نگاهی به برخی نوآوری‌های مشّائیان مسلمان

فهرست عناوین کرد فيروزجايى يارعلى

چکیده

فلسفة اسلامی، پس از نهضت ترجمه و تحت‌تأثیر آموزه‌های دینی در قالب فلسفة مشاء تأسیس شد و از این‌رو سنت فلسفی اسلامی با گرایش 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. ابو نصر محمد‌بن‌محمد‌بن‌طرخان 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 طالیس فی کتاب مابعدالطبیعه، الجمع بین رأیی الحکیمین، آراء اهل المدینة الفاضلة، السیاسة المدنیة، فصول منتزعة و فصوص الحکم... .

کلید‌ واژه‌ها

حکمت مشّائیان مسلمان، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خدا‌‌شناسی، فلسفة سیاسی

حکمت مشّاء و مشّائیان مسلمان

در سنت فلسفة اسلامی، حکمت مشّاء در کنار حکمت اشراقی و حکمت متعالیه نشان‌دهندۀ گرایش فلسفی ویژه‌ای است. این گرایش که از آن به «حکمت بحثی» نیز یاد می‏شود در امتداد فلسفة یونانی ارسطو و شارحان یونانی ارسطو قرار دارد. وجه تسمیه مشّاء یونانی آن بود که معلّمان و مدرسان این حکمت قدم‌زنان تعلیمات فلسفی خود را ارائه می‏کردند.[1] منظور از فلسفۀ مشّاء در سنت فلسفة اسلامی آن است که در طرح و نیز اثبات مدّعیات فلسفی به روش انتزاعی و مفهومیِ عقلی تکیه شود و همة 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.

فلسفة اسلامی، پس از نهضت ترجمه و تحت‌تأثیر آموزه‌های دینی در قالب فلسفة مشاء تأسیس شد و از این‌رو سنت فلسفی اسلامی با گرایش 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. ابو نصر محمد‌بن‌محمد‌بن‌طرخان 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 طالیس فی کتاب مابعدالطبیعه، الجمع بین رأیی الحکیمین، آراء اهل المدینة الفاضلة، السیاسة المدنیة، فصول منتزعة و فصوص الحکم.[2] 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 فلسفة اسلامی انجامیده است. گرچه مراجعه به آثار فارابی گستردگی دامنة اطلاعات فلسفی و علمی او را نشان می‏دهد و از منطق و زبان گرفته تا الالهیات و مابعدالطبیعه در این منظومة فلسفی او یافت می‌شود، اما بیشتر تلاش و تحقیق علمی او در زمینة فلسفة سیاسی بوده است. او در آثار گوناگون خود دربارة خدا و صفات و افعال او، جهان هستی (مجرّدات و مادیات)، نفس انسانی و سعادت او، اخلاق، سیاست و مدینۀ فاضله سخن گفته است. او معمولاً از مبادی هستی‌شناختی، خدا‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آغاز می‏کند و به‌تفصیل دربارة 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 فلسفة سیاسی اسلامی است، به طرح دیدگاه‌ها و آرایی می‏پردازد که در نظر او شهروندان مدینة فاضله (شهر آرمانی) لازم است آنها را بدانند و بدان ایمان بیاورند. او در نُه فصل اوّل این کتاب دربارة خدا و صفات او و در ده فصل بعد دربارة 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 ¼) و در شش فصل بعدی دربارة 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 - دربارة زندگی اجتماعی انسان و نیاز به حکومت و سیاست، اجتماعات فاضله و غیر فاضله و شرایط رئیس مدینه و مانند آن سخن گفته است. به‌واقع، هدف‌ فارابی از طرح مباحث 25 فصل اول کتاب فراهم نمودن و تبیین مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی‌ای است که در فلسفة سیاسی او مورد نیاز بود.

او در دیگر آثارش مانند السیاسة المدینة، تحصیل السعادة و فصول منتزعة نیز با تفاوت‌های اندکی به همین شیوه عمل کرده است (البته در فصول منتزعة به جای این‌که از خدا‌شناسی شروع کند، از علم‌النفس آغاز کرده و با خداشناسی به پایان رسانده است). با صرف‌نظر کردن از تلاش‌های او در منطق که بخش عظیمی از دستاورد‌های او را تشکیل می‏دهد شاید بتوان همة کوشش‌های فلسفی او را مقدمه‌ای بر فلسفة 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.[3]

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 همة ممکنات، در هستی‌شناسی و خدا‌شناسی فلسفی انقلابی مهم به‌پا کرد و همین‌طور با تأکید بر وحی به‌عنوان یکی از شرایط رئیس مدینة فاضله[4] و معرفی سعادت اخروی به‌عنوان سعادت اصلی و غایی انسان به فلسفة سیاسی رنگ و بوی دینی و اسلامی داد.[5] و از این‌رو به مؤسس «فلسفة اسلامی» شهرت یافت، اما او در صدد بر نیامده بود که به‌تفصیل مبانی و فروعات دستاوردهای فلسفی خود را تشریح کند. تشریح مبانی و تفریع فروعات فلسفی نوتأسیس کار دیگر فیلسوف مشایی، یعنی ابن‌سینا است.

ابوعلی حسین‌بن‌عبدالله بن سینا (370 - 428 ه‍.) در بخارا به‌دنیا 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 الالهیات و پزشکی روی آورد و دیری نپایید که در همة علوم، قدمی استوار یافت و به‌قدر طاقت بشری بر آنها تسلط یافت. مهم‌ترین آثار ابن‌سینا عبارت‌اند از: الشفاء، النجاة، الاشارات والتنبیهات، التعلیقات، المباحثات، عیون الحکمة، دانشنامۀ علایی و القانون فی الطب.

با صرف‌نظر از قانون که مربوط به علم پزشکی است، الشفا و الاشارات و التنبیهات مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی ابن‌سینا به‌حساب می‌آیند. شفا دائرة‌المعارفی فلسفی است که منطق، ریاضیات، طبیعیات و الالهیات را در بر می‏گیرد و مفصل‌ترین کتابی است که از ابن‌سینا در ابواب مختلف فلسفه باقی مانده است. الاشارات والتنبیهات که منطق، طبیعیات، الاهیات و عرفان را در بر می‏گیرد، کتابی است مختصر،[6] اما بسیار مهم، چرا که گفته شده است از آخرین تألیفات این فیلسوف بزرگ است. با چشم‌پوشی از منطق که بخش عظیمی از تحقیقات ابن‌سینا را تشکیل می‏دهد، می‏توان الاهیات و به‌ویژه الاهیات بالمعنی الاخص را در کانون توجّه ابن‌سینا دانست.

ابن‌سینا - به خلاف فارابی - گرچه عملاً در سیاست و حکومت وارد شده بود، اما نظریه‌پردازی 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 مقالۀ دهم الاهیات شفا اشارات مختصری به این دو موضوع کرده است. او در عوض اشاره‌ها و کدهای کوتاه فارابی در هستی‌شناسی، خدا‌شناسی و انسان‌شناسی را بسط داده و به‌تفصیل در این زمینه‌ها پژوهش کرده است. در کنار تقریر جامع ابن‌سینا از حکمت مشایی می‏توان از تقریرات دیگری مانند تقریر بهمنیار 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 ابن‌سینا نیز یاد کرد. اکنون پس از آشنایی فشرده با حکمت مشّاء و مشّائیان مسلمان برخی از مهم‌ترین نوآوری‌های آنها را مرور می‏کنیم.

روش و چگونگی طرح مباحث

سقراط و افلاطون در طرح مباحث فلسفی از روش گفت‌وگو (دیالکتیک یا جدل) سود می‏بردند. آنچه از آثار افلاطون در اختیار داریم، عمدتاً به روش دیالکتیک و گفت‌وگو میان دو یا چند نفر است. این روش که به روش دیالکتیک (یا جدل) سقراطی معروف است، در تاریخ فلسفۀ بعد از افلاطون نیز کمابیش ادامه یافته است و روی‌هم‌رفته روش قابل قبولی است. ارسطو در طرح مباحث گوناگون فلسفی از یک‌سو، رهیافت تاریخی را در پیش می‏گیرد و از سوی دیگر، روش ریتوریک (Ritoric) یا جدلی را.[7] ارسطو در آثار مختلف خود، آن‌گاه که به بررسی موضوعی می‌پردازد، نخست با رویکردی تاریخی می‏کوشد آرای فیلسوفان گذشته را دربارة 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 اَپورتیک (جدلی) را در پیش می‏گیرد؛ یعنی این روش را که بر اساس آن، ابتدا فرض‌های متفاوت و گاهی متعارض و متناقض دربارة یک موضوع مطرح می‏شود و به نفع هر یک از آنها یا در ردّ آنها، تا آن‌جا که ممکن است، استدلال می‏شود، از این رهگذر پرسش‌هایی در ذهن پژوهش‌گر دربارة آن موضوع شکل می‏گیرد و او به حیرت می‏افتد. این حیرت در پژوهش‌گر، نیروی پژوهش و انگیزة لازم را برای ادامة 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، سود جسته 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 دربارة آن ذکر می‏شود و در مرحلة بعد احکام و ویژگی‌های هر یک از حیثیت‌ها یا اقسام در قالب گزاره‌هایی بیان می‌شود و در پایان در مقام استدلال بر ردّ یا تأیید آنها پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها استخراج و بررسی شده تا معلوم شود با هم هماهنگ یا ناهما‌هنگ‌اند.

این روش در طول تاریخ فلسفة 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 اوّل) و در کتاب برهان بر ضرورت این کار برای اجتناب از مغالطة اشتراک لفظی تأکید دارد.[8] پس از توضیح معنای موضوع مورد پژوهش و مشخص‌ساختن 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 دربارة 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 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 این‌رو 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 دوّم) 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 این‌که به بدیهیات مورد نیاز برسیم. شواهد فراوانی در متون مشائیان مسلمان بر استفاده از این روش وجود دارد. برای مثال، ابن‌سینا در فصل اوّل مقالة پنجم الاهیات شفا به این روش دربارة 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 مرحلۀ 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.[9] ابن‌سینا در ردّ این قول متکلمین ‌که معیار نیازمندی معلول به علّت، حدوث آن است، نیز ابتدا حدوث را تحلیل می‏کند و با تجزیة مفهومی آن و تفکیک حیثیت‌های مختلف آن، نشان می‏دهد که حدوث نمی‏تواند ملاک نیازمندی به علّت باشد، بلکه امکان معلول ملاک نیازمندی آن به علت است.[10]

این روش را که در آن از تحلیل مفهومی و تقسیم یک معنا به اقسامی و تفکیک حیثیت‌ها سود جسته می‏شود، می‏توان «روش تحلیلی» نامید که کمابیش همان روش تحلیل مفهومی و زبانی رایج در فلسفة تحلیلی دوران معاصر است. از این‌رو، روش تحلیل فلسفی مخصوص فلسفۀ تحلیل غربی معاصر نیست و مشائیان مسلمان در این زمینه تقدم دارند. گرچه می‏توان سابقة آن را حتی در فلسفۀ 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 فلسفۀ تحلیلی غرب کاملاً متفاوت با مبانی فلسفة 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 باریک‌بینانۀ عقلی در ادامۀ 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 فلسفۀ اولی را به‌عنوان یکی از شاخه‌های فلسفۀ 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 وارسی کنیم، درمی‌یابیم که همچنان صبغه‌ای منطقی یا طبیعت‌شناختی دارند و رویکرد هستی‌شناختی آنها ناچیز و یا اصلاً محو است. ارسطو پژوهش دربارة علل و بررسی احکام هریک از آنها و به‌ویژه محرک نخستین را از مباحث هستی‌شناسی شمرده است، اما در طرح بحث می‏بینیم که او پا را از علل طبیعی فراتر نگذاشته است و مباحث او دربارة کون و فساد، پیدایش، قوّه و فعل همان طور که از مفاهیم آنها پیدا است، صبغه‌ای طبیعت‌شناختی دارد. او حتی آن‌گاه که دربارة معانی و کاربردهای «موجود» سخن می‏گوید نتوانسته است، آن‌چنان‌که باید بین وجود محمولی و وجود رابطی که در منطق مورد توجه است، تفکیک کند.[11] در حالی‌که ارسطو هنگام طرح مسائل مابعدالطبیعه، جنبة هستی‌شناختی مباحث را نمایان نمی‏سازد، و در نتیجه مرز‌های مابعدالطبیعه، طبیعیات و منطق چندان مشخص نیست، اما در فلسفة اسلامی آن‌گاه که مباحث مابعدالطبیعی مطرح می‏شوند، جنبة 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 و¼ بر مباحث هستی‌شناختی دستاوردهای جدیدی را افزودند و بدین ترتیب برای اولین‌بار هستی‌شناسی محض و عریان (خالص از مشوبات طبیعی و منطقی) شکل گرفت.

بررسی نوآوری‌های هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان (که در ادامة این مقاله اشاراتی به آن خواهد شد) این ادعا را تأیید می‏کند. از این‌جا نادرستی سخن برخی از اندیشمندان مسیحی که می‏گویند مسیحیان تحت‌تأثیر معارف مسیحی برای اولین‌بار «وجود» را در کانون مباحث فلسفی قرار دادند و سر فصل‌های تازه‌ای در این باب گشودند، روشن می‏شود.[12] چرا که طرح این مباحث پس از آن است که در چند قرن قبل این مباحث در فلسفة 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 پیش‌گرفتن روش انتزاعی تحلیل و تقسیم در عرصۀ هستی‌شناسی مباحثی را مطرح کردند که یا کاملاً بدیع و بی‌سابقه بود و یا از حیث ارائۀ 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 در کتاب پنجم مابعدالطبیعه[13] معانی و تعریف‌های واجب و ممکن را ذکر کرده است و در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه[14] از محرک نخستین با عنوان واجب‌الوجود یاد کرده است و چه‌بسا در موارد دیگری نیز از وجود واجب یا ضروری سخن گفته باشد، اما هیچ‌یک از این مباحث آن چیزی نیست که در فلسفة 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.[15]

او در مابعدالطبیعه دربارة ممکن و ناممکن گفته است: «ناممکن به چیزی گویند که ضدّ آن ضرورتاً راست (حقیقی) است، مانند این‌که بگویند در مربع هم‌اندازه بودن (تناسب) قطر با ضلع، ناممکن است، زیرا چنین چیزی دروغ است و ضدّ آن، نه‌تنها راست، بلکه ضرورتاً راست است، ...ضدّ این، یعنی ممکن، هنگامی است که ضدّ ضروتاً دروغ نباشد؛ برای مثال، نشستن برای یک انسان ممکن است؛ اما این که نشسته نیست، بالضرورۀ دروغ نخواهد بود».[16] بر این اساس، چیزی که ضدّ آن ضرورتاً راست باشد یا چیزی که تحقق‌ناپذیر باشد ناممکن (ممتنع) است و آنچه که ضدّ 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: 1) چیزی که بدون آن، زیستن ممکن نباشد، مانند تنفس و تغذیه برای جاندار؛2) چیزی که بدون آن، پیدایش خیر (نفع) یا دفع شر ممکن نباشد، مانند مصرف دارو برای دفع بیماری یا دریانوردی برای کسب پول؛ 3) اجبار و امر اجباری؛ یعنی آنچه که ما را از گزینش آزادانه باز می‏دارد؛ و 4) چیزی که به‌گونۀ 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 آن‌جا که موجود محرّکی 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 شکل حرکت مکانی نیز حرکت دایره‌ای (مستدیر) است، اما این حرکت را نیز آن موجود به حرکت درمی‏آورد؛ پس از آن وجوباً موجود است».[17] این‌جا تنها جایی است که ارسطو از وجوب وجود خدا سخن گفته است و تا آن‌جا که ما فحص کردیم، این سخن فقط در همین‌جا بیان شده است و در هیچ جای دیگر نیامده است.

محرک نخستین به این دلیل که هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد (وقتی که نخستین شکل حرکت، یعنی حرکت مکانی را نداشته باشد، از نظر ارسطو اَشکال دیگر حرکت‌ها را هم ندارد) دارای حالت‌های گوناگون نمی‏شود، بلکه همواره بر یک حال باقی می‏ماند و نمی‏تواند به‌گونة دیگری موجود باشد. موجودی که چنین باشد واجب و ضروری است. عبارت‌های ارسطو در این‌جا 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 آن‌که آن را به‌گونه‌ای تکمیل کنیم. توضیح این‌که 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 یک‌گونه باقی است، ضروری و واجب می‏باشد؛ اما این‌که وجود داشتن آن واجب است، فرع بر آن است که عدمش ممتنع و وجود ازآن انفکاک‌ناپذیر باشد. اما عدم آن به چه دلیل ممتنع است؟ اگر ثابت شود هرگونه تغییری، حتی تغییر از وجودداشتن به معدوم‌شدن در حق او ممتنع است، وجوب وجود او ثابت می‏شود، ولی تنها با اثبات این‌که او متحرک به حرکت مکانی نیست، اثبات نمی‏شود که هرگونه تغییری، حتی تغییر از وجود به عدم دربارة او ممتنع است؛ از این‌رو نمی‏توان گفت منظور ارسطو از وجوب وجود خدا، ضرورت وجود برای ذات خدا و امتناع عدم آن است.

بررسی مجموع سخنان ارسطو دربارة واجب و ممکن و واجب خواندن خدا این نتیجه را تأیید می‏کند که وجوب به معنای ضرورت وجود برای ذات یک چیز در فلسفۀ او مطرح شده است و بر فرض مطرح شدن، نه دربارة آن نظریه‌پردازی 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 به‌عنوان واجب‌الوجود بالذات سخن گفته نشده است. در آثار اولین فیلسوف مسلمان، یعنی کندی، که به آغاز فلسفة اسلامی و در واقع عصر ترجمه متعلق است از خداوند به‌عنوان واجب بالذات یاد شده است.

تقسیم موجودات به واجب بالذات و ممکن بالذات برای اولین‌بار در آثار فارابی (فصول منتزعة، ص 78 - 79؛ عیون المسائل (فی المجموع) ص66) و ابو اسحاق ابراهیم‌بن نوبخت (یاقوت، در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص:52) آمده است و سپس در آثار فیلسوفانی مانند عامری (رسائل ابوالحسن عامری، ص217، 255- 260) و ابن‌سینا (الالهیات من الشفاء، ص49) 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 این‌که واجب بالذات معلول نیست و مکافیء و بدیل ندارد و این‌که ممکن بالذات در وجودش نیازمند علّت و واجب بالغیر است و هر ممکن‌الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است و تا واجب بالغیر نگردد موجود نمی‏گردد و¼ . هر یک از این احکام به‌تفصیل 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 علّت و معلول و مهم‌تر از همه در خدا‌شناسی تأثیرگذار شد و با استفاده از مفاهیم وجوب و امکان در بحث علّیت و حدوث و قدم و¼، صبغة هستی‌شناسی مباحث برجسته‌تر و نمایان‌تر گردید.

حدوث و قدم

یکی دیگر از سرفصل‌هایی که در فلسفة اسلامی به‌وسیلۀ مشائیان مسلمان گشوده شده است، سرفصل حدوث و قدم است. این بحث در فلسفة قبل از اسلام سابقه نداشته است. آنچه در فلسفۀ 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 این‌که موجود به حادث و قدیم تقسیم شده باشد و دربارة احکام هر یک از آنها بررسی‌هایی صورت گرفته باشد، هیچ اثری از آن در فلسفۀ یونان مشاهده نمی‏شود. به‌ویژه تقسیم حدوث به حدوث ذاتی و حدوث زمانی و همین‌طور قدیم به قدیم ذاتی و زمانی برای اولین‌بار در آثار فیلسوفان مسلمان مشایی آمده است و در آثار فلسفی قبل از اسلام اصطلاح حدوث ذاتی سابقه‌ای نداشته است. طرح بحث حدوث ذاتی در فلسفة اسلامی تحت‌تأثیر معارف اسلامی شکل گرفته است. توضیح این‌که فیلسوفان از یک‌سو، با استدلال‌های عقلی‌ای مواجه بودند که قدیم بودن مادّه، فلک، حرکت و زمان را اثبات می‏کرد و از دیگر سو، با آیات و روایاتی که بر حدوث مخلوقات در برابر خداوند و قدیم بودن انحصاری خداوند، دلالت داشتند. آنها برای این‌که میان عقل و نقل جمع کنند، چاره‌ای نداشتند، جز این‌که با طرح مفهوم حدوث ذاتی در کنار حدوث زمانی، مراد اسلام را از حادث بودن همۀ مخلوقات، حادث بودن آنها به حدوث ذاتی بدانند و مفاد استدلال عقلی بر قدم حرکت و زمان را به قدم زمانی محدود کنند. از این‌رو، زمان، حرکت و فلک گر چه قدیم‌اند، اما آنها قدیم زمانی‌اند (یعنی در ظرف زمان آغاز ندارند، نه قدیم ذاتی - تا این‌که ذاتاً موجود باشند و نیاز به خالق نداشته باشند - بلکه حادث ذاتی‌اند.[18]

علّت و معلول

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

البته، در فلسفة اسلامی نیز از علیت طبیعی سخن گفته شده، اما ادّعای ما آن است که در فلسفة اسلامی بحث از علیت به این رویکرد منحصر نیست و رویکرد هستی‌شناختی نیز در آن شکل گرفته است. ابن‌سینا در ابتدای فصل اوّل مقالة ششم الالهیات شفا گفته است: پس شایسته است اکنون دربارة علّت و معلول سخن گوییم؛ چرا که علّت و معلول نیز از احکامی هستند که بر موجود بما هو موجود عارض می‏شوند.[19] مشائیان در تعریف علّت و معلول به‌گونه‌ای سخن گفته‌اند که به وجود (هستی) مربوط شده است. در بحث علّت و معلول مسائل فراوانی مطرح شده است که به مهم‌ترین نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان در این زمینه اشاره می‏کنیم.

الف) ملاک نیازمندی معلول به علّت: 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 مخلوق به خالق حادث بودن مخلوق است، ابن‌سینا فصلی از نجات را به ابطال این قول اختصاص داده است و در عنوان فصل آورده است: «فصل فی انّ علة الحاجة الی الواجب هی الامکان لا الحدوث علی ما یتوهمه ضعفاء المتکلمین»[20] او در الالهیات شفا و الاشارات و التنبیهات نیز به ابطال این دیدگاه همت گماشت و اثبات کرد که ملاک نیازمندی معلول به علّت، امکان آن است.[21]

ب) یگانه بودن سر سلسلة علل فاعلی: ارسطو که علت‌های چهارگانه را مطرح کرده بود سلسلة نامتناهی علّت‌ها را ممتنع شمرد و بر امتناع آن استدلال کرد. مشائیان مسلمان مانند همة فیلسوفان مسلمان دیگر نیز سلسله نامتناهی علل را ممتنع شمردند و براهین امتناع آن را ذکر کردند. اما نکتۀ قابل‌توجهی که در سخنان فیلسوفان مسلمان آمده است اما در فلسفة یونانی بدان توجه نشده بود، تفاوت علّت فاعلی با بقیة علل در امکان تعدد یا عدم امکان تعدد علل نخستین است. علّت فاعلی نخستین یکی است و امکان ندارد که سر سلسلة علل فاعلی یگانه نباشد. اما علل غایی، صوری و مادّی لزوماً یگانه نیستند. علّت فاعلی نخستین به این دلیل ‌که فاعل است، به حکم نخستین بودن فاعل ندارد و بی نیاز از فاعل است و موجودی که بی‌نیاز از فاعل باشد، واجب‌الوجود بالذات است و موجود واجب بالذات واحد و یگانه است پس سرسلسلۀ علل فاعلی یگانه است. علّت فاعلی نخستین علّت فاعلی همۀ موجودات از جمله علل مادّی و صوری و غایی نخستین است.[22]

ج) تفکیک میان ابداع و تکوین: سنت فلسفی مشایی یونانی عمدتاً درگیر علیت به معنای تکوین بود؛ یعنی نظریه‌پردازی آن دربارة پیدایش چیزی از چیز دیگر بود. تکوین یا پیدایش همواره مسبوق به مادّه قبلی است. از مادّه‌ای که پیش از این موجود است چیزی ساخته می‏شود. اما نظریه‌پردازی دربارة خلق از عدم، یعنی آفریدن چیزی بدون مادّه قبلی در آثار مشائیان یونانی یافت نمی‏شود. فیلسوفان مسلمان از آن‌جا که مسلمان بودند و به معارف اسلامی ایمان داشتند، معتقد بودند که هر چند همۀ ممکنات از جمله عقول، افلاک و مادّه قدیم‌اند، اما مخلوق و آفریدۀ خداونداند. اما آفرینش این دسته از مخلوقات با آفرینش مخلوقات حادث متفاوت است، مخلوقات حادث از مادّه قبلی آفریده می‏شوند (برای مثال، از بذر و آب و خاک و¼گیاه آفریده می‏شود) اما مخلوقات قدیم بدون مادۀ قبلی آفریده می‏شوند. نوع اول آفرینش «تکوین» و نوع دوّم «ابداع» نامیده شده است. تقسیم علیت ایجادی به ابداع و تکوین از دستاوردهای ابتکاری فیلسوفان مسلمان است.[23]

دستاوردهای ابتکاری فیلسوفان مشایی مسلمان در مباحث علّت و معلول فراوان است. برای 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 علّت ماهیت، استدلال بر ضرورت علّی و معلولی، طرح استدلال‌هایی جدید بر امتناع تسلسل و دور در علل، سنخیت و مناسبت میان علّت و معلول، حادث شمردن علّت مادّی (به حدوث ذاتی) طرح بحث تقدّم یا تأخر علّت غایی نسبت به معلول از جمله دستاوردهای جدید مشائیان مسلمان است.

خدا‌شناسی فلسفی

شاید پربارترین و درخشان‌ترین بخش دستاورد‌های ابتکاری مشائیان مسلمان، بحث خداشناسی (الاهیات بالمعنی الاخص) باشد. نظر به جایگاهی که ایمان به خدا در منظومة باورهای اعتقادی و فروع عملی برای یک مسلمان دارد، خداشناسی نقشی ممتاز در زندگی دینی آنها دارد و از همین‌رو 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 این‌جا به بخشی از این دستاوردها اشاره می‏کنیم:

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

منظور از واجب‌الوجود بالذات موجودی است که وجودش با صرف‌نظر 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 جنبة امکانی ندارد و به‌تعبیر قرآنی غنی مطلق است.

ب) براهین اثبات خدا: فیلسوفان مسلمان به طرق مختلف در صدد اثبات وجود خدا برآمدند، هم به تقویت استدلال‌های قبلی و به‌دست دادن تقریر‌های نوین از آن استدلال‌ها پرداختند و هم استدلال‌های تازه‌ای مطرح کردند. مشائیان مسلمان از یک‌سو، 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 به‌دست آوردند به استدلال‌های تازه‌ای در اثبات وجود خدا رسیدند. در این‌جا به استدلال‌ها نمی‏پردازیم و فقط به نکته‌ای دربارة برخی از آنها اشاره می‏کنیم. استدلال بر وجود خدا را می‏توان هم از طریق تکیه بر وجود مخلوقات و افعال خدا تقریر کرد و هم بدون استفاده از آنها. فیلسوفان مسلمان راه دوّم را تحت‌تأثیر معارف قرآنی و اسلامی بر راه اوّل ترجیح دادند و کوشیدند چنین راهی برای اثبات خدا پیدا کنند. ابن‌سینا پس از آن‌که وجود خدا را اثبات کرد و صفات و افعال الاهی 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 ملاحظۀ خلق او و فعل او نیازی نداشت هرچند که آن هم دلیلی بر وجود او است، اما این راه موثق‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی وقتی حال وجود را ملاحظه کنیم، پس وجود از آن جهت که وجود است به [وجود] او [یعنی خدا] گواهی می‏دهد و او، به دنبال آن بر دیگر چیزهایی که بعد از او در وجوداند گواهی می‏دهد و در کتاب الاهی [آیۀ] «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم»[24] به مانند این اشاره شده است. می‏گویم این حکم یک قوم است. پس می‏فرماید «اولم یکف بربِّک انّه علی کل شیء شهید»[25]. می‏گویم این حکم صدیقین است، آنان که خدا را گواه [اشیاء] می‏گیرند نه آن‌که [اشیاء را] بر او گواه بگیرند».[26]

ج) توحید و دیگر صفات خدا: همچنان که اثبات اصل وجود خدا جایگاه مهمی در فلسفة اسلامی دارد، پرداختن به صفات مختلف خدا نیز دغدغة جدّی فیلسوفان مسلمان بوده است. بیش از همه صفات دربارة توحید سخن گفته شده است، چرا که به‌عنوان جدّی‌ترین اصل از اصول دین اسلام است و مبداء و سرچشمۀ همۀ اعتقادات دیگر است. هر جا که بحث از خدا و صفات خدا مطرح شده است، کوشش شده است به روش‌های مختلف توحید خدا اثبات شود.

همین‌طور دربارة نفی هرگونه ترکیب در خدا، تام و فوق تام بودن او، خیر و حق بودن او و به‌ویژه دربارة علم الاهی بحث‌های دامنه‌داری مطرح شده است. تبیین علم خدا همواره یکی از بحث‌های پیچیدۀ 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. افلوطین 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 به‌گونه‌ای توضیح دهند که هیچ‌یک از این اشکالات لازم نیاید. آنها علم خدا را به ذات خدا و به اشیاء و به جزئیات مادّی جداگانه بررسی کردند و توضیح دادند.

د) ربط حادث به قدیم: یکی از مباحثی که برای اولین‌بار در فلسفة اسلامی مطرح شده است، مسئلۀ ربط حادث به قدیم (یا ثابت به متغیر) است. توضیح این‌که در احکام واجب‌الوجود بالذات ثابت شده که او از همة جهت‌ها واجب‌الوجود است. از این‌رو، افعال او نیز به نحو وجوب و لزوم از او صادر می‏شوند و بر اساس قانون معیت و ضرورت علّی و معلولی، همة افعال واجب‌الوجود بالذات با او معیت داشته و مانند او قدیم‌اند. همچنین تمام افعال با واسطة او نیز قدیم‌اند؛ چون با قدیم بودن معلول اولی، معلول او نیز براساس قانون ضرورت علّی و معلولی و معیت علّت و معلول، باید قدیم باشد و همین‌طور معلول‌های دیگر. پس همة 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 یک‌سو با استدلال یقینی می‏دانیم که واجب‌الوجود بالذات که علّت هستی‌بخش همة موجودات بوده، قدیم است و از سوی دیگر، یقین داریم که موجودات حادث وجود دارند. می‏دانیم که علّت همة 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 حادث‌شدن هر مرحله از آن است. حرکت به‌عنوان متصل دائمی و موجود قدیم، معلول علّت قدیم است و هر مرحله از آن - ‌که غیر از مرحلة قبلی و حادث است -‌ منشاء صدور حوادث عالم است.[27]

این بحث از مسائل و مباحث جدید و بی‌سابقه در فلسفه است و برای اولین‌بار در فلسفة اسلامی مطرح شده است.

هـ) چگونگی دخول شر در قضاء الاهی: یکی از مباحث مهم در مبحث خدا‌شناسی، مسئلۀ شرور عالم است. گرچه در فلسفه‌های یونانی کمابیش دربارة شرّ سخن گفته شده است، اما نه نظریاتی که در فلسفة اسلامی در این‌باره مطرح شده است در آن فلسفه‌ها یافت می‏شود و نه این 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 همة 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، به‌ویژه ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش مباحث گسترده و دقیقی را مطرح کردند که چکیدۀ کلام آنها این است که: آنچه که در خلق عالم مقصود بالذات است، جنبة خیریت و کمالیت اشیاء است، اما شرور هدف بالذات نیستند، بلکه به تبع موجودات خیر وجود دارند و چون از موجوداتی که جنبه‌هایی از کمال و خیر دارند، جدایی‌ناپذیرند، به‌نحو گریزناپذیر و ضروری مقصود واقع شدند.[28]

انسان‌شناسی فلسفی

یکی از مباحث قدیمی در تاریخ فلسفه مبحث نفس است. افلاطون، ارسطو و شارحان آنها دربارة نفس نظریه‌پردازی کرده‌اند و موضوعاتی مانند حقیقت نفس، تمایز آن از بدن، رابطة 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 علم‌النفس فلسفی و افزودن دستاوردهای تازه‌ای بر آنها، مباحثی را دربارة حقیقت وحی بر موضوعات قبلی افزودند و بدین وسیله علم‌النفس را دگرگون کردند. مشائیان در مبحث قوای نفس انسانی، با به میان‌آوردن حدس (قوّه 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 فعّال نیست، بلکه قوّه متخیلة 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 جدّی دیگری که در علم‌النفس مطرح شده است، بحث معاد و سعادت و شقاوت انسان‌ها است. نظر به این‌که «معاد» یکی از آموزه‌های اعتقادی و اصول دین مسلمانان است، فیلسوفان مسلمان کوشیدند تا توجیه عقلانی قابل قبولی دربارة حقیقت زندگی پس از مرگ و چگونگی لذّت و الم اخروی به‌دست 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.[29]

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

فلسفۀ سیاسی

فلسفة 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 حوزۀ فلسفۀ سیاسی - از موضع اسلام در عرصۀ سیاست و اجتماع به‌خوبی آگاه بودند و از این‌رو در نظریه‌پردازی سیاسی به‌گونه‌ای 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 سعادتی است که مدینة فاضله شکل می‏گیرد. به دیگر سخن، مدینة فاضله اجتماعی از مردم است که برای دست‌یابی به سعادت قصوی با هم همکاری می‏کنند.

رهبر مدینة فاضله و رئیس آن باید شرایطی داشته باشد که حاصل آن این است که سعادتمند‌ترین 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 به‌گونه‌ای استدلال می‏کند که سیاست و دیانت دو روی یک سکه می‏شوند.[30]

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 و¼ اشاره نشد. مباحثی مانند امتناع اعادة معدوم، تفکیک وجود رابطی از وجود محمولی، اعتبارات سه‌گانۀ ماهیت، براهین اثبات هیولای اولی از این قبیل‌اند که توضیحی دربارة آنها داده نشد. اما همین فهرست کوتاه و فشرده نشان می‏دهد که نوآوری‌های مشائیان مسلمان در فلسفه قابل‌توجه و چشم‌گیر است، به‌گونه‌ای که به‌آسانی این شبهه را که فلسفة اسلامی تنها شرح و تکرار فلسفۀ 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 علّت، برهان صدّیقین 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 این‌که از نقطۀ صفر آغاز کنند.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، التحقیق: مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، الطبعة الاولی، 1423 ق.، 1381 ش.

2. ـــــــــــــــ ، الالهیات من الشفا، تحقیق:آیةالله حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1418 ق/1376 ش.

3. ـــــــــــــــ ، الشفاء، المنطق، ج3، تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم، مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، 1405 ق.

4. ابونصر الفارابی، آراء اهل المدینه الفاضلة، قدّم له و علّق علیه: الدکتور البیر نصری نادر، الطبعة السادسة، بیروت، دار المشرق.

5. ـــــــــــــــ ، فصول منتزعة، حققه و قدّم له و علّق علیه: الدکتور فوزی متری نجّار، تهران، انتشارات الزهرا، الطبعة الثانیة.

6. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه بر پایۀ متن یونانی از دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ دوّم، پاییز 67.

7. ـــــــــــــــ ، منطق ارسطو، ج3-1 (ترجمة عربی) حققه و قدم له: الدکتور عبد الرحمن بدوی، الکویت و لبنان، وکالة المطبوعات و دارالعلم، 1980م.

8. ژیلسون، اتین، روح فلسفۀ قرون وسطی، ترجمة ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، 1370.

9. عامری، رسائل، مقدمه و تصحیح: سحبان خلیفات، ترجمه و مقدمۀ مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1375 ش.

10. العلامه الحلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، الطبعة الثانیة، قم، انتشارات الرضی، انتشارات بیدار، 1363ش.

11. فارابی، المجموع للمعلم الثانی، مصر، مطبعة السعادة، 1371 ق.

12. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمة فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اوّل، 1372.

13. فیروزجایی، یارعلی‌کرد، نوآوری‌های فلسفۀ اسلامی، قم، انتشارات موسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اوّل، 1376.

14. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج1، یونان و روم، ترجمة سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، 1368.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج1، یونان و روم، ترجمة سید جلال‌الدین مجتبوی، ص309.

[2]. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمة فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ص124 و بعد از آن.

[3]. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج1، یونان و روم، ترجمۀ سید جلال‌الدین مجتبوی، ص158.

[4]. فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، ص120-126.

[5]. همان، ص105؛ فصول منتزعة، ص92، 45- 46.

[6]. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص145 و بعد از آن.

[7]. نک: یارعلی کرد فیروزجایی، نوآوری‌های فلسفۀ اسلامی، ص111- 122.

[8]. ابن‌سینا، الالهیات من الشفا، المقالة الخامسة، الفصل الاوّل، ص199 - 200.

[9]. همو، الشفاء، المنطق، ج3، کتاب البرهان، المقالة الثالثة، الفصل الثانی، ص196-197، همچنین نک: همان، المقالة الاولی، الفصل الاول، 68-71.

[10]. همو، الاشارات و التنبیهات، الجزء الثالث، النمط الخامس، الفصل الاوّل و الفصل الثانی و الفصل الثالت

ص 279-282؛ الالهیات من الشفاء، المقالة السادسة، الفصل الاوّل، ص261-264.

[11]. نک: یارعلی کرد فیروزجایی، نوآوری‌های فلسفۀ اسلامی، ص169- 175.

[12]. اتین ژیلسون، روح فلسفۀ قرون وسطی، ترجمة ع. داوودی، فصل‌های سوّم و چهارم، ص66 و بعد از آن.

[13]. 20a 1015 – 15b 1015 و15a1019 – 6a 1020.

[14]. 12-10 b 1072.

[15]. ارسطو، منطق، تحلیلات اولی، کتاب اول، فصل سیزدهم، 20-17 a 32.

[16]. همو، مابعدالطبیعه، کتاب پنجم، فصل دوازدهم، 30-23 b 1019.

[17]. همان، کتاب دوازدهم، فصل هفتم، 10-3 b1072.

[18]. دربارة حادث و قدیم، نک: ابن‌سینا، النجاة، الالهیات، فصل فی بیان الحدوث الذاتی، ص223؛ الاشارات و التنبیهات، النمط الخامس، الفصل السابع، ص284- 285.

[19]. ابن‌سینا، الالهیات من الشفا، ص257.

[20]. همو، نجات، ص213 -214.

[21]. همو، الالهیات من الشفاء، المقالة السادسة، الفصل الاوّل، ص260-264؛ الاشارات والتنبیهات، النمط الخامس، الفصل الاول، ص279-282.

[22]. همو، الالهیات من الشفاء، المقالة الثامنة، الفصل الثالث، ص363.

[23]. همو، الاشارات و التنبیهات، النمط الرابع، الفصل السابع عشر، ص270.

[24]. سورة فصلت، آیة62-63.

[25]. همان.

[26]. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیهات، النمط الرابع، الفصل التاسع والعشرون، ص276.

[27]. ابن‌سینا، الالهیات من الشفا، المقالة التاسعة، الفصل الثانی، ص402-410.

[28]. نک: همان، الفصل السابع، ص448- 459؛ دانشنامۀ علایی ص160- 165.

[29]. همان، الفصل الثامن، ص460- 475.

[30]. نک: فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، ص105 و بعد از آن و ص 120 و بعد از آن؛ ابن‌سینا، الالهیات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الثانی، ص487-489.