

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 11, Winter 2021-2022, 335-352
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 این‌که 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. لذا مجموع این عوامل مثبت و منفی مهم و برجسته باعث شده تا نقد و بررسی تفصیلی آن ضرورت پیدا کند. در این مقاله، ضمن توجه به مزایای این اثر، انواع نقاط ضعف آن را برشمردیم. این اشکالات در چهار دسته جای می‌گیرند: ساختاری، محتوایی، ادبی و ارجاعات. در نهایت راه‌کارهایی برای ارتقاء کتاب و رفع نواقص آن به عنوان یک منبع درسی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مشاء، ارسطو، ابن‌سینا، 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 کرد. این اثر به عنوان مقدمه و درآمدی بر شناخت مکتب مشاء در مقطع کارشناسی رشته فلسفه نوشته شده است. اگرچه عموم علاقمندان 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 هم تا ارسطو مد نظر قرار گرفته و خوشبختانه تنها به این فیلسوف مؤسس اکتفا نشده و شاگردان و شارحان بعدی او نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند. 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: ص 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: ص ۶). لذا نه اندیشه‌های فیلسوفان دوران باستان و نه آراء متفکران دوره قرون وسطی، هیچ‌کدام، محل توجه نبوده‌اند. واضح است که پرداختن به سابقه و لاحقه مکتب مشاء اسلامی می‌تواند چه تأثیر شگرفی در فهم آن به بار آورد.

این نوع طراحی، پردازش مطالب و بررسی تاریخی سیر مباحث، در معرفی دیگر مکاتب فکری و فلسفی جهان اسلام نیز می‌تواند بسیار مفید باشد؛ برای مثال مکتب اشراق، مکاتب‌های 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 روشن می‌کرد که در «فلسفه مشاء (۲)» و یا شاید (۳) قرار است به چه مباحث دیگری از حکمت مشاء بپردازد. برای مثال آیا بناست دیگر مسائل این فلسفه، هم‌چون معرفت‌شناسی، نفس‌شناسی، 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 مشایی 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 در اصل، مشایی در تمام مکاتب فلسفی، غیر از حکمت اشراق، غالب و حاکم بوده است.

فصل دوم به روش‌شناسی حکمت مشاء و منطق به مثابه روش تعریف و استدلال اختصاص دارد. موضوع فصل بعدی عقل است که عمده مباحث آن تفسیرهای متفاوتی است که از بیان ارسطو در باب عقل فعال صورت گرفته. 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، تئوفراستس، تا شارحان متأخرتر او، مانند اسکندر افرودیسی، دنبال می‌کند. در فصل پنجم، بنا بر ترتیب تاریخی، به قرون وسطا و تأثیرات نوافلاطونی‌گری بر مکتب مشاء و بعد مسیحی شدن فلسفه در آن دوره و در نهایت ظهور مکتب مشاء مسیحی (آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و دانس اسکاتس) 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، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌رشد. البته استمرار و سیر بعدی این مکتب در حوزه شیراز و اصفهان دنبال نمی‌شود.

بخش دوم کتاب در مقام 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 آراء ارسطو و توماس آکوئینی اشاره می‌شود. در ادامه معناشناسی وجود در فارابی، ابن‌رشد و ابن‌سینا طرح می‌شود. در این فصل تفاوت‌گذاردن میان وجود محمولی و رابط، از نوآوری‌های فارابی و ابن‌سینا 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. علی‌رغم این که اولین بار ارسطو تمایز وجود و ماهیت را مطرح کرد، اما این فارابی، و در پی او ابن‌سینا، بود که این تمایز را به عروض وجود بر ماهیت و لزوم علیتی برای این عروض (خلق الهی) پیوند می‌دهند. بعد از این مسئله، تقدم وجود بر ماهیت مطرح می‌شود که مرتبط با اصالت وجود است. هرچند 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، تلقی فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد از این مفهوم در این فصل دنبال می‌شود. فصل آخر پایانی هم به علل و مبادی موجود اختصاص دارد. در این زمینه، علت به علل وجود (فاعلی و غایی) و علل ماهیت (علل صوری 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 یک دیدگاه و تصویر عام از مکتب مشاء است، فلسفه مشاء از زمان تأسیس آن در یونان تا بسط یافتن توسط تئوفراستس و بعدها در دوره یونانی‌ها اسکندر افرویدیسی تا فیلسوفان مشاء مسیحی (آلبرت کیبر، توماس آکوئینی و دانس اسکاتس) و نهایتاً فلاسفه مشایی مسلمان از فارابی تا ابن‌سینا و خواجه نصیر بررسی شده است. در این نگاه از چشم‌پرنده، 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 بنا بر آن فلسفه مشاء بر فارابی و ابن سینا متمرکز است. به همین دلیل دانشجو متوجه می‌شود چنین تصویری دیدن فیلم از میانه آن است. چراکه فلسفه مشاء در جهان اسلام در امتداد فلسفه یونان و در تعامل با تفسیرهای نو افلاطونی و مسیحی از آن، تحقق یافته است. این نگاه، فلسفه اسلامی را در یک تصویر واحد از فعالیت فلسفی بشری و جهانی می‌گنجاند؛ فلسفه‌ای که با همین مکتب مشاء آغاز شده است. بدین ترتیب ایده جداانگاری فلسفه اسلامی از فلسفه غرب نفی و نقض می‌شود؛ ایده‌ای که در 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 یک تبارشناسی پیوسته، مستمر و، به لحاظ منطقی، مرتبط در شاخه‌ها و دوره‌های گوناگون مکتب مشاء دنبال شده است. کتاب هرچند با هدف درسی، آن هم در مقطع کارشناسی، تدوین شده است و لذا نباید توقع نوآوری از آن داشت، ولی با توجه به رویکرد تاریخی آن، به لحاظ محتوا هم یافته‌هایی داشته است؛ از جمله این‌که روشن می‌شود که بحث مهم ملاک نیازمندی معلول به علت در ارسطو مسبوق‌به‌سابقه نیست و از بسط این فلسفه در جهان اسلام حاصل شده است (خادمی ۱۳۹۸: ص ۸)؛ اعتبارات سه‌گانه ماهیت (ماهیت لابشرط، بشرط لا و بشرط شی) هم در فلسفه دوره یونان وجود نداشته و تمایز مهم میان وجود محمولی و رابط نیز دست‌آورد 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 در تنظیم و تبویب مباحث، کتاب از کاستی‌هایی رنج می‌برد. از نشانه‌های این نقص و کاستی یکی این‌که برخی از فصول کتاب تنها یک زیر عنوان 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 مشایی مسلمان) به جهت سرشت تاریخی و مرور بر جریان‌های گوناگون مشایی، می‌توانست ذیل یک بخش مستقل 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 مشایی ابعاد هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و حتی سیاسی دارد. لذا 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. در مقابل آن، عقل صاعد و متعالی قرار می‌گیرد که تنها متوجه حقایق متعالی و مراتب اعلای 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 افرودیسی، بیرونی و ماورایی ندانیم، راه برای این تفسیر اشراقی بسته می‌شود (داودی ۱۳۴۹: ص 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 دو هزار سال قبل، بشر برای تفهیم و تفاهم در

حوزه اندیشه، تجربه و حل مسائل خود به کار برده، ریشه در اندیشه ارسطویی دارد؛ از جمله می توان این موارد را برشمرد: دوگان های 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 علت های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، جنس، فصل و نوع.

مؤلف محترم همچنین جا داشت به این نکته توجه کند که سهم فلسفه مشاء به هیچ وجه منحصر به ارائه مفاهیم نبوده است. به لحاظ روش شناختی هم تمایز نهادن میان روش قیاسی و استقرایی و توجه دادن به روش تمثیلی از دست آوردهای مکتب مشایی است. در علم شناسی توجه و تفتن مبنایی و سرنوشت ساز میان علوم مختلف با تفکیک فلسفه به فلسفه عملی و نظری اول بار با مکتب مشایی صورت گرفته است. برقرار کردن تعادلی میان عقل گرایی و تجربه گرایی و پایه گذاری مکتب عقل گرایی تجربی نیز مولود و محصول همین مکتب است. دستگاه مفهومی ابداعی و کارگشای این مکتب در متافیزیک (وجود و ماهیت)، در نفس شناسی، جهان شناسی، اخلاق، سیاست و زیبایی شناسی هم، ریشه و نقطه عزیمت نظریه پردازی در این حوزه ها تا همین امروز بوده است. حتی برخی از صاحب نظران در باب کارهای ارسطو در نقد ادبی گفته اند که «با همان دقتی که امروز محققان در مسائل تاریخ و ادب بحث می کنند به تحقیق در قواعد و اصول شعر و خطابه پرداخت» (زرین کوب ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۲۸۹). یکی از جالب ترین نمونه های این توجه به ارسطو، در حوزه ادبیات، مکتب شیکاگو است که از دهه بیست قرن بیستم آغاز به فعالیت کرد. اعضای این مکتب آرمان ادبی خود را بازگشت به روش فکری ارسطو اعلام کرد. به همین دلیل آنها را نوارسطوئیان می نامند (سلدن و ویدوسن ۱۳۹۲: ص ۳۴-۳۵). به طور کلی تأثیر ارسطو از دوران باستان تا دوره طوری بوده که گفته اند چیرگی اش بر اذهان هیچ همتایی ندارد (گمپرتس ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۲۳۸).

در همین بخش اول، و در بحث از بسط تاریخی این مکتب، مناسب بود مکتب مشایی مسیحی به دانس اسکاتس ختم نمی شد. لازم بود در حد اشاره، دست کم ابن رشدیان لاتینی معرفی می شدند. اگر عنوان فرعی کتاب (از ارسطو تا آکوئینی) برای طرح اسکاتس مانع نشده، پس می توانست برای بحث از ابن رشدیان لاتینی هم مانع نشود؛ جریان مهم و اثرگذاری که در تکون رنسانس نقش مهمی ایفا کرد (ژیلسون ۱۳۷۱: ص ۶۶). خصوصاً که این جریان چنانکه از عنوانش پیداست، تحت تأثیر یک فیلسوف مسلمان پدید آمده بود.

البته بعداً در جایی دیگر بحث مختصری در باب این جریان شده است (خادمی ۱۳۹۸: ص ۱۱۴). از آن مهم‌تر جایگاه منطقی بحث از فیلسوفان قرون وسطا 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 مورد اعتراف 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 وسطا چیزهایی بدانیم (کاپلستون ۱۳۹۰: ج ۲، ص 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. به‌علاوه، این آشنایی در فهم عمیق‌تر فلسفه مشاء هم اثرگذار است. این مخالفت با متکلمان معتزلی و اشعری متقدم به‌صورت پراکنده و متشتت آغاز شد و با غزالی (تهافت الفلاسفه)، فخر رازی (در شرح اشارات و تعجیز الفلاسفه) و شهرستانی (مصارعه الفلاسفه) انتظام و کمال یافت. در همین راستا مناسب بود به تفسیرها و نقدهای جدیدی اشاره شود که در دوره معاصر متوجه حکمت مشاء و خصوصاً ابن‌سینا شده است؛ برای مثال مباحث محمد عابد الجابری.

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

نویسنده محترم با اینکه 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 قائل هستند که به‌جز در مرتبه واجب‌الوجود بالذات در همه موجودات آمیخته با وجود است.

به طور 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. لذا این 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 یک کتاب 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 مد نظر سخنی نرفته است. در انتهای هر مبحث نیز به‌جا بود که نتیجه، خلاصه و مرور مباحث می‌آمد. همچنین خوب بود که پرسش‌های ناظر به محتوا و برای برانگیختن تفکر در دانش‌پژوه طرح می‌شد. با توجه به مطرح نشدن بسیاری از مباحث فلسفه مشاء، لازم بود آثاری برای مطالعه بیشتر برای دانشجویان علاقمند معرفی شود.

۲.۴ اشتباهات محتوایی

منظور از محتوا آن 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 این‌جا برخی از آنها را بررسی می‌کنیم.

الف) تلقی نادرست از نظام فلسفی: مؤلف مقصود از نظام فلسفی را «مجموعه آراء فلسفی فیلسوف» دانسته است (خادمی ۱۳۹۸: ص ۱۹). این بیان گویای یک تلقی نادرست از مفهوم نظام فلسفی است. شاکله، ساختار، نوع روابط نظریات و جنبه ترکیبی آنها نقش اصلی را در یک نظام فلسفی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، صرف آراء یک فیلسوف فقط ماده نظام فلسفی او را تشکیل می‌دهند. نادیده گرفتن این امر باعث شده که نویسنده حکم کند «اگر دو فیلسوف در همه آراء اتفاق نظر داشته باشند، دارای یک نظام فلسفی‌اند، هرچند در برخی آراء 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: ص ۲۳)، و می‌افزاید که ارسطو فریب‌خوردگی را در دریافت چیستی شیء بالذات (نه بالعرض) منتفی 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: ص ۲۵). ثانیاً مفاد این ادعا آن است که در حوزه تصورات و مفاهیم، ما یا حقیقت امری را تصور کرده‌ایم یا نسبت به آن جهل داریم. لذا 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 مفاهیم هستند.

ج) تلقی نادرست از عقل هیولانی و نفی فطری‌گرایی: ارسطو بر آن است که عقل «قبل از این‌که بیندیشد، شیء بالفعلی نیست» (ارسطو ۱۳۷۸: ص ۲۱۴) مؤلف از برخی مفسران ارسطو (تیلور ۱۳۹۳: ص ۱۱۹-۱۲۰) نقل قول می‌آورد که این داوری ارسطو، که البته میان مشائیان بعدی نیز مشترک است، نفی هرگونه فطری‌گرایی و همچنین نفی ساختار ویژه و پیشین برای عقل است (خادمی همان: ص 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 فرآیند 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 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 عبارتند 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)، ۳- اصولی که امور فرد بر آنها

بنا شده است (= اخلاق) (همان: ص 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 «تهافت التهافت» با دیدگاه ابن‌سینا درباره زیادت وجود بر ماهیت مخالفت کرده است. مؤلف محترم می‌گوید این مبنای ابن‌رشد او را به نفی ادعای یکسانی «اُنَیَّت و ماهیت خداوند» کشانده است (همان: ص ۸۹)؛ «زیرا در هیچ جا وجود بالفعل متمایز از جوهر بالفعل نیست» (همان). حال آن‌که نفی هرگونه مغایرت میان وجود بالفعل و جوهر بالفعل باید مؤیدی باشد بر وحدت «اُنَیَّت» و «ماهیت» حق نه مبنایی برای نفی آن. وانگهی ابن‌رشد نه تنها در خداوند، که در همه موجودات قائل به وحدت اُنَیَّت و ماهیت بالفعل است.

و) تلقی نادرست از قضیه هلیه بسیطه در فلسفه کانت: مؤلف، به مناسبت بیان آراء فارابی در خصوص 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 راجع به موضوع نمی‌داند. در مقابل، فارابی «وجود» را محمول واقعی و لذا گزاره هلیه بسیطه را تألیفی می‌داند. اما این مقایسه و داوری به دو دلیل صحیح نیست. اولاً کانت هلیات بسیطه را به صراحت، تألیفی می‌داند و وجود را مندرج در هیچ موضوعی نمی‌داند؛ ثانیاً، برخلاف برداشت مؤلف، می‌توان گفت تلقی کانت از وجود به عنوان 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: ص ۱۰۵). در حوزه منطق 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. لذا نیکلاس ریشتر این رأی فارابی را مبنی بر عینیت وجود و شیء در مقام واقعیت، معادل و مقدم بر سخن کانت می‌داند که «وجود» یک محمول واقعی - یعنی مفهوم چیزی زاید بر مفهوم یک شیء - نیست (studies in Arabic philosophy, p64).

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 به عنوان رابط میان موضوع و محمول پنداشته است» (خادمی همان: ص 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 به مثابه رابط به کار رفته است؛ یعنی «میز دارای مابازاء است». و این دیدگاه با معنای اول مدنظر فارابی از وجود منطبق است؛ یعنی موجود به معنای صادق وجود به معنای صادق بودن همان تلقی حرفی و رابط داشتن از وجود است؛ یعنی مطابقت داشتن صورت ذهنی با واقعیت مطابق آن. این مطلب مشابه سخن کانت است.

ز) تلقی نادرست از تقسیم معقولات در ابن‌سینا: مؤلف در خصوص نظریه معقولات ابن‌سینا بر آن است که وی «در یک تقسیم‌بندی اولیه، معقولات را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کند» (همان: ص 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: ص ۱۱۱). ولی مدعای ایشان آن است که شیخ به مفاد معقول ثانی فلسفی به عنوان اوصاف موجودات خارجی - «و لیست من الامور التی یکون وجودها الا وجود الصفات للذوات» (ابن‌سینا ۱۳۸۵: ص ۲۱) - توجه و تفتن داشته است. ولی، برخلاف نظر مؤلف، این بیان ابن‌سینا 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 ابن‌رشد بر علیه ابن‌سینا نقل کرده است که شیخ «وجود» و «واحد» را از مقوله عرضی می‌دانسته است (خادمی همان: ص ۱۳۳).

ح) تلقی نادرست از انتساب به مکاتب: مؤلف در جایی می‌گوید که دانس اسکاتس به فرقه فرانسیسیان گرایش داشت و آن فرقه هم به سنت فکری آگوستین تعلق داشت (همان: ص ۵۶). در مقابل توماس آکوئینی و آلبرت کبیر به فرقه دومینیکیان تعلق داشتند (ایلخانی ۱۳۸۲: ص ۳۵۰). این سخن مسئله‌برانگیز است. با توجه به این‌که آکوئینی و آلبرت کبیر بزرگان فلاسفه مشائی هستند، چگونه می‌توان دانس اسکوتس 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 نوآموز سوءتفاهم ایجاد نشود. واقعیت امر درباره دانس اسکوتس این است که او یک فیلسوف

مستقل بود. لذا اگرچه از جهت مذهبی به فرقه فرانسیسیان تعلق داشت، اما از جهت فلسفی بسیاری از اصول مقبول فرانسیسیان را نمی پذیرفت. با وجود این که او یکی از بزرگان آن فرقه بود، اما از جهت فلسفی با توماس آکوئینی و از آن بیشتر با ابن سینا همدلی داشت (کاپلستون همان: ص ۶۱۰-۶۱۱).

این عدم دقت در انتساب به مکاتب، در حوزه جهان اسلام نیز به چشم می خورد؛ برای مثال ابوحنیف توحیدی ذیل مکتب فارابی قرار گرفته است (خادمی همان: ص ۷۱). حال آن که 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 ابن رشد: برخلاف تصویر برساخته از ابن رشد در قرون میانه، مؤلف محترم او را صریحاً یک ایمان‌گرا می نامد (همان: ص ۹۰). در ضمن این مدعا، تصریح می کند که عقل ستایی و عقل گرایی ابن رشد تضادی با ایمان گرایی اش نداشته است (همان). در این جا مؤلف به روشنی ایمان گرایی را به معنای غیراصطلاحی به کار برده است؛ یعنی به مفهوم مؤمن یا به تعبیر خودش «مسلمان راستین» بودن (همان). طبق این مفهوم از ایمان گرایی ابن سینا و ملاصدرا هم ایمان‌گرا خواهند شد. در غیر این صورت، معلوم است که ایمان گرایی به معنای اصطلاحی، دقیقاً در تضاد با عقل گرایی است. چراکه ایمان گرایی به معنای بی نیازی 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 ایمان‌گرا 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 تاریخ‌ها، اصل مهم یک‌دستی و همسانی رعایت نشده است. حتی فیلسوفان بزرگ هم نام یکسانی ندارند؛ به عنوان نمونه گاهی فلوطین (همان: ص ۱۹، ۵۴، ۷۲) و گاهی افلوپین (همان: ص ۵۱، ۵۳، ۹۸) به کار رفته است. از آن بدتر تاریخ‌هاست که گاهی صرفاً به میلادی ذکر می شود (همان: ص ۷۴، ۷۹، ۸۸)، گاهی هجری (همان: ص ۷۵، ۸۵، ۸۶) و گاهی هجری و میلادی (همان: ص ۷۱، ۸۰، ۸۵). در همین زمینه می توان به عدم رعایت گاه و بی‌گاه ترتیب و توالی تاریخی اشاره کرد؛ مثلاً در مقام ذکر فلاسفه پس از

فارابی از ابوسلیمان سجستانی، مقدم بر ابوالحسن عامری یاد شده، حال آن‌که عامری مقدم بر سجستانی است. همچنین آلبرت کبیر بعد از توماس آکوئینی آمده (همان: ص ۵۶)، در حالی که توماس آکوئینی شاگرد آلبرت کبیر بود.

ب) مواردی هم در متن کتاب ملاحظه می‌شود که یک ویرایش فنی را ایجاب می‌کند. به عنوان مثال مؤلف می‌گوید: «اشیاء چگونه به وجود می‌آیند و انگیزه دگرگونی در موجودات چیست» (همان: ص ۷). «انگیزه» طبیعتاً اشاره به فاعل و علت باشعور دارد، و حداکثر پرسشی است از علت غایی تغییرات. حال آن‌که در فلسفه از علت و سبب یا عامل تغییر پرسش می‌شود که اعم از علت غایی است.

ج) گاهی ضعف تألیف هم در ارائه مطالب به چشم می‌خورد؛ یعنی مباحث مربوط به یک موضوع، پیوسته و مستمر نیامده است. برای مثال درباه کتاب «الجمع بین رای‌ی الحکیمین فارابی» در ص ۷۸ صحبت می‌شود و بعد نوبت به کتاب «احصاء العلوم» می‌رسد. پس از آن، در چند بند بعدی مجدداً به بحث از کتاب «الجمع» باز می‌گردیم (همان، ص ۷۹).

۴.۴ ضعف ارجاعات و مستندات

از نقاط ضعف چشم‌گیر کتاب کیفیت نامناسب و ناهم‌سطحی ارجاعات و مستندات آن است. خصوصاً در بخش اول در موارد زیادی از منابع دست‌چندم و حتی دم‌دستی و نامعتبر استفاده شده است. از آن جمله است ارجاع قول پاسکال به کتاب کلیات فلسفه (همان: ص ۱۰)، برای مطالعه بیشتر راجع به آگوستین، ارجاع دادن به تاریخ فلسفه غرب دیل هالینگ (همان: ص ۵۵)، ارجاعات مکرر به درآمدی به فلسفه رندل و تاریخ فلسفه غرب هالینگ، ارجاع نقش تاریخی و نقطه عطف تمدنی بودن فارابی به درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی فنایی اشکوری، ارجاع نظر دین‌شناختی ابن رشد به مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی سعید شیخ (همان: ص ۸۹).

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

۵. نتیجه‌گیری

کتاب *فلسفه مشاء (۱)* در نگاه کلی به عنوان 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 به هیچ وجه به معنای 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 تدارک دید. به لحاظ سازماندهی محتوا و مضامین هم مناسب است جا به جایی در فصول به ترتیبی که در مقاله گذشت صورت گیرد. فصلی در بیان جایگاه و اهمیت فلسفی و فرهنگی فلسفه مشاء بهتر است به کتاب افزوده شود. علی‌رغم این‌که 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 یک کتاب درسی می‌باید حتی الامکان از فن آوری‌های آموزشی برخوردار شود. در هر مبحث طی درآمدی، 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 می‌بایست مشخص می‌کرد در فلسفه مشاء (۲) یا حتی (۳) چه عناوینی و مباحثی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

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

کتاب‌نامه

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