

رویکرد گادامری به «کرامتِ انسان» در اندیشهٔ ابوعلی مسکویه؛ درس‌هایی برای جامعه امروز^۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۰۶

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۰۱

محمد کمالی‌گوکی^۲

ابوالفضل شکوری^۳

چکیده

کرامت انسان در اندیشهٔ متفکر انسان‌گرای اسلامی، برای تعیین معیار کرامت‌مندی انسان و به تبع آن، تعیین حق انسان، مسئله‌ای است که با تحلیل آن می‌توان نگاهی متفاوت به حقوق بشر در عصر کنونی انداخت. کرامت انسان آن ویژگی خاصی است که انسان بماهو انسان را موجودی متفاوت از سایر موجودات، مستحق حقوق و زندگی با شرافت می‌کند. در این معنا مفهوم «کرامت»^۴ ارتباط مستقیمی با مفهوم «حق»^۵ پیدا می‌کند. اگر این معنا از کرامت را در نظر بگیریم و سپس به تاریخ فکر بشر رجوع کنیم می‌توان دلایلی را برای کرامتمندی انسان در نزد برخی از اندیشمندان یافت. فیلسوف انسان‌گرای سده چهارم هجری، ابو علی مسکویه (۳۲۰-۴۲۱ ه.ق)، نگاه متفاوتی به این مسئله دارد. لذا ما در این پژوهش با رویکرد متن-مفسر محور گادامری با این سوال به سراغ متون مسکویه می‌رویم: «ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه مسکویه چیست و این ملاک چه نسبتی با حق انسان پیدا می‌کند؟» مسکویه از انسان عقلانی، اخلاقی و اجتماعی سخن می‌گوید و بر همین اساس، نسبت تلازم میان کرامت و حق انسان ایجاد می‌کند.

کلیدواژه: انسان، کرامت، حق، مسکویه، گادامر.

۱ مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «کرامتمندی انسان در اندیشهٔ ابن مسکویه و بیکو دل‌میراندولا و نسبت آن با حق بشر» در دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد.

Mkamali77@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری اندیشهٔ سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

A.shakoori@modares.ac.ir

۳ دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).

4 Dignity

5 Right

مقدمه و بیان مسئله

در دوره میانی تمدن اسلام (قرون ۲ تا ۵ ه.ق)، که ملقب به عصر زرین اسلامی است، فیلسوفان مسلمان با بازشناسی فلسفه یونان در قلمرو حکمت عملی اسلام، زمینه شکوفایی تمدن اسلامی را فراهم کردند. اندیشمندان این دوره برای ساختن یک «زندگی خوب» بیش از همه به انسان توجه کردند. اگرچه به تعبیر محمد ارکون از قرون پنجم هجری با سلطه مکتب اشعریت بر اعتزال، موجب پژمرده شدن روح فرهنگ انسان‌گرایانه در اسلام شد (ارکون، ۱۳۹۴: مقدمه) اما نمی‌توان به حکمت‌های نهفته‌ای که در عصر زرین اسلامی نمود یافت بی‌توجه بود. ابوعلی مسکویه در همین برهه در کنار فارابی، ابن سینا، ابوحنیفه توحیدی و... قبل از غلبه قشریگری در اسلام و در سایه خاندان دانش‌دوست و شیعی آل‌بویه توانست مدلی را برای زیست مطلوب در این دنیا طرح‌ریزی کند که می‌توان با بازشناسی ابعاد این تفکر، راه‌کارهایی را برای بن‌بست‌های عصر جدید با توجه به مؤلفه‌های فرهنگی و تمدنی خویش یافت. مسکویه با استعداد سرشار و تلاش خستگی‌ناپذیر خویش و به لطف گنجینه بزرگی از کتاب‌های گوناگون که در کتابخانه عضدالدوله در اختیار داشت و نیز شکوفایی علمی دوران آل‌بویه که در آن پرورش یافت، در رشته‌های مختلفی مانند: فلسفه، اخلاق، کیمیا، طب و تاریخ تبحر یافت، تا جایی که برخی او را پس از ارسطو و فارابی «معلم ثالث» لقب داده‌اند (مدرس، ۱۳۴۹: ۳۴۵) چراکه حکمت نظری یونان را فارابی تبیین و تکمیل کرد و اخلاق از مجموعه حکمت عملی آن را مسکویه، تحلیل و انسجام بخشید. مسکویه در آثار خود سعی دارد آرمان عقلی سراسر جهانی و ابدی را طراحی کند و در ورای تمدن‌ها و ملت‌ها، شاکله‌ای انسان‌گرایانه را ترسیم کند. او هر جا از انسان سخن می‌گوید، از انسان بماهو انسان نه انسان بماهو مسلمان سخن می‌گوید و لذا جوهر فلسفه او، چنان‌که در کتاب *جاودان خرد* نشان می‌دهد، فرااقلمی و فرائزادی است. یکی از مسائلی که در تفکر هر فیلسوف اجتماعی مهم است مسئله انسان و چرایی کرامت‌مندی آن است. کرامت در معنای فلسفی، آن وجه ممیزه‌ای است که انسان را موجودی متمایز از سایر موجودات صاحب احترام و حق می‌کند. در طول تاریخ فکر، هر فیلسوفی به تناسب به این سؤال پاسخ داده است. مسکویه نیز پاسخ جالبی می‌دهد که در این پژوهش به بررسی آن می‌پردازیم.

اهداف و سؤال‌های پژوهش

هدف ما در این پژوهش صرفاً فهم اندیشه مسکویه در مورد انسان نیست بلکه با مواجهه با متن و سنت فکری آن، قصد داریم نسبتی میان کرامت انسان و حق انسان در جامعه برقراری کنیم. برای رسیدن به این هدف ما از مسکویه سه سؤال می‌پرسیم.

-انسان چیست؟

- وجه ممیزه انسان چیست؟

- جایگاه انسان در جامعه چیست؟

پاسخ به این سه سؤال ما را به فهم مسئله این پژوهش یعنی «نسبت کرامتمندی انسان و حق انسان» می‌رساند.

پیشینه پژوهش

این تحقیق دارای جنبه‌های متعددی است و موضوع محوری کرامت انسان در جامعه است. برای این منظور ما درصدد برقراری نسبتی میان کرامت انسان و حق انسان در جامعه هستیم و برای بررسی آن در گفتمان اسلام، به اندیشه فیلسوف اجتماعی یعنی مسکویه رجوع می‌کنیم و این مسئله را در قالب هرمنوتیک فلسفی مورد سنجش قرار می‌دهیم. از این رو، صرف نوع نگاه به مسئله رویکرد جدیدی است که تا به حال صورت نگرفته است. با این وجود در مورد مسئله کرامت انسانی به عنوان یک مسئله اندیشه‌ای کتاب‌ها، مقالات و رساله‌هایی نوشته شده است که آنها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فقهی. دسته نخست، که حجم زیادی از مباحث مربوط به مسئله کرامت انسانی را شامل می‌شود، معنای مفهوم کرامت انسانی را از جنبه‌های مختلف واکاوی کرده‌اند مانند کتاب *اصول و مبانی کرامت انسانی* که مؤسسه چاپ و نشر عروج چاپ کرده است. در همین دسته در ادبیات انگلیسی مواردی از این پژوهش‌ها دیده می‌شود برای مثال فلی در مقاله «اصول کرامت انسانی»^۱ نویسنده به دنبال پاسخ به این سؤال است که مفهوم کرامت انسانی در مسیحیت چه معنایی دارد و این مفهوم در عقلانیت مدرن چه تحولی یافته است؟ او توضیح می‌دهد که انسان در مسیحیت

1 Feely(2009) The Principle of Human Dignity

کرامتش ذاتی و درگرو شبیه شدن به انسان موردنظر خداست اما در عقلانیت مدرن، انسان موجودی مستقل و مختار در انتخاب زیست خود اما محدود به قوانین بشری است.

گروهی دیگر سعی داشته‌اند مفهوم کرامت انسانی را در اندیشه‌ی یک اندیشمند در یک حوزه‌ی خاص بررسی کنند. مثل مقاله «سعادت و کرامت انسانی از دیدگاه امام خمینی (ره)» نوشته وحیده اکرمی که سعی دارد تأثیر و تأثر سعادت و کرامت را در دیدگاه امام بررسی کند و به این نتیجه می‌رسد که لازمه‌ی سعادت انسان داشتن کرامت است. انسانی که به دنبال سعادت‌مندی خود باشد با دانستن رابطه‌ی این دو، رسیدن به کرامت را نیز مقصود و هدف خود می‌سازد. مقاله دیگر «کرامت عرفانی انسان در اندیشه‌ی ملاصدرا و امام خمینی (ره)» از قدرت‌الله قربانی است که با نگرشی فلسفی اندیشه‌ی ملاصدرا و امام را در راستای یکدیگر می‌داند و بحث کرامت انسان کامل را بررسی می‌کند. همچنین در ادبیات انگلیسی، رساله دکتری ویکتور انسلین^۱ با عنوان «کرامت انسانی کانت: گفتگویی میان اندیشمندان^۲» که برای اخذ درجه دکتری فلسفه در بوستون کالج در سال ۲۰۱۴ ارائه داده است. در این رساله انسلین سعی دارد مفهوم کرامت انسانی در اندیشه کانت را براساس گفتگوی میان سه اندیشمند راجر سالیوان، سوزان شل و الیور سنسن بررسی کند.

در مورد اندیشمند موردنظر کتاب‌ها و مقالاتی نیز به‌طورکلی در تفسیر اندیشه‌ی ایشان نوشته شده است، اما هیچ‌کدام به‌طور خاص بدین صورت به مسئله کرامت‌مندی انسان و نسبت آن با حقوق سیاسی - اجتماعی در اندیشه‌ی این اندیشمند نپرداخته است؛ برای مثال محمد ارکون بزرگ‌ترین ابن‌مسکویه‌شناس معاصر رساله دکتری خود در سال ۱۹۶۸ در دانشگاه سوربن را با عنوان «انسان‌گرایی عربی در سده نهم و دهم میلادی؛ مسکویه فیلسوف و تاریخ‌نگار» نوشت. انتشارات فلسفی ورن در پاریس رساله او را در قالب کتاب دو بار چاپ کرده است. رساله او در ایران در قالب کتابی با عنوان «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» به چاپ رسیده است. ارکون در این کتاب سعی دارد گرایش عمیق به انسان‌گرایی در فرهنگ اسلامی را با رویکردی متفاوت از شرق‌شناسان بازشناسی کند و به علل بیرونی به انحطاط رفتن آن پردازد.

1 John Victor Enslin

2 Kant on Human Dignity: A conversation among Scholars

بنابراین، این تحقیق که با رویکرد گادامری سعی دارد در سنت فکری اسلامی، کرامت‌مندی انسان را در اندیشه مسکویه فهم کند، رویکردی کاملاً جدیدی است. با این شیوه اولاً دیدگاه این اندیشمند در مورد کرامت انسان مشخص می‌شود. ثانیاً نسبت این رویکرد در مورد انسان با حقوق سیاسی مشخص می‌شود و ثالثاً به بسیاری از سؤالات و ابهامات در مورد حقوق انسانی در اسلام که از سوی دیدگاه غربی به چالش کشیده می‌شوند پاسخ منطقی و مستدل داده می‌شوند.

چهارچوب نظری

هرمنوتیک فلسفی؛ رویکردی متن_مفسر محور

ما در این پژوهش براساس رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر به خوانش و فهم متون اندیشمند مورد نظر می‌پردازیم. هرمنوتیک^۱ دانشی است که به «فرایند فهم» می‌پردازد و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از گفتار، رفتار، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند. دانش هرمنوتیک با نقد روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی، می‌کوشد تا راهی برای «فهم بهتر» پدیده‌ها ارائه کند (شرت، ۱۳۹۵: ۳۹-۳۶). هرمنوتیک دوره‌های مختلفی را طی کرده است که شامل هرمنوتیک در دوران باستان (مصر، یونان و روم) هرمنوتیک کتاب مقدس، هرمنوتیک فلسفی آلمان در چهار مکتب روشنگری، رومانتیسم، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم و در نهایت هرمنوتیک فلسفی قاره‌ای پس از جنگ جهانی در نگاه گادامر، هابرماس، ریکور و دریدا مطرح هست. اساساً تمام این شاخه‌های هرمنوتیک برای تفسیر با چهار حوزه مواجه هستند: متن^۲، مؤلف، مفسر و زمینه و زمانه^۳ هرکدام از این شاخه‌های هرمنوتیکی تأکید بر یک یا دو مورد از این چهار حوزه دارند. مثلاً هرمنوتیک پیشامدرن برای تفسیر تأیید صرف بر «متن» داشت و یا هرمنوتیک رمانتیک تأکید بر «متن-مؤلف» داشت. البته این تأکید به معنای نادیده گرفتن حوزه‌ای دیگر نبود بلکه مرکزیت با یک یا دو حوزه مشخص بود. گادامر به پیروی از هیدگر دیدگاه خاصی در مورد هرمنوتیک دارد. این دو فیلسوف طرفدار هرمنوتیک فلسفی بوده

1 Hermeneutic

2 Text

3 Context

و در مقابل هرمنوتیک عام موضع دارند. فیلسوفان متعلق به حوزه هرمنوتیک عام بر این اعتقادند که برای فهم متون مختلف روش واحد تفسیری وجود دارد. به بیان دیگر قواعد فهم متون و تفسیر آنها عام هستند. شلایرماخر و دیلتای از مهم‌ترین طرفداران این دیدگاه‌اند. شلایرماخر سعی می‌کرد تا شیوه عام و جهان‌شمولی را برای تفسیر متون ارائه دهد. برای نیل به این مقصود وی از دو نوع تفسیر سخن به میان آورد: ۱. تفسیر دستوری که به بررسی ویژگی‌های زبانی متن می‌پردازد. برای مثال از معانی الفاظ و آرایه‌های ادبی سخن می‌گوید. ۲. تفسیر روان‌شناختی که به ویژگی‌های روان‌شناختی مؤلف اثر مورد پژوهش توجه دارد تا بتواند ذهنیت مؤلف متن را به دست آورد (همان: ۹۵-۹۱). بدین ترتیب روش هرمنوتیکی شلایرماخر «متن-مؤلف محور» است. نگاه گادامر در تفسیر متون با دیدگاه‌های شلایرماخر تفاوت دارد در این نوع هرمنوتیک به اصل پدیده «فهم» توجه می‌شود تا «راه و روش» آن، و از همین جاست که هرمنوتیک گادامر را «فلسفی» نامیده‌اند.

در نظر گادامر ماهیت فهم اهمیت دارد، نه روش آن. در واقع مبانی و عناصر فهم و شرایط هستی‌شناسانه آن مورد توجه هرمنوتیک فلسفی است. گادامر با تعبیر کردن فهم به امتزاج افق‌ها، که بعداً بیشتر در مورد آن توضیح می‌دهیم در برابر تلقی هرمنوتیک پیشامدرن و نیز تصور هرمنوتیک مدرن از فهم قرار می‌گیرد. در هرمنوتیک سنتی یا پیشامدرن، متن جدای از ذهنیت مؤلف در نظر گرفته می‌شد. در نتیجه، فهم و تفسیر متن، تنها از طریق مواجهه با متن و رفع ابهامات موجود در آن به دست می‌آمد. گادامر با اعتقاد به امتزاج افق‌ها، دغدغه کشف نیت مؤلف برای فهمیدن متن که مورد تأکید طرفداران هرمنوتیک رمانتیک مانند شلایرماخر بود را نیز نفی می‌کند. وی این بحث را نه تنها در مورد فهم متن، بلکه در مورد هر تجربه هرمنوتیکی مطرح می‌سازد. برای مثال او در بخش اول کتاب حقیقت و روش که به بحث درباره زیبایی‌شناسی، حقیقت هنر و اثر هنری می‌پردازد، این باور را انکار می‌کند که معنای اصلی آثار هنری آن چیزی باشد که مدنظر خالق اثر (مؤلف) بوده است. از نظر او فهم و تجسم اثر، تولیدی است که توسط تماشاگر (مفسر) انجام می‌شود (Gadamer, 1989: 17). اما شلایرماخر فهم را بازتولید ذهنیت مؤلف در نظر می‌گرفت.

گادامر بر مبنای ایده امتزاج افق‌ها، عمل فهم را یک رخداد تولیدی می‌داند. «افق مفسر» که مشحون از پیشداوری‌هاست در امتزاج با «افق اثر» که مقوله‌ای تاریخی است به تولید و ساخت معنایی می‌پردازد که زنده و سیال است. معنای متن، نه فقط گاهی، بلکه همواره به فراتر از مؤلفش می‌رود. به این دلیل است که فهم صرفاً یک فعالیت بازتولیدی نیست، بلکه همواره یک فعالیت تولیدی نیز هست (Gadamer, 1989: 81).

بدین ترتیب می‌توان گفت نگاه گادامر به هرمنوتیک، متن-مفسر محوری است. از نظر گادامر، در فهم، چند عامل دخالت دارد: تاریخ‌مندی، زبان، پیش‌داوری‌ها، گفتگوی با متن و کاربردی بودن. تشریح تک‌تک این موارد در این مقاله نمی‌گنجد. لذا برای ورود به متن مسکویه به دو مورد «پیش‌داوری» و «کاربردی بودن» که در هرمنوتیک گادامری مهم‌تر هستند، می‌پردازیم. از نظر گادامر، آدمی با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود، بلکه با مجموعه‌ای از انتظارات و پیش‌داوری‌ها با متن مواجه می‌شود. آغاز هر فهمی در مورد متن همراه با پیش‌داوری است (Gadamer, 1989: 90). پیش‌داوری‌ها نه تنها مانع فهم نبوده که شرط ضروری آن می‌باشد. ریشه این پیش‌داوری‌ها را باید در سنت، پرسش‌ها و انتظارات افراد جستجو کرد. گادامر بر متفکران عصر روشنگری ایراد می‌گیرد که چرا درصدد حذف پیش‌داوری‌ها بودند. از نظر وی، پیش‌داوری‌ها نه تنها ارزش منفی نداشتند که بدون آن فهم امکان‌پذیر نیست. وی پیش‌داوری‌ها را بر دو قسم درست و غلط تقسیم می‌کند و پیش‌داوری‌های غلط را عامل سوء فهم به شمار می‌آورد (Gadamer, 1987: 20). از نظر گادامر، برای هر مفسری پرسش‌های خاصی مطرح است که بر مبنای آنها به تفسیر متن می‌پردازد. بدون پرسش‌ها و انتظاراتی که مفسر از متن دارد، نمی‌تواند به تفسیر آن دست یابد. پیش‌فرض مثبت در نگاه گادامر همین معنا را دارد. اگر بخواهیم این نگاه گادامر در مورد پیش‌فرض مثبت و منفی را روشن‌تر بیان کنیم، به توضیح بیشتری نیاز داریم. فرض کنید برای رجوع به اندیشه مسکویه کتاب تهذیب الاخلاق او را پیش‌روی خود داریم و سؤال اصلی یافتن جایگاه و منزلت انسان در اندیشه مسکویه است. در پیش‌فرض مثبت ما متن تهذیب الاخلاق را مطالعه می‌کنیم و در آن به دنبال یافتن پاسخ مسئله خود از میان خطوط کتاب هستیم و در گفتگو با متن دائم مترصد یافتن پاسخ هستیم، پاسخ از قبل مطرح نیست، بلکه سؤال به‌عنوان پیش‌فرض مطرح است، پاسخ را پس از مطالعه متن و از

درون متن می‌یابیم. اما پیش فرض منفی به این صورت است که ما قبل از ورود به متن پاسخ را در ذهن خود داریم و از مطالعه متن این قصد را داریم که پاسخ خود را مستند کنیم. لذا متن در انتهای پژوهش ما قرار دارد. برای تشریح بیشتر، مثلاً در مورد اندیشه مسکویه پیش فرض ذهنی ما این است که او متفکری اسلامگراست و در نگاه اسلامی انسان، انسانیتش مشروط به خدایی بودن است و در صورت عدم رعایت احکام اسلامی شأن انسانی از او سلب می‌شود. پس ما در مواجهه با متن تهذیب الاخلاق مسکویه به دنبال یافتن جمله‌ای هستیم که این پیش فرض ذهنی ما را مستند کند. در این شیوه است که گادامر پیش فرض را منفی می‌داند و نه تنها فهم درستی از متن ایجاد نمی‌شود بلکه فهم جدیدی اساساً ایجاد نمی‌شود چراکه ما قبلاً پاسخ خود را داشتیم. اما در شیوه اول امکان ایجاد فهم جدید فراهم می‌شود.

بدین ترتیب، در نگاه گادامری فرایند فهم نقطه تلاقی متن و مفسر است و این از طریق درهم آمیختن دیدگاه‌های گذشته و حال و یا به تعبیری افق تاریخی زمان حال با افق تاریخی گذشته ممکن می‌شود. لذا گادامر هم با دلتای مخالف است که می‌گفت باید خود را جای مؤلف گذاشت و هم با شلایرماخر مخالف است که می‌گفت هدف ما فهم اولیه نیست مؤلف است و هم با روش علمی که پیش فرض را مانع رسیدن به فهم حقیقی می‌داند. گادامر فهم را مولد یک معنای تازه می‌داند نه بازیابی قرائت اولیه و از همین طریق است که امکان رشد فکر بشر فراهم می‌شود.

کاربردی بودن مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که گادامر در فهم هرمنوتیک مطرح می‌کند. اساساً فهم صرف متن بدون توجه به زمانه و بدون یافتن راه‌کاری برای مسائل حال حاضر جامعه امری بیهوده و عبث تلقی می‌شود. شاید دلیل بی‌اهمیت جلویافتن بسیاری از پژوهش‌های حوزه علوم انسانی عدم توجه به کاربرد آن پژوهش در جامعه کنونی است. پژوهشی می‌تواند راه‌گشا باشد که به دنبال یافتن پاسخ مسائل جامعه کنونی خود از درون سنت فکری و فرهنگی خود باشد. بی‌توجهی به سنت فکری خود و دنبال یافتن پاسخ مسائل زمان خود در آینده بودن، پژوهش را سطحی و غیرکاربردی می‌کند و این دقیقاً همان کاری است که روش‌های پوزیتیویستی در حوزه علوم انسانی انجام می‌دهند و جامعه و انسان را مانند شی بی‌جان تصور می‌کنند که با دستکاری و جابه‌جایی فرهنگ و رفتار او می‌توان آن را در حل مسائل اش کمک

کرد. از سوی دیگر برخی از روش‌های تفهیمی نیز به جنبه کاربردی بودن بی‌توجه‌اند و راهکارهایی که آنها از فهم متون به‌دست می‌آورند بیشتر در آسمان‌هاست تا در زمین و اساساً به همین دلیل بود که روش‌های علوم تجربی توانستند در علوم انسانی قدم علم کنند و به گفتمان غالب تبدیل شوند.

لذا در یک جمع‌بندی، در رهیافت گادامری، فهم مبتنی بر دیالوگ یا گفتگو است. نخست مفسر با پرسش‌های امروزی خود به سراغ متن می‌رود و از آن می‌پرسد. متن نیز ضمن پاسخگویی به مفسر، پیش‌داوری‌ها و موقعیت هرمنوتیکی او را به پرسش می‌گیرد. از این‌روست که گادامر می‌نویسد: «تنها زمانی می‌توان یک متن را شناخت که از پرسش‌هایی که متن درصدد پاسخگویی به آنهاست آگاهی یافته باشیم» (Gadamer, 1985: 333). در فرایند دیالکتیکی فهم هم ما از متن می‌پرسیم و هم متن از ما می‌پرسد. پس همچنان‌که متن به‌سوی ما گشوده می‌شود و به سخن درمی‌آید، ما نیز به‌سوی متن گشوده می‌شویم. این بدان سبب است که متن چیزی جز حضور سنت دیروز در لحظه امروز نیست؛ در نتیجه، مفسر با پرسشگری از متن در واقع خود را به‌سوی سنت می‌گشاید و پیش‌داوری‌ها و انتظارات خود را در معرض نقد و سنجش سنت قرار می‌دهد. ما در این پژوهش با سؤالاتی که داریم به‌سوی متون مسکویه گشوده می‌شویم و با امتزاج افق خودمان به‌عنوان مفسر با افق تاریخی مسکویه به‌عنوان متن مورد بررسی، هم پاسخ مسکویه را نسبت به مسئله خودمان در می‌یابیم و هم به مسئله «کرامت‌مندی انسان و نسبتش با حق» در جامعه کنونی خود توجه می‌کنیم.

روش تحقیق

در این پژوهش براساس روش اسنادی یا کتابخانه‌ای به بررسی مسئله پژوهش می‌پردازیم. یعنی با رجوع مستقیم به کتاب‌های مسکویه و تحلیل آنها با رویکرد هرمنوتیکی درصدد یافتن پاسخ مسئله خود هستیم.

یافته‌های تحقیق

گفتگوی با متن، سؤالات ما از مسکویه

مسئله‌ای که ما در اندیشه مسکویه به‌دنبال آن هستیم، ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه او و سپس یافتن نسبت این ملاک با حق انسان است. آنچه که بدیهی است، این است که مسکویه به

صراحت به این مسئله پاسخ نداده است. پس کار ما در این بخش این است که در لابلای خطوط اندیشگی او به دنبال پاسخ مسئله خود باشیم. برای رسیدن به پاسخی صحیح و روشن بهتر است مسیری را برای رسیدن به مقصد تعیین کنیم. در مسئله مورد بررسی ما محوریت با مفهوم انسان است. پس باید در متون اندیشگی مسکویه در وهله اول، به دنبال تعریف او از انسان با تمام جزئیاتش بگردیم. سپس ویژگی ممیزه انسان که مسکویه بسیار بر آن تأکید دارد را تشریح کنیم، پس از آن باید جایگاه انسان در جامعه را مورد مذاقعه قرار دهیم و پس از گذشتن از این سه مرحله می‌توانیم به مبانی کرامت‌مندی انسان در اندیشه مسکویه دست پیدا کنیم. پس در این بخش برای رسیدن به پاسخ مسئله اصلی مان، آن را در قالب سه سؤال مطرح می‌کنیم. انسان چیست؟ وجه ممیزه انسان چیست؟ جایگاه انسان در اجتماع چیست؟ اما قبل از بررسی این سؤال‌ها، ضروری است به آثار مسکویه که متون مورد ارجاع ما هستند، اشاره‌ای گذار داشته باشیم. همانطور که از لقب مسکویه، یعنی معلم ثالث، برمی‌آید او در زمینه‌های مختلف صاحب نظر بوده است. اما با توجه به مسئله‌ای که این پژوهش دنبال می‌کند، برخی آثار او در حوزه فلسفه اخلاق بیشتر مورد توجه خواهند بود. ما در اینجا توضیحات مختصری در مورد آثار اصلی مسکویه که به ما در شناخت اندیشه او در موضوع مورد نظر ما کمک می‌کند، می‌پردازیم. *تهذیب الاخلاق و طهارت الاعراق*: این کتاب در حوزه فلسفه اخلاق و حکمت عملی یکی از کتاب‌های کلاسیک و پر استناد فلسفه اسلامی است. *ترتیب السعاده و منازل العلوم*: ویژگی این کتاب به تعبیر ارکون، در این است که سعادت و انواع آن را در نثری واضح و آسان‌خوان نوشته است. *جاودان خرد*: این کتاب در واقع پس از *تهذیب الاخلاق* و به نوعی تکمله‌ای بر آن در اخلاق عملی است، مسکویه در واقع قصد داشته با گردآوری حکمت‌های ملت‌های گوناگون در اعصار مختلف این تلنگر را بزند که خرد جمعی انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها بر یک چیز حکم می‌کند و تفاوتی در قومیت و مذهب نیست، این کتاب نوعی چند فرهنگ‌گرایی و پذیرش دیگری را توصیه می‌کند. *تجارب الامم*: مسکویه تاریخ را آزمایشگاه کارکرد مردان و زنان می‌داند، به همین واسطه در این اثر کوشیده تا پیروزی‌ها و ناکامی‌های کوشندگان تاریخ را برای پند گرفتن دیگران بازنماید. روزنتال در این خصوص می‌گوید: «مسکویه در تاریخ‌نویسی بر پایه بلندی ایستاده است. کم پیش می‌آید که وی به گزارش‌های

بی‌ارزش تاریخ ارج نهد. آنچه را که دارای ارزش تاریخی است به‌خوبی باز می‌شناسد و تاریخ را با سامانی خردپذیر باز می‌گوید و پیوندی را که میان حوادث وجود داشته است به خواننده‌اش می‌نمایاند» (روزنتال، 1983: 197). بدین ترتیب این کتاب را نمی‌توان صرفاً یک کتاب تاریخی دانست، بلکه او از آن برای پند و اندرزهای اخلاقی بهره برده است.^۱ *فوز الاصغر*: در حکمت نظری و فلسفه محض دو اثر از مسکویه ذکر شده است؛ *الفوز الاصغر* و *الفوز الاکبر* اما از دوامی اثری نیست و ظاهراً تفصیل شده همین *فوز الاصغر* بوده است. اقبال لاهوری در کتاب *سیر فلسفه در ایران*، فلسفه مابعدالطبیعه مسکویه را بسیار منظم‌تر از فلسفه یونان می‌داند و حتی آن را از فلسفه فارابی و ابن‌سینا که بسیار مورد توجه مستشرقان قرار گرفته، کامل‌تر می‌داند و از خدمات اصیل مسکویه به فلسفه کشورش نکاتی را می‌گوید (لاهوری، ۱۳۸۷: ۳۳). *الهوامل و الشوامل*: کتابی است با بن‌مایه پرسش و پاسخ در حدود ۱۷۵ سؤال میان ابوحنیفان توحیدی و مسکویه. رساله‌های فلسفی پراکنده: علاوه بر کتاب‌های جامع بالا، چندین رساله کوتاه از مسکویه باقی مانده است که به ما در شناخت نگاهش کمک می‌کند. از جمله این رساله‌ها: *رساله فی اللذات و الآلام*، *رساله فی الماهیة العدل*، *مقاله فی النفس و العقل*. علاوه بر این رساله‌های کوتاه دیگری در باب مسائل فلسفی از مسکویه به‌جا مانده است که مجموع آنها را می‌توان در کتاب *الرسائل و مکاتیب* که توسط ابوالقاسم امامی تصحیح و توسط نشر میراث

۱ این شیوه تاریخ‌نگاری مسکویه را می‌توان شبیه تاریخ‌نگاری اومانیس‌های دوران رنسانس در اروپا دانست. اسکینر در کتاب *ماکیاول بر همین امر تأکید دارد*، او می‌گوید: «دو اصل بنیادین تاریخ‌نگاری نزد رومیان باستان و به تبع آنها نزد اومانیس‌ها رایج بود. نخست اینکه نوشته‌های تاریخی باید درس‌های اخلاقی بدهند و دوم اینکه مواد و مصالح به‌گونه‌ای انتخاب و مرتب شوند که درس‌های مورد نظر را برجسته جلو دهند» (اسکینر، ۱۳۷۲: ۱۳۶). *ماکیاولی* نیز در کتاب *گفتارها*، که در واقع تشریح تاریخ روم باستان با استناد به کتاب تاریخ روم تیتوس لیویوس تاریخ‌نگار مشهور روم باستان است، همین شیوه را در پیش گرفته، او صرفاً به تشریح تاریخ نمی‌پردازد، بلکه از تاریخ برای بیان نکات و درس‌های اخلاقی بهره می‌گیرد. برای مثال او در فصل *چهل و پنجم* همین کتاب پس از بیان داستان ساوونارولا در حکومت فلورانس در زمان حاکمیت خاندان مدیچی این‌پند اخلاقی را بیان می‌کند: «بدترین سرمشقی که به جامعه می‌توان داد این است که قانون بنهند اما رعایش نکنند، و بدتر از آن این است که خود قانون‌گذار قانون را بشکنند». مسکویه در کتاب *تجارب الامم* نیز چنین رویکردی دارد. محققان مشتاق می‌توانند با یک رویکرد مقایسه‌ای شیوه تاریخ‌نگاری در دوران رنسانس اسلامی و اروپایی را مقایسه کنند.

مکتوب در سال ۱۳۹۶ به چاپ رسیده است را مشاهده کرد. در ادامه سؤالات خود را با ابتنا به این آثار از مسکویه می‌پرسیم.

انسان چیست؟

یکی از دغدغه‌های اصلی شماری از فیلسوفان قرن چهارم هجری، پی‌بردن به چیستی انسان بود. به همین دلیل برخی‌ها به آنها لقب اومانیست‌های مسلمان را دادند (الیور لیمن، ۱۳۸۹: ۲۶۵). مسکویه هم از این قاعده مستثنی نبود و در جای‌جای آثار خود به این امر پرداخته است. در این بخش ما با رجوع به متون اصلی مسکویه به دنبال پاسخ صحیح و جزئی این سؤال خواهیم بود. سؤال انسان چیست؟ سؤال سهل و ممتنعی است چرا که انسان باید به خودش فکر کند و درباره وجود خود بیاندیشد و این از ویژگی‌های انسان است. هیچ سگی نمی‌پرسد که سگ چیست؟ هیچ روباهی نمی‌پرسد که روباه چیست؟^۱ این تنها انسان است که هم از چیستی دیگر موجودات می‌پرسد و هم از چیستی خود. پس بگذارید از مسکویه فیلسوف بپرسیم انسان چیست؟

مسکویه در بررسی انسان هم به بحث فیزیولوژی طبیعی انسان می‌پردازد و هم به بحث احساسات (غم و شادی) و هم خلقیات روحی (شرارت‌ها و خیرات) آن را تشریح می‌کند و ما نیز در این بخش در قالب سه محور به دنبال پاسخ سؤال مان خواهیم بود.

مسکویه انسان را مرکب از دو بعد جسم (بدن) و نفس (روح) می‌داند. در مورد طبیعت فیزیکی انسان یعنی جسم یا بدن، مانند فلسفه افلاطونی طبیعت انسان را تابع نظام هستی می‌داند و انسان را تصویر کوچک شده از جهان معرفی می‌کند و لذا همان‌گونه که جهان از چهار عنصر آتش (گرما)، خاک (سردی)، هوا (خشکی) و آب (رطوبت) تشکیل شده، بدن انسان نیز از این چهار عنصر برخوردار است. و طبع انسان زمانی در سلامت است که تعادلی میان این چهار عنصر در بدن برقرار باشد. او در پاسخ به سؤالی که گرما را عنصری مهم در حیات انسان می‌دانست و با توجه به اینکه بدن موجودات تا زمانی که حرارت دارند، حیات دارند و اساساً حیات را همان حرارت می‌داند، پاسخ می‌دهد:

۱ حداقل ما نمی‌دانیم.

«نبض قلب تابع حرارت آن است، اما حیات حکمش فرق می‌کند. چون درباره قلبی که با حرارت به جامانده پس از جدا شدنش از بدن حیوان، هنوز می‌زند کسی نمی‌تواند ادعا کند که در این قلب هنوز حیات است، هرچند حرارت دارد و در حرکت است. این خاصیت گرماست که در مجاورت هرچه قرار بگیرد آن را به غلیان در می‌آورد» (رساله فی النفس و العقل: ۲۲-۲۳).

مسکویه در جای جای کتاب‌های خود به طبیعت فیزیولوژیک انسان می‌پردازد و براساس همین طبیعت اختلاف میان انسان‌ها را تعیین می‌کند. شادی و غمگینی، سیاهی و سفیدی، ضعف و قوت انسانی و حتی عامل رشد و مرگ انسان را تبیین می‌کند. او خیلی جلوتر از منتسکیو به اهمیت محیط در تفاوت میان انسان‌ها تأکید داشت. او در پاسخ به توحیدی که علت شادی و نشاط مردمان زنگی در افریقا را می‌پرسد. پاسخ می‌دهد: «علت شادی و نشاط زنگیان تابع سیاهی رنگشان نیست. زیرا سیاهی رنگشان به سبب نزدیکی به آفتاب است و چون بر پوستشان حرارت مسلط است، حرارت طبیعی درونشان را هم جذب می‌کند و این منجر به گرمی خونشان می‌شود و به این علت مردمانی شاد و با نشاط‌اند» (الهوامل و الشوامل: ۲۱۱-۲۱۲).

مسکویه در مقایسه انسان با سایر موجودات، به لحاظ بدنی و جسمی انسان را پایین‌تر از سایر حیوانات می‌داند. چراکه به تعبیر او حیوانات قوه‌ای دارند که بدنش را تعدیل و ضبط می‌کند و انسان آن را ندارد. اما انسان به لحاظ یک بعد از حیوان برتر است و آن داشتن «نفس» است. حالات عقلانی و اخلاقی انسان در این بعد دوم یعنی نفس جای دارند که حیوانات از داشتن آن محروم‌اند.

پس در ادامه چستی انسان باید از سطح بدن و طبیعت انسان خارج و به سطح نفس در اندیشه مسکویه رجوع کنیم. در همین سطح است که هم به بحث احساسات و هم خلقیات می‌پردازد و از درون همین تعریف خود در مورد انسان را بیان می‌کند.

او در ابتدای کتاب تهذیب الاخلاق هدف اصلی خود از نوشتن کتابش را همین بعد نفسانی انسان می‌داند:

«عَرَضَ ما در این کتاب آن است که برای نفس خود، خوئی به دست آوریم که به وسیله آن کارها از ما زیبا صادر گردد... این کار با تمرین و آموزش به دست می‌آید و راه این کار آن است

که نخست نفس‌های خود را بشناسیم که چیست/اند و چگونه هستند و کمال آن و غایتش چیست؟ و آن چیزهایی که آن را پاک می‌سازد تا رستگار شویم و آن چیزهایی که فاسد می‌سازد تا نومید شویم، چیست/اند؟ (تهذیب الاخلاق: ۵۳).

بدین‌سان مسکویه در این رساله و رساله فلسفی الفوز الاصحیح بخشی از سؤال انسان چیست یعنی بُعد نفسانی انسان را با تمام جزئیاتش بیان می‌کند او در توضیح چیستی نفس با رویکرد انکاری می‌گوید: «نفس، نه جسم است، نه جزئی از جسم و نه عرض، بلکه جوهری بسیط است که نه بعد دارد و نه بر چیزی عارض می‌شود.» (همان: ۵۵). او با رویکردی افلاطونی، معتقد است نفس دارای یک صورت نخستین تام و کامل است. البته صورت‌های دیگر را نیز می‌پذیرد بدون آنکه موجب زوال صورت نخستین گردد: «نفس می‌تواند رسم دوم را نیز تام و کامل بپذیرد و پس از آن صورتی را پس از صورتی به صورت ابدی و دائم می‌پذیرد بی‌آنکه نقصی در صورت نخستین پدید آید.» (همان: ۵۶). در این حرف مسکویه نکته بسیار مهمی نهفته است. او ضمن اعتقاد به ماهیتی یکسان برای انسان، آن را به واسطه تمرین و آموزش قابل تغییر می‌داند و انسان در طول زندگانی خود می‌تواند نفس خود را اعتلا ببخشد. از درون این حرف می‌توان نوعی اراده آزاد بیرون کشید، یعنی جوهر انسان متصلب نیست و انسان می‌تواند با اعمالی آن را ارتقا ببخشد.

مسکویه استدلال‌ات متعددی در تمایز میان جسم انسان و نفس انسان و همچنین برتری نفس بر جسم می‌آورد و فضیلت نفس را دوری جستن از لذت‌های جسمی یعنی خوردن و نوشیدن و کام جستن می‌داند که اینها برای نفس رذیلت‌اند نه فضیلت^۱. او جسم انسان را درگیر محسوسات می‌داند درحالی‌که نفس را در حوزه معقولات برمی‌شمارد و به همین واسطه نفس بسیاری از خطاهای جسم را تصحیح می‌کند. مثلاً چشم خورشید را به خطا بسیار کوچک می‌بیند، حال آنکه چندصد برابر زمین است. او در بخشی از کتاب تهذیب الاخلاق می‌گوید: «همین شوق نفس به افعال خودش یعنی علوم و معارف و گریختن آن از افعال جسم که خاص به آن است، خود عبارت است از فضیلت آن. و به حسب اینکه انسان این فضیلت را بجوید و به کسب آن حریص باشد، فضل او به همان اندازه است» (همان، ۶۰).

۱ البته این به آن معنا نیست که او به کلی لذت‌های حسی را طرد کند، بلکه تبدیل شدن آن به اساس و غایت زندگی را نمی‌پذیرد.

او در جای دیگر نیز می‌گوید: «آن چیزها که جسم به آنها اشتیاق دارد، یعنی خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و کام‌جویی‌ها، امری است که در جانداران دیگر نیز هست. و غالب آنها به انجام دادن این امور قادرتر و حریص‌ترند. مانند خوک. ولیکن به سبب آن از انسان برتر نیستند» (همان: ۶۱).

بدین ترتیب او اذعان می‌کند برتری انسان در امور جسمانی نیست که در امور نفسانی است. او در مورد ویژگی مخصوص انسان نظراتی دارد که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت. اما در اینجا ضروری است در ادامه بحث نفس و تفاوتش با جسم به کتاب *الفوز الاصح* هم رجوع کنیم.

تفاوت جسم و نفس آن است که همه اعضای حیوانات، اعم از انسان و غیر انسان، بزرگ باشد یا کوچک، پنهان باشد یا پیدا، ابزاری است که برای غرضی به کار می‌آید و جز با آن تمامیت نخواهد داشت. اگر بدن سرتاسر ابزاری است به کارگیرنده‌ای لازم است. نمی‌توان گفت که بخشی از بدن، بخش دیگری را به کار می‌گیرد. [چراکه یک ابزار نمی‌تواند به کارگیرنده ابزار دیگری باشد] پس به کارگیرنده باید از غیر خود باشد. حال که این به کارگیرنده غیر خودش است و بخشی از آن هم نیست، باید غیر جسم باشد. تا جای جسم را نگیرد و با ابزارهای جسمانی در موضعشان تزاخم نکند. زیرا به مکان نیاز ندارد (*الفوز الاصح*: ۹۸).

با وجود این برتری دادن به نفس، او به هیچ عنوان به جسم انسان بی‌توجه نیست و توجه به جسم را هم یکی از مراتب سعادت می‌داند چنان‌که در رساله *ترتیب السعادة*، مسکویه درجات سعادت را به سه دسته تقسیم می‌کند. سعادت روان، سعادت تن و سعادت بیرون از تن. سعادت روان فراگرفتن علوم و معارفی است که منجر به حکمت می‌شود. سعادت تن فراگرفتن علمی است که به تندرستی و تناسب‌اندام می‌انجامد و سعادت بیرون تن مانند داشتن فرزند خوب، دوستان خوب، رفاه و احترام اجتماعی است (ترتیب السعادة: ۱۸). همچنین در *محاویره الهوامل و الشوامل*، در پاسخ به سؤال ابوحنیفان توحیدی در مورد تربیت جسم می‌گوید: «جسم و روح هر دو باید تربیت شوند و نباید به بهانه تربیت و پرورش یکی از دیگری غفلت کرد. کسانی که تنها به تربیت جسم می‌پردازند در حد طبیعت متوقف می‌شوند و حتی عقل را در خدمت جسم قرار می‌دهند و آنها که تنها به تربیت روح توجه دارند به زهد صوفیانه دچار

می‌شوند و از ارتباط با سایر افراد جامعه خودداری می‌کنند و بدین ترتیب به خود و دیگران ستم وارد می‌کنند. بنابراین شیوهٔ پسندیده آن است که انسان در حفظ سلامت جسم و اعتدال مزاج بکوشد و برای این منظور باید در خوردن، نوشیدن، خواب، بیداری، حرکت و سکون و لباس و مسکن اعتدال را رعایت کند و از افراط و تفریط در این راه بپرهیزد. و نیازهای ضروری بدن را برآورده سازد ولی به لذت‌خواهی و پیروی از لذت جسمی روی نیاورد. اما برای پرورش بعد عقلی اولاً امراض نفس را که از افراط و تفریط در استعمال قوا حادث می‌شوند به وسیله اعتدال معالجه کنند و با افزودن معلومات بدان قوت، بقای ابدی و سعادت جاودانی ببخشند» (الهومامل و الشوامل: ۳۴-۳۶).

مسکویه علاوه بر نگاه فلسفی به انسان، با نگاه اخلاقی و هنجاری نیز به انسان می‌نگرد و در تکمیل تعریف خود از انسان، به بحث اخلاق هم می‌پردازد. خُلق نیز اگرچه جزئی از نفس انسان است اما مسکویه توجه ویژه‌ای به آن دارد و در تعریف خود از انسان بسیار به آن پرداخته است. او در تشریح خُلقیات انسان که آیا گرایش به خیر دارد یا شر، ضمن بیان نظرات فیلسوفان قبل از خود به یک جمع‌بندی از آنها می‌رسد. به واسطهٔ اهمیت این بحث در تعریف انسان در نگاه مسکویه فخره‌ای، هر چند طولانی، از متن تهذیب الاخلاق را می‌آوریم:

«خُلق حالی است برای نفس که او را به سوی کارهای خاص خودش بدون اندیشیدن فرا می‌خواند و از همین جاست که پیشینیان در باب «خلق» اختلاف کرده‌اند. برخی گفته‌اند که خلق خاص نفس غیرناطقه [انتسابی] است، و برخی دیگر گفته‌اند که نفس ناطقه [کنسابی]... رواقیان گمان برده‌اند که همهٔ مردم طبعاً نیکوکار آفریده می‌شوند، آنگاه بر اثر همنشینی با اشرار، و میل به شهوات پستی، که با تأدیب هم ریشه‌کن نمی‌شود، بدکار می‌گردند... و اما گروه دیگری پیش از اینها بودند، و گمان می‌کردند که مردم از خاک پستی - که تاریکی عالم باشد. آفریده می‌شوند، ... و اما جالینوس معتقد است که از مردم کسی هست که طبعاً نیکوکار است و کسی هست که طبعاً بدکار است، و کسی هم هست که در میانه این دو قرار دارد. آنگاه دو مذهب را که یادشان کردیم فاسد می‌شمارد، اما مذهب نخستین [طرفداران سرشت نیک] را بدین ترتیب رد می‌کند که می‌گوید: اگر همهٔ مردم طبعاً نیکوکار بوده باشند، و تنها به سبب تعلیم بدکار گردند، به ضرورت لازم می‌آید که فرا گرفتن بدی‌ها یا از سوی خود ایشان باشد، و یا از غیر ایشان،

حال اگر از غیر خودشان فرا گرفته باشند، آموزگارانی که شر را بدیشان آموخته‌اند طبعاً اشرار بوده‌اند، و در این صورت همه مردم طبعاً نیکوکار نیستند، و اگر آن اشرار را از پیش خودشان فرامی‌گیرند، در این صورت یا در ایشان قوه‌ای هست که تنها به شر مشتاق می‌شوند، و در این صورت ایشان طبعاً اشرارند، و اما رأی دوم [طرفدارن شر بودن انسان] را به حجتی مانند این فاسد می‌سازد... و چون فساد این هر دو مذهب را آشکار ساخت، رأی خود [جالینوس] را براساس امور بارز و آشکار صحیح می‌شمارد، و آن چنین است که می‌گوید: نیک آشکار است که از مردم کسانی نیکوکار هستند، و ایشان اندک‌اند، و اینان به شر نمی‌گرینند؛ و از ایشان کسانی هستند که طبعاً بدکار هستند و ایشان بسیارند، ایشان نیز به نیکوکاری نمی‌گرینند، و از ایشان کسانی هستند که در میانه این گروه و آن گروه قرار دارند، که به هم نشینی نیکان و پندهای ایشان به نیکوکاری میل می‌کنند، و به نزدیکی با بدکاران و اغوای ایشان به بدکاری می‌گرینند...» (۸۷-۸۵).

مسکویه با این شرحی که از خلق انسان می‌دهد با رویکرد ارسطویی نظر خود را در مورد خلق انسان بیان می‌کند. او می‌گوید:

«خلق انسان به دو قسم منقسم می‌شود: قسمی از آن طبیعی و در سرشت انسان است، مانند انسانی که کمترین چیزی، همچون خشم گرفتن، او را برمی‌انگیزد و از کوچکترین سببی به هیجان درمی‌آید؛ و یا مانند انسانی که از ناچیزترین چیزی می‌ترسد، ... یا مانند کسی که از کوچکترین چیزی که او را به شگفتی واداشته، سخت می‌خندد، یا مانند کسی که از اندک اندوهی که بدو می‌رسد غمگین و محزون می‌گردد؛ و قسمی از آن خلقی است که به عادت و تدریب به دست می‌آید، و ای بسا که مبدأ آن در نگرستن و اندیشیدن باشد، و او بر انجام دادن آن خلق پافشاری می‌کند تا به تدریج - یا یکی پس از دیگری - به ملکه و خلق می‌گردد.» (همان: ۱۹).

بدین ترتیب مسکویه انسان را نه ذاتاً شرور و نه ذاتاً خیرخواه و نه چیزی میان این دو می‌داند. او برخی ویژگی‌های خلقیاتی مانند خندان یا غمگین بودن، خشمگین یا ترسو بودن را جزء طبیعت انسان می‌داند که به تناسب شرایط محیطی آشکار می‌شوند. اما برخی ویژگی‌های دیگر مانند تمایل به دوستی، صلح، راستی یا حرص و حسد، کبر و غرور، طمع و کینه را

خلقیاتی تغییرپذیر می‌داند. بنابراین تا اینجا دانسته شد که مسکویه انسان را موجودی مرکب از جسم و نفس می‌داند و برای نفس نیز ویژگی‌های اخلاقی تغییرپذیری را ذکر می‌کند. پس در این تعریف، درجه کمال و پستی را می‌توان تعیین کرد که در بخش بعدی در تشریح انسان مورد نظر مسکویه بیان خواهیم کرد. پس از مراجعه به متن مسکویه به یک جمع‌بندی از تعریف او در مورد «انسان چیست؟» می‌رسیم.

مسکویه با نگاهی کاملاً فلسفی انسان را موجودی مرکب از جسم و نفس می‌داند، اگرچه جسم در احساسات و خلیات تأثیرگذار است اما نفس انسان نقش محوری دارد. نفس انسان نیز متشکل از قوه‌ها (استعدادها) و خلیاتی است. هم قوه و هم خلیات به حسب مزاج، عادت و تأدیب، قوی و ضعیف می‌شوند. پس انسانیت انسان امری بالقوه است نه بالفعل و انسان در زندگی باید آن را به کمال برساند در غیر این صورت شایستگی انسان بودن را ندارد. اما ویژگی انسان مسکویه در چیست؟

ویژگی انسان مسکویه‌ای در چیست؟

انسانی که در اندیشه مسکویه مطرح است تنها با جسمش انسان نیست بلکه با ویژگی‌ای که خاص نفس است معنا پیدا می‌کند و بدون آن ویژگی نمی‌توان آن انسان را انسان دانست. انسان مورد نظر مسکویه باید دو ویژگی داشته باشد، هم عقلانی باید و هم اخلاقی و تنها انسان‌هایی که این دو بعد را در خودشان تقویت کنند، انسانیت بالقوه‌شان به فعلیت می‌رسد. وگرنه چنین انسانی تفاوتی با سایر جنندگان ندارد و حتی پایین‌تر از آنهاست. او در کتاب تهذیب الاخلاق به این امر تصریح می‌کند:

... جوهر انسانی را فعل خاصی است که در آن فعل هیچ‌یک از موجودات عالم با او مشارک نیست و انسان شریف‌ترین موجودات جهان ماست، آنگاه که از وی افعال وی به حسب جوهرش صادر نشد، ما او را به اسبی تشبیه می‌کنیم که هرگاه افعال اسب به صورت تام از وی صادر نگرددید او را به جای درازگوش به کار برند و پالان برنهند و در این صورت نبودن او برایش از بودنش پسندیده‌تر است (۱۹).

بدین‌سان انسان مورد نظر مسکویه ویژگی خاصی دارد که تنها با کسب آن ویژگی لایق وصف انسان می‌شود.

«و چون انسان مرکب است جایز نیست که کمال او و فعلِ خاص او به کمالِ بساط او و افعالِ خاص به آنها باشد، وگرنه وجود مرکب باطل باشد... از این حیث که مرکب است، او را فعلی خاص است و انسان چنان است که چیزی از موجودات دیگر در آن شریک نیست. پس بهترین مردم تواناترین آنها بر ظاهر ساختن فعلِ خاص به انسان و ملازم‌ترین ایشان بدان بی‌تلون در آن و بدون اخلال بدان در یکی از اوقات به آن باشد و چون فاضل‌ترین را بشناسد به اعتبار ضد ناقص‌ترین را نیز می‌شناسد» (۹۱).

اما آن ویژگی خاص چیست که با کسب آن آدمی صاحب فضل و کرامت و شأن انسانی می‌شود؟

«کمالِ خاص به انسان دو کمال است و این برای آن است که او در دو قوت است. یکی عالمه (دانایی) و دیگری عامله (کنایی)... کمال اول به وسیله آن نظرش صادق و بصیرتش صحیح و اندیشه‌اش مستقیم گردد تا در اعتقادی غلط و حقیقتی شک نکنند... و کمال دوم همان کمال اخلاقی است... کمال اول نظری پایگاهش پایگاه صورت است و پایگاه کمال ثانی عملی پایگاه ماده و یکی از آن دو جز به دیگری تمام نمی‌شود. زیرا دانش آغاز است و کردار انجام و آغاز بی‌انجام ضایع است و پایان بی‌آغاز ناممکن و همین کمال است که ما آن را غرض می‌نامیم. و این برای آن است که غرض و کمال ذاتاً یک چیزند و تنها به نسبت اختلاف می‌یابند. چه اگر بدان بنگرند درحالی که در نفس موجود است و هنوز بالفعل نشده، آن غرض است و هرگاه بالفعل شد و تمام گشت کمال است» (۹۲-۹۳).

بدین‌سان در نگاه، مسکویه انسان باید در دو بعد نظری و عملی که در طول هم هستند انسانیت خودش را ارتقاء دهد. انسان به صرف ظاهری انسانی نمی‌تواند لایق صفت کرامت‌مندی باشد. نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است این است که مسکویه انسان را صرفاً موجودی ناطق نمی‌داند بلکه آن را موجودی اخلاق‌مند هم برمی‌شمارد و انسان صرفاً به واسطه صاحب عقل بودن لایق وصف انسانی نیست بلکه باید با استفاده از عقلش در جهت رسیدن به صفات نیک اخلاقی کوشا باشد. او به‌صراحت می‌گوید که برخی انسان‌ها صاحب

عقل هستند، اما آن را در راه رسیدن به لذات حسی مورد استفاده قرار می‌دهند که این نه تنها انسانیت انسان را کامل نمی‌کند، بلکه انسان را به درجه چهارپایان تنزل می‌دهد.

گروهی گمان برده‌اند که کمال انسان و غایت او تنها لذات حسی است و خیر مطلوب و سعادت قصوی نیز همان است و خیال کرده‌اند که همه قوای دیگرشان در ایشان از برای خاطر همین لذات و رسیدن به آنها تعبیه شده است و نفس شریفی را که ما آن را ناطقه می‌نامیم برای این بدیشان داده‌اند که کارهای خود را بدان تنظیم کنند، آن امور را از همدیگر تمیز دهند و انگاه همه را به سوی این لذات متوجه سازند... ایشان بدین‌سان نفس ممیزه و شریف را همچون بنده‌ای خوار ساخته‌اند و چون مزدوری کرده‌اند که در خدمت نفس دیگری یعنی نفس شهویه به کار گماشته‌اند... این رأی جمهور عوام لگام گسیخته و مردم نادان و فرومایه است... و در مقام خوکان و سوسک‌ها و کرم‌ها و جانوران پستی می‌شوند که با او در این حال شریک هستند...» (تهذیب: ۹۵-۹۸).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این فقره مسکویه به صراحت قوه ممیزه یا عاقله انسان را وجه تمایز انسان از سایر موجودات می‌داند اما در جایی دیگر از کتاب تهذیب الاخلاق صرفاً قوه عاقله را عامل تمایز انسان نمی‌داند و ادب‌پذیری یا اخلاق را هم به آن اضافه می‌کند و با اضافه کردن شاخصه ادب‌پذیری برای کرامت‌مندی، سلسله‌مراتبی را نیز قائل است. و این سلسله‌مراتب تشکیکی را در میان سایر موجودات هم تسری می‌دهد. فقره زیر به ما در شناخت بهتر انسان مورد نظر مسکویه کمک شایانی می‌کند و ما را از تصور غالبی که در مورد فیلسوفان مسلمان داریم بیرون می‌آورد. نکته‌ای که در اینجا قبل از بیان دیدگاه نهایی مسکویه بیانش ضروری است، این است که مسکویه در بیان دیدگاه خود به صراحت از انسان بماهو انسان سخن می‌گوید نه انسان بماهو مسلمان، یعنی نوع انسان صرف نظر از عقیده و دین، رنگ و نژاد با برخورداری از قوه عاقله و ادب‌پذیری می‌تواند به مراتب بالایی از انسانیت برسد و بی‌توجهی به این امور آن را به حضيض ذلت مبتلا می‌کند. مراتبی که برای موجودات برمی‌شمارد بدین گونه است.

«...انسان انسان شده است به سبب فاضل‌ترین نفوس، یعنی ناطقه^۱ و به واسطه آن با فرشتگان مشارک و با چهارپایان مُباین گشته است. پس شریف‌ترین مردم کسی است که بهره او از این نفس بیشتر است و رفتش به سوی او تمامتر و وافرتر... [در این امر مراتبی است هم میان حیوانات و هم انسان‌ها] برخی از چهارپایان بر برخی دیگر شریف‌ترند و این برای خاطر ادب‌پذیری است. چه اسب بر درازگوش به خاطر ادب‌پذیری شرف دارد... هرگاه همه جانداران را مورد تأمل قرار دهی قابل تأدیب آن را می‌یابی که اثر نطق در او از دیگران افزون‌تر است و او در این راه پله پله بالا می‌رود تا برسد به حیوانی که در افق انسان است، یعنی کسی که کامل‌ترین بهایم است و او در پست‌ترین مرتبه انسانیت است... و انسان نیز به واسطه قوه ناطقه و ادب‌پذیری سطوحی دارد... (همان: ۹۸-۹۹).

بدین ترتیب انسان مورد نظر مسکویه انسان عقلانی - اخلاق‌مند است عقل آغاز و اخلاق انتها و از عقل، که نظری است، برای اخلاق، که عملی است، در جامعه باید بهره برد و انسانیت انسان و به تبع آن کرامت‌مندی انسان در گرو اخلاق‌مندی انسان است. در همین چهارچوب او انسان‌هایی را که از قوه عقلی خود بهره می‌برند و به نوعی صاحب کرامت می‌شوند نیز در یک دسته‌بندی قرار می‌دهد. که در این دسته‌بندی نیز سلسله مراتب رعایت شده است. او انسان‌هایی که به درجه‌ای از کمال رسیده‌اند را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

«...موقنان، محسنان، ابرار و فائزان. «موقنان» که به نخستین درجه و مقام قرب دست یافته‌اند و صاحب حکمت و برترین عالمان‌اند. «محسنان» کسانی هستند که به هرچه می‌دانند، عمل می‌کنند. «ابرار» خلفای حقیقی خداوند در اصلاح بندگان و جوامع و «فائزان» یعنی برترین آنان‌تند، که در محبت الهی به درجه اخلاص نایل گردیده‌اند. در این رتبه، انسان به خداوند نزدیک می‌گردد و دیگر بالاتر از آن مقام و رتبه‌ای برای انسان نیست» (همان: ۱۱۶).

در این فقره، مسکویه نشان می‌دهد که بهره بردن از قوه عقلی صرفاً مرتبه اول انسانیت انسان است بلکه باید از این قوه در جهت اخلاق‌مند شدن و اخلاق‌مند کردن سایر انسان‌ها نیز بهره برد و با کرامت‌ترین انسان‌ها در این سلسله مراتب فائزان هستند که هم خود اخلاق‌مند

۱ مسکویه به تأسی از افلاطون دو قوه دیگر یعنی بهیمیه (شهویه) و سبعیه (غضبیه) را نیز برمی‌شمارد و این دو قوه را مشترک میان انسان و سایر موجودات می‌داند و قوه مختص به انسان را قوه ناطقه می‌داند.

هستند و هم به اخلاق‌مند کردن سایر افراد جامعه می‌پردازند. در این سخن نیز تأکید بر اهمیت ارتباط میان انسان‌هاست. چراکه او موقنان را که صاحب حکمت و علم می‌داند در مرتبه پایین کمال انسانی می‌داند و فائزان را که آن حکمت و علم را در جامعه به کار می‌گیرند و به اخلاق‌مند کردن جامعه همت می‌کنند، بالاترین و کرامت‌مندترین انسان‌ها می‌داند.

در دیگر آثار مسکویه نشانه‌هایی از این عمل‌گرایی مشاهده می‌کنیم. مثلاً در کتاب *جاویدان خرد*

خرد، که نمود نگاه جهان‌شمول مسکویه است، می‌خوانیم:

«فردی از قباد پدر کسری نوشروان سؤال می‌کند: چه کسی سعادت‌مند است؟ و قباد پاسخ می‌دهد:

صاحب عقلی که توفیق عمل کردن به عقل خود را دریافته باشد و آنکه طلب امر حقی کرد و بعد از طلب آن، آن را دریافت و آن چیزی را که دریافت موافق آرزوی او بود» (جاویدان خرد: ۷۷).

در این فقره نگاه عمل‌گرایانه مسکویه در شناخت انسان کرامت‌مند و سعادت‌مند را نشان می‌دهد.

همان‌گونه که گفته شد، در اندیشه مسکویه، اخلاق‌مندی نه یک امر ذاتی که اکتسابی و قابل

تغییر به تناسب عوامل مختلف هست. او در آثار خود از چهار نوع ابزار ممارست اخلاقی نام

می‌برد که با بررسی این چهار ابزار، اوج نگاه عمل‌گرایانه او را در می‌یابیم. این چهار ابزار شامل:

۱. تربیت صالح که در خانواده و از دوران کودکی انجام می‌شود، ۲. محیط اجتماعی که باید بر

مبنای دوستی باشد و محیطی است برای سنجش اخلاقی انسان. ۳. دولت که باید مصالح عمومی

را تأمین و زمینه جامعه سالم را فراهم کند و ۴. طب روحانی^۱ انسان (البلوشی، ۲۰۱۸: ۲۳۱-۲۱۰)

که پس از ابتلاء انسان به امراض روحی و رذائل اخلاقی برای درمان آن باید کوشید. کما

بیش در مورد ابزار اول و دوم و چهارم سخن گفته‌ایم و یا در قسمت بعد خواهیم گفت. اما او

در مورد نقش دولت در تربیت اخلاقی شهروندان نظر جالبی دارد که با استناد به کتاب *الهوامل*

و الشوامل به آن می‌پردازیم.

۱ روان‌پزشکی و شناسایی امراض نفس و یافتن راه‌های درمان آن که ابتدا در سنت اسلامی، کندی با دو کتاب *طب*

روحانی، دفع غم‌ها و بعد محمد زکریای رازی آن را توسعه داد و این مسکویه نیز در کتاب *تهذیب الاخلاق* به این

مسئله توجه ویژه داشت: در نگاه مسکویه این علم از تشابه جسم و نفس ناشی می‌شود. «ماهرترین پزشکان

جسمانی، برای درمان بیمار ابتدا به شناسایی بیماری از طریق اضدادشان می‌پردازد، سپس با پرهیز آغاز و بعد با

داروهای تلخ سعی در درمان آن دارد، برای امراض نفس هم باید این گونه عمل کرد.»

مسکویه در پاسخ به سؤال توحیدی که می‌پرسد: «چرا می‌گویند اگر احمق‌ها^۱ نباشند دنیا خراب می‌شود؟ آیا این گفته درست است؟ ضمن تأکید بر ضرورت تأسیس دولت برای تکامل انسان‌ها با رویکردی واقع‌بینانه این سؤال را بدین گونه پاسخ می‌دهد:

«مدینه‌ها به دو نوع آباد و خراب تقسیم می‌شوند. مدینه آباد بسته به زیادی دوستان و انتشار عدل بین آنها و قدرت حاکمی که امور آنها را نظم می‌بخشد، مراتب آنها را حفظ می‌کند و مشکلات آنها را رفع می‌کند، است. منظور از زیادی دوستان [در مدینه] همکاری دست‌ها و تیت‌هایی است که برخی از آن اعمال برای قوام زندگی ضروری هستند و برخی برای حُسن حال^۲ در زندگی مفید است و برخی برای تزئین^۳ زندگی مفید است. جمع این سه مورد منجر به مدینه آباد می‌شود. اگر یکی از این سه مورد را نداشته باشد، مدینه خراب می‌شود. و اگر دو تا از اینها، یعنی حسن حال زندگی و تزئین زندگی، را از دست دهد، این نهایت خرابی مدینه است چراکه امور ضروری در قوام زندگی [مورد اول] را زاهدانی تبلیغ می‌کنند که با آنها دنیا آباد نمی‌شود. آبادانی و قوام کامل دنیا ناشی از جمع موارد سه‌گانه است که هرکدام به اجزا بسیاری تقسیم می‌شوند. مانند، کشاورزی، صنعت، استخراج معادن، جاری کردن رودها و تأسیس آسیاب‌ها... و همچنین تجهیز ارتش برای دفع دشمنان و اخذ و تجهیز امکاناتی که در برخی مکان‌ها هست و در برخی مکان‌ها نیست از ورای دریاها و خشکی‌ها. کسب این موارد به زینت و حُسن حال مدینه می‌افزاید. باید بدانی عمران و آبادی در زندگی منوط به حُسن حال و خوبی زندگی است. معروف است که این امور جز با مخاطرات بسیار، دوری از ترس و تحمل مشقت‌ها حاصل نمی‌شود. اگر مردم به ضروریات زندگی اکتفا کنند و صرفاً به مجرد عقل عمل کنند، همه‌شان زاهد می‌شوند. و دیگر این مدینه خوب و آباد در این دنیا ممکن نمی‌شود و

۱ منظور توحیدی در اینجا از «احمق‌ها» کسانی است که به مسائل مادی و دنیایی-مانند هنر، معماری، موسیقی، تجارت و...- اهمیت می‌دهند و از آخرت غافل‌اند. شاید دلیل به کار بردن این واژه، تفکر حاکم بر شهر اسلامی است که انسان‌های عاقل را کسانی می‌دانستند که به امور اخروی متوجه باشند.

۲ اگر بخواهیم این امور را در زبان امروزی بیان کنیم: اموری که به معیشت و رفاه مردم توجه دارند، مانند: بازار، تجارت، کارهای تولیدی، سلامت، بهداشت، تفریحگاه.

۳ منظور امور لوکس و ذوقی مانند، موسیقی، هنر، معماری و... است.

مردمان در شرایط سختی زندگی می‌کردند مانند روستائیان ضعیف، که در خیمه‌ها و کپرها زندگی می‌کردند و این آن چیزی می‌شود که مدینه را خراب می‌کند (الهوامل و اشوامل: ۲۵۰). در این فقره بلند، مسکویه به صراحت به اخلاق مدنی تأکید دارد و از تفکر زاهدانه دوری می‌کند. او دولت پیشرفته را تنها در گرو تأمین ضروریات زندگی مردم نمی‌داند و از تأمین اموری سخن می‌گوید که در ادبیات معاصر به آن «مصلح عمومی» گفته می‌شود. او از اصطلاح «حسن حال» و «تزئین» استفاده می‌کند، اما از توضیحاتی که بعدها می‌دهد می‌توان تشخیص داد که او ساختن زندگی خوب در این دنیا را از وظایف اخلاقی انسان‌ها می‌داند و برخلاف تفکر هم عصران خودش، آن را دنیاپرستی و مادی‌گرایی نمی‌داند، بلکه از ضروریات زندگی خوب می‌داند و اتفاقاً برعکس توجه صرف به آخرت که در نگاه زاهدان هست را عامل خرابی و عقب ماندگی مدینه‌ها می‌داند.^۱

برای رسیدن به پاسخ سؤال اصلی مان، ضروری است که به بخش سوم راهی که ترسیم کردیم یعنی جایگاه انسان در جامعه از منظر مسکویه هم بپردازیم.

جایگاه انسان در جامعه چیست؟

مسکویه به‌عنوان فیلسوفی اجتماع‌گرا، انسان را موجودی منفرد و تنها در جامعه نمی‌داند و برای انسان نقش ویژه‌ای در اجتماع قائل است. همان‌طور که در بخش قبل تشریح شد، ویژگی انسان کرامت‌مند اخلاقی زیستن در اجتماع است که به آنها لقب «فائزان» را می‌دهد. در نگاه او انسان تنها، انسانی ناقص است و کمال انسان با حضور در اجتماع ممکن می‌شود. تشخیص انسان فضیلت‌مند از انسان رذیلت‌مند تنها با حضور در اجتماع ممکن است.

«... انسان از میان همه جانداران، به تنهایی جهت تکمیل ذات خود کافی نیست و او ناچار به همیاری با گروه بسیاری است که به سبب آن زندگانی او خوش‌گردد و کارش به استواری جریان یابد. از این رو به خلوص در دوستی فرد و همنشینی نیکو و محبت صادقانه نسبت به ایشان ناچار است. زیرا ایشان ذات او را تکمیل و انسانیت او را تمام می‌کنند و او نیز در حق ایشان همان کار را می‌کند. پس چون به طبع و ضرورت چنین است، لذا انسان عاقل عارف

۱ چیزی که متأسفانه امروزه هنوز در تفکر برخی‌ها غالب است.

چگونه برای خود تنهایی و گوشه‌نشینی را برمی‌گزینند [تأکید از من است]... قومی که فضیلت را در زهد و ترک آمیزش مردم می‌بینند و از آن کناره می‌گیرند، هرگز در آنها فضائل انسانی پدید نمی‌آید. و این به دلیل آن است که هرکس با مردم نیامیزد و با ایشان در شهرها سکونت نگیرد، عفت و نجدت و سخا و عدالت در او ظاهر نمی‌گردد، بلکه قوا و ملکاتی که در او نهاده‌اند باطل می‌گردد، زیرا نه به خیر و نه به شر توجه می‌یابد. و هرگاه این قوا باطل گشتند و افعال خاص به آنها آشکار نگردد، به منزله جمادات و مردم مرده می‌شوند. از این رو خود گمان می‌برند و دیگران نیز در حق ایشان گمان می‌برند که ایشان عقیف‌اند و حال آنکه عقیف نیستند؛ و عادل هستند، حال آنکه نیستند و در فضائل دیگر نیز همین‌طور است؛ یعنی چون از ایشان اضرار این فضائل که شرور باشند، ظاهر نشده مردم به ایشان گمان برند که ایشان افاضل‌اند. حال آنکه فضائل عدمی نیستند بلکه اعمالی‌اند که در زمان مشارکت با مردم و همنشینی با ایشان و در خرید و فروخت و انواع اجتماعات ظاهر می‌گردد» (تهذیب: ۱۲).

در این فقره بلند مسکویه به صراحت تفرد را نقد می‌کند و معتقد است که آن هیچ کمکی به رشد انسان نمی‌کند. فضائل انسانی در برخورد انسان‌ها با یکدیگر معنا می‌یابد. و فضیلت‌های انسانی اموری ایجابی‌اند نه سلبی. پس انسان مورد نظر مسکویه باید نقشی فعال در جامعه بازی کند، نه منفعل.

او که فیلسوفی مسلمان است پس از بحث عقلی خود در مورد ضرورت اجتماعی و ارتباطی بودن انسان در یک بیان زیبا از شریعت اسلام هم در تبیین دیدگاه خود استفاده می‌کند، آن‌جایی که می‌گوید:

«اینکه شریعت مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهمان‌سراها خوانده‌اند، برای این است که آن‌س در آنان بیشتر شود. شاید علت آن که شریعت، هر روز پنج‌بار جمع آمدن در مسجدها را بر مردم یک محله واجب کرده و نماز جماعت را به نماز فردی ترجیح داده است. همین‌طور، همه اهالی محله‌ها و کوی‌ها هر هفته یک‌بار گرد می‌آیند، چنان‌که اعضای یک خانواده هر روز گرد می‌آیند و نیز صاحب شریعت، واجب کرده است که اهالی مدینه با ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف، در سال دوبار، در مصالیح وسیع، گرد آمده و نیز واجب کرده است که همگان، یکبار در عمر خود، در مکان مقدسی در مکه جمع آیند و زمان مشخصی برای

این امر معین نشده است تا هرکس بتواند، خود انتخاب کند و اهالی شهرهای دور، همچون ساکنان شهرهای نزدیک بتوانند، مانند آنان که هر سال، هر هفته و هر روز گرد می‌آیند، دور هم جمع شوند؛ آن باشد که این انس طبیعی مبدأ دوستی‌ها، که در انسان بالقوه است از قوه به فعل آید و از آن پس از راه باورهای درست که مایه جمع آمدن آنهاست نیرومند گردد و زمینه خیر و سعادت فراهم شود» (همان: ۱۸۶).

بدین سان او با استناد به احکام شریعت اسلام در تقویت این دیدگاه خود بهره می‌برد. تأکید بر تفسیر فلسفی از ماهیت انسان و جایگاهش در اجتماع، در اندیشه مسکویه موضعی اصولی است. لذا او اخلاق و نگاهش به انسان را بر شالوده‌ای از دریافت ویژه خود از فلسفه سیاسی طرح می‌کند. در اندیشه او انسان نه تنها به دیگری احتیاج دارد که دیگران هم به او احتیاج دارند، هرچند نمی‌توان به وجه ارتباطی انسان آنگونه که در قرن بیستم توسط هابرماس مطرح شد، در اندیشه مسکویه اشاره کنیم اما به سادگی نیز نمی‌توان در فقره زیر از نقش ارتباطی انسان گذشت.

«چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه آنها عمل کند، پس لازم است تا شمار بسیاری از مردمان در عمل به این خیرات و ملکات عمل کنند به همین دلیل بایستی جمع کثیری از مردمان به همدیگر در رسیدن به کمال یاری رسانند. بدین سان، خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آنان رایج خواهد بود و خیرات و سعادت‌ها چنان توزیع خواهد شد که هرکس سهمی از آن داشته باشد. در این صورت هر فرد به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت‌ها... دست خواهد یافت. به همین دلیل بایستی انسان‌ها یکدیگر را دوست داشته باشند زیرا هر یک کمال خود را در دیگری خواهند یافت و اگر چنین نباشد، سعادت او کامل نخواهد بود» (همان: ۱۱۲).

چنان‌که از فقره بالا برمی‌آید، دریافت مسکویه از جامعه، در ارتباط آن با فرد، ناظر بر اصالت اجتماع است. مسکویه روابط اجتماعی را به اخلاق فردی فرو نمی‌کاهد. در واقع اخلاق مورد نظر مسکویه اخلاق اجتماعی است. یعنی اینکه اخلاق ناظر به اصلاح حال فرد نیست، بلکه به زندگی مدنی و سعادت انسان اجتماعی نظر دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که اخلاق مسکویه اخلاق انسان اجتماعی است نه طریقه انزواگرایانه انسان عرفانی ضد اجتماعی.

فضیلت‌های انسان اجتماعی تنها در اجتماع تحقق یافتنی است و گرنه زاویه‌نشینی جز صورت دیگری از توحش نیست. او در همین راستا، پیدایش تمدن‌های انسانی را در اثر دیگرش یعنی *الهومامل الشوامل* چنین تبیین می‌کند.

«از آنجاکه تعاون امری ضروری است و اجتماع افراد متعدد برای بقای یک فرد امری طبیعی است. لازم است برای آن مردم متملن گردند، یعنی اجتماع کنند و کارها و شغل‌ها را توزیع نمایند تا از رهگذر ارتباط همه انسان‌ها این امر مطلوب یعنی بقا و حیات انسان به بهترین شکل ممکن حاصل شود. (الهومامل و الشوامل: ۳۴۷).

بدین‌سان در نگاه مسکویه، انسان‌ها با یکدیگر متفاوت‌ند و نیازهای آنها یکسان نیست. این تفاوت‌ها برای آنها خیر است، چراکه انسان بالطبع مدنی است. پس اگر انسان‌ها در نیازها با یکدیگر برابر باشند، مدنیت و اجتماع از بین می‌رود، زیرا اختلاف انسان‌ها در اعمال و اینکه هرکدام توانایی و علاقه خاصی دارند، نظام کلی را پدید می‌آورد و مدنیت را شکل می‌دهد.

در همین چهارچوب، مسکویه برای نشان دادن نیاز انسان به اجتماع در پاسخ به یکی از پرسش‌های توحیدی درباره نفس انسان، دو قوه آخذه و معطیه را نام می‌برد. براساس ویژگی اول که جنبه انفعالی دارد، انسان مشتاق آموختن و آگاه شدن از اخبار و معارف است پس به دیگری برای اخذ دانش‌ها و اطلاعات نیاز دارد. و ویژگی دوم که جنبه فاعلی دارد انسان مشتاق است که دیگران را از معارف و دانستنی‌های خویش مطلع سازد (الهومامل: ۱۱۷-۱۱۶). این اشتیاق درونی به خبر گرفتن و خبردادن بر ویژگی ارتباطی و اجتماعی بودن انسان تاکید دارد. البته این ویژگی اعلام و استعمال در میان انسان‌ها قوت و ضعف دارد در برخی حب آموختن، استماع و شنیدن غلبه دارد و در برخی حب یاد دادن، سخن گفتن و خبر دادن و همین تفاوت در ذات انسانهاست که می‌تواند یک اجتماع ارتباطی را شکل دهد.

با توجه به مسیر سه‌گانه‌ای که طی کردیم حال می‌توانیم پاسخ مسئله اصلی خود در اندیشه مسکویه را بیابیم.

۱. کرامت انسان در اندیشه مسکویه

پس از تشریحی که از اندیشه مسکویه در مورد انسان ارائه کردیم. اکنون می‌توانیم نظر مسکویه را در مورد کرامت انسان بیان کنیم.

از مطالب بالا این نتیجه را می‌توان گرفت که مسکویه کرامت انسان را امری ذاتی، قابل ارتقا و سلب و به اصطلاح فلاسفه امری تشکیکی می‌داند. چنان‌که در مطالب بالا تشریح شد. مسکویه به عنوان فیلسوفی انسانگرا با رویکردی افلاطونی، قوه ناطقه را جزء ذاتی انسان می‌داند و همین قوه وجه ممیزه انسان از سایر موجودات است. همین اعتقاد او به ظرفیت و استعداد عقل انسانی که به ما کمک می‌کند تعیین کنیم چه باید بکنیم و نقش ما در جهان چیست، موجب شده است که برجسته‌ترین شارح و مفسر اخیر مسکویه، محمد ارکون، وی را یک «انسان‌گرا» بنامد، یعنی بخشی از نهضت انسان‌گرایی کلی زمان وی که شامل توحیدی و سجستانی نیز هست. از برخی جهات، این توصیف بسیار درخور و به جاست، زیرا اهمیت فکر مسکویه را درباره عقل و آنچه را که عقل می‌تواند به ما بگوید، در مقام تکمیل دین و تعلیمات دین نشان می‌دهد. این جمله به این معنی نیست که وی فکر می‌کرد که تعالیم اسلام دارای اهمیت نیستند. مع‌هذا، علاقه اصلی او فلسفه است و حتی وقتی اعمال دینی را مطالعه و بررسی می‌کند گاهی اوقات برای آنها دلیلی فلسفی و ابزاری می‌آورد. اما چنان‌که گفته شد، عقل ابتدا و اخلاق^۱ انتهاست و انسان باید از این قوه ذاتی که از آن برخوردار است، در جهت به‌کارگیری فضیلت‌های اخلاقی در جامعه بهره‌بردار. انسان کرامت‌مند، انسانی اخلاق‌مند نیز هست و هرچه درجه این فضیلت‌مندی اخلاقی بیشتر باشد، کرامت‌مندی انسان بیشتر است. پس انسان‌ها در یک دسته‌بندی تشکیکی برای کرامت‌مندی قرار می‌گیرند که مسکویه آنها را با چهار عنوان موقنان، محسنان، ابرار و فائزان نام می‌برد.

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا تمامی انسان‌ها صرف‌نظر از رنگ، مذهب و نژاد به واسطه برخورداری از قوه عقل صاحب کرامت هستند و باید با آنها با احترام برخورد کرد حال چه انسانی که با بهره‌گیری از قوه عقلی، تمامی صفات و فضائل اخلاقی را هم کسب کرده است یا کسی که از قوه عقلی در جهت رفع نیازهای اولیه بهره‌بردار؟ با توجه به

۱ اخلاقی که مسکویه از آن نام می‌برد اخلاق فلسفی و عقلی است نه اخلاق دینی، یعنی او در کتاب اخلاقی خود ضمن توجه به منابع دینی، تمام مباحث اخلاقی خود از ردائل تا فضائل را بر مبنای عقلی تدوین می‌کند. پس نباید زمانی که مسکویه کرامت‌مندی را منوط به اخلاق‌مندی می‌کند آن را به اخلاق دینی ارتباط داد و از این طریق تنها مسلمان را صاحب کرامت دانست و غیر مسلمانان از دایره کرامت‌مندی خارج کرد.

مطالبی که در بالا از متون اندیشگی مسکویه استخراج شد، او نگاهش به انسان صرف‌نظر از نژاد، رنگ و مذهب است و هر جا که از انسان سخن می‌گوید، از انسان بماهو انسان نه انسان بماهو مسلمان سخن گفته است. اما با وجود اینکه عقل را جز ویژگی‌های ذاتی انسان‌ها برمی‌شمارد به واسطه اینکه کرامت‌مندی را صرفاً منوط به این ویژگی نمی‌داند. پس انسانی که از آن در جهت اخلاقی زیستن بهره نبرد و عقل را برده لذت‌های حسی کند، صاحب کرامت و شرافت انسانی نمی‌داند و آنها را در زمره چهارپایان قرار می‌دهد. او به‌صراحت در کتاب تهذیب الاخلاق بر این امر تأکید می‌کند.

«انسان هرگاه کارهایش نقصان یابد و از آنچه برای آن آفریده شده قاصر آید. سزاوارتر است که از مرتبه انسانیت به پایگاه چهارپایان در آید... و اگر او از این موهبت سرمدی [عقل] برای امور فرومایه که آنها را ثباتی نیست فریفته شود، پس سزاوار کیفر فوری و راحت ساختن بندگان و شهرها از شر وجود او است» (تهذیب الاخلاق: ۶۴).

این فقره اگرچه تند به نظر می‌آید، اما مسکویه حدود آن را تعیین کرده است. او تنها انسان‌هایی را که به‌واسطه برخورداری از موهبت ذاتی عقل رو به رذائل اخلاقی می‌آوردند را لایق حذف از جامعه می‌داند و رذائل اخلاقی را نه مستند به احکام شرعی دینی مشخص، بلکه با استناد به استدلال‌های عقلانی تعیین می‌کند^۱ او که فیلسوفی اجتماعی است همان‌گونه که انسان اجتماعی اخلاق‌مدار را بسیار می‌ستاید، انسان منفرد رذیلت‌مند را نکوهش می‌کند. بدین‌سان می‌توان گفت کرامت‌مندی در اندیشه مسکویه، ذاتی، قابل ارتقا و سلب و تشکیکی است.

ذاتی است چراکه همه انسان‌ها در وجود خود از قوه عقلی برخوردارند. قابل ارتقا و سلب است چراکه اخلاق غایت عقل است و با حضور در اجتماع و کسب فضائل اخلاقی به درجه‌فائزان می‌رسد و در صورت استفاده از آن در جهت رذائل اخلاقی از آنها قابل سلب است. تشکیکی است چراکه هرکس به تناسب کسب فضائل و دوری از رذائل در مرتبه‌ای از کرامت قرار می‌گیرد. اما نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است، این است که در اندیشه مسکویه،

۱ مقاله سوم و چهارم تهذیب الاخلاق به تشریح فضائل و رذائل اخلاقی کاملاً بر مبنای فلسفی می‌پردازد و محمد ارکون نیز در کتاب انسانگرایی در تفکر اسلامی به تشریح نگاه فلسفی مسکویه در مورد مسائل اخلاقی پرداخته است.

شرط سلب کرامت از انسان، بسیار سخت است. چنان‌که تشریح شد، انسانی از کرامت‌مندی سلب می‌شود که صاحب قوه عقل باشد، تربیت صالحی در دوران کودکی یافته باشد، شرایط اجتماعی و سیاسی درستی مهیا باشد و در صورت همه این شرایط، اگر باز به سمت رذائل اخلاقی گرایش یافت و همچنین از طریق طب الروحانی امکان درمان او نبود، برای سلامت جامعه این انسان‌ها از حق زندگی کردن محروم می‌شوند.

نسبت کرامت و حق انسان در اندیشه مسکویه

با توجه به نگاهی که مسکویه به کرامت انسان دارد، می‌توان نتیجه گرفت که او به نسبت متلازم میان کرامت‌مندی انسان و حق انسان معتقد است، یعنی هرکس به نسبت کرامتی که کسب کرده از حقوق اجتماعی و سیاسی برخوردار است و به همین نسبت در صورت رفع کرامت از خود حقوق اجتماعی و سیاسی از او سلب می‌شود. در جامعه مورد نظر مسکویه روابط افراد با یکدیگر باید مبتنی بر دوستی و محبت باشد. او حتی کل یک جامعه را به سان یک خانواده تشبیه می‌کند و از این طریق رابطه میان افراد مختلف در جامعه را مانند رابطه افراد یک خانواده می‌داند و از این طریق به هرکس جایگاه کرامت‌مندانه خاص خودش را اعطا می‌کند. در فقره زیر مسکویه به تناسب جایگاه اجتماعی هرکس، کرامتی خاص و به تبع آن حقوقی خاص برای افراد قائل است:

«واجب است هرکس که بدین درجه از اخلاق برسد [بایست] مراتب محبت‌ها را بشناسد، و آنچه را که هریک از خادوانندان آن سزاوار آن هستند، بداند تا کرامت خاص پدر را به رئیس اجنبی یا کرامت دوست را به سلطان و/یا کرامت فرزند را به عشیره و/یا کرامت مادر را به پدر بذل نکند. زیرا برای هریک از اینها و اشباه ایشان صنفی از کرامت و حقی از جزا هست که دیگری را نیست و هرگاه در آن خلط کنند، مضطرب و فاسد گردد و ملامت‌ها پدید آید... و همچنین واجب است که در امر موانست تمام دادن حقوقشان و دادن هر آنچه خاص ایشان است، بدینسان جریان یابد (تهذیب الاخلاق: ۱۹۴).

در سخن بالا منظور از کرامت، جایگاه اجتماعی هرکس است که به تناسب آن جایگاه از حقوقی برخوردار است. اگرچه واژه کرامتی که مسکویه در این فقره به‌کار برده است با آن

معنایی که این پژوهش مراد دارد، متفاوت است اما از مطالب یادشده می‌توان به وجود نسبت تلازمی میان کرامت‌مندی انسان با حقوق‌اش در اندیشه مسکویه پی برد.

نتیجه‌گیری

مسکویه با توجه به زمانه خود، دیدگاهی جامع و عملی برای انسان ارائه می‌دهد. او هم تعریف جامعی از انسان ارائه می‌دهد و هم برای انسان نقش ویژه‌ای در جامعه قائل است و هم به وظایف و حقوق او در جامعه اشاره می‌کند. اما با توجه به افق تاریخی که ما اکنون نسبت به انسان و جایگاهش در اجتماع داریم شاید مطالب او در مورد انسان اجتماعی کلی به نظر آید، اما می‌توان با امتزاج افق تاریخی خود با دوره مسکویه و تشریح جزئیات جایگاه انسان در اجتماع بر مبنای کلیاتی که مسکویه ترسیم کرده است نظر او را در جامعه کنونی خود کاربردی کنیم. یعنی کاربرد اندیشه مسکویه که غایت ما از مطالعه اندیشه او بود را در جامعه کنونی خود ترسیم کنیم.

در بررسی اندیشه مسکویه باید دو نکته را مورد مذاقعه قرار دهیم. زمانی که مسکویه می‌گوید انسان عقلانی اخلاق‌مند، دقیقاً از چه صحبت می‌کنند؟ و زمانی که برای انسان ردیلت‌مند جایگاهی قائل نیست، دقیقاً در چه چهارچوبی این سخن را بیان می‌کند؟

همان‌طور که در این پژوهش به کرات تشریح شد، مسکویه فیلسوف انسان‌گرای اجتماعی است، این تعبیر به چه معناست؟ در یک تعریف می‌توان گفت: مسکویه ضمن توجه به انسان به‌عنوان موجودی عقلانی، تأکید بسیاری بر حضور فعال انسان در اجتماع و پایبندی به اصول اخلاقی دارد. بدین ترتیب مسکویه سه تبصره بر انسان بماهو انسان می‌زند: عقلانی - حضور در اجتماع - اخلاق‌مند عمل کردن. از این سه تبصره، عقلانی بودن جز ویژگی‌های ذاتی تمامی انسان‌هاست. اما اجتماعی و اخلاق‌مند بودن، ویژگی‌هایی است که انسان با بهره بردن از ویژگی عقل باید آنها را اکتساب کند. با کسب این ویژگی‌ها می‌تواند یک جامعه مطلوب برای خود و دیگران ایجاد کند که در آن همه انسان‌ها به سعادت می‌رسند. در مورد ویژگی ذاتی انسان یعنی عقل جای مناقشه نیست، مشکل از زمانی آغاز می‌شود که در مورد اجتماعی بودن و اخلاق‌مند بودن، بخواهیم صحبت کنیم. مرز اجتماعی بودن و نبودن انسان تا کجاست، اگر کسی رو به

اجتماع نیاورد متصوّف به وصف انسان بودن نیست؟ همچنین مرز اخلاق‌مند بودن و نبودن در کجاست؟ و آیا هرکس بی‌اخلاقی کرد، باید از جامعه حذف شود؟

این امر بدیهی است که در اندیشه مسکویه اجتماع بر فرد برتری دارد و فردی که به اجتماع سالم ضرر بزند از حق زندگی کردن محروم می‌شود. اما داستان به همین جا ختم نمی‌شود. مسکویه به اهمیت تأدیب در اخلاق‌مند کردن افراد جامعه بسیار تأکید دارد و نه تنها تمام کسانی را که راه رذائل اخلاقی را در جامعه در پیش گرفته‌اند مستحق حذف نمی‌داند، بلکه انسان‌های فاقد عقل و محروم از شرایط تربیت‌پذیری مانند بیماران روانی و معلولین جسمی را مستحق حذف نمی‌داند. او با یک رویکرد کاملاً ویژه تنها آن کسانی که با وجود بهره‌مندی از سلامت و قوه عقلی و فراهم بودن شرایط تربیت‌پذیری همچنان درگیر امور نباتی و مروج رذائل هستند و از آن رو که این افراد مانع از تشکیل یک جامعه سالم می‌شوند را مستحق حذف از حقوق انسانی در جامعه می‌داند.

مسکویه خود مرز اخلاق‌مند بودن و نبودن را ترسیم کرده است، او اخلاق‌مند بودن را عمل از روی اعتدال می‌داند و بی‌اخلاقی، عمل از روی افراط و یا تفریط همان عمل فضیلت‌مند می‌داند. مثلاً «عفت» عملی فضیلت‌مند و حرص (افراط) و خمود شهوت (تفریط) دو وجه رذیلت‌گونه عفت هستند. یا «سخاوت» عملی فضیلت‌مند و اسراف (افراط) و بخل (تفریط) دو وجه رذیلت‌گونه آن هستند. همچنین «عدالت» وجه اعتدالی فضیلت‌مندی است و ظلم کردن (افراط) و ظلم‌پذیری (تفریط) دو وجه رذیلت‌گونه آن هستند، به همین ترتیب او صورت کامل‌تری از فضائل و رذائل اخلاقی را ترسیم می‌کند و همان‌طور که قبلاً گفته شد، انسان کرامت‌مند را انسان پایبند به فضائل اخلاقی می‌داند.

بگذارید در قالب مثالی عینی آن را در جامعه کنونی بسنجیم و بعد حکم مسکویه را تعمیم دهیم. فرض کنید در جامعه کنونی ما عده‌ای دست به ناهنجاری اخلاقی بزنند، آنها از حقوق محروم می‌شوند. این حکم در نگاه مسکویه مطلق نیست. چراکه طبق نظر مسکویه باید دید که آنها از قوه عقل بهره‌مند بوده‌اند و به آنها تربیت درستی داده شده تا آنها برخلاف آن عمل کنند، اگر این دو شرط محقق بود، یعنی داشتن قوه عاقله و شرایط تأدیب، و همچنین اگر با ابزار «طب الروحانی» نتوانست دست از رذائل اخلاقی بردارد، باید آن فرد را از حقوق محروم کرد.

اما اگر تربیت درستی داده نشده، ما حق نداریم آنها را از حقوق محروم کنیم. ابتدا باید تربیت صحیح داده شود. بعد آنها را مورد مواخذه قرار داد. در فقره‌ای که در بالا در مورد ابزارهای تربیت از نظر مسکویه آوردیم، به این نتیجه رسیدیم که او چهار ابزار تربیت صالح، اجتماع، دولت و طب‌روحانی را برای ساختن یک جامعه سالم تشریح می‌کند. در بحث تربیت صالح معتقد است باید آن را از دوران کودکی آغاز کرد و از کودکی انسان را به فضائل اخلاقی آراست. بعد با حضور در اجتماع باید فضیلت‌مندی و رذیلت‌مندی انسان مورد سنجش قرار بگیرد. به تعبیری «اجتماع» محیطی برای سنجش انسان است. در بحث دولت نیز از توجه دولت نه صرفاً به ضروریات زندگی که به امور مربوط به «حسن حال زندگی» و «زینت زندگی» هم نام می‌برد که تعبیر امروزی آن می‌شود «مصالح عمومی» یعنی اموری که به معیشت و رفاه مردم یک جامعه مربوط می‌شود. اگر دولت این موارد را تأمین کرد، کمک بسیاری به تشکیل یک جامعه سالم و به دور از رذائل اخلاقی خواهد کرد. اما با این وجود انسان‌هایی ممکن است باز به سمت رذائل اخلاقی بروند، اینجاست که مسکویه بحث «طب‌الروحانی» را مطرح می‌کند که در واقع هدفش تربیت اخلاقی افرادی است که مبتلا به رذائل اخلاقی شده‌اند. پس در اندیشه مسکویه دولت‌ها نقش بسیار مهمی در اخلاق‌مند کردن و به تبع آن کرامت‌مند کردن و به تبع آن صاحب حق کردن انسان‌ها دارند، اگر فردی شرایط مناسبی برای بهره بردن از فضائل اخلاقی در جامعه را نداشت این بدین معنا نیست که او صاحب کرامت نیست و از حقوق اجتماعی و سیاسی محروم است. دولت و اجتماع باید شرایط بهزیستی افراد را فراهم کند، آنگاه اگر انسان‌هایی با وجود فراهم بودن شرایط مناسب برای اخلاقی زیستن، راه زندگی نابهنجار را انتخاب کردند، و همچنین در صورت درمان‌ناپذیری به‌عنوان شرط آخر، این افراد بنا به نظر مسکویه برای حفظ سلامت جامعه باید از جامعه حذف شوند، آن هم به شرط و تبصره‌هایی که مسکویه می‌زند، نه با هر بهانه ایدئولوژیک و عقیدتی، انسان‌های غیر همسو با خود را انسان‌های پست و فاقد حق بدانیم. هرچند که این نظریه ممکن است خود به مقبری برای گریز به حفره‌های ایدئولوژیک دیگری برای حاکمان نامتعادل تبدیل شود.

منابع

- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۵)، *ماکیاولی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- البلوشی، حسن جمال (۲۰۱۸)، *فلسفه الاخلاق فی الفكر الشيعی*؛ مسکویه انموذجاً، بیروت: الطبعه الاولى.
- الیور لیمن، (۱۳۸۹)، «انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم»، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: حکمت.
- شرت، ایون (۱۳۹۵)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- روزنتال، فرانتس (۱۹۸۳)، *علم التاريخ عند المسلمین*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- عزت، عبدالعزیز (۱۹۴۶)، *ابن مسکویه، فلسفه الاخلاقیه و مصادرها*، مصر: مکتبه و مطبعه مصطفی الیالی الحلبي.
- قاسم حسن الشیخ (۱۳۸۰)، *مسکویه، زندگی و شیوه او در پژوهش‌های تاریخی*، ترجمه سیدمحمد راستگو، تهران: در کتاب *یادواره هزارمین سال درگذشت ابوعلی مسکویه*.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۵۵)، *جاویدان خرد*، ترجمه و تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱)، *تهذیب الاخلاق*، علی اصغر حلبي، تهران: نشر اساطیر.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱)، *تجارب الامم*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶)، «رساله فی النفس و العقل»، در مجموعه *رسائل و مکاتب*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: میراث مکتوب.
- مسکویه، ابوعلی (۲۰۰۱)، *الهوامل و الشوامل*، تصحیح احمد امین، بیروت: الهیئه العامه لقصور الثقافه.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۸)، *الفوز الاصغر*، تصحیح مجید دستیاری، قم: آیت اشراق.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶)، «ترتیب السعاده»، در مجموعه *رسائل و مکاتب*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: میراث مکتوب.
- مدرس، محمدعلی (۱۳۴۹)، *ریحانه الادب*، ج ۵، تبریز: چاپخانه شفق.
- لاهوری، اقبال (۱۳۸۷)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران: امیرکبیر.

- Gadamer, H.G (1989), *Truth and Method*, Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum New York.
- Gadamer, H.G (1985), *Philosophical Apprenticeships*, Trans: Robert Sullivan, Cambridge: MA: MIT Press.
- Gadamer, H.G (1987), "The Problem of Historical Consciousness", in Paul Rabinow and William M. Sullivan eds, *Interpre- tive Social Science A Second Look*, Berkeley: University of California Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی