

نگاهی به برخی نوآوری‌های مشائیان مسلمان

یارعلی کُرد فیروزجایی*

چکیده

فلسفه اسلامی، پس از نهضت ترجمه و تحت تأثیر آموزه‌های دینی در قالب فلسفه مشاء تأسیس شد و از این رو سنت فلسفی اسلامی با گرایش‌های مشایی آغاز شد. فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی، عامری، ابن‌سینا، بهمنیار، لوکری، فخر رازی و خواجه نصیر طوسی از مشائیان مسلمان هستند. در این میان فارابی و ابن‌سینا جایگاه ممتاز و درخشانی دارند. ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی در منطق و فلسفه چنان درخشید که در زمان حیات اساتید خود، از آنها پیشی گرفت و به «معلم ثانی» شهرت یافت. او آثار و تألیفات فراوانی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: کتاب الحروف، احصاء العلوم، ابانة عن غرض ارسطو طاليس فی کتاب مابعدالطبیعه، الجمع بین رأیی الحکیمین، آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنیة، فصول منتزعة و فصوص الحکم... .

کلید واژه‌ها

حکمت مشائیان مسلمان، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، فلسفه سیاسی



نظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۱

* عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حکمت مشاء و مشائیان مسلمان

در سنت فلسفه اسلامی، حکمت مشاء در کنار حکمت اشراقی و حکمت متعالیه نشان‌دهنده گرایش فلسفی ویژه‌ای است. این گرایش که از آن به «حکمت بحثی» نیز یاد می‌شود در امتداد فلسفه یونانی ارسطو و شارحان یونانی ارسطو قرار دارد. وجه تسمیه مشاء یونانی آن بود که معلمان و مدرسان این حکمت قدم‌زنان تعلیمات فلسفی خود را ارائه می‌کردند.^۱ منظور از فلسفه مشاء در سنت فلسفه اسلامی آن است که در طرح و نیز اثبات مدعیات فلسفی به روش انتزاعی و مفهومی عقلی تکیه شود و همه مباحث بر مدار محور عقل باشد. بر خلاف حکمت اشراقی که افزون بر عقل از ذوق و کشف و شهود نیز بهره می‌گیرد و یا حکمت متعالیه که در صدد است تا از آیات و روایات نیز بهره گیرد.

فلسفه اسلامی، پس از نهضت ترجمه و تحت‌تأثیر آموزه‌های دینی در قالب فلسفه مشاء تأسیس شد و از این رو سنت فلسفی اسلامی با گرایش مشایی آغاز شد. فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی، عامری، ابن سینا، بهمنیار، لاکری، فخر رازی و خواجه نصیر طوسی از مشائیان مسلمان هستند. در این میان فارابی و ابن سینا جایگاه ممتاز و درخشانی دارند. ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی در منطق و فلسفه چنان درخشید که در زمان حیات اساتید خود، از آنها پیشی گرفت و به «معلم ثانی» شهرت یافت. او آثار و تألیفات فراوانی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: کتاب الحروف، احصاء العلوم، ابانة عن غرض ارسطو طاليس فی کتاب مابعدالطبیعه، الجمع بین رأیی الحکیمین، آراء اهل المدینة الفاضلة، السیاسة المدنیة، فصول منترعة و فصوص الحکم.^۲ آثار فارابی هم در فهم و شرح فلسفه‌های افلاطون و ارسطو نقش تعیین‌کننده‌ای داشته و هم در طرح و تدوین مباحث و سرفصل‌های نو و ابتکاری‌ای که به تأسیس فلسفه اسلامی انجامیده است. گرچه مراجعه به آثار فارابی گستردگی دامنه اطلاعات فلسفی و علمی او را نشان می‌دهد و از منطق و زبان گرفته تا الاهیات و مابعدالطبیعه در این منظومه فلسفی او یافت می‌شود، اما بیشتر تلاش و تحقیق علمی او در زمینه فلسفه سیاسی بوده است. او در آثار گوناگون خود درباره خدا و صفات و افعال او، جهان هستی (مجردات و مادیات)، نفس انسانی و سعادت او، اخلاق، سیاست و مدینه فاضله سخن گفته است. او معمولاً از مبادی هستی‌شناختی، خداشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آغاز می‌کند و به تفصیل درباره سیاست و حکومت سخن می‌گوید. در آراء اهل المدینة الفاضلة که بی‌تردید یکی از مهم‌ترین تألیفات فارابی و همین‌طور یکی از مهم‌ترین تألیفات تمام تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۲

است، به طرح دیدگاه‌ها و آرای می‌پردازد که در نظر او شهروندان مدینه فاضله (شهر آرمانی) لازم است آنها را بدانند و بدان ایمان بیاورند. او در نه فصل اول این کتاب درباره خدا و صفات او و در ده فصل بعد درباره افعال الاهی و چگونگی صدور موجودات از خداوند و ترتیب آنها (عقول، نفوس و اجسام فلکی، عناصر، حدوث اجسام و فعل و انفعال آنها، هیولی، صورت و ...) و در شش فصل بعدی درباره نفس و قوا و احکام و افعال آن، سعادت او و وحی و نبوت سخن گفته است. و در پایان کتاب - از فصل بیست و ششم تا فصل سی و هفتم - درباره زندگی اجتماعی انسان و نیاز به حکومت و سیاست، اجتماعات فاضله و غیر فاضله و شرایط رئیس مدینه و مانند آن سخن گفته است. به واقع، هدف فارابی از طرح مباحث ۲۵ فصل اول کتاب فراهم نمودن و تبیین مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی‌ای است که در فلسفه سیاسی او مورد نیاز بود.

او در دیگر آثارش مانند السياسة المدینه، تحصیل السعادة و فصول منتزعة نیز با تفاوت‌های اندکی به همین شیوه عمل کرده است (البته در فصول منتزعة به جای این که از خداشناسی شروع کند، از علم‌النفس آغاز کرده و با خداشناسی به پایان رسانده است). با صرف نظر کردن از تلاش‌های او در منطق که بخش عظیمی از دستاوردهای او را تشکیل می‌دهد شاید بتوان همه کوشش‌های فلسفی او را مقدمه‌ای بر فلسفه سیاسی او به‌شمار آورد. از این‌رو، فارابی را می‌توان با افلاطون مقایسه کرد؛ چرا که او نیز هدف از تأسیس آکادمی را تربیت حاکم حکیم اعلان کرده بود.^۳

فارابی با طرح مباحثی همچون وجوب و امکان، تقسیم موجودات به واجب و ممکن و نیز با طرح حدوث ذاتی و حکم به حادث ذاتی بودن همه ممکنات، در هستی‌شناسی و خداشناسی فلسفی انقلابی مهم به پا کرد و همین‌طور با تأکید بر وحی به‌عنوان یکی از شرایط رئیس مدینه فاضله^۴ و معرفی سعادت اخروی به‌عنوان سعادت اصلی و غایی انسان به فلسفه سیاسی رنگ و بوی دینی و اسلامی داد.^۵ و از این‌رو به مؤسس «فلسفه اسلامی» شهرت یافت، اما او در صدد بر نیامده بود که به تفصیل مبانی و فروع دستاوردهای فلسفی خود را تشریح کند. تشریح مبانی و تفریع فروع فلسفی نو تأسیس کار دیگر فیلسوف‌های مشایی، یعنی ابن‌سینا است.

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ه.ق) در بخارا به دنیا آمد و پس از آشنایی با حساب، هندسه، جبر و مقابله، فقه آموخت و سپس به فلسفه و منطق پرداخت و بالاخره به طبیعیات و



تذکره:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۳

الالهيات و پزشکی روی آورد و دیری نپایید که در همه علوم، قدمی استوار یافت و به قدر طاقت بشری بر آنها تسلط یافت. مهم ترین آثار ابن سینا عبارت اند از: الشفاء، النجاة، الاشارات والتنبیها، التعليقات، المباحثات، عیون الحکمة، دانشنامه علایی و القانون فی الطب.

با صرف نظر از قانون که مربوط به علم پزشکی است، الشفا و الاشارات و التنبیها مهم ترین کتاب های فلسفی ابن سینا به حساب می آیند. شفا دائرة المعارفی فلسفی است که منطق، ریاضیات، طبیعیات و الالهیات را در بر می گیرد و مفصل ترین کتابی است که از ابن سینا در ابواب مختلف فلسفه باقی مانده است. الاشارات والتنبیها که منطق، طبیعیات، الاهیات و عرفان را در بر می گیرد، کتابی است مختصر،^۶ اما بسیار مهم، چرا که گفته شده است از آخرین تألیفات ابن فیلسوف بزرگ است. با چشم پوشی از منطق که بخش عظیمی از تحقیقات ابن سینا را تشکیل می دهد، می توان الاهیات و به ویژه الاهیات بالمعنی الاخص را در کانون توجه ابن سینا دانست.

ابن سینا - به خلاف فارابی - گرچه عملاً در سیاست و حکومت وارد شده بود، اما نظریه پردازی سیاسی او بسیار اندک است. البته، او وعده داده بود که در اخلاق و سیاست کتاب مستقلی بنویسد، اما این وعده محقق نشد و فقط در مقاله دهم الاهیات شفا اشارات مختصری به این دو موضوع کرده است. او در عوض اشاره ها و کدهای کوتاه فارابی در هستی شناسی، خداشناسی و انسان شناسی را بسط داده و به تفصیل در این زمینه ها پژوهش کرده است. در کنار تقریر جامع ابن سینا از حکمت مشایی می توان از تقریرات دیگری مانند تقریر بهمینیار در التحصیل، تقریر ابوالعباس لوکری در ضمان الحق بضمان الصدق، تقریر فخر رازی در المباحث المشرقیه و تقریر خواجه نصیر الدین طوسی در شرح او بر اشارات ابن سینا نیز یاد کرد. اکنون پس از آشنایی فشرده با حکمت مشاء و مشائیان مسلمان برخی از مهم ترین نوآوری های آنها را مرور می کنیم.

روش و چگونگی طرح مباحث

سقراط و افلاطون در طرح مباحث فلسفی از روش گفت و گو (دیالکتیک یا جدل) سود می بردند. آنچه از آثار افلاطون در اختیار داریم، عمدتاً به روش دیالکتیک و گفت و گو میان دو یا چند نفر است. این روش که به روش دیالکتیک (یا جدل) سقراطی معروف است، در تاریخ فلسفه بعد از افلاطون نیز کمابیش ادامه یافته است و روی هم رفته روش قابل قبولی است. ارسطو در طرح مباحث گوناگون فلسفی از یک سو، رهیافت تاریخی را در پیش می گیرد و از سوی دیگر، روش



توضیح

ریټوریک (Ritoric) یا جدلی را.^۷ ارسطو در آثار مختلف خود، آن گاه که به بررسی موضوعی می‌پردازد، نخست با رویکردی تاریخی می‌کوشد آرای فیلسوفان گذشته را درباره آن موضوع گزارش و بررسی کند تا هم مقدمه‌ای باشد برای تأیید و تحکیم دستاوردهای فکری خود او و هم از اسلافش سپاس‌گزاری کرده باشد و هم ذهن‌ها را برای طرح مسئله و اندیشه‌ورزی و پژوهش آماده کند. از سوی دیگر، او در طرح مسایل مربوط به یک موضوع روش آپورتیک (جدلی) را در پیش می‌گیرد؛ یعنی این روش را که بر اساس آن، ابتدا فرض‌های متفاوت و گاهی متعارض و متناقض درباره یک موضوع مطرح می‌شود و به نفع هر یک از آنها یا در رد آنها، تا آن‌جا که ممکن است، استدلال می‌شود، از این رهگذر پرسش‌هایی در ذهن پژوهش‌گر درباره آن موضوع شکل می‌گیرد و او به حیرت می‌افتد. این حیرت در پژوهش‌گر، نیروی پژوهش و انگیزه لازم را برای ادامه آن و یافتن پاسخ پدید می‌آورد.

اما در میان فیلسوفان مسلمان هیچ‌یک از این روش‌ها متداول نشده است (گرچه گاه ممکن است برخی از این روش‌ها در پیش گرفته شود) و به‌جای آن از روش تقسیم و تحلیل، سودجسته شده است، می‌توان این روش را «روش تحلیلی» نامید. تحلیل بدین معنا است که موضوع مورد پژوهش ابتدا تعریف می‌شود و سپس حیثیت‌های متفاوت آن شناسایی شده، از یک‌دیگر تفکیک می‌شود و در صورت امکان اقسامی درباره آن ذکر می‌شود و در مرحله بعد احکام و ویژگی‌های هر یک از حیثیت‌ها یا اقسام در قالب گزاره‌هایی بیان می‌شود و در پایان در مقام استدلال بر رد یا تأیید آنها پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها استخراج و بررسی شده تا معلوم شود با هم هماهنگ یا ناهماهنگ‌اند.

این روش در طول تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است، اما بیش از همه در آثار ابن‌سینا قابل مشاهده است. ابن‌سینا مانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی دیگر قبل از پرداختن به هر موضوعی به تبیین مفهومی آن موضوع پرداخته است (گام اول) و در کتاب برهان بر ضرورت این کار برای اجتناب از مغالطه اشتراک لفظی تأکید دارد.^۸ پس از توضیح معنای موضوع مورد پژوهش و مشخص ساختن این‌که در آن بحث کدام معنا از آن موضوع مورد نظر است، لازم است معین شود چه قسم یا چه حیثیتی از آن معنای مشخص شده محل سخن است. وقتی که موضوعی مورد پژوهش قرار می‌گیرد و بنا است درباره آن حکمی صادر شود، یعنی یک صفت یا ویژگی به آن اسناد داده شود و بر آن حمل گردد، لازم است به‌طور دقیق روشن شود که آن حکم



تذکره:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۵

برای کدام حیثیت آن موضوع است، یعنی ذات موضوع از کدام جهت و با چه قیدی موضوع آن حکم قرار می‌گیرد. هر موضوعی ممکن است حیثیت‌های متفاوتی داشته باشد که از هر یک از آن حیثیت‌ها، موضوع محمول خاصی قرار می‌گیرد. از این رو و پیش از آغاز پژوهش باید حیثیت‌های گوناگون موضوع از هم تفکیک شود تا موضوع دقیقاً مشخص شود.

در مواردی ممکن است برای تعیین دقیق موضوع مورد بحث، نیاز به تقسیم باشد؛ به این معنا که چه‌بسا موضوع پژوهش، امری کلی و دارای اقسامی باشد و هر یک از آنها احکام و ویژگی‌های خاصی داشته باشند که نباید به‌جای هم خلط شوند.

(گام دوم) و بالاخره پس از تقسیم یک عنوان به اقسام گوناگون آن و تفکیک حیثیت‌های مختلف آن از یک‌دیگر، باید احکام و ویژگی‌های هر یک از اقسام یا احکام آن موضوع از حیثیت مورد نظر بیان شود. در این مرحله لوازم موضوع مقید و متحیث بر آن حمل می‌شود و مسایل علم پدید می‌آید. اگر این مسایل بدیهی نباشند، نیازمند اثبات‌اند و در اثبات آنها باید از استدلال بهره گرفت. در مقام استدلال بر اثبات یک گزاره نیز همین مراحل قابل تصور است، تا این که به بدیهیات مورد نیاز برسیم. شواهد فراوانی در متون مشائیان مسلمان بر استفاده از این روش وجود دارد. برای مثال، ابن سینا در فصل اول مقاله پنجم الاهیات شفا به این روش درباره چگونگی وجود کلیات سخن گفته است. او ابتدا معانی مختلف کلی را ذکر کرده، یک معنا از آن را برای بحث معین کرده است (معنایی که تصور خود آن مانع اطلاقش بر کثیرین نباشد) و سپس دو حیثیت معنای کلی را از هم تفکیک کرده است: وصف کلیت را از معنایی که معروض این وصف است، متمایز کرده و سپس معین کرده است که محل بحث معنا، ذاتی است که معروض وصف کلی قرار می‌گیرد (یعنی محل بحث کلی طبیعی است نه کلی منطقی).

در مرحله بعد، باز برای کلی طبیعی سه اعتبار مختلف مطرح کرده است: اعتبار لابشرط، بشرط لا و بشرط شیء و سپس به بررسی احکام و لوازم هر یک از این اعتبارات پرداخته است و از این طریق وجود مُثُل افلاطونی را در خارج نفی کرده است.^۹ ابن سینا در ردّ این قول متکلمین که معیار نیازمندی معلول به علت، حدوث آن است، نیز ابتدا حدوث را تحلیل می‌کند و با تجزیه مفهومی آن و تفکیک حیثیت‌های مختلف آن، نشان می‌دهد که حدوث نمی‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد، بلکه امکان معلول ملاک نیازمندی آن به علت است.^{۱۰}

این روش را که در آن از تحلیل مفهومی و تقسیم یک معنا به اقسامی و تفکیک حیثیت‌ها سود



فهرست

جسته می‌شود، می‌توان «روش تحلیلی» نامید که کمابیش همان روش تحلیل مفهومی و زبانی رایج در فلسفه تحلیلی دوران معاصر است. از این‌رو، روش تحلیل فلسفی مخصوص فلسفه تحلیلی غربی معاصر نیست و مشائیان مسلمان در این زمینه تقدم دارند. گرچه می‌توان سابقه آن را حتی در فلسفه یونان باستان به‌ویژه ارسطو نیز جست‌وجو کرد، اما در آن فلسفه‌ها به نحو موردی مشاهده می‌شود و روش رایج و مستقر نیست. در این‌جا لازم است خاطرنشان کنیم که مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فلسفه تحلیلی غرب کاملاً متفاوت با مبانی فلسفه اسلامی مشایی است و اشتراک این دو فلسفه در رهیافت تحلیلی نباید ما را از تفاوت دستاوردهای آن دو که ناشی از تفاوت در مبانی فلسفی آنها است، غافل کند.

تأسیس هستی‌شناسی

یکی از پیامدهای اتخاذ روش تحلیل و تقسیم در مباحث فلسفی، انتزاعی شدن بحث‌ها، مفاهیم و گزاره‌ها است. از آن‌جا که تحلیل‌ها و تقسیم‌هایی که صورت می‌گیرند، تحلیل‌های عقلی‌اند و با موشکافی‌های عقلی، در موضوع واحد، جنبه‌های گوناگونی تشخیص داده شده، از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، مفاهیم جدیدی که در اثر این دقت‌ها و ملاحظه‌های باریک‌بینانه عقلی در ادامه پژوهش پدید می‌آیند، مفاهیمی انتزاعی خواهند بود که مصادیق یا «منشاء انتزاع»‌های آنها را تنها با دقت عقلی می‌توان تشخیص داد. نبود این باریک‌اندیشی‌ها در فلسفه‌های یونانی سبب شده است که برخی سخنان آنان خام و ناپخته به‌نظر برسند و یا ناتمام باقی بمانند. مهم‌ترین مثال آن مباحث مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی ارسطو است.

ارسطو فلسفه اولی را به‌عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه نظری به «علم به موجود بما هو موجود» تعریف کرده است. اما مباحثی را که به‌عنوان مباحث و مسائل علم موجود بما هو موجود مطرح کرده است، اگر به دقت و ارسو کنیم، درمی‌یابیم که همچنان صبغه‌ای منطقی یا طبیعت‌شناختی دارند و رویکرد هستی‌شناختی آنها ناچیز و یا اصلاً محو است. ارسطو پژوهش درباره علل و بررسی احکام هر یک از آنها و به‌ویژه محرک نخستین را از مباحث هستی‌شناسی شمرده است، اما در طرح بحث می‌بینیم که او با از علل طبیعی فراتر نگذاشته است و مباحث او درباره کون و فساد، پیدایش، قوه و فعل همان‌طور که از مفاهیم آنها پیدا است، صبغه‌ای طبیعت‌شناختی دارد. او حتی آن‌گاه که درباره معانی و کاربردهای «موجود» سخن می‌گوید نتوانسته است، آن‌چنان که باید



هستی‌شناسی

بین وجود محمولی و وجود رابطی که در منطق مورد توجه است، تفکیک کند.^{۱۱} در حالی که ارسطو هنگام طرح مسائل مابعدالطبیعه، جنبه هستی‌شناختی مباحث را نمایان نمی‌سازد، و در نتیجه مرزهای مابعدالطبیعه، طبیعیات و منطق‌چندان مشخص نیست، اما در فلسفه اسلامی آن‌گاه که مباحث مابعدالطبیعی مطرح می‌شوند، جنبه هستی‌شناختی مباحث توضیح داده می‌شود و جایگاه هستی‌شناختی بحث دقیقاً روشن می‌گردد.

افزون بر این، مشائیان مسلمان با استفاده از روش انتزاعی تحلیل و تقسیم و طرح مباحث جدیدی مانند وجوب و امکان و علیت هستی‌بخش و... بر مباحث هستی‌شناختی دستاوردهای جدیدی را افزودند و بدین ترتیب برای اولین بار هستی‌شناسی محض و عریان (خالص از مشوبات طبیعی و منطقی) شکل گرفت.

بررسی نوآوری‌های هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان (که در ادامه این مقاله اشاراتی به آن خواهد شد) این ادعا را تأیید می‌کند. از این‌جا نادرستی سخن برخی از اندیشمندان مسیحی که می‌گویند مسیحیان تحت تأثیر معارف مسیحی برای اولین بار «وجود» را در کانون مباحث فلسفی قرار دادند و سر فصل‌های تازه‌ای در این باب گشودند، روشن می‌شود.^{۱۲} چرا که طرح این مباحث پس از آن است که در چند قرن قبل این مباحث در فلسفه اسلامی مطرح شده بود و سپس متون مربوطه به زبان لاتین ترجمه و در اختیار کسانی مانند آکوئیناس قرار گرفته بود و آنها خود به این امر اعتراف کرده‌اند.

نوآوری‌های هستی‌شناختی مشائیان مسلمان

فیلسوفان مسلمان با در پیش گرفتن روش انتزاعی تحلیل و تقسیم در عرصه هستی‌شناسی مباحثی را مطرح کردند که یا کاملاً بدیع و بی‌سابقه بود و یا از حیث ارائه ادعاهای جدید، برهان‌ها و تقریرها و دفع شبهات، جدید بود و بدین وسیله پایه‌گذار هستی‌شناسی شدند. در این‌جا به برخی از این دستاوردها اشاره می‌کنیم.

واجب و ممکن

در فلسفه‌های قبل از اسلام بحثی تحت عنوان وجوب و امکان (یا واجب و ممکن) وجود نداشته است. البته، ارسطو در منطق، وجوب، امکان و امتناع را به‌عنوان جهت قضایا مطرح ساخته است و



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۸

در کتاب پنجم مابعدالطبیعه^{۱۳} معانی و تعریف‌های واجب و ممکن را ذکر کرده است و در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه^{۱۴} از محرک نخستین با عنوان واجب‌الوجود یاد کرده است و چه بسا در موارد دیگری نیز از وجود واجب یا ضروری سخن گفته باشد، اما هیچ‌یک از این مباحث آن چیزی نیست که در فلسفه اسلامی در مبحث واجب و ممکن آمده است. او در تعریف «ممکن» گفته است:

ممکن آن چیزی است که ضروری (واجب) نباشد و از فرض وقوعش، محال لازم نیاید.^{۱۵}

او در مابعدالطبیعه دربارهٔ ممکن و ناممکن گفته است: «ناممکن به چیزی گویند که ضد آن ضرورتاً راست (حقیقی) است، مانند این که بگویند در مربع هم‌اندازه بودن (تناسب) قطر با ضلع، ناممکن است، زیرا چنین چیزی دروغ است و ضد آن، نه تنها راست، بلکه ضرورتاً راست است، ... ضد آن، یعنی ممکن، هنگامی است که ضد آن ضرورتاً دروغ نباشد؛ برای مثال، نشستن برای یک انسان ممکن است؛ اما این که نشسته نیست، بالضروره دروغ نخواهد بود».^{۱۶} بر این اساس، چیزی که ضد آن ضرورتاً راست باشد یا چیزی که تحقق‌ناپذیر باشد ناممکن (ممتنع) است و آنچه که ضد آن ضرورتاً دروغ نباشد یا خلاف آن محتمل باشد، ممکن است. در این تعریف‌ها که ممکن و ممتنع در ارتباط با صدق و کذب توضیح داده شده‌اند (و اصلاً امکان با احتمال یکی گرفته شده است) معلوم است که منظور ارسطو جهت قضایا بوده است. ارسطو در مابعدالطبیعه چهار معنا برای ضروری (واجب) ذکر کرده است: (۱) چیزی که بدون آن، زیستن ممکن نباشد، مانند تنفس و تغذیه برای جاندار؛ (۲) چیزی که بدون آن، پیدایش خیر (نفع) یا دفع شر ممکن نباشد، مانند مصرف دارو برای دفع بیماری یا دریاوردی برای کسب پول؛ (۳) اجبار و امر اجباری؛ یعنی آنچه که ما را از گزینش آزادانه باز می‌دارد؛ و (۴) چیزی که به گونهٔ دیگر ناممکن است.

ارسطو معنای چهارم را مبدأ و منشأ معانی دیگر دانسته است و در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه بر اساس همین معنا (معنای چهارم) محرک نخستین را واجب شمرده است: «اگر چیزی حرکت کند، ممکن است دارای حالات گوناگون شود... اما از آن جا که موجود محرکی هست که خودش متحرک نیست و موجود بالفعلی است، این (موجود) ممکن نیست که به هیچ روی دارای حالات گوناگون شود؛ زیرا حرکت مکانی (نقطه)، نخستین شکل دگرگونی‌ها است و نخستین





فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۰

شکل حرکت مکانی نیز حرکت دایره‌ای (مستدیر) است، اما این حرکت را نیز آن موجود به حرکت درمی‌آورد؛ پس از آن وجوباً موجود است.»^{۱۷} این جا تنها جایی است که ارسطو از وجوب وجود خدا سخن گفته است و تا آن جا که ما فحوص کردیم، این سخن فقط در همین جا بیان شده است و در هیچ جای دیگر نیامده است.

محرک نخستین به این دلیل که هیچ گونه تغییری در آن راه ندارد (وقتی که نخستین شکل حرکت، یعنی حرکت مکانی را نداشته باشد، از نظر ارسطو آشکال دیگر حرکت‌ها را هم ندارد) دارای حالت‌های گوناگون نمی‌شود، بلکه همواره بر یک حال باقی می‌ماند و نمی‌تواند به گونه دیگری موجود باشد. موجودی که چنین باشد واجب و ضروری است. عبارت‌های ارسطو در این جا نشان می‌دهد که گویا منظور وی از وجوب محرک نخستین، وجوب وجود او است، ولی استدلال او بر این مطلب، از اثبات این معنا ناتوان است، مگر آن که آن را به گونه‌ای تکمیل کنیم. توضیح این که با نفی حرکت و تغییر از محرک نخستین فقط ثابت می‌شود محرک نخستین باید بر یک نحو باشد و از آن جهت که فقط به یک گونه باقی است، ضروری و واجب می‌باشد؛ اما این که وجود داشتن آن واجب است، فرع بر آن است که عدمش ممتنع و وجود از آن انفکاک‌ناپذیر باشد. اما عدم آن به چه دلیل ممتنع است؟ اگر ثابت شود هر گونه تغییری، حتی تغییر از وجود داشتن به معدوم شدن در حق او ممتنع است، وجوب وجود او ثابت می‌شود، ولی تنها با اثبات این که او متحرک به حرکت مکانی نیست، اثبات نمی‌شود که هر گونه تغییری، حتی تغییر از وجود به عدم درباره او ممتنع است؛ از این رو نمی‌توان گفت منظور ارسطو از وجوب وجود خدا، ضرورت وجود برای ذات خدا و امتناع عدم آن است.

بررسی مجموع سخنان ارسطو درباره واجب و ممکن و واجب خواندن خدا این نتیجه را تأیید می‌کند که وجوب به معنای ضرورت وجود برای ذات یک چیز در فلسفه او مطرح شده است و بر فرض مطرح شدن، نه درباره آن نظریه پردازی شده است و نه به احکام و لوازم آن توجه شده است. در فلسفه‌های یهودی و مسیحی قبل از اسلام نیز این مبحث وجود ندارد و از خدا به عنوان واجب‌الوجود بالذات سخن گفته نشده است. در آثار اولین فیلسوف مسلمان، یعنی کندی، که به آغاز فلسفه اسلامی و در واقع عصر ترجمه متعلق است از خداوند به عنوان واجب بالذات یاد شده است.

تقسیم موجودات به واجب بالذات و ممکن بالذات برای اولین بار در آثار فارابی (فصول منتزعه،

ص ۷۸ - ۷۹؛ عیون المسائل (فی المجموع) ص ۶۶) و ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت (یاقوت، در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص: ۵۲) آمده است و سپس در آثار فیلسوفانی مانند عامری (رسائل ابوالحسن عامری، ص ۲۱۷، ۲۵۵ - ۲۶۰) و ابن سینا (الالهیات من الشفاء، ص ۴۹) پی گرفته شده است. در این آثار نخست موجود به واجب و ممکن تقسیم شده است و پس از تعریف هر یک از آنها احکام آن دو بررسی شده است. مثلاً این که واجب بالذات معلول نیست و مکافیء و بدیل ندارد و این که ممکن بالذات در وجودش نیازمند علت و واجب بالذات معلول نیست و هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است و تا واجب بالذات نگردد موجود نمی گردد و... هر یک از این احکام به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است و بر اثبات آنها استدلال شده است و به شبهات پاسخ داده شده است. این تقسیم و احکام اقسام آن در مباحث فلسفی دیگر مانند بحث تقدم و تأخر، حدوث و قدم و علت و معلول و مهم تر از همه در خداشناسی تأثیرگذار شد و با استفاده از مفاهیم وجوب و امکان در بحث علیت و حدوث و قدم و... صبغه هستی شناسی مباحث برجسته تر و نمایان تر گردید.

حدوث و قدم

یکی دیگر از سرفصل هایی که در فلسفه اسلامی به وسیله مشائیان مسلمان گشوده شده است، سرفصل حدوث و قدم است. این بحث در فلسفه قبل از اسلام سابقه نداشته است. آنچه در فلسفه یونانی در این زمینه وجود داشته، آن بوده که برخی موجودات قدیم شمرده شده بودند؛ مانند عقول، افلاک و نفوس سماوی، حرکت آنها و زمان، اما این که موجود به حادث و قدیم تقسیم شده باشد و درباره احکام هر یک از آنها بررسی هایی صورت گرفته باشد، هیچ اثری از آن در فلسفه یونان مشاهده نمی شود. به ویژه تقسیم حدوث به حدوث ذاتی و حدوث زمانی و همین طور قدیم به قدیم ذاتی و زمانی برای اولین بار در آثار فیلسوفان مسلمان مشایی آمده است و در آثار فلسفی قبل از اسلام اصطلاح حدوث ذاتی سابقه ای نداشته است. طرح بحث حدوث ذاتی در فلسفه اسلامی تحت تأثیر معارف اسلامی شکل گرفته است. توضیح این که فیلسوفان از یک سو، با استدلال های عقلی ای مواجه بودند که قدیم بودن ماده، فلک، حرکت و زمان را اثبات می کرد و از دیگر سو، با آیات و روایاتی که بر حدوث مخلوقات در برابر خداوند و قدیم بودن انحصاری خداوند، دلالت داشتند. آنها برای این که میان عقل و نقل جمع کنند، چاره ای نداشتند، جز این که



با طرح مفهوم حدوث ذاتی در کنار حدوث زمانی، مراد اسلام را از حادث بودن همه مخلوقات، حادث بودن آنها به حدوث ذاتی بدانند و مفاد استدلال عقلی بر قدم حرکت و زمان را به قدم زمانی محدود کنند. از این رو، زمان، حرکت و فلک گر چه قدیم اند، اما آنها قدیم زمانی اند (یعنی در ظرف زمان آغاز ندارند، نه قدیم ذاتی - تا این که ذاتاً موجود باشند و نیاز به خالق نداشته باشند - بلکه حادث ذاتی اند.^{۱۸}

علت و معلول

یکی از مباحث مهم هستی‌شناسی بحث علت است. علت یکی از قدیمی‌ترین مباحث فلسفی است و فلسفه با طرح همین بحث آغاز شده است. کسی که پیش از هر فیلسوف دیگری برای اولین بار در تاریخ فلسفه درباره علت و اقسام و احکام آن سخن گفته است، ارسطو است. اما همان‌طور که پیش از این گفتیم، ارسطو مباحث خود درباره علت را با صبغه طبیعت‌شناختی یا منطقی مطرح کرده است؛ یعنی از علت طبیعی که توضیح‌دهنده حرکت و تغییر است سخن گفته است و در منطقی نیز در مبحث مطالب چهارگانه و برای توضیح چگونگی معرفت، از علل سخن گفته است. او از علت وجودی با وجود سخن نگفته است؛ یعنی با رویکرد هستی‌شناختی به بحث علت و معلول نپرداخته است. اما بحث علت در فلسفه مشاء اسلامی با رویکرد هستی‌شناختی شکل گرفته است.

البته، در فلسفه اسلامی نیز از علت طبیعی سخن گفته شده، اما ادعای ما آن است که در فلسفه اسلامی بحث از علت به این رویکرد منحصر نیست و رویکرد هستی‌شناختی نیز در آن شکل گرفته است. ابن‌سینا در ابتدای فصل اول مقاله ششم الالهیات شفا گفته است: پس شایسته است اکنون درباره علت و معلول سخن گوئیم؛ چرا که علت و معلول نیز از احکامی هستند که بر موجود بما هو موجود عارض می‌شوند.^{۱۹} مشائیان در تعریف علت و معلول به گونه‌ای سخن گفته‌اند که به وجود (هستی) مربوط شده است. در بحث علت و معلول مسائل فراوانی مطرح شده است که به مهم‌ترین نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان در این زمینه اشاره می‌کنیم.

الف) ملاک نیازمندی معلول به علت: یکی از مسائل مطرح در کلام اسلامی، آن است که ملاک نیازمندی مخلوق به خالق چیست؟ آیا مخلوق به سبب حادث بودن (یعنی مسبوق بودن به عدم) نیازمند خالق است یا جهت دیگری در کار است. متکلمان بر این باورند که ملاک نیازمندی



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۲۰

مخلوق به خالق حادث بودن مخلوق است، ابن سینا فصلی از نجات را به ابطال این قول اختصاص داده است و در عنوان فصل آورده است: «فصل فی انّ علة الحاجة الى الواجب هی الامکان لا الحدوث علی ما یتوهمه ضعفاء المتکلمین»^{۲۰} او در الالهیات شفا و الاشارات و التنبیهاً نیز به ابطال این دیدگاه همت گماشت و اثبات کرد که ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان آن است.^{۲۱}

ب) یگانه بودن سر سلسله علل فاعلی: ارسطو که علت‌های چهارگانه را مطرح کرده بود سلسله نامتناهی علت‌ها را ممتنع شمرد و بر امتناع آن استدلال کرد. مشائیان مسلمان مانند همه فیلسوفان مسلمان دیگر نیز سلسله نامتناهی علل را ممتنع شمردند و براهین امتناع آن را ذکر کردند. اما نکته قابل توجهی که در سخنان فیلسوفان مسلمان آمده است اما در فلسفه یونانی بدان توجه نشده بود، تفاوت علت فاعلی با بقیه علل در امکان تعدد یا عدم امکان تعدد علل نخستین است. علت فاعلی نخستین یکی است و امکان ندارد که سر سلسله علل فاعلی یگانه نباشد. اما علل غایی، صوری و مادی لزوماً یگانه نیستند. علت فاعلی نخستین به این دلیل که فاعل است، به حکم نخستین بودن فاعل ندارد و بی نیاز از فاعل است و موجودی که بی نیاز از فاعل باشد، واجب الوجود بالذات است و موجود واجب بالذات واحد و یگانه است پس سر سلسله علل فاعلی یگانه است. علت فاعلی نخستین علت فاعلی همه موجودات از جمله علل مادی و صوری و غایی نخستین است.^{۲۲}

ج) تفکیک میان ابداع و تکوین: سنت فلسفی مشایی یونانی عمدتاً در گیر علیت به معنای تکوین بود؛ یعنی نظریه پردازی آن درباره پیدایش چیزی از چیز دیگر بود. تکوین یا پیدایش همواره مسبوق به ماده قبلی است. از ماده‌ای که پیش از این موجود است چیزی ساخته می‌شود. اما نظریه پردازی درباره خلق از عدم، یعنی آفریدن چیزی بدون ماده قبلی در آثار مشائیان یونانی یافت نمی‌شود. فیلسوفان مسلمان از آن جا که مسلمان بودند و به معارف اسلامی ایمان داشتند، معتقد بودند که هر چند همه ممکنات از جمله عقول، افلاک و ماده قدیم‌اند، اما مخلوق و آفریده خداونداند. اما آفرینش این دسته از مخلوقات با آفرینش مخلوقات حادث متفاوت است، مخلوقات حادث از ماده قبلی آفریده می‌شوند (برای مثال، از بذر و آب و خاک و... گیاه آفریده می‌شود) اما مخلوقات قدیم بدون ماده قبلی آفریده می‌شوند. نوع اول آفرینش «تکوین» و نوع دوم «ابداع» نامیده شده است. تقسیم علیت ایجادی به ابداع و تکوین از دستاوردهای ابتکاری فیلسوفان مسلمان است.^{۲۳}

دستاوردهای ابتکاری فیلسوفان مشایی مسلمان در مباحث علت و معلول فراوان است. برای



تذکره:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۲۰

پرهیز از اطالۀ کلام به عناوین آنها اشاره می‌کنیم و از توضیح آنها چشم می‌پوشیم. مباحثی مانند: تفکیک علیت حقیقی از علیت اعدادی، تفکیک علت وجود از علت ماهیت، استدلال بر ضرورت علی و معلولی، طرح استدلال‌هایی جدید بر امتناع تسلسل و دور در علل، سنخیت و مناسبت میان علت و معلول، حادث شمردن علت مادی (به حدوث ذاتی) طرح بحث تقدّم یا تأخر علت غایی نسبت به معلول از جمله دستاوردهای جدید مشائیان مسلمان است.

خدانشناسی فلسفی

شاید پربرترین و درخشان‌ترین بخش دستاوردهای ابتکاری مشائیان مسلمان، بحث خدانشناسی (الاهیات بالمعنی الاخص) باشد. نظر به جایگاهی که ایمان به خدا در منظومۀ باورهای اعتقادی و فروع عملی برای یک مسلمان دارد، خدانشناسی نقشی ممتاز در زندگی دینی آنها دارد و از همین رو در میان علوم اسلامی نیز جایگاه بلندی یافته است. به همین سبب، اهتمام یک مسلمان به این موضوع بیش از هر موضوع دیگری است و فیلسوف مسلمان نیز این بخش از فلسفه را با جدیت حداکثری دنبال کرده است و دستاوردهای قابل توجهی در این زمینه حاصل شده است. در این جا به بخشی از این دستاوردها اشاره می‌کنیم:

الف) تلقی فلسفی نوین از خدا: در فلسفۀ یونان معمولاً از خدا به‌عنوان محرک نخستین یاد می‌شد. نقش اصلی خدا به حرکت درآوردن عالم است. در فلسفۀ افلوطین از خدا به‌عنوان واحد سخن گفته شده است که درباره او هیچ سخنی نمی‌توان گفت، مگر آن که بگوییم او واحد و خیر است. اما در فلسفۀ اسلامی از خدا به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات یاد می‌شود.

منظور از واجب‌الوجود بالذات موجودی است که وجودش با صرف نظر از هر چیز دیگری و صرفاً با نظر به ذاتش برای او حاصل است و ذاتش هرگز از وجود منفک نمی‌شود و اصلاً ذاتش عین وجود است. او وجودش را از کسی یا مبدئی نگرفته است و هر موجود دیگری ناشی از وجود او و وابسته به آن است. به سخن دیگر، او وجودی نامخلوق و خالق است؛ یعنی خود خلق نشده است و خالق هر موجود دیگری است. چنین تلقی‌ای از خدا ریشه در معارف اسلامی و قرآنی دارد. واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از هر جهتی است؛ یعنی هیچ جنبه امکانی ندارد و به تعبیر قرآنی غنی مطلق است.

ب) برهین اثبات خدا: فیلسوفان مسلمان به طرق مختلف در صدد اثبات وجود خدا برآمدند،



توجه

هم به تقویت استدلال‌های قبلی و به دست دادن تقریرهای نوین از آن استدلال‌ها پرداختند و هم استدلال‌های تازه‌ای مطرح کردند. مشائیان مسلمان از یک سو، به بازسازی برهان حرکت ارسطویی و برهان علیت (با وسط و طرف) پرداختند و از سوی دیگر، با استفاده از دستاوردهای جدیدی که در بحث امکان و وجوب به دست آوردند به استدلال‌های تازه‌ای در اثبات وجود خدا رسیدند. در این جا به استدلال‌ها نمی پردازیم و فقط به نکته‌ای درباره برخی از آنها اشاره می کنیم. استدلال بر وجود خدا را می توان هم از طریق تکیه بر وجود مخلوقات و افعال خدا تقریر کرد و هم بدون استفاده از آنها. فیلسوفان مسلمان راه دوم را تحت تأثیر معارف قرآنی و اسلامی بر راه اول ترجیح دادند و کوشیدند چنین راهی برای اثبات خدا پیدا کنند. ابن سینا پس از آن که وجود خدا را اثبات کرد و صفات و افعال الهی را بررسی کرد در پایان گفته است:

تأمل کن [و ببین] که چگونه استدلال ما بر اثبات خداوند و وحدانیت او و دور بودنش از صفات مخلوقین نیازی به تأمل در غیر خود وجود نداشت و به ملاحظه خلق او و فعل او نیازی نداشت هر چند که آن هم دلیلی بر وجود او است، اما این راه موثق تر و شریف تر است؛ یعنی وقتی حال وجود را ملاحظه کنیم، پس وجود از آن جهت که وجود است به [وجود] او [یعنی خدا] گواهی می دهد و او، به دنبال آن بر دیگر چیزهایی که بعد از او در وجوداند گواهی می دهد و در کتاب الهی [آیه] «سریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم»^{۲۴} به مانند این اشاره شده است. می گویم این حکم یک قوم است. پس می فرماید «اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید»^{۲۵}. می گویم این حکم صدیقین است، آنان که خدا را گواه [اشیاء] می گیرند نه آن که [اشیاء را] بر او گواه بگیرند»^{۲۶}.

ج) توحید و دیگر صفات خدا: همچنان که اثبات اصل وجود خدا جایگاه مهمی در فلسفه اسلامی دارد، پرداختن به صفات مختلف خدا نیز دغدغه جدی فیلسوفان مسلمان بوده است. بیش از همه صفات درباره توحید سخن گفته شده است، چرا که به عنوان جدی ترین اصل از اصول دین اسلام است و مبداء و سرچشمه همه اعتقادات دیگر است. هر جا که بحث از خدا و صفات خدا مطرح شده است، کوشش شده است به روش های مختلف توحید خدا اثبات شود.

همین طور درباره نفی هر گونه ترکیب در خدا، تام و فوق تام بودن او، خیر و حق بودن او و به ویژه درباره علم الهی بحث های دامنه داری مطرح شده است. تبیین علم خدا همواره یکی از



تأمل

بحث‌های پیچیده فلسفه و کلام اسلامی بوده است. ارسطو بر آن بود که خدا فقط به خود آگاه است و علم به غیر را نقص برای او می‌دانست. افلوپین بر آن بود خدا به هیچ چیز نمی‌اندیشد و علم داشتن را منافی واحد بودن و مستلزم کثرت در ذات خداوند می‌دانست. مشائیان مسلمان کوشیدند علم خدا را به گونه‌ای توضیح دهند که هیچ‌یک از این اشکالات لازم نیاید. آنها علم خدا را به ذات خدا و به اشیاء و به جزئیات مادی جداگانه بررسی کردند و توضیح دادند.

(د) ربط حادث به قدیم: یکی از مباحثی که برای اولین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده است، مسئله ربط حادث به قدیم (یا ثابت به متغیر) است. توضیح این که در احکام واجب‌الوجود بالذات ثابت شده که او از همه جهت‌ها واجب‌الوجود است. از این رو، افعال او نیز به نحو و جوب و لزوم از او صادر می‌شوند و بر اساس قانون معیت و ضرورت علی و معلولی، همه افعال واجب‌الوجود بالذات با او معیت داشته و مانند او قدیم‌اند. همچنین تمام افعال با واسطه او نیز قدیم‌اند؛ چون با قدیم بودن معلول اولی، معلول او نیز بر اساس قانون ضرورت علی و معلولی و معیت علت و معلول، باید قدیم باشد و همین‌طور معلول‌های دیگر. پس همه موجودات عالم باید قدیم باشند، ولی این با شهودات ما ناسازگار است؛ زیرا محیط ما پر از حوادث و موجوداتی است که قدیم نیستند. بنابراین، از یک سو با استدلال یقینی می‌دانیم که واجب‌الوجود بالذات که علت هستی بخش همه موجودات بوده، قدیم است و از سوی دیگر، یقین داریم که موجودات حادث وجود دارند. می‌دانیم که علت همه موجودات ممکن و از جمله موجودات حادث خداوند است؛ اما چگونه موجود حادث (یا متغیر) از موجود قدیم (یا ثابت) صادر می‌شود.

فیلسوفان مسلمان با استفاده از حرکت در صدد پاسخ به این مشکل برآمدند. حرکت، دو وجه دارد: یک وجه آن اتصال دائمی و وجود قدیمی است و وجه دیگرش وجود تدریجی و حادث شدن هر مرحله از آن است. حرکت به‌عنوان متصل دائمی و موجود قدیم، معلول علت قدیم است و هر مرحله از آن - که غیر از مرحله قبلی و حادث است - منشاء صدور حوادث عالم است.^{۲۷} این بحث از مسائل و مباحث جدید و بی‌سابقه در فلسفه است و برای اولین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده است.

ها) چگونگی دخول شر در قضاء الاهی: یکی از مباحث مهم در مبحث خداشناسی، مسئله شرور عالم است. گرچه در فلسفه‌های یونانی کمابیش درباره شر سخن گفته شده است، اما نه نظریاتی که در فلسفه اسلامی در این باره مطرح شده است در آن فلسفه‌ها یافت می‌شود و نه این



فهرست

بحث در ارتباط با خداشناسی مطرح شده است. مسئله این است که اگر عالم مخلوق خداوند عالم قادر حکیم است و تدبیر و عنایت الاهی شامل همه موجودات است، و نظام عالم، نظام خیر و احسن است و خداوند خیر و حق مطلق است و تنها فاعل خیر است، پس چرا در عالم شر وجود دارد؟ چرا خداوند عالم را بهتر از آنچه که اکنون است، یعنی بدون شرور خلق نکرده است؟ آیا خدا راضی به این شرور است؟

فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا در پاسخ به این پرسش مباحث گسترده و دقیقی را مطرح کردند که چکیده کلام آنها این است که: آنچه که در خلق عالم مقصود بالذات است، جنبه خیریت و کمالیت اشیا است، اما شرور هدف بالذات نیستند، بلکه به تبع موجودات خیر وجود دارند و چون از موجوداتی که جنبه‌هایی از کمال و خیر دارند، جدایی ناپذیرند، به نحو گریزناپذیر و ضروری مقصود واقع شدند.^{۲۸}

انسان‌شناسی فلسفی

یکی از مباحث قدیمی در تاریخ فلسفه مبحث نفس است. افلاطون، ارسطو و شارحان آنها درباره نفس نظریه پردازی کرده‌اند و موضوعاتی مانند حقیقت نفس، تمایز آن از بدن، رابطه نفس و بدن، حدوث یا قدم نفس و خلود آن، اقسام نفس و قوای آنها را در آثارشان مطرح کرده‌اند. مشائیان مسلمان افزون بر پرداختن به مباحث رایج در علم النفس فلسفی و افزودن دستاوردهای تازه‌ای بر آنها، مباحثی را درباره حقیقت وحی بر موضوعات قبلی افزودند و بدین وسیله علم النفس را دگرگون کردند. مشائیان در مبحث قوای نفس انسانی، با به میان آوردن حدس (قوه قدسیه یا عقل قدسی) به تحلیل حقیقت پرداختند.

آنها وحی را ارتباط عقلی ویژه‌ای می‌دانند که انسان با عالم ملکوت و عقل فعال برقرار می‌کند. البته وحی، صرفاً اتصال عقل بشری با عقل فعال نیست، بلکه قوه متخیله انسان نیز رشد می‌کند و به نقطه‌ای می‌رسد که افزون بر پرداختن به محسوسات عالم زمینی، به ملکوت متصل می‌شود و می‌تواند جزئیات ملکوتی را مشاهده کند. توضیح حقیقت معجزه و تبیین فلسفی آن نیز بخش دیگری از این مباحث است.

بحث جدید و جدی دیگری که در علم النفس مطرح شده است، بحث معاد و سعادت و شقاوت انسان‌ها است. نظر به این که «معاد» یکی از آموزه‌های اعتقادی و اصول دین مسلمانان



مناظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۷

است، فیلسوفان مسلمان کوشیدند تا توجیه عقلانی قابل قبولی درباره حقیقت زندگی پس از مرگ و چگونگی لذت و الم اخروی به دست دهند. البته، فیلسوفان مسلمان در این زمینه ناکامی‌هایی نیز داشته‌اند؛ چون آنها نتوانستند معاد جسمانی را به شیوه‌ای عقلانی توجیه کنند و فقط به ایمان به آن بسنده کردند، اما در تفسیر و تبیین معاد روحانی مباحث گسترده‌ای را مطرح کردند.^{۲۹}

استدلال بر تمایز نفس از بدن، بقای نفس و ابطال تناسخ را می‌توان از دیگر دستاوردهای مشائیان در این زمینه دانست.

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی یکی دیگر از زمینه‌های مهم فلسفی است که مشائیان مسلمان نوآوری‌هایی در آن داشتند. فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا - افزون بر آگاهی و اشراف بر تلاش‌های فیلسوفان یونانی مانند افلاطون و ارسطو در حوزه فلسفه سیاسی - از موضع اسلام در عرصه سیاست و اجتماع به خوبی آگاه بودند و از این‌رو در نظریه‌پردازی سیاسی به گونه‌ای عمل کردند که هم جانب عقل و هم جانب شرع رعایت شود.

در نظر فیلسوفان مسلمان، غایت زندگی اجتماعی و تشکیل حکومت نیل به سعادت نهایی است، اما با توجه به معارف دینی، سعادت نهایی در زندگی پس از مرگ و حیات اخروی قابل دستیابی است؛ ولی برای نیل به آن باید سعادت در دنیا حاصل شود. منظور از سعادت دنیوی کسب فضایل نفسانی و رفتار فضیلت‌مندانه است. برای دستیابی به چنین سعادت‌تی است که مدینه فاضله شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، مدینه فاضله اجتماعی از مردم است که برای دستیابی به سعادت قصوی با هم همکاری می‌کنند.

رهبر مدینه فاضله و رئیس آن باید شرایطی داشته باشد که حاصل آن این است که سعادت‌تمندترین فرد جامعه است. براساس باورهای دینی چنین کسی پیامبر است. در صورت نبود پیامبر کسی باید رئیس مدینه باشد که بیش از همه شبیه پیامبر و آگاه به شریعت او است.

ابن‌سینا استدلال بر ضرورت نبوت را مبتنی بر ضرورت زندگی اجتماعی انسان و نیاز آن به قانون و عدالت، مطرح می‌کند و بدین وسیله به گونه‌ای استدلال می‌کند که سیاست و دیانت دو روی یک سکه می‌شوند.^{۳۰}



فکر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۲۰۸

خاتمه

آنچه که تاکنون به‌عنوان دستاوردهای جدید و ابتکاری مشائیان مسلمان گزارش کردیم، بخشی از مهم‌ترین دستاوردهای آنان است. البته، نوآوری‌های مشائیان مسلمان هرگز در این فهرست خلاصه نمی‌شود. در این مقاله به مباحث وجود، ماهیت، مقولات عشر و... اشاره نشد. مباحثی مانند امتناع اعاده معدوم، تفکیک وجود رابطی از وجود محمولی، اعتبارات سه‌گانه ماهیت، براهین اثبات هیولای اولی از این قبیل‌اند که توضیحی درباره آنها داده نشد. اما همین فهرست کوتاه و فشرده نشان می‌دهد که نوآوری‌های مشائیان مسلمان در فلسفه قابل توجه و چشم‌گیر است، به گونه‌ای که به آسانی این شبهه را که فلسفه اسلامی تنها شرح و تکرار فلسفه یونانی است و هویت مستقل و جدیدی ندارد، رد می‌کند. تأسیس مباحث جدیدی مانند وجوب و امکان، حدوث و قدم، حقیقت وحی، حقیقت معاد و افزودن مباحثی کاملاً ابتکاری بر مباحث قبلی؛ مانند تفکیک ابداع از تکوین، مناط نیازمندی معلول به علت، برهان صدیقین و در پیش گرفتن روش تحلیلی و انتزاعی در مباحث، هویتی جدید و مستقل به این فلسفه بخشیده است و آن را از مدرسی بودن خارج کرده است. البته، این بدان معنا نیست که مشائیان هیچ اشتراکی با فیلسوفان یونانی ندارند و هیچ استفاده‌ای از آنها نکرده‌اند. مشائیان مسلمان از دستاوردهای پیشینیان، از جمله یونانیان بهره بردند؛ اما در آن توقف نکردند، بلکه کوشیدند تا خطاهای آنها را برطرف کنند، نقاط قوت آنها را احیا و تقویت کنند و گام‌هایی به جلو بردارند. اصحاب هر علمی از دستاوردهای گذشتگان آغاز می‌کنند و در مسیر پیشرفت گام برمی‌دارند نه این که از نقطه صفر آغاز کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۳۰۹.
۲. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ص ۱۲۴ و بعد از آن.
۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۱۵۸.
۴. فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۱۲۰-۱۲۶.
۵. همان، ص ۱۰۵؛ فصول منتزعة، ص ۹۲، ۴۵-۴۶.
۶. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۴۵ و بعد از آن.
۷. نک: یارعلی کرد فیروزجایی، نوآوری‌های فلسفه اسلامی، ص ۱۱۱-۱۲۲.



هفتاد و نه

٨. ابن سينا، الالهيات من الشفاء، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
٩. همو، الشفاء، المنطق، ج ٣، كتاب البرهان، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ١٩٦-١٩٧، همجنين نك: همان، المقالة الاولى، الفصل الاول، ٦٨-٧١.
١٠. همو، الاشارات و التنبهات، الجزء الثالث، النمط الخامس، الفصل الاول و الفصل الثاني و الفصل الثالث ص ٢٧٩-٢٨٢؛ الالهيات من الشفاء، المقالة السادسة، الفصل الأول، ص ٢٦٤-٢٦١.
١١. نك: يارعلى كرد فيروزجايي، نوآوري هاي فلسفه اسلامي، ص ١٦٩-١٧٥.
١٢. اتين ژيلسون، روح فلسفه قرون وسطي، ترجمه ع. داوودي، فصل هاي سوم و چهارم، ص ٦٦ و بعد از آن.
١٣. ١٠١٥ a٢٠ - ١٠١٥ b١٥ و ١٠١٩ a١٥ - ١٠٢٠ a٦.
١٤. ١٠٧٢ b ١٠-١٢.
١٥. ارسطو، منطق، تحليلات اولي، كتاب اول، فصل سيزدهم، ١٧-٢٠ a ٣٢.
١٦. همو، مابعدالطبيعه، كتاب پنجم، فصل دوازدهم، ٢٣-٣٠ b ١٠١٩.
١٧. همان، كتاب دوازدهم، فصل هفتم، ٣-١٠ b ١٠٧٢.
١٨. درباره حادث و قديم، نك: ابن سينا، النجاة، الالهيات، فصل في بيان الحدوث الذاتي، ص ٢٢٣؛ الاشارات و التنبهات، النمط الخامس، الفصل السابع، ص ٢٨٤-٢٨٥.
١٩. ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ص ٢٥٧.
٢٠. همو، نجات، ص ٢١٣-٢١٤.
٢١. همو، الالهيات من الشفاء، المقالة السادسة، الفصل الأول، ص ٢٦٤-٢٦٠؛ الاشارات و التنبهات، النمط الخامس، الفصل الاول، ص ٢٧٩-٢٨٢.
٢٢. همو، الالهيات من الشفاء، المقالة الثامنة، الفصل الثالث، ص ٣٦٣.
٢٣. همو، الاشارات و التنبهات، النمط الرابع، الفصل السابع عشر، ص ٢٧٠.
٢٤. سورة فصلت، آية ٦٢-٦٣.
٢٥. همان.
٢٦. ابن سينا، الاشارات و التنبهات، النمط الرابع، الفصل التاسع والعشرون، ص ٢٧٦.
٢٧. ابن سينا، الالهيات من الشفاء، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٤٠٢-٤١٠.
٢٨. نك: همان، الفصل السابع، ص ٤٤٨-٤٥٩؛ دانشنامه علايي ص ١٦٠-١٦٥.
٢٩. همان، الفصل الثامن، ص ٤٦٠-٤٧٥.
٣٠. نك: فارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥ و بعد از آن و ص ١٢٠ و بعد از آن؛ ابن سينا، الالهيات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الثاني، ص ٤٨٧-٤٨٩.



تذکره

کتابنامه

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، التحقیق: مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳ ق.، ۱۳۸۱ ش.
۲. _____، الالهیات من الشفاء، تحقیق: آية الله حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۶ ش.
۳. _____، الشفاء، المنطق، ج ۳، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قم، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابونصر الفارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، قدم له و علق عليه: الدكتور البیر نصری نادر، الطبعة السادسة، بیروت، دار المشرق.
۵. _____، فصول منتزعة، حققه و قدم له و علق عليه: الدكتور فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية.
۶. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه بر پایه متن یونانی از دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ دوم، پاییز ۶۷.
۷. _____، منطق ارسطو، ج ۱-۳ (ترجمه عربی) حققه و قدم له: الدكتور عبد الرحمن بدوی، الكويت و لبنان، وكالة المطبوعات و دارالعلم، ۱۹۸۰ م.
۸. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۹. عامری، رسائل، مقدمه و تصحیح: سبحان خلیفات، ترجمه و مقدمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. العلامة الحلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، الطبعة الثانية، قم، انتشارات الرضی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. فارابی، المجموع للمعلم الثاني، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۳. فیروزجایی، یارعلی کرد، نوآوری های فلسفه اسلامی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.



تذکره