

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه

فصلنامه علمی پژوهشی انجمن علمی تاریخ فلسفه

سال پنجم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۴ [پیاپی ۲۰]

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

حمیدرضا آیت‌اللهی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
عبدالرزاق حسامی‌فر، دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
نصرالله حکمت، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی
رضا داوری اردکانی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
محمدتقی راشد محصل، استاد فرهنگ و زبانهای باستانی دانشگاه تهران
احد فرامرزی قراملکی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
حسین کلباسی اشتری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
سیدمصطفی محقق داماد، استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی
فتح‌الله مجتبایی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

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

صندوق پستی: ۶۹۱۹ - ۱۵۸۷۵ تلفن: پیگیری مقالات: ۸۸۱۵۳۳۲۱ اشتراک و فروش: ۸۸۱۵۳۵۹۴

مرکز تدوین: ۸۸۱۵۳۴۹۴ نمایر: ۸۸۴۹۳۸۰۳

www.mullasadra.org Email: SIPRIn@mullasadra.org

شاپا: ۹۵۸۹-۲۰۰۸

بر اساس ابلاغیه شماره ۳/۱۸/۵۴۷۳۳ مورخ ۹۲/۴/۱۹ کمیسیون نشریات علمی کشور، فصلنامه تاریخ فلسفه دارای درجه علمی پژوهشی است. این فصلنامه در پایگاه‌های: Philosopher's Index و ISC نمایه میشود.

راهنمای تدوین مقاله

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

شیوه ارجاع دهی و ارائه مباحث فرعی تکمیلی:

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



سخن سردبیر ۵

فیلسوف ارغوانی؛ زندگی، اندیشه‌ها و نوشته‌های فروریوس

مهدی عظیمی ۹

هرمس در آیین مانی و تأثیر آن بر اندیشه‌های سهروردی

بهناز حسینی ۳۱

تحولات تاریخی مسئله روح بخاری در حکمت صدرایی

محمد میری ۴۳

تأثیر جریانهای فکری بر آموزش فلسفه در مدارس عصر صفویه

موسی‌الرضا بخشی‌استاد ۶۷

تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

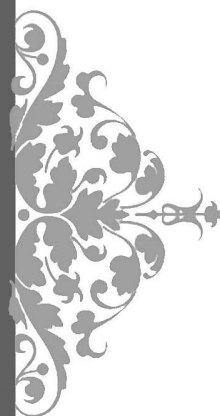
عبدالرزاق حسامی‌فر و پدرام پورمهران ۸۵

از حق بودن خدا تا اصالت وجود

محمود زراعت‌پیشه ۱۰۷

مقایسه تطبیقی مفهوم کون و فساد نزد ارسطو و ابن‌سینا

اصغر سلیمی‌نوه و گودرز شاطری ۱۱۹



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نوزدهمین همایش ملی ملاصدرا که در آخرین روز اردیبهشت ماه سال جاری و به همت بنیاد حکمت اسلامی صدرا برگزار شد، با عنوان «فلسفه و نظم عمومی» زینت یافته بود. واژه «نظم» را همگان میستایند، زیرا مفاهیمی چون تربیت و هماهنگی، دقت و انضباط و مانند اینها را به ذهن متبادر ساخته و ظاهراً امور آدمی را در هر دو ساحت فردی و اجتماعی سامان میبخشد. این تلقی عمومی از واژه نظم به همان اندازه که روشن، سهل و آسان‌یاب است و همگان فی‌الجمله به خواص و پیامدهای آن وقوف دارند، اما در عین حال نه آسان بدست می‌آید و نه به آسانی می‌آید. وقتی پای فلسفه به میان می‌آید، دشواری و پیچیدگی مطلب آشکارتر می‌شود، زیرا فیلسوف می‌پرسد حقیقت نظم چیست؟ انواع و مراتب آن کدام است؟ مبانی و مبادی نظم در کجاست؟ و سرانجام اینکه نسبت نظم با مفاهیمی چون «عدل» و «حق» چیست؟ در اینجا مجال پرداختن به تمامی این پرسشها وجود ندارد، اما ملاحظیات فلسفی برخی از حکمای سلف، روشنایی بخش مطلب است: افلاطون به تبعیت از فیثاغورس، ضمن تأکید بر نظم وجود ازلی و کیهانی، آن را در صورت ریاضی و هندسی میدید. «لوگوس» و «آریموس»، متضمن ترتیب و هماهنگی مطلق و ابدی است. هرآنچه که به دریافت عقلی، واجد ترتیب و تقدم و تاخر است، نمایش‌دهنده همان نظم کیهانی و وجودی است و اگر امور و اشیاء به ضدشان شناخته میشوند، نقطه مقابل نظم، چیزی نیست جز آشفتگی و پریشانی (خواء). بر این اساس، هر آنچه صورتی از این ترتیب و هماهنگی را بازتاب دهد، بهره‌ی از هماهنگی ازلی را نیز در خود دارد. می‌پرسیم بدین ترتیب کار قانونگذار چیست و چه نوع نظم و قانونی را باید تشخیص دهد؟ وقتی افلاطون میگفت کار هنرمند تقلید از اصل است، کار قانونگذار را نیز تقلیدی از مناسبت و نظم کیهانی و ازلی میدید. پس کار قانونگذار اساساً کشف است نه وضع و جعل.

۵



سخن سردبیر

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۵-۸

اما در اینصورت تکلیف قواعد و ضوابط جزئی و روزمره و انضمامی و حتی قوانین موضوعی محاکم که ناظر به حل دعاوی مردمان است چه میشود؟ در دیدگاه وجودی، تمامی جزئیات و کثرات به سپهر مطلق و بسیط هستی تحویل میگردند و همه چیز در آینه وجود محض دیده میشود. بدین ترتیب، قانون و قاعده جزئی نیز جلوه‌یی از قاعده و نظم کلی است و تعینی است از حقیقت ناب تسری یافته در مراتب اعیان. چنین نظم و قاعده‌یی نمیتواند از غایت وجودی و متعالی خالی باشد، زیرا اشیاء و قراردادها و مناسبت‌های اعتباری، همگی با حقیقت وجودی خویش - که همان غایت و کمال وجودیشان است - سنجیده شده و آغاز و انجام آنها به لسان عرفا در یک قوس نزول و صعود تصویر میگردد. بنابراین، نظم قراردادی و اعتباری به حیث میزان ارتباط و اتصال به نظم حقیقی و نفس‌الامری از یکدیگر متمایز میشوند. نظمی که از اندیشه عالم مدرن برآمده، سوژکتیو است و اتصالی با نفس‌الامر ندارد و حداکثر با مقتضای عقل جزئی و کاربردی تناسب دارد. کسانی چون کانت که در حکم معماران مدرنیته بودند، الزاماً وجه حقیقی و نفس‌الامری عالم را انکار نمی‌کردند، لکن امکانات عقلی را در کشف و تقریر چنین ساحتی ناتوان میدیدند. به دیده کانت، حداکثر چنین است که ساحت اخیر به الوهیت و وجه متعالی عالم تعلق دارد و البته بنابر آن مبانی، دست عقل از معرفت بدان کوتاه است. لکن در مقابل چنین نظمی، نظمی هم هست که متکی و مسبوق به نفس‌الامر و حیث تکوینی عالم است و تمامی مظاهر نظم و ترتیبات جزوی، جلوات آن نظم تکوینی شمرده میشوند. اساس حکمت و عرفان اسلامی بر این نگاه وجودی ابتناء دارد و در ارتباط وثیقی با معانی حق و عدل قرار گرفته است. در لسان اهل حکمت، وجود و وحدت با یکدیگر مساوقت دارند؛ چنانکه شیخ‌الرئیس در فصل نخست الهیات نجات، «موجود» و «واحد» - و ضرورتاً وجود و وحدت - را مساوق یکدیگر میداند و بر این معنا اقامه برهان میکند. در لسان اهل عرفان «وجود» و «حق» نیز با هم مساوقت دارند؛ چنانکه قیصری در آغاز مقدمه خود بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی چنین آورده است: «الفصل الاول فی الوجود و انه هو الحق». در چنین تقریری از حقیقت وجود و سریان آن در مراتب و مظاهر موجودات، نظم و البته «عدل» هم از جلوات وجود اطلاق‌ی بحت و بسیط بشمار میروند و از قضا نسبت نظم و عدل، از لطایف و نکات محوری همین بحث قرار میگیرند. در تعریف عدل گفته‌اند: «اعطاء کل ذی حق حقه» و در تعریف نظم آمده است: «وضع الشیء فی ما وضع له». بنابراین قرارگرفتن اشیاء در موضع و وعاء حقیقی خویش، صورتی از عدل

۶



و بلکه عین آن ست و اگر «حق» در معنای عام آن یعنی عین ثبوت و تحقق، پس «نظم» و «عدل» و «حق» نیز عین یکدیگرند و همگی فی حد ذاتهم با «وجود» مساوقت دارند. لطیفه بحث همینجاست که اگر نظم عبارتست از قرارگرفتن هرچیز در موضع حقیقی خویش، چگونه میتوان جای حقیقی اشیاء را تشخیص داد؟ این تشخیص نمیتواند به مدد عقل جزئی، مصلحت‌اندیش، سوژکتیو و نسبی انگار صورت پذیرد، بلکه عقل بالمستفاد و متصل به عقل کل - که بنابر نص در وجود پیامبر اکرم (ص) و اوصیای او (ع) تجلی یافته است - میتواند به چنین دریافتی نائل آید. در اینصورت، مناسبت میان نظم تکوینی و اعتباری همانند مناسبت میان احکام حقیقی و اعتباری است که امثال علامه طباطبایی در آثار خویش بکرات بدان پرداخته‌اند و در بیان دیگری در رساله شریفه *الولایة* در عنوان فصل نخست آن میفرماید: «فی انّ لظاهر هذا الدین باطنا، و لصورته الحقه حقایق»؛ یعنی برای احکام و شرایع دینی - که در نظر ایشان از سنخ اعتباریات است - باطن و حقیقتی است که آن احکام و این حقیقت، در حکم ظاهر و باطن دین محسوب میشوند. اما باید توجه داشت که اعتبار و قرارداد در اینجا مستقل از حقیقت وجودی خویش نیست و مستمراً و در همه حال به وجه تعلقی و ربطی به اصل و بنیاد خود بازمیگردد و ازاینرو با آنچه که در سنت غربی از اعتبار و نسبت افاده میشود، در اساس متمایز است. در سنت اخیر، این فاعل شناسای خودبنیاد است که احکام و مناسبات را تعیین کرده و در صورت مصلحت، آن را تغییر میدهد و در نتیجه، بنیاد احکام و قراردادها، نه حقیقت محض تکوینی و ازلی، بلکه سوژه خودبنیادی است که همه چیز را «غیرخود» یا ابژه خویش تلقی کرده و دست به تبیین و تقریر و توجیه آن میزند. فاصله دو تلقی مذکور اندک نیست و به دو سنخ نگاه هستی‌شناسانه بازمیگردد که از قضا التفات بدین معنا در فلسفه معاصر در زبان و نوشته‌های نیچه و فیلسوفان پست‌مدرن با عناوینی چون پوشیدگی حقیقت وجود در فلسفه و متافیزیک غربی مطرح و بحث شده است. سرگذشت و پیشینه این پوشیدگی - یا شاید پوشاندگی - در سنت اندیشگی غرب، دراز دامن است و از مناظر و زوایای مختلف تقریر شده، اما در عین حال، غفلت از این معنا و مبنا - بویژه در مباحث تطبیقی و مقارنه‌یی - سبب خلط، سوءفهم و خطاهایی عظیم بخصوص در نتایج و استنتاجات گردیده است. برای نمونه، دکارت و ملاصدرا بلحاظ زمان تقویمی، متعلق به یک دوره‌اند (قرن هفدهم میلادی و قرن یازدهم هجری قمری) و هر دو فیلسوفند و چنانکه میدانیم،

۷



سخن سردبیر

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۵-۸

هر دو دغدغه دینی و الهی دارند، اما نظم مورد نظر دکارت با آنچه ملاصدرا از این لفظ افاده میکند، در مبنا و روش و غایت کاملاً متفاوت است. نظمی که از حکمت متعالیه برمی‌آید، تنها و تنها مسبوق به تصدیق اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن است؛ درحالیکه نظم دکارتی، نظم ریاضی و مکانیکی و مؤدی به تکنیک است. از لوازم یا احکام اصالة الوجود، درک و دریافت وحدت در وجود است و این نگاه توحیدی است که تمامی اعیان و اشیاء و نیز احکام مترتب بر آنها را به یک حقیقت و حدانی محض ارجاع میدهد. بدین قرار است که مقایسه دو نظم پیش گفته، با لحاظ تمایز دو عقل دریافت‌کننده و مبنائاً دو سنخ نگاه «وجودبین» و «موجودبین» راست می‌آید و در غیر اینصورت موجبات خبط و خطا را در نتایج فراهم میسازد. اگر در روزگار ما، غلبه عقل نسبی‌انگار و تکنیکی، درک و شهود نظم ازلی کیهانی را محال یا دشوار ساخته است و مناسبتی میان نظم و عدل و حق نمیپسند و یا عدل و حق را به وجه سوپژکتیو تبیین و توجیه میکند، دستکم ما نباید خود را از التفات به حیث پوشانندگی و غفلت مدرن محروم سازیم و تذکر بدین معنا را تقبیح کرده یا ناموجه بدانیم. با این حال، تصدیق به وجود ذات و سرشتی خاص در این مراتب عقل و نظم، مساوق انکار نتایج و دستاوردهای عقل جزئی و خواص و آثار آن در زندگی و امورات بشری نیست، بلکه کمترین اثر معرفتی این التفات، گشایش افق‌هایی است در فهم مناسبات و اعتبارات در حیات انضمامی بشر که البته معرفت بدین آفاق، سخت به طلب و همت و توفیق نیازمند است:

بر سر تربت ما چون گذری همت خواه

که زیارت‌گه رندان جهان خواهد بود

سردبیر

