

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Διακυβέρνηση, Ανάπτυξη και Ασφάλεια στην Μεσόγειο»

Η ισλαμική σκέψη την περίοδο της δυναστείας των
Ομεϋαδών και των Αββασιδών

Διπλωματική εργασία του Μαρκιανίδη Αθανασίου (Α.Μ. 4332020022)

Επιβλέπων καθηγητής:

Σακκάς Ιωάννης

Μέλη Επιτροπής

1. Κεφαλά Παρασκευή
2. Μαρής Γεώργιος

ΡΟΔΟΣ, ΜΑΪΟΣ 2022

Περιεχόμενα

| | |
|--|----|
| 1. Εισαγωγή..... | 2 |
| 2. Οι Μουταζιλίτες..... | 3 |
| 2.1. Οι πηγές..... | 3 |
| 2.2. Η πρώτη περίοδος..... | 3 |
| 2.3. Η σχολαστική περίοδος..... | 6 |
| 2.4. Επιδράσεις..... | 9 |
| 3. Θρησκευτικός νόμος και αντιδράσεις στην συστηματική Θεολογία..... | 12 |
| 3.1. Ο θρησκευτικός νόμος..... | 12 |
| 3.2. Ibn-Hanbal..... | 14 |
| 3.3. Al-Ashari..... | 15 |
| 4. Φιλοσοφία..... | 19 |
| 3.1 Al-Kindi..... | 19 |
| 3.2 Al-Farabi..... | 25 |
| 3.3 Ibn Sina..... | 30 |
| 5. Φιλοσοφία και ορθόδοξη ισλαμική σκέψη – Θεωρία νομικής επιστήμης..... | 36 |
| 5.1 Al-Ghazali..... | 36 |
| 5.2 Η κλασική νομική θεωρία..... | 41 |
| 6. Συμπεράσματα..... | 42 |
| Αρθρογραφία - Βιβλιογραφία..... | 46 |

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Εισαγωγή

Στο κείμενο που ακολουθεί θα επιχειρήσουμε την παρουσίαση των κύριων χαρακτηριστικών της ιστορικής διαδικασίας μέσα από την οποία αναδείχθηκε ο ορθόδοξος ισλαμικός λόγος στο ανατολικό τμήμα της ισλαμικής αυτοκρατορίας κατά το χρονικό διάστημα ανάμεσα στον 8^ο και 11^ο αιώνα.

Θα εστιάσουμε στην θεολογική, νομική και φιλοσοφική σκέψη που αναπτύχθηκε κατά την περίοδο αυτή και θα προσπαθήσουμε, μέσα από την ποικιλία και τις αντιθέσεις που χαρακτηρίζουν το κάθε ρεύμα σκέψης αλλά και τον συσχετισμό που αυτά είχαν μεταξύ τους, να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε ο ορθόδοξος ισλαμικός λόγος.

Παρ' όλο που οι πρώτες θεολογικές σκέψεις εμφανίζονται ήδη από την εποχή του πρώτου εμφυλίου,¹ ένα τραγικό γεγονός στην συλλογική μνήμη των μουσουλμάνων, που οδήγησε στις πρώτες διαφοροποιήσεις θρησκευτικής ταυτότητας μέσα στην κοινότητα των πιστών, θα ξεκινήσουμε με την εμφάνιση της συστηματικής θεολογίας² από τους Μουταζιλίτες.

Θα ακολουθήσει η περιγραφή των πρώτων εξελίξεων στην νομική επιστήμη και της σχέσης που διαμορφώθηκε ανάμεσα στην ανεξάρτητη σκέψη και την γραπτή αποτύπωση των λόγων και των πράξεων του Προφήτη στο πεδίο του θρησκευτικού νόμου. Έπειτα θα περιγράψουμε την αντίθεση προς την συστηματική μορφή Θεολογίας από τους υποστηρικτές μίας πιο συντηρητικής προσέγγισης και στην συνέχεια θα επικεντρωθούμε στο πεδίο της Φιλοσοφίας και τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους στα φιλοσοφικά συστήματα τριών σημαντικών φιλοσόφων, ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο. Τέλος, θα προσεγγίσουμε την σχέση που αναπτύχθηκε ανάμεσα στην Φιλοσοφία και την συστηματική Θεολογία.

Θα πρέπει, πριν προχωρήσουμε, να αναφερθούμε όμως σύντομα στο ζήτημα των εξωτερικών επιδράσεων. Είναι βέβαιο ότι η χριστιανική Θεολογία αλλά και οι διάφορες μορφές θρησκευτικότητας στις περιοχές της περσικής αυτοκρατορίας επηρέασαν την διαμόρφωση της ισλαμικής συστηματικής Θεολογίας. Τα νομικά συστήματα της εγγύς Ανατολής άσκησαν σημαντική επίδραση στην διαμόρφωση του ισλαμικού θρησκευτικού νόμου, ενώ η αραβο-ισλαμική φιλοσοφία αποτελεί την συνέχεια της φιλοσοφικής παράδοσης που κληρονομήθηκε από την ύστερη αρχαιότητα.

Είναι λοιπόν δεδομένο και ίσως φυσικό επακόλουθο το γεγονός, ότι οι μουσουλμάνοι σταδιακά υιοθέτησαν στοιχεία που ανήκαν στις πολιτισμικές παραδόσεις των λαών που είχαν κατακτήσει. Ωστόσο δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι η υιοθέτηση αυτών των

¹ Ο πρώτος εμφύλιος ξεκίνησε με αφορμή την δολοφονία του τρίτου χαλίφη Ουθμάν το 656 και την διαδοχή του από τον Άλι. Από τα πιο σημαντικά γεγονότα του πρώτου εμφυλίου ήταν η μάχη της καμήλας, όπου η κόρη του Προφήτη Αϊσά με τους υποστηρικτές της αναμετρήθηκαν και ηττήθηκαν από τις δυνάμεις του Άλι, και η μάχη του Σιφφίν το 657, όπου ο διοικητής της επαρχίας της Συρίας Μωαβίας, μέλος της οικογένειας του δολοφονημένου Ουθμάν, επικράτησε επί του Άλι και καθιέρωσε την δυναστεία των Ομεϋαδών. Για περισσότερα βλ. Muhammad Shaban, *Islamic History A.D. 600 to 750, A new Interpretation*, Cambridge University Press, New York, 1971, και Donner Fred, *Muhammad and the Believers at the Origin of Islam*, Harvard University Press, Massachusetts, 2010.

² Ως συστηματική Θεολογία ορίζουμε εκείνη την μορφή Θεολογίας που επιχειρεί να θεμελιώσει τις δογματικές θέσεις που διατυπώνονται στα ιερά κείμενα σε ένα σύστημα σκέψης, που χαρακτηρίζεται από συνοχή και συνέπεια.

στοιχείων έγινε δίχως μια ερμηνεία, που να είναι σύμφωνη με το πνευματικό ορίζοντα που διαμορφώνονταν εκείνη την περίοδο από τους ευσεβείς λόγιους μουσουλμάνους.

Για αυτόν τον λόγο, στην παρουσίαση των διαφόρων θεμάτων που θα μας απασχολήσουν, θα εστιάσουμε στις εσωτερικές διεργασίες που διαμόρφωσαν τον ισλαμικό λόγο, και στον τρόπο με τον οποίο οι λόγιοι της εποχής επεξεργάστηκαν και ενσωμάτωσαν στοιχεία που προέρχονταν από διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις.

Τέλος θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η επιλογή και η διαδοχή των θεμάτων, όπως είναι φυσιολογικό για μια εργασία που δεν μπορεί να παρουσιάσει όλες τις πτυχές μιας ιστορικής διαδικασίας, έχει την σημασία της και υποδηλώνει κάτι, το οποίο θα επιχειρήσουμε να επεξεργαστούμε και να μετατρέψουμε σε ένα συμπέρασμα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Οι Μουταζιλίτες

Οι απαρχές της πνευματικής κίνησης που εκφράστηκε από τους Μουταζιλίτες εντοπίζονται στις διδασκαλίες των Wasil b. Ata (θ. 748)³ και Amr b. Ubayd (θ. 761),⁴ που υπήρξαν μαθητές του κανταρίτη⁵ al-Hasan al-Basri (θ. 728). Οι Μουταζιλίτες έγιναν γνωστοί ως οι πρώτοι που υποστήριξαν την συστηματική μορφή θεολογικής σκέψης στο Ισλάμ και την δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου να προσεγγίσει και να ανακαλύψει την αλήθεια που αποκαλύπτει η θρησκεία.⁶

1. Οι πηγές

Οι πηγές μας για την μελέτη των θέσεων των Μουταζιλιτών είναι περιορισμένες. Η πλειοψηφία τους προέρχεται από μεταγενέστερες ιστορικές περιόδους και το περιεχόμενό τους είναι πολλές φορές αντιφατικό. Οι πρώτες πηγές που διαθέτουμε χρονολογούνται έναν αιώνα έπειτα από την αρχική περίοδο διαμόρφωσης, και μία από τις πιο σημαντικές και αξιόπιστες είναι η περίφημη δοξογραφία του al-Ashari (873–936)⁷ με τίτλο *Maqalat al-islamiyyin*.⁸

Η ανασυγκρότηση των θέσεων που υποστήριζαν οι Μουταζιλίτες παρουσιάζει δυσκολίες καθώς δεν έχει διασωθεί κανένα από τα έργα που αναφέρονται στις πηγές και αποδίδονται στους πρώτους διαμορφωτές, παρά μόνο οι τίτλοι και λίγες διάσπαρτες και αποσπασματικές αναφορές, για τις οποίες δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι είναι ακριβείς. Οι ίδιοι οι Μουταζιλίτες διατήρησαν σε γενεαλογικά κείμενα τις θέσεις αυτών που θεωρούσαν ότι ανήκαν στο πνευματικό κίνημα που εκπροσωπούσαν και οι ίδιοι, ωστόσο και σε αυτές τις περιπτώσεις, οι θέσεις που παρουσιάζονται έχουν γνωμικό χαρακτήρα και δεν διασώζονται τα επιχειρήματα που τις υποστήριζαν.⁹

Όσον αφορά το περιεχόμενο, η πλειοψηφία των θέσεων που έχουν διασωθεί, σε φιλικές ή εχθρικές προς τους Μουταζιλίτες πηγές, σχετίζονται με θέματα που αφορούν την φυσική φιλοσοφία, τα γνωρίσματα του Θεού και την πράξη του ανθρώπου. Θα επιχειρήσουμε να

³ Ο Wasil b. Ata υπήρξε μια προσωπικότητα που σύμφωνα με τις πηγές διέθετε εξαιρετικές ρητορικές ικανότητες και γνώση των θεολογικών ζητημάτων. Υποστήριζε έναν ασκητικό τρόπο ζωής, όμως θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η μελέτη της φύσεως του ασκητισμού εκείνη την εποχή ανάμεσα στους πρώιμους Μουταζιλίτες ερευνάται ακόμη. Για περισσότερα βλ. El-Omani Rasha, *The Origins of the Mu'tazila*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 177.

⁴ Ο Amr b. Ubayd συνεισέφερε στην διαμόρφωση του κινήματος κυρίως μέσα από την ενασχόλησή του με την διατήρηση της μουσουλμανικής παράδοσης (που ακόμη βρισκόταν υπό διαμόρφωση) και όχι τόσο μέσα από την θεολογική σκέψη.

⁵ Οι Κανταρίτες υπήρξαν ένα από τα πρώτα θεολογικά ρεύματα σκέψης που χαρακτηρίζονταν από μια επιφυλακτικότητα απέναντι στην πολιτική εξουσία του Χαλίφη.

⁶ Blankinship Khalid, *The early creed*, στο Winter Tim, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008, σ. 33.

⁷ Ο al-Ashari υπήρξε Θεολόγος που υποστήριξε μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στην συστηματική Θεολογία και την κυριολεκτική προσέγγιση των ιερών κειμένων. Τμήματα της θεωρίας του θα παρουσιάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

⁸ El-Omani Rasha, *The Origins of the Mu'tazila*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 177.

⁹ Οπ. π.

παρουσιάσουμε κάποιες από τις θέσεις αυτές, έτσι όπως αποτυπώνονται στο Maqalat al-Islamiyyin του al-Ashari.¹⁰

2. Η πρώτη Περίοδος (8^{ος} - 9^{ος} αιώνας)

Ως πρώτη περίοδος αναφέρεται η εποχή που ακολούθησε την αρχική διαμόρφωση από τους Wasil b. Ata και Amr b. Ubayd. Κάποιοι από τους κύριους εκπρόσωπους αυτής της περιόδου είναι οι Dirar b. Amr (728–815), Abu l-Hudhayl (752–841), Muammār b. Abbad (θ. 830) και al-Nazzam (763–845).

2.1. Ατομισμός

Οι Μουταζιλίτες στην πλειοψηφία τους υποστήριζαν την θεωρία του ατομισμού.¹¹ Τα άτομα και τα γνωρίσματά (των σωμάτων ή των ατόμων) αποτελούν τα συστατικά στοιχεία του κόσμου. Ενώ οι θεωρίες που αναπτύχθηκαν διέφεραν μεταξύ τους, ανάλογα με την σημασία που αποδιδόταν στις έννοιες άτομο και γνώρισμα, η γενική τοποθέτηση ήταν παρόλα αυτά κοινή: όλα όσα εμπεριέχονται στον κόσμο είναι διακριτά και ταυτόχρονα εξαρτημένα. Διακριτά, διότι μπορούμε να ξεχωρίσουμε το ένα από το άλλο, και εξαρτημένα διότι η αιτία τους είναι ο Θεός.¹²

Προχωρώντας στην αποσπασματική παρουσίαση των θέσεων που υποστήριζαν οι κύριοι εκπρόσωποι των Μουταζιλιτών κατά την πρώτη περίοδο, σε σχέση με την φύση των ατόμων:

- Ο Dirar αντιλαμβανόταν τα άτομα ως ελάχιστες υλικές υποστάσεις, που αποτελούν τα συνθετικά στοιχεία των σωμάτων.¹³
- Ο Abu l-Hudhayl υποστήριζε, ότι τα άτομα δεν έχουν έκταση στον χώρο και όριζε έναν ελάχιστο αριθμό έξι ατόμων, ως προϋπόθεση για την σύσταση της ύλης. Αυτός ο αριθμός αντιστοιχούσε στις διαφορετικές πλευρές με τις οποίες το κάθε σώμα μπορεί να έρθει σε επαφή με ένα άλλο σώμα.¹⁴

Όσον αφορά την φύση των γνωρισμάτων και τον τρόπο διαμόρφωσής τους:¹⁵

- Ο al-Nazzam θεωρούσε ότι το κάθε σώμα έχει μια φυσική προδιάθεση, με βάση την οποία αποκαλύπτονται κάποια συγκεκριμένα γνωρίσματα, τα οποία υπήρχαν σε λανθάνουσα μορφή (ενδεχομένως μέσα τα άτομα). Τα γνωρίσματα, που δεν

¹⁰ Η πηγή μας, καθώς δεν έχουμε πρόσβαση στο πρωτότυπο, είναι το άρθρο που προαναφέρθηκε του David Bennett με τίτλο *The Mutazilite Movement : The Early Mutazilites*.

¹¹ Εξαίρεση αποτελούσε ο al-Nazzam που υποστήριζε την άπειρη διαιρετότητα της ύλης.

¹² Bennet David, *The Mutazilite Movement: The Early Mutazilites*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 192.

¹³ Οπ. π.

¹⁴ Πρόκειται για μια πρώιμη έκφραση των τριών διαστάσεων, όπου οι τρεις διαστάσεις δεν έχουν ακόμα ανεξαρτητοποιηθεί πλήρως από το σώμα.

¹⁵ Bennet David, *The Mutazilite Movement*, οπ. π. σ. 5.

υποστηρίζονται από αυτήν την φυσική προδιάθεση, ενυπάρχουν (στα άτομα) αλλά παραμένουν σε λανθάνουσα μορφή.¹⁶

Επίσης θεωρούσε πως όλα τα γνωρίσματα ενός σώματος έχουν υλική υπόσταση και υποστήριζε ότι μόνο η κίνηση μπορεί να χαρακτηριστεί με ξεκάθαρο τρόπο ως γνώρισμα. Αυτά που οι περισσότεροι αποκαλούν γνωρίσματα διαπερνούν το ένα το άλλο και οργανώνονται ως ομάδες ατόμων.¹⁷

- Ο Muammar ισχυρίστηκε επίσης, αν και ίσως με διαφορετικό τρόπο, ότι τα γνωρίσματα και οι ιδιότητες ενός σώματος προκύπτουν μέσα από μία φυσική προδιάθεση. Εμφανίζονται όταν τα άτομα συνδυάζονται με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Τα άτομα είναι οι φορείς της λειτουργίας των γνωρισμάτων και των ιδιοτήτων κάθε σώματος, ενώ κάθε άτομο φέρει μέσα του το σύνολο των γνωρισμάτων που εμπεριέχονται στο σώμα που ανήκει.¹⁸

Όσον αφορά την σχέση αιτίας - αποτελέσματος στον φυσικό κόσμο, ο al-Nazzam υποστήριξε ότι αυτή θεμελιώνεται στην αλληλεπίδραση των γνωρισμάτων. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι για τους Μουταζιλίτες τα σώματα και τα γνωρίσματά έχουν στιγμιαία μόνο ύπαρξη. Η χρονική διάρκεια (συνέχεια) της παρουσίας τους στον φυσικό κόσμο ή η αλλοίωση και η εξαφάνιση τους πρέπει να προκληθεί από κάτι. Ο Abu l-Hudhayl υποστήριξε ότι ο Θεός είναι η αιτία της ύπαρξης, της παραμονής και της φθοράς των σωμάτων στον φυσικό κόσμο, ενώ ο Muammar πρόσθεσε μια άπειρη αλυσίδα πράξεων του Θεού, που διατηρούν την ένχρονη παραμονή ή προκαλούν την ένχρονη φθορά των σωμάτων και των γνωρισμάτων τους.¹⁹

2.2. Ο άνθρωπος και τα γνωρίσματά του

Στρέφοντας την προσοχή τους στον άνθρωπο, ο τρόπος με τον οποίο οι Μουταζιλίτες περιέγραφαν την φύση του, ήταν ως επί το πλείστον υλιστικός. Το πνεύμα του ανθρώπου, όταν η ύπαρξή του γινόταν αποδεκτή, αποτελούσε μία λεπτής υφής υλική υπόσταση.²⁰ Για τον Dirar ο άνθρωπος αποτελεί μια σύνθεση γνωρισμάτων, αλλά δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας ουσίας που ανήκει σε αυτόν αποκλειστικά. Για τον Nazzam η έννοια άνθρωπος είναι επίσης κενή. Την αποδέχεται ως μια υλική μορφή πνευματικότητας που διαπερνά το σώμα και βρίσκεται συνδεδεμένη με όλα τα υπόλοιπα γνωρίσματά του. Υπάρχουν όμως και εξαιρέσεις. Σύμφωνα με τον Muammar το πνεύμα του ανθρώπου δεν βρίσκεται σε έναν τόπο και δεν έρχεται σε επαφή με κάτι. Επίσης δεν μπορεί να κινηθεί αλλά ούτε και να βρίσκεται σε κατάσταση ηρεμίας. Δεν διαθέτει κανένα γνώρισμα, από αυτά που μπορούν να προσλάβουν οι αισθήσεις, αντίθετα όμως διαθέτει γνώση, καθώς και την δυνατότητα να πράξει, να επιθυμεί ή να αποστρέφεται κάτι. Κινεί το σώμα μέσω της βούλησης και το διαχειρίζεται ελεύθερα αλλά δεν βρίσκεται σε επαφή μαζί του.²¹

¹⁶ Οπ. π.

¹⁷ Οπ. π.

¹⁸ Οπ. π.

¹⁹ Οπ. π.

²⁰ El-Omani Rasha, *The Origins of the Mu'tazila*, οπ. π. σ. 4

²¹ Bennet David, *The Mutazilite Movement*, οπ. π. σ. 5.

2.3 Η ανθρώπινη πράξη

Όλοι οι Μουταζιλίτες υποστήριζαν την ελευθερία της βούλησης του ανθρώπου. Ο άνθρωπος θεωρείται το ποιητικό αίτιο και ο δημιουργός των πράξεων του. Ωστόσο, η ελευθερία της βούλησης του (και κατά συνέπεια της πράξης του), έπρεπε να εναρμονισθεί με την απόλυτη δύναμη του Θεού.²²

Μόνο ο Dirar ισχυρίστηκε ότι και ο Θεός και ο άνθρωπος είναι οι δημιουργοί της ανθρώπινης πράξης. Σύμφωνα με την θεωρία του, ο Θεός είναι αυτός που δημιουργεί την πράξη και ο άνθρωπος αυτός που την οικειοποιείται.²³

Η παραγωγή μια σειράς αιτιών και αποτελεσμάτων, που προκύπτουν από την πράξη του ανθρώπου και εξελίσσεται ανεξάρτητα από αυτήν, γίνεται αποδεκτή από τους Μουταζιλίτες. Παρουσιάζεται στις πηγές το παράδειγμα ενός τοξότη που, ενώ έχει εξαπολύσει ένα βέλος, σκοτώνεται πριν αυτό πετύχει τον στόχο του. Η κίνηση του βέλους θα συνεχιστεί, μετά τον θάνατο του τοξότη, και θα αποτελέσει μια αιτία που θα προκαλέσει ένα αποτέλεσμα. Όσον αφορά την αποχή από την πράξη, οι Μουταζιλίτες διατύπωσαν το ενδιαφέρον ερώτημα σχετικά με το αν μπορεί ο άνθρωπος να απέχει ταυτόχρονα από πολλές πράξεις.²⁴

2.4 Ο Θεός

Η επιμονή των Μουταζιλιτών να εκφράσουν με ακρίβεια την σχέση μιας υλικής υπόστασης με τα γνωρίσματα που την αποκαλύπτουν στις αισθήσεις, εκφράζει την σπουδαιότητα που είχε στην σκέψη τους η φύση των γνωρισμάτων του Θεού.

Όλοι οι Μουταζιλίτες συμφωνούν, σύμφωνα με τον al-Ashari, ότι ο Θεός είναι ένας και πως δεν υπάρχει κάτι σαν Αυτόν. Είναι παντογνώστης, παντοδύναμος και ζωντανός. Αυτή είναι η κύρια θέση των Μουταζιλιτών. Ωστόσο, αρνήθηκαν την αιωνιότητά των γνωρισμάτων Του και την ύπαρξή τους ως διακριτές οντότητες, διότι κάτι τέτοιο θα παραβίαζε την μοναδικότητα Του, εισάγοντας πολλαπλότητα. Το επιχείρημα που κυριάρχησε και άσκησε την μεγαλύτερη επίδραση ανάμεσα στους Μουταζιλίτες διατυπώθηκε από τον Abu l-Hudhayl. Προσαρμοσμένο ως προς την γνώση του Θεού: ο Θεός γνωρίζει διαμέσου μίας γνώσης που είναι αυτός ο ίδιος. Με αυτόν τον τρόπο απέκλειε την δυνατότητα ενός διακριτού χαρακτηριστικού που θα αποδιδόταν στον Θεό.²⁵

3. Η σχολαστική περίοδος (10^{ος} – 12^{ος} αιώνας)

Η σχολαστική περίοδος του κινήματος των Μουταζιλιτών ξεκινά στις αρχές του 10ου αιώνα όπου διαμορφώνονται δύο παραδόσεις, η σχολή της Βασόρας και η σχολή της Βαγδάτης.

²² Blankinship Khalid, *The early creed*, σπ. π. σ. 4.

²³ Η έννοια της οικειοποίησης που εισήγαγε ο Dirar θα γίνει πολύ σημαντική για την ανάλυση της πράξης του ανθρώπου από τους ασααρίτες, μια πνευματική κίνηση λογίων, οι οποίοι υποστήριξαν και εξέλιξαν την σκέψη του al-Ashari, που θα δούμε παρακάτω στο τρίτο κεφάλαιο.

²⁴ Δεν εντοπίσαμε στην βιβλιογραφία περαιτέρω διευκρινήσεις σχετικά με το ερώτημα ή απαντήσεις που δόθηκαν σε αυτό από τους Μουταζιλίτες.

²⁵ Bennet David, *The Mutazilite Movement*, σπ. π. σ. 5.

3.1. Η σχολή της Βασόρας

Οι κύριοι εκπρόσωποι της σχολής της Βασόρας κατά την αρχική περίοδο διαμόρφωσής της ήταν ο Abu Ali Muhammad b. Abd al-Wahhab al-Jubbai (θ. 915)²⁶ και ο γιός του Abu Hashim Abd al-Salam b. Muhammad b. Abd al-Wahhab al-Jubbai (θ.933).²⁷ Στις θέσεις τους άσκησε κριτική στην συνέχεια ο Abu al-Husayn al-Basri.²⁸ Θα παρουσιάσουμε αποσπασματικά κάποιες από τις θέσεις τους.²⁹

3.1.1. Η έννοια των καταστάσεων

Ο Abu Hashim χρησιμοποίησε την έννοια των καταστάσεων, μια έννοια που δημιουργήθηκε από αυτούς που καλλιεργούσαν την αραβική γραμματική, για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της διάκρισης των γνωρισμάτων του Θεού από την ουσία του. Σύμφωνα με την θεωρία του, σε μια πρόταση με ένα υποκείμενο, το ρήμα είναι και ένα κατηγορούμενο, εφόσον το ρήμα είναι (και οι διάφορες μορφές του) δεν είναι μεταβατικό, το κατηγορούμενο (γνώρισμα) γίνεται κατανοητό ως μια κατάσταση του υποκειμένου.³⁰

Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι καθώς δεν είναι αυθύπαρκτες οντότητες, οι καταστάσεις δεν μπορούν να γίνουν γνωστές από μόνες τους. Αντίθετα, είναι τα πράγματα αυτά που αποκαλύπτονται και γίνονται γνωστά μέσα από τις διάφορες καταστάσεις τους, καθώς αυτό που το κάθε τι είναι, αποκαλύπτεται μέσα από την κατάσταση στην οποία βρίσκεται.³¹

3.1.2. Η ύπαρξη

Ο Abu Ali δίδασκε ότι ύπαρξη σημαίνει πως κάτι μπορεί να βρεθεί· και μόνο αφού κάτι έχει βρεθεί, μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε ως πράγμα. Επομένως τα πράγματα δεν μπορούν να είναι πράγματα πριν βρεθούν, άρα πριν αυτά υπάρξουν. Αποδεχόταν όμως την περίπτωση, ένα πράγμα να αποκαλείται πράγμα και να γίνεται γνωστό πριν από την ύπαρξή του, αν είναι δυνατόν να ισχυριστούμε κάτι σε σχέση με αυτό. Ο Abu Hashim από την άλλη, στηριζόμενος στην έννοια της κατάστασης, δεν χρειάζοταν να έρθει αντιμέτωπος με αυτό το ζήτημα, καθώς το γνώρισμα της ουσίας, διαμέσου της οποίας κάτι είναι αυτό που είναι, χαρακτηρίζει πάντοτε ένα πράγμα, ανεξάρτητα από το αν αυτό υπάρχει ή όχι.³²

²⁶ Ο Abu Ali καταγόταν από το Χουζιστάν και έλαβε την μόρφωσή του στην Βασόρα. Εγκαταστάθηκε στην Βαγδάτη για κάποιο χρονικό διάστημα και έπειτα επέστρεψε στο Χουζιστάν, όπου και παρέμεινε μέχρι τον θάνατό του. Υπήρξε δάσκαλος του περίφημου al-Ashari.

²⁷ Ο Abu Hashim διεκδίκησε μετά τον θάνατο του πατέρα του την ηγεσία του κινήματος των Μουταζιλιτών στην Βασόρα.

²⁸ Ο Abu al-Husayn al-Basri γεννήθηκε στην Βασόρα και εγκαταστάθηκε στην Βαγδάτη, όπου απέκτησε την ειδικευση του ιατρού. Κατά την διάρκεια των σπουδών του συσχετίστηκε με διδασκάλους της αριστοτελικής σχολής της Βαγδάτης, οι οποίοι τον έφεραν σε επαφή με την φιλοσοφία.

²⁹ Schmidtke Sabine, *The scholastic Phase*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 213.

³⁰ Thiele Jan, *Abu Hashim al Jubbai 's Theory of 'States' (ahwal) and its Adaption by Ash'arite Theologians*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016 σ. 462.

³¹ Για παράδειγμα στην περίπτωση της πρότασης: αυτό είναι βαρύ, το βάρος αποκαλύπτει το υποκείμενο της πρότασης και δεν μπορεί να υπάρξει βάρος δίχως αυτό που είναι βαρύ.

³² Schmidtke Sabine, *The scholastic Phase*, οπ. π. σ. 8

3.1.3. Ο θάνατος των πραγμάτων

Ο Abu Ali ισχυριζόταν αρχικά ότι υπάρχουν διαφορετικά είδη θανάτου. Το κάθε είδος θανάτου προκαλεί την εξαφάνιση μόνο εκείνων των ατόμων που του αντιστοιχούν. Έπειτα αναθεώρησε αυτήν την άποψη, δηλώνοντας ότι υπάρχει μόνο μία μορφή θανάτου, κοινή για όλα τα άτομα. Ο Abu Hashim, εκτός από την διερεύνηση της φύσεως του θανάτου, αναζητούσε έναν τρόπο που θα επιβεβαίωνε την ύπαρξη του, δίχως να παραβιάζονται δύο από τις βασικές αρχές της διδασκαλίας του: η πρώτη πως όλα τα άτομα και τα περισσότερα από τα γνωρίσματα των υλικών υποστάσεων παραμένουν διαμέσου του εαυτού τους και η δεύτερη, ότι μία πράξη μπορεί να επιφέρει μόνο την δημιουργία και όχι την καταστροφή. Η τελευταία θέση μάλιστα περιόριζε και τον ίδιο το Θεό, ο οποίος μπορεί να προκαλέσει τον θάνατο (ή την εξαφάνιση) μιας υπόστασης μόνο μέσα από μια δημιουργική πράξη. Η θέση επομένως του Abu Hashim ήταν, ότι ο Θεός προκαλεί την εξαφάνιση των ατόμων μέσα από την δημιουργία ενός γνωρίσματος, που είναι ο θάνατος. Αυτό το γνώρισμα είναι το αντίθετο όλων των ατόμων και δεν μπορεί να ενυπάρχει μέσα σε κάτι, όπως επίσης η ύπαρξή του δεν μπορεί να έχει διάρκεια. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Abu Ali πίστευε πως ο άνθρωπος γνωρίζει την ύπαρξη του θανάτου διαμέσου της λογικής του, ενώ ο Abu Hashim ισχυριζόταν ότι, αν δεν υπήρχαν οι ιερές γραφές, δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε την ύπαρξή του.³³

3.1.4. Η μετάνοια

Σχετικά με το αν είναι υποχρεωτική η μετάνοια του ανθρώπου, ο Abu Ali θεωρούσε ότι ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος, σύμφωνα με το Κοράνι, να μετανοήσει για όλες του τις αμαρτίες, ανεξάρτητα από το αν αυτές είναι μικρές ή μεγάλες. Συνδύαζε αυτή την θέση του με την αποδοχή της περίπτωσης, όπου ένας άνθρωπος μπορεί να μετανοήσει για μία αμαρτία, ενώ συνεχίζει να διαπράττει κάποια άλλη, με την προϋπόθεση ότι το αμάρτημα που συνεχίζεται δεν είναι του ίδιου είδους. Ο Abu Hashim θεωρούσε την μετάνοια υποχρεωτική μόνο για αυτόν που έχει διαπράξει ένα θανάσιμο αμάρτημα. Όσον αφορά τα μικρότερα αμαρτήματα, δεν αποδεχόταν ότι η μετάνοια ήταν υποχρεωτική και ισχυριζόταν πως το Κοράνι δεν αναφέρει αυτήν την υποχρέωση. Επίσης δίδασκε, σε αντίθεση με τον Abu Ali, ότι είναι αδύνατο να μετανοεί κανείς για κάποιες αμαρτίες, ενώ συνεχίζει να διαπράττει κάποιες άλλες. Το επιχείρημα που πρόσφερε ήταν πως εφόσον το γνώρισμα του κακού το μοιράζονται όλα τα σοβαρά αμαρτήματα, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή η μετάνοια κάποιων μόνο σοβαρών αμαρτημάτων και όχι κάποιων άλλων ίσης βαρύτητας.³⁴

3.1.5. Η αλληλοκατάργηση των πράξεων

Όσον αφορά τις πράξεις υπακοής και ανυπακοής στις προσταγές του Κορανίου, από τον συμψηφισμό των οποίων εξαρτιόταν η μοίρα του ανθρώπου κατά την διάρκεια της ζωής μετά τον θάνατο, ο Abu Ali θεωρούσε ότι το μικρότερο μέρος, είτε αμοιβής είτε τιμωρίας που αναλογεί στον καθένα, θα καταργηθεί ες' ολοκλήρου από το μεγαλύτερο μέρος, ενώ ο Abu Hashim ακολουθούσε την αρχή, σύμφωνα με την οποία από το μεγαλύτερο μέρος θα αφαιρεθεί το μικρότερο.³⁵

³³ Οπ. π.

³⁴ Οπ. π.

³⁵ Οπ. π.

3.1.6. Οι θέσεις του Abu I-Husayn al-Basri

Σύμφωνα με τις πηγές που έχουμε στην διάθεση μας, ο Abu I-Husayn al-Basri ισχυριζόταν πως τα γνωρίσματα αποτελούν περιγραφικά κατηγορήματα,³⁶ μία θέση που ήταν επηρεασμένη από την μελέτη του Αριστοτέλη. Αυτό τον οδήγησε στο να απορρίψει την έννοια των καταστάσεων, που εισήγαγε ο Abu Hashim, όπως απέρριπτε και το σχετικό δόγμα, σύμφωνα με το οποίο οι ουσίες είναι πραγματικές στην κατάσταση της μη ύπαρξης, δηλαδή ότι το μη υπαρκτό είναι ένα πράγμα.³⁷

Όσον αφορά τις πράξεις των ανθρώπων, τον Abu al-Husayn al-Basri ενδιέφερε όχι μόνο η φύση της ανθρώπινης πράξης αλλά και ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος γνωρίζει, ότι οι πράξεις του ανήκουν στον ίδιο. Θεωρούσε αυτήν την γνώση διαισθητική και το επιχείρημά του βασιζόταν στον ισχυρισμό, πως όλοι τείνουν, με αυθόρμητο τρόπο, να επαινούν ή να κατηγορούν τους ανθρώπους για αυτά που έχουν πράξει. Σύμφωνα με τον Abu I-Husayn al-Basri, η τάση αυτή θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα, ότι οι πράξεις θα πρέπει να προσυπογράφονται σε αυτούς που πράττουν.³⁸

Αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο οι πράξεις προκύπτουν, ισχυριζόταν ότι έχουν ως προαπαιτούμενο μια πρόθεση που την συνοδεύει η δύναμη. Επομένως, όταν ένας άνθρωπος έχει την πρόθεση αλλά δεν διαθέτει την δύναμη, δεν μπορεί να πράξει. Από την άλλη, δύναμη δίχως πρόθεση θεωρείται απλά και μόνο η δυνατότητα του ανθρώπου να πράξει. Η λειτουργία της πρόθεσης, σε αυτήν την περίπτωση, εφόσον αυτή προκύψει, περιγράφεται ως μια μορφή υπερίσχυσης, όπου ο άνθρωπος επιλέγει να πράξει.³⁹

Ο Abu I-Husayn al-Basri ισχυρίστηκε επίσης, ότι σε εκείνες τις περιπτώσεις, όπου κάποιος πράττει ασυναίσθητα, υπάρχει μια πρόθεση ή ένα κίνητρο, ακόμα και όταν ο φορέας της πράξης δεν το αντιλαμβάνεται.⁴⁰

3.3. Η σχολή της Βαγδάτης

Η σχολή της Βαγδάτης εκπροσωπείται από τον Abu I-Qasim al-Kabi al-Balkhi (θ. 931).⁴¹ Παρόλο που έχαιρε ως θεολόγος υψηλής εκτίμησης στην πατρίδα του, το Χορασάν, δεν υπάρχουν στις πηγές που έχουμε στην διάθεσή μας ενδείξεις που να υποδηλώνουν ότι η σκέψη του άσκησε σημαντική επίδραση μετά τον θάνατό του. Εξάιρεση αποτελούν οι Χαναφίτες⁴² της Υπερωξιανής.⁴³

³⁶ Που χρησιμοποιεί ο ανθρώπινος νους για να συστηματοποιήσει την γνώση του και δεν υπάρχουν ως αυθύπαρκτες υποστάσεις ανεξάρτητα από τον νου.

³⁷ Schmidtke Sabine, *The scholastic Phase*, οπ. π. σ. 8

³⁸ Οπ. π.

³⁹ Οπ. π.

⁴⁰ Οπ. π.

⁴¹ Ο Abu I-Qasim al-Kabi al-Balkhi γεννήθηκε στο Balkhi του Χορασάν και εκπαιδεύτηκε στην Βαγδάτη.

⁴² Οι Χαναφίτες ήταν οι υποστηρικτές της νομικής σχολής του Abu Hanifa, ο οποίος υπήρξε ιδρυτής της μιας από τις τέσσερις κυρίαρχες νομικές σχολές του Ισλάμ.

⁴³ Schmidtke Sabine, *The scholastic Phase*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 213.

4. Επιδράσεις

Οι Μουταζιλίτες, από την αρχική ουδέτερη στάση τους απέναντι στα πολιτικά γεγονότα της εποχής τους, συνδέθηκαν στενά με την δυναστεία των Αββασιδών και διαδραμάτισαν έναν σημαντικό ρόλο στην αντίθεση που δημιουργήθηκε ανάμεσα στους υπέρμαχους των παραδόσεων και την αυλή των χαλίφηδων al-Mamun (εξ. 813-833) και al-Mutasim (εξ. 833-842), που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.⁴⁴

Ενώ από τον 12^ο αιώνα σταδιακά εξαφανίζονται από το προσκήνιο της ιστορίας, οι ιδέες τους μεταφέρθηκαν και διατηρήθηκαν στο πνευματικό περιβάλλον των Δωδεκαδικών και Ζαΐντιτών σιιτών, ενώ άσκησαν ταυτόχρονα εξίσου σημαντική επίδραση στην διαμόρφωση της αραβο-ισλαμικής φιλοσοφίας.⁴⁵

Η θεωρία τους συμπυκνώνεται μέσα στις πηγές στις εξής πέντε θέσεις:

- Το ενιαίο και η μοναδικότητα του Θεού
- Η δικαιοσύνη του Θεού
- Η υπόσχεση (της αιωνιότητας του Παραδείσου για τους δίκαιους και τους πιστούς) και η απειλή (της κόλασης για τους αμαρτωλούς)
- Η ενδιάμεση κατάσταση του αμαρτωλού ανάμεσα σε πιστό και άπιστο
- Η διαταγή του καλού και η απαγόρευση του κακού.⁴⁶

⁴⁴ Blankinship Khalid, *The early creed*, στο Winter Tim, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008, σ. 33.

⁴⁵ Οπ. π. σ. 11.

⁴⁶ El-Omani Rasha, *The Origins of the Mu'tazila*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 177.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Θρησκευτικός νόμος και αντιδράσεις στην συστηματική Θεολογία

Κατά την περίοδο της δυναστείας των Αββασιδών, μέσα στα πλαίσια της αναζήτησης μιας οικουμενικής αφήγησης που θα νομιμοποιούσε την εξουσία του Χαλιφάτου, υποστηρίχθηκε η καλλιέργεια διαφόρων γνωστικών πεδίων, η οποία εκφράστηκε αρχικά μέσα από τις μεταφράσεις χειρόγραφων, και η χρήση του ορθού λόγου στα θεολογικά ζητήματα.

Τα κείμενα που μεταφράστηκαν ανήκαν στις πολιτισμικές παραδόσεις των λαών που είχαν κατακτηθεί από τους Άραβες και είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο κάποια στοιχεία της θεολογικής σκέψης των Μουταζιλιτών, οι οποίοι υποστήριζαν την χρήση του ορθού λόγου.⁴⁷

Ωστόσο οι ευσεβείς λόγιοι στην ισλαμική αυτοκρατορία παρέμεναν στην πλειοψηφία τους διστακτικοί απέναντι στους φορείς της πολιτικής εξουσίας και κατά την δυναστεία των Αββασιδών το χαλιφάτο δεν κατάφερε ποτέ να αποκτήσει, τόσο στα θεολογικά ζητήματα όσο και στην διαμόρφωση του θρησκευτικού νόμου, το κύρος της αυθεντίας.⁴⁸

Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι οι αντιλήψεις σχετικά με την αξία και τον ρόλο της παράδοσης, καθώς και η σχέση που η παράδοση είχε με την γνώση, έθεταν όρια στην λήψη των πολιτικών αποφάσεων. Το πολιτικό ενδιαφέρον για την γνώση που είχε καλλιεργηθεί μέσα σε διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις, όπως και η υποστήριξη της συστηματικής Θεολογίας, θα μπορούσαν να νομιμοποιήσουν μια πιο ελαστική ερμηνεία των ιερών κειμένων που θα ευνοούσε τις πολιτικές αποφάσεις του χαλιφάτου.

1. Ο θρησκευτικός νόμος

Η ανεξάρτητη σκέψη αποτελεί μια ιδιαίτερη έννοια στην ιστορία του ισλαμικού δικαίου. Με αυτό τον όρο περιγράφεται η χρήση της προσωπικής κρίσης, η οποία ωστόσο δεν θα πρέπει να ταυτίζεται με μια πλήρη ελευθερία της σκέψης, που θα της επέτρεπε να λειτουργεί κατά βούληση. Ανάμεσα στους κύκλους των λογίων, αυτοί που είχαν το δικαίωμα να διατυπώσουν μια προσωπική κρίση, ήταν αυτοί που διέθεταν βαθιά γνώση του ιερού κειμένου και της

⁴⁷ Θα πρέπει να διευκρινίσουμε την χρήση της έννοιας του ορθού λόγου: την εποχή εκείνη η επίσημη μορφή θρησκευτικής αντιπαράθεσης σε δημόσιες συζητήσεις αποτελούσε ένα συνηθισμένο φαινόμενο. Κατά την διεξαγωγή τους απαγορευόταν στις αντίπαλες πλευρές να χρησιμοποιήσουν ως απόδειξη χωρία από τα ιερά τους κείμενα. Θεωρούμε πως μέσα από αυτήν την μορφή αντιπαράθεσης αναδύεται αυτό που εκείνη την εποχή θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ορθός λόγος (δηλαδή ένας λόγος που δεν στηρίζεται σε συγκεκριμένα θεολογικά δόγματα και χρησιμοποιεί επιχειρήματα κυρίως από το πεδίο της φιλοσοφίας). Θα πρέπει να τονίσουμε όμως, ότι η έννοια του ορθού λόγου διαφέρει από την ανεξαρτησία της σκέψης, όπως θα την παρουσιάσουμε στην συνέχεια μέσα στο πλαίσιο του ισλαμικού δικαίου.

⁴⁸ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

παράδοσης.⁴⁹ Μόνο πάνω στη βάση αυτής της γνώσης ήταν δυνατόν να δικαιολογηθεί η ανεξαρτησία της σκέψης.⁵⁰

1.1. Τα Hadith

Το πρότυπο συμπεριφοράς (sunna) του προφήτη δεν υπήρξε το μοναδικό αλλά ένα ανάμεσα σε διάφορα πρότυπα συμπεριφοράς, πάνω στα οποία βασίζονταν οι ειδικοί επί των νομικών ζητημάτων για να χαρακτηρίσουν μια πράξη.

Βέβαια από πολύ νωρίς η sunna του Προφήτη είχε αποκτήσει μια ιδιαίτερη βαρύτητα και ήδη από το τέλος του 7^{ου} αιώνα αποτελούσε τη σημαντικότερη ίσως έκφραση υποδειγματικής συμπεριφοράς.⁵¹

Οι αφηγήσεις αυτές, σχετικά με τους λόγους και τις πράξεις του Προφήτη, ήταν αρχικά προφορικές. Κατά τον 8^ο αιώνα ωστόσο άρχισε να εντατικοποιείται η διαδικασία της γραπτής αποτύπωσής τους (hadith) από τους λόγιους της εποχής, η οποία και ενισχύθηκε από τα ταξίδια που πραγματοποιούσαν προς την αναζήτηση και συλλογή γνώσης. Σταδιακά αποκαλύπτεται στις πηγές μας ότι οι υποδειγματικές συμπεριφορές των συντρόφων και των πρώτων Χαλίφηδων άρχισαν να χάνουν τη σπουδαιότητά τους.⁵²

Δημιουργήθηκε σύντομα ένας πολύ σημαντικός αριθμός από hadith, ανάμεσα τους και αρκετά που κατά πάσα πιθανότητα ήταν ψευδή και που ίσως εξυπηρετούσαν πολιτικές σκοπιμότητες ή αποσκοπούσαν στη νομιμοποίηση μιας τοπικής πρακτικής. Αποτέλεσμα των αμφιβολιών και των αντιθέσεων που προέκυψαν σχετικά με την αυθεντικότητά τους, ήταν η δημιουργία κάποιων προϋποθέσεων, που αφορούσαν τον τρόπο μετάδοσης και όριζαν τότε ένα hadith αποτελεί μια αξιόπιστη και έγκυρη αφήγηση.

Αυτές οι προϋποθέσεις ήταν:⁵³

- Όλοι οι συμμετέχοντες στην αλυσίδα μετάδοσης, από την αρχή έως το τέλος της, πρέπει να είναι αξιόπιστοι.⁵⁴
- Ο κάθε ένας από αυτούς πρέπει να έχει γνωρίσει τον προηγούμενο προσωπικά.

Κατά τη διάρκεια του 3ου αιώνα και ίσως κατά τη διάρκεια του 4ου αιώνα πολλοί ειδικοί επί των νομικών ζητημάτων υποστήριξαν, ότι και οι διακοπτόμενες αλυσίδες θα μπορούσαν να θεωρηθούν έγκυρες. Προϋπόθεση για αυτό θα ήταν το άτομο με το οποίο συνεχίζεται η αλυσίδα να έχει τη φήμη πως μεταδίδει μόνο έγκυρα hadith ή πως δεν θα μετέφερε ένα

⁴⁹ Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

⁵⁰ Είναι ενδιαφέρον ότι ο ορθός λόγος στο πεδίο της θεολογίας προκύπτει μέσα από την προσπάθεια προσέγγισης μιας οικουμενικότητας, που θα δικαιώσει το θεολογικό δόγμα με ανεξάρτητα από αυτό μέσα, ενώ η ανεξαρτησία της σκέψης στο πεδίο του δικαίου προκύπτει μέσα από την προσήλωση στο θεολογικό δόγμα. Η πηγή του ορθού λόγου κατά συνέπεια δεν πρέπει να ταυτίζεται με την πηγή της ανεξάρτητης σκέψης μέσα στα πλαίσια αυτής της εργασίας.

⁵¹ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, σπ. π. σ. 12.

⁵² Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, σπ.π. σ. 12.

⁵³ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, σπ. π. σ. 12.

⁵⁴ Η ενασχόληση με το λογοτεχνικό είδος της βιογραφίας ενισχύθηκε και ταυτόχρονα ενίσχυσε την μελέτη των hadith.

hadith γνωρίζοντας ότι αυτό δεν είναι αυθεντικό. Οι μετέπειτα όμως ειδικοί απέρριψαν αυτού του τύπου τα hadith.⁵⁵

Με τον αριθμό τους να αυξάνεται και το κύρος τους να ενισχύεται, όλο και περισσότερες νομικές αποφάσεις άρχισαν να στηρίζονται πάνω στο Κοράνι και στα hadith.

1.2. Τα hadith και η ζωντανή παράδοση

Η πρακτική των τοπικών κοινωνιών, επιβεβαιωμένη από τη συναίνεση των λογίων ως ορθή πρακτική, διεκδικούσε την νομιμοποίησή της μέσα από τον ισχυρισμό ότι η προέλευσή της ήταν η πρακτική των συντρόφων. Βασιζόταν και αυτή συνεπώς, κατά έμμεσο τρόπο, στον Προφήτη, καθώς ήταν η διασπορά των συντρόφων του στα διάφορα μέρη της διαμορφούμενης τότε ισλαμικής αυτοκρατορίας που μετέφερε το πρότυπο της συμπεριφοράς του.⁵⁶

Όσο αυξανόταν όμως ο αριθμός των hadith και η λήψη νομικών αποφάσεων στηριζόταν όλο και περισσότερο στο γραπτά αποτυπωμένο πρότυπο συμπεριφοράς του Προφήτη, τόσο εντονότερη γινόταν η ανάγκη συμμόρφωσης της τοπικής πρακτικής (και συναίνεσης των λογίων) με την ιδεατή μορφή του Προφήτη, η οποία προσέφερε ένα καθολικό πρίσμα ερμηνείας, που περιόριζε την έκφραση της ανεξάρτητης σκέψης.

2. Ibn Hanbal

Ενώ οι νομικές σχολές που ακολούθησαν την διδασκαλία του Abu Hanifa (699-767), του Malik ibn Anas (711-795) και του al-Shafi (767-820) διαμόρφωσαν νομικά συστήματα σκέψης που αποδέχονταν, σε διαφορετικό βαθμό η κάθε μία, την αξία της ανεξάρτητης σκέψης, ο Ahmad Ibn Hanbal (780-855) και η νομική σχολή που ακολούθησε την θεολογική του σκέψη υιοθέτησε μια στάση που αναζητούσε να περιορίσει όσο το δυνατόν περισσότερο την χρήση της και υποστήριζε την κυριολεκτική ερμηνεία των πηγών του θρησκευτικού νόμου.⁵⁷

Οι θεολογικές του θέσεις του βρίσκονταν σε πλήρη αντίθεση με τους Μουταζιλίτες και τους στόχους του χαλιφάτου. Ο Ibn Hanbal και οι υποστηρικτές του πίστευαν ότι το Κοράνι, ως ο λόγος του Θεού, είναι αιώνιο, σε αντίθεση με τους Μουταζιλίτες, που υποστήριζαν ότι τα γνωρίσματα του Θεού, και κατά συνέπεια ο λόγος του, δεν μπορούν να θεωρηθούν αιώνια, δίχως να παραβιάζεται η μοναδικότητά Του. Διαφωνούσαν επίσης με όσους υποστήριζαν την ελευθερία της βούλησης, καθώς πίστευαν ότι η αποδοχή της θα παραβίαζε τον απόλυτο χαρακτήρα της δύναμης του Θεού. Ακόμα περισσότερο διαφωνούσαν με την συστηματική μορφή πραγμάτευσης θεολογικών ζητημάτων, καθώς αυτή εγκλώβιζε τον Θεό στους κανόνες που ο ίδιος είχε θέσει.⁵⁸ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η απόρριψη της θέσης ότι ο Θεός δεν μπορεί να είναι δίκαιος και ταυτόχρονα να προκαθορίζει τις πράξεις των ανθρώπων που θα κρίνει. Όσον αφορά τις κορανικές εκφράσεις που περιγράφουν με ανθρωπομορφικά

⁵⁵ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, σπ. π. σ. 12.

⁵⁶ Για περισσότερα βλ. Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1982, και Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

⁵⁷ Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, σπ. π. σ. 12.

⁵⁸ Hoover John, *Hanbali Theology*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology* σ. 777.

χαρακτηριστικά τον Θεό, αυτές γίνονταν αποδεκτές δίχως να διερευνάται ο τρόπος με τον οποίο εννοούνται.⁵⁹

Το προτέρημα που διέθεταν οι υποστηρικτές της κυριολεκτικής προσέγγισης των ιερών κειμένων ήταν ότι οι απόψεις τους βρίσκονταν πιο κοντά στις λαϊκές αντιλήψεις, που αναγνώριζαν την ύπαρξη ενός προσωποποιημένου Θεού, ο οποίος καθόταν στον θρόνο του πάνω από τον ουρανό.⁶⁰

Σύμφωνα με τους ερευνητές ένα σύνολο κειμένων που έχουν εντοπιστεί στις ιστορικές πηγές και αποτυπώνουν τις θέσεις του Ibn Hanbal δεν έχουν γραφτεί από τον ίδιο. Σε πολλά από αυτά, του έχουν αποδοθεί θέσεις που είχαν διατυπώσει προγενέστεροι υποστηρικτές της κυριολεκτικής προσέγγισης. Επίσης, πολλές από τις προσωπικές θέσεις αυτών που ακολούθησαν την διδασκαλία του, αποδόθηκαν σε αυτόν, έτσι ώστε να ενισχυθεί το κύρος τους.⁶¹ Ο ίδιος ο Ibn Hanbal φέρεται να έχει υποστηρίξει ότι δεν ήθελε να αποτυπώσει τις θέσεις του γραπτά, επειδή τα μόνα κείμενα, στα οποία έπρεπε να δοθεί προσοχή, ήταν κατά τον ίδιο το Κοράνι και οι συλλογές hadith.⁶²

Οι συνεχιστές της παράδοσης του Ibn Hanbal δεν διατήρησαν στο σύνολο τους μια άκαμπτη στάση και ορισμένοι από αυτούς εισήγαγαν στοιχεία συστηματικής σκέψης στα έργα τους.⁶³ Όμως η πραγματική σύνθεση ανάμεσα στην συστηματική Θεολογία και την Παράδοση πραγματοποιήθηκε μέσα από τις διδασκαλίες του al-Ashari και των υποστηρικτών του.

3. Al-Ashari

Η περίοδος της εξέτασης (mihna) κατά την οποία ο χαλίφης al-Mamun (εξ. 813-833) και ο διάδοχος του al-Mutasim (εξ. 833-842) προσπάθησαν να επιβάλλουν μια μορφή συστηματικής Θεολογίας που βασιζόταν στις θέσεις των Μουταζιλιτών δεν ήταν επιτυχής και επικράτησε, μέσα από την υποστήριξη του πλήθους, η συντηρητική προσέγγιση. Οι πολιτικές που ακολούθησε το χαλιφάτο στην συνέχεια χαρακτηρίζονται από μετριοπάθεια και μια προσπάθεια εξισορρόπησης ανάμεσα στα δύο θεολογικά ρεύματα.

Ο al-Ashari (874-935) συμμετείχε αρχικά στην πνευματική κίνηση των Μουταζιλιτών. Απέρριψε όμως δημόσια τις δογματικές θέσεις τους, για να υπερασπιστεί την πρωτοκαθεδρία των ιερών κειμένων. Αυτό όμως δεν σήμαινε ότι είχε απορρίψει ταυτόχρονα και την συστηματική μορφή Θεολογίας.

⁵⁹ Blankinship Khalid, *The early creed*, σπ. π. σ. 4.

⁶⁰ Hoover John, *Hanbali Theology*, σπ. π. σ. 15.

⁶¹ Οπ. π.

⁶² Οι θέσεις του Ibn Hanbal παρουσιάζονται από την πλειοψηφία των ερευνητών της περιόδου ως συντηρητικές. Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε, ότι η εισαγωγή ενός νεωτερισμού χαρακτηριζόταν αρνητικά από το σύνολο της κοινωνίας εκείνη την εποχή. Επίσης, η υποστήριξη της ιδεατής μορφής του Προφήτη ως πηγή γνώσης, η οποία είχε κατασκευαστεί συλλογικά και με συστηματικό τρόπο, δεν είναι βέβαιο ότι θα πρέπει να χαρακτηριστεί ως συντηρητική στάση και ίσως θα ήταν καλύτερο να γίνει αντιληπτή ως ένας ευσεβής νεωτερισμός. Τέλος, η αντίσταση στην προσπάθεια του χαλιφάτου να αναγνωριστεί ως αυθεντία στα θεολογικά και νομικά ζητήματα, είναι επίσης δύσκολο να καταταχθεί σύμφωνα με όρους συντηρητισμού ή νεωτερισμού.

⁶³ Η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι ο Ibn Taymiyya (θ. 1328). Η σκέψη του θεωρείται η πιο εκλεπτυσμένη μορφή χανμπαλισμού που παρήγαγε ο ισλαμικός λόγος.

Από τους περίπου εκατό τίτλους έργων του al-Ashari που αναφέρονται στις βιογραφικές και βιβλιογραφικές πηγές, έχει διασωθεί μόνο ένα μέρος τους και η έρευνα των θεολογικών του θέσεων εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από πληροφορίες που περιέχονται σε μεταγενέστερες πηγές.⁶⁴

3.1. Τα γνωρίσματα του Θεού

Ο al-Ashari περιέγραφε τα γνωρίσματα του Θεού με έναν ενδιάμεσο τρόπο ως: ούτε ίδια, ούτε διαφορετικά από την ουσία του Θεού. Απέφευγε την μεταφορική ερμηνεία ή μια μορφή αποφατικής Θεολογίας για να εξηγήσει τις κορανικές περιγραφές που αποδίδουν στον Θεό ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Ενώ όμως πολλοί από τους υπερασπιστές της κυριολεκτικής ερμηνείας ήταν ικανοποιημένοι με την κατάφαση της αλήθειας αυτών των περιγραφών και της πραγματικότητας των γνωρισμάτων του Θεού, χωρίς περαιτέρω προσδιορισμούς, ο al-Ashari πίστευε ότι μπορούσε να αποδειχθεί η εγκυρότητα μιας τέτοιας περιγραφής μέσω συλλογισμών, που σ' αυτήν την περίπτωση σήμαινε την εφαρμογή των εργαλείων και των μεθόδων της συστηματικής Θεολογίας.⁶⁵

Θεωρούσε ότι η απόδοση κάποιου γνωρίσματος ή κάποιας ιδιότητας, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στις προτάσεις *ο χ γνωρίζει* ή *ο χ έχει δύναμη*, αναφέρεται πάντα στην ίδια πραγματικότητα ή την ίδια αλήθεια, ανεξάρτητα με το ποιο είναι το υποκείμενο. Αν ένας άνθρωπος γνωρίζει ή έχει δύναμη μέσω μίας υπόστασης που είναι η γνώση ή η δύναμη, το ίδιο θα πρέπει να ισχύει και για τον Θεό.⁶⁶

3.2. Η ελευθερία της βούλησης

Όσον αφορά τις πράξεις των ανθρώπων, διαπίστωσε ότι υπάρχουν δύο είδη. Γνωρίζουμε ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να εμποδίσει κάποιες κινήσεις του σώματός του, όπως συμβαίνει για παράδειγμα όταν τρέμει από το κρύο. Επομένως, κάποιες πράξεις προκύπτουν με αναγκαιότητα, ανεξάρτητα από την βούληση του ανθρώπου. Κατά συνέπεια, εφόσον οι αναγκαίες κινήσεις υποδηλώνουν αδυναμία, όλες οι μη αναγκαίες πράξεις του ανθρώπου θα πρέπει να προκύπτουν μέσα από την δύναμή του. Το μοναδικό ον που διαθέτει όμως πραγματική δύναμη είναι ο Θεός. Επομένως, σύμφωνα με τον al-Ashari, οι πράξεις των ανθρώπων δημιουργούνται από τον Θεό, ενώ ο άνθρωπος τις οικειοποιείται⁶⁷ και ο αυτοπροσδιορισμός του ανθρώπου δεν εξαρτάται από την ελευθερία της πράξης του.⁶⁸

⁶⁴ Η πιο σημαντική από αυτές θεωρείται το *Αποσπάσματα από τις δογματικές θέσεις του al-Ashari* του Abu Bakr Ibn Furak (θ. 1015).

⁶⁵ El- Bizri Nadel, *God: essence and attributes*, στο Winter Tim, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008, σ. 121.

⁶⁶ Thiele Jan, *Between Cordoba and Nisabur: The emergence and consolidation of Ash'arism*, στο Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016, σ. 296.

⁶⁷ Πρόκειται για μία θέση που είχε υποστηριχθεί όπως είδαμε και από τον μουταζιλίτη Dirar.

⁶⁸ Thiele Jan, *Between Cordoba and Nisabur*, οπ. π. σ. 16.

3.3. Η έννοια της αιτιότητας

Ο al-Ashari τονίζει την απόλυτη δύναμη του Θεού αποδίδοντας οποιονδήποτε συσχετισμό μιας αιτίας με το αποτέλεσμα της άμεσα σε Αυτόν.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο πως οι Μουταζιλίτες αποδέχονταν την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης αλυσίδας αιτίων και αποτελεσμάτων που ακολουθεί την πράξη του ανθρώπου. Για τον al-Ashari αντίθετα, το γεγονός ότι κάτι έχει δημιουργηθεί εν χρόνω αποκλείει το ενδεχόμενο να αποτελέσει το ίδιο την αιτία ενός αποτελέσματος, καθώς όλα όσα δημιουργούνται εν χρόνω δεν μπορούν να πράξουν πάνω σε κάτι άλλο εκτός από τον εαυτό τους.⁶⁹ Δεν υπάρχει επομένως πραγματική διάδραση ανάμεσα στις δημιουργημένες οντότητες.⁷⁰

Σύμφωνα με την διδασκαλία του al-Ashari οποιαδήποτε μορφή δημιουργικής πράξης των ανθρώπων αποκλείεται, και οτιδήποτε τείνουμε να εξηγήσουμε ως αποτέλεσμα των πράξεων μας, έχει ως αιτία στην πραγματικότητα τον Θεό.

Ότι ισχύει για τον άνθρωπο ισχύει και για το σύνολο του δημιουργημένου κόσμου. Επομένως, ο al-Ashari δεν αρνείται μόνο την έννοια της αιτιακής επενέργειας του ανθρώπου αλλά και την ιδέα της ύπαρξης διαφορετικών φύσεων, με την έννοια των φυσικών δυνάμεων που ενεργούν σ αυτόν τον κόσμο. Ο Θεός είναι η μόνη δύναμη που υπάρχει και οτιδήποτε δημιουργείται εν χρόνω διαθέτει στιγμιαία και μόνο ύπαρξη, η διάρκεια της οποίας υποστηρίζεται και ανανεώνεται συνεχώς από τον ίδιο.⁷¹

Είναι σημαντικό ότι ο al-Ashari δεν αποδεχόταν καμία προϋπόθεση ή κάποιον αντικειμενικό κανόνα, στον οποίο υποτάσσεται η πράξη του Θεού. Κατά την γνώμη του, η βούληση του Θεού είναι πλήρως αυτόνομη και ελεύθερη. Μπορεί να δημιουργήσει ότι επιθυμεί, σε οποιονδήποτε χρόνο και σε οποιαδήποτε χρονική σειρά. Η κανονικότητα που παρατηρούμε στον φυσικό κόσμο και φαίνεται να τον περιορίζει, είναι το αποτέλεσμα της συνήθειας Του.⁷²

3.4. Ο ηθικός υποκειμενισμός

Στο πεδίο της ηθικής ο al-Ashari δεν αποδεχόταν την ύπαρξη μιας αντικειμενικής διάκρισης ανάμεσα στο καλό και στο κακό, όπως την αποδέχονταν οι Μουταζιλίτες. Συμφωνούσε με την θέση αυτών που διατηρούσαν μία συντηρητική προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος δεν έχει την νοητική ικανότητα να διακρίνει ανάμεσα στο καλό και το κακό, καθώς αυτά δεν υπάρχουν ως αυτόνομες αντικειμενικές πραγματικότητες. Το καλό είναι ό,τι προστάζει ο Θεός ως καλό και το κακό ό,τι Αυτός απαγορεύει. Την θέση αυτή ακολουθεί η εξής σκέψη: εφόσον η ηθική δεν εξαρτάται από ορθολογικές αρχές, ο άνθρωπος χρειάζεται την θεϊκή καθοδήγηση, μέσω της αποκάλυψης, για να γνωρίσει τις υποχρεώσεις και τις απαγορεύσεις του Θεού και να συμπεριφερθεί με έναν ηθικά σωστό τρόπο.⁷³

⁶⁹ Αυτή η θέση παρουσιάζεται στις πηγές μας δίχως επιχείρημα.

⁷⁰ Rudolph Ulrich, Occasionalism, στο Schmidtke Sabine, The Oxford Handbook of Islamic Theology, New York, 2016, σ. 441.

⁷¹ Οπ. π.

⁷² Οπ. π.

⁷³ Οπ. π.

3.5. Η γνώση της ύπαρξης του Θεού

Σχετικό με το ερώτημα που αφορά την γνώση των υποχρεώσεων του ανθρώπου είναι και το ερώτημα πως ο άνθρωπος γνωρίζει την ύπαρξη του Θεού. Ο al-Ashari δεχόταν ότι η γνώση της ύπαρξης του Θεού μπορεί να αποκτηθεί μόνο μέσα από τον (ορθολογικό) στοχασμό και σε αυτήν του την τοποθέτηση συμφωνούσε με τους Μουταζιλίτες. Σημείωνε επίσης ότι ο στοχασμός της ύπαρξης του Θεού είναι η πρώτη θρησκευτική υποχρέωση του ανθρώπου. Ωστόσο είναι σημαντικό, για να γίνει κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο υποστήριζε αυτήν την θέση, να συμπληρώσουμε, ότι για τον al-Ashari το καθήκον του ανθρώπου να στοχάζεται τον Θεό γίνεται γνωστό μέσα από την αποκάλυψη. Συνεπώς διατηρείται η προτεραιότητα της αποκάλυψης έναντι του ορθού λόγου.⁷⁴

3.6. Επιδράσεις

Η σύνθεση στην σκέψη του al-Ashari, την οποία περιγράψαμε συνοπτικά, θεμελίωσε την συστηματική θεολογία του σουνιτικού ισλάμ και αυτοί που ακολούθησαν τις διδασκαλίες του προσέφεραν έναν πλούτο θεολογικών απόψεων που ενίσχυσε την διατήρηση της καθ' όλη την διάρκεια της περιόδου διαμόρφωσης του ισλαμικού λόγου.

⁷⁴ Thiele Jan, *Between Cordoba and Nisabur*, σπ. π. σ. 16.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Φιλοσοφία

Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα ασχοληθούμε με την φιλοσοφική σκέψη, όπως αυτή αναπτύχθηκε στην ισλαμική αυτοκρατορία την περίοδο που εξετάζουμε, εστιάζοντας στις περιπτώσεις του al-Kindi, του al-Farabi και του Ibn Sina (Avicenna). Οι συνεισφορές τους υπήρξαν σημαντικές για την διαμόρφωση του ισλαμικού λόγου και βρίσκονται, όπως ήδη αναφέραμε σε διαλεκτική σχέση με την συστηματική Θεολογία.

1. Al-Kindi

Με τον al-Kindi (801-870) ξεκινά η παράδοση της αραβο-ισλαμικής φιλοσοφίας. Η σκέψη του αποτελεί μια ερμηνεία και συνέχεια της φιλοσοφικής παράδοσης της ύστερης αρχαιότητας, μέσα στο πνευματικό περιβάλλον που διαμορφώνεται από τους μουσουλμάνους λόγιους. Αποκαλείται τιμητικά «ο φιλόσοφος των Αράβων».

Θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην πραγματεία του με τίτλο *Πρώτη Φιλοσοφία*⁷⁵, όπου Μεταφυσική και Θεολογία βρίσκονται άρρηκτα συνδεδεμένες.⁷⁶

1.1. Ο Πρόλογος

Σύμφωνα με τον al Kindi υπάρχει μια πρώτη αλήθεια, η οποία είναι η πρώτη αίτια. Η αίτια κάθε αλήθειας, η αιτία της ύπαρξης και της παραμονής των αντικειμένων στον φυσικό κόσμο καθώς και η αιτία του χρόνου.⁷⁷

Το υλικό που επεξεργάζεται προέρχεται από τα γνωστά εκείνη την εποχή αριστοτελικά κείμενα, την νεοπλατωνική παράδοση και τους σχολιαστές της ύστερης αρχαιότητας. Όπως αναφέρει στον πρόλογο:

Θα πρέπει να εκτιμούμε την αλήθεια και να αποσκοπούμε στην απόκτηση της, από όπου και αν αυτή προέρχεται ... για αυτόν που αναζητεί την αλήθεια, τίποτα δεν είναι πολυτιμότερο από αυτήν· η αλήθεια δεν μπορεί να χάσει την αξία της από αυτόν που την φανερώνει, ενώ κανένας δεν υποτιμάται, αλλά όλοι εξευγενίζονται από αυτήν. Θα κάνουμε καλά, εφόσον επιθυμούμε να τελειοποιήσουμε το είδος μας ... να επιμείνουμε στις συνήθειες μας ... και να παρουσιάσουμε, σ αυτό το βιβλίο, ολοκληρωμένα αυτό που πραγματεύτηκαν οι αρχαίοι, με τον πιο άμεσο και κατανοητό τρόπο για αυτούς που θέλουν να ακολουθήσουν αυτό το μονοπάτι, και να συμπληρώσουμε αυτό που δεν ολοκλήρωσαν, ακολουθώντας σ αυτήν την διαδικασία

⁷⁵ Το κείμενο έχει διασωθεί σε ένα μόνο χειρόγραφο το οποίο είναι ατελές. Στην διάθεση μας βρίσκονται ο πρόλογος και τα τέσσερα πρώτα κεφάλαια. Σύμφωνα με τους ερευνητές, σχηματίζεται από αυτά, παρά την απώλεια, ένα συνεκτικό και αυτόνομο σύνολο.

⁷⁶ Η δομή του επιχειρήματος του al-Kindi έχει εξαχθεί από το άρθρο της Gannage Emma με τίτλο *The rise of falsafa: al-Kindi, On first philosophy*.

⁷⁷ Gannage Emma, *The rise of falsafa: al-Kindi, On first philosophy*, στο El-Rouayheb Khaled & Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, 2017, σ. 30.

τα έθιμα και τις συνήθειες της γλώσσας μας, καθώς και την χρήση της στους καιρούς μας, κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο.⁷⁸

Το παραπάνω απόσπασμα φαίνεται να επιβεβαιώνει την υπόθεση, που αναφέρθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, σχετικά με την αναζήτηση μιας οικουμενικής αφήγησης που θα νομιμοποιούσε την εξουσία της ισλαμικής αυτοκρατορίας. Ο al-Kindi ανήκει σε μία ομάδα λογίων, των οποίων η επιθυμία για γνώση και η θρησκευτική ευσέβεια συνυπάρχουν αρμονικά με τις πολιτικές επιδιώξεις της δυναστείας των Αββασιδών.

Εκτός όμως από τις παραδόσεις των μη μουσουλμάνων υπηκόων ο al-Kindi έχει επίσης επηρεαστεί σημαντικά από την αποφατική Θεολογία των Μουταζιλιτών και τις θεωρίες τους σχετικά με τον φυσικό κόσμο.

1.2. Τα τρία επιχειρήματα ενάντια στην αιωνιότητα του κόσμου

Στο δεύτερο κεφάλαιο της *Πρώτης φιλοσοφίας* ο al-Kindi ξεκινά αποδεικνύοντας την πεπερασμένη έκταση του κόσμου. Υποστηρίζει, χρησιμοποιώντας επιχειρήματα λογικής, δίχως να αποσκοπεί σε εμπειρική επιβεβαίωση, την θέση, ότι πέρα από τα όρια του κόσμου δεν υπάρχει ούτε το κενό ούτε πλήρωση.⁷⁹

Αφού έχει αποδείξει την χωρικά πεπερασμένη έκταση του κόσμου, αποκλείει στην συνέχεια κάθε μορφή πραγμάτευσης της αιωνιότητας με φυσικούς όρους και αποδεικνύει, ότι αυτό που είναι αιώνιο δεν έχει αιτία, είναι αμετάβλητο και δεν μπορεί να ανήκει σε κάποιο γένος, για να συνεχίσει με την πραγμάτευση της χρονικής διάρκειας του κόσμου.⁸⁰

Το πρώτο επιχειρήμα που υποστηρίζει την πεπερασμένη διάρκεια του κόσμου θεμελιώνεται στην θέση, ότι οι έννοιες του σώματος, της κίνησης και του χρόνου είναι αλληλένδετες μεταξύ τους και καμία δεν προηγείται της άλλης.⁸¹

Έχοντας ήδη αποδείξει, μέσω λογικών αρχών, ότι ο κόσμος είναι πεπερασμένος σε έκταση, ο al-Kindi προσεγγίζει το πεδίο της εμπειρίας, το οποίο μας διδάσκει ότι ο κόσμος περιλαμβάνει μόνο πεπερασμένα μεγέθη, και υποστηρίζει, με μία σειρά επιχειρημάτων, ότι δεν μπορεί να υπάρξει εν ενεργεία άπειρο μέγεθος παρά μόνο εν δυνάμει.⁸²

Η σημασία του τελευταίου φαίνεται στην συνέχεια, όταν ο al-Kindi υποστηρίζει ότι ο χρόνος δεν αποτελεί μια ανεξάρτητη οντότητα, αλλά ένα γνώρισμα του σώματος, που αποκαλύπτεται μέσα από την κίνηση. Άμεση συνέπεια αυτής της θέσης είναι ότι δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος που δεν αποτυπώνεται σε κάποια κίνηση και αντίστροφα κάποια κίνηση που δεν εμπεριέχεται στην χρονική της διάρκεια. Εφόσον λοιπόν ο χρόνος αποτελεί, ως γνώρισμα του σώματος, ένα μετρήσιμο μέγεθος, δεν μπορεί, ως μέγεθος, να είναι εν

⁷⁸ Η μετάφραση έγινε από τον γράφοντα και βασίζεται στην αγγλική μετάφραση του πρωτότυπου, όπως αυτή παρουσιάστηκε στο άρθρο της Emma Gannage *The Rise of Falsafa, Al-Kindi, On First Philosophy*.

⁷⁹ Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, οπ. π. σ. 19.

⁸⁰ Οπ. π.

⁸¹ Οπ. π.

⁸² Οπ. π.

ενεργεία άπειρος και θα πρέπει να είναι πεπερασμένος, όπως θα είναι κατά συνέπεια και η κίνηση.⁸³

Ότι ισχύει για ένα πεπερασμένο μέγεθος μέσα στην πραγματικότητα των αισθήσεων, ο al-Kindī το υιοθετεί και για τον κόσμο στο σύνολό του. Επομένως η κίνηση και ο χρόνος, ως γνωρίσματα του πεπερασμένου σε εκτατότητα κόσμου, δεν υπάρχουν το ένα δίχως το άλλο και αποτελούν επίσης πεπερασμένα μεγέθη.⁸⁴

Για να ολοκληρωθεί η απόδειξη της πεπερασμένης διάρκειας της ύπαρξης ενός σώματος και του κόσμου, ο al-Kindī εξετάζει στην συνέχεια την περίπτωση, ο κόσμος να βρισκόταν σε μια αιώνια κατάσταση ηρεμίας, με την δυνατότητα μόνο της κίνησης. Υποστηρίζει ότι αν αυτή η θέση ήταν αληθείς, δεν θα μπορούσε να έχει προκύψει η κίνηση, καθώς αυτή είναι μία μεταβολή και αυτό που είναι αιώνιο, από την φύση του είναι αμετάβλητο. Θα ήταν επομένως αντιφατικό να ισχυριστούμε ότι ο κόσμος είναι αιώνιος και ταυτόχρονα ότι η κίνηση έχει μια αρχή. Κατά συνέπεια δεν μπορεί να υπάρχει σώμα δίχως να υπάρχει κίνηση.

Συνοψίζοντας το πρώτο επιχειρήμα, αν υπάρχει σώμα θα υπάρχει και κίνηση και αν υπάρχει κίνηση θα υπάρχει σώμα. Ο χρόνος δεν προηγείται της κίνησης και επομένως δεν προηγείται του σώματος. Άρα ανάμεσα στις έννοιες του χρόνου, της κίνησης και του σώματος καμία δεν προηγείται των υπολοίπων και όλες έχουν πεπερασμένο χαρακτήρα, άρα και διάρκεια.⁸⁵

Το δεύτερο επιχειρήμα που υποστηρίζει την πεπερασμένη διάρκεια του κόσμου θεμελιώνεται στην διάκριση μορφής και ύλης. Ο al-Kindī θεωρεί το κάθε σώμα μια σύνθεση μορφής και ύλης, η οποία με την σειρά της είναι μια αλλαγή που συμβαίνει στην κατάσταση της μη-σύνθεσης. Η κάθε αλλαγή είναι όμως, όπως ήδη αναφέρθηκε, μια μορφή κίνησης. Χωρίς κίνηση επομένως δεν μπορεί να υπάρχει το σώμα. Άρα σώμα και κίνηση δεν μπορούν να διαχωριστούν.⁸⁶

Ο χρόνος από την άλλη ορίζεται, με παρόμοιο τρόπο, ως μια εκτατότητα που αριθμείται από την κίνηση ενός σώματος. Καταλήγει λοιπόν και πάλι στο συμπέρασμα ότι η έννοιες του χρόνου, της κίνησης και του σώματος είναι αλληλένδετες μεταξύ τους και καμία από αυτές δεν προηγείται της άλλης.⁸⁷

Το τρίτο επιχειρήμα που υποστηρίζει την πεπερασμένη διάρκεια του κόσμου πραγματεύεται την έννοια του παρελθοντικού και μελλοντικού χρόνου. Ο al-Kindī εδώ υποστηρίζει ότι αν υπήρχε μια εν ενεργεία άπειρη σειρά παρελθοντικών στιγμών θα ήταν αδύνατο να διασχίσουμε αυτήν την σειρά και να φτάσουμε στο παρόν. Ωστόσο, έχουμε καταλήξει σε ένα παρόν.⁸⁸

Η θέση αυτή φαίνεται ίσως δυσνόητη και θα πρέπει να εξηγηθεί. Αναφέραμε προηγουμένως ότι ο χρόνος αποκαλύπτεται μέσω της κίνησης ενός σώματος, και πως αυτή έχει μία αρχή και ένα τέλος. Θεωρώντας λοιπόν ως δεδομένη μια πεπερασμένη χρονική διάρκεια που έχει παρέλθει, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ύπαρξη άπειρων χρονικών στιγμών στο

⁸³ Οπ. π.

⁸⁴ Οπ. π.

⁸⁵ Οπ. π.

⁸⁶ Οπ. π.

⁸⁷ Οπ. π.

⁸⁸ Οπ. π.

εσωτερικό της, θεμελιώνεται στην δυνατότητα της συνεχούς διαίρεσης αυτού του χρονικού διαστήματος σε όλο και μικρότερα.

Η απειρία των χρονικών στιγμών, ως δυνατότητα, δεν παρουσιάζει κάποιο πρόβλημα στην σκέψη. Αν όμως αυτή η δυνατότητα αυτή μετατραπεί σε πραγματικότητα, η εποπτεία της ροής του χρόνου στο εσωτερικό του πεπερασμένου αυτού χρονικού διαστήματος θα βυθίζεται μέσα σε μια συνεχή άλλα όχι εφικτή προσέγγιση του τέλους του.

Αυτό το πρόβλημα πρέπει να είχε κατά νου ο al-Kindi, όταν θεωρούσε αδύνατο να διασχίσουμε ένα άπειρο πλήθος χρονικών στιγμών, και θεωρούμε πως για αυτόν τον λόγο στην συνέχεια υποστήριξε, ότι ο χρόνος θα πρέπει να διασχίζει ένα όριο. Για να μπορέσουμε επομένως να καταλήξουμε στο παρόν ο παρελθοντικός χρόνος πρέπει να είναι πεπερασμένος.

Όσον αφορά το μέλλον, το ζήτημα δεν περιπλέκεται, καθώς όσες πεπερασμένες χρονικές στιγμές ή οποιαδήποτε πεπερασμένη χρονική διάρκεια και αν προσθέσουμε σε ένα πεπερασμένο παρελθόν, το συνολικό μέγεθος θα είναι πάντα πεπερασμένο.⁸⁹

1.3. Η ενότητα της πολλαπλότητας

Αφού έχει αποδείξει ότι ο κόσμος είναι πεπερασμένος, τόσο σε έκταση όσο και σε χρονική διάρκεια, ο al-Kindi, στο τρίτο κεφάλαιο, διερωτάται αν ένα πράγμα μπορεί το ίδιο να είναι η αιτία της ουσίας του. Μελετώντας τα διάφορα ενδεχόμενα, όπου ένα πράγμα μπορεί να είναι:

- ένα ον και η ουσία του ένα μη ον
- ένα μη ον και η ουσία του ένα ον
- ένα μη ον και η ουσία του ένα μη ον
- ένα ον και η ουσία του ένα ον

ισχυρίζεται ότι σε καμία από τις παραπάνω περιπτώσεις δεν μπορεί ένα πράγμα να είναι η αιτία της ουσίας του και άρα της ύπαρξής του. Μάλιστα καταλήγει στην ταύτιση της ύπαρξης του πράγματος με την ύπαρξη της ουσίας του.⁹⁰

Το κοινό χαρακτηριστικό των αποδείξεων που προσφέρει είναι η αυστηρή διάκριση ανάμεσα σε μία αιτία και το αποτέλεσμα της. Πιο συγκεκριμένα Μια αιτία πρέπει πάντα να διαφέρει από το αποτέλεσμα της. Εφόσον λοιπόν οτιδήποτε υπάρχει έχει δημιουργηθεί, θα πρέπει να έχει μια αιτία, και ένα πράγμα καθώς και η ουσία του θα πρέπει να είναι το αποτέλεσμα μιας αιτίας, η οποία διαφέρει από αυτά.⁹¹

Ο al-Kindi παρατηρεί στην συνέχεια ότι όλα όσα προσλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεων, καθώς επίσης και οι ουσίες που συλλαμβάνουμε μέσω του νου, χαρακτηρίζονται από ενότητα και πολλαπλότητα.⁹²

⁸⁹ Οπ. π.

⁹⁰ Οπ. π.

⁹¹ Οπ. π.

⁹² Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, οπ. π. σ. 19, καθώς επίσης Adamson Peter, *Al-Kindi and the reception of greek philosophy*, στο Adamson Peter & Taylor Richard, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, σ. 32.

Η αιτία της ενότητας της πολλαπλότητας δεν μπορεί να είναι η ίδια η ενότητα της πολλαπλότητας, διότι με βάση την αρχή, σύμφωνα με την οποία η αιτία διακρίνεται από το αποτέλεσμα της, θα έπρεπε η ενότητα της πολλαπλότητας να διαφέρει από τον εαυτό της, κάτι που είναι αδύνατο.⁹³

Ο al-Kindi, αναζητώντας την αιτία της ενότητας της πολλαπλότητας, εξετάζει στην συνέχεια τις κατηγορίες⁹⁴ καθώς και αυτά στα οποία αυτές αποδίδονται.⁹⁵ Συμπεραίνει ότι η ενότητα όλων αυτών που υπάγονται σε κάθε μία από αυτές τις καθολικές έννοιες, δεν προσφέρεται στην πραγματικότητα σε αυτά ούτε από τις κατηγορίες, ούτε από αυτά στα οποία αυτές αποδίδονται, αλλά αποτελεί ένα τυχαίο γνώρισμά τους, που έχει προσφερθεί από κάτι άλλο.⁹⁶

Όμως κάτι που αποτελεί ένα τυχαίο γνώρισμα ενός πράγματος ή ενός συνόλου πραγμάτων πρέπει να προέρχεται από κάτι, μέσα στο οποίο αυτό το γνώρισμα θα αποτελεί μέρος της ουσίας του. Άρα θα πρέπει να υπάρχει κάτι, του οποίου η ενότητα δεν θα αποτελεί ένα τυχαίο γνώρισμα αλλά μέρος της ουσίας του· και αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο από το πραγματικό ένα (Ένα).⁹⁷

1.4. Το Ένα και ο αριθμός

Ποια είναι η φύση του Ενός; Ο al-Kindi διερευνά στο τέταρτο κεφάλαιο πρώτα την περίπτωση το Ένα να είναι αριθμός.

Μία ποσότητα μπορεί να χαρακτηριστεί ίση ή άνιση όταν την συσχετίσουμε με άλλες ποσότητες. Αν το Ένα ήταν αριθμός θα ήταν και ποσότητα, επομένως θα μπορούσαν να υπάρχουν ίσες και άνισες ως προς αυτό ποσότητες και θα πρόκυπτε μια πολλαπλότητα μονάδων. Όμως το Ένα είναι αδιαίρετο από την φύση του. Άρα το Ένα δεν μπορεί να είναι αριθμός.⁹⁸

Στην συνέχεια ο al-Kindi υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να συγχέεται το Ένα με αυτό που ενοποιείται από το Ένα, και που με μεταφορικό τρόπο ονομάζεται ένα. Το αληθινό Ένα, υπενθυμίζει, αναφέρεται στην ίδια την ενότητα, η οποία δεν είναι διαιρέσιμη.⁹⁹

Αυτό λοιπόν που με μεταφορικό τρόπο θεωρείται ένα και μπορεί να γίνει το μέτρο του αριθμού δεν μπορεί να είναι το Ένα. Ο αριθμός αποτελείται μεν από μονάδες, το Ένα όμως δεν είναι αριθμός.¹⁰⁰

⁹³ Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, σπ. π. σ. 19.

⁹⁴ Αναφέρεται στις αριστοτελικές κατηγορίες της ουσίας, ποσότητας, ποιότητας, σχέσης, τόπου, χρόνου, τοποθέτησης, κατάστασης, ενέργειας, πάθους.

⁹⁵ Δηλαδή το γένος, το είδος, την ειδοποιό διαφορά, την ατομικότητα, το κοινό γνώρισμα, την ιδιότητα, το όλον και το μέρος

⁹⁶ Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, σπ. π. σ. 19.

⁹⁷ Οπ. π.

⁹⁸ Οπ. π.

⁹⁹ Οπ. π.

¹⁰⁰ Θεωρούμε ότι η διερεύνηση του ενδεχομένου το Ένα να είναι αριθμός, αμέσως μετά από την αποτυχημένη αναζήτηση αιτίας της ενότητας της πολλαπλότητας στο πεδίο των καθολικών εννοιών δεν είναι τυχαία. Σε έναν κόσμο που είναι πεπερασμένος, τόσο σε χωρική όσο και χρονική έκταση, και ο αριθμός των κατηγοριών είναι επίσης πεπερασμένος, όπως και ο αριθμός αυτών, στα οποία αυτές

1.5. Το Ένα και η κατηγορία της σχέσης

Αφού οι αριθμοί λέγονται σε σχέση με τα πράγματα ο al-Kindi συνεχίζει την έρευνα του μελετώντας τη έννοια της σχέσης.

Διαπιστώνει ότι τίποτα από αυτά που αποδίδονται στις ποσότητες, όπως οι χαρακτηρισμοί μεγάλο-μικρό ή πολλά-λίγα, δεν μπορεί να αποδοθεί σε αυτές με απόλυτο τρόπο παρά μόνο σε σχέση με κάτι άλλο. Διαπιστώνει επιπρόσθετα, ότι συσχετισμός μπορεί να υπάρξει μόνο ανάμεσα σε αυτά που ανήκουν στο ίδιο γένος. Το πραγματικό Ένα όμως είναι αδύνατο να υπαχθεί σε κάποιο γένος¹⁰¹ και επομένως δεν μπορεί να συσχετιστεί με κάτι άλλο. Επίσης, καθώς αυτό που δεν έχει γένος είναι, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, αιώνιο, το πραγματικό Ένα θα πρέπει με αναγκαιότητα να είναι αιώνιο. Ο al-Kindi συμπεραίνει λοιπόν μέσα από την έρευνα της έννοιας της σχέσης ότι το Ένα δεν σχετίζεται με κάτι και διασφαλίζει την υπερβατικότητα και την αιωνιότητα του.¹⁰²

1.6. Το Ένα και οι όψεις της πραγματικότητας

Η φύση του Ενός όμως εξακολουθεί παρόλα αυτά να μας διαφεύγει. Όπως είδαμε δεν βρίσκεται ανάμεσα στις καθολικές έννοιες, είτε αυτές είναι οι κατηγορίες, είτε αυτά στα οποία αυτές αποδίδονται, δεν είναι αριθμός, αλλά ούτε μπορεί να σχετίζεται με κάτι. Το πεδίο στο οποίο ο al-Kindi στρέφει τέλος την προσοχή του είναι οι διάφορες όψεις της πραγματικότητας, οι οποίες με αναλογικό τρόπο ονομάζονται ένα. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί είναι η ιατρική και όλα αυτά τα οποία ανήκουν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο στο πεδίο της ιατρικής και ενοποιούνται από αυτήν. Μια όψη της πραγματικότητας όμως, θεωρούμενη κατά αυτόν τον τρόπο, ως αυτό που ενοποιεί και μπορεί να περιλαμβάνει διάφορους τρόπους της ύπαρξης και του είναι,¹⁰³ σύμφωνα με τον al-Kindi δεν είναι η πηγή της ενότητας και δεν μπορεί να ταυτιστεί με το πραγματικό Ένα.¹⁰⁴

1.7. Το Ένα και ο Θεός

Επομένως το Ένα, που είναι η πρωταρχική αιτία της ενότητας όλων όσων γίνονται ένα, ως αιώνιο δεν έχει αιτία και δεν έχει αποκτήσει την ενότητά του από κάτι άλλο, ενώ αντίθετα, ότι είναι δημιουργημένο προσλαμβάνει την ενότητά του και υπάρχει ως πολλαπλότητα και ενότητα, ως μη απόλυτο ένα. Μάλιστα, στο τελευταίο κεφάλαιο, η ενότητά των δημιουργημένων όντων ταυτίζεται με την ύπαρξή τους και όταν η ενότητά τους χαθεί, ο al-Kindi υποστηρίζει πως χάνεται ταυτόχρονα και η ύπαρξή τους. Αρά η πρώτη αιτία, το Ένα,

αποδίδονται, ο al Kindi διερωτάται με λογική συνέπεια, αν είναι ο αριθμός αυτό που προσφέρει την ενότητα της πολλαπλότητας.

¹⁰¹ Διότι είναι η αιτία της ενότητας του γένους και δεν ταυτίζεται με κανένα από αυτά στα οποία αποδίδονται οι κατηγορίες, όπως είναι το γένος.

¹⁰² Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, σπ. π. σ. 19.

¹⁰³ Το πεδίο της ιατρικής για παράδειγμα περιλαμβάνει φυσικά υλικά, που μπορεί να έχουν θεραπευτικές ιδιότητες, φίλτρα ή εργαλεία που είναι το αποτέλεσμα της τέχνης του ανθρώπου καθώς και έννοιες. Όλοι αυτοί η διαφορετικοί τρόποι ύπαρξης αποτελούν μια όψη της πραγματικότητας.

¹⁰⁴ Emma Gannage, *The Rise of Falsafa*, σπ. π. σ. 19.

δεν αποτελεί μόνο την αρχή της ενότητας, αλλά έχει μετατραπεί πλέον στην αρχή της ίδιας της ύπαρξης.¹⁰⁵

Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο al-Kindi παρουσιάζει τον Θεό και υπάγει σε Αυτόν το σύνολο της πραγματικότητας. Η απόλυτη ενότητα και απλότητα Του αποκλείει κάθε περαιτέρω περιγραφή της φύσης Του.

2. Al-Farabi

Με τον al-Farabi (870-950) η φιλοσοφική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας εξετάζεται με μεγαλύτερη διεξοδικότητα. Το φιλοσοφικό του πρόγραμμα επηρέασε βαθύτατα την εξέλιξη της αραβο-ισλαμικής φιλοσοφίας καθώς τα διάφορα πεδία της φιλοσοφικής έρευνας συνδυάζονται για να συνθέσουν μια κανονιστική αφήγηση. Αποκαλείται τιμητικά «ο δεύτερος δάσκαλος».¹⁰⁶

Θα επικεντρωθούμε αρχικά στα στοιχεία που συνθέτουν την κοσμολογική του θεωρία, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του *Οι Αρχές των Όντων*. Θα εξετάσουμε στην συνέχεια την θεωρία του σχετικά με τον ανθρώπινο νου και θα στραφούμε στην τυπική λογική και την σχέση που αυτή έχει με την πραγματικότητα, έτσι όπως αυτή περιγράφεται στο έργο του *Οι Αρχές των Δοξασιών*. Τέλος, θα παρουσιάσουμε κάποια στοιχεία από την πραγματεία *Περί Ενός και Ενότητας*.

2.1. Κοσμολογία

Η κοσμολογία του al-Farabi συνδυάζει την αριστοτελική μεταφυσική με μία εκλεπτυσμένη παραλλαγή της θεωρίας της εκπόρευσης του Πλωτίνου, την οποία τοποθετεί μέσα στην πλανητική τάξη, όπως αυτή κληρονομήθηκε από τον Πτολεμαίο.¹⁰⁷

Σύμφωνα με το κοσμολογικό του σύστημα η Πρώτη Αιτία, καθώς στοχάζεται τον εαυτό της, δημιουργεί τον πρώτο Νου, ο οποίος με την σειρά του, στοχαζόμενος την Πρώτη Αιτία και τον εαυτό του, παράγει την πρώτη πολλαπλότητα σκέψης.¹⁰⁸

Ο πρώτος Νους κατά την πρώτη του σκέψη, αυτή όπου στοχάζεται την Πρώτη Αιτία, δημιουργεί τον δεύτερο Νου, ενώ κατά την δεύτερή σκέψη, αυτή όπου στοχάζεται τον εαυτό του, υποστασιοποιεί μια ψυχή και ένα σώμα για τον δεύτερο Νου. Η διαδικασία αυτή συνεχίζεται μέχρι την δημιουργία του τελευταίου επιπέδου νόησης που αποκαλείται Ενεργός Νους.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Οπ. π.

¹⁰⁶ Ο πρώτος δάσκαλος ήταν ο Αριστοτέλης

¹⁰⁷ Αντίστοιχες κοσμολογικές θεωρήσεις ανέπτυξαν οι al-Kindi και Ibn Sina. Η διαφορά ανάμεσα τους είναι ότι ο Ibn Sina, σε αντίθεση με τον al-Kindi, αποδέχεται την αιωνιότητα του κόσμου. Ο συσχετισμός της διαδικασίας εκπόρευσης με το πλανητικό σύστημα που παρουσιάζεται στην συνέχεια, ενδέχεται, σύμφωνα με κάποιους ερευνητές, να αποτελεί μία πρωτότυπη συνεισφορά του al-Farabi.

¹⁰⁸ Reisman David, Al-Farabi and the philosophical curriculum, στο Adamson Peter & Taylor Richard, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge, 2005, σ. 52.

¹⁰⁹ Οπ. π.

Ο συσχετισμός της διαδικασίας εκπόρευσης με το πλανητικό σύστημα γίνεται ως εξής: ο πρώτος Νους συσχετίζεται με την εξώτατη ουράνια σφαίρα, ενώ ο δεύτερος Νους με τους απλανείς αστέρες. Μέσα από την συνέχιση της διαδικασίας εκπόρευσης, προκύπτουν άλλα επτά επίπεδα, τα οποία αντιστοιχούν στις ουράνιες σφαίρες και τους πλανήτες¹¹⁰, όπως αυτοί ήταν γνωστοί την εποχή του al-Farabi. Ο τελευταίος Νους που παράγεται, ο ενεργός Νους, ορίζει τον κόσμο της γένεσης και της φθοράς στον υποσελήνιο κόσμο: τον κόσμο των τεσσάρων στοιχείων, των ορυκτών, των φυτών και των ζώων.¹¹¹

Θα πρέπει όμως να σημειωθεί ότι ο Ενεργός Νους χαρακτηρίζεται από μια ιδιαιτερότητα και διαφέρει από τους προηγούμενους Νόες. Παράγει και επηρεάζει μόνο την ανθρώπινη νόηση· η ύλη και η μορφή στον υποσελήνιο κόσμο παράγονται από την κίνηση των ουράνιων σφαιρών.¹¹²

2.2. Ο νους του ανθρώπου

Μέσα στο κοσμολογικό σύστημα του al-Farabi το κάθε επίπεδο της ύπαρξης χαρακτηρίζεται από μια απώλεια και αναζητεί την τελειότητά του. Η τελειότητα του ανθρώπου στον υποσελήνιο κόσμο συνίσταται στην συνεχή νοητική ενατένιση, που ταυτίζεται με την απόλυτη μορφή ευτυχίας.¹¹³

Αρχικά ο ανθρώπινος νους διαθέτει για τον al-Farabi μόνο υλική υπόσταση¹¹⁴ με απλά και μόνο την δυνατότητα να αναπτύξει λογική σκέψη. Στην μνήμη αποθηκεύονται οι παραστάσεις που έχει αποκτήσει μέσω των αισθήσεων και πρέπει να πραγματοποιηθεί η μετατροπή τους σε καθολικές έννοιες, έτσι ώστε να μπορέσει ο άνθρωπος να ορίσει και να κατατάξει τα πράγματα που αντιλαμβάνεται. Αυτήν την μετατροπή την επιφέρει ένας εξωτερικός παράγοντας που είναι ο Ενεργός Νους.¹¹⁵

Η βούληση, όσο ο ανθρώπινος νους έχει μόνο υλική υπόσταση, ρυθμίζεται από την επιθυμία και την αποστροφή. Πρόκειται για ένα κατώτερο είδος βούλησης, στο οποίο ο al-Farabi αντιπαραθέτει το είδος της βούλησης που σχετίζεται με τον Ενεργό Νου και ονομάζει επιλογή. Μέσα από την επιλογή εμφανίζεται η ηθική διάσταση του ανθρώπου, καθώς επιλέγει τα συμπεριφερθεί κατά έναν ηθικό ή ανήθικο τρόπο.¹¹⁶

Η πλειοψηφία των ανθρώπων αναζητούν την ευτυχία μέσα από τις επιλογές τους. Είναι όμως απαραίτητη η εκπαίδευσή τους, διότι ακόμα και αν γνωρίζουν σε τι συνίσταται η ευτυχία του ανθρώπου, δεν είναι βέβαιο ότι θα πράξουν αυτό που πρέπει για την απόκτησή της. Χρειάζονται κάποιον που θα τους εξωθήσει να πράξουν προς αυτήν την κατεύθυνση.¹¹⁷

Όταν ο άνθρωπος πράττει ενάρετα έχει επομένως αναπτύξει εκείνο το μέρος της λογικής, που έχει ως αντικείμενο της ζητήματα πρακτικής φύσεως. Υπάρχει ωστόσο και μια άλλη πλευρά της λογικής, το αντικείμενο της οποίας δεν είναι η ανθρώπινη πράξη. Αυτή είναι η

¹¹⁰ Οι γνωστοί πλανήτες ήταν ο Κρόνος, ο Δίας, ο Άρης, η Αφροδίτη, ο Ερμής, ο Ήλιος και η Σελήνη.

¹¹¹ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹¹² Οπ. π.

¹¹³ Οπ. π.

¹¹⁴ Κάτι που θα ερμηνεύσουμε ως: ο ανθρώπινος νους βρίσκεται βυθισμένος μέσα στο περιεχόμενο των αισθήσεων

¹¹⁵ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹¹⁶ Οπ. π.

¹¹⁷ Είναι φανερό ότι εδώ ο al-Farabi αναφέρεται στον Προφήτη και την αποκάλυψη του Ιερού Βιβλίου.

θεωρητική λογική που δεν ασχολείται με αυτό που είναι ωφέλιμο, δηλαδή ηθικό,¹¹⁸ αλλά με αυτό που αποτελεί το αντικείμενο της πραγματικής ευτυχίας του ανθρώπου, που είναι η γνώση και οδηγεί την ανθρώπινη ψυχή στην τελειοποίηση της.¹¹⁹

2.3. Η τυπική λογική

Ο al-Farabi σχολίασε και παράφρασε το σύνολο των λογικών πραγματειών του Αριστοτέλη που συγκαταλέχθηκαν στο *Όργανο*,¹²⁰ καθώς και την *Εισαγωγή* του Πορφύριου, που αποτελούσε την παραδοσιακή εισαγωγή στο έργο τούτο. Έγραψε όμως και πρωτότυπα κείμενα που πραγματεύονται την σχέση τυπικής λογικής και γλώσσας.¹²¹

Σύμφωνα με τον al-Farabi η σπουδή της τυπικής λογικής προσφέρει στον άνθρωπο το εργαλείο της επιστημονικής έρευνας και είναι ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο μπορεί να βελτιώσει την ικανότητα του να στοχάζεται και να προφυλάσσεται από λάθη.¹²²

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι την εποχή εκείνη αποτυπώνεται στις πηγές μια διαμάχη σχετικά με τα οφέλη της τυπικής λογικής, όταν αυτή συγκριθεί με την αραβική γραμματική, που είχε αρχίσει τότε να αναπτύσσεται. Οι υπέρμαχοι των αραβικών παραδόσεων θεωρούσαν ότι οι μουσουλμάνοι δεν χρειάζονται την επιστήμη της τυπικής λογικής για να ανακαλύψουν την αλήθεια. Η αραβική γραμματική, σύμφωνα με τις θέσεις τους, διαθέτει όλα όσα χρειάζονται για να προστατευθούν από τα λάθη στην σκέψη.¹²³

Ο al-Farabi επιχειρεί παρόλα αυτά να εγκλιματίσει την τυπική λογική (το *Όργανο*) στην αραβική γλώσσα και υποστηρίζει ότι η σχέση της γραμματικής με την γλώσσα είναι όμοια με την σχέση της τυπικής λογικής προς τον νου και τις έννοιες.

Διακρίνει ανάμεσα σε δύο πράξεις του ανθρώπινου νου: την σύλληψη και την κατάφαση. Κατά την σύλληψη ο ανθρώπινος νους αντιλαμβάνεται απλούς όρους ή έννοιες και αποσκοπεί στον ορισμό της ουσίας τους. Κατά την κατάφαση η σκέψη κατευθύνεται προς πιο περίπλοκα σχήματα, που αποτελούνται από τις προκείμενες ενός συλλογισμού, και αναζητεί την κατάφαση της αλήθειας του συμπεράσματος που προκύπτει από αυτές ή την απόρριψή του.¹²⁴

Μια τέλεια κατάφαση για τον al-Farabi ταυτίζεται με την απόλυτη βεβαιότητα, όπου το αντικείμενο της σκέψης όχι μόνο είναι ορθά κατασκευασμένο ως τέτοιο, αλλά και η γνώση του είναι αληθινή.¹²⁵

¹¹⁸ Η ταύτιση του ωφέλιμου με το ηθικό θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι για τον al-Farabi αυτό που είναι ωφέλιμο για τον κάθε άνθρωπο ενισχύει τους δεσμούς ανάμεσα στους πιστούς της κοινότητας.

¹¹⁹ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹²⁰ Οι πραγματείες είναι: Οι Κατηγορίες, Περί Ερμηνείας, Πρότερα και Ύστερα Αναλυτικά, Τοπικά, Σοφιστικοί Έλεγχοι, Περί Ρητορικής και Ποιητική

¹²¹ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹²² Έναν ρόλο που η πλειοψηφία των λογίων στην εποχή του απέδιδε στο Κοράνι.

¹²³ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹²⁴ Οπ. π.

¹²⁵ Οπ. π.

2.4. Λόγος και οντολογία

Η γνώση που μπορεί να αποκτήσει ο άνθρωπος όμως έχει κάποιο όρια. Όπως αναφέρει ο al-Farabi στο παρακάτω απόσπασμα:

Στον ανθρώπινο λόγο η Πρώτη Αιτία δεν μπορεί να διαχωριστεί στα μέρη εκείνα που θα αποτελούσαν την ουσία της. Διότι είναι αδύνατο το κάθε μέρος του λόγου, που θα εξηγούσε την Πρώτη Αιτία, να αντιστοιχεί στα μέρη εκείνα, διαμέσου των οποίων διαμορφώνεται η ουσία της. Αν ήταν έτσι [και η ουσία της Πρώτης Αιτίας ήταν διαιρετή] τα μέρη που θα αποτελούσαν την ουσία της, θα ήταν οι αιτίες της ύπαρξης της κατά τον ίδιο τρόπο που το νόημα των όρων που μας δίνουν τον ορισμό ενός πράγματος, είναι οι αιτίες της ύπαρξης αυτού που ορίζεται, όπως π.χ. η ύλη και η μορφή είναι η αιτίες της ύπαρξης όλων των πραγμάτων που συντίθενται από αυτές. Αλλά κάτι τέτοιο είναι αδύνατο σε σχέση με την Πρώτη Αιτία, εφόσον αυτή είναι η πρώτη και η ύπαρξη της δεν έχει καμία αιτία.¹²⁶

Αυτό που επίσης αποκαλύπτεται στο παραπάνω απόσπασμα και έχει ενδιαφέρον, είναι ότι η λογική ανάλυση αντανακλά την οντολογική πραγματικότητα αυτού που ορίζεται. Ο ανθρώπινος λόγος όχι μόνο μπορεί να κατανοήσει αυτό που υπάρχει, αλλά η γνώση του ταυτίζεται με τον τρόπο ύπαρξης του αντικειμένου της.¹²⁷

2.5. Ενότητα και Πολλαπλότητα

Για την παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο al-Farabi την έννοια της ενότητας και πολλαπλότητας θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο *Περί Ενός και Ενότητας*. Η πραγματεία αυτή εξετάζει λεπτομερειακά την σχέση ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες, αποδίδοντας την ίδια βαρύτητα τόσο στη μία όσο και στην άλλη έννοια.¹²⁸

Εξετάζει τις περιπτώσεις όπου οι έννοιες του ενός και του πολλαπλού έχουν το ίδιο εύρος και εξαρτώνται η μία από την άλλη, αλλά και την περίπτωση όπου κάποιες σημασίες του ενός αποκλείουν την ύπαρξη πολλαπλότητας.¹²⁹

Μια ουσία, την πραγματικότητα της οποίας αντιλαμβάνεται ο ανθρώπινος νους, μπορεί σύμφωνα με τον al-Farabi να είναι ενιαία και ταυτόχρονα πολλαπλή. Διαχωρίζει τον εαυτό της από τις υπόλοιπες ουσίες, μέσα από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της, και έχει ως αντίθετο της μια πολλαπλότητα.¹³⁰ Ένα αντικείμενο του φυσικού κόσμου αποτελείται επίσης από πολλαπλά μέρη τα οποία αποτελούν μια ενότητα και διαχωρίζεται από τα υπόλοιπα αντικείμενα, που αποτελούν μια πολλαπλότητα σε αντίθεση, διαμέσου ενός ορίου.¹³¹

¹²⁶ Η μετάφραση αυτού του αποσπάσματος από το έργο *Οι Αρχές των Δοξασιών* έγινε από τον γράφοντα και βασίζεται στην αγγλική μετάφραση του πρωτότυπου, όπως αυτή παρουσιάζεται στο άρθρο του Damien Janos με τίτλο *Al Farabi's on the One and Oneness*.

¹²⁷ Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σπ. π. σ. 25.

¹²⁸ Janos Damien, *Al-Farabi's On the One and Oneness: Some preliminary remarks on its structure, contents and theological implications*, El-Rouayheb Khaled & Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, 2017σ. 101.

¹²⁹ Οπ. π.

¹³⁰ Εδώ εννοείται το σύνολο των ουσιών.

¹³¹ Janos Damien, *Al-Farabi's On the One and Oneness*, σπ. π. σ. 28

Επομένως, σύμφωνα με τον al-Farabi το ένα και το πολλαπλό μπορούν να αποδοθούν σε ένα ευρύ φάσμα αντικειμένων, από τα υλικά αντικείμενα του φυσικού κόσμου μέχρι τα αντικείμενα του νου, όπως οι έννοιες και οι συλλογισμοί. Όλα όσα υπάρχουν, είτε μέσα στον νου είτε εκτός αυτού, διαθέτουν μια μορφή ενότητας που είναι αυτή που τους αρμόζει, και μπορούν να λεχθούν ένα, διότι έχουν μια ουσία, η οποία τα διακρίνει ή τα διαχωρίζει από τα άλλα όντα.¹³²

Παρόλο που η πολλαπλότητα και η ενότητα παρουσιάζονται μέχρι στιγμής πάντα μαζί, ο al-Farabi υποστηρίζει ότι η πολλαπλότητα πηγάζει και ακολουθεί το ένα. Έχει στον νου του μια λογική μορφή προτεραιότητας, εφόσον κάθε δήλωση σχετικά με μια πολλαπλότητα υπονοεί την άρρητη δήλωση του ενός.¹³³

Οι έννοιες της ενότητας και της πολλαπλότητας επομένως δεν βρίσκονται σε συμμετρική σχέση και αυτό γίνεται ξεκάθαρο όταν ο al-Farabi υποστηρίζει, ότι αυτό που διακρίνεται μέσω της ουσίας του και αποτελεί αντικείμενο του νου μπορεί να είναι πολλαπλό ή μη πολλαπλό. Δηλαδή εντοπίζει στο ενδεχόμενο της απόλυτης ενότητας ένα είδος του ενός, στο οποίο δεν αντιστοιχεί κάτι το αντίθετο και μια πολλαπλότητα.¹³⁴

2.6. Ο Θεός

Είναι βέβαιο ότι οι θέσεις που εκφράζονται στο *Περί Ενός και Ενότητας* είχαν θεολογικές προεκτάσεις. Πιο συγκεκριμένα οι θέσεις:

- το ένα προηγείται του πολλαπλού
- κάποιες έννοιες του ενός αφορούν και τα υλικά και τα μη υλικά όντα
- το ένα δεν χρειάζεται να είναι πολλαπλό ή να έχει κάτι το πολλαπλό ως αντίθετο του
- η ενότητα της ουσίας διακρίνει ένα πράγμα από όλα τα υπόλοιπα ανεξάρτητα από το ποια είναι η ουσία του.

μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να περιγραφεί το ενιαίο του Θεού και να διασφαλιστεί η υπερβατικότητά του.¹³⁵ Στο σύστημα του al-Farabi όμως ο Θεός δεν είναι το μοναδικό ον, του οποίου η ουσία είναι με απόλυτο τρόπο ένα:

Το ένα λέγεται για αυτό που διαχωρίζεται διαμέσου της ουσίας του, οποιαδήποτε και αν είναι αυτή, διαιρετή ή αδιαίρετη, κατανοητή [από την ψυχή] ή [υπαρκτή] εκτός της ψυχής. Είναι αυτό που διαχωρίζεται, διεκδικώντας ένα μερίδιο ύπαρξης μέσα από την ύπαρξή του ως ένα ...Είναι στην φύση του ενός να συνοδεύει την ύπαρξη ... Λέγεται για όλες τις κατηγορίες και για κάθε αντικείμενο, στο οποίο αυτές αποδίδονται, καθώς και για όλα όσα υπάρχουν και δεν χαρακτηρίζονται από αυτές, αν υπάρχουν.¹³⁶

Το απόσπασμα υποδεικνύει την στενή σχέση ανάμεσα στην έννοια του ενός, της ύπαρξης και της ουσίας. Το ένα που δεν είναι το ίδιο πολλαπλό ή αντίθετο σε μια πολλαπλότητα,

¹³² Οπ. π.

¹³³ Οπ. π.

¹³⁴ Οπ. π.

¹³⁵ Οπ. π.

¹³⁶ Η μετάφραση του αποσπάσματος από την πραγματεία *Περί Ενός και Ενότητας* έγινε από τον γράφοντα και βασίζεται στην αγγλική μετάφραση του πρωτότυπου, όπως αυτή παρουσιάζεται στο άρθρο του Damien Janos με τίτλο *Al Farabi's on the One and Oneness*.

χαρακτηρίζει όχι με αποκλειστικό, αλλά με έναν πρωταρχικό και έξοχο τρόπο τον Θεό. Αν ο ενιαίος χαρακτήρας όλων είναι μια ποιότητα που διαθέτουν λόγω της ουσίας και της ύπαρξης τους, τότε και η Πρώτη Αιτία θα πρέπει να είναι ενιαία, εφόσον ο Θεός υπάρχει κατά τον τελειότερο τρόπο.¹³⁷

Επομένως ενώ ο al-Farabi βρίσκεται σε συμφωνία με τις κυρίαρχες θεολογικές σχολές της εποχής του όσον αφορά την ιδέα ότι ο Θεός δεν έχει κάτι το αντίθετο και δεν μπορεί να οριστεί μέσω μιας αντίθεσης, στο φιλοσοφικό του σύστημα η ιδιαίτερη ουσία Του και ο τρόπος της ύπαρξης Του προσεγγίζεται με μια ορολογία που αφορά το σύνολο των όντων.

3. Ibn Sina

Ο Ibn Sina (980-1037) θεωρείται ένας από τους σημαντικότερους φιλόσοφους της αραβο-ισλαμικής παράδοσης και των μέσων χρόνων γενικότερα. Αποκαλείται τιμητικά «η κεφαλή των διδασκάλων».

Θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε τρεις σημαντικές θέσεις του Ibn Sina, οι οποίες άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση, σύμφωνα με τους ερευνητές, στην περαιτέρω διαμόρφωση του ισλαμικού λόγου.

Η πρώτη που παρουσιάζεται αφορά την θεωρία του σχετικά με την ψυχή του ανθρώπου και βρίσκεται στο πρώτο βιβλίο του *Περί Ψυχής*, μέρος της φιλοσοφικής του σύνοψης με τίτλο *Το Βιβλίο της Αναρρώσεως*. Οι δύο που ακολουθούν, αφορούν την διάκριση ανάμεσα στην έννοια της ουσίας και της ύπαρξης, καθώς και την διάκριση ανάμεσα στις έννοιες της αναγκαιότητας και της ενδεχομενικότητας, όπως αυτές περιγράφονται στην *Μεταφυσική*, βιβλίο που επίσης ανήκει στην προαναφερθείσα φιλοσοφική σύνοψη.¹³⁸

3.1. Ψυχολογία

Όσον αφορά την ψυχή ο Ibn Sina ακολουθεί την ερμηνευτική παράδοση που κληρονομήθηκε από την ύστερη αρχαιότητα και αποδέχεται την αθανασία της, αλλά μόνο για το λογικό μέρος της ψυχής.¹³⁹

Μία από τις πιο πρωτότυπες συνεισφορές του είναι το πείραμα του αιωρούμενου ανθρώπου. Σκοπός του πειράματος είναι η γνώση της ψυχής, ανεξάρτητα από την σχέση που αυτή έχει με το σώμα. Διατυπωμένο σε πρώτο πρόσωπο στο *Βιβλίο της Αναρρώσεως* έχει ως εξής:

Φαντάσου ότι έχεις γεννηθεί με ένα σώμα στην μορφή ενήλικου ανθρώπου. Ότι αιωρείσαι σε απόλυτα ακίνητο αέρα, με τα άκρα σου σε διάσταση, έτσι ώστε να

¹³⁷ Janos Damien, Al-Farabi's On the One and Oneness, σπ. π. σ. 280,

¹³⁸ Το κείμενο της σύνοψης έχει διασωθεί σε περισσότερα από εκατό χειρόγραφα. Λείπει όμως μια κριτική έκδοση που θα λαμβάνει υπόψη της όλες τις διαφοροποιήσεις που παρατηρούνται στα χειρόγραφα, καθώς και τον εκτενή σχολιασμό τους.

¹³⁹ Wisnovsky Robert, Avicenna and the Avicennian tradition, στο Adamson Peter & Taylor Richard, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge, 2005, σ. 92.

μην έρχεται σε επαφή το ένα με το άλλο· με τα μάτια καλυμμένα με μια μεμβράνη, που σε εμποδίζει να δεις, και με τα υπόλοιπα όργανα των αισθήσεων καλυμμένα με παρόμοιο τρόπο, έτσι ώστε να μην είναι δυνατή η αντίληψη κάποιου αντικειμένου. Σε αυτήν την κατάσταση της απόλυτης στέρησης περιεχομένου αίσθησης και αντίληψης οποιουδήποτε αντικειμένου που ανήκει τον φυσικό κόσμο, θα μπορούσες να επιβεβαιώσεις την ύπαρξη σου; ¹⁴⁰

Η απάντηση που δίνει ο Ibn Sina είναι καταφατική και η ενστικτώδης γνώση του *εαυτού* που προκύπτει μέσα από το πείραμα, αποτελεί την ένδειξη του μη υλικού χαρακτήρα της ψυχής, καθώς και της δυνατότητας, το λογικό μέρος της να διαχωριστεί από το σώμα.

Η θεωρία του παρουσίαζε βέβαια δυσκολίες για τον ισλαμικό λόγο καθώς η κύρια θέση του βρισκόταν σε αντίθεση με το δόγμα που οι περισσότεροι θεολόγοι υποστήριζαν, σύμφωνα με το οποίο το σώμα μετέχει της ζωής μετά τον θάνατο.¹⁴¹

3.2. Μεταφυσική

Στις φιλοσοφικές συνόψεις του Ibn Sina, η θέση που κατέχει η Μεταφυσική στην ταξινόμηση και ιεραρχία των πεδίων της θεωρητικής φιλοσοφίας, βρίσκεται σε συμφωνία με την παραδοσιακή διάκριση, και τον προπαιδευτικό χαρακτήρα της Λογικής ακολουθούν η Φυσική Φιλοσοφία, τα Μαθηματικά και τέλος η Μεταφυσική (με την παράλειψη των Μαθηματικών σε ορισμένες περιπτώσεις). Παρόλα αυτά, έχουν διασωθεί χειρόγραφα ενός έργου¹⁴², όπου την Λογική ακολουθεί αμέσως η Μεταφυσική.¹⁴³

Οι αρχές που εξετάζονται από την Μεταφυσική είναι, σύμφωνα με τον Ibn Sina, οι λογικοί κανόνες και οι καθολικές έννοιες που χρησιμοποιούνται από όλες τις επιμέρους επιστήμες.¹⁴⁴ Επιπρόσθετα, διευκρινίζονται οι ειδικές αρχές που αφορούν την κάθε επιμέρους επιστήμη και αποδεικνύεται η ύπαρξη καθώς και ο τρόπος ύπαρξης των ιδιαίτερων αντικειμένων τους.¹⁴⁵

Ο Ibn Sina θεωρεί την Μεταφυσική στο σύνολό της μία ενιαία επιστήμη, στην εσωτερική διάρθρωση της οποίας ανήκουν η Οντολογία και η Φιλοσοφική Θεολογία.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Η μετάφραση του αποσπάσματος έγινε από τον γράφοντα και βασίζεται στην αγγλική μετάφραση του πρωτότυπου, όπως αυτή παρουσιάζεται στο άρθρο του Robert Wisnovsky με τίτλο *Avicenna and the Avicennian Tradition*.

¹⁴¹ Αν το μελλοντικό σώμα του ανθρώπου θα ταυτίζεται με αυτό που ο άνθρωπος διαθέτει στο παρόν ή αν η κατοχή ενός σώματος θα πρέπει να κατανοηθεί με μεταφορικό τρόπο, αποτελούσε μια πρόκληση για όλους όσους δέχονταν την συμμετοχή του στην μεταθανάτια ζωή.

¹⁴² Πρόκειται για το έργο με τίτλο *Η Σοφία της Ανατολής*.

¹⁴³ Bertolacci Amos, Ibn Sina, *Metaphysics of the Shifa'*, El-Rouayheb Khaled & Schmidtke Sabine, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy, New York, 2017, σ. 143.

¹⁴⁴ Κυρίως οι έννοιες της ύπαρξης, του πράγματος, της αναγκαιότητας και του ενός.

¹⁴⁵ Οι κατηγορίες και οι καθολικές έννοιες για την Λογική, η ύλη και η μορφή για την Φυσική Φιλοσοφία, η συνεχής και η διακριτή ποσότητα για τα Μαθηματικά.

¹⁴⁶ Bertolacci Amos, Ibn Sina, *Metaphysics of the Shifa'*, οπ. π. σ. 31

3.3. Η διάκριση ουσίας και ύπαρξης

Για να περιγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Ibn Sina χρησιμοποιεί τους όρους ουσία και ύπαρξη θα πρέπει πρώτα να παρουσιάσουμε την διάκριση ανάμεσα στις λέξεις πράγμα και υπαρκτό.

Οι όροι πράγμα και υπαρκτό χρησιμοποιούνται, όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, από τους συστηματικούς θεολόγους. Ο Ibn Sina στο κεφάλαιο 1.5 της *Μεταφυσικής* στο *Βιβλίο της Αναρρώσεως* υποστηρίζει ότι (το ουσιαστικό)¹⁴⁷ πράγμα και (το ουσιαστικοποιημένο επίθετο)¹⁴⁸ υπαρκτό έχουν ως όροι το ίδιο εύρος αλλά διαφορετική σημασία.¹⁴⁹

Ένα πράγμα θα είναι πάντα κάτι το υπαρκτό και αντίστροφα κάτι το υπαρκτό θα είναι πάντοτε ένα πράγμα. Ωστόσο, με την χρήση του κάθε όρου υποδηλώνεται μια διαφορετική πτυχή αυτού που περιγράφεται. Η ερώτηση “τι (είδους) πράγμα είναι αυτό”, αναφέρεται στον ιδιαίτερο χαρακτήρα ενός αντικειμένου, ενώ όταν χαρακτηρίζουμε κάτι απλά ως υπαρκτό, δεν μας ενδιαφέρει τι είναι αυτό στο οποίο αναφερόμαστε· δηλώνουμε μόνο ότι υπάρχει.¹⁵⁰

Η ταύτιση του εύρους των δύο όρων οδήγησε τον Ibn Sina στο συμπέρασμα, ότι τα αντικείμενα του νου, όπως π.χ. το είδος γεράκι, και τα αντικείμενα του φυσικού κόσμου, όπως π.χ. αυτό το συγκεκριμένο γεράκι, είναι και τα δύο υπαρκτά. Πιο συγκεκριμένα, ένα αντικείμενο του νου υπάρχει, με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο, μέσα στον νου του ανθρώπου, ενώ ένα αντικείμενο των αισθήσεων υπάρχει ανάμεσα σε συγκεκριμένα αντικείμενα του φυσικού κόσμου. Ο Ibn Sina με άλλα λόγια αναγνωρίζει την ύπαρξη των νοητικών αντικειμένων με έναν τρόπο που οι συστηματικοί θεολόγοι έδειχναν τις περισσότερες φορές διστακτικοί να υιοθετήσουν.¹⁵¹

Το λεξιλόγιό του αρχίζει να διαφοροποιείται όταν απομακρύνεται σταδιακά από τους όρους που χρησιμοποιούν οι συστηματικοί θεολόγοι και προσεγγίζει την γλώσσα που καλλιεργήθηκε μέσα από τις μεταφράσεις των κειμένων του Αριστοτέλη και την γλώσσα του al-Farabi. Από την έννοια του πράγματος και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, δηλαδή την φύση του, εξάγει την ουσία του και από το υπαρκτό την ύπαρξη.¹⁵²

Η θέση του σχετικά με την διάκριση ουσίας και ύπαρξης δεν παρουσιάζεται όμως δίχως αμφισημίες:

Στο κεφάλαιο 7.1 της *Μεταφυσικής* στο *Βιβλίο της Αναρρώσεως* υποστηρίζει ότι δεν είναι το πράγμα και το υπαρκτό αυτά που συνδηλώνονται ταυτόχρονα αλλά το ένα και το υπαρκτό, επιτρέποντας στην λέξη πράγμα να αποδοθεί και στους δύο όρους. Θα μπορούσαμε επομένως να υποθέσουμε ότι, ακόμα και αν δεν έχει μεγαλύτερο εύρος, η λέξη πράγμα (ουσία) έχει λογική προτεραιότητα απέναντι στην ύπαρξη.¹⁵³

¹⁴⁷ Πρόσθεση του γράφοντα.

¹⁴⁸ Πρόσθεση του γράφοντα.

¹⁴⁹ Wisnovsky Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, σπ. π. σ. 30.

¹⁵⁰ Οπ. π.

¹⁵¹ Οπ. π.

¹⁵² Οπ. π.

¹⁵³ Οπ. π.

Ωστόσο για τον Ibn Sina ορισμένες ουσίες βρίσκονται μέσα σε συγκεκριμένα αντικείμενα του φυσικού κόσμου ενώ κάποιες άλλες γίνονται αντιληπτές από τον νου και σύμφωνα με την θεωρία του σχετικά με τις καθολικές έννοιες,¹⁵⁴ αν παραβλέψουμε τις ουσίες που βρίσκονται μέσα στα υλικά αντικείμενα και μελετήσουμε τις ουσίες που συλλαμβάνει ο ανθρώπινος νους, συμπεραίνουμε ότι η καθολικότητα είναι ένα γνώρισμα που δεν ανήκει στην ουσία ως τέτοια, αλλά προσδίδεται σε αυτήν, όταν αποκτά έναν ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης μέσα στον ανθρώπινο νου. Επομένως φαίνεται να είναι η ύπαρξη αυτή που έχει λογική προτεραιότητα.¹⁵⁵

Οι μελετητές του έργου του Ibn Sina διαφωνούν σχετικά με το αν έχει τελικά η ύπαρξη ή η ουσία λογική προτεραιότητα στην Μεταφυσική του ή ακόμα και αν οι δύο έννοιες έχουν το ίδιο εύρος ή όχι.

Στην περίπτωση όμως του Θεού η διάκριση ανάμεσα σε ουσία και ύπαρξη καταργείται. Η ουσία Του ταυτίζεται με την ύπαρξή Του και η ταυτόχρονη ισχύς της διάκρισης αυτής για όλα τα αντικείμενα του φυσικού κόσμου, είναι ένα στοιχείο που, με μοναδικό τρόπο, διασφαλίζει την υπερβατικότητα Του.

Ο Ibn Sina κατάφερε λοιπόν να μετατοπίσει το ενδιαφέρον της συζήτησης που διεξαγόταν μέσα στο πλαίσιο της γενικής οντολογίας από την διάκριση των όρων πράγμα και υπαρκτό, που χρησιμοποιούσαν οι παλαιότεροι συστηματικοί θεολόγοι, στην διάκριση των όρων ουσία και ύπαρξη, προσφέροντας ταυτόχρονα ένα πλήθος τοποθετήσεων, που με διάφορους τρόπους χρησιμοποιήθηκαν από τους Θεολόγους για να ενισχυθεί η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού.¹⁵⁶

3.4. Η αναγκαιότητα και η ενδεχομενικότητα της ύπαρξης

Η πιο πρωτότυπη όμως συνεισφορά του Ibn Sina στην αραβο-ισλαμική φιλοσοφία αφορά την διάκριση ανάμεσα σε:

- αυτό το ίδιο είναι αναγκαίο για την ύπαρξη,
- αυτό που υπάρχει με τρόπο αναγκαίο διαμέσου κάποιου άλλου και
- αυτό που η ύπαρξή του διαμέσου του εαυτού του είναι ενδεχόμενη.

Σύμφωνα με τον Ibn Sina μόνο ο Θεός ανήκει στην πρώτη κατηγορία. Όλα τα υπόλοιπα όντα ανήκουν στην δεύτερη και κατ' επέκταση στην τρίτη κατηγορία.

Όπως και η διάκριση ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη έτσι και η διάκριση αυτή, άσκησε μεγάλη επίδραση στην εξέλιξη του ισλαμικού λόγου. Το πρόβλημα που απασχολούσε τον Ibn Sina και τον οδήγησε σε αυτήν την πρωτότυπη διάκριση, ήταν πως μπορεί να αποδειχθεί το ενιαίο της φύσεως του Θεού με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.

Οι σχολιαστές που ανήκαν στην φιλοσοφική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας και προσπαθούσαν να εναρμονίσουν τις θεωρίες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, όταν

¹⁵⁴ Η θέσις του Ibn Sina σχετικά με την καθολικότητα βρίσκονται στο βιβλίο της *Λογικής*, επίσης στην φιλοσοφική σύνοψη *Το Βιβλίο της Αναρρώσεως*.

¹⁵⁵ Bertolacci Amos, *Ibn Sina, Metaphysics of the Shifa'*, σπ. π. σ. 31

¹⁵⁶ Wisnovsky Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, σπ. π. σ. 30.

πραγματεύθηκαν το ερώτημα σχετικά με το πώς ο Θεός είναι η αιτία του κόσμου, δημιούργησαν έναν Θεό που χαρακτηριζόταν από την σύνθεση ποιητικού και τελικού αιτίου.

Κατά αυτόν τον τρόπο θα έπρεπε από τη μια πλευρά, ως τελικό αίτιο,¹⁵⁷ να είναι πλήρως διαχωρισμένος από τον κόσμο και από την άλλη, ως ποιητικό αίτιο,¹⁵⁸ να συμμετέχει άμεσα και ενεργά στην δημιουργία του· κάτι που εμπεριέχει διϋσμό.

Ο Ibn Sina δεν έμεινε ικανοποιημένος από την αιτιολόγηση: αυτό που φανερώνεται μέσω του ανθρώπινου λόγου ως δύο διαφορετικά μορφές αιτιότητας, προκύπτει μέσα από την αδυναμία του ανθρώπινου νου να συλλάβει την ταυτότητα τελικού και ποιητικού αιτίου, μια αιτιολόγηση που χρησιμοποίησαν αρκετοί φιλόσοφοι της ύστερης αρχαιότητας. Για αυτόν τον λόγο παραμέρισε τον διπλό χαρακτηρισμό του Θεού, προτείνοντας έναν νέο τρόπο περιγραφής του: ως αυτό που το ίδιο είναι αναγκαίο για την ύπαρξη.¹⁵⁹

Η πρόταση αυτή έχει το προτέρημα να είναι συντακτικά αμφίσημη. Μπορεί να γίνει κατανοητή με μεταβατικό ή μη μεταβατικό τρόπο.¹⁶⁰ Έτσι, μπορεί να αναφέρεται σε ένα ον που είναι υπερβατικό και ταυτόχρονα παράγει άμεσα τον κόσμο.

Θεωρεί ότι μέσω αυτής της περιγραφής μπορεί, με πιο ευδιάκριτο τρόπο, να ταυτιστεί αυτό που το ίδιο είναι αναγκαίο για την ύπαρξη με αυτό που δεν έχει αιτία, και αυτό που υπάρχει αναγκαία διαμέσου κάποιου άλλου, με αυτό που η ύπαρξή του έχει κάποια αιτία.

Ένας επιπρόσθετος λόγος που τον οδήγησε σε αυτήν την επιλογή, ήταν η ανάγκη διάκρισης ανάμεσα στον Θεό και τα αιώνια όντα¹⁶¹ ή αλλιώς η ανάγκη να βρεθεί ένας τρόπος, να γίνει ο διαχωρισμός ανάμεσα σε κάτι το αιώνιο που δεν έχει αιτία και σε κάτι το αιώνιο που έχει αιτία.¹⁶²

Οτιδήποτε υπάρχει αναγκαία διαμέσου κάποιου άλλου ή ενδεχόμενα διαμέσου του εαυτού του χαρακτηρίζεται από δύο καταστάσεις και άρα θα είναι σύνθετο. Καθετί σύνθετο απαιτεί έναν δημιουργό και έτσι θα πρέπει να έχει μια αιτία. Αντίθετα κάθε τι απλό, που δεν μπορεί, ούτε μέσω του νου, να διαιρεθεί, υπάρχει δίχως αιτία.¹⁶³

Ο Ibn Sina, στη βάση αυτής της διάκρισης, ισχυρίστηκε ότι μπορούμε να αντιληφθούμε την ενδεχομένη ύπαρξη ενός όντος μόνο διαμέσου της σχέσης που αυτό έχει με την αιτία του. Επομένως μέσω της σχέσης που αυτό έχει με την αιτία του, το ενδεχόμενα υπαρκτό είναι αναγκαία υπαρκτό διαμέσου κάποιου άλλου. Απομονωμένο από την σχέση του με την αιτία του παραμένει μόνο ενδεχόμενο.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Αντικείμενο επιθυμίας.

¹⁵⁸ Η αιτία της δημιουργίας του κόσμου.

¹⁵⁹ Wisnowsky Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, σπ. π. σ. 30.

¹⁶⁰ Με μεταβατικό τρόπο είναι η αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη των όντων και με μη μεταβατικό τρόπο η αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη του εαυτού του.

¹⁶¹ Για τον Ibn Sina ο κόσμος είναι αιώνιος, το ίδιο και οι πλανήτες των ουρανίων σφαιρών, οι κοσμικές ψυχές που τις κινούν και οι καθολικοί νόες που λειτουργούν ως αντικείμενο πόθου των κοσμικών ψυχών.

¹⁶² Ο διαχωρισμός αυτός αναφέρεται σε δύο θεωρητικά σχήματα ταυτόχρονα. Στην διάκριση του Θεού από τα γνωρίσματά του από την μία και στην διάκριση ανάμεσα στην Πρώτη Αιτία και τις ουράνιες σφαίρες, από την άλλη. Γνωρίσματα και ουράνιες σφαίρες είναι για τον Ibn Sina και τα δύο αιώνια.

¹⁶³ Wisnowsky Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, σπ. π. σ. 30.

¹⁶⁴ Οπ. π.

Αργότερα συμπλήρωσε αυτήν την διάκριση, εισάγοντας τον όρο ουσία και ισχυρίστηκε ότι αυτό που η ουσία του είναι ανεπαρκείς για την ύπαρξή, θα έχει μία αιτία, ενώ αυτό που η ουσία του είναι επαρκείς, θα υπάρχει δίχως μια αιτία.¹⁶⁵

Στο τελευταίο κεφάλαιο της Μεταφυσικής, στο κεφάλαιο που προσφέρει την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού και της μοναδικότητάς του, ο Ibn Sina ισχυρίζεται ότι μόνο Θεός υπάρχει με τρόπο αναγκαίο διαμέσου του εαυτού του, διότι μόνο Αυτός δεν μπορεί να διαιρεθεί σε ουσία και ύπαρξη και η ουσία Του ταυτίζεται με την ύπαρξή Του, σε αντίθεση με όλα τα άλλα όντα, που αποτελούν μια σύνθεση ουσίας και ύπαρξης και πρέπει να υπάρχει μια αιτία που συνθέτει την ουσία τους με την ύπαρξη. Αυτά είναι, όπως αναφέραμε, αναγκαία υπαρκτά διαμέσου κάποιου άλλου και ενδεχόμενα υπαρκτά διαμέσου του εαυτού τους.¹⁶⁶

Με αυτόν τον τρόπο η παραδοσιακή απόδειξη της ύπαρξης του θεού, που στην φιλοσοφική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας τοποθετούνταν μέσα στο πεδίο της φυσικής, αποκτά προπαιδευτικό χαρακτήρα και η πραγματική απόδειξη μεταφέρεται από τον Ibn Sina αμετάκλητα στο πεδίο της Μεταφυσικής. Ερευνητές της φιλοσοφίας των μέσων χρόνων υποστηρίζουν ότι η συνεισφορά του Ibn Sina στην αυτονόμηση του πεδίου της Μεταφυσικής υπήρξε σημαντική.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Οπ. π.

¹⁶⁶ Bertolacci Amos, *Ibn Sina, Metaphysics of the Shifa'*, οπ. π. σ. 31

¹⁶⁷ Οπ. π.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Φιλοσοφία και ορθόδοξη ισλαμική σκέψη – Θεωρία νομικής επιστήμης

Στο κεφάλαιο αυτό θα μας απασχολήσει η σχέση της φιλοσοφίας με την συστηματική Θεολογία και η σύνθεση που προέκυψε μέσα από την προσπάθεια εναρμόνισής τους. Θα επικεντρωθούμε στην σκέψη του al Ghazali και τις θέσεις του σχετικά με την μεταφυσική. Στην συνέχεια θα προχωρήσουμε στο πεδίο της ηθικής, το οποίο θα προσεγγίσουμε μέσα από την μέθοδο που ακολουθεί η νομική επιστήμη για να κατατάξει τις πράξεις των ανθρώπων.

1. Al-Ghazali

Ο al-Ghazali (1058-1111) υπήρξε θεολόγος, μυστικιστής και νομοδιδάσκαλος. Στο έργο του συμφιλώνεται ο μυστικισμός με την συστηματική Θεολογία και προσφέρει στον ορθόδοξο ισλαμικό λόγο, που αναπτύσσεται παράλληλα με την διαμόρφωση της κλασικής νομικής θεωρίας, έναν τρόπο προσέγγισης της φιλοσοφίας που θα καθορίσει την εξέλιξη και των δύο πεδίων.¹⁶⁸

Θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο περίφημο κείμενο με το οποίο άσκησε κριτική στην φιλοσοφική σκέψη, το οποίο έχει τον τίτλο *Η Ασυνέπεια των Φιλοσόφων*, και πιο συγκεκριμένα στις τρεις θέσεις που σύμφωνα με τον al-Ghazali αποτελούν ένδειξη απιστίας.

1.1. Ο αποδεικτικός συλλογισμός και η Μεταφυσική

Ο al-Ghazali γνώριζε την αποδεικτική μέθοδο, όπως αυτή παρουσιάζεται στο Όργανο του Αριστοτέλη και δεν αρνείται την πιθανότητα, από τις προκείμενες ενός αποδεικτικού συλλογισμού να προκύπτει με αναγκαιότητα το συμπέρασμα και να αποδεικνύεται η αλήθεια του πέραν πάσης αμφιβολίας. Αντιθέτως, στα κείμενα του, που έχουν ως θέμα την τυπική λογική, παροτρύνει αυτούς που ασχολούνται με τα διαφορά πεδία μελέτης του θείου λόγου, να αποδεχθούν αυτήν την μέθοδο.¹⁶⁹

Θεωρεί ότι η Μεταφυσική είναι το πεδίο εκείνο που πλησιάζει με μεγαλύτερη εγγύτητα την Θεολογία. Εμπεριέχει την Οντολογία, όπου διερευνάται η δομή του κόσμου και τα βασικά συστατικά του στοιχεία, την Κοσμολογία, όπου μελετάται πως αυτά τα στοιχεία συσχετίζονται το ένα με το άλλο και τέλος την πραγμάτευση της φύσεως του Θεού, των γνωρισμάτων Του, και του πως Αυτός σχετίζεται με τον κόσμο. Μελετώντας όμως το πεδίο της Μεταφυσικής, ο al-Ghazali συμπεραίνει ότι οι διδασκαλίες των φιλοσόφων δεν μπορούν να αποδειχθούν με βεβαιότητα.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ζιάκα Αγγελική, Το Kalam και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη, 2016.

¹⁶⁹ Griffel Frank, Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers, στο El-Rouayheb Khaled & Schmidtke Sabine, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy, New York, 2017, σ. 191.

¹⁷⁰ Οπ. π.

Το πρόβλημα της Μεταφυσικής, σύμφωνα με τον al-Ghazali, βρίσκεται στις προκείμενες. Η αλήθεια τους δεν είναι, όπως ισχυρίζονται οι φιλόσοφοι αδιαμφισβήτητη και παρατηρεί ότι αμελούν να εξετάσουν με κριτικό τρόπο τα θεμέλια της σκέψης τους. Αντί αυτού, αποδέχονται την αλήθεια τους, επικαλούμενοι την αυθεντία των μεγάλων φιλοσόφων. Αυτό σύμφωνα με τον al-Ghazali αποτελεί μια μορφή θρησκευτικής στάσης.¹⁷¹

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη μια επιστήμη που χρησιμοποιεί σωστούς, τουλάχιστον ως προς την μορφή, συλλογισμούς και προκείμενες που δεν έχουν αποδειχθεί, αλλά έχουν συμφωνηθεί ως αληθείς από όλους όσους μετέχουν στην διαμόρφωση της επιστήμης αυτής, δεν είναι αποδεικτική αλλά διαλεκτική. Η θέση του al-Ghazali είναι ότι η Μεταφυσική και η συστηματική Θεολογία είναι και οι δύο διαλεκτικές επιστήμες.¹⁷²

Ενώ όμως η συμφωνία ανάμεσα στους φιλοσόφους προκύπτει μέσα από μία τυφλή αποδοχή και μετάδοση της γνώσης που κληρονομήθηκε από την αρχαιότητα, η βάση της Θεολογίας είναι η θεία αποκάλυψη.¹⁷³

1.2. Η δομή της Ασυνέπειας των Φιλοσόφων

Η *Ασυνέπεια των Φιλοσόφων* είναι χωρισμένη σε είκοσι συζητήσεις, δεκαέξι από τις οποίες αφορούν το πεδίο της Μεταφυσικής και τέσσερις το πεδίο των Φυσικών Επιστημών.¹⁷⁴ Σε οκτώ από αυτές ο al-Ghazali δείχνει, ότι οι θέσεις που παρουσιάζονται δεν υποστηρίζονται από έγκυρες αποδείξεις και αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να είναι σωστές ή λάθος.¹⁷⁵ Σε δώδεκα συζητήσεις, δείχνει ότι οι θέσεις των φιλοσόφων είναι και αναπόδεικτες και λάθος. Κάποιες από αυτές μπορούν να διορθωθούν, εφόσον εγκαταλειφθούν συγκεκριμένες προκείμενες που είναι λανθασμένες, όμως σε κάποιες περιπτώσεις, κατηγορεί τους φιλοσόφους για εσκεμμένη παρερμηνεία των διδασκαλιών που κληρονόμησαν. Σε τρεις περιπτώσεις¹⁷⁶ το λάθος των φιλοσόφων είναι τόσο σοβαρό, που αναγκάζει τον al-Ghazali να τους αποδώσει την κατηγορία της απιστίας.¹⁷⁷

Είναι σημαντικό να τονιστεί, έτσι ώστε να γίνει κατανοητή η διάθεση με την οποία προσεγγίζει την φιλοσοφία ο al Ghazali, ότι ακόμα και σε αυτές τις συζητήσεις, όπου στοχεύει να αποδείξει το λάθος της διδασκαλίας των φιλοσόφων, συχνά δεν προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει υπέρ της θέσης που θεωρεί ότι είναι σωστή.¹⁷⁸

Θα προχωρήσουμε λοιπόν στην παρουσίαση των τριών φιλοσοφικών θέσεων που, όπως αναφέραμε, ο al-Ghazali θεωρεί ότι η υιοθέτηση τους αποτελεί ένδειξη απιστίας, παρεμβάλλοντας κάποιες θέσεις του σχετικά με την έννοια της αιτιότητας.

¹⁷¹ Οπ. π.

¹⁷² Οπ. π.

¹⁷³ Οπ. π.

¹⁷⁴ Ακόμα όμως και οι συζητήσεις σχετικά με τις φυσικές επιστήμες πραγματεύονται ερωτήματα μεταφυσικής και επιστημολογικής φύσεως.

¹⁷⁵ Συζητήσεις 4, 5, 9, 11, 12, 14, 18, 19

¹⁷⁶ Συζητήσεις 1, 13, 20

¹⁷⁷ Griffel Frank, Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers, οπ. π. σ. 37.

¹⁷⁸ Marmura Michael, , Al-Ghazali, Adamson Peter & Taylor Richard, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge, 2005, σ. 137.

1.3. Η αιωνιότητα του κόσμου

Πολλοί φιλόσοφοι ισχυρίστηκαν ότι ο κόσμος δεν έχει μια αρχή μέσα στον χρόνο και πως η ύπαρξή του δεν θα έχει ένα τέλος. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Ibn Sina ο κόσμος έχει δημιουργηθεί από τον Θεό, είναι αιώνιος όπως Αυτός και άρα ο Θεός δεν προηγείται χρονικά του κόσμου αλλά έχει μόνο οντολογική προτεραιότητα καθώς ο κόσμος προκύπτει με αναγκαιότητα μέσα από την ουσία Του.¹⁷⁹

Ο al-Ghazali διαπιστώνει ότι ένας τέτοιος Θεός δεν επιλέγει ελεύθερα να δημιουργήσει τον κόσμο και πως όσοι διδάσκουν την ύπαρξη ενός απρόσωπου Θεού, ο οποίος δεν διαθέτει βούληση, υπερασπίζονται έναν Θεό με τον οποίο πολύ λίγοι άνθρωποι μπορούν να συσχετιστούν.

Ο τρόπος με τον οποίο ο al-Ghazali προσπαθεί να αποδείξει την πλάνη των φιλοσόφων σχετικά με την αιωνιότητα του κόσμου, στηρίζεται σε μία διαφορετική αντίληψη της τροπικότητας.¹⁸⁰ Ισχυρίζεται ότι η ενδεχομενικότητα της ύπαρξης ενός πράγματος δεν ανήκει, ως γνώρισμα, στο ίδιο το πράγμα, όπως γινόταν αποδεκτό την εποχή εκείνη, αλλά αποτελεί αντίθετα μια κρίση του νου.¹⁸¹

Αν ο ανθρώπινος νους μπορεί να υποθέσει την ύπαρξη ενός πράγματος, ανεξάρτητα από το αν αυτό υπάρχει ή όχι, αυτό αποκαλείται ένα ενδεχόμενο. Αν αντίθετα δεν μπορούμε να συλλάβουμε την ύπαρξη του, αποκαλείται αδύνατο. Αν, τέλος, ο ανθρώπινος νους αδυνατεί να συλλάβει την μη ύπαρξη κάποιου πράγματος, αυτό ονομάζεται αναγκαίο.

Το ενδεχόμενο γίνεται επομένως κατανοητό ως μία ταυτόχρονη εναλλακτική, δηλαδή κάτι μπορεί να είναι ενδεχόμενο, αν μπορούμε μέσω του νου να το συλλάβουμε ως μια εναλλακτική αυτού που υπάρχει ενεργά ή αυτού που θα υπάρξει.¹⁸²

Ο al-Ghazali υποθέτει ως εκ τούτου εναλλακτικούς κόσμους ως προς αυτόν που υπάρχει, και ισχυρίζεται πως εάν είμαστε σε θέση να υποθέσουμε ότι ο κόσμος έχει δημιουργηθεί σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, τότε ο Θεός είχε σίγουρα την ικανότητα να πραγματοποιήσει ένα τέτοιο ενδεχόμενο.¹⁸³

Οι προκείμενες που υιοθετούν οι φιλόσοφοι και υποστηρίζουν την αιωνιότητα του κόσμου, δεν είναι προτάσεις που αποκλείουν την δυνατότητα σύλληψης ενός διαφορετικού ενδεχομένου και οδηγούν ως εκ τούτου σε συμπεράσματα που αποτελούν και αυτά ενδεχόμενα. Το αντικείμενο γνώσης έχει κατασκευαστεί για τον al-Ghazali ορθά αλλά δεν έχει αποδειχθεί η αναγκαιότητα της αλήθειας του.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Οπ. π.

¹⁸⁰ Η τροπικότητα αφορά τον τρόπο ύπαρξης ενός αντικειμένου, η οποία μπορεί να είναι αναγκαία, ενδεχόμενη ή αδύνατη.

¹⁸¹ Griffel Frank, Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers, οπ. π. σ. 37.

¹⁸² Οπ. π.

¹⁸³ Οπ. π.

¹⁸⁴ Οπ. π.

1.4. Η σχέση αιτίας - αποτελέσματος

Πριν προχωρήσουμε στο ζήτημα της συμμετοχής του σώματος στην ζωή μετά τον θάνατο, θα σταθούμε στην πραγμάτευση της αιτιότητας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον al-Ghazali, και θα αναφερθούμε σύντομα στην αιτία του θανάτου.

Η σύνδεση ανάμεσα σε αυτό που κατά την συνήθεια μας πιστεύουμε ότι είναι μια αιτία με αυτό που, επίσης κατά την συνήθειά μας, πιστεύουμε ότι είναι το αποτέλεσμα της, δεν είναι αναγκαία. Αυτή η σύνδεση οφείλεται στο γεγονός ότι ο Θεός όρισε και φρόντισε για την εμφάνιση του ενός (δηλαδή του αποτελέσματος) όταν εμφανίζεται το άλλο (η αιτία του). Και εφόσον ο συσχετισμός μιας αιτίας με ένα αποτέλεσμα δεν έχει τον χαρακτήρα αναγκαιότητας, μια συγκεκριμένη αιτία θα μπορεί να παράξει διάφορα αποτελέσματα.¹⁸⁵

Συνεχίζοντας την πραγμάτευση της αιτιότητας ο al-Ghazali παρουσιάζει μια πιθανή αντίρρηση των αντιπάλων του: αν αρνηθούμε τον χαρακτήρα της αναγκαιότητας στον συσχετισμό μιας αιτίας με το αποτέλεσμα της, θα είμαστε αναγκασμένοι να δεχθούμε ότι μπορούν να προκύψουν πράγματα ή γεγονότα, που είναι εκ φύσεως αδύνατα και ως εκ τούτου δεν θα μπορούμε να ισχυριστούμε ότι υπάρχει τάξη στον κόσμο. Όλα θα είναι εξίσου πιθανά.¹⁸⁶

Σε αυτό ο al-Ghazali απαντά πως ο Θεός όρισε τα γεγονότα μέσα στην φύση να εξελίσσονται με έναν ενιαίο, τακτικό και σύνηθες τρόπο. Επομένως ένας βαθμός αιτιακής επενέργειας, που ανήκει στα ίδια τα πράγματα μπορεί να γίνει αποδεκτός. Αλλά αυτό το επιτρέπει ο al-Ghazali μόνο εφόσον η τάξη που προκύπτει μέσα από την αιτιακή επενέργεια των πραγμάτων είναι το αποτέλεσμα μιας εθελούσιας πράξης του Θεού και όχι ένα αποτέλεσμα που προκύπτει με αναγκαιότητα από την ουσία του. Γίνετε αποδεκτή, μόνο εφόσον η θεία παντοδυναμία αναγνωρίζεται ως μια δύναμη που μπορεί να παρέμβει στην φυσική τάξη πραγμάτων.¹⁸⁷

Μια ενδιαφέρουσα συνέπεια της απομάκρυνσης του χαρακτήρα της αναγκαιότητας από την σχέση της αιτίας με το αποτέλεσμα της παρουσιάζεται όταν ο al-Ghazali πραγματεύεται τον προκαθορισμένο χρόνο της ζωής του ανθρώπου. Σύμφωνα με την θεώρησή του, ένας άνθρωπος πεθαίνει, όταν ολοκληρωθεί η χρονική διάρκεια που έχει ορίσει ο Θεός για την ζωή του, ανεξάρτητα από το αν αυτό συμβαίνει μέσω ενός αποκεφαλισμού ή από κάποια φυσικά αίτια.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Marmura Michael, , Al-Ghazali, οπ. π. σ. 38.

¹⁸⁶ Οπ. π.

¹⁸⁷ Οπ. π.

¹⁸⁸ Είναι ενδιαφέρουσα η περίπτωση του αποκεφαλισμού καθώς δεν είναι ο αποκεφαλισμός που προκαλεί τον θάνατο αλλά το τέλος της προκαθορισμένης διάρκειας της ζωής αυτού που αποκεφαλίστηκε. Ο Θεός, σε τέτοιες περιπτώσεις, επιτρέπει τον αναγκαίο χαρακτήρα της σχέσης ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα της.

Αν ο Θεός είχε ορίσει έναν μεταγενέστερο χρόνο για τον θάνατο αυτού του ανθρώπου, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτοί που πήραν την απόφαση του αποκεφαλισμού του, δεσμευόμενοι από την εντολή του Θεού σχετικά με την χρονική διάρκεια της ζωής αυτού που πρόκειται να αποκεφαλιστεί, θα οδηγηθούν στην ανάκληση της απόφασής τους. Αν η εντολή του Θεού στην συγκεκριμένη περίπτωση δεν εκφραστεί μέσα από αυτούς που αρχικά πήραν την απόφαση του αποκεφαλισμού, αφήνονται ανοιχτά άλλα ενδεχόμενα (όπως ίσως μια απόδραση) ή ακόμα και η περίπτωση ενός θαύματος. Το βέβαιο είναι ότι το θέλημα του Θεού θα εκφραστεί.

1.5. Η ανάσταση του σώματος

Όσον αφορά την ανάσταση του σώματος και την συμμετοχή του στην ζωή μετά τον θάνατο, το επιχείρημα του al-Ghazali βασίζεται στην ίδια αρχή και υποστηρίζει ότι μπορούμε να υποθέσουμε, όπως υποστηρίζουν οι φιλόσοφοι, μια ζωή μετά τον θάνατο, όπου οι ψυχές των ανθρώπων υπάρχουν δίχως σώματα, όπως μπορούμε επίσης να συλλάβουμε, ως μια εναλλακτική, ότι κάποια στιγμή, κατά την διάρκεια της ζωής μετά τον θάνατο, ένα σώμα, οποιασδήποτε μορφής, θα δημιουργηθεί για την κάθε ψυχή. Το ότι μπορούμε να συλλάβουμε την δυνατότητα αυτή, σημαίνει ότι είναι ένα ενδεχόμενο, το οποίο δεν μπορούμε να αποκλείσουμε με απόλυτο τρόπο μέσω μιας απόδειξης του αντιθέτου.¹⁸⁹

1.6. Η γνώση του Θεού

Σύμφωνα με τον Ibn Sina ο Θεός γνωρίζει τα συγκεκριμένα και επιμέρους αντικείμενα με έναν καθολικό τρόπο.¹⁹⁰ Ο al-Ghazali απορρίπτει αυτόν τον ισχυρισμό. Δεν απορρίπτει όμως την προκείμενη, δηλαδή ότι ο Θεός δεν μεταβάλλεται, και επανερμηνεύει την σχέση ανάμεσα σε αυτόν που γνωρίζει και το αντικείμενο γνώσης.

Η γνώση ενός αντικειμένου δεν σημαίνει για τον al-Ghazali την ταυτότητα αυτού που γνωρίζει με το αντικείμενο, έτσι ώστε να βρίσκεται εκτεθειμένο το υποκείμενο της γνώσης στις αλλαγές της κατάστασης του αντικειμένου, αλλά μπορεί να περιγραφεί ως μια σχέση ανάμεσα σε έναν αμετάβλητο παρατηρητή και ένα μεταβαλλόμενο αντικείμενο. Μπορεί η κατάσταση του αντικειμένου σε σχέση με αυτόν που το παρατηρεί να μεταβάλλεται συνεχώς, η κατάσταση όμως αυτού που γνωρίζει δεν μεταβάλλεται με αναγκαιότητα.

Υπογραμμίζει επίσης, λαμβάνοντας υπόψιν τις κοινωνικές συνέπειες που θα είχε ο περιορισμός της γνώσης του Θεού στον καθολικό τρόπο ύπαρξης των πραγμάτων, ότι κανένας δεν θα υπάκουε τον νόμο του Θεού, αν πίστευε ότι ο Θεός δεν γνωρίζει τον κάθε έναν ή δεν γνωρίζει τις ατασθαλίες τους.

1.7. Οι νομικές συνέπειες

Στο τελευταίο μέρος της *Ασυνέπειας των Φιλοσόφων* ο al-Ghazali απαντά λοιπόν στην νομικού χαρακτήρα ερώτηση, αν μπορεί κάποια από αυτές τις είκοσι διδασκαλίες να θεωρηθεί απιστία που τιμωρείται με θάνατο. Οι τρεις θέσεις των φιλοσόφων που παρουσιάσαμε ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία. Θα πρέπει να σημειώσουμε ωστόσο ότι για τον al-Ghazali η απιστία ενός μουσουλμάνου εξισώνεται με την αποστασία από το Ισλάμ, κάτι που άλλοι νομοδιδάσκαλοι αντιμετώπιζαν με διαφορετικό τρόπο.

Θα πρέπει επίσης να προσθέσουμε, ότι μία από αυτές τις τρεις θέσεις, δηλαδή η αιωνιότητα του κόσμου, σε αντίθεση με τον περιορισμό της γνώσης του θεού σε ότι υπάρχει με καθολικό τρόπο ή την μη συμμετοχή του σώματος στην ζωή μετά τον θάνατο, δεν αναφέρεται σε μετέπειτα συγγράμματα του al-Ghazali ανάμεσα στις θέσεις που η υιοθέτησή τους θα πρέπει να τιμωρείται με θάνατο.

¹⁸⁹ Griffel Frank, Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers, σπ. π. σ. 37.

¹⁹⁰ Δηλαδή ως καθολικές έννοιες. Δεν γνωρίζει τον κάθε άνθρωπο αλλά το είδος άνθρωπος.

Για τον al-Ghazali οι διδασκαλίες των φιλοσόφων, εκτός από αυτές που έχουν καταδικαστεί, μπορούν να χαρακτηριστούν ως λάθος ή ως απρεπής νεωτερισμοί, αλλά δεν αποτελούν αφορμή για νομικές κυρώσεις.¹⁹¹

1.8. Ο κανόνας της ερμηνείας

Στο κείμενο με τίτλο *Αποφασιστικό Κριτήριο* ο al-Ghazali παρουσιάζει τον κανόνα της ερμηνείας, που αποτέλεσε το καθοδηγητικό νήμα για την εξέταση των θέσεων των φιλοσόφων στην πραγματεία του *Η Ασυνέπεια των Φιλοσόφων*.¹⁹²

Σύμφωνα με αυτόν τον κανόνα, τα χωρία στο Κοράνι με προφανές νόημα μπορούν να ερμηνευθούν με μεταφορικό τρόπο και να τους αποδοθεί ένα εσωτερικό νόημα, μόνο εφόσον έρχονται σε αντίθεση με θέσεις που μπορούν να υποστηριχθούν από έναν αποδεικτικό συλλογισμό. Διαφορετικά η αυθεντία της αποκάλυψης δεν μπορεί να αμφισβητηθεί και οποιαδήποτε θέση έρχεται σε αντίθεση με το Κοράνι, θα πρέπει να θεωρείται λάθος. Αν δεν υπάρχει απόδειξη το προφανές νόημα υπερισχύει.¹⁹³

Τα χωρία στο Κοράνι μπορεί επίσης να έχουν περισσότερα από ένα νοήματα. Ο κανόνας της ερμηνείας καθιερώνει την κυρίαρχη ανάγνωση και καθορίζει το είδος της πληροφορίας που το κείμενο μεταφέρει. Μόλις καθιερωθεί μια ανάγνωση ο al-Ghazali επιτρέπει την παράθεση επιπρόσθετων νοημάτων του κειμένου.¹⁹⁴

Υποστηρίζεται από την σύγχρονη έρευνα ότι η στάση του al-Ghazali αποτελεί όχι μόνο ένδειξη ανοχής αλλά και συμφιλίωσης ανάμεσα στην φιλοσοφία και τον ορθόδοξο ισλαμικό λόγο.

2. Η κλασική Νομική Θεωρία

Θα προχωρήσουμε τέλος στην παρουσίαση των γενικών χαρακτηριστικών της κλασικής νομικής θεωρίας του ισλαμικού δικαίου και σε κάποια ειδικότερα στοιχεία, τα οποία είχαν πάρει ήδη την τελική τους μορφή την εποχή που ο al-Ghazali επιχείρησε την κριτική του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης και την εναρμόνιση της φιλοσοφίας με την συστηματική Θεολογία.

2.1. Γενικά χαρακτηριστικά

Η ύπαρξη του Θεού, το Κοράνι ως ο λόγος του Θεού και το γεγονός ότι ο Μωάμεθ είναι ο Προφήτης του, αποτελούν για τον θρησκευτικό νόμο βέβαιη γνώση. Ως πιστή και έγκυρη

¹⁹¹ Griffel Frank, Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers, οπ. π. σ. 37.

¹⁹² Οπ. π.

¹⁹³ Οπ. π.

¹⁹⁴ Οπ. π.

καταγραφή των πράξεων και των λόγων του Προφήτη οι συλλογές των hadith αποτελούν επίσης μια πηγή βέβαιης γνώσης.¹⁹⁵

Ενώ όμως η βεβαιότητα χαρακτηρίζει τη γνώση που εμπεριέχεται στο Κοράνι και τις συλλογές των hadith, τα συγκεκριμένα νομικά συμπεράσματα που εξάγονται από τις πηγές αυτές δεν απαιτείται να είναι κάτι παραπάνω από ενδεχόμενα. Ο Θεός δεν αποκάλυψε τον ίδιο το νόμο αλλά τα κείμενα που τον εμπεριέχουν και η υποχρέωση των νομικών είναι να τον ανακαλύψουν, χρησιμοποιώντας τις ενδείξεις που εμπεριέχονται σε αυτά. Μέσα από την μελέτη τους μπορούν να συμπεράνουν ποιος θα είναι ο κανόνας για κάθε ειδική περίπτωση.¹⁹⁶

Εκτός λοιπόν του πεδίου των βέβαιων πηγών γνώσης, στο επίπεδο των συμπερασμάτων κυριαρχεί η ενδεχομενικότητα. Ο ισλαμικός νόμος αποτελεί κατά αυτόν τον τρόπο ένα ερμηνευτικό σύστημα, όπου οι αποφάσεις για τον χαρακτηρισμό κάθε μίας ειδικής περίπτωσης μπορούν να διαφέρουν μεταξύ τους, παραμένοντας όμως ταυτόχρονα όλες ίσης αξίας και ισχύος. Ωστόσο, ενώ όλες είναι εξίσου έγκυρες, μία θα πρέπει να θεωρηθεί ως ανώτερη και επιλέγεται από τον δικαστή ή την νομική σχολή ως η κυρίαρχη άποψη επί του συγκεκριμένου θέματος.¹⁹⁷

Η ανοχή απέναντι στην διαφοροποίηση των απόψεων δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα, πως το ηθικό βάρος στην κάθε υπό μελέτη περίπτωση σχετικοποιείται. Για τους ειδικούς επί των νομικών θεμάτων το κάθε πρόβλημα έχει μία λύση, ανεξάρτητα από το αν η κοινότητα των ειδικών γνωρίζει ποια είναι αυτή.¹⁹⁸

Μία ακόμη πηγή βέβαιης γνώσης είναι τέλος η συναίνεση των λογίων, και η βεβαιότητα της γνώσης που προκύπτει από αυτήν, πηγάζει από τη πεποίθηση πως η κοινότητα των πιστών δεν μπορεί να σφάλλει στο σύνολό της.¹⁹⁹

Όσον αφορά την διατήρηση της συναίνεσης στο πέρασμα του χρόνου, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η συναίνεση των λογίων μιας εποχής δεν μπορεί να καταργήσει τα αποτελέσματα της συναίνεσης των λογίων μιας προηγούμενης εποχής, εκτός και αν η κατάργησή αυτή βασίζεται πάνω στα ιερά κείμενα.²⁰⁰

2.2 Ειδικά Ζητήματα

Έχοντας παρουσιάσει τις βέβαιες πηγές γνώσης που βρίσκονται στη διάθεση του ειδικού θα επιχειρήσουμε μια συνοπτική παρουσίαση των μεθόδων που χρησιμοποιούνται για την εξαγωγή ενός νομικού συμπεράσματος και θα προσεγγίσουμε κατά αυτόν τον τρόπο το πεδίο της ενδεχομενικότητας.

Καθώς τα ιερά κείμενα δεν μπορούσαν να καλύψουν όλες τις πτυχές της ζωής των μουσουλμάνων, ως πιο σημαντική αναδεικνύεται η μέθοδος της αναλογίας. Πριν προχωρήσουμε όμως στην παρουσία της, θα αναφερθούμε αρχικά σε κάποια στοιχεία της

¹⁹⁵ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

¹⁹⁶ Οπ. π.

¹⁹⁷ Οπ. π.

¹⁹⁸ Οπ. π.

¹⁹⁹ Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

²⁰⁰ Οπ. π.

προεργασίας που είναι απαραίτητη, έτσι ώστε ένας νομικός να προχωρήσει στη χρήση του αναλογικού συλλογισμού.

2.2.1. Ο εντοπισμός των κατάλληλων χωρίων

Για να εντοπιστούν τα κατάλληλα προς την υπόθεση χωρία απαιτείται αρχικά η γλωσσολογική ερμηνεία των κειμένων. Θα πρέπει να καθοριστεί το κατά πόσον οι λέξεις στο κείμενο είναι μονοσήμαντες, διφορούμενες, αν έχουν μεταφορική σημασία, αν η φύση τους είναι γενική ή ειδική. Η αποσαφήνιση του νοήματός είναι πολύ σημαντική για την ορθή εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με την καταλληλότητα του χωρίου.²⁰¹

Επίσης θα πρέπει να καθοριστεί η σημασιολογική ισχύς του χωρίου, με την έννοια της πρόθεσης που εμπεριέχει, καθώς και οι επιπτώσεις της πρόθεσης στην υπόθεση που μελετάται.²⁰²

2.2.2 Η περίπτωση της αντίφασης χωρίων

Κατά την αναζήτηση των κατάλληλων για μια υπόθεση χωρίων, υπάρχει το ενδεχόμενο να προκύψει αντίφαση ανάμεσά τους. Σ' αυτές τις περιπτώσεις έχει αναπτυχθεί μια συγκεκριμένη μέθοδος για την επίλυσή της:

Όσον αφορά την αντίφαση ανάμεσα σε hadith, ο νομικός θα πρέπει αρχικά να διερευνήσει την πιθανότητα εξομάλυνσης της αντίφασης. Αν αυτό είναι αδύνατο, ένα από τα hadith θα πρέπει να υπερισχύσει στη βάση κάποιων ανώτερων χαρακτηριστικών.²⁰³

Καθοριστικό στοιχείο σ αυτή τη διαδικασία είναι ο αριθμός των αλυσίδων μετάδοσης. Έχει καθοριστεί ένα συγκεκριμένο όριο, το οποίο αν δεν ξεπεραστεί, ένα κατά τα άλλα έγκυρο hadith θεωρείται πιο αδύναμο από αυτό, που είναι επίσης έγκυρο, αλλά για το οποίο υπάρχουν πολλαπλές και πάνω από το καθορισμένο όριο αλυσίδες μετάδοσης.²⁰⁴

Σε συνδυασμό με τον αριθμό των αλυσίδων μετάδοσης, άλλα χαρακτηριστικά που πρέπει να ληφθούν υπόψιν και καθορίζουν την ανωτερότητα ενός hadith έναντι κάποιου άλλου είναι η εγγύτητα του συντρόφου, από τον οποίο και ξεκινά η αλυσίδα μετάδοσης, στον Προφήτη. Επίσης λαμβάνονται υπόψιν κάποια ποιοτικά χαρακτηριστικά του συντρόφου όπως η φήμη του να συγκρατεί πληροφορίες και η ηλικία του, όπου συνήθως ένας γηραιότερος θεωρείται πιο αξιόπιστος από έναν νεότερο. Τέλος, αν το συγκεκριμένο hadith επιβεβαιώνεται από το Κοράνι ή όχι.

Με αυτά τα στοιχεία συνοψίζεται η περίπτωση της αντίφασης ανάμεσα σε hadith καθώς και η μέθοδος της επίλυσης της. Προχωρώντας στο ενδεχόμενο αντιφατικών χωρίων στο Κοράνι, ο νομικός θα πρέπει και σ αυτήν την περίπτωση να διερευνήσει την πιθανότητα εξομάλυνσης

²⁰¹ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, σπ. π. σ. 43.

²⁰² Οπ. π.

²⁰³ Οπ. π.

²⁰⁴ Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, σπ. π. σ. 43.

της αντίφασης, και αν αυτή δεν είναι δυνατή να προχωρήσει στην ακύρωσή ενός εξ αυτών, κάτι που το επιτρέπει το ίδιο το Κοράνι (2:106).²⁰⁵

Η βασική αρχή σ αυτές τις περιπτώσεις είναι πως το μεταγενέστερο χωρίο έχει τη μεγαλύτερη ισχύ. Θα πρέπει όμως να σημειωθεί ότι η ακύρωση δεν σημαίνει και την κατάργηση του κύρους του. Οι νομικοί υποστήριξαν ότι σε αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι το ίδιο το χωρίο που ακυρώνεται αλλά οι νομικές αποφάσεις που εμπεριέχονται σ' αυτό.²⁰⁶

Επίσης ένας κορανικό στίχος μπορεί να καταργήσει ένα hadith. Δεν είναι όμως ξεκάθαρο αν μπορεί να συμβεί το αντίστροφο και ένα hadith να καταργήσει έναν κορανικό στίχο. Έχει υποστηριχθεί ότι τα hadith διαθέτουν το ίδιο κύρος με τους κορανικούς στίχους και πως η πολλαπλότητα των αλυσίδων μετάδοσης πάνω από το προκαθορισμένο όριο εξασφαλίζει βεβαιότητα, γεγονός που επιτρέπει την αλληλοκατάργηση. Κάτι τέτοιο όμως συνέβη σπάνια.²⁰⁷

2.2.3. Η μέθοδος της αναλογίας

Η μέθοδος της αναλογίας αποτελεί, όπως αναφέραμε, το κυριότερο εργαλείο που είχαν στη διάθεση τους οι ειδικοί επί των νομικών ζητημάτων, ιδιαίτερα κατά την περίοδο που ακολούθησε το τέλος της εξέτασης (Mihna) και την επικράτηση των hadith ως ανώτερη πηγή γνώσης σε σχέση με την ανεξάρτητη σκέψη.

Η χρήση της μεθόδου της αναλογίας είναι επιτρεπτή μόνο εφόσον επιχειρείται η διερεύνηση μιας περίπτωσης για την οποία δεν έχει εξασφαλισθεί ακόμα η συναίνεση των λογίων και τα ερωτήματα που προκύπτουν παραμένουν στο πεδίο της νομικής διαφωνίας. Επίσης είναι επιτρεπτή στην περίπτωση που πρέπει να παρθεί μια απόφαση σχετικά με κάτι το καινοφανές.²⁰⁸

Όπως υποδηλώνει το όνομα, η μέθοδος της αναλογίας στηρίζεται στον εντοπισμό μιας γνωστής περίπτωσης, της οποίας τα χαρακτηριστικά θα μπορούσαν να συσχετιστούν με αυτά της περίπτωσης που διερευνάται, και η ενδεχόμενη ομοιότητα ανάμεσα τους επιτρέπει την μεταφορά του πνεύματος του νόμου από την γνωστή στην υπό διερεύνηση περίπτωση.²⁰⁹

Η κατηγοριοποίηση των συμπερασμάτων που έχουν προκύψει με βάση τη μέθοδο της αναλογίας γίνεται ανάλογα με τη δύναμη του πνεύματος του νόμου:

- σε αυτά όπου το πνεύμα του νόμου είναι ξεκάθαρο και
- σε αυτά όπου το πνεύμα του νόμου πρέπει να εξαχθεί διαμέσου της λογικής.

Πέρα από την προαναφερθείσα μέθοδο χρησιμοποιούνται και κάποιες παραλλαγές της, όπου διαμέσου της αναλογίας το πνεύμα του νόμου μεταφέρεται από το ελάσσον στο μείζον (a minore ad majus) και από το μείζον στο ελάσσον (a majore ad minus), όπως επίσης χρησιμοποιείται η μέθοδος της εις άτοπων απαγωγής (reductio ad absurdum).²¹⁰

²⁰⁵ «Δεν θα καταργήσουμε ούτε θα σβήσουμε από τη μνήμη σου κανένα εδάφιο από τούτο το Κοράνι, χωρίς να το αντικαταστήσουμε με κάποιο καλύτερο ή ισάξιο»

²⁰⁶ Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, σπ. π. σ. 43.

²⁰⁷ Οπ. π.

²⁰⁸ Οπ. π.

²⁰⁹ Οπ. π.

²¹⁰ Οπ. π.

Τέλος, λόγω της αυστηρότητας που μπορούσε να προκύψει από την χρήση της μεθόδου της αναλογίας, όταν το αποτέλεσμα κρινόταν επιζήμιο για το κοινωνικό σύνολο παρατηρείται, σε ορισμένες περιπτώσεις, μια απόκλιση από το συμπέρασμα στο οποίο θα έφτανε κανείς μέσα από τη χρήση της αναλογίας.²¹¹

Συμπερασματικά η κατηγοριοποίηση των πράξεων στο ισλαμικό δίκαιο μπορεί σχηματικά να αποδοθεί ως εξής:

| Πράξη | Εκτέλεση | Παράληψη |
|----------------------|----------|----------|
| Υποχρεωτική | αμοιβή | τιμωρία |
| Προτεινόμενη | αμοιβή | - |
| Επιτρεπτή ή αδιάφορη | - | - |
| Απεχθής | - | αμοιβή |
| Απαγορευμένη | τιμωρία | - |

²¹¹ Schacht Joseph, An Introduction to Islamic Law, σπ. π. σ. 43.

Συμπεράσματα

Είδαμε στα κεφάλαια που προηγήθηκαν την σύνθεση που προέκυψε μέσα στα πλαίσια τριών διαφορετικών και σημαντικών αντιθέσεων.

Η συστηματική θεολογική σκέψη, που αναπτύχθηκε αρχικά από τους Μουταζιλίτες, ελέγχθηκε στο πολιτικό επίπεδο από τους υποστηρικτές της κυριολεκτικής ερμηνείας των ιερών κειμένων, για να προκύψει μια σύνθεση, κύρια έκφραση της οποίας υπήρξε το ρεύμα που ακολούθησε την σκέψη του al-Ashari.

Παράλληλα, κατά την διαδικασία διαμόρφωσης του θρησκευτικού νόμου, η ανεξαρτησία της σκέψης και η σουναϊκή πρακτική, ελέγχθηκαν από την γραπτή αποτύπωση της ιδεατής μορφής του Προφήτη, και είδαμε πως ο θρησκευτικός νόμος επεκτάθηκε και ρύθμισε τις διάφορες πτυχές της καθημερινότητας των μουσουλμάνων, μέσα από τα εργαλεία που του προσέφερε η κλασική νομική θεωρία, επιτρέποντας την ταυτόχρονη ύπαρξη διαφορετικών μεταξύ τους αποφάσεων, σχετικά με τον χαρακτηρισμό μιας πράξης.

Όσον αφορά το πεδίο της Φιλοσοφίας, είδαμε αρχικά, πως ο al-Kindi, στην πραγματεία του *Περί Πρώτης φιλοσοφίας*, δίχως να διακρίνει αυστηρά ανάμεσα σε θεολογική και φιλοσοφική σκέψη, υπήγαγε το σύνολο της πραγματικότητας στον Θεό, τον οποίο μπορούμε μόνο με αποφατικό τρόπο να προσεγγίσουμε. Στην συνέχεια, στοιχεία του φιλοσοφικού προγράμματος του al-Farabi, όπου παρατηρήσαμε την μετατροπή της έννοιας του Θεού σε μέρος και ειδική περίπτωση του θεωρητικού του συστήματος, δίχως να χάνει τον τίτλο της Πρώτης Αιτίας, και καταλήξαμε τέλος στην μεταφυσική του Ibn Sina, όπως αυτή παρουσιάζεται στο *Βιβλίο της Αναρρώσεως*, όπου ο Θεός με αναγκαίο τρόπο, μέσα από την φύση του, παράγει τον κόσμο.

Η εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης ελέγχθηκε με την σειρά της από την συστηματική Θεολογία και η πίστη στην δυνατότητα της Φιλοσοφίας να προσεγγίσει την αλήθεια, έπρεπε να αποδεχθεί, έπειτα από την κριτική που της ασκήθηκε, κυρίως από τον al-Ghazali, την ενδεχομενικότητα των συμπερασμάτων της.

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η συστηματοποίηση του λόγου δεν αντικατέστησε, ως οδηγός της σκέψης, την προσήλωση στο παρελθόν αλλά οδήγησε στην (συστηματική) κατασκευή της ιδεατής μορφής του Προφήτη και στην αποδοχή της ενδεχομενικότητας της αλήθειας ενός ισχυρισμού.

Οι διαφορές όμως ανάμεσα στην θεολογία, την νομική επιστήμη και την φιλοσοφία, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν το αντικείμενο τους, καθώς και ο διαφορετικός τρόπος προσέγγισης των επικαλυπτόμενων θεμάτων, μας αναγκάζουν να υιοθετήσουμε ένα πιο αφαιρετικό σχήμα, έτσι ώστε να μπορέσουμε να διατυπώσουμε ένα συμπέρασμα που να αφορά την εξέλιξή και στα τρία πεδία.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι τα ρεύματα σκέψης που περιγράψαμε και υπήρξαν οι φορείς των αντιθέσεων, δεν προέκυψαν μέσα από την υποστήριξη ενός συνόλου άκαμπτων και δογματικών θέσεων, αλλά αντίθετα χαρακτηρίζονταν από μια οριακή ανομοιογένεια (θέσεων) στο εσωτερικό τους, η οποία επέτρεπε την διαφοροποίηση των υποστηρικτών τους, ενώ διασφάλιζε ταυτόχρονα την εξέλιξη του κάθε ρεύματος σκέψης.

Αυτό που θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε είναι πως η διαδικασία ανάπτυξης των αντιθέσεων, είτε στο εσωτερικό του κάθε ρεύματος σκέψης, είτε ανάμεσα στα ρεύματα σκέψης, δεν οδήγησε με αναγκαιότητα σε μια σύνθεση που καταργούσε την ύπαρξη των αντιθέσεων. Παρατηρούμε ότι η σύνθεση συνυπάρχει με την παράλληλη διατήρησή τους και οδηγεί στην εκλέπτυνση των επιχειρημάτων της κάθε πλευράς, με αποτέλεσμα τον συνεχή εμπλουτισμό τους και την δυνατότητα περαιτέρω σύνθεσης.

Θεωρούμε ότι οι πολλαπλές αντιθέσεις αποτέλεσαν την κινητήρια δύναμη της ιστορικής διαδικασίας μέσα από την οποία διαμορφώθηκε ο ορθόδοξος ισλαμικός λόγος και πολιτισμός.

Ποια είναι όμως η αιτία των αντιθέσεων; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να στραφούμε στην έννοια της συλλογικής θρησκευτικής ταυτότητας. Η προϋπόθεση της ύπαρξης αντιθέσεων αυτής της μορφής στην υπό μελέτη περίοδο, στηρίζεται στο γεγονός ότι η θρησκευτική ταυτότητα δεν αποτελεί μόνο έναν χαρακτηρισμό της συλλογικότητας, αλλά και έναν οδηγό της συλλογικής δράσης. Κατά αυτόν τον τρόπο οι αντιθέσεις αποκτούν ζωτική σημασία, καθώς σύμφωνα με τις διαφορετικές απόψεις που εκφράζονται, μπορούν να καθοριστούν διαφορετικοί τρόποι δράσης του συνόλου ή διάδρασης στο εσωτερικό του.

Όσον αφορά την θέση του ατόμου μέσα στην συλλογική θρησκευτική ταυτότητα, η μελέτη της σχετικής βιβλιογραφίας μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν είναι η ίδια η ελευθερία της σκέψης που τίθεται υπό αμφισβήτηση κατά την ιστορική διαδικασία διαμόρφωσης των πολλαπλών αντιθέσεων, αλλά η δυνατότητα του ατόμου να καθοδηγήσει την συλλογική πράξη της θρησκευτικής κοινότητας. Ο ορθόδοξος ισλαμικός λόγος διαφύλαξε αυτήν την θέση στην ανάμνηση του Προφήτη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Συλλογικά έργα

Winter Tim, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008:

- Blankinship Khalid, *The early creed*, σ. 33.
- Burrell David, *Creation*, σ. 141.
- El- Bizri Nadel, *God: essence and attributes*, σ. 121.
- Haleem Abdel, *Qur'an and hadith*, σ. 19.
- Leaman Oliver & Rizvi Sajjad, *The developed Kalam tradition*, σ. 77.
- Michot Yahya, *Revelation*, σ. 180.
- Shihadeh Ayman, *The existence of God*, σ. 197.

Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016:

- Abrahamov, *Scripturalist and traditionalist theology*, σ. 341.
- Adamson Peter, *Philosophical theology*, σ. 383.
- Bennet David, *The early Mu'tazilites*, σ. 192.
- Crone Patricia, *Excursus II: Ungodly Cosmologies*, σ. 140.
- El-Omani Rasha, *The Origins of the Mu'tazila*, σ. 177.
- Hoover John, *Hanbali Theology*, σ. 777.
- Rudolph Ulrich, *Occasionalism*, σ. 441.
- Schmidtke Sabine, *The scholastic Phase*, σ. 213.
- Thiele Jan, *Between Cordoba and Nisabur: The emergence and consolidation of Ash'arism*, σ. 296.
- Thiele Jan, *Abu Hashim al Jubbai 's Theory of 'States' (ahwal) and its Adaption by Ash'arite Theologians*, σ. 462.
- Treiger Alexander, *Origins of Kalam*, σ. 43.

Adamson Peter & Taylor Richard, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005:

- D' Ancona Christina, *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation*, σ. 10.
- Adamson Peter, *Al-Kindi and the reception of greek philosophy*, σ. 32.
- Black Deborah, *Psychology: Soul and intellect*, σ. 308
- Marmura Michael, *Al-Ghazali*, σ. 137.
- Rashed Marwan, *Natural philosophy*, σ. 287
- Reisman David, *Al-Farabi and the philosophical curriculum*, σ. 52.
- Wisnovsky Robert, *Avicenna and the Avicennian tradition*, σ. 92.

El-Rouayheb Khaled & Schmidtke Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, 2017:

- Bertolacci Amos, *Ibn Sina, Metaphysics of the Shifa'*, σ. 143.
- D' Ancona Christina, *The theology attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence*, σ. 8.
- Gannage Emma, *The rise of falsafa: al-Kindi, On first philosophy*, σ. 30
- Griffel Frank, *Al- Ghazali's Incoherence of the philosophers*, σ. 191.
- Janos Damien, *Al-Farabi's On the One and Oneness: Some preliminary remarks on its structure, contents and theological implications*, σ. 101.

2. Βιβλία

- Ζιάκα Αγγελική, *Το Kalam και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη, 2016.
- Ζιάκας Γρηγόρης, *Τα ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση*, Αθήνα, 1986.

- Armstrong Karen, *Islam. A short history*, Modern Library, New York, 2002.
- Aslan Reza, *No God but God, The origins evolution and future of Islam*, Randon House, New York, 2005.
- Donner Fred, *Muhammad and the Believers at the Origin of Islam*, Harvard University Press, Massachussetts, 2010.
- Hallaq Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Muhammad Shaban, *Islamic History A.D. 600 to 750, A new Interpretation*, Cambridge University Press, New York, 1971.
- Ross David William, *Αριστοτέλης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2016.
- Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Taylor Alfred Edward, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2000.
- Wallis Richard, *Νεοπλατωνισμός*, Αρχέτυπο, Θεσσαλονίκη, 1995.

- *Το Κοράνι*, Κάκτος, 2006.