

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 11, Winter 2022, 313-329
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.31432.1888

A Critical Review on the Book *Peripatetic Philosophy (1)* (from Aristotle to Thomas Aquinas)

Hossein Hooshangi*

Abstract

The book *Peripatetic philosophy (1) (from Aristotle to Thomas Aquinas)* is an introductory work for undergraduates in philosophy. The prominent merit of this work is taking into consideration of this important philosophical school. The main Advantage of this book is regarding two big philosophical domains: western philosophy and Islamic one. The compiler of the book is seeking to lay down the Peripatetic school historically and substantially (especially in the ontology). In spite of its little content, the book includes all domains of peripatetic philosophy. Therefore, it is now the best one for an introduction to this philosophical school in bachelor degree who study western or Islamic philosophy in universities of our country. In this article, I mention the merits and also point to some deficiencies in it. Problems are classified in four categories: structure, content, edition and reference. Eventually, some mechanisms were proposed for the promotion and perfection of the book to become a better source.

Keywords: Peripatetic Philosophy, Aristotle, Ibn Sina, Thomas Aquinas, Ontology, Methodology, Quiddity.

* Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran,
h.hooshangi@yahoo.com

Date received: 26/07/2021, Date of acceptance: 20/12/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی انتقادی کتاب فلسفه مشاء ۱ (از ارسطو تا توماس آکوئینی)

حسین هوشنگی*

چکیده

فلسفه مشاء (۱) (از ارسطو تا توماس آکوئینی) برای آشنایی نوآموزان رشته‌های فلسفه با مکتب مشاء تألیف شده است. مزیت اصلی این اثر توجه به هر دو شاخه غربی و اسلامی این مکتب است. مؤلف به‌طور کلی قصد دارد فلسفه مشاء را از دو جهت معرفی کند: تاریخی و محتوایی. با وجود این که اثر مختصری است، اما این حجم اندک مانع نشده که مؤلف دامنه گسترده فلسفه مشاء را نادیده بگیرد. به همین دلیل، با ملاحظه آثار مشابه فعلاً بهترین کتاب درسی برای آشنایی با فلسفه مشاء در مقطع کارشناسی است. البته این سخن بدین معنا نیست که با متنی خالی از عیب و ایراد مواجهیم. برعکس، اشکالات و نواقص کتاب اندک‌شمار هم نیست. بنابراین، مجموع این عوامل مثبت و منفی مهم و برجسته باعث شده است تا نقد و بررسی تفصیلی آن ضرورت پیدا کند. در این مقاله، ضمن توجه به مزایای این اثر، انواع نقاط ضعف آن را برشمرده‌ایم. این اشکالات در چهار دسته جای می‌گیرند: ساختاری، محتوایی، ادبی، و ارجاعات. در نهایت راه‌کارهایی برای ارتقای کتاب و رفع نواقص آن به‌عنوان منبع درسی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مشاء، ارسطو، ابن سینا، توماس آکوئینی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، ماهیت.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران، h.hooshangi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

این کتاب به قلم دکتر حمیدرضا خادمی است و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در سال ۱۳۹۸ آن را منتشر کرده است. این اثر به عنوان مقدمه و درآمدی بر شناخت مکتب مشاء در مقطع کارشناسی رشته فلسفه نوشته شده است، اگرچه عموم علاقه‌مندان به فلسفه نیز برای آشنایی با این مکتب می‌توانند به آن مراجعه کنند. مزیت اصلی این کتاب آن است که مکتب مشاء اسلامی را فراتر از ابن‌سینا برده و آن را در فارابی و ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین طوسی هم بررسی کرده است. چنین تألیفی در زبان فارسی سابقه ندارد. البته دامنه بحث محدود به مشائیان مسلمان نیست. به لحاظ تبارشناسی این مکتب ارسطو هم مدنظر قرار گرفته و خوش‌بختانه تنها به این فیلسوف مؤسس اکتفا نشده و به شاگردان و شارحان بعدی او نیز توجه شده است. هم‌چنین، بسط این مکتب در فضای مسیحی و یهودی دوران قرون وسطی نیز اجمالاً بررسی شده است.

ارزش این کتاب هنگامی بهتر روشن می‌شود که آن را با آثار مشابه مقایسه کنیم. آثار هم‌ردیف و هم‌تای آن، برای مثال حکمت مشاء، عموماً ابن‌سینا - محور تألیف شده‌اند (کرد فیروزجایی ۱۳۹۳: ۱۸) و به دیگر فیلسوفان مسلمان حداکثر اشاره کرده‌اند. دیگر کتاب انتشارات سمت برای این مکتب فلسفی، *فلسفه مشاء*، اساساً برای دوره کارشناسی ارشد تألیف شده است (ذبیحی ۱۳۸۷: ۶). بنابراین، نه اندیشه‌های فیلسوفان دوران باستان و نه آرای متفکران دوره قرون وسطی، هیچ‌کدام، محل توجه نبوده‌اند. واضح است که پرداختن به سابقه و لاحقۀ مکتب مشاء اسلامی می‌تواند چه تأثیر شگرفی در فهم آن به‌بار آورد.

این نوع طراحی، پردازش مطالب، و بررسی تاریخی سیر مباحث می‌تواند در معرفی دیگر مکاتب فکری و فلسفی جهان اسلام نیز بسیار مفید باشد؛ برای مثال، مکتب اشراق، مکتب‌های کلامی، و مکاتب عرفان نظری. به هر حال، اصل تألیف این نوع کتاب درسی در حوزه مکتب مشاء در فضای ملاصدرا - محور آموزش و پژوهش فلسفی ایران امروز اقدامی خجسته و قابل تقدیر است. البته مناسب بود مؤلف محترم با توجه به قیدی که در عنوان کتاب آمده است روشن می‌کرد که در *فلسفه مشاء* (۲) و یا شاید (۳) قرار است به چه مباحث دیگری از حکمت مشاء پردازد. برای مثال، آیا بناست دیگر مسائل این فلسفه هم‌چون معرفت‌شناسی، نفس‌شناسی، و خداشناسی بررسی شود یا خیر؟

۲. محتوای کتاب

کتاب متشکل از دو بخش است و در هر بخش شش فصل جای دارد. بخش اول، با عنوان «درآمدی به فلسفه مشاء»، عمدتاً نگاهی از بالا و بیرونی به سنت مشائی است. در فصل اول دانش‌های فلسفی و تقسیم آن‌ها و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه این سنت بررسی می‌شود. در این قسمت مناسب بود اقسام حکمت نظری و خصوصاً حکمت عملی مبسوط‌تر معرفی شود، زیرا این تقسیم دوگانه و دراصل مشائی در تمام مکاتب فلسفی غیر از حکمت اشراق غالب و حاکم بوده است.

فصل دوم به روش‌شناسی حکمت مشاء و منطق به‌مثابه روش تعریف و استدلال اختصاص دارد. موضوع فصل بعدی عقل است که عمده مباحث آن تفسیرهای متفاوتی است که از بیان ارسطو درباب عقل فعال صورت گرفته است. در همان نگاه اول ناهم‌خوان بودن این موضوع با بحث از مبادی و مقدمات به چشم می‌خورد. نویسنده در فصل چهارم بسط اولیه مکتب مشاء را از مرحله شاگردان اولیه ارسطو، مانند تئوفراستس، تا شارحان متأخرتر او، مانند اسکندر افرودیسی، دنبال می‌کند. در فصل پنجم، بنا بر ترتیب تاریخی، به قرون وسطی و تأثیرات نوافلاطونی‌گری در مکتب مشاء و بعد مسیحی شدن فلسفه در آن دوره و درنهایت ظهور مکتب مشاء مسیحی (آلبرت کبیر، توماس آکوئینی، و دونس اسکوتوس) پرداخته می‌شود. فصل آخر این بخش مختص به فیلسوفان مشائی مسلمان است، از بدو نهضت ترجمه و انتقال فلسفه مشاء به جهان اسلام تا ظهور فلاسفه طراز اول این جریان یعنی کندی، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، و ابن رشد. البته، استمرار و سیر بعدی این مکتب در حوزه شیراز و اصفهان دنبال نمی‌شود.

بخش دوم کتاب درمقام بحث از محتوا به مهم‌ترین و اصلی‌ترین حیطه فلسفه اولی یعنی وجودشناسی در حکمت مشاء می‌پردازد. ظاهراً اگر قرار باشد جلد دوم و شاید سومی در کار باشد، آن‌گاه باید معرفت‌شناسی، نفس‌شناسی، جهان‌شناسی، و خداشناسی فلاسفه مشاء را در آن‌جا پی‌گیری کنیم. در هر صورت، فصل اول از این بخش مفهوم وجود را محل تأمل قرار می‌دهد. آیا این مفهوم مشترک لفظی است یا مشترک معنوی یا غیر آن دو؟ در این زمینه، به آرای ارسطو و توماس آکوئینی اشاره می‌شود. در ادامه، معناشناسی وجود در فارابی، ابن رشد، و ابن سینا طرح می‌شود. در این فصل تفاوت‌گذاردن میان وجود محمولی و رابط از نوآوری‌های فارابی و ابن سینا دانسته شده است.

فصل بعدی به ماهیت و معنای آن از ارسطو تا فارابی و ابن‌سینا می‌پردازد. البته، اشاره می‌شود که اعتبارات سه‌گانه ماهیت ظاهراً در فلسفه اسلامی ابداع شده است. با بیان معنای ماهیت قاعداً مسئله مهم تمایز وجود و ماهیت مطرح می‌شود که فصل سوم متکفل بحث از آن است. با وجود این که اولین بار ارسطو تمایز وجود و ماهیت را مطرح کرد، اما این فارابی و در پی او ابن‌سینا بودند که این تمایز را به عروض وجود بر ماهیت و لزوم علیتی برای این عروض (خلق الهی) پیوند دادند. بعد از این مسئله تقدم وجود بر ماهیت مطرح می‌شود که مرتبط با اصالت وجود است. هر چند از نظر نویسنده ارسطو وجود و ماهیت را یکی می‌دانست، اما واقعیت این است که در سایر مشائیان مسلمان هم تقدم و اصالت وجود اساساً مطرح نیست. به نظر می‌رسد اولین فیلسوف تقریباً مشائی که سیر تفکر فلسفی را در برابر مسئله اصالت وجود یا ماهیت قرار داد میرداماد بود که او نیز جانب اصالت ماهیت را گرفت.

نویسنده در فصل پنجم به سراغ جوهر و عرض می‌رود. فهم ارسطو از جوهر (اوسیا) به‌عنوان موجود بالذات و امر باشنده و تلقی فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌رشد از این مفهوم در این فصل دنبال می‌شود. فصل پایانی هم به علل و مبادی موجود اختصاص دارد. در این زمینه، علت به علل وجود (فاعلی و غایی) و علل ماهیت (علل صوری و مادی) تقسیم می‌شود. ملاک نیازمندی معلول به علت از لوازم و شئون این مبحث است. به تبع، ابعاد معرفت‌شناختی «علیت» هم بررسی می‌شود.

۳. نقاط قوت

مهم‌ترین مزیت و قوت این کتاب رویکرد تاریخی آن است که در هر دو بخش اول (درآمد) و دوم (مبحث محتوایی) اتخاذ شده است. در بخش اول، که مؤلف به دنبال ترسیم دیدگاه و تصویر عامی از مکتب مشاء است، فلسفه مشاء از زمان تأسیس آن در یونان تا بسط‌یافتن از سوی تئوفراستس و بعدها در دوره یونانی‌ها اسکندر افروزیسی تا فیلسوفان مشاء مسیحی (آلبرت کبیر، توماس آکوئینی، و دونس اسکوتوس) و نهایتاً فلاسفه مشائی مسلمان از فارابی تا ابن‌سینا و خواجه نصیر بررسی شده است. در این نگاه مقاطع تکون، تطور، و نقاط عطف و بسط تاریخی این مکتب اجمالاً مطرح شده است.

در این نگاه نسبتاً جامع و تاریخی تلقی عمومی از فلسفه مشاء اصلاح می‌شود. این تلقی در کتاب‌های مرتبط هم منعکس شده است و بنابر آن فلسفه مشاء بر فارابی و ابن‌سینا

متمرکز است. به همین دلیل، دانشجو متوجه می‌شود که داشتن چنین تصویری هم‌چون دیدن فیلم از میانه آن است، چراکه فلسفه مشاء در جهان اسلام در امتداد فلسفه یونان و در تعامل با تفسیرهای نوافلاطونی و مسیحی از آن تحقق یافته است. این دیدگاه فلسفه اسلامی را در تصویر واحدی از فعالیت فلسفی بشری و جهانی می‌گنجاند، فلسفه‌ای که با همین مکتب مشاء آغاز شده است. بدین ترتیب، ایده جدانگاری فلسفه اسلامی از فلسفه غرب نفی و نقض می‌شود، ایده‌ای که بر فضای آموزشی ایران حاکم است و گویی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب دو رشته متباین‌اند.

در این اثر در مفاهیم اساسی و بنیادی فلسفی مانند وجود، جوهر، ماهیت، و زیادت وجود بر ماهیت مطالب با تبارشناسی‌ای پیوسته، مستمر، و به‌لحاظ منطقی مرتبط در شاخه‌ها و دوره‌های گوناگون مکتب مشاء دنبال شده است. هرچند کتاب با هدف درسی، آن هم در مقطع کارشناسی، تدوین شده است و بنابراین نباید توقع نوآوری از آن داشت، ولی با توجه به رویکرد تاریخی آن به‌لحاظ محتوا هم یافته‌هایی داشته است، از جمله این‌که روشن می‌شود که بحث مهم ملاک نیازمندی معلول به علت در ارسطو مسبوق به سابقه نیست و از بسط این فلسفه در جهان اسلام حاصل شده است (خادمی ۱۳۹۸: ۸). اعتبارات سه‌گانه ماهیت (لابشرط، بشرط لا، و بشرط شیء) هم در فلسفه دوره یونان وجود نداشته و تمایز مهم میان وجود محمولی و رابط نیز دستاورد مشائیان مسلمان است.

۴. نقاط ضعف

با وجود تلاش‌های نویسنده برای ارائه یک اثر آموزشی و آموزنده جدید نقاط ضعف متعددی در سراسر کتاب به چشم می‌خورد. این موارد نه اندک است و نه کم‌اهمیت. این موارد را در دو دسته بررسی می‌کنیم: ایرادات ساختاری و اشکالات محتوایی.

۱.۴ اشکالات ساختاری

به‌طور کلی، کتاب در تنظیم و تبویب مباحث کاستی‌هایی دارد. از نشانه‌های این نقص و کاستی یکی این‌که برخی از فصول کتاب تنها یک زیرعنوان دارد (فصل اول، دوم، و سوم از بخش اول و فصل دوم از بخش دوم)، پاره‌ای فصول هم بدون زیرعنوان است (فصل اول، سوم، و چهارم از بخش دوم). اگر بخش اول از دو قسمت مجزا تشکیل می‌شد تا حدی

نقیصه قابل جبران بود، زیرا مباحث سه فصل چهارم (مشائیان نخستین)، پنجم (مشائیان قرون وسطایی غیرمسلمان)، و ششم (فیلسوفان مشائی مسلمان) به جهت سرشت تاریخی و مرور بر جریان‌های گوناگون مشائی می‌توانست ذیل بخش مستقلی قرار گیرد و در ابتدای کتاب قرار داده شود.

دیگر این‌که فصل سوم از بخش اول با عنوان «عقل در فلسفه مشاء» در جایگاه منطقی خود قرار ندارد. بهتر بود که این فصل به بخش دوم منتقل شود، زیرا مطالب این فصل ناظر به آموزه‌ها و تعالیم محتوایی و اساسی حکمت مشاء است، خصوصاً که عقل در حکمت مشائی ابعاد هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، و حتی سیاسی دارد. بنابراین، مناسب بخش اول نیست که نگاهی از بیرون و بالا به حکمت مشاء دارد. البته در همین فصل مؤلف با رویکردی عینی و غیرانتزاعی به عقل فعال و به تبع آن به عقل مستفاد (عقل واصل به عقل فعال) می‌نگرد و برخلاف تفسیر نوافلاطونی و اشراقی عقل متوجه به مسائل عینی و زندگی این جهانی را بی‌ارزش قلمداد نمی‌کند. توضیح مطلب از این قرار است که اشراقیانی هم‌چون ملاصدرا عقل غیرانتزاعی و متوجه حل مسائل و مشکلات زندگی و عالم مادی را وهم یا عقل هابط می‌نامند. درمقابل آن، عقل صاعد و متعالی قرار می‌گیرد که تنها متوجه حقایق متعالی و مراتب اعلا وجود است. این مسئله به دلیل ابهام سخنان ارسطو در باب عقل فعال محل مناقشات زیادی بوده است. اگر در تفسیر ارسطو عقل فعال را مانند شاگرد او تئوفراستس و برخلاف شارح دیگر او، اسکندر افرویدیسی، بیرونی و ماورایی ندانیم، راه برای این تفسیر اشراقی بسته می‌شود (داودی ۱۳۴۹: ۱۸۶-۱۸۷).

در بخش اول که نگاهی از بالا به حکمت مشاء است جای فصلی خالی است که به اهمیت و جایگاه شایان فلسفه مشاء در فلسفه و بلکه در فرهنگ انسانی اختصاص یابد. اساساً بسیاری از مفاهیمی که از بیش از دوهزار سال قبل بشر برای تفهیم و تفاهم در حوزه اندیشه، تجربه، و حل مسائل خود به کار برده است ریشه در اندیشه ارسطویی دارد، از جمله می‌توان این موارد را برشمرد: دوگان‌های مفهومی موضوع و محمول، ماده و صورت، بالقوه و بالفعل، جوهر و عرض، کمیت و کیفیت، ذاتی و عرضی، و مفاهیم بنیادینی در تفکر مانند علت‌های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی، و غایی)، جنس، فصل، و نوع.

هم‌چنین، جا داشت مؤلف محترم به این نکته توجه کند که سهم فلسفه مشاء به‌هیچ‌وجه منحصر به ارائه مفاهیم نبوده است. به‌لحاظ روش‌شناختی هم تمایز نهادن میان

روش قیاسی و استقرایی و توجه دادن به روش تمثیلی از دستاوردهای مکتب مشائی است. در علم‌شناسی توجه و تفتن مبنایی و سرنوشت‌ساز میان علوم مختلف با تفکیک فلسفه به فلسفه عملی و نظری اول‌بار در مکتب مشائی صورت گرفته است. برقرار کردن تعادلی میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی و پایه‌گذاری مکتب عقل‌گرایی تجربی نیز مولود و محصول همین مکتب است. دستگاه مفهومی ابداعی و کارگشای این مکتب در متافیزیک (وجود و ماهیت)، در نفس‌شناسی، جهان‌شناسی، اخلاق، سیاست، و زیبایی‌شناسی هم ریشه و نقطه عزیمت نظریه‌پردازی در این حوزه‌ها تا همین امروز بوده است. حتی برخی از صاحب‌نظران درباب کارهای ارسطو در نقد ادبی گفته‌اند که «با همان دقتی که امروز محققان در مسائل تاریخ و ادب بحث می‌کنند به تحقیق در قواعد و اصول شعر و خطابه پرداخت» (زرین‌کوب ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۸۹). یکی از جالب‌ترین نمونه‌های این توجه به ارسطو در حوزه ادبیات مکتب شییکاگوست که از دهه بیست قرن بیستم آغاز به فعالیت کرد. اعضای این مکتب آرمان ادبی خود را بازگشت به روش فکری ارسطو اعلام کردند. به همین دلیل، آن‌ها را نوارسطوئیان می‌نامند (سلدن و ویدوسن ۱۳۹۲: ۳۴-۳۵). به‌طور کلی، تأثیر ارسطو از دوران باستان تا دوره کنونی طوری بوده است که گفته‌اند چیرگی اش بر اذهان هیچ‌همتایی ندارد (گمپرتس ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۲۳۸).

در همین بخش اول و در بحث از بسط تاریخی این مکتب، مناسب بود مکتب مشائی مسیحی به دونس اسکوتوس ختم نشود. لازم بود درحد اشاره دست‌کم ابن‌رشدیان لاتینی معرفی شوند. اگر عنوان فرعی کتاب (از ارسطو تا توماس آکوئینی) برای طرح اسکوتوس مانع نشده است، پس می‌توانست برای بحث از ابن‌رشدیان لاتینی هم مانع نشود، جریان مهم و اثرگذاری که در تکون رنسانس نقش مهمی ایفا کرد (ژیلسون ۱۳۷۱: ۶۶)؛ خصوصاً که این جریان، چنان‌که از عنوانش پیداست، تحت تأثیر یک فیلسوف مسلمان پدید آمده بود. البته بعداً در جایی دیگر بحث مختصری درباب این جریان شده است (خادمی ۱۳۹۸: ۱۱۴). از آن‌مهم‌تر، جایگاه منطقی بحث از فیلسوفان قرون وسطی رعایت نشده است. فیلسوفان مشائی یهودی و مسیحی در این کتاب قبل از فیلسوفان مسلمان جای گرفته‌اند، درحالی‌که محل تاریخی و منطقی آن‌ها پس از فیلسوفان مسلمان است، چراکه فلسفه آنان واکنشی به فلسفه مشائی اسلامی بود. حتی پیروان معاصر آنان هم اعتراف کرده‌اند که

تأثیر مثبت یا منفی فلسفه اسلامی در فلسفه عالم مسیحیت اکنون مورداعتراف همه تاریخ‌دانان است و نمی‌توان در این باب چیزی نگفت ... پس برای این‌که از مجادلات

قدیس توماس آکوئینی و دیگران فهم کاملی به دست آوریم ضروری است که درباره فلسفه اسلامی قرون وسطی چیزهایی بدانیم (کاپلستون ۱۳۹۰: ج ۲، ۲۴۳-۲۴۴).

بحث دیگری که قابل طرح بود مخالفت فکری با فلسفه مشاء است که برای اطلاع دانشجوی ایرانی ضرورت دارد، چراکه لازم است در مباحث تاریخی کتابی درباره حکمت مشاء با انواع مخالفت‌های فکری هم آشنا شود. به علاوه، این آشنایی در فهم عمیق‌تر فلسفه مشاء هم اثرگذار است. این مخالفت با متکلمان معتزلی و اشعری متقدم به صورت پراکنده و متشتت آغاز شد و با غزالی (تهافت الفلاسفه)، فخر رازی (در شرح اشارات و تعجیز الفلاسفه)، و شهرستانی (مصارعة الفلاسفه) انتظام و کمال یافت. در همین جهت، مناسب بود به تفسیرها و نقدهای جدیدی اشاره شود که در دوره معاصر متوجه حکمت مشاء و خصوصاً ابن سینا شده است؛ برای مثال، مباحث محمد عابد الجابری.

در بخش دوم (بخش محتوایی) فصلی به «تقدم وجود بر ماهیت» اختصاص یافته است که به نظر می‌رسد تحت تأثیر غلبه گفتمان صدرایی بر فلسفه معاصر ما بوده است. اگر بخواهیم به همان منطوق و فضای فکری مشائی اکتفا کنیم، به نظر نمی‌آید افزودن چنین بخشی مقرون به صواب باشد، زیرا این مبحث در فضای آن فلسفه چنین وزنی ندارد.

با این‌که نویسنده محترم در مباحث هستی‌شناسی پای ماهیت را به میان کشیده، اما حق مطلب ادا نشده است. گستره و تنوع مسائل مربوط به ماهیت تقریباً هم‌پای وجود است. یکی از علل این امر آن است که فیلسوفان مشاء برای ماهیت تحقق عینی قائل‌اند که به جز در مرتبه واجب‌الوجود بالذات در همه موجودات آمیخته با وجود است.

به‌طور کلی، واقعیت آن است که از جهت محتوایی مباحث به صورت ناقص ارائه شده است. در واقع، بخش دوم فقط برخی از مباحث هستی‌شناسی را معرفی کرده است. بیش‌تر مباحث هم ناظر به مفهوم وجود است. از مباحث بسیار مهم دیگر هیچ خبری نیست: تقدم و تأخر، قوه و فعل، وحدت و کثرت.

فلسفه مشاء، به‌ویژه اگر گستره تاریخی، تنوع مسائل، و نظام‌های گوناگون آن لحاظ شود، دامنه بسیار گسترده‌ای خواهد داشت. بنابراین قابل درک است که هر معرفی کلی برای آشنایی با آن گزینشی خواهد بود. اما این گزینش باید مبتنی بر معیارها و اولویت‌هایی باشد که از درون خود این سنت فلسفی برآمده باشند.

در ضمن، این اثر ساختار کتاب‌های آموزشی را ندارد. از شیوه‌های بیان آموزشی هم چندان بهره نبرده است. برای مثال، در ابتدای ورود به هر بخش و نیز هر فصل از درآمد و

اهداف مدنظر سخنی نرفته است. در انتهای هر مبحث نیز به جا بود که نتیجه، خلاصه، و مرور مباحث می‌آمد. هم‌چنین، خوب بود که پرسش‌های ناظر به محتوا برای برانگیختن تفکر در دانش‌پژوه طرح می‌شد. با توجه به مطرح‌نشدن بسیاری از مباحث فلسفه مشاء، لازم بود آثاری برای مطالعه بیش‌تر برای دانشجویان علاقه‌مند معرفی شود.

۲.۴ اشتباهات محتوایی

منظور از محتوا مفروضات و دیدگاه‌هایی است که مؤلف در توضیح یا تشریح نظریات فیلسوفان مشاء به کار برده است، در حالی که به نظر نمی‌رسد صحیح باشند. در این جا برخی از آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

الف) تلقی نادرست از نظام فلسفی: مؤلف مقصود از نظام فلسفی را «مجموعه آرای فلسفی فیلسوف» دانسته است (خادمی ۱۳۹۸: ۱۹). این بیان گویای تلقی نادرستی از مفهوم نظام فلسفی است. شاکله، ساختار، نوع روابط نظریات، و جنبه ترکیبی آن‌ها نقش اصلی را در نظام‌های فلسفی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، صرف آرای هر فیلسوف فقط ماده نظام فلسفی او را تشکیل می‌دهند. نادیده‌گرفتن این امر باعث شده است که نویسنده حکم کند «اگر دو فیلسوف در همه آرا اتفاق نظر داشته باشند، دارای یک نظام فلسفی‌اند، هر چند در برخی آرا اختلاف داشته باشند» (همان). البته در این جمله تناقض عجیبی هم به چشم می‌خورد!

ب) تلقی نادرست از «صدق» در مفاهیم: مؤلف در مقام بیان مقصود ارسطو صدق در تصورات را ناظر به فهم ماهیت و چیستی حقیقی شیء می‌داند (همان: ۲۳) و می‌افزاید که ارسطو فریب‌خوردگی را در دریافت چیستی شیء بالذات (نه بالعرض) متنفی دانسته است. تعلیل و تبیین ایشان از این مطلب چنین است: «زیرا در تصورات، برخلاف تصدیقات، به هم پیوستن و از هم گسستن مفاهیم نیست و بنابراین کذب در مفاهیم به معنای جهل در نیافتن است» (همان). بر این بیان دو اشکال وارد است: اولاً، در مفاهیم هم در مقام تعریف به هم پیوستن مفاهیم هست، چنان‌که خود مؤلف نیز اذعان می‌کند که تعریف (که خود ترکیب چند مفهوم است) از نظر ارسطو در مقام درک و دریافت چیستی حقیقی شیء است (همان: ۲۵)؛ ثانیاً، مفاد این ادعا آن است که ما در حوزه تصورات و مفاهیم یا حقیقت امری را تصور کرده‌ایم یا نسبت به آن جهل داریم. بنابراین، یا تصورات بدیهی و حاصل در

ذهن‌اند یا لاجرم نسبت به آن‌ها جاهلیم، حال آن‌که مفاهیم نظری و اکتسابی هم که از طریق تعریف برای ما حاصل می‌شوند بخشی از مفاهیم‌اند؛

ج) تلقی نادرست از عقل هیولانی و نفی فطری‌گرایی: ارسطو بر آن است که عقل «قبل از این‌که بیندیشد شیء بالفعلی نیست» (ارسطو ۱۳۷۸: ۲۱۴). مؤلف از برخی مفسران ارسطو (تیلور ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۲۰) نقل قول می‌آورد که این داور ارسطو، که البته میان مشائیان بعدی نیز مشترک است، نفی هرگونه فطری‌گرایی و هم‌چنین نفی ساختار ویژه و پیشین برای عقل است (خادمی ۱۳۹۸: ۲۷-۲۸). ولی آیا واقعاً می‌توان عقل را از هرگونه ساختار تهی دانست؟ آیا ساختار قیاسی و منطقی ذهن محصول اندیشیدن بالفعل ذهن است که طی فرایند اندیشیدن بر ساخته یا کشف می‌شود؟ با توجه به این‌که در فلسفه ارسطو قیاس شکل اول بدیهی دانسته می‌شود، به نظر می‌رسد می‌توان آن را بخشی از ساختار پیشین ذهن قلمداد کرد، اگرچه به لحاظ محتوایی به هیچ‌گونه تصور یا تصدیق پیشینی هم قائل نباشیم؛

د) تلقی نادرست از تدبیر منزل: در تقسیم فلسفه عملی به سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن به سه نوع مبادی و اصول اشاره می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. اصولی که مشارکت همگانی مردمان بر آن‌ها پایه‌ریزی شده است (= سیاست مدن)؛ ۲. اصولی که مشارکت شخصی مردم مبتنی بر آن‌هاست (= تدبیر منزل)؛ و ۳. اصولی که امور فرد بر آن‌ها بنا شده است (= اخلاق) (همان: ۸۴). در این بیان، تفکیک میان اخلاق و تدبیر منزل دقیق به نظر نمی‌رسد؛

ه) تلقی نادرست از زیادت وجود بر ماهیت: ابن‌رشد در کتاب *تهافت‌التهافت* با دیدگاه ابن‌سینا درباره زیادت وجود بر ماهیت مخالفت کرده است. مؤلف محترم می‌گوید این مبنای ابن‌رشد او را به نفی ادعای یک‌سانی «انّیت و ماهیت خداوند» کشانده است (همان: ۸۹)، «زیرا در هیچ‌جا وجود بالفعل متمایز از جوهر بالفعل نیست» (همان). حال آن‌که نفی هرگونه مغایرت میان وجود بالفعل و جوهر بالفعل باید مؤیدی باشد بر وحدت «انّیت» و «ماهیت» حق، نه مبنایی برای نفی آن. وانگهی ابن‌رشد نه تنها در خداوند که در همه موجودات قائل به وحدت انّیت و ماهیت بالفعل است؛

و) تلقی نادرست از قضیه هلیه بسیطه در فلسفه کانت: مؤلف، به مناسبت بیان آرای فارابی درباره وجود محمولی و هلیات بسیطه، نقبی به کانت می‌زند. ایشان بر آن است که کانت گزاره‌هایی را که «وجود» در آن‌ها نقش محمولی دارد تحلیلی می‌داند، زیرا آن‌ها را بیان‌گر وصف و اطلاع جدیدی درباره موضوع نمی‌داند. در مقابل، فارابی «وجود» را محمول

واقعی و بنابراین، گزاره هلیه بسیطه را تألیفی می‌داند. اما این مقایسه و داوری به دو دلیل صحیح نیست: اولاً، کانت هلیات بسیطه را به‌صراحت تألیفی می‌داند و وجود را مندرج در هیچ موضوعی نمی‌داند؛ ثانیاً، برخلاف برداشت مؤلف، می‌توان گفت تلقی کانت از وجود به‌عنوان محمول حقیقی و ناظر به واقعیت با تلقی فارابی منطبق است.

فارابی در بررسی مفهوم وجود میان حوزه مفهومی - منطقی و حوزه عینی و انضمامی فرق می‌گذارد (همان: ۱۰۵). در حوزه منطقی که تمایز ذهنی میان شیء و وجود آن برقرار است وجود بر آن شیء حمل می‌شود، اما ناظر به واقعیت عینی، وجود شیء غیر از خود شیء نیست و دیگر نمی‌توان آن را محمول حقیقی دانست. بنابراین، نیکلاس ریشتر این رأی فارابی را مبنی بر عینیت وجود و شیء در مقام واقعیت معادل و مقدم بر سخن کانت می‌داند که «وجود» محمولی واقعی یعنی مفهوم چیزی زائد بر مفهوم یک شیء نیست (Studies in Arabic Philosophy: 64).

نویسنده محترم در ادامه بحث ذکر می‌کند که کانت اگر وجود محمولی را انکار کرده است (به این دلیل است که مفهوم وجود را صرفاً در معنای حرفی و به‌عنوان رابط میان موضوع و محمول پنداشته است) (خادمی ۱۳۹۸: ۱۱۰). حال آن‌که این بیان درست نیست، زیرا منظور درست کانت این است که در حوزه واقعیت و عینیت اگر بگوییم: «میز موجود است»، محمول حکم و وصف حقیقی را برای موضوع اثبات نمی‌کند، بلکه به‌مثابه رابط به‌کار رفته است؛ یعنی «میز دارای مابه‌ازاست» و این دیدگاه با معنای اول مدنظر فارابی از وجود منطبق است، یعنی موجود به‌معنای صادق. وجود به‌معنای صادق بودن همان تلقی حرفی و رابط‌داشتن از وجود است، یعنی مطابقت‌داشتن صورت ذهنی با واقعیت مطابق آن. این مطلب مشابه سخن کانت است؛

ز) **تلقی نادرست از تقسیم معقولات در ابن‌سینا:** مؤلف در مورد نظریه معقولات ابن‌سینا بر آن است که وی «در یک تقسیم‌بندی اولیه معقولات را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کند» (همان: ۱۱۰). این سخن صحیح است، تا آن‌جا که به تقسیم معقول به معقول اول (مفاهیم ماهوی) و معقول ثانی منطقی مربوط می‌شود، اما معقول ثانی فلسفی به‌طور مشخص مورد توجه ابن‌سینا نبوده است و دقیقاً به همین دلیل است که مؤلف هم اذعان دارد: «ابن‌سینا از اصطلاح معقول ثانی فلسفی استفاده نکرده است» (همان: ۱۱۱)؛ ولی مدعای ایشان آن است که شیخ به مفاد معقول ثانی فلسفی به‌عنوان اوصاف موجودات خارجی توجه و تظن داشته است؛ «و لیست من الامور التی یکون وجودها الا وجود الصفات

لذوات» (ابن سینا ۱۳۸۵: ۲۱). ولی برخلاف نظر مؤلف این بیان ابن سینا با تعریف مقولات عرضی (مانند سفیدی و شیرینی) که از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی‌اند نیز تطبیق می‌کند. این دقیقاً مضمون اشکالاتی است که مؤلف از ابن رشد علیه ابن سینا نقل کرده است که شیخ «وجود» و «واحد» را از مقوله عرضی می‌دانسته است (خادمی ۱۳۹۸: ۱۳۳)؛

ح) تلقی نادرست از انتساب به مکاتب: مؤلف در جایی می‌گوید که دونس اسکوتوس به فرقه فرانسیسیان گرایش داشت و آن فرقه هم به سنت فکری آگوستین تعلق داشت (همان: ۵۶). درمقابل، توماس آکوئینی و آلبرت کبیر به فرقه دومینیکیان تعلق داشتند (ایلخانی ۱۳۸۲: ۳۵۰). این سخن مسئله‌برانگیز است. باتوجه به این‌که آکوئینی و آلبرت کبیر بزرگان فلاسفه مشائی‌اند، چگونه می‌توان دونس اسکوتوس را هم مانند مؤلف در عداد و شمار ارسطوگرایان و نه افلاطون‌گرایان قرون میانه محسوب کرد. بهتر بود مؤلف از این مسائل مناقشه‌ای پیچیده چشم می‌پوشید تا بی‌جهت برای خواننده نواآموز سوءتفاهم ایجاد نشود. واقعیت امر درباره دونس اسکوتوس این است که او فیلسوفی مستقل بود. بنابراین، اگرچه از جهت مذهبی به فرقه فرانسیسیان تعلق داشت، اما از جهت فلسفی بسیاری از اصول مقبول فرانسیسیان را نمی‌پذیرفت. باوجود این‌که او یکی از بزرگان آن فرقه بود، اما از جهت فلسفی با توماس آکوئینی و از آن بیش‌تر با ابن سینا هم‌دلی داشت (کاپلستون ۱۳۹۰: ۶۱۰-۶۱۱).

این عدم دقت در انتساب به مکاتب در حوزه جهان اسلام نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، ابوحنیف توحیدی ذیل مکتب فارابی قرار گرفته است (خادمی ۱۳۹۸: ۷۱)، حال‌آن‌که ابوحنیف توحیدی و افرادی مانند زکریای رازی و ابوالبرکات بغدادی را باید متفکران و روشن‌فکران مستقلی ملاحظه کرد که در جریان‌ها و مکاتب معهود و مشهور قابل اندراج نیستند؛

ط) تلقی نادرست از ابن‌رشد: برخلاف تصویر برساخته از ابن‌رشد در قرون میانه مؤلف محترم او را صریحاً ایمان‌گرا می‌نامد (همان: ۹۰). درضمن این مدعا تصریح می‌کند که عقل‌ستایی و عقل‌گرایی ابن‌رشد تضادی با ایمان‌گرایی‌اش نداشته است (همان). در این‌جا مؤلف به‌روشنی ایمان‌گرایی را به‌معنای غیراصطلاحی به‌کار برده است، یعنی به‌مفهوم مؤمن یا به‌تعبیر خودش «مسلمان راستین» بودن (همان). طبق این مفهوم از ایمان‌گرایی ابن‌سینا و ملاصدرا هم ایمان‌گرا خواهند شد؛ درغیراین‌صورت، معلوم است که ایمان‌گرایی به‌معنای اصطلاحی دقیقاً در تضاد با عقل‌گرایی است، چراکه ایمان‌گرایی به‌معنای بی‌نیازی

اصول ایمانی از بررسی های عقلانی است. البته این که ابن رشد در یک تلقی برخی مبانی دینی را فراعقلی می دانست کفایت نمی کند تا او را ایمان گرا بخوانیم، زیرا او در عموم مباحث الهیات بالمعنی الاخص بحث عقلی را روا می دانست.

۳.۴ خطاهای ویرایشی و ادبی

الف) در ضبط اسامی و تاریخ ها اصل مهم یکدستی و همسانی رعایت نشده است، حتی فیلسوفان بزرگ هم نام یکسانی ندارند. برای نمونه گاهی فلوطین (همان: ۱۹، ۵۴، ۷۲) و گاهی افلوپین (همان: ۵۱، ۵۳، ۹۸) به کار رفته است. از آن بدتر تاریخ هاست که گاهی صرفاً به میلادی ذکر می شود (همان: ۷۴، ۷۹، ۸۸)، گاهی هجری (همان: ۷۵، ۸۵، ۸۶)، و گاهی هجری و میلادی (همان: ۷۱، ۸۰، ۸۵). در همین زمینه می توان به عدم رعایت گاه و بی گاه ترتیب و توالی تاریخی اشاره کرد. مثلاً در مقام ذکر فلاسفه پس از فارابی از ابوسلیمان سجستانی مقدم بر ابوالحسن عامری یاد شده، حال آن که عامری مقدم بر سجستانی است. هم چنین، آلبرت کبیر بعد از توماس آکوئینی آمده (همان: ۵۶)، در حالی که توماس آکوئینی شاگرد آلبرت کبیر بود؛

ب) مواردی هم در متن کتاب ملاحظه می شود که ویرایش فنی را ایجاب می کند. برای مثال، مؤلف می گوید: «اشیا چگونه به وجود می آیند و انگیزه دگرگونی در موجودات چیست» (همان: ۷). «انگیزه» طبیعتاً اشاره به فاعل و علت باشعور دارد و حداکثر پرسشی است از علیت غایی تغییرات، حال آن که در فلسفه از علت و سبب یا عامل تغییر پرسش می شود که اعم از علیت غایی است؛

ج) گاهی ضعف تألیف هم در ارائه مطالب به چشم می خورد، یعنی مباحث مربوط به یک موضوع پیوسته و مستمر نیامده است. برای مثال، درباره کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین فارابی* در صفحه ۷۸ صحبت می شود و بعد نوبت به کتاب *احصاء العلوم* می رسد. پس از آن، در چند بند بعدی مجدداً به بحث از کتاب *الجمع* بازمی گردیم (همان: ۷۹).

۴.۴ ضعف ارجاعات و مستندات

از نقاط ضعف چشم گیر کتاب کیفیت نامناسب و ناهم سطحی ارجاعات و مستندات آن است. خصوصاً در بخش اول در موارد زیادی از منابع دست چندم و حتی دم دستی و نامعتبر

استفاده شده است. از آن جمله است: ارجاع قول پاسکال به کتاب کلیات فلسفه (همان: ۱۰)؛ برای مطالعه بیش‌تر درباره آگوستین، ارجاع دادن به تاریخ فلسفه غرب دیل هالینگ (همان: ۵۵)؛ ارجاعات مکرر به درآمدی به فلسفه رندل و تاریخ فلسفه غرب هالینگ؛ ارجاع نقش تاریخی و نقطه عطف تمدنی بودن فارابی به درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی فنایی اشکوری؛ ارجاع نظر دین‌شناختی ابن‌رشد به مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی سعید شیخ (همان: ۸۹).

شیوه ارجاع‌دهی نیز در پاره‌ای موارد با ضوابط و قواعد مرتبط تطبیق نمی‌کند. برای مثال، ارجاع به مقاله شرف‌الدین خراسانی در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی به‌غلط به این شکل آمده است: موسوی بجنوردی، ابن‌سینا (همان: ۸۰، ۸۲)، حال آن‌که در صفحات ۸۶ و ۸۷ به‌شکل صحیحی به دایرة‌المعارف ارجاع داده شده است.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب فلسفه مشاء (۱) در نگاه کلی به‌عنوان درآمدی بر شناخت سنت فلسفه مشاء اثر درسی مناسبی در مقطع کارشناسی رشته فلسفه غرب و فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. رویکرد تاریخی و نسبتاً جامع به فلسفه مشاء در این اثر می‌تواند دانشجو را با کلیت این فلسفه، از دوره تکون در یونان و تحولات و تفسیرهای بعدی آن تا شعبه‌ها و شاخه‌های مسیحی، یهودی، و اسلامی آن، آشنا سازد. هم‌چنین، خواننده را بر این نکته واقف می‌سازد که فلسفه در سنت اسلامی استمرار و امتدادی است از تنه و ریشه فلسفه یونان، هرچند این مطلب به‌هیچ‌وجه به‌معنای نفی هویت خاص و اصالت و نوآوری‌های آن نیست.

چیزی که می‌توانست این رویکرد تاریخی را جامع‌تر و مفیدتر کند اشاره به استمرار این مکتب در غرب جهان اسلام (اندلس)، حوزه شیراز، و حوزه اصفهان (میرداماد و میرفندرسکی، و ...) است. البته می‌توان این نقص را در چاپ‌های بعدی برطرف کرد. به‌لحاظ سازمان‌دهی محتوا و مضامین هم مناسب است جابه‌جایی در فصول به ترتیبی که در مقاله گذشت صورت گیرد. بهتر است فصلی در بیان جایگاه و اهمیت فلسفی و فرهنگی فلسفه مشاء به کتاب افزوده شود. باوجوداین‌که با کتاب مختصری مواجهیم، اما حذفیاتی هم لازم است. مناسب است در بخش دوم فصل تقدم وجود بر ماهیت به‌طور کامل حذف شود.

این اثر به عنوان کتاب درسی می‌باید حتی الامکان از فناوری‌های آموزشی برخوردار شود. در هر مبحث طی درآمدهای دورنما و اهداف آن فصل بیان شود و در مرور و نتیجه‌گیری اهم مباحث و نتایج بیاید. در انتها نیز آثار مفید برای مطالعه بیشتر دانشجویان علاقه‌مند معرفی شود. البته مؤلف در مقدمه ضمن اعلام سیاست پژوهشی باید مشخص می‌کرد در *فلسفه مشاء* (۲) یا حتی (۳) چه عناوین و مباحثی بررسی خواهد شد.

ارزیابی نهایی این است که این کتاب به عنوان درس‌نامه یا راه‌نمایی برای تدریس منبع خوبی است. مدرس می‌تواند با کمک آن چهارچوب مناسبی برای ارائه مباحث در طول یک ترم تحصیلی داشته باشد، ولی نمی‌توان آن را به عنوان کتابی خودآموز توصیه کرد.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *در باره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- تیلور، آلفرد ادوارد (۱۳۹۳)، *ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- خادمی، حمیدرضا (۱۳۹۸)، *فلسفه مشاء (از ارسطو تا آکوئینی)*، تهران: سمت.
- داودی، علی مراد (۱۳۴۹)، *عقل در حکمت مشاء*، تهران: دهخدا.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۷)، *فلسفه مشاء: ابن‌سینا*، تهران: سمت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱)، *نقد ادبی*، تهران: امیرکبیر.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سلدن، رامان و پیترو ویدسون (۱۳۹۲)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه جلد دوم (فلسفه قرون وسطی: از آوگوستینوس تا اسکوتوس)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، *حکمت مشاء*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- گمپرتس، تنودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.

