

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۴۰-۲۹

تحلیل فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینیوی

دکتر سید مهدی امامی جمعه* و حیده حداد**

چکیده

آیا نظام عالم فعلی-فاعلی است؟ و اگر فاعلیتی در کار است و عالم و مافیها را باید به عنوان فعل نگریم، آیا می توان نظام عالم را یک نظام عنایی دانست؟ در یونان باستان دو نظام بزرگ فلسفی توسط ارسطو و افلاطون برپا شد تا بتواند برای پرسش های فوق الذکر پاسخی داشته باشد. در عالم اسلام نیز فارابی و بعد از او ابن سینا با پی گرفتن فلسفه فارابی، اولین افرادی بودند که یک نظام فلسفی بنا کردند تا پاسخی بنیادین برای این پرسش ها بیابند. اما آنچه مهم است و ضروری می نماید، این است که یک بررسی تحلیلی-تطبیقی بین این سه نظام فلسفی به عمل آید. هر سه نظام فلسفی، نظام عالم را فعلی-فاعلی دیدند. به طور کلی، ارسطو به یک نظام عنایی قائل نبوده، اما افلاطون با وجود قائل شدن اراده و عنایت برای آفریدگار، فاعلیت او را ایجاد می دانند؛ این در حالی است که در عالم اسلام، ابن سینا در سیر تفکر خود به یک نظام عنایی دست یافت که فاعلیت آن را کاملاً ایجاد می داند. چند و چون این اختلافات موضوع بحث این مقاله است. نتیجه نهایی و بنیادین که این مقاله به آن دست یافت، این بود که اختلافات ابن سینا با افلاطون و ارسطو ریشه در وجودشناسی دارد که شیخ به آن رسیده بود و این بر اصالت فلسفی وی در برابر تفکر یونانی دلالت می کند.

واژه های کلیدی

فاعلیت، عنایت، واجب الوجود، ابن سینا.

مقدمه

پیشینه مسأله فاعلیت خدا و رابطه او با جهان قدمتی به درازای حیات علمی بشر دارد. همزاد با تفکر فلسفی و طلوع اندیشه انسانی، همواره یکی از دل مشغولی‌های اصلی او، پرسش از خود و شرایط پیرامونی بوده است. این که انسان چگونه به وجود آمده است؟ موجد او کیست؟ رابطه آفریننده و آفریده چگونه است؟ درباره این که بستر آغازین این پی‌جویی‌های فکری چه سرزمینی بوده است، در میان راویان تاریخ و دیرینه‌شناسان اتفاق نظر نیست برخی ریشه‌های فکر فلسفی را به عهد ایران باستان برمی‌گردانند (۱۳)، دیباچه کتاب) و برخی منشأ و بستر رشد آن را در یونان باستان جست‌وجو می‌کنند. اینکه نظام عالم چگونه نظامی است؟ آیا رابطه‌ای بین خالق عالم با موجودات مادون وجود دارد یا خیر؟ اگر پاسخ به این سوال مثبت است، آیا صرفاً رابطه ایجاد است یا علاوه بر رابطه ایجاد نوع دیگری از ارتباط را می‌توان لحاظ کرد؟

فاعلیت ایجاد، فاعلیتی است که کائنات را از کم‌عدم به هستی درآورده است. این در حالی است که فاعلیت عنایه نظر و توجه دمامد به موجودات چه در بدو حدوث و چه پس از خلقت آنها دارد و اینکه این توجه و فیض در هیچ حالی قطع نمی‌گردد. با بررسی در آثار سه فیلسوف؛ یعنی افلاطون و ارسطو در عالم غرب و ابن سینا در عالم اسلام، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که در نظام فلسفی افلاطونی و ارسطویی اصلاً با چیزی به نام فاعلیت ایجاد - عنایه مواجه نیستیم؛ این در حالی است که ابن سینا با قائل شدن به واجب الوجودی در رأس هرم هستی، برای او یک نحوه فاعلیت ایجاد قائل است و او را دارای ویژگی علم، اراده و آگاهی می‌داند که تدبیر تمام امور مُلک و ملکوت را با عنایت و آگاهی انجام می‌دهد. عنایت، در نظر شیخ الرئیس همان علم الهی است، لیکن علم از حیثیات مختلف آثار متفاوتی دارد: از آن جهت که انکشاف و نمایاندن اشیاست، به «علم» نامبردار می‌شود و از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و

تأثیرگذار است و ماسوی الله را ایجاد می‌کند، «عنایت» نام گرفته است. از این رو، گویا شیخ به هر دو در حوزه اسماء و افعال الهی توجه کرده است. ابن سینا در کتاب تعلیقات پس از اثبات علم الهی در عبارتی کوتاه، عنایت را معنا کرده پس از آن به بیان اراده الهی می‌پردازد و دوباره به بحث عنایت برمی‌گردد. قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین، ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت، حکایت از این دارد که این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند که با لحاظ‌های مختلف اسامی آن متفاوت می‌شود. «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (۲: ۱۱). عنایت، ایجاد اشیا به بهترین وجه ممکن از جهت نظام (استحکام و استواری) است. چنانکه پیداست، این تعریف بیان حاصل عنایت است نه خود عنایت، چون عنایت از سنخ علم الهی است. در کتاب اشارات می‌گوید: «فالعناية هي احاطه علم الاول بالكل و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (همان: ۳۱۸).

اینک در این مقاله برآنیم به بررسی سه نظام فاعلی (افلاطونی، ارسطویی و سینوی) و عملکرد هر یک از آنها و ذکر وجوه تشابه و تمایز آنها پردازیم.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی

با بررسی آثار افلاطون به این نکته رهنمون می‌شویم که وی متافیزیک خود را در عالم مُثُل خلاصه کرده است. بنابر آنچه از لابه‌لای آثار و گفته‌های افلاطون فراچنگ می‌آید،^۱ افلاطون به نظریه مُثُل معتقد بود؛- در اصل متافیزیک او در نظریه مثل خفته است- افلاطون چگونگی عالم مُثُل و ارتباط اشیا عالم محسوس با موجودات عالم مُثُل را در کتاب هفتم جمهوری با استفاده از تمثیل مشهور غار به تصویر می‌کشد (۷، ج ۲: ۱۱۳۶-۱۱۲۸) (46-148:19).

بنا به اعتقاد او، آنچه ما در پیرامون خویش می‌بینیم، نه حقایق، اصیل بلکه سایه‌ای از حقیقت‌اند. هر پدیده‌ای دارای

افلاطون از واژگان مزبور و نیز ارتباطی که میان آنها تصویر شده است، می‌توان نظام هستی‌شناختی افلاطونی را کشف کرد.

افلاطون در کتاب جمهوری می‌گوید: خدا، صانع تخت مثالی و صانع همه اشیای دیگر، و نیز سازنده وجود و ذوات در اشیای معقول (مثل) است (ج.۷: ۲، ۵۹۷ و ۱۲۵۳-۱۲۵۱). واحد یا کل واقعیت، نه تنها مثل، که روح را نیز دربر دارد. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور (مثل)، و برتر از صفات انسانی است (همان، اپینومیس، نامه دوم و ششم).

واحد، پدر خدایی است که رهبر همه اشیای کنونی و آینده است (همان: نامه سوم). به نظر می‌رسد مراد از خدا و رهبر در اینجا دمیورژ است (ج.۱۵: ۱، ۲۰۹). بنابراین، واحد غیر از دمیورژ، برتر از آن و علت آن است. بنابراین، می‌توان گفت در متافیزیک افلاطون نوعی دوگانگی بین واحد و صانع دیده می‌شود (در حالی که در نظر فیلسوف مسلمان، ابن سینا به هیچ نحو این دوگانگی دیده نمی‌شود- با توجه به آنچه در ادامه توضیح داده می‌شود).

افلاطون در توصیف زیبایی مطلق می‌نویسد: ازلی و ابدی است؛ نه به وجود آمده و از میان رفتنی است؛ نه دستخوش افزایش و کاهش، و نه قسمتی زیبا و قسمتی زشت است؛ نه زمانی زیبا و نه زمانی دیگر نازیباست؛ نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیز دیگر؛ نه اینجا زیبا و آنجا زشت؛ نه زیبا در نظر بعضی مردم و زشت در نظر دیگران؛ و نه این زیبایی اعلا می‌تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا، یا دست‌های زیبا، یا هر قسمت دیگر از بدن تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری [زیبا] است و نه مانند علمی [زیبا]؛ و نه در هیچ چیز دیگر که در زمین یا در آسمان یا هر جای دیگر می‌زید یا هست، قرار دارد؛ بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است. همه اشیای دیگر به سبب بهره‌مندی از آن زیبا هستند، و با این وصف، هرچند آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، آن از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است. این است ذات زیبایی لاهوتی و محض و یگانه (ج.۷: ۱: مهمانی: ۲۱۲-۲۱۰).

یک ذات و حقیقتی است و این حقایق کلی و فی نفسه صورت یا مثال نام دارد. در این میان، مثال خیر بر دیگر مثل سایه انداخته است، به گونه‌ای که وجود همه ایده‌ها یا صور دیگر معلول مثال خیر است (ج.۷: ۲، ۱۱۳۱) / (ج.۲: ۱۰۲۹).

به تعبیری، جهان واقع و عینیت‌ها (آنچه خارج از ذهن آدمی است) به دو بخش جهان صور یا مثل، و جهان سایه‌های مثل تقسیم می‌شود که این جهان در دید افلاطونی حالت استوانه‌ای دارد. رابطه آنچه در عالم ماده و سایه‌ها قرار دارد، با آنچه در عالم مثل جای گرفته، چنان است که گویی موجودات عالم محسوس، روگرفتی از موجودات عالم معقول و مجردند و بدون آنها نه موجود می‌شوند و نه می‌توانند به بودن خود ادامه دهند (ج.۱۷: ۷، ۵۰۴). هر یک از مثل که در عالم ماورای مادی خود زندگی می‌کند، جدا از دیگر مثال‌ها و جدا از ذهن و اندیشه هر متفکری وجود دارد (ج.۱۵: ۱، ۱۹۶). از دیدگاه علامه طباطبایی به دلیل آنکه هر مثالی، فرد کامل نوع مادی ویژه خود است، بالفعل دارای همه کمالات ممکن آن نوع، و عهده‌دار تدبیر و تحریک افراد مادی ناکامل نوع مزبور از قوه به فعلیت و از نقص به کمال - در دو قالب حرکت جوهری و حرکات عرضی - است (۱۴: ۲۱۸-۲۱۷).

نگاه افلاطون به مثل در زمینه فاعلیت

کشف نظامی آراسته و منظم از هستی در فلسفه افلاطون کار آسانی نیست؛ اگر نگوئیم تقریباً ناممکن است. جدا از آنچه واقعاً در ذهن و اندیشه افلاطون می‌گذشته، بنابر آثار و نوشته‌هایی که از او به دست ما رسیده است و یا حتی شارحان او بیان کرده‌اند، نمی‌توان انتظار نظامی کامل و نیز برداشتی قطعی و واحد از فاعلیت افلاطون داشت.

به نظر می‌رسد می‌توان خدا، واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی‌نفسه را تعبیری از یک واقعیت گرفت که افلاطون به مناسبت‌های گوناگون در لابه‌لای آثار خود به کار برده است. در کنار این واژگان، مفاهیمی چون عقل، عقل الهی، دمیورژ^۲ یا صانع، صور (مثل) و جزئیات عالم مادی نیز مطرح شده‌است. ما بر این باوریم که با روشن کردن مراد

اشیا برتر است (۱۵، ج ۱: ۲۰۷). همچنین، مثال خیر، برتر از همه اشیا محسوس و معقول است؛ در حالی که از سوی دیگر، به عنوان «واقعیِ اعلا»، مطلق حقیقی و اصل وجود و ذات در همه اشیاست (همان: ۲۰۸).

افلاطون در تیمائوس تصریح نموده که جهان و اشیا آن هیچ نظم و حتی صورت مشخصی نداشتند و عناصر آن به گونه‌ای بودند که نامیدن آنها به اسامی معین، چون آتش یا آب امکان پذیر نبود و این خدا بود که به آنها نظم و صورت خاصی بخشید و آنها را مرتب ساخت (۲۰: ۴۴۸-۴۴۷).

اکنون با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نظام فاعلیت در متافیزیک افلاطون را بدین‌گونه ترسیم کرد: واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی‌نفسه، که همگی به یک واقعیت اشاره دارند، موجودی عینی است که کامل مطلق بوده، به دلیل نامحدود بودن وسعت وجودی‌اش منشأ و آفریننده همه اشیا مجرد و مادی است و وجودش همه هستی را فراگرفته است.

با توجه به مطالب تیمائوس، خدا (واحد) با داشتن مثال جهان در عقل (علم) خویش، و با اندیشیدن درباره آن، جهان را آفریده است. به این ترتیب، واحد مثل را نیز به منزله بخشی از جهان، با اندیشیدن درباره آنها آفریده و به همین روی، عقل یا دمیورژ - که خود از واحد صادر شده - به گونه‌ای در تحقق عالم مثل نقش‌آفرینی کرده است. همچنین، دمیورژ اشیا جهان را بنابر الگوی مثل می‌سازد، و جزئیات مادی که به این ترتیب پدید می‌آیند، در عین حال روگرفت و بهره‌مند از مثل‌اند. در واقع، در قسمت‌هایی از کتاب مذکور بحث صورت دادن و نظم دادن مطرح است و این مساله تناقضی است آشکار در فلسفه افلاطون () :

با این‌همه، چگونگی ارتباط خود عقل با واحد در گفته‌های افلاطون و شارحانش چندان روشن نیست. همچنین، نحوه فاعلیت دمیورژ نسبت به جزئیات و اشیا از یک‌سو، و کیفیت ارتباط مثل با جزئیات مادی از سوی دیگر، در پس پرده ابهام است و تبیین نحوه صدور جزئیات مادی

افلاطون در کتاب هیپاس بزرگ نیز می‌نویسد: «تمامی اشیا زیبا، زیبایی خود را از آن زیبایی مطلق گرفته‌اند» (همان: ۲۸۹).

باز در توصیف زیبایی مطلق می‌گوید که برتر از زمان و مکان است؛ واقعیتی ورای واقعیت ذهنی مفهوم انتزاعی را در بر دارد؛ واقعیتی قائم به خود؛ برتر، متعالی، نامتغیر و ثابت است؛ خارج از ما، و نیز در درون ما وجود دارد. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که در درون ماست؛ به این معنا که تنها ذهنی و محدود به ماست و با ما به وجود می‌آید و با ما از میان می‌رود؛ بلکه هم متعالی است و هم درونی؛ غیرقابل دسترس حواس، و تنها با عقل درک‌شدنی است (۱۵، ج ۱: ۲۰۵).

در رساله مهمانی، اشاره به این مطلب که زیبایی مطلق، اصل نهایی وحدت است، کم نیست. باز از محتوای برخی مطالب این رساله می‌توان دریافت که «اقیانوس وسیع زیبایی عقلانی» در حالی که «صور دوست‌داشتنی و باشکوه» را در بر دارد، تابع اصل نهایی زیبایی مطلق و حتی مندرج در آن است (۷، ج ۱: ۲۱۰).

از سوی دیگر، افلاطون در کتاب جمهوری «خیر مطلق» را اصل نهایی و متحد‌کننده می‌داند (همان، ج ۲: ۱۱۲۵-۱۱۲۳) بنابراین، به نظر می‌رسد خیر مطلق و زیبایی مطلق یکی‌اند. افلاطون با صراحت اظهار می‌کند که «خیر» به متعلقات شناسایی وجود می‌دهد و به این ترتیب، اصل متحد‌کننده و جامع نظم ذاتی است؛ در حالی که خود در عظمت و قدرت برتر از ذات وجود است (همان) و هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که خیر «مفهومی» محض یا غایتی بدون وجود باشد؛ یعنی یک اصل غایت‌انگارانه که فعلاً غیر واقعی است و همه اشیا به سوی آن در کارند. «خیر» نه تنها اصلی شناخت‌شناسی، که همچنین اصل هستی‌شناسی (وجودی) است؛ بنابراین فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است.

از نگاه افلاطون، «مطلق»، درونی است؛ زیرا پدیدارها تجسم و روگرفت آن، بهره‌مند از آن و جلوه‌گاهش به درجات مختلف‌اند. «مطلق» متعالی نیز هست؛ زیرا از همه

که کمال صورت خود است، برسد، نه به این خاطر که غذای حیوان شود. بدین سان، هسته خرما در تمام جریان تکاملش، از وقتی که هست، تا وقتی که به صورت یک درخت کامل در می‌آید، متمایل به تحقق علت غایی خود است. علت غایی در خرما موجب تکامل از هسته خرما به درخت خرما می‌شود. به عبارت دیگر، علت غایی، هسته خرما را به سر حدّ جریان تکاملی‌اش می‌کشاند. تأکید بر غایت بدان معنا نیست که ارسطو علت مکانیکی را بکلی طرد کرده باشد؛ چرا که در بعضی موارد، ممکن است فقط علت مکانیکی در کار باشد. همین طور نباید همیشه در جستجوی یک علت غایی بود؛ زیرا بعضی چیزها را باید تنها به وسیله علل مادی یا فاعلی تبیین کرد.

هر حرکت و انتقالی از قوه به فعل، مستلزم وجود مبدئی بالفعل است تا حرکت از طریق آن آغاز شود. بنابراین، هر شیء متحرکی مستلزم یک علت محرک بالفعل است. بدین صورت، کل جهان مستلزم یک محرک اول است. باید توجه داشت که اول بودن به معنای زمانی کلمه نیست، زیرا حرکت بالضروره امری ازلی است و اگر برای آن آغاز یا پایانی در نظر بگیریم - یعنی ازلی نباشد - خود مستلزم حرکت می‌شود که تسلسل لازم می‌آید.

این محرک اول و منشأ اولیه حرکت، خداست. برهان حرکت یا محرک اولی یکی از براهین ارسطو بر اثبات وجود خداست (همان: ۳۶۰-۳۵۶).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت که به واسطه محرک اولی، ارسطو از طبیعت راهی به سوی مابعدالطبیعه گشوده است.

ویژگی‌های عقل اول یا محرک نامتحرک اول

ارسطو در مابعدالطبیعه^۴ نشان می‌دهد که این مبدأ محرک باید فعل محض، انرگیاً^۵ باشد، بدون هیچ قوه‌ای. با فرض ازلیت جهان وی اعلام می‌کند که باید یک محرک اول موجود باشد که علت تغیر باشد بدون آنکه خود متغیر باشد و بدون اینکه هیچ چیز بالقوه در او باشد، زیرا اگر بالفرض از علت حرکت بودن باز می‌ایستاد، در آن صورت حرکت یا تغیر ضرورتاً

از مثل به دو شکل بهره‌مندی و تقلید نیز بار چندانی از ابهام موجود نمی‌کاهد. در کتاب پارمنیدس نیز به ابهام در تبیین نحوه صدور جزئیات از مثل اذعان شده، و به نظر می‌رسد پاسخ روشنی نیز به آن داده نشده است.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک ارسطویی

با بررسی آثار ارسطو می‌توان دریافت که متافیزیک ارسطو در نظریه محرک نامتحرک خلاصه می‌شود. از آنجایی که ارسطو زیست شناس هم بود، با بررسی حرکت افلاک به این نکته دست یافت که افلاک در یک مدار دایره‌ای شکل من الابد الی الازل (بی نهایت) در حال حرکت‌اند و از آنجا که هر حرکتی نیرو می‌خواهد (هر قوه به فعلی احتیاج به عاملی دارد) و چون این حرکت ازلی و ابدی است، پس مسلم است که نیروی چنین حرکتی نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، چرا که جسم محدود است؛ در نتیجه باید موجوداتی که حاوی آن نیرو باشند، وجود داشته باشند.

نام چنین موجوداتی را ارسطو «عقل» می‌گذارد که مجرد محض‌اند. بنابراین، عقول ارسطویی در این حد ارتباطشان با افلاک تبیین شد. ارسطو قائل به ۵۵ فلک بود و با توجه به این امر ۵۵ عقل را نیز قائل شد و نام این عقول را محرک‌های نامتحرک نامید. از آنجا که در دید ارسطو آسمان (فلک) نخستین باید جاویدان باشد، در نتیجه چیزی هم که آن را به حرکت در می‌آورد، باید جاویدان باشد. از اینجا ارسطو به عقل اول یا همان محرک نامتحرک رسید (به دلیل ابطال دور و تسلسل) می‌توان دریافت که فیزیک ارسطو منجر شد که او به متافیزیک کشانده شود و در واقع مشکلاتی که در طبیعت برای او حاصل شد و رسید به این نقطه که نمی‌تواند چاره مشککش را در طبیعت بیابد؛ بنابراین، به سراغ متافیزیک رفت (۶: ۴۰۴-۴۰۳).

بنا به نظر ارسطو در آغاز تغیر و حرکت، نیازمند علت فاعلی^۳ هستیم. همچنین، این تغیر باید متوجه غایتی باشد. ارسطو خود را نخستین متفکری می‌داند که به علت غایی توجه واقعی کرده است. تأکید ارسطو بر غایت درونی است، نه خارجی. علف برای آن می‌روید تا به غایت و هدف خود،

ازلی نبود- که هست. بنابراین، باید یک محرک اول که فعل محض است، وجود داشته باشد و اگر فعل محض باشد، پس باید غیر مادی باشد، زیرا مادیت مستلزم امکان «انفعال» و تغییر است. بعلاوه تجربه نشان می‌دهد که حرکت بی وقفه و مستدیر آسمان‌ها خود مویید این استدلال است؛ زیرا یک محرک اول باید باشد تا آسمانها را حرکت دهد.

نسبت عقول با افلاک

محرک اول باید از دید ارسطو ازلی و غیرممتد باشد زیرا که چون ازلا و در زمان نامتناهی در حرکت است، لذا تقسیم ناپذیر است (همان: ۴۰۱) // (۱۰۷:۱۰)

در نگاه ارسطو محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد: فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد.^۶ به عبارت دیگر فعالیت خدا فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او چیست؟ معرفت، مشارکت عقلانی با متعلق خود است: حال متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد و به هر حال معرفتی که خدا آن را دارا است نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد. بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی خود را می‌شناسد. بدین گونه ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر» نئو زیوس تعریف می‌کند. خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد. وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلق برای فکر خود داشته باشد زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود دارد بنابراین خدا تنها خود را می‌شناسد. افرادی چون سنت توماس و برنتانو کوشیده‌اند تا ارسطو را طوری تفسیر کنند که معرفت عالم و اعمال مشیت و عنایت الهی نفی و طرد نشود: اما هر چند سنت توماس نسبت به نظر درست درباره خدا بر حق است، نتیجه نمی‌شود که این نظر، نظر ارسطو بوده است. «ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره آفرینش الهی یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد» (۴۰۲: ۶) // (۱۰۵: ۱) - ۳۶۲-۳۶۰. پس می‌توان گفت در متافیزیک ارسطویی به عقول اندیشه در خود- یعنی عقلی که ذاتاً قابلیت درک را دارند- برمی‌خوریم که هیچ نحو مشیت و اراده‌ای نسبت به مادون خود ندارند (برخلاف

متافیزیک سینوی که در آن قائل به مشیت و اراده و به طور کاملتر عنایت برای واجب الوجود هستیم) همچنین، ارسطو به نوعی به غایت‌مندی ناآگاهانه معتقد است و این غایت‌مندی ناآگاهانه مستلزم هدفی است که هدف هیچ عقلی نیست، و در نتیجه اصلاً هدف نیست.

با توجه به این مطالب از نظر کاپلستون خدا، جهان را به عنوان علت غایی؛ یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است، حرکت می‌دهد. ظاهراً چنین تصور شده است که خدا آسمان اول را مستقیماً حرکت می‌دهد و این حرکت علت گردش روزانه ستارگان بر گرد زمین است. او با الهام و القای عشق و شوق حرکت می‌دهد (مطلوب و معقول در قلمرو غیرمادی یکی است) و بنابراین باید یک عقل فلک اول موجود باشد و دیگر عقول در دیگر افلاک باشند. عقل، هر فلک روحانی است و فلک میل دارد که حیات عقل خود را هر چه نزدیکتر به آن تقلید کند و چون قادر نیست که روحانیت آن را تقلید کند، بهترین کار بعد از آن را به وسیله اجرای حرکت مستدیر می‌کند (۱۰۵: ۱) - ۳۶۰. در متافیزیک ارسطو نمی‌توان هیچ کلامی مبنی بر روابط و نسبت عقول با محرک نخستین یافت. تنها این فرض لحاظ شده که محرک نخستین، عقول را در مقام شوق و عشق به حرکت در می‌آورد. بنا به عقیده وی، عقول وجودی مستقل دارند و موجوداتی نآفریده‌اند. در اصل وی هیچ رابطه طولی یا همان رابطه علی و معلولی بین عقول با همدیگر و حتی بین عقول با محرک اول قائل نیست. به طور کلی، عقول تنها حرکت به افلاک می‌دهند و درواقع، ارسطو تمام هویت عقل را در همین به حرکت درآوردن فلک می‌داند.

سؤالی که ممکن است در اینجا طرح شود، این است که عقول ارسطویی هیچ عنایتی به افلاک ندارند، حال چطور موجد حرکت‌اند؟ از طرف دیگر عقل، علم محض است بدون توجه و علم که نمی‌توانند این حرکت را ایجاد کنند؟ پاسخ به این سوال این است که عقول ارسطویی که محرک

معقول» که به وسیله نفس آن را درک می‌کند (۳۹۸-۱۰). با اطمینان می‌توان گفت که افلاطون با ارایه نظریه مُثل - که ترسیم‌کننده زیر بنای ساختار فلسفه و متافیزیک اوست - در صدد این بود که بتواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن توجیه کند. ارسطو در مواجهه با این نظریه معتقد است که قائل شدن به آن نتایج غیرمنطقی در پی خواهد داشت. در واقع، قائل شدن افلاطون به مثل، به ایجاد حجابی بین عالم معقولات و عالم محسوسات منجر شد؛ به گونه‌ای که شکاف (جدایی = خوریسموس) غیر قابل پیوندی را بین این دو عالم ایجاد کرد، به طوری که این امر منجر شد به دوئالیسم افلاطونی چه در حیطه جهان مادی و چه در حیطه نفس و بدنی؛ حتی در دیدگاه وی، رابطه مثال خیراعلی یا مثال صانع با بقیه موجودات در حد ابهام است و اینها روابط طولی با موجودات دیگر ندارند و در عرض آنها محسوب می‌شوند. نکته مهمتر اینکه افلاطون معتقد است که دمیورژ، مُثل را خلق نکرده است، بلکه آنها را متمایز از ذات او می‌داند (دمیورژ به عنوان علت فاعلی توصیف شده است و مثل به عنوان علت نمونه‌ای) و بعید به نظر می‌رسد که او آنها را با هم یگانه بداند.

نکته جالب توجه آن است که با اینکه ارسطو قریب بیست سال شاگرد استاد خویش، افلاطون بوده، سرانجام از مشرب استاد خویش تخطی کرد، چون پس از آنکه ارسطو افتراق محسوس و معقول را بر افلاطون نقد کرده است، عناصر و اجزای فهم و درک (معرفت) را در خود واقعیت مطالعه و جستجو کرده است. از دیدگاه ارسطو، افلاطون با قائل شدن به عالم مُثل، بی دلیل سبب ایجاد تکرر در عالم معقولات شده است. در بررسی نظام فاعلی ارسطو هم به این امر رهنمون می‌شویم که یک نوع عدم انسجام در نظام او دیده می‌شود؛ مثلاً وی پیرامون توضیح علت فاعلی بر این عقیده است که علتی است که به وسیله برخورد، حرکت را در امور غیر متحرکی که تحت نفوذ فعالیت قرار گرفته، به حرکت در می‌آورد. البته شایان ذکر است که تصویری که ارسطو در

نامتحرک‌اند، از باب علت غایی موجد حرکت هستند؛ به عبارت خود ارسطو عقول اندیشه در خودند.

تحلیل میزان تقابل بین ارسطو و افلاطون در بحث فاعلیت

تفاوت در تبیین فاعلیت از نظر افلاطون و ارسطو را می‌توان در مبانی فکری این دو فیلسوف ریشه‌یابی کرد. افلاطون کسی است که همواره به آسمان نظر داشته و ارسطو فردی است که همواره زمینی فکر می‌کرده است و همین امر باعث شده است که او را فیلسوف ماتریالیستی تلقی کنند. در واقع، آنچه ارسطو را به بحث درباره متافیزیک کشاند، فیزیک و طبیعت‌شناسی او بود. این در حالی است که تفکر افلاطون، جنبه الهی و آسمانی داشت و تمام اشیای عالم را به مثابه سایه‌ای از حقایق عالم مثل تلقی می‌کرد.

با توجه به مطالب گفته شده، تقابل بین فلسفه افلاطون و ارسطو امری است واضح. ژان برن در کتاب خود بر این باور است که افلاطون فیلسوف صاحب نظریه مثل، چنانکه مجسم شده است، به مثابه کسی است که از واقعیت محسوس روی برتافته و مبانی توجیهی ذوات موجودات را در آسمان معقول جستجو می‌کند - در واقع می‌دانیم که افلاطون دائم در باب واقعی بودن امور محسوس و اصالت تجربه و اصالت حس که به اصالت ذهنیت فردی و اساس بی‌اعتنایی منجر می‌گردد، به معارضه بر می‌خاست: اشیا و موجودات نمی‌توانند فی حد ذاته مبانی خاص خود را توجیه کنند و ما نمی‌توانیم به تفهیم و تفاهم درباره امور محسوس و مسائل دنیوی برسیم، مگر در لحظه‌ای که دریا بیم در زیر ظواهر و تغییراتی که منجر به فساد می‌شود، درصدد کشف «مثال ازلی» یعنی نمونه کاملی در زیر کثرت امور برآییم. «مثال» نسبت به اشیا، متعالی است، اما نکته‌ای که وی بر آن تأکید می‌کند، این است که انسان بر اثر آشنایی با «مثال» نمی‌تواند به آنچه در امور محسوس می‌بیند، اکتفا کند، در عوض از عالم مثل آنقدر آگاه نیست که خود را تا حد خدا بالا برد و ادعا کند که با حقایق ازلی به طور مستقیم روبه روست؛ بنابراین، انسان محصور گردیده است بین «شیء محسوس» که آن را به وسیله تن احساس می‌کند و «امر

است، قلمرو آن افزون بر مباحث نظری، ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و کارکردهای اجتماعی دارد و همین امر سبب شده است که درباره آن آرای متعددی پدید آید.^۸

دیدگاه ابن سینا درباره عنایت

چنانچه در اندیشه‌های ابن سینا درباره عنایت الهی به درستی تأمل و توجه شود، نکات بسیار دقیقی در آن وجود دارد که گره‌های ناگشوده‌ای را باز کرده، افق‌های گسترده‌ای را برای پژوهندگان حقیقت آشکار می‌سازد. عنایت، چنانکه اشاره شد، همان علم الهی است، لیکن علم از حیثیات مختلف آثار متفاوتی دارد: از آن جهت که انکشاف و نمایاندن اشیاست، به علم نامبردار می‌شود و از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و تأثیرگذار است و ماسوی الله را ایجاد می‌کند، عنایت نام گرفته است. از این رو، به هر دو در حوزه اسماء و افعال الهی توجه شده است. در این جا چنانکه در پیشینه بحث بیان شد، عنایت بیشتر با تکیه بر حوزه فاعلیت الهی مطرح است. ابن سینا در کتاب‌های متعدّدش مانند *الهیات*، *شفاء*، *اشارات*، *تعلیقات*، *نجات*، و *مباحثات* از عنایت الهی، چگونگی صدور موجودات، فاعلیت الهی نسبت به آنها، ارتباط دوسویه آفریننده و آفریده سخن گفته است.

فاعل ایجاد

پیش از پرداختن به اصل بحث عنایت بسیار ضروری است به طور روشن با نقش محوری فاعلیت ایجاد در فلسفه سینوی آشنا شویم. عنایت الهی که همان مصدریت و فاعلیت نسبت به ماسواست، با سایر اقسام علل تفاوت بنیادی دارد. پاره‌ای از علل سبب می‌شوند که شیئی تبدیل به شیء یا دو شیء تبدیل به شیء سوم شود، اما فاعلیت ایجاد سبب پدیدار شدن موجودات از کم عدم است.

ابن سینا براساس قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» مهندسی نظام فلسفی اش را بر تمایز ماهیت و وجود بنا نهاد،^۹ لیکن با نگاهی که به وجود دارد و وجود را به ممکن و واجب تقسیم می‌کند، تمایز را به دایره موجودات کشانده است و در این تمایز وجود را علت و تحقق ماهیت را به دلیل انضمام به وجود می‌داند. در کتاب *مباحثات* در

لامبدأ از خدا ارائه داده است قطعاً تصویری رضایت بخش نیست. به عقیده وی خدا در جهان آگاهانه و از روی علم و آگاهی تصرف نمی‌کند. درواقع، ارسطو هنگام بحث درباره خدا احساس می‌کند نسبت دادن هر گونه علایق عملی به او، ممکن است از کمالش بکاهد.

نکته حائز اهمیت این است که افلاطون در چندین جای کلام خود به صراحت فاعلیت خدا را، فاعلیتی از روی علم اراده و آگاهی می‌داند. البته، در نظر او، امور و اشیا از قبل وجود داشته‌اند و خدا، تنها به این امور و اشیا متکثر نظم و ترتیب داده است. درواقع، وی خدا را، «فاعل نظم» می‌داند و نه «فاعل ایجاد»^۷ (ج، ۷، ۳: ۱۸۳۹/ تیمائوس).

با وجود همه اختلافات و تقابلات بین دو نظام فلسفی ارسطویی و افلاطونی، نقطه اشتراک این دو نظام این است که این دو فیلسوف در سیر تفکر فلسفی خویش، به هیچ وجه به یک نحو فاعلیت ایجاد و فاعلی که وجود و هستی به عالم و مافیها بدهد، قائل نیستند.

فاعلیت و عنایت در متافیزیک ابن سینا

با بررسی‌های به عمل آمده در آثار ابن سینا، می‌توان دریافت که نظر خاص وی در باب فاعلیت همان نظریه محوری و کاربردی «عنایت» است و به حق می‌توان گفت این نظریه جداً به عنوان نظریه کاربردی در عالم اسلام مطرح شد و راهگشای بسیاری از مشکلات گردید.

عنایت الهی

فیلسوفان موحد، به ویژه فیلسوفان اسلامی هیچ گاه ازلی بالذات بودن موجودی، غیر از خداوند را نپذیرفته‌اند. اینان هرگونه کثرتی را در ساحت ربوبی نفی و تکثرات را در دایره مخلوقات می‌دانند، اما چگونگی ارتباط بین وحدت و کثرت، قدیم و حادث جزو دل مشغولی‌ها اصلی آنان بوده است. بر همین اساس، می‌توان ادعا کرد بحث عنایت الهی که عهده‌دار پاسخ گویی به این سؤال‌هاست، جزو دشوارترین مباحث فلسفه و کلام است. در بین مسائل عقلی کمتر مسأله‌ای یافت می‌شود که تا این حد معركة آرا و مورد اختلاف باشد، عنایت الهی که در حقیقت، همان علم الهی

داشته باشد، در حالی که در فاعلیت ایجادیه هیچ شرطی نیست، حتی ازلیات زمانی که سابقه عدم ندارند و دائمی‌اند به او محتاج‌اند (همان: ۲۶۵).

تعریف و حقیقت عنایت

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* پس از اثبات علم الهی در عبارتی کوتاه، عنایت را معنا می‌کند و پس از آنکه به بیان اراده الهی می‌پردازد، دوباره به بحث عنایت برمی‌گردد. قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت، حکایت از این دارد که این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند که با لحاظ‌های مختلف اسامی آن متفاوت می‌شود «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (۲: ۱۱). عنایت ایجاد اشیا به بهترین وجه ممکن از جهت نظام (استحکام و استواری) است. چنانکه پیداست، این تعریف بیان حاصل عنایت است، نه خودعنایت، چون عنایت از سنخ علم الهی است. در کتاب *اشارات* می‌گوید: «فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (۵: ج ۲: ۳۱۸).

عنایت، علم حق تعالی به موجودات و نظام آنهاست و این که تمامی موجودات از احاطه علمی که خداوند به آنها دارد، پدید آمده‌اند. به بیان روشن‌تر، موجودات امکانی و نظام حاکم بر آنها که همان نظام احسن است و همچنین پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آنها همه در دایره علم الهی‌اند و علم عنایی او دارای سه متعلق است: ۱- ماسوی معلوم اویند؛ ۲- نظام و روابط حاکم بر موجودات، خواه فردی و خواه جمعی همه معلوم او هستند؛ ۳- علم دارد به این که آفریده‌های جهان و نظم بین آنها، صادر از خداوند و او علت آنهاست. در واقع، ابن سینا عنایت را علم حق تعالی می‌داند؛ یعنی موجودات پیش از وجود خارجی لاشیء و عدم محض نیستند، بلکه به وجود علمی، صور آنها نزد خداوند موجود است و وجود علمی آنها سبب وجود عینی شده است، بنابراین، اشیا از لاشیء به وجود

ضمن سه فصل نقد و تفسیری بسیار رسا و گویا درباره تمایز ماهیت و وجود در موجودات و عینیت وجود با ماهیت در حق تعالی بیان کرده است و می‌توان گفت او مسأله وجود شناسی را در دو ساحت وجود خداوندی و وجود سایر موجودات که در حقیقت، جهان شناسی را در پی دارد، به تمامیت و کمال نزدیک کرده است (۱: ۲۹۵-۲۸۸).

از نگاه ابن سینا، تمایز ماهیت و وجود، پایه و اساس خداشناسی و جهان شناسی است. هر ممکنی ترکیبی از ماهیت و وجود است و نیازمندی، اصلی غیرقابل تردید در آنهاست: «موصوف به وصف امکان الوجود دو قسم است: یا موصوف، حالت وجود و عدم هر دو را دارد نظیر حادثات یا موصوف فقط حالت وجود دارد، نظیر ازلیات که در حالت وجود مقتضی امکان الوجودند، چون ازلیات آن دسته از ممکناتی هستند که در ازل آفریده شده‌اند و هیچ سابقه عدم ندارند که در حالت عدم مقتضی امکان باشند» (همان: ۲۹۱). بنابراین، ازلیات هرچند ازلی‌اند، بی نیاز از علت ایجادیه نیستند.

اشکال بنیادین ارسطو نادیده انگاشتن رابطه علی و معلولی به معنای علیت ایجادیه در جواهر سه گانه نخستین است، درحالی که ابن سینا نظام فلسفی‌اش را بر اساس همین رابطه علی و معلولی و نقش بی بدیل فاعلیت ایجادیه در جهان آفرینش بنا نهاده است:

«الان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفيدة مثل الباري للعالم» فاعل در اصطلاح فیلسوفان الهی معطی وجود است، همانند خالقیت خداوند نسبت به مخلوقات و فاعل در عرف طبیعیون معطی حرکت است «و الفاعل يفيد شيئاً آخر وجودا ليس للاخر عن ذاته» (همان: ۲۹۵). علت فاعلی به معلول، یعنی چیزی که از حیث ذات وجود ندارد، وجود اعطا می‌کند و اگر چیزی (ماده و صورت) ذاتاً وجود دارد، علت فاعلی درباره آنها معنا ندارد.

عامه مردم چیزی را فاعل می‌شمارند که پیش از فاعلیت، فاعل نباشد و آنچه می‌خواهد موجود شود، باید سابقه عدم

نیامده‌اند، بلکه از شیء، یعنی صور علمیه ایجاد شده‌اند. شایان ذکر است که این بیان ابن سینا خود سرآغازی است برای طرح یک سری اشکالات که ما در مقاله حاضر به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. چگونه موجود عالی به موجودات مادون نظر می‌کند؟
۲. آیا عنایت الهی به معنای موجب بودن خداوند نیست؟

چگونه موجود عالی به موجودات مادون نظر می‌کند؟

ارتباط موجود بلندمرتبه‌ای که هیچ موجودی در رتبه او نیست، با موجوداتی که همه نیازمند به اویند، چگونه است؟ در هر فعلی غایتی برای فعل و غایتی برای فاعل آن است. در افعال خداوند افزون بر این که هر فعلی برای خودش غایتی دارد، متعلق غرض ذات باری تعالی نیز هست، اما موجود مادون غرض او نیست، بلکه چنانکه ابن سینا تصریح می‌کند، غرض خود ذات است: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له و أنه يعشق ذاته» (۲: ۱۱). توضیح مطلب این که، ذات خداوند مقتضی و علت تامه پیدایش اشیاست و خداوند به ذات خودش ابتهاج دارد. مخلوقات هم که آثار اویند به تبع ذات مورد ابتهاج ذات هستند، زیرا هر موجودی اگر به خودش علم دارد، به آثار و لوازم برخاسته از خودش نیز عالم است. او ما را آفرید، چون عنایت ازلی اش مقتضی و علت آن است و غرض از آفرینش، خود ذات است، نه چیز دیگر.

اما پاسخ به این سؤال که آیا علم عنایی واجب تعالی به معنای موجب بودن خدا نیست؟ یعنی علم عنایی منشأ و علت تامه موجودات است و این علم ازلی و عین ذات است؛ یعنی موجودات از ازل به وجود علمی موجود بوده‌اند، بنابراین، وجود عینی موجودات اجتناب ناپذیر و خداوند در ایجاد آنها فاعل موجب است. همچنین، واجب الوجود موجب نیست، چون فاعل مختار است و کسی او را در افعالش، مجبور به کاری نمی‌کند و بنابراین فوق او قدرتی نیست تا موجبیت او لازم آید.

برای پاسخ به این اشکال یادآوری می‌شود که براساس تعریف ابن سینا از عنایت، عنایت دارای سه متعلق است: ۱- واجب الوجود به کل عالم، عالم است؛ ۲- چون واجب است، لازم است که به موجودات عالم باشد؛ ۳- به خاطر واجب بودنش لازم است که به موجودات احاطه علمی داشته باشد. ابن سینا با آوردن قید سوم (-...و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطه به- می‌فهماند خداوند افزون بر آن دو علم، علم سومی هم دارد که صدور موجودات از خداوند واجب و از احاطه علمی است که او به آنها دارد). درصدد بیان این نکته اساسی است که صدور فیض از او، هرچند دائمی است، او فاعل موجب نیست، زیرا او کل موجودات را می‌داند، نظام حاکم بر آنها را می‌شناسد و می‌داند که این کل با نظام حاکم بر آنها صدورشان از او واجب است؛ یعنی همه چیز با علم فعلی کمالی که مبدئیت و مصدریت برای اشیا دارد، از او صادر می‌شود.

به طور کلی، با جمع بندی دیدگاه ابن سینا می‌توان به این نتیجه دست یافت که وی با تأکید بر تمایز ماهیت و وجود و بیان ساحت واجب تعالی و جایگاه ممکنات، فاعلیت ایجاد را مدخل فلسفه وجودی خود می‌شمارد و خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند؛ یعنی به همه موجودات پیش از پیدایش آنها از طریق صور علمیه علم دارد و وجود علمی موجودات نزد او منشأ و علت تامه وجودات عینی در خارج است.

بر این اساس، خداوند علت نخستین است؛ یعنی علتی است هستی بخش به همه آنچه غیر از اوست و در رتبه‌ای متأخر از اوست. به تعبیر خود ابن سینا: «ان كانت علة اولی فهی علة لكل وجود و لعله حقیقه كل وجود فی الوجود»؛ یعنی اگر علت نخستینی در کار باشد، پس او علت هر موجودی و علت علت حقیقت هر وجودی است. طبق تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی، شارح بزرگ اشارات، مراد از علت علت حقیقت هر موجودی، این است که علت نخستین علت وجودی ماده و صورت شیء نیز هست؛ همین جاست که بین علت نخستین یا واجب الوجود در فلسفه

سینیوی و عقل اول ارسطویی و مثال خیر اعلی افلاطونی، تفاوت بنیادینی وجود دارد (۴: ۲۰۵).

نتیجه

نتایج مطلوب زیر با تحلیل و تطبیقی که در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینیوی در باب فاعلیت و عنایت داشتیم، حاصل گردید:

۱- در فلسفه سینیوی نظام عالم هرمی شکل است؛ یعنی اولاً نظامی است متشکل از سلسله مراتب طولی و ثانیاً هر چه از پایین یا قاعده هرم به بالا یا رأس هرم نزدیکتر شویم، کثرت کمتر و وحدت بیشتر می‌شود و برعکس. با توجه به عدم روابط طولی (علیت ایجادی) بین مثل افلاطونی با یکدیگر و هم چنین عالم مثل و عالم ماده و نیز بین عقول ارسطویی و اشیای جهان مادی، نمی‌توان ساختار عالم را از نظر افلاطون و ارسطو، به صورت هرمی ترسیم کرد.

۲- افلاطون عالم ماده را «ظل» عالم مثال می‌داند- «ظل» در فلسفه افلاطون کلید واژه است- اما باید توجه کرد این ظلی که اینجا مطرح است، به معنایی که ابن سینا آن را به کار می‌برد و می‌گوید عالم ماده از روی «عنایت» و اراده عالم مجرد خلق شده، نیست در حالی که در نظام سینیوی عقول و کل عالم هستی رابطه طولی با یکدیگر دارند؛ گرچه باید توجه داشت که در فلسفه افلاطون رابطه بین عالم ماده و مثال خیر اعلی و مثال صانع یک رابطه طولی است، ولی رابطه بین صانع با سایر مثل و نیز رابطه مثال خیر اعلی با سایر مثل به کلی مبهم است.

۳- در عالم مثال افلاطون، مثال خیر اعلی از مثال صانع جداست و وی هر یک را جدا از دیگری لحاظ کرده است. این درحالی است که واجب الوجود در نظام سینیوی در عین آنکه کمال و خیر مطلق است در عین حال هم آفریننده و خالق نیز هست.

۴- تفاوت بین نظام ارسطویی و نظام سینیوی تفاوت در روش شناختی است؛ روش ارسطو طبیعت شناسی و روش ابن سینا وجود شناسی است. به عبارت دیگر، روش ارسطو طبیعی و روش ابن سینا وجودی و الهی است.

۵- ارسطو قائل به عقل اول است؛ ابن سینا هم قائل به علت نخستین (تشابه). این در حالی است که منظور ابن سینا از علت نخستین، علت مطلقه و علت اولی است. وقتی چیزی علت اولی شد؛ یعنی مبدأ وجود است برای همه معالیل مادون خود.

ابن سینا قائل است به این که خدا همه چیز را خلق کرد، در حالی که ارسطو معتقد است عقل اول خالق هستی و حتی خالق عقل دوم نیست، تنها کار عقل اول، حرکت دادن افلاک است و نه وجود و هستی دادن به آنها.

۶- مثل افلاطونی دایره مدار انواع طبیعی‌اند و اما عقول ارسطویی دایره مدار افلاک هستند؛ به عبارتی دیگر مثل افلاطونی به افراد طبیعی و عقول ارسطویی به افلاک تعلق می‌گیرند.

۷- نقطه اشتراک نظام فاعلی در نظر افلاطون و ارسطو را می‌توان قائل نشدن هر دو فیلسوف به یک نظام و فاعلیت ایجابی ذکر کرد. این در حالی است که افلاطون از ارسطو به دلیل مطرح کردن بحث مشیت، اراده و عنایت در چند مورد در تیمائوس برای آفریدگار، در این مورد از وی متمایز می‌گردد. وجه اشتراک افلاطون با ابن سینا را می‌توان در قائل بودن هر دو، به نظام عنایی و وجه افتراق آن دو را می‌توان در عدم قائل شدن افلاطون به آفریدگاری که به عالم، وجود و هستی دهد، ذکر کرد. در حالی که شیخ الرئیس، علاوه بر مطرح کردن فاعلیت بالعنایه برای واجب الوجود، فاعلیت او را فاعلیتی ایجادی (فاعلیتی که نه تنها علم و اراده به مادون دارد، بلکه وجود و هستی را هم او به مادون می‌دهد) ذکر کرده است.

۸- ارسطو قائل به فاعلیت ناآگاهانه عقل اول شد. این در حالی است که ابن سینا قائل به فاعلیت آگاهانه و هدفمند واجب الوجود گردید.

۹- متافیزیک ارسطو به محرک نامتحرک و متافیزیک افلاطون به نظریه مثل که مهمترین مثال آن مثال خیر اعلی است، می‌انجامد: این در حالی است که متافیزیک ابن سینا به مسأله واجب الوجود که مبدأ هستی و وجود است، منتهی می‌شود.

پی نوشت‌ها

۸- امیل بریه. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه علی مراد

داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۹- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۶۸). *بنیاد حکمت سبزواری*،

ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، مقدمه مهدی محقق،

تهران: انتشارات تهران.

۱۰- برن، ژان. (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشائی*، ترجمه سید

ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۱- دیوید راس. (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام

صفری، تهران: فکر روز.

۱۲- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۱). *اسرارالحکم*، با مقدمه

توشی هیکو ایزوتسو، به کوشش ح ی م فرزاد، انتشارات

مولی.

۱۳- شهابی، محمود. (۱۳۶۰). *رهبر خرد*، چاپخانه حیدری،

چاپ پنجم.

۱۴- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲). *بدایه الحکمه*،

تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی،

چاپ هیجدهم.

۱۵- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، ج ۱،

ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش.

۱۶- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه

محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

۱۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا،

چاپ هفتم.

18-Barnes. Jounathan. (n.d). Aristotle, oxford university press, london.

19-Pass, Nickolas. (1968). plato & the republic, London.

20- Plato. (1996). The dialogues of plato, translated by Benjamin, jowelt, Oxford university press.

21-Ross, david. (1949). Aristotle, data press, London.

۱- رک: افلاطون، دوره آثار، جمهوری، پارمنیدس، فیدون،

تیمائوس، منون، هیپاس بزرگ و سوفسطائی.

۲- Demiurge

3-(۱۸.۷-۸۶)

۴- رک: لامبدأ به بعد.

۵- به معنای تحقق یا فعلیت.

۶-(۲۱.۲-۱۶۱)

۷- برای توضیح بیشتر رک ۷، ۱۸۳۹، و ۱۸۹۶ و ۱۹۵۰ /

تیمائوس و نامه شماره ۲.

۸- حکیم سبزواری آراء، درباره علم الهی را ده قول می‌داند

(۹: ۲۷).

۹- البته باید توجه داشت که این تمایز بین وجود و ماهیت

از ابتکارات ابن سیناست که در فیلسوفان ماقبل او یافت

نمی‌شود و این تمایز مهم بود که او را به فاعلیت ایجاد

کشاند (برای آگاهی بیشتر رک. ۹: ۲۷).

منابع

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق از، محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.

۲- _____ . (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۳- _____ . (۱۳۶۴). *النجات*، چاپخانه خورشید.

۴- _____ . (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبیها*، شرح و

ترجمه خواجه نصیر الدین طوسی و محاکمات قطب الدین

رازی، بی جا: نشر کتاب.

۵- _____ . (۱۳۷۹). *الاشارات و التنبیها*، شرح محقق

طوسی، ج ۲ و ۳، چاپخانه آرمان.

۶- ارسطو. (۱۳۸۵). *مابعدالطبیعه (لامبدأ)*، ترجمه شرف‌الدین

خراسانی، انتشارات حکمت.

۷- افلاطون. (بی تا). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن

لطفی، تهران: خوارزمی.