مسائل و قضایای به کار رفته در هر علمی، از عوارض ذاتی موضوع آن علم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴؛ ابن سینا، ۱۹۶۰، صص ۱۰-۱۳؛ ارسطو، ۱۳۸۸، ۱۰۰۴b-۱۰۰۵b).

بنابراین از دیدگاه این فیلسوفان، با توجه به این‌که موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» و موضوع علوم دیگر موجود با تعیین و ویژگی خاص مادی است، پس موضوع فلسفه‌های مضاف و «از گونه» باید یا از عوارض موجودات طبیعی و یا از عوارض موجود مطلق باشد؛ و چون آشکارا این فلسفه‌ها از عوارض موجودات مادی و طبیعی بحث نمی‌کنند، پس باید جایگاه موضوع آن‌ها در پهنای مفهوم موجود بما هو موجود یا موجود مطلق و رها از قیود مادی مشخص شود. البته طبیعتاً این بیان در متن سخنان هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان به چشم نمی‌خورد؛ ولی با توجه به ضوابط منطقی و مبانی اندیشه این فیلسوفان، ناگزیر از ابراز آن به عنوان نظریه رسمی و مبنایی فلاسفه مسلمان نسبت به تبیین ماهیت فلسفه‌های مضاف می‌باشیم. البته نگارنده واقف است که در زمانه ما، پذیرش موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود یا موجود مطلق به عنوان امری که در برگیرنده همه شاخه‌های فلسفه‌های مضاف باشد، امری دشوار و دیریاب است؛ حتی شمول فلسفه نسبت به مباحث سنتی فلسفه کلاسیک مانند علم النفس و یا مبادی علوم طبیعی نیز به سادگی مورد پذیرش نیست و نیازمند به تبیین است؛ همچنان که درباره این اصل که وحدت و تمایز هر یک از علوم به واسطه موضوعات آن‌هاست، اشکال و ایراد در میان است. پرداختن به همه این مسائل ضروری و نیازمند مقاله مستقل است؛^۴ ولی در این مجال ما بر اساس مبانی و مفروضات فلسفه کلاسیک اسلامی سخن می‌گوییم که اولاً وحدت میان مسائل هر یک از علوم حقیقی را

به واسطه موضوع آن علم می‌داند، مگر این‌که آن علم در زمره علوم اعتباری باشد؛ و ثانیاً موضوع هر علم حقیقی را یا امری متعین در مقابل موجود بما هو موجود تلقی می‌کند یا خود موجود مطلق را به عنوان موضوع علم در نظر دارد. در نظر ایشان، دانش فلسفه متکفل بحث درباره موجود مطلق است. بنا بر این ضوابط کلی، فلاسفه اسلامی علی‌القاعده موضوعات همه فلسفه‌های مضاف را از تقسیمات اولیه موجود بما هو موجود خواهند شمرد. در این مقاله، فعلاً با یکی از مصادیق این بحث، یعنی فلسفه دین، مسئله را پی می‌گیریم و درصدد آزمایش این نظریه با یکی از فلسفه‌های مضاف یعنی فلسفه دین هستیم.

مقصود ما از دین، البته دین وحیانی است؛ یعنی کلیه روش‌های نظری و عملی که با استناد به شخصیت‌های تاریخی به نام «پیامبران» و به وساطت آن‌ها، از طرف خداوند برای هدایت علمی و عملی بشر به سعادت وی، ارسال شده است. با این حساب، اصل وجود خداوند نه به عنوان موضوع و نه به عنوان یک مسئله از مسائل فلسفه دین، منطقیاً نمی‌تواند مطرح باشد؛ هر چند که در فلسفه‌های دین معاصر، موضوع خدا همواره به عنوان اصلی‌ترین مسئله محسوب می‌شود،^۵ ولی چنان‌که اشاره شد، موضوع دین با محوریت مسئله نبوت و پیامبری مطرح می‌شود و مسئله نبوت، فرع و معلول وجود خداوند است. بنابراین برای کسی که به هر نحو قائل به بحث نبوت باشد، وجود خداوند امری محرز و همچون اصل موضوعی غیرقابل مناقشه است. حتی اگر دین را به معنای نظامی از باورها و عقاید علمی و عملی که از طرف پیامبران الهی و در ارتباط با یک امر مطلق به نام خداوند است، تلقی نکنیم؛ بلکه مقصودمان، پدیدار ایمانی و نفسانی موجود در انسان یا به تفسیر فیلسوف دین معاصر رودولف اوتو،^۶ امر قدسی^۷ باشد (Otto, 1957)، باز هم وجود این امر قدسی در انسان، معلول و فرع وجود آن امر مقدس و مطلق و گویای نحوه ظهور و تجلی آن حقیقت مطلق در انسان و وابستگی ذاتی (و نه مفهومی) انسان به اوست. البته مسئله صفات خداوند، به اعتبار نحوه نگرش ادیان به خداوند می‌تواند موضوعی مهم در یک فلسفه دین پیشینی و عقلانی محسوب شود.^۸ همان‌طور که گفتیم، در این نگرش، پیامبری و نبوت محور اصلی همه مباحث مطروحه در فلسفه دین است و لذا نحوه وجود پیامبر و ویژگی خاص وجودی او که

بتواند قابلیت تلقی وحی را به عنوان یک پدیده خاص وجودی داشته باشد؛ و نیز تبیین ماهیت وحی به عنوان یک نحوه از وجود؛ و نیز نحوه ابراز معجزات و کیفیت خاص وجود پیامبر به عنوان منشأ و مصدر امور خارج از جریان عادی علت و معلول، همگی به عنوان یکی از تقسیمات وارد بر وجود مطلق، می‌تواند جایگاه فلسفی کلیه مباحث فلسفه دین را به عنوان زیرمجموعه مباحث راجع به موجود به ما هو موجود توجیه و تبیین کند. البته به عنوان مقدمه ضروری بحث نبوت، می‌توان از ضرورت و علت نیاز به نبوت، یعنی ضرورت هدایت تشریحی بشر توسط انبیاء، سخن گفت و در همین راستا، با تقسیم‌بندی منطقی محتوایی ادیان الهی، به طور پیشینی، به مباحث ذاتی و امور عرضی در دین پرداخت؛ و بدین ترتیب، از گوهر اصلی دین و مسئله سعادت حقیقی انسان سخن گفت. از همین جا نیز می‌توان به مسئله زبان دین، و چگونگی فهم پیام دین، و میزان تأویل‌پذیری این زبان، و لزوم سادگی یا چند لایه بودن حقیقت زبان و بیان دینی پرداخت؛ همچنان که پس از آن، می‌توان به نقش عملی و تربیتی شخصیت و برنامه عملی زندگی انبیاء در جهت تکامل تربیتی و رشد معنوی و اخلاقی بشر پرداخت و از این طریق، صرف‌نظر از ضرورت قول به عصمت اخلاقی انبیاء علیهم السلام، به ضرورت وجود بالاترین درجه کمال معنوی در انبیاء اذعان کرد؛ چرا که آن‌ها هم به عنوان الگو برای انسان‌ها در نظر گرفته می‌شوند و هم سوق دهنده آن‌ها به سوی مراتب قرب معنوی هستند.

البته این مباحث و نظایر آن‌ها، به طور منطقی و پیشینی از تحلیل مفهوم نبوت بر اساس تعریف نبوت در ادیان و حیانی مانند یهودیت و اسلام قابل فرض است؛ ولی در مورد مسیحیت، با توجه به تلقی خاص کلیسای مسیحی و سنت غالب کلام مسیحی نسبت به ماهیت خداگونه و شخصیت حضرت عیسی سلام الله علیه، اصولاً عناوین کاملاً متفاوتی به عنوان گوهره مسیحیت و دین مطرح می‌شود؛ مانند مسئله بفرنج و لاینحل تثلیث و اقانیم ثلاثه الوهی در عین وحدت آن‌ها، و نیز مسئله سرشت ذاتاً شرّ و پلید انسان در اثر گناه اولیه، و نیز مباحث مربوط به خود گناه اولیه، لزوم و چرایی آن و سپس سرّهبوط آدم به دنیا، و نیز مسائل مربوط به تجسد خدای پسر در قالب عیسی مسیح و مصائب و رنج‌های وی و به صلیب کشیده شدن به منظور فدیة واقع شدن

برای جبران گناه آدم، و نیز مسئله رحمت و محبت مسیحی و امثال آن‌ها که به کلی، روند دیگری را در پی خواهد داشت؛ هر چند که در نهایت، مانع طرح پرسش‌های دسته اول درباره ماهیت دین و نیاز وجودی انسان به هدایت تشریحی در همه زمینه‌های نظری و عملی نخواهد بود.

۱. تبیین جایگاه فلسفه دین نسبت به فلسفه مطلق

در ادامه مقاله، بحث ما تطبیق نکته فوق‌الذکر با مباحث مورد اشاره در کتاب «شفا» ابن‌سیناست. مقاله دهم کتاب «شفا» که به طور معمول، کمتر مورد توجه مفسران اسلامی و نیز غربی - خصوصاً از نقطه نظر ارائه شده در این مقاله - قرار گرفته، مشتمل است بر پنج فصل که در فصل اول آن، به بیان خلاصه فشرده‌ای از مباحث الهیات پرداخته است. ابن‌سینا، به ترتیب اشاره کرده است به این‌که وجود در نظام هستی دارای مراتب طولی از نظر شدت و ضعف است که هر مرتبه بالاتر که نزدیک‌تر به حضرت حق باشد، کامل‌تر از مرتبه پایینی خود است:

«فالوجود اذا ابتداء من عند الاول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الاول و لايزال

ينحط درجات.» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۳۵)

ابن‌سینا در ادامه می‌نویسد:

«پس کامل‌ترین درجه وجود پس از ذات الهی، ملائکه روحانی هستند که در فلسفه به آن‌ها عقول مجرد گفته می‌شود؛ سپس ملائکه روحانی و مجرد دیگری که به آن‌ها نفوس گفته می‌شود و کارگزاران عالم خلق هستند و همین‌طور تا پایین‌ترین درجات ماده که در آن، نظام وجود برعکس است و اولین درجه ماده که عناصر اولیه باشند، پایین‌ترین درجات وجود را دارا هستند. سپس موجودات بعدی که جمادات باشند؛ سپس گیاهان، سپس حیوانات، سپس انسان‌ها که برترین حیوانات هستند و در میان انسان‌ها، برترین و کامل‌ترین آنهایی هستند که عقل خود را به کمال رسانیده باشند و علاوه بر آن، فضائل اخلاقی را در خود به کمال تحقق رسانیده باشند و برترین از میان این انسان‌های کامل، انبیاء هستند که آن‌هایی هستند که ویژگی‌های خاصی در قوای نفسانی و خلقت خاص خود دارند؛ مانند این‌که کلام خدا را می‌شنوند، ملائکه الهی را به صورتی

که بر آن‌ها نمایان می‌شوند می‌بینند. و بیان کردیم که این نبی که به او وحی می‌شود، و ملائکه را به صور خاص می‌بیند، در قوه شنوایی او صوتی پدید می‌آید و آن را می‌شنود که آن صوت از طرف خداوند و ملائکه وی در شنوایی او حاصل شده است؛ پس آن صوت را بدون این که کلامی از جانب انسان و هر گونه موجود زنده زمینی در کار باشد می‌شنود و این صوت، همان امر وحی شده به اوست.» (ابن سینا، ۱۹۶۰، صص ۴۳۶-۴۳۵)

پس از این بیان درباره موقعیت و ویژگی وجودی نبی، ادامه کلام در این باره را به فصل بعد وامی‌گذارد. در آنجا به ضرورت وجود چنین انسان صالحی می‌پردازد و سپس در ادامه به طور خلاصه، به بحث دعا و کیفیت تأثیر امور نفسانی بشر در نظام تکوینی علی و معلولی اشاره می‌نماید. از فصل دوم تا پنجم، یک‌سره به مباحث فلسفه دین بر طبق توجیه و تفسیر مذکور در این مقاله می‌پردازد. همان‌طور که گفتیم، موضوع محوری یک فلسفه دین عقلانی و پیشینی، ناگزیر به توجیه وجودی «دین» و نبوت و نبی اختصاص خواهد داشت که همین مطلب، موضوع فصل دوم مقاله دهم «شفا» است. ابن سینا، در این فصل به ویژگی مخصوص نوع انسان که همان مدنی بالطبع بودن اوست اشاره می‌کند؛ و این که به موجب خصوصیات جسمی و روحی انسان، وی ناگزیر از زندگی اجتماعی و تعاونی است. در این باره، او به یک قاعده طلائی درباره «قرارداد اجتماعی» به عنوان یک ضرورت تکوینی در وجود آدمی اشاره می‌کند. عبارت وی چنین است:

«فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدنيته على شرايط المدينة، و قد وقع منه و من شركائه الاقتصار على اجتماع فقط، فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس و عادم كمالات الناس، و مع ذلك فلا بدّ لأمثاله من اجتماع و من تشبه بالمدينين.»

(ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۱)

توجه کنید که چه زیبا، ابن سینا میان وجود انسان‌های متعهد به قرارداد اجتماعی تکوینی ناشی از کیفیت مخصوص خلقت آدمی، و میان انسان‌هایی که فقط به حسب ظاهر و تنها با بدن‌هایشان و نه با تعهد و احساس مسئولیت واقعی روحی و عقلی نسبت به سایر آحاد جامعه، به دور یکدیگر جمع شده‌اند، تفاوت می‌گذارد و می‌گوید:

هر یک از این انسان‌ها که غیرمحتاط و غیرمتعهد به رعایت قرارداد و مسئولیت‌های اجتماعی (عقد مدنیته) بر اساس شرایط و نظامات پذیرفته شده در آن جامعه باشد، در واقع او از انسانیت بهره‌ای نبرده و فاقد کمالات انسانی است؛ اگرچه که همین موجود بی‌تعهد و به ظاهر انسان نیز ناگزیر از زندگی در جامعه و تظاهر به رعایت قواعد زندگی اجتماعی می‌باشد. در این جا بیش از این نمی‌توان درباره این عبارت عمیق و زیبای ابن‌سینا سخن گفت؛ هر چند که جای بسط بسیار دارد و مقایسه آن با آراء روسو در باب قرارداد اجتماعی و اندیشمندان پس از وی در فلسفه اجتماعی، عمق و پختگی نظر ابن‌سینا را بیش از پیش روشن خواهد کرد.^۹

به هر حال، ابن‌سینا از این مقدمه چنین استفاده می‌کند که بقای زندگی انسان به اجتماع است و مشارکت اجتماعی، ناگزیر به برقراری انواع روابط متقابل میان انسان‌ها و به اصطلاح معاملات است؛ و برقراری صحیح روابط متقابل - اعم از مالی و غیرمالی - نیازمند نظام قانونی و رعایت عدالت در برقراری این قوانین است. قانون نیازمند به قانون‌گذار (سان) است و عدالت نیازمند به حافظ و برقرار کننده عدالت (معدل) می‌باشد. بنابراین ابن‌سینا وجود یک قانون فراگیر و همه‌گیر عادلانه و وجود یک قانون‌گذار مورد قبول همگان و یک عدالت گستره را که موجب تقویت و تأیید معیارهای عدالت در نفوس انسان‌ها شود، شرط ضروری بقای جوامع انسانی می‌داند. از طرف دیگر، امکان توافق بر این قانون عادلانه و بر اجرای عادلانه آن را در قوت و توان انسان‌های به خود واگذاشته شده نمی‌داند؛ زیرا آرای مردم در این امور مختلف است و هر کس آنچه را به نفع اوست، حق و عدل می‌داند و آنچه را علیه اوست، ظلم می‌شمارد:

«و لایجوز أن یترک الناس و آراءهم فی ذلک، فیختلفون و یری کلُّ منهم ماله

عدلاً و ما علیه ظلماً.» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۱)

بنابراین فیصله دادن به این اختلافات و ایجاد وحدت اجتماعی و انسانی، شرط بقاء و صلاح و کمال نوع انسان است و از خداوندی که کوچک‌ترین نیازهای جسمانی و فردی انسان مانند وجود مو بر روی لب‌ها و قراردادن ابرو بر بالای چشم برای محافظت از دهان و چشم‌ها و نیز وجود گودی پا برای حفظ تعادل و کمک به بهتر راه رفتن را فرو

نگذاشته است، چطور ممکن است که ضروری‌ترین نیاز انسان برای حفظ و بقای جامعه و نوع انسانی و رسیدن وی به صلاح و کمال دنیوی و اخروی را نادیده انگارد؟ از طرف دیگر، تأمین قانون عادلانه و ایجاد روحیه عدالت‌خواهانه در بین انسان‌ها، باید از طریق یک عامل انسانی در میان انسان‌ها صورت گیرد و نه - مثلاً - از طریق ارسال فرشتگان و ... این شخص انسانی، باید توانایی ویژه‌ای برای دریافت قانون عادلانه از طرف خداوند و نیز صلاحیت‌های لازم برای پیاده کردن و گسترش و تحقق عدالت در میان انسان‌ها را داشته باشد؛ و همان است که به او نبی و پیامبر می‌گوییم:

«و وجود الانسان الصالح لأن یسنّ و یعدل ممکن کما سلف منّا ذکره، فلا یجوز ان تكون العنایة الاولى تقتضی تلك المنافع و لا تقتضی هذه التي هی أسّها».

(ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۲)

چگونه ممکن است خداوندی که آن منافع جزئی جسمی، از نظر عنایت و توجه‌اش دور نشده است، این منافع بلندمرتبه‌تر و عالی‌تر برای نوع انسانی را نادیده انگارد.

«ولا ان یکون ما یعلمه فی نظام الخیر الممکن وجوده الضروري حصوله لتمهید نظام الخیر لایوجد».

«و ممکن نیست که آنچه را خداوند در نظام خیر، ممکن‌الوجود می‌یابد، و وجود آن برای برپایی نظام خیر در عالم ضروری است، موجود نگرداند».

(ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۲)

بدین ترتیب، منطقاً وجود شخص صالح و کاملی با خصوصیات نبی، برای رسانیدن موجودات این عالم به کمالات وجودی و غایی خود، در نظام عالم ضروری است. و روشن است که نبی و پیامبر، در وهله اول مورد انکار انسان‌ها قرار می‌گیرند؛ پس او برای اثبات صحت گفتار خود مبنی بر این که حامل پیام الهی است، باید ابزار و سائلی داشته باشد که بتواند دیگران را قانع کند و نشان دهد که او دارای تفاوت‌هایی با سایر انسان‌هاست که می‌تواند پیام‌های غیرمادی الهی را دریافت کند. و نیز باید دارای چنان تعادل و توازن روحی و اخلاقی‌ای باشد که خود بتواند مصداق بارز و عینی تمامی پیام‌های ارسال شده الهی باشد؛ و نیز دارای علائم و ویژگی‌های ظاهری همچون

معجزات بیرونی و صفات درونی باشد که وی را از دیگر آدمیان متمایز کرده و دیگران را به اذعان و تسلیم در مقابل ادعا و پیام وی وادار نماید:

«فواجبُ إِذْنِ أَنْ يُوْجِدَ نَبِيٌّ، وَ وَاجِبُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانًا، وَ وَاجِبُ أَنْ تَكُونَ لَهُ خُصُوصِيَّةٌ لِيَسْتَلِئَ النَّاسَ حَتَّى يَسْتَشْعِرَ النَّاسَ فِيهِ أَمْرًا لَا يُوْجِدُ لَهُمْ، فَيَتَمَيَّزُ مِنْهُمْ،

فتكون له المعجزات التي أخبرنا.» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۲)

همان طور که ملاحظه می‌شود، تحقق و عینیت وجودی دین در عالم، وابسته به وجود گونه‌ای خاص از انسان است که از یک طرف قادر به دریافت وحی و ارتباط مخصوص با خداوند است و از طرف دیگر می‌تواند با ایجاد آثاری خاص در عالم تکوین، مخاطبان خود را به صدق ادعای خود دربارهٔ برخوردارگی از ویژگی وحی پذیر می‌مطمئن نماید.

به این ترتیب، نخستین نکتهٔ مورد نظر ما در این مقاله، یعنی تبیین جایگاه وجودی «فلسفهٔ دین» نسبت به موضوع فلسفه به طور عام، روشن گردید؛ یعنی در عالم امکان، اشخاص ویژه‌ای از انسان‌ها هستند با ویژگی خاص وجودی که می‌توانند متعلق امر خدا و وحی خدا و انزال روح القدس قرار گیرند؛ و این موجودات انبیاء هستند که وجود آن‌ها، یکی از اقسام وجود مطلق و مطلق وجود و از عوارض و تقسیمات اولیه موجود به ما هو موجود است؛ یعنی کیفیت وجود خاص نبی، به عنوان یکی از اقسام وجود مطلق، توجیهی است برای قرار گرفتن مسائل مربوط به این کیفیت وجودی (وحی پذیر) یعنی دین، تحت عنوان عام فلسفه.

۲. پیامبری چیست و چه می‌کند؟

اکنون باید دید انبیاء چه می‌کنند و چه باید بکنند تا به ضرورت منطقی که وجود آن‌ها را در عالم امکان لازم کرده بود، پاسخ‌گو باشند. از این‌جا، ابن‌سینا دربارهٔ ماهیت برنامه‌ای که نبی باید به آن پردازد بحث کرده است. ابتدا به تشریح وظیفهٔ نبی در بُعد نظری و عقایدی که مردم باید از طریق دین بیاموزند می‌پردازد. اصلی‌ترین وظیفهٔ نبی در این باب، یکی ارائه تعریف روشن و واضح از خداوند و صفات وی است، مانند این‌که خالق عالم واحد و قادر و عالم به آشکار و نهان است؛ و دیگری تبیین موقعیت انسان در ارتباط با خداست، مانند این‌که همو که خالق عالم است، حق قانون‌گذاری

دارد و باید اوامر او اطاعت شود. و خبر می‌دهد که بندگان فرمان‌بردار را بهشت و حیات اخروی توأم با سعادت در انتظار است؛ و بندگان عصیان‌گر را سرانجامی شقاوت‌بار در پیش است.

«و یكون الاصل الاول فيما یسنه تعریفه ایّاهم انّ لهم صانعاً واجداً قادراً و أنه عالم السیرّ و العلانیه و أنه من حقّه ان یطاع امره، فانه یجب ان یكون الامر لمن له الخلق.» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۲)

سپس ابن سینا به بحث مهمی دربارهٔ زبان و منطق دین می‌پردازد و بیان می‌کند - که نبی نباید مردم را به تصدیق عقاید دشوار و پیچیده دربارهٔ خدا تکلیف کند؛ مانند این‌که او قابل اشارهٔ مکانی نیست، و همچنین در مقام تصور نیز غیرقابل تقسیم است، و نه خارج و نه داخل عالم است، و مطالبی از این دست. سرّ مسئله این است که این گونه مطالب، برای اذهان عمومی دشوار است و آن‌ها را دچار تشویش ذهنی می‌کند و از پرداختن به وظایف اجتماعی باز می‌دارد. به تعبیر ابن سینا، «فما كلُّ بُمیسر له الحکمة الالهیة» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۴۳). البته نبی نمی‌تواند به مردم بگوید که شما صلاحیت شنیدن بعضی حقایق را ندارید؛ بلکه بر نبی واجب است که در این موارد و امثال آن‌ها، به زبان رمز و اشاره سخن گوید که نفوس مستعد برای مباحث حکمی، آن‌ها را درمی‌یابند.

نکتهٔ مهمی که در عبارات ابن سینا مشاهده می‌کنیم، کیفیت بیان او در تبیین ماهیت رسالت پیامبران، یعنی دین، است که صبغه‌ای کاملاً پیشینی و عقلانی محض دارد؛ به طوری که در سراسر این مقاله، او با تعابیری مانند «یجب علی السانّ» و «فیجب أنّ یُسین» و امثال آن که حکایت از ضرورت پیشینی و منطقی دارد، به شرح محتوای برنامهٔ دینی می‌پردازد. این نهایت انطباق عقلانیت و ایمان است و در واقع، تعبیر فلسفی آن چیزی است که علمای دینی شیعه تحت عنوان «قاعدهٔ ملازمه» از آن یاد می‌کنند و می‌گویند: «کُلُّما حکم به العقل حکم بالشرع و کُلُّما حکم به الشرع حکم به العقل» (المظفر، ۱۹۶۶، ص ۲۶۳). یعنی در واقع، دین حقیقی همان احکام عقل فطری است که در هر مورد، خداوند از روی لطف بر بندگان، از طریق انبیاء برای آن‌ها ظاهر ساخته است. فیلسوف دین نیز با همین وجه نظر به توجیه عقلانی همهٔ عرصه‌های دین - اعم

از عرصه‌های نظری و عقیدتی یا عرصه‌های عملی فردی و اجتماعی - می‌پردازد و البته در حدّ کلیّات مطالب به نحوی که با فطری الهی انسان سازگار باشد.

ابن‌سینا، فصل سوم را با توجیهی عقلانی درباره‌ی چرایی تشریح عبادات در دین شروع می‌کند؛ و این‌که اصولاً دین باید به گونه‌ای باشد که بعد از دوران حیات پیامبر نیز برقرار بماند. لذا پیامبر باید سنن و آداب و قواعدی وضع کند که با انجام آن، مردم در دوره‌های مختلف زمانی از زمان روزانه و هفتگی و ماه و سال، دائماً به یاد خداوند و بازگشت به جهان آخرت باشند. لذا سنت‌هایی مانند نمازهای روزانه و اذکار یومیه، دائماً توجه انسان را به اصل حقیقت خود معطوف می‌کنند؛ همچنین سنت‌هایی مانند روزه، تمامی طبیعت انسان را متوجه فرمان الهی می‌کنند؛ و نیز به سرّ سنت‌هایی مانند حج و نذر و قربانی اشاره می‌کند و به طور خاص، به توجیه عقلانی اشرف عبادات، یعنی نماز، با همه‌ی آداب و شرایط آن می‌پردازد. اثر این عبادات در تقرّب حقیقی به خداوند را تبیین کرده و توضیح داده است که توجه باطنی به خداوند، اگر توأم با اعمال بدنی و عبادی خاص باشد، دارای تأثیر ویژه در نزدیکی به خداوند است.

فصل چهارم را ابن‌سینا به بیان فلسفه عقلانی مهم‌ترین مقررات اجتماعی و نیز به اصول قوانین درباره‌ی زن و مرد و خانواده اختصاص می‌دهد و ما به جهت اختصار، فقط به بیان چند نکته از آن بسنده می‌کنیم. پس از ذکر این‌که شارع باید بیکاری و بطالت و بی‌مصرفی را در جامعه تحریم نماید، به بیان یک قاعده کلی و انسانی می‌پردازد: مقررات جامعه نباید برای هیچ‌کس راهی قرار دهد که از انجام آن دسته وظایف اولیه‌ای که هر انسانی در مقابل جامعه موظّف به انجام آن است، شانه خالی کرده و ادای آن را به عهده‌ی دیگران بگذارد، به گونه‌ای که خود متحمّل قبول هیچ‌گونه سختی و مسؤولیتی نشود. این‌گونه افراد را باید از جامعه طرد کرد. در بخش قوانین اقتصادی جامعه، همانند قانون تحریم بیکاری و بطالت، به حرمت کلیه درآمدهایی که در ازای به دست آوردن آن‌ها منفعتی برای جامعه حاصل نمی‌شود، مانند قمار و امثال آن، اشاره می‌کند و جالب این‌که در این‌جا، به حرمت سودجویی از درآمد ناشی از انتقال و خرید و فروش املاک در جایی که مصلحتی جز سودجویی نداشته باشد حکم می‌کند. همچنین به حرمت ربا اشاره می‌کند و نکته مهم در باب حرمت ربا را کسب مال بدون ایجاد

منفعت برای جامعه نمی‌داند؛ بلکه می‌گوید: دریافت ربا در ازای ایجاد منفعت است، ولی وجه حرمت آن این است که افراد را از پرداختن به کار و فعالیت مثمر ثمر باز می‌دارد. در ادامه این فصل، به مسئله ازدواج و خانواده و مسائل مربوط به آن، مثل طلاق و فلسفه جواز طلاق با وجود کراهت شدید آن، اشاره می‌کند و تقاضای طلاق از سوی زن را با رجوع به دادگاه شرع میسر می‌داند. نکات دیگری نیز در باب وجوب پوشش برای زن و ... ذکر می‌کند که به سبب دور شدن از بحث اصلی، از آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

فصل پنجم - که شاید مهم‌ترین فصل این مقاله باشد - متضمن دیدگاه سیاسی ابن سینا و پاره‌ای دیگر از احکام اجتماعی است. اصول دیدگاه ابن سینا مبتنی است بر نگرشی کاملاً شیعی به مسئله حکومت. حاکم جامعه باید توسط شارع تعیین شود و دیگران در این جهت حقی ندارند:

«ثمَّ یجب ان یفرض السان طاعة من یخلفه، و ان لایکون الاستخلاف الا من جهته.»

(ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۵۴)^{۱۰}

ولی پس از این جمله صریح، گویی به جهت تقیه و این‌که در معرض تهمت تشیع - که می‌توانست برای وی خطرناک باشد - قرار نگیرد، عبارت دیگری مطابق مذاق اهل سنت بیان می‌کند که «أو باجماع من اهل السابقه...»؛ ولی باز هم با مهارت و استادی، عقیده اهل تسنن را با ذکر قیودی، فاقد اعتبار عینی و تاریخی قلمداد می‌نماید:

«... علی من یصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسیاسة و انه اصیل العقل

حاصل عنده الاخلاق الشریفة من الشجاعة و العفة و حسن التدبیر و انه عارف

بالشریعه حتی لا اعرف منه، تصحیحاً یظهر و یتعلن و یتفق علیه الجمهور عند

الجمیع...» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۵۱)

بر هر کس که اندک اطلاعی از تاریخ اسلام داشته باشد آشکار است که امر خلافت برای خلفای اهل سنت، نه هرگز با شرایط صوری شیخ رئیس، مانند اظهار و بیان علنی نزد همه و اتفاق جمهور اهل سابقه؛ و نه هرگز با شرایط محتوایی آن از جمله «عارف بالشریعه حتی لا اعرف منه» واقع نگردیده است. همچنین در جملات بعدی می‌گوید: واجب است قانون‌گذار اعلام کند که چنانچه در امر خلافت، مردم بر کسی که دارای

برتری و استحقاق نباشد اجماع کرده باشند، در حقیقت بر خداوند کافر شده‌اند.^{۱۱} و سرانجام پس از این همه، باز به مطلب اوّل یعنی صریح عقیده شیعی برمی‌گردد: «والاستخلاف بالنص أصوب، فانّ ذلك لا يودى الى التشعب و التشاغب و الاختلاف.» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۵۲)^{۱۲}

از نکات دیگر این فصل می‌توان به این نکته اشاره کرد که قوانین دین در امور عبادی و امور خانوادگی و در جرائم و امثال آن، باید معتدل باشد و از سخت‌گیری زیاد و نیز آسان‌گیری بیش از حدّ پرهیز شود. همچنین تصریح می‌کند که دین، در غالب احکام مربوط به معاملات و نیز بسیاری از احوال شخصیه، باید بیان احکام را به اجتهاد و اگذار کند؛ زیرا «فانّ للاوقات احکاماً لا يمكن ان تضبط»، یعنی مقتضیات زمان‌های مختلف متفاوت است و هرگز نمی‌توان آن‌ها را یک‌جا ضبط و بیان کرد. اما در خصوص مقررات مربوط به نظامات مدنی، مانند ارتش و پلیس و بودجه عمومی و مسائل نظامی و امثال این‌ها، معتقد است که اصولاً این‌ها احکام مربوط به حکومت است و در مورد آن‌ها نمی‌توان قوانین جزئی و ثابت قرار داد:

«فان فی فرضها فساداً، لانّها تتغیر مع تغیر الاوقات و فرض الکلیات فیها مع تمام الاحتراز غیرممکن فیجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة.»

(ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۵۴)

شاید بتوان از این جملات و نظریات ابن‌سینا، مبنای شکل‌گیری نظریات مربوط به لزوم تفکیک قوا را استنباط کرد؛ یعنی آنچه را از حقوق اختصاصی سیاسی یعنی سیاست‌مدار دانسته، مربوط به قوه مجریه و حاکمه است و از محدوده بیانات دینی و علمای دین خارج است و در این موارد نیز تعیین مصالح نظام را بر عهده اهل مشورت و خبره قرار داده است؛ یعنی نوعی نظام قانون‌گذاری مدنی خارج از حدود و مقررات اصلی شرعی را تصوّر کرده است.

در ادامه به لزوم وضع قوانین دینی در امور اخلاقی و عادات و سنن اجتماعی پرداخته است و اشاره‌ای به نظریه حدّ وسط و فلسفه آن در ایجاد تسلط بر قوای نفسانی از طرفی و نیز بهره‌مندی از قوای مختلف نفسانی در جهت مصالح زندگی دنیایی از طرف دیگر نموده است. و نیز به حکمت عملی - که تدبیر در امور عملی

زندگی دنیایی است - اشاره می‌کند و این‌که عدالت، بهره‌مندی از حالت اعتدال در مجموع این فضائل است؛ و حال اگر کسی علاوه بر این ملکه عدالت نفسانی، دارای حکمت نظری نیز باشد، او به سعادت رسیده است. در این‌جا، ابن سینا کتاب «شفا» را با یکی از زیباترین جملات خود به پایان می‌برد:

«و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد ان يصير رباً انسانياً و كاد ان تُحلَّ عبادته

بعد الله تعالى، و هو سلطان العالم الارضی و خليفة الله.» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۴۵۵)

آری اگر شخصی که دارای اعتدال و عدالت در قوای سه‌گانه نفسانی است و از فضائل اخلاقی برخوردار است، علاوه بر برخورداری از حکمت نظری، به خواص پیامبری نیز آراسته شود، گویی که او خدایی انسان‌گونه است و گویی که عبادت او بعد از عبادت خداوند تعالی نیز جایز باشد؛ و او همان پادشاه و سلطان عالم طبیعت و خلیفه و جانشین خداوند بر روی زمین است. این‌جاست که روح نظریه شیعی و عرفانی انسان کامل نزد ابن سینا متجلی می‌شود و نظریه عدالت که ابتدا در حد عدالت اجتماعی، واسطه اثبات ضرورت وجود انبیاء شده بود، همچون نظریه عدالت افلاطون در کتاب «جمهوریت» نمایان می‌شود که اگرچه در اوائل و اواسط کتاب «جمهوریت»، برای چشم‌های ضعیف، با حروف درشت و در سطح عدالت اجتماعی ترسیم شده (Plato, 1944, THE REPUBLIC, 368d)؛ ولی در نهایت، با بازگشت به عدالت نفسانی و حاکمیت جنبه روحانی نفس بر سایر قوا، با حروف اصلی نگاشته می‌شود (Plato, 1944, THE REPUBLIC, 590-591; Ibid, 1944, LAWS, 711-712). در فلسفه ابن سینا نیز ضرورت وجود انبیاء، ابتدا به عنوان «سان و معدل» یعنی قانون‌گذار و واضع عدالت اجتماعی به نظر می‌رسد؛ ولی نهایتاً به نظریه انسان کامل و سلطان عالم ارضی و خلیفه الهی بودن انبیاء می‌انجامد و معلوم می‌شود که عدالت مورد نظر ابن سینا از همان ابتدا، دارا بودن همه توانایی‌های روحی‌ای است که لازمه رسانیدن انسان‌ها به زندگی سعادت‌مندانه حقیقی است.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً ارائه یک تفسیر منطقی ضروری و پیشینی از جایگاه فلسفه‌های انضمامی (مضاف)، مانند فلسفه دین، در

چارچوب نظام‌های جامع فلسفی کلاسیک، مانند فلسفه اسلامی، ممکن است؛ که در مورد فلسفه دین، ویژگی وجودی نبی به عنوان عامل دریافت وحی الهی مورد نظر است. ثانیاً بر اساس طرح مزبور، می‌توان مباحث اساسی فلسفه دین را به صورت پیشینی مشخص و تعریف کرد، که البته در مورد مسیحیت مثلاً - چنان‌که در متن مقاله اشاره شد - به جهت تفاوت اساسی دیدگاه آن‌ها در مسئله نبوت با دیدگاه سایر ادیان مثل اسلام و یهودیت، فهرستی جداگانه از مباحث الهیات سیستماتیک را در بر خواهد داشت. نکته سوم این‌که بیان منطقاً ضروری و پیشینی در تک تک مسائل مطروحه - که با توجه به طرح کلی این مسائل در دیانت اسلام طراحی شده - نباید موهم این باشد که فلسفه دین مورد اشاره، بیشتر صبغه کلامی دارد تا فلسفی؛ زیرا میان اثبات و دفاع از اندیشه‌های دینی که به مدد عقل صورت می‌گیرد و قالب کلامی دارد، و بیان پیشینی و منطقی درباره این‌که نظامات فردی یا اجتماعی دین چگونه باید باشد، تفاوت بسیار است. مبنای چنین بیانی نسبت به دین، تفکر حداکثری درباره عقلانیت دین است. در نگرش اسلامی - به ویژه شیعی - اساساً همه واجبات و احکام شرعی به گونه‌ای الطاف الهی است در حوزه عقل بشری، یعنی نظامات دینی چیزی جز اقتضای فطرت عقلی بشری نیست؛ اما چون عقل جزمی همه انسان‌ها قادر به درک همه اقتضات فطرت عقلی خود نیست، شرع در قالب نظامات فردی و اجتماعی و نگرش عقیدتی مشخصی، به فعلیت یافتن عقول بشری و آشکار شدن گنجینه‌های پنهان آن کمک می‌کند. بدین ترتیب، بیان عقلانی ابن‌سینا درباره این‌که دین باید چگونه باشد، اظهار و ابراز چارچوب عقلانی دین است، و نه اثبات عقاید دینی؛ یعنی نوعی فلسفه است، نه کلام.

یادداشت‌ها

1. Philosophy Of
2. Concrete Philosophies
3. Philosophy of Mind

۴. برای پاره‌ای از این مباحث، می‌توان به مقاله نگارنده تحت عنوان «عوارض ذاتی در فلسفه

اسلامی» مراجعه کرد (رک. غفاری، ۱۳۷۸).

۵. به نظر می‌رسد علت این تفاوت، به اختلاف میان نگاه معاصرین و دیدگاه کلاسیک، در مسئله وحدت علم است. در نظر معاصرین، وحدت میان مسائل یک علم - مثلاً فلسفه دین - نه به واسطه داشتن موضوع واحد و نه به واسطه وحدت غایت و غرض است؛ بلکه در میان پژوهندگان علم قراردادی در کار است و به این ترتیب، مسئله خدا - مثلاً - در کانون توجهات فیلسوفان دین قرار دارد. به عبارت دیگر، از منظر فیلسوفان دین معاصر، فلسفه دین، علمی اعتباری است و نه حقیقی؛ بر خلاف دیدگاه حکمای اسلامی و کلاسیک.

6. Rudolf Otto

7. The Holy

۸. همان طور که موضوع عدالت و صفت حکمت بالغه خداوند، منشأ بحث شرور در فلسفه دین معاصر گردیده است؛ کما این که در بین متکلمان گذشته - اعم از مسلمان و مسیحی - نیز این بحث جایگاه ویژه‌ای داشته است.

۹. به این نکته باید توجه کرد؛ چرا که ظاهراً یکی از دلایل اصلی عقب‌ماندگی ملل شرقی نسبت به ملل غربی از لحاظ زندگی اجتماعی و نظامات مربوط به آن، همین عدم توجه به روح سخن ابن سیناست؛ یعنی زندگی کردن در جامعه و نه با جامعه، و بر اساس رعایت عقد و پیمان اجتماعی، یعنی زندگی اجتماعی با بدن‌ها و زندگی فردی با روح‌ها.

۱۰. در واقع، این مطلب، مهم‌ترین اختلاف میان شیعه و سنی در مسئله امامت و خلافت است.

۱۱. عبارت مذکور را مقایسه کنید با نظریه عالم بزرگ اهل سنت، ابو حامد غزالی که می‌گوید: ملاک در تحقق امامت، حصول شوکت و اقتدار امامت است، به طوری که حتی عدد بیعت کنندگان هم شرط نیست؛ بلکه ملاک، حصول استیلاء و برتری در عمل است؛ همان امری که در بیعت عمر با ابو بکر حاصل شد. «و انما الغرض قیام الشوكة للامام بالاتباع و الأشیاع و ذلک يحصل بكل مستول مطاع و نحن نقول لما بايع عمر ابا بكر - رضی الله عنهما - انعقدت الامامة له بمجرد بیعته...» (الغزالی، ۱۹۶۴، ص ۱۷۷)

۱۲. «ذهب الإمامية خاصة الى أن الامام يجب أن يكون منصوباً عليه.» (الحلی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷)

کتابنامه

- ارسطو (۱۳۸۸)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۹۶۰)، *الشفاء - الالهیات*، تقدیم ابراهیم مدکور، قاهره: بی‌نا.
- الحلی، یوسف بن مطهر (۱۳۷۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، با تعلیقات شیخ جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

الغزالی، ابو حامد (۱۹۶۴)، *فضائح الباطنیة*، قاهره: المكتبة العربية.
غفاری، حسین (۱۳۷۸)، «عوارض ذاتی در فلسفه اسلامی»، یادنامه استاد آشتیانی، تهران: فرزانه روز.
المظفر، محمدرضا (۱۹۶۶)، *اصول الفقه، النجف: بی‌نا.*

Otto, Rudolf (1957), *The Idea of the Holy*, Trans. John W. Harvey, Oxford: Oxford University Press.

Plato (1944), *Collected Dialogues*, Edited by Hamilton & Huntington, Princeton University Press.

