

مسئله آفرینش از نگاه ارسطو و ابن سینا

مجید ملایوسفی*

علی حیدری فرج**

چکیده

یکی از مسائل مهم در تاریخ تفکر بشر مخلوق یا نامخلوق بودن عالم هستی بوده است. فیلسوفان پیش از ارسطو، هر یک به نوعی قائل به ازلی و غیرمخلوق بودن عالم هستی بوده‌اند. ارسطو با قائل شدن به ازلیت مقوله‌های حرکت، زمان، و ماده را مؤلفه‌های اصلی عالم هستی دانسته است و حکم به ازلی و غیرمخلوق بودن جهان هستی می‌دهد. از این حیث است که خدای ارسطو در مقام علت فاعلی عالم هستی، فقط محرک عالم است و هستی‌بخش آن قلمداد نمی‌شود. در ادیان ابراهیمی، از جمله اسلام، خالقیت خداوند امری مسلم و بدیهی تلقی می‌شود. از این رو، ابن سینا در مسئله آفرینش عالم از ارسطو فاصله می‌گیرد. در واقع، تصویر سینوی از عالم هستی و خداوند و رابطه این دو با هم متفاوت با تصویری می‌شود که ارسطو ارائه می‌دهد. ابن سینا با تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی مدعی می‌شود که ازلی بودن عالم از حیث زمانی مستلزم آن نیست که عالم هستی مخلوق خداوند نباشد. از این حیث نزد بوعلی خداوند علت فاعلی عالم است؛ صرفاً محرک نیست، بلکه معطی وجود به عالم هستی نیز تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، ابن سینا، آفرینش، خلق، علت فاعلی، کائنات، ازلی، حدوث.

مقدمه

مشخصه اصلی جهان‌شناسی اولیه یونانیان که در آثار هومر و هسیود نیز آمده است، این بوده

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی mollayousefi@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲۰

است که جهان پیرامون ما و پدیده‌های موجود در آن دارای تشخیص و تعیین هستند و به صورت خدایان تصور می‌شوند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در برخی از اشعار هسیود، این عبارت به چشم می‌خورد که «پیش از همه خائوس (کیاس یا آشفستگی و بی‌نظمی) پدید آمد»، باین حال هسیود نمی‌توانست جوابی برای این پرسش بیابد که خائوس از چه و چگونه پدید آمده است؟ و آیا قبل از آن چیزی جاوید یا ازلی بوده است یا خیر؟ (همان: ۱۰۵).

تالس، آناکسیمندر، و آناکسیمنس، نخستین متفکران جهان باستان، از اولین کسانی بودند که برای تبیین جهان پیرامون خود، به تفکر فلسفی پناه بردند و به مدد عقل خویش گام در این راه نهادند. با ظهور تالس فصلی نوین پیش روی تفکر بشر گشوده شد و از این پس بود که نگاه عقلانی و فلسفی جانشین دیدگاه اسطوره‌ای شد. آنچه در مورد فلاسفه ملطی حائز اهمیت است این است که ایشان در پی یافتن اصل نخستین و ماده‌المواد جهان بودند و هریک این ماده اصلی را چیزی معرفی می‌کردند. از نظر تالس، ماده نخستین آب بود. آناکسیمندر نیز مانند تالس به دنبال اصل تبیین‌کننده و نهایی جهان بود، اما برخلاف تالس این اصل را نه آب و نه هیچ‌یک از موادی که ما می‌شناسیم، بلکه آن را ماده‌ای نامتناهی و جاویدان می‌دانست که همه جهان را دربر گرفته است (راسل، ۱۳۷۳: ۳۵). او همچنین به وجود یک حرکت دائمی و ابدی در جهان قائل بود که علت پدیدآورنده کائنات است، اما نباید تصور شود که مراد از پدیدآمدن این کائنات، خلق شدن آن‌هاست، آن‌چنان‌که بعدها در سنت یهودی - مسیحی مشاهده شد. آخرین فیلسوف مکتب ایونیا آناکسیمنس بود. او نیز، مانند فیلسوفان سلف خود، در جست‌وجوی اصلی مادی برای چیزها بود و این اصل را هوا می‌دانست. به باور او همه‌چیز و حتی خدایان و ملکوتیان از هوا پدید آمده‌اند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸).

در عالم مثل افلاطون، مثال خیر مثال برین تلقی می‌شد و از آن جهت که حقیقت نهایی بود اساس تمام مثال‌های دیگر در نظر گرفته می‌شد. بنابراین، منطقی بود که انتظار داشته باشیم افلاطون سایر مثال‌ها را از مثال خیر به دست آورده باشد، اما او چنین نکرده است. در خصوص رابطه خدا با مثال خیر، استیسی از زبان تسلسر بیان می‌دارد که اگر خدا را علت و اساس مثال خیر بدانیم، نظام افلاطون در دم فرومی‌ریزد، چراکه جوهریت صورت مثالی خیر نقض می‌شود و او مخلوق خداوند می‌شود. اما اگر خدا هستی خود را وامدار یک صورت مثالی باشد، این نیز اجحافی غیرمنصفانه در حق خداست. حالت سوم این است که خداوند و صورت مثالی خیر، مستقل و هم‌پایه باشند. فرض اخیر نیز مستلزم دوگانه‌انگاری

آشکاری است که ره به جایی نمی‌برد (استیس، ۱۳۸۵: ۱۹۵). بنابراین، آن‌چنان‌که از سخنان افلاطون در تیمائوس برمی‌آید، خدای او تنها یک صانع (demiurge) است؛ یعنی علت فاعلی نظم در اشیا جهان است. البته، عباراتی در کتاب جمهوری دربارهٔ مثال خیر وجود دارد که به تعریف خدای مسیحی نزدیک است. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که خود افلاطون هیچ‌گاه مثال خیر را خدا نخوانده است. علت این امر شاید آن باشد که افلاطون هرگز خیر را خدا تصور نمی‌کرده است (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۳۹).

ارسطو اولین کسی بود که بیان کرد عالم ما ازلی و غیرمخلوق است. فیلسوفان پیش از او همگی، بدون استثنا، بر آن بودند که از حیث زمانی برای عالمی که در آن به سر می‌بریم نقطهٔ شروع مشخصی وجود دارد (Zeller, 1897: 1/ 469). در این میان، مهم‌ترین دغدغهٔ ارسطو تبیین مقولهٔ حرکت در عالم بود که وی با طرح ایدهٔ «محرک نامتحرک» خود، در پی پاسخی درخور بدان بود. از این حیث علت فاعلی عالم هستی از نظر ارسطو تنها علت حرکت بود و بس. درواقع، خدای ارسطو، تنها معطی حرکت به جهان، از پیش موجود بود. در میان فیلسوفان بعد از ارسطو، ظاهراً فیلون نخستین کسی بود که «نامتناهی» را واجد کمالات بی‌نهایت و «متناهی» را واجد کمالات محدود می‌دانست. وی برای نخستین‌بار از واسطه‌ای میان خالق و مخلوق به نام «لوگوس» (logos) نام برد (البدوی، ۱۹۷۰: ۹۳). درواقع، تصویری که فیلون، تحت تأثیر گزاره‌های دینی، از آفرینش عالم ترسیم می‌کند تاحدی نزدیک به مفهوم آفرینش از هیچ است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۳۷).

فلوطين بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، همانند فیلون بر این باور بود که جهان هستی مخلوق خدایی قادر و متعال است. آرا و اندیشه‌های فلوطين، به‌خصوص نظریهٔ «فیض» یا «صدور» او، تأثیر بسزایی بر فیلسوفان مسلمان داشت. نظریهٔ فیض یا صدور پس از ورود به جهان اسلام به‌دست فارابی و خصوصاً شیخ‌الرئیس به‌خوبی پرورده و تاحد امکان با آموزه‌های دین اسلام سازگار شد.

ابن سینا در بسیاری از موضوعات فلسفی به‌شدت از ارسطو متأثر است. با این حال در مسئلهٔ آفرینش عالم از ارسطو فاصله گرفته است. به‌نظر می‌آید دغدغه‌های دینی و کلامی وی باعث شد تا شیخ مسیر خویش را در بحث آفرینش عالم از زعیم یونانی‌اش جدا سازد. بدین‌گونه است که علت فاعلی در منظر ابن سینا صرفاً محرک نامتحرک نیست، بلکه علت هستی‌بخش عالم نیز هست. بدین ترتیب، محرک نامتحرک ارسطو در فلسفهٔ بوعلی مبدل به «خالق کل شیء» می‌شود. درواقع، می‌توان گفت تصویر ارائه‌شده از خداوند از سوی

ابن سینا و عالم آفرینش اختلافی اساسی با تصویر ارسطویی در این خصوص دارد. شرح و بیان این اختلاف موضوع مقاله حاضر را شکل داده است.

جهان ارسطویی

مفاهیم ماده، صورت، حرکت، و زمان مقولات اساسی جهان ارسطویی به حساب می‌آیند. از این میان حرکت نقطه ثقل فلسفه طبیعی ارسطوست و همچنین، نقشی اساسی در اخلاق و سیاست وی ایفا می‌کند (Hoffe, 2003: 72). به یک معنا محور اصلی جهان‌شناسی ارسطو مقوله حرکت است (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۵۷؛ خراسانی، ۱۳۵۲: ۱۳۰). تعریف ارسطو از حرکت این است که:

حرکت عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است، در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است، نه از جهت خودش، بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد و حرکت همین است (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۹۹).

ارسطو در فصل هفتم از کتاب پنجم *متافیزیک*، به تفصیل در خصوص معانی قوه سخن گفته است. او در این مقام ابتدا، معنای ماده و بالقوه‌بودن را روشن می‌سازد و سپس، از راه مقایسه به بیان معنای فعلیت می‌پردازد و بیان می‌دارد که:

فعلیت باشیدن شیء است (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۲۹۵).

به نظر ارسطو، ماده قابلیت فعلیت است؛ یعنی هر چیزی از جهتی بالقوه و از جهت دیگر فعلیت دارد؛ یعنی آنچه اکنون هست. پس، نتیجه می‌شود که آنچه فعلیت محض است بر سایر چیزها مقدم است.

ارسطو با ملاک قراردادن مقوله حرکت کل عالم مادی را به دو طبقه تقسیم می‌کند: عالم تحت‌القمر و عالم فوق‌القمر. از نظر او، حرکت تنها در فضای جهان، که کروی شکل است، وجود دارد. در هر کره، فقط می‌توان سه نوع حرکت منظور داشت: یکی، حرکت مستقیم از پیرامون به مرکز؛ دوم، حرکت مستقیم از مرکز به پیرامون؛ و سوم، حرکت دورانی به دور مرکز. نظر به این که هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است می‌توان گفت سه نوع جسم وجود دارد. بنابراین، حرکت گریز از مرکز ویژه آتش، حرکت به سوی مرکز مختص زمین و حرکت مستدیر ویژه جسمی است که ماده اجرام آسمانی است که اثیر (eather) نام دارد (خراسانی، ۱۳۵۲: ۱۳۲) و حرکت مستدیر حرکتی ازلی است.

از نظر ارسطو، عالم تحت‌القمر جای عناصر چهارگانه (آب، آتش، خاک، و هوا) و تغییر و تحولات آن‌هاست. از دیدگاه وی تغییرات کمی، کیفی، و کون‌وفساد منحصر در موجودات جهان تحت‌القمر هستند (راس، ۱۳۷۷: ۲۵۷). موضوع مشترک عناصر چهارگانه ماده اولیه است. ماده اولیه صرفاً چیزی است که یکی از کیفیات متضاد آن را مقید ساخته است (همان: ۱۶۵). به باور ارسطو، ماده اولیه نه پدید می‌آید و نه از بین می‌رود یعنی اساساً پیدایش و نابودی برای آن متصور نیست؛ زیرا،

ماده اولیه به‌عنوان وجود بالقوه ذاتاً نابود نمی‌شود، بلکه به‌ضرورت بیرون از حوزه کون‌وفساد قرار دارد. زیرا اگر ماده به‌وجود می‌آمد، می‌باید چیزی به‌عنوان موضوع نخستین موجود باشد تا ماده از آن به‌وجود آید و آن موضوع نخستین بایستی در ماده باقی می‌ماند. اما این طبیعت خاص خود ماده است و بالتیجه ماده بایستی موجود می‌بود پیش از آن‌که موجود شود، زیرا من ماده را نخستین موضوعی می‌دانم که هر شیء مطلقاً از آن به‌وجود می‌آید و خود موضوع در شیئی که به‌وجود آمده است باقی می‌ماند (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۵۴).

از نظر ارسطو، عناصر چهارگانه علل مادی پیدایش هستند و علت فاعلی را در جای دیگری باید جست‌وجو کرد. علت فاعلی تغییرات جهان تحت‌القمر را باید در رابطه این جهان با جهان فوق‌القمر تبیین کرد.

جهان فوق‌القمر عالم افلاک و اجرام سماوی (سیارات و ستارگان) است؛ یعنی جواهری محسوس که زوال‌ناپذیرند و هیچ تغییری به غیر از حرکت مکانی بر آنان جایز نیست. حرکت آن‌ها، برخلاف حرکت طبیعی چهار عنصر، مدور است و این به‌خاطر این است که ماده آن‌ها از عنصر اسرارآمیز پنجم، یعنی اثیر است (راس، ۱۳۷۷: ۱۵۲ - ۱۵۳). جهان متشکل از تعدادی کرات متحد‌المركز است که زمین در مرکز آن است. ارسطو بر این باور بود که زمین با شکل کروی در مرکز جهان به حالت ثابت است و گرداگرد آن لایه‌های متحد‌المركز و کروی آب و هوا، آتش، یا لایه گرم قرار دارد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۷۲). افلاک آسمانی در ورای لایه‌های متحد‌المركز قرار دارند و محیط بر همه این‌ها، فلکی است متناهی که شامل چیزهایی است که ما ستارگان ثابت می‌نامیم. این ستارگان از خود حرکتی ندارند، اما گردش یکنواخت آسمان اول آن‌ها را در هر ۲۴ ساعت یک‌بار می‌گرداند (راس، ۱۳۷۷: ۱۵۳). در کتاب *درباره آسمان*، ارسطو به مسئله غیرمکون و فسادناپذیر بودن آسمان پرداخته است. وی در فصل نهم از کتاب اول بیان می‌دارد که چون آسمان قبول کون‌وفساد نمی‌کند ابدی است (ارسطو، ۱۳۷۹: ۴۳). در فصل دهم نیز می‌گوید، قول به این که جهان

مکون است و درعین حال ابدی نیز هست تصدیق امری محال است (همان: ۵۱). ارسطو همچنین، برای اثبات ازلی بودن حرکات به مباحث الهیاتی متوسل می‌شود. از نظر او از آنجایی که محرک نامتحرک دارای حیاتی ازلی است فعلش نیز باید ازلی باشد، بنابراین آسمان هم که جسمی الهی است باید کره‌ای در گردش همیشگی باشد (راس، ۱۳۷۷: ۱۵۲). بنابراین، همچنان‌که برخی اشاره دارند ازلیت و ابدیت اجرام آسمانی، با عنوان جواهری محسوس اما فناپذیر، نزد ارسطو امری مسلم بوده است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۸۵). گویی تصویر این نظام به‌هیچ‌وجه با فرض نبودن و خلق شدن سازگار نیست.

از دیگر مفاهیم کلیدی و مهم، در فلسفه ارسطو، مقوله زمان است. با اندک تأملی در عبارات ارسطو به‌خوبی آشکار می‌شود که او چه ارتباط وثیقی بین حرکت و زمان ترسیم می‌کند، گویی اگر حرکت و تغییری نبود، همانا زمانی هم نبود. وی درخصوص ارتباط زمان و تغییر چنین بیان می‌دارد که: «... اگر ما به تغییری در نفسمان واقف نشویم، بلکه چنین بنمایند که نفس ما در آنی واحد، ثابت مانده است وجود زمان را احساس نمی‌کنیم و همین‌که بر تغییر در نفس خود آگاه گردیم سخن از گذشت زمان می‌گوییم، پس معلوم می‌شود که زمان مستقل از حرکت و تغییر نیست. بنابراین، روشن است که زمان نه عین حرکت است و نه مستقل از حرکت». به باور ارسطو، حرکت و زمان توأمان مُدرک ما واقع می‌شوند، چراکه زمان متعلق حرکت است (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۱۸۶-۱۸۷).

از نظر ارسطو، زمان و حرکت اصلی‌ترین مؤلفه‌های عالم طبیعت ازلی هستند. وی در جای‌جای آثار خود بر بی‌آغازی زمان و حرکت پای فشرده است. او در فصل ششم از کتاب *لاند* بر ازلی بودن زمان و حرکت تأکید می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۳۹۵). در *طبیعیات* نیز ذیل فصلی به نام حرکت و زمان، بر نامخلوق بودن زمان تأکید می‌کند و از آنجایی که زمان مقدار حرکت است، لاجرم، حرکت را نیز نامخلوق و ازلی می‌داند. او در این خصوص نظر افلاطون را، مبنی بر حدوث زمان، نظری شاذ و استثنایی قلمداد می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۳۲۹) و در پایان می‌نویسد:

پس به‌قدر کافی ثابت کردیم که هیچ زمانی وجود نداشته است که در آن، حرکت وجود نداشته باشد و هیچ زمانی هم وجود نخواهد داشت که در آن حرکت موجود نباشد (همان: ۳۳۲).

ابن رشد نیز در تفسیر خودش بر مابعدالطبیعه بر ازلی بودن حرکت و زمان از نظر ارسطو تأکید دارد (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۴). قول به ازلی بودن زمان و حرکت، همچنان‌که برخی اشاره داشته‌اند، منجر به قول به ازلیت عالم هستی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۶۰).

جهان سینوی

در جهان‌شناسی سینوی همچون ارسطو مفاهیم ماده، صورت، حرکت، و زمان نقش کلیدی دارند. بوعلی مقوله حرکت را دقیقاً به همان‌سان که ارسطو مطرح کرده است مرتبط با مفاهیم قوه و فعل می‌داند. او از قوه به فعل درآمدن را به دفعی و تدریجی تقسیم می‌کند و حرکت را تنها بر نوع دوم اطلاق می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۳۱). وی پس از ذکر مقدماتی، حرکت را این‌گونه تعریف می‌کند:

حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از آن حیث که بالقوه است (همان: ۱۳۳).

ابن سینا تعریف دیگری از حرکت در طبیعات کتاب *نجات* ارائه می‌دهد که تفاوت چندانی با تعریف مذکور ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

بوعلی همچون ارسطو با لحاظ کردن مقوله حرکت، جهان مادی را به دو عالم تحت‌القمر و فوق‌القمر تقسیم می‌کند. ابن سینا در جهان تحت‌القمر همانند ارسطو به آغاز زمانی نداشتن هیولای نخستین جهان و عناصر چهارگانه قائل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۱۸: ۴۳). وجه افتراق مهم آن دو در این خصوص این است که ماده اولی نزد بوعلی حادث ذاتی و مخلوق است و علت آن، همان عقل دهم است که به لسان شیخ، واهب‌الصور است و صورت را به ماده عالم تحت‌القمر افزوده می‌کند، اما نزد ارسطو ماده اولی ازلی و نامخلوق است.

ابن سینا در *الهیات نجات* فصل مستقلی به حادث و قدیم اختصاص داده است. او ابتدا به تعریف حادث و قدیم به‌حسب ذات و زمان می‌پردازد و بین این دو، تفاوتی آشکار قائل می‌شود:

یقال: قدیم للشیء اما بحسب الذات او بحسب الزمان. فالقدیم بحسب الذات هو الذی لیس لذاته مبداء هی به موجوده، والقدیم بحسب الزمان هو الذی لا اول لزمانه. والمحدث علی الوجهین: احدهما: هو الذی لذاته مبدأ هی به موجوده والاخر: هو الذی لزمانه ابتداء. و قدکان وقت لم یکن، وکانت قبلیه هو فیها معدوم وقدبطلت تلك القبلیة. ومعنی ذلك کله انه یوجد زمان هو فیہ معدوم (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۳).

بوعلی با تقسیم هر یک از حادث و قدیم به ذاتی و زمانی، میان قول به حادث ذاتی و قدم زمانی منافاتی نمی‌بیند. به بیان شیخ‌الرئیس، اگر می‌گوییم ماده مبدع است، این به معنای ازلیت آن نیست. بنابراین، این که چیزی به لحاظ زمانی قدیم باشد منافاتی با مخلوق بودن آن ندارد، زیرا غیر از ذات اقدس خداوند همه چیز حادث ذاتی است و مخلوق.

از دیگر مقولات اصلی جهان‌شناسی سینوی مقوله زمان است. ابن سینا در مقاله دوم فن

نخستین طبیعیات *ثغناء*، مباحث مبسوطی دربارهٔ زمان ارائه می‌دهد. او ابتدا، به رد ادعای کسانی می‌پردازد که وجود زمان را انکار کرده‌اند یا برای آن وجودی توهمی قائل‌اند. سپس، به بررسی اقوال کسانی می‌پردازد که وجود زمان را به انحای گوناگون اثبات کرده‌اند. مهم‌ترین بخش سخنان شیخ در این باب در مورد کسانی است که ماهیت زمان را به نوعی مرتبط با حرکت می‌دانند. بوعلی در این خصوص به دیدگاه سه گروه اشاره می‌کند: یکی، دیدگاه کسانی که حرکت را به طور کلی زمان دانسته‌اند؛ دوم، دیدگاه کسانی که حرکت فلک را زمان گرفته‌اند و نه سایر حرکات را؛ و سوم، دیدگاه گروهی که یک دور گردش فلک را زمان پنداشته‌اند. ابن سینا اقوال مختلف را مطرح می‌کند و به نقد می‌کشد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۵) و در نهایت تعریف ارسطویی از زمان را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳). به طور کلی، بوعلی نیز همانند ارسطو حرکت و زمان را، به عنوان دو مقولهٔ اصلی عالم طبیعت، ازلی می‌داند.

اما جهان فوق‌القمر شامل افلاک و اجرام سماوی است. در این تصویر، در مجموع جهان دارای نه فلک است که هشت فلک آن برگرفته از کیهان‌شناسی بطلمیوسی است و منجمان اسلامی فلک بی‌ستارهٔ نهم را بدین دستگاه افزودند و آن را ورای فلک ستارگان ثابت قرار دادند. همان‌طور که برخی بیان کرده‌اند، این امر نشانه‌ای از مرز بین عالم غیب و شهادت و یا وجود مطلق و سیوررت جهانی است (نصر، ۱۳۷۷: ۳۶۴). ابن سینا با تعبیرات ارسطویی مبنی بر شرافت وجودی افلاک، عدم کون و فساد آن‌ها، و این‌که تنها تغییر آن‌ها حرکت مکانی است موافقت دارد. وی با ارسطو در این‌که افلاک آغاز زمانی ندارند و قدیم زمانی‌اند نیز همراه است. همچنین، همانند ارسطو بر این باور است که صدور و پیدایش افلاک و اجرام آسمانی هم‌زمان با پیدایش عقول است و فاصلهٔ زمانی میان این دو پیدایش وجود ندارد (یثربی، ۱۳۸۶: ۱۵۷). در عین حال طرح ارسطو آن‌چنان‌که فارابی هم اشاره دارد تنها توجیه‌گر حرکت افلاک از طریق عقول است نه وجود آن‌ها (جنکواند، ۱۳۸۸: ۲۱). مسئلهٔ مهم دیگر رابطهٔ این عقول با محرک نامتحرک است. از آن‌جا که محرک اول تنها هدایت‌کنندهٔ جهان است، می‌توان فرض کرد که عقول را هم در مقام شوق به حرکت درآورده است (راس، ۱۳۷۷: ۲۷۵-۲۷۶). این تفسیری است که برخی از بیانات ارسطو کرده‌اند، در حالی‌که خود ارسطو نسبت واقعی بین عقول و محرک نخستین را به صورت مبهم رها کرده است. حتی عملکرد عقول بر روی افلاک نیز در بیان ارسطو چندان شفاف نیست. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که چون عقول، موجوداتی غیر جسمانی‌اند، نمی‌توانند به طریق فیزیکی اعمال حرکت کنند و لاجرم باید آن‌ها نیز همچون موضوع شوق و عشق عمل کنند. اما همان‌گونه‌که گفته شد، ارسطو در این خصوص

کلی‌گویی کرده و تبیین مناسبی ارائه نکرده است (همان: ۱۵۵). شاید، به همین دلیل است که گفته شده ارسطو در خصوص تعداد محرک‌های نامتحرک، عقیده مشخصی نداشته است. در بعضی از آثار از یک محرک واحد سخن می‌گوید؛ در طبیعیات از کثرت آن‌ها سخن به میان می‌آورد و در جایی از متافیزیک از پنجاه و پنج محرک متعالی دم می‌زند.

فلوین نیز متعرض رابطه مبهم این عقول با محرک نخستین شده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۶۰-۳۶۱). انتقادی که در این خصوص به ارسطو وارد است به هیچ وجه به ابن سینا وارد نیست. ابن سینا رابطه‌ای وجودی میان عقول و افلاک از یک سو و عقول و خداوند از سوی دیگر برقرار می‌کند. در واقع، هر موجودی جز خداوند (ماسوی‌الله)، در هر رتبه و مرتبه‌ای که باشد، صفت امکان، ذاتی اوست و در نتیجه مخلوق و آفریده واجب تعالی محسوب می‌شود. در حقیقت، ممکن‌الوجود بودن ردایی است که بر تن نازل‌ترین موجودات تا برترین موجودات (عقول) جهان هستی پوشانده شده است (یثربی، ۱۳۸۵: ۲۸۳). البته، عقول موجوداتی هستند که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مجردند. عقول موجوداتی‌اند که بر سبیل ابداع پدیدار گشته‌اند و از این حیث نه مسبوق به ماده‌اند و نه زمان. این موجودات آثار علم دائمی و ابدی خداوند هستند و بنابراین، باید همیشه وجود داشته باشند (نصر، ۱۳۷۷: ۳۰۲-۳۰۳؛ نصر، ۱۳۸۵: ۲۸).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، جهان‌شناسی ابن سینا به شدت تحت تأثیر آموزه‌های هستی‌شناسانه او، همچون تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیز تمایز میان ماهیت و وجود در موجودات ممکن، است. از نظر ابن سینا، هستی به‌طور کلی به واجب و ممکن تقسیم می‌شود:

کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من غیر التفات الی غیره فإما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه او لایکون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القیوم. وان لم یجب لم یجز ان یقال: انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا، بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علتها صار ممتنعا، او مثل شرط وجود علتها صار واجبا. وان لم یقرن بها شرط لاحصول علة و لاعدمها بقی له فی ذاته الامر الثالث وهو الامکان. فیکون باعتبار ذاته الشیء الذی لایجب و لایمتنع. فکل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممکن الوجود بحسب ذاته (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۹۷).

بوعلی در جایی دیگر توضیح بیشتری پیرامون معنای واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌دهد:

ان واجب‌الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیر موجود، عرض منه محال. وان ممکن‌الوجود هو الذی متی فرض غیر موجود او موجودا، لم یعرض منه محال. و واجب‌الوجود هو الضروری الوجود؛ و ممکن‌الوجود هو الذی لاضرورة فیه بوجه، ای لا فی وجوده و لا فی عدمه (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۶).

پس جهان هستی و موجودات آن، در هر مرتبه‌ای که هستند، ممکن‌الوجود و معلول واجب تعالی‌اند. ممکن‌الوجود بودن صفتی است که جهان آفرینش سینوی با آن گره خورده است و در هر تقسیمی که از جهان سینوی ارائه می‌شود صفت امکان، ذاتی آن است. تقسیم موجود به واجب و ممکن در آثار ارسطو به صورت مستقلی مطرح نشده است. البته، این سخن بدین معنا نیست که ارسطو در این مقوله سخنی نگفته است، بلکه مراد این است که سخنان معلم اول در این باب جسته و گریخته بوده است و به عبارتی این تقسیم‌بندی محوری استراتژیک در هستی‌شناسی ارسطو تلقی نمی‌شود.

یکی دیگر از آموزه‌های مهم بوعلی در حوزه هستی‌شناسی، تمایز میان وجود و ماهیت است. البته، منشأ این تقسیم‌بندی سینوی عبارات ارسطوست. ارسطو در این خصوص چنین بیان داشته است: «اما انسان چیست (یا چیستی انسان) و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلف‌اند». نکته مهم در این خصوص این است که تمایز وجود و ماهیت نزد ارسطو تمایزی منطقی بوده است ولی بوعلی آن را به تمایزی هستی‌شناختی تبدیل می‌کند (خراسانی، ۱۳۸۵: ۱۱). البته، برخی بر این باورند که این فارابی بود که اولین بار تمایز منطقی ارسطو میان وجود و ماهیت را به تمایزی مابعدالطبیعی تبدیل کرد (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۹). این تقسیم‌بندی بر شکل‌گیری فلسفه مدرسی غرب در قرون میانه به منزله یکی از عقاید نوعاً اسلامی یا به عبارت دقیق‌تر سینوی، تأثیر عمیقی داشته است (ایزوتسو، ۱۳۶۳: ۴۸). بوعلی این تمایز را وجهه تلاش هستی‌شناسانه خود قرار می‌دهد و در هر جا که فرصت دست می‌هد به شرح این مطلب می‌پردازد.

تصویر ارسطویی از خداوند

همان‌طور که اشاره شد، دو مؤلفه اصلی مسئله آفرینش عالم خداوند به عنوان خالق و دیگری جهان آفرینش به عنوان مخلوق است. هرچند در آرای ارسطو نمی‌توان فصل مستقلی را در باب خداشناسی معین کرد، با این حال می‌توان از لابه‌لای سخنان ارسطو برداشت او را از خداوند استنباط کرد. برای انجام این مهم یکی از بهترین جاهایی که می‌توان بدان مراجعه کرد ادله اقامه شده از سوی ارسطو در اثبات منشأ عالم است. براهین و استدلال‌های ارسطو در این خصوص را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: یکی برهان سلسله علل، دوم، استدلال از طریق علت غایی، سوم، استدلال از طریق مقایسه مفاهیم مطلق و نسبی و چهارم، برهان حرکت. در این بین بی‌شک مهم‌ترین برهان ارسطو برای اثبات خداوند برهان حرکت اوست.

برهان سلسلهٔ علل: اسطو در فصل دوم از کتاب *آلفای کوچک متافیزیک*، به اثبات محال بودن تسلسل در علل می‌پردازد. وی در این خصوص بیان می‌دارد که امکان ندارد زنجیرهٔ علل یک زنجیرهٔ نامتناهی باشد، بلکه ضروری است که در هر سلسله‌ای به یک مبدائی برسیم که اصل و مبدأ برای مادون خویش است. مراد اسطو در این جا از علت علت به معنای عام است؛ یعنی همهٔ علل چهارگانه. یکی از نکات مهمی که در این تقریر می‌توان بدان اشاره کرد این است که، اسطو در مقام برشمردن اقسام علل معنایی را که در خصوص علت فاعلی مورد توجه قرار می‌دهد، همان مبدأ و منبع برای حرکت بودن است نه چیز دیگر. این مطلبی است که اسطو بر آن تأکید دارد و در کلامش صراحت دارد.

استدلال از طریق علت غایی: اسطو در متافیزیک خود چنین می‌گوید:

آنچه به خاطر آن چیزی هست (یا علت غایی) نیز هدف یا غایتی است، اما چنان است که به خاطر چیز دیگری وجود ندارد، بلکه وجود چیزهای دیگر به خاطر آن است. پس اگر واپسین غایتی از این گونه وجود دارد، بی‌پایان نخواهد بود؛ اما اگر وجود ندارد، علت غایی (یا آنچه به خاطر آن چیزی هست) نیز وجود نخواهد داشت، و کسانی که بی‌پایانی را به میان می‌آورند، بی‌آن که خود بدانند، طبیعت خیر را باطل می‌کنند (اسطو، ۱۳۸۵ الف: ۵۱).

استدلال از طریق مقایسهٔ امر مطلق و نسبی: اسطو در قطعاتی از رسالهٔ *دربارهٔ فلسفه* (پری فیلسوفیاس) استدلال می‌کند که: «هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هست؛ و اما در میان اشیا موجود یکی بهتر از دیگری است. بنابراین، یک بهتر وجود دارد که باید الهی باشد». برخی بر این باورند که استفادهٔ اسطو از مسئلهٔ درجات کمال برای اثبات وجود خدا، ظاهراً باید متعلق به دوران نخست او باشد؛ یعنی زمانی که قویاً تحت تأثیر افلاطون بوده است. وی در *متافیزیک* این نوع استدلال را بری اثبات خدا به کار نمی‌برد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۶۳).

استدلال با تکیه بر مقولهٔ حرکت: بی‌شک مهم‌ترین استدلال اسطو، برای اثبات خداوند، برهان موسوم به حرکت است که اسطو با متوسل شدن به این برهان در پی اثبات محرک نامتحرک یا خدای خود است. اسطو این استدلال را هم در *طبیعیات* و هم در *متافیزیک* خود تقریر کرده است. وجود حرکت در جهان برای اسطو امری مسلم است، لذا او با در نظر گرفتن این مطلب نخست به تبیین مقولهٔ حرکت و، برپایهٔ آن، مفهوم زمان می‌پردازد. آن‌گاه با توجه به اصل نخست، مقدمهٔ دیگر استدلال خود را بدین گونه بیان می‌دارد که «هر متحرکی را محرکی است». سپس، به تفصیل و با ذکر مثال‌هایی به بررسی این مطلب می‌پردازد و با بیان این نکته که سلسلهٔ حرکات لازم است متناهی باشد، چنین نتیجه می‌گیرد که:

... سلسله محرک‌ها و متحرک‌ها باید به انتهای برسد و باید محرکی اول و متحرکی اول وجود داشته باشد (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۲۹۹).

ارسطو در فصل ششم از کتاب *لامبدأ* بر ضرورت وجود یک محرک نامتحرک تأکید می‌کند. این تقریر مبتنی بر زوال‌ناپذیر بودن حرکت و زمان است، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو قائل به ازلیت زمان و حرکت است (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۳۹۵، ۳۹۹). به باور ارسطو، حرکات لاینقطعی که در جهان به‌طور ازلی و ابدی روی می‌دهند، برای گریز از تسلسل، باید از علتی نهایی و محرکی نخستین ناشی شوند. ابن رشد نیز در تفسیرش بر مابعدالطبیعه ارسطو به وجود اصل حرکت و نائل شدن به یک محرک اول پرداخته است. از نظر وی محرک اول باید فعلیت محض باشد، زیرا اگر چنین نباشد، این محرک در همه اوقات و به‌طور تمام و کمال محرک نیست:

... وان المحرك اذا حرک تارة و لم يحرك اخرى، فهو محرك بوجه ما، اذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

با اندک تأملی آشکار می‌شود که حد وسط و روح حاکم بر این استدلال حرکت و تغییر است، آن هم حرکت و تغییری که در عوارض جسم، بنابر مشی حکمت مشاء، روی می‌دهد و جوهر آن ثابت است. برای همین، برخی بیان کرده‌اند که برهان جهان‌شناختی ارسطو اساساً ناظر به مبدأ جهان، یعنی آفرینش آن، نیست (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۶۰). پس فاعل و موجدی که زاینده این استدلال است محرک است، آن هم محرکی که تغییر را در عوارض جسم به‌وجود می‌آورد و نه در حاق و اساس آن. گویی ماده جسم ثابت است و محرک، به لسان فلاسفه اسلامی، به جعل مرکب آن را تحریک می‌کند؛ یعنی جسم وجود دارد و محرک حرکت را در عوارض آن باعث می‌شود. بنابراین، جای شگفتی نیست اگر در انتهای این برهان، شبهه ازلیت ماده برای ما باقی بماند و این برهان پاسخ‌گوی آن نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۲).

به‌نظر می‌رسد راه‌هایی از شبهه موجود در این برهان این است که حرکت را به ذات و جوهر شیء تسری دهیم و این همان کاری است که ملاصدرا انجام داد و برجستگی برهان حرکت، مرهون زحمات صدرالدین شیرازی است نه ارسطو (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۵۸). استاد مطهری هم در *اصول فلسفه*، نخست، به ذکر مبادی این برهان می‌پردازد و در آخر، بر عجز این برهان در اثبات خداوند صحه می‌گذارد. به باور ایشان، مشی ارسطو در تقریر این برهان مانند یک عالم طبیعی است و نه یک فیلسوف الهی (مطهری، ۱۳۸۳: ۹۶۳).

حاصل سخن آن‌که، با عنایت به مطالبی که پیرامون برهان اثبات محرک نام‌متحرک ارسطو بیان شد و از آن‌جایی که این استدلال مهم‌ترین دلیل ارسطو برای اثبات خداوند است آشکار می‌شود که، از درون برهان حرکت، خالقیتی برای خدای ارسطو به‌دست نمی‌آید؛ یعنی اساساً در توان این برهان با این تقریر نیست که فاعلی هستی‌بخش را اثبات کند. البته، در مورد برهان سلسله‌علل، برخی بر آن‌اند که مطلوب ارسطو در این برهان اثبات علت نخستین است و نخستین بدین معناست که معلول نیست و چنین موجودی خداست (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶: ۴۰۴-۴۰۵). این سخن پذیرفته نیست اگر مراد مؤلف محترم این باشد که فاعل نخستین ارسطو هستی‌بخش است، زیرا همان‌گونه که در جای خود اشاره شد ارسطو به‌صراحت تمام، هنگام برشمردن علل چهارگانه و اثبات این امر که تسلسل در علل یادشده محال است، از علت فاعلی به‌عنوان مبدأ و منبع حرکت یاد می‌کند. اصولاً از نظر برخی تغییرناپذیری خداوند نزد ارسطو، به‌عنوان ویژگی اصلی او، دلیلی بر عدم آفرینش جهان و سلب هرگونه فعلی از خداوند است، چراکه اگر این جنباننده‌ناجنبان جهان را آفریده بود خود را گرفتار تغییر و زمان کرده بود (آرمسترانگ، ۱۳۸۷: ۵۰).

تصویر خدای سینوی

برهان ابن سینا، برای اثبات خداوند، به برهان وجوب و امکان شهرت یافته است. ابن سینا در نمط چهارم/شمارات به تبیین کامل این برهان پرداخته است. او با بیان چند مقدمه به تقریر استدلال می‌پردازد. در مقدمه اول، بیان می‌کند که هر موجودی را اگر فی‌نفسه لحاظ کنیم، از دو حالت خارج نیست: یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات. سپس، بوعلی به بیان مقدمه دوم می‌پردازد که برطبق آن وجود هر ممکن‌الوجودی از جانب غیر اوست. اما وابستگی ممکن به غیر نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. بنابراین، با توجه به بطلان دور و تسلسل لاجرم باید به علتی برسیم که در ذات خود واجب است و علت بقیه سلسله است (بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۲۹).

آنچه از این برهان به‌دست می‌آید، علت هستی‌بخش است که شیء ممکن‌الوجود خود را به او مدیون است. به‌عبارت دیگر، برهان سینوی بر نیازمندی وجودی بنا شده است، درحالی‌که برهان ارسطو مبتنی بر محور حرکت و تحریک است. از همین روست که گفته شده محرک ارسطو تنها برای به‌حرکت‌درآوردن میل اشیا کفایت می‌کند (راسل و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۲۹).

از نظر بوعلی، موجودی که واجب‌الوجود بالذات است معلول نیست، زیرا معلولیت به

معنی مستند و محتاج علت بودن است. همچنین، واجب الوجود بالذات واجب بالغير نیست، زیرا معنی واجب بالغير بودن یعنی این آن غیر است که علت هستی بخش است؛ اگر آن غیر موجود باشد، این هم موجود است و اگر معدوم، این هم معدوم. به دیگر سخن، بدون آن غیر محال است موجود باشد و چنین موجودی فی نفسه نمی تواند موجود باشد در حالی که ما فرض کردیم واجب بالذات است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹). ابن سینا به انحای گوناگون اثبات می کند که معیار نیازمندی معلول به علت حدوث ذاتی است و این عنوانی است که به هیچ وجه از ممکنات، مادون خداوند، ساقط نمی شود، چراکه اصل و اساس هستی آنهاست.

ابن سینا و تغییر در معنای علت فاعلی

جهانی که فراروی ارسطو بود جهانی بالفعل موجود بود، یعنی جهان اشیای موجود. نبود چنین جهانی متصور نبود. بنابراین، آفرینش جهان بدان صورتی که در ادیان ابراهیمی متصور است نمی توانست برای ارسطو مشکل آفرین باشد، زیرا جهان متصور وی، جهانی بود که، غیر ممکن بود در گذشته ای بی آغاز وجود نداشته باشد (ایزوتسو، ۱۳۶۳: ۵۳). تبیین این جهان موجود مهم ترین دل مشغولی ارسطو بود. تحقیقات گسترده و علاقه وافر او به مباحث زیست شناسی و جانورشناسی مؤید این مطلب است. مسلماً در چنین جهانی که دائماً در حال شدن و تغییر است و انواع و اقسام دگرگونی ها با ابعاد مختلف در آن روی می دهد، مهم ترین و تأمل برانگیزترین ویژگی که نیازمند تبیین است حرکت بود. جهان ارسطویی متشکل از جواهری بود که برخی قدیم و ازلی بودند و برخی در حال پیدایش و زوال. جواهر ازلی نیازی به تبیین نداشتند ولی جواهر در حال کون و فساد نیازمند تبیین بودند. ارسطو این مهم را با طرح مباحث قوه و فعل، ماده و صورت، و در یک کلام حرکت پی گرفت. ارسطو موجد حرکات عالم را محرک نخستین نام نهاد؛ عنوانی که کاملاً در راستای آموزه های فلسفی اش بود (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۰۲). معنای علت فاعلی ای که ارسطو عرضه کرد دقیقاً در همین رابطه است. اگر در میان اقسام علل علتی وجود دارد که نقش انجام دهنده کار را برعهده دارد، پس باید او مبدأ حرکت باشد. یعنی این محرک است که بسان فاعلی برای متحرک عمل می کند. اما از آنجایی که محرک اول فعل و کمال محض است و هیچ تغییری در او راه ندارد، نحوه تحریک او باید متفاوت با تحریکات ملموس و مشهود باشد. یعنی تحریکی که مستلزم هیچ تماس فیزیکی بین محرک و متحرک نیست. بدیهی است که مثال عاشق و معشوق، و حرکتی که معشوق در عاشق ایجاد می کند، بهترین نمونه برای تحریکاتی از این دست است. ارسطو

هنگامی که به محرک نامتحرک یا خدا می‌رسد کارش با خدا تمام شده است و با کمال احترام او را به کناری می‌نهد. از قرار معلوم، او خود را ملزم نمی‌بیند که از «چرایی وجودی» جهان سؤال کند. تبیین ارسطو در میان مباحث فیزیکی و طبیعی چالشی را به وجود نمی‌آورد، اما هنگامی که این نوع تبیین به ورای جهان طبیعت، یا به قول ارسطو عالم فوق‌القدر، کشیده می‌شود، آن وقت است که اختلافات عیان می‌شود.

ابن سینا هم در طبیعات شفاء همین معنا را از علت فاعلی مدنظر دارد. اما هنگامی که پای خدا و نقش او به میان می‌آید تفاوتی آشکار رخ می‌نماید. در واقع، این معنا از علت فاعلی، که ارسطو ارائه می‌دهد، برای فیلسوفان الهی پذیرفتنی نبود. خدایی که فقط محرک جهان است نمی‌توانست همان خدایی باشد که مرضی ابن سیناست. او می‌باید فکری به حال مسئله آفرینش جهان و هر آنچه در آن است می‌کرد. اگر علت فاعل است، یعنی دهنده و اثرگذار است، لاجرم باید این دهنندگی و اثر هستی باشد. باید در رأس سلسله علل، علتی باشد که هستی‌بخش جهان است، نه فقط حرکت‌دهنده. بدین ترتیب بود که ابن سینا مرز مشخصی میان فاعلیت طبیعی و فاعلیت الهی کشید. او در طبیعات هم‌داستان با ارسطو می‌شود و از تحریک سخن می‌گوید، اما هنگام بحث در الهیات، فاعلیتی را مطرح می‌کند که زبندۀ خدای خالق باشد (همان: ۳۰۴). ابن سینا به صراحت ابراز می‌دارد که مرزی مشخص میان فیلسوفان طبیعی و حکمای الهی وجود دارد. مقصود فیلسوفان الهی از علت فاعلی، برخلاف فیلسوفان طبیعی، فقط مبدأ حرکت نیست، بلکه آن‌ها مبدأ وجود و معطی آن را فاعل می‌شمارند، چنان‌که آفریدگار جهان چنین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۵۷). این تغییر معنا ابتکاری متافیزیکی بود که شیخ آن را تحت تأثیر آموزه‌های دینی وارد حوزه متافیزیک کرد و تأثیر عمیقی بر فیلسوفان پس از ابن سینا و تاریخ فلسفۀ مسیحی برجای گذاشت (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۸۹).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد به باور ارسطو جهان ازلی است؛ بدین معنا که مؤلفه‌های اصلی جهان ارسطویی نظیر زمان، حرکت، و ماده نخستین ازلی اند. او از جاودانگی حرکت به جاودانگی محرک نخستین می‌رسد، و از جاودانگی محرک نخستین به این نکته رهنمون می‌شود که باید جهان هم همیشگی باشد چراکه:

اگر اصل اول همیشگی است، جهان هم باید همیشگی باشد چراکه با اصل اول پیوند دارد (ارسطو، ۱۳۶۳: ۲۷۶).

آنچه ارسطو در پی آن بود تبیین هستی‌شناسانه عالم نبود، بلکه او به دنبال علتی بود که به واسطه متعلق شوق و میل شدن، عمل می‌کرد و غایت جهان بود و نه خالق آن (اکریل، ۱۳۸۰: ۳۸۵-۳۸۶). از گفته‌های ارسطو چنین برمی‌آید که مراد او از «ازلیت» نامخلوق بودن است. ارسطو هنگامی که از ازلیت چیزی سخن می‌گوید، دیگر هیچ توضیحی درباره آغاز و پیدایش آن چیز ارائه نمی‌دهد. مثلاً در مورد ماده اولیه جهان که ازلیت آن نزد ارسطو مسلم است، هیچ توضیح دیگری از نحوه بودن و پیدایش آن ارائه نمی‌کند، و همان‌طور که پیداست یکی از مهم‌ترین اشکالات اساسی به فلسفه ارسطو مربوط به رابطه وجودی ماده اولی با محرک نخستین یا خداست. برهان جهان‌شناختی ارسطو معطوف به مبدأ جهان یعنی آفرینش جهان نیست، زیرا ماده در فلسفه ارسطو ازلی است (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۶۰).

گرچه بوعلی در مورد ازلیت زمان، حرکت، و ماده نخستین با ارسطو هم‌داستان است، اما با نظریه‌ای که در باب معیار نیازمندی معلول به علت ارائه می‌دهد راه خود را از ارسطو جدا می‌سازد. به باور شیخ، آنچه ملاک معلولیت و مخلوقیت یک چیز است همانا حدوث ذاتی آن است و در این میان زمان کوچک‌ترین نقشی ایفا نمی‌کند. دقیقاً بر همین اساس است که شیخ به جای واژه «ازلی»، از مفهوم «قدیم» سود برده است و با تقسیم هر یک از قدیم و حادث به ذاتی و زمانی، فصل نوینی پیش روی فلاسفه بعد از خود می‌گشاید. شیخ هنگامی که بحث آغاز زمانی‌نداشتن را مطرح می‌کند، بلافاصله معیار و ملاک مخلوق و معلول بودن را پیش می‌کشد و اعلام می‌دارد که خالق و علة‌العلل یکی بیش نیست و ماسوای او مخلوق و معلول اویند. او حتی به ساده‌اندیشانی که معنای ازلیت را به آغاز زمانی‌نداشتن حمل می‌کنند نهیب می‌زند که ایشان به فهمی عوامانه گرفتار شده‌اند:

بدان که مقصود از ازلی و ابدی نه آن است که عوام فهم کرده‌اند از دوام زمانی و عدم دوام زمانی، ... بل ازلی آن است که وجود وی را حاجت به فاعلی نیست بلکه ذاتی است "من ذاته لذاته بذاته". و پیدا کردیم که این وجود، جز ذات اول حق تعالی هیچ موجودی را نیست، پس ازلی به جز ذات اول حق، هیچ موجودی نیست، و غیر ازلی آن است که وجود وی نه ذاتی است بلکه مستفاد است، پس کل موجودات را رقم غیر ازلی بر سر است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹).

به باور او، قدیم ذاتی یکی بیش نیست و همان است که خدای خالق است و عنان هستی به دست اوست. ماسوای این خدای خالق به دلیل فقر و نیازی که در ذات آن‌هاست، ذاتاً حادث‌اند و این صفتی است که به هیچ وجه، از ممکنات جداشدنی نیست. به نظر می‌آید انگیزه اصلی‌ای که ابن سینا را واداشت که، به قول ابن رشدیان، به ارسطو وفادار نماند انگیزه‌ای دینی بود. ابن سینا

در مقام یک مسلمان نمی‌توانست نسبت به آموزه‌های دینی بی‌تفاوت بماند. بی‌تردید یکی از مهم‌ترین این آموزه‌ها مسئله آفرینش جهان بود. او به حجت درونی و بیرونی باور داشت و بر آن بود تا به یاری حجت درونی (یا عقل)، آموزه‌های حجت بیرونی، پیامبر، را بررسی کند. از آنجایی که ایمانش به او آموخته بود که پیامبر صادق مصدق است، لاجرم به تطابق عقل و فلسفه‌اش با شرع مقدس پرداخت. او می‌بایست برای پاسخ‌گویی به این دغدغه چاره‌ای می‌اندیشید. چنین بود که علت فاعلی تحریکی ارسطویی به فاعل هستی‌بخش سینوی تبدیل شد. به همین دلیل است که ژیلسون (۱۳۸۴: ۱۶۳) ابن سینا را اولین کسی می‌داند که در فلسفه اهمیت مفهوم خلقت که متضمن شناخت نوع جدیدی از علیت است را درک کرده است.

منابع

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۷). *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران: مرکز. البدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۰). *الخريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية*.
- ابن رشد، ابولولید (۱۳۷۷). *تلخیص مابعد الطبیعه، حقیقه و قدم له: الدكتور عثمان امین، تهران: حکمت*.
- ابن سینا (۱۳۱۸ ق). «فی الاجرام العلویه»، در *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، بمبئی: مطبعة گلزار حسنی.
- ابن سینا (۱۳۶۲). *فنون سماع طبیعی از کتاب شفا*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: نشر نو.
- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۳۸۳). *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا (۱۳۸۵). *الاشارات والتنبیحات*، قم: البلاغة.
- ابن سینا (۱۴۰۴ ق). *التعلیقات*، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۷۹). *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- ارسطو (۱۳۸۵ الف). *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ارسطو (۱۳۸۵ ب). *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- استیس، والتر ترنر (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه دکتر یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
- اکریل، جی. ال. (۱۳۸۰). *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۳). *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: دانشگاه تهران.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۷). *هستی و علل آن*، قم: بوستان کتاب.
- جنکواند، چارلز (۱۳۸۸). «مابعدالطبیعه»، ترجمه مجید مایوسفی، در *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۴، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران: حکمت.

- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۷۸). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۸۳). *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم: اسراء.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین (۱۳۵۲). *از سقراط تا ارسطو*، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین و دیگران (۱۳۸۵). «ابن سینا»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین (۱۳۸۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: علمی و فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- راس، سرویلیام دیوید (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
- راسل، رابرت، ویلیام اشتوگر، و جورج کوینه (۱۳۸۴). *فیزیک، فلسفه و الهیات*، ترجمه دکتر همایون همتی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱). *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمجاهدین*، قم: بوستان کتاب.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۸). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سیدمحمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴). *تومیسیم، درآمدی بر فلسفه توماس آکوئینی*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۶). *نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران و قم: صدرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۵). *ترجمه و شرح الهیات نجات*، قم: بوستان کتاب.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۶). *فلسفه مشاء*، قم: بوستان کتاب.

Hoffe, Otfried (2003). *Aristotle*, trans. Christine Salazar, Albany: State University of New York Press.

Zeller, Eduard (1897). *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trans. B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, New York and Bombay.