

علت فاعلی ایجادی در تفکر فلاسفه یونان باستان

زین العابدین شوندی*

چکیده

مسئله علت فاعلی از مباحث مهمی است که در فلسفه یونان باستان قابل بررسی است. ما این موضوع را ابتدا در فلسفه پیش سقراطیان، و سپس در فلسفه افلاطون و ارسطو پی خواهیم گرفت. برخی از فلاسفه یونان فقط به علت طبیعی یا همان ماده‌المواد معتقدند و برخی دیگر به علت فاعلی غیرطبیعی غیرایجادیی معتقدند. بر اساس مبنای فکری آنها، وجود از لاوجود به وجود نمی‌آید، در نتیجه این جهان قدیم است و نمی‌تواند ایجادکننده‌ای داشته باشد. پس خلق از عدم در اندیشه فلاسفه یونان باستان برخلاف مبنای آنهاست. با توجه به ظاهر آثار این فلاسفه، آنها به خلقتی که در ادیان ابراهیمی مطرح شده، معتقد نیستند. از این رو، «خدا» در اندیشه این فلاسفه با «خدا» در ادیان الهی متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: علت فاعلی، علت مادی، علت فاعلی ایجادیی، پیش سقراطیان، خدا.

مقدمه

فلسفه یونان باستان در آغازین منزل سیر خود، به کاوش در اصل مواد پرداخت. این گونه راه خویش را از تخیلات اساطیری جدا کرد. این اندیشوران در پی توجیه منشأ این عالم، به علت فاعلی رسیدند. در این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا آنان می‌توانند معتقد به علت فاعلی ایجادی هم برای این جهان باشند؟ اعتقاد و عدم اعتقادشان به خدا، موضوع این پژوهش نیست. همچنین برخی اندیشمندان اسلامی، به اکثر فلاسفه یونانی نسبت‌هایی همچون درک محضر پیامبران داده‌اند و آن فلاسفه را از پیروان ایشان دانسته‌اند. شایسته و بایسته است که این مسئله از حیث تاریخی و جغرافیای دینی بررسی شود. اما ما در این تحقیق با توجه به مبانی فکری و فلسفی آنها و نیز با استناد به کلماتشان، موضوع را بررسی می‌کنیم.

۱. پیش سقراطیان

پیش سقراطیان (pre - socratics) را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

- الف. فلاسفه‌ای که در تشکیل جهان، فقط به ماده‌المواد یا همان علت مادی عقیده داشتند و از علت فاعلی بحثی به میان نیاورده‌اند.
- ب. فلاسفه‌ای که علاوه بر علت مادی، از علت فاعلی این جهان هم بحث کرده‌اند.

الف. گروه نخست

فلاسفه این گروه به عنوان اولین فیلسوفانی^۱ هستند که در طبیعت پژوهش کرده‌اند؛ و از طرفی نخستین تأملات فلسفی، کوششی برای یافتن منشأ و ساختار جهان مادی بود. تالس میلئتوسی (Thales of miletus) بنیان‌گذار این نوع فلسفه است. آناکسیمندر (Anaximander) و آناکسیمنس (Anaximenes) هم توضیح مادی تالس را درباره منشأ عالم پی گرفتند. این متفکران همگی معتقد بودند: اولاً، باید موجودی یا اصلی باشد که همه چیزها از آن به وجود آمده باشد؛ و ثانیاً این موجود یا اصل، باید از جنس ماده باشد. اختلاف آنها بر سر ماهیت این ماده بود. سایر فلاسفه مهم این گروه عبارت‌اند از: گزنوفانس (Xenophanes)، پارمنیدس (Parmenides)، لوقیپوس (Leucippus) و دموکریتوس (Democritus). در ادامه به اختصار آرای ایشان را بررسی می‌کنیم و با تفاوت دیدگاهشان آشنا می‌شویم.

۱. هر یک از اینان ماده‌المواد را چیزی می‌داند؛ مانند تالس که آب را اصل نخستین (آرخه: Arxe) می‌پنداشت؛ و آناکسیمندر آپایرون (Apeiron)، یعنی بی‌کران و نامتعیین (Infinite) را علت مادی نامید؛ و نیز آناکسیمنس هوا را آرخه دانست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۸/۱ و ۳۴). اهمیت عمده آرای اینان در طرح پرسش‌هایی است که درباره طبیعت داشتند، گرچه ما پاسخ‌های آنها را نمی‌پذیریم، ولی تلاش فکری‌شان را برای اینکه در آن برهه تاریخی از حس فراتر رفته، و برای این کثرات مادی دنبال وحدتی، گرچه مادی بودند، بسیار ارزشمند می‌دانیم.^۲ حس انسان وحدت مادی نهان در طبیعت را درک نمی‌کند، بلکه این درک مربوط به قوه تفکر انسان است. تفکر، از ظاهر به باطن رسیدن است؛ از محسوس گذشتن و امر معقول را یافتن است و بالأخره در ورای کثرات وحدت را دیدن است.

۲. اینها ماده‌المواد را ازلی می‌دانستند و معتقد بودند نه اضافه می‌شود، نه کم؛ و لذا قائل به خلق از عدم که در ادیان آمده است، نبودند؛ یعنی آن را مخلوق خدا نمی‌دانستند و می‌گفتند چیزی که نیست که نمی‌شود بشود؛ این امکان ندارد. از آنجایی که آنها در پی یافتن پاسخ این پرسش بودند که: «چرا اشیا چنان‌اند که هستند؟» شاید بتوان استنتاج کرد که هرچند آنها ماده نخستین را ازلی فرض می‌کردند، اما برای پیدایش عالم و نظام طبیعت آغازی قائل بودند.

۳. اینها به یک معنا مادی‌مسلك بودند و چیزی غیر از طبیعت را قبول نداشتند، ولی این با مادی‌مسلكی امروز، که روح و مجرد را تصور می‌کنند و سپس انکار می‌کنند، فرق دارد. بلکه این تفاوت‌ها هنوز معلوم نشده بود و گویی در آن برهه هنوز مفهوم مجرد را درک نکرده بودند.

ارسطو دو جمله را به تالس نسبت می‌دهد که کاپلستون پس از نقل آنها برداشت علت فاعلی یا خدا را از آن دو جمله بسیار بعید می‌داند:

بیان دیگری که ارسطو به تالس نسبت داده، مبنی بر اینکه: «تمام چیزها پر از خدایان است» و «آهن‌ربا دارای روح است؛ زیرا آهن را حرکت می‌دهد» نمی‌تواند با یقین مورد تفسیر قرار گیرد. اعلام اینکه این بیان وجود یک نفس جهانی را ادعا می‌کند و سپس این نفس جهانی را با خدا یا با صانع (دمیورژ) افلاطونی یکی می‌گیرد که گویی صانع همه اشیا را از آب ساخته است؛ در آزادی تفسیر، خیلی دور و پرت رفتن است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۲/۱؛ نک: همان: ۳۳؛ نک: خراسانی، ۱۳۵۷: ۱۲۹-۱۳۱).

۴. گزنوفانس یگانه‌انگار بود نه موحد؛ او و پارمنیدس مخالف حرکت بودند. مقصود پارمنیدس از وجود، موجود است و او چون به شدت با تغییر مخالف است و می‌گوید اینها خطای حواس ما است و اوهامی بیش نیست و نیز با توجه به اینکه پارمنیدس هستی را مادی می‌دانست؛ نتیجه می‌گیریم که پارمنیدس در جست‌وجوی علت فاعلی نبوده است؛ چون قائل به حرکت یا کون و فساد نبوده است. اگر منظور از وجود موجود نبود و وجود و هستی بود و اگر او از ماده فراتر می‌رفت، بی‌شک نظریه او یکی از بهترین نظریه‌های وجودشناسی یونان باستان می‌بود.

پارمنیدس، ازلی، نامخلوق، نامتحرک بودن «آنچه هست» را این‌گونه بیان می‌دارد: «چه بسیار نشانه‌ها هست که «آنچه هست» نامخلوق و تباهی‌ناپذیر است؛ زیرا کامل، نامتحرک و بی‌پایان [زمانی نه مکانی] است» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶۴/۱). گرچه فلاسفه پیش از او پا را از حس فراتر گذاشتند و به روش عقلی به بررسی طبیعت پرداختند، اما نخستین کسی که بین حس و عقل تمایز گذاشت و بدان تصریح کرد، پارمنیدس بود. اما دریافت شدن به وسیله فکر و عقل را با خود فکر و عقل نباید اشتباه گرفت که واحد پارمنیدس از دسته اول است.

۵. لوقیوس و دموکریتوس^۳ معتقد به علت فاعلی نبودند. تفاوت آنها با طبیعیون در این است که اینها علت فاعلی را درک کردند، ولی ضروری ندانستند؛ اما طبیعیون با توجه به آنچه از ایشان به ما رسیده است، اصلاً علت فاعلی را نتوانستند درک کنند (همان: ۹۰-۹۱).

ب. گروه دوم

این گروه، علاوه بر اینکه در پی یافتن منشأ عالم هستند، قائل به حرکت و تغییر در عالم بودند و به دنبال معطی‌الحرکه و «علت فاعلی» هستند. برخی از فلاسفه مهم این گروه عبارت‌اند از: هراکلیتوس (Heraclitus)، فیثاغورس (Pythagoras)، امپدکلس (Empedoclos)، آناکساگوراس (Anaxagoras). به ناچار و به صورت گذرا بعضی از آرای آنها را بیان می‌کنیم:

۱. از دیدگاه هراکلیتوس ماده‌المواد واحدی نداریم و آرخه خود سیرورت و شدن است و همین را به آتش تشبیه می‌کند که شدن‌های متوالی به هستی او استمرار می‌بخشد. وی به دنبال یافتن قوانین سیرورت بود و معتقد بود نظامی در پشت آن هست (نه اراده خداوند و ...) و نام آن را لوگوس (logos) گذاشت؛ یعنی نوعی عقل پشت این تغییرات است. طبیعیون پشت طبیعت و ماده چیز غیرمادی‌ای نمی‌دیدند.

علت فاعلی ایجابی در نظر فلاسفه یونان باستان

نباید تصور کنیم که هراکلیتوس «واحد»، یعنی آتش یا همان لوگوس، را به عنوان یک خدای شخصی در نظر گرفته است. به نظر می‌رسد خدای هراکلیت غیرمادی است (نک: همان: ۷۴) و به عنوان ناظم و مهندس جهان هستی است، ولی به قول کاپلستون حتی از خدای ارسطو هم پایین‌تر است. هراکلیت قطعاً به علت فاعلی معتقد بوده، اما نه علت فاعلی ایجابی؛ گرچه علت مادی هم نیست.

۲. فیثاغورس و فیثاغوریان پاسخی متفاوت به پرسش از منشأ عالم دادند. ارسطو در این باره می‌نویسد:

کسانی که فیثاغوریان نامیده می‌شدند، خود را وقف ریاضیات کردند و نخستین کسانی بودند که این رشته دانش را پیشرفت دادند و چون در آن پرورش یافته بودند، پنداشتند که اصول آن، اصول تمام اشیا است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۹۸۵، b، ۲۳-۶).

گرچه مبادی و عناصر فیثاغوریان بالاتر از مبادی مادی فلاسفه طبیعی است، ولی بحث‌ها و تحقیقاتشان همه به گرد طبیعت دور می‌زند. فیثاغوریان قائل به دو مبدأ حرکت هستند که همان محدود (فرد) و نامحدود (زوج) است. در عین حال معتقدند محدود و نامحدود طبایع جداگانه‌ای نیستند (مانند آتش یا خاک یا مانند این دو)، بلکه خود نامحدود و خود واجد جوهر چیزهایی‌اند که بر آنها حمل می‌شوند؛ و از اینجا است که عدد را جوهر همه اشیا به شمار آورده‌اند. آنها همه اشیای مادی را عدد می‌دانند و مبدأ آنها را هم عدد می‌دانند. چگونه می‌شود علت و معلول عدد باشند؟

۳. امیدکلس تنها راه ممکن برای سازش بین نظر پارمنیدس و نظر تغیر (هراکلیتی) را وضع اجزای متعدد نهایی مادی یافت. لذا نظر او حد وسط بین نظر پارمنیدس و نظر هراکلیتوس است. امیدکلس دریافت که وضع نیروهای فعال (علت‌های فاعلی) برای اختلاط و افتراق عناصر ضروری است. او نیروی اختلاط‌گر را عشق و نیروی افتراق‌گر را نفرت نامید. اما او این نیروها را علی‌رغم این نام‌گذاری به عنوان نیروهای مادی (علت‌های فاعلی طبیعی) تصور کرد. بنا بر نظر امیدکلس فراگرد عالم دایره‌وار است. یعنی پس از هر اختلاطی، افتراقی و پس از هر افتراقی، اختلاطی است. بدین ترتیب این جریان بدون نخستین آغاز و بدون آخرین پایان ادامه می‌یابد. کاپلستون درباره تبیین چگونگی وقوع این فراگرد دایره‌وار می‌گوید:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

امپدکلس موفق نشد، تبیین کند که چگونه فراگرد دایره‌وار مادی طبیعت رخ می‌دهد، بلکه به نیروهای اساطیری، عشق و نفرت، متوسل شد. این به آناکساگوراس واگذار شده بود که مفهوم عقل [نوس] را به عنوان علت اصلی و اولی [علت فاعلی غیرمادی غیرالاهی] جریان عالم معرفی کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸۰/۱).

۴. آناکساگوراس مانند امپدکلس نظریه پارمنیدس را - که وجود نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، بلکه تغییرناپذیر است - پذیرفت. اما او با این نظر امپدکلس موافق نیست که واحدهای نهایی اجزایی متشابه با چهار عنصر (خاک، هوا، آتش و آب) هستند. او معتقد است هر چیزی که اجزا دارد و اجزای آن از لحاظ کیف عین کل آن است، نهایی و غیرمشتمل است. سعی آناکساگوراس بر حفظ رأی پارمنیدس در باب وجود بود؛ ولی حواس را هم به عنوان توهم رد نمی‌کرد، بلکه به عنوان یک حقیقت می‌پذیرفت. کاپلستون امتیاز اصلی فلسفه آناکساگوراس را این گونه بیان می‌دارد: امپدکلس حرکت را در جهان به دو نیروی جسمانی و مادی عشق و نفرت نسبت داده بود، اما آناکساگوراس به جای آنها اصل «نوس» یا عقل را معرفی کرد (همان: ۸۵).

کاپلستون پس از نقل جملاتی درباره «نوس» از وی، همانند «لطیف‌ترین و خالص‌ترین چیزها» و «در آنجاست که هر چیز دیگر هست، در توده احاطه‌کننده» این گونه بیان می‌کند که: آناکساگوراس با کلمات مادی از نوس یا عقل سخن می‌راند. سپس کاپلستون هم اشتراک لفظی تعابیر مادی و غیرمادی را منشأ این اشکالات می‌داند (همان). او در تفسیری خوش‌بینانه می‌گوید:

آناکساگوراس در تصور خود از امر روحانی، موفق نشده است که تفاوت اساسی بین امر روحانی و امر جسمانی را به نحوی روشن دریابد، اما این بدان معنا نیست که بگوییم که او یک مادی‌مذهب جزمی (dogmatic materialist) بوده است (همان: ۸۶).

۵. گرچه این گروه به علت فاعلی معتقد بودند و نیز گرچه برخی از ایشان این علت را طبیعی نمی‌دانستند، ولی الاهی هم نمی‌پنداشتند.

۲. بررسی آرای ملاصدرا و برخی فلاسفه اسلامی درباره فلاسفه یونان باستان

در تاریخ اسلام حکمای یونان باستان وضعیت خاصی دارند؛ زیرا به طرق مختلف تلقی و تفسیر شده‌اند. دیدگاه اول مربوط به دانشمندانی است که نه تنها آنها را الهی نمی‌دانند، بلکه بیان آنها را به دور از عقل می‌دانند. از جمله ایشان حکمای مشایی هستند که بیان یونانیان باستان را سخیف و دور از عقل خوانده، بدان وضعی ننهاده‌اند. شهرستانی در اشاره به این مطلب می‌گوید: «متأخران از حکمای اسلامی [فارابی و ابن‌سینا] از ذکر ایشان تغافل کرده‌اند» (شهرستانی، ۲۰۰۱: ۳۷۴).

دیدگاه دوم مربوط به ابوریحان بیرونی است که روزگار یونان باستان را دوره جاهلیت یونان خوانده است (بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۲). دیدگاه سوم را در کتاب‌های *ملل و نحل* شهرستانی در قرن ششم تا محبوب *القلوب* قطب‌الدین اشکوری در قرن یازدهم و نیز در کتاب‌های سهروردی تا ملاصدرا می‌بینیم؛ زیرا به گونه‌ای از فلاسفه یونان باستان یاد می‌کنند که گویی با یکی از انبیا ارتباط داشتند. بایسته است این ادعا با دلایل و شواهد تاریخی اثبات شود. به قول شهرستانی، حکمتشان مقتبس از مشکات نبوت یکی از انبیاست. او در *ملل و نحل* این‌گونه آورده است: «تالس، حکیم ملطی، مذهب خود را از مشکات نبوت موسی (ع) روشن ساخت. امپدکلس در زمان داوود نبی (ع) بود و استفاده از بحر علوم آن پیغمبر دانشور نمود» (شهرستانی، ۲۰۰۱: ۳۸۲).

سهروردی برخلاف مشاییان به دوره یونان باستان قبل از ارسطو بیش از فلسفه خود ارسطو و پیروانش اهمیت می‌دهد. او افلاطون را امام حکمت و رئیس آن را افلاطون می‌داند. او با وجود احترامی که برای معلم اول قائل است، اما او را صاحب حکمت ذوقی و مشرقی نمی‌داند. او همانند اکثر مورخان ملل و نحل، جماعتی از حکمای یونان باستان را یا نبی دانسته یا مستفیض از مشکات نبوت انبیا می‌خواند (سهروردی، ۱۳۵۸: ۱۰).

شهروردی از برخی فلاسفه یونان باستان، همانند امپدکلس و فیثاغورس، به طور خاص دفاع می‌کند. در همه موارد، دفاعیات وی مبتنی بر این است که کلمات آنها به رمز است و نمی‌توان تماماً یا غفلتاً از این رموز غافل بود (سهروردی، بی‌تا: ۴۳۲/۱ و ۴۳۳).

ملاصدرا نیز متفکران از تالس تا ارسطو را حکمایی می‌داند که در نظریات خود متفق‌القول بودند و از نور حکمت مشکات نبوی برخوردار بودند. او در *رساله حدوث* خود آشکارا گفته است که

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

نظریه قدم عالم بدعتی است متأخر و مبتنی بر تحریف حکمت (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۷/۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳ و ۶۹).

ملاصدرا همانند صاحب *ملل و نحل* سه تن از فلاسفه یونان (تالس، آناکساگوراس [آناکسیمندر]^۴ و آناکسیمنس) را به عنوان پیش‌گامان فلسفه در حوزه ملطیّه معرفی می‌کند و پنج تن دیگر (امپدکلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو) را به عنوان به اوج رسانندگان فلسفه یونان یاد می‌کند. او خلاصه‌ای از آرای اصلی و مشترک ایشان را این‌گونه بیان می‌دارد: «وکلام هؤلاء فی الفلسفة یدور علی: وحدانیه الباری وإحاطته علماً بالکائنات، کیف [هی] و فسی الإبداع وتکوین العالم وأنّ المبادئ الأول ما هی وکم هی وأنّ المعاد ما هو ومتی هو وکیف بقاء النفس یوم القيامة» (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

ملاصدرا درباره تالس پس از بیان جمالاتی از وی - که خلاصه آن، برخی از عبارتهای پیشین است - جمله‌ای را بیان می‌کند که عین متن *ملل و نحل* است. در این جمله، که نتیجه قطعی نقل قول‌های مطرح‌شده از تالس است، چنین می‌نگارد:

ومن العجب أنّه نُقل عنه: إنّ أصل الموجودات هو «الماء». قال (تالس): «الماء قابل لكلّ صورة ومنه أبداع الجواهر کلّها من السماء والأرض وما بينهما» (شهرستانی، ۲۰۰۱: ۳۷۶) أقول: وكأنّه أراد به المادة الجسمانية (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۶۰).

ملاصدرا معتقد است مقصود تالس از آب همان وجود انبساطی است که در لسان صوفیه موسوم به «نفس رحمانی» است و در آیه شریفه: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) بدان اشاره شده است (نک: همو، ۱۹۸۱: ۲۰۸/۵).

ملاصدرا درباره آناکسیمنس هم می‌گوید:

قد علم من کلامه أنّ مذهبه دثور هذا العالم وفساده وزواله وظهر من کلامه أيضاً أنّ علومه - تعالی - قدیمة قائمة بذاته، من غیر لزوم تکثر فی صفاته. وأنّ معلوماته حادثه لقیامها بالهیولی التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التجدد والدثور لصور الاجساد صورة بعد صورة (همو، ۱۳۷۸: ۱۶۴؛ نک: همو، ۱۹۸۱: ۲۱۰/۵).

علت فاعلی ایجابی در نظر فلاسفه یونان باستان

او همچنان که ماده‌المواد تالس را حمل بر هیولای اولی کرد، ماده‌المواد آناکسیمنس را هم که هوا است، حمل بر همان کرد و باز تعبیر برخی عرفا را درباره آن به کار برد، که همان «نفس رحمانی» است.

ملاصدرا از گزنوفانس، پارمنیدس و لوقیپوس نامی به میان نیاورده است؛ نه در کتاب شریف *اسفار* و نه در *رساله حدوث*. با توجه به مبنای ایشان، به نظر می‌رسد او گزنوفانس و پارمنیدس را هم الهی شمرده است؛ اما لوقیپوس را نه تنها جزء اساطین حکمت نیاورده، بلکه جزء اهل صنعت هم نیاورده است.

او در رساله حدوث خود، دموکریتوس (ذیمقراطیس) را جزء حکما و فلاسفه نیاورده، بلکه در زمره پنج دانشمند اهل فن و صنعت ذکر کرده است. وی درباره این عده می‌گوید: «کل واحد منهم ینسب إلى صناعة من الصناعات أو سیرة من السیر» (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

ملاصدرا معتقد است دموکریتوس و اتباع وی (شاید منظور لوقیپوس هم باشد) قائل به حدوث عالم‌اند. در ادامه صدرای شیرازی کلام این یونانی را آکنده از رمز و مجاز می‌داند و درک و فهم کلام او را کار هر کسی نمی‌داند، بلکه اندیشمندانی را که در امور عقلی و الاهیات تعمق شدید کرده‌اند، اهل درک می‌داند. وی می‌گوید منظور دموکریتوس از اشیای بسیط و ذرات تقسیم‌ناپذیر، همان صور عقلیه ثابت است و مقصود او از اشیای مرکب و اجسام تشکیل شده از آن ذرات، صور جسمانی است که یا فلکی هستند یا عنصری (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۷/۵؛ نک: همو، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

او همچنین هراکلیتوس را جزء قائلان به حدوث عالم می‌داند و جملاتی را از وی نقل می‌کند و می‌گوید مقصود هراکلیتوس از این عبارات همان خدای تبارک و تعالی است (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۹/۲؛ نک: همو، ۱۳۷۸: ۲۲۴-۲۲۵).

ملاصدرا می‌گوید هراکلیتوس در این رأی از امیدکلس تبعیت کرده است. او حدوث را از عبارت فوق این‌گونه برداشت می‌کند که هر عاشقی که به چیزی غیر خودش عاشق می‌شود، به حرکت می‌افتد تا به سوی او برود و در او فانی می‌گردد؛ چراکه هر ناقص مشتاقی را غایتی است؛ و در ادامه می‌گوید عالم با هر آنچه در آن است روزی به سوی او برخواهد گشت؛ «کما أنه یبدأ منه».

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

ملاصدرا معتقد است فیثاغورس در زمان سلیمان پیغمبر (ع) می‌زیسته و حکمت را از وی اخذ کرده است. همچنین معتقد است منظور فیثاغورس از عدد، معنای عرفی و مشهور عدد نیست، بلکه معنایی دقیق است. البته وی آن معنا را توضیح نمی‌دهد.

ملاصدرا درباره امیدکلس معتقد است او جزء پنج حکیم اصیل الاهی است. وی در تأیید نظر امیدکلس، که همه اجزای عالم را متشکل از چهار عنصر می‌داند - یعنی افلاک را نیز عنصری می‌داند نه اثیری - به آرای عارفانی چون ابن عربی استناد می‌کند و می‌گوید: «وكون الأفلاک عنصرية مما ذهب إليه بعض العرفاء كالشيخ العارف المحقق محیی الدین الأعرابی الطائی (قدس سرّه)» (همو، ۱۳۷۸: ۱۶۷).

همچنین، ملاصدرا از سخن منسوب به امیدکلس مبنی بر اینکه در نهایت، نفوس جزئی، از اشیای این عالم جدا شده و در عالم کلیات مستقر می‌شوند، برداشت می‌کند که امیدکلس قائل به بطلان عالم طبیعت و زوال آن است؛ چراکه وجود اجرام و اجسام بدون نفوس و ارواح ممکن نیست و طبیعت جرمانی متقوم به نفس است.

نکاتی درباره تحقیق در خصوص فلاسفه یونان باستان

برهه زمانی اندیشمندان یونان باستان از حدود ششصد سال قبل از میلاد حضرت مسیح (ع) در آسیای صغیر، که بخشی از یونان آن دوره است، آغاز شده تا به سقراط و افلاطون و ارسطو در حدود چهارصد سال قبل از میلاد، در یونان امروزی می‌انجامد. برای اینکه کاوش در افکار آن دوره با اتقان بیشتری صورت پذیرد و نمایانگر واقعیت باشد، رعایت نکات مهمی ضروری می‌نماید که بعضی از آنها را یادآور می‌شویم:

۱. به طور قطع قبل از اندیشه یونان باستان، اندیشه‌های دینی منبعث از وحی و نیز اندیشه‌های عقلی محض در سایر نقاط زمین وجود داشته، اما قدیمی‌ترین اندیشه عقلی مکتوب به‌جامانده از بشر، اندیشه‌های یونان باستان است. بن‌مایه‌های این اندیشه تا بدان حد است که منطق ارسطو پس از گذشت دو هزار و چهار صد سال، با حذف و اضافاتی هنوز هم در دانشگاه‌های جهان تدریس می‌شود.

۲. شایسته است به این موضوع توجه داشته باشیم که وقتی در برداشت و نقل اندیشه‌های معاصر خطا واقع می‌شود، توقع عدم خطا در نقل اندیشه‌های هزاره‌های گذشته نابجا می‌نماید. ولی باید بستری را فراهم کرد که درصد اشتباه کاسته شود. از سوی دیگر، باید این پژوهش با

علت فاعلی ایجابی در نظر فلاسفه یونان باستان

- استفاده از منابعی باشد که به زبان اصلی آن عصر باشد، همچون زبان یونانی، لاتین، عبری و غیره. نه منابع دست دوم و سوم ترجمه شده به لاتین، انگلیسی، آلمانی و غیره.
۳. باید این پژوهش بدون پیش فرض باشد. پس محقق باید عینک خاص خود را از دیدگان بردارد. نه با عینک شکاکی و الحادی و نه با عینک دینی، نمی توان واقعیت را شکار کرد؛ و این غیر از دید مغرضانه است که ثمره اش تغییر آگاهانه واقعیت است. چنان که اندیشه های یونان باستان نیز از آسیب همه این نوع نگرش ها در امان نمانده است. پس ما قبل از اینکه از محصول کاوش محققى بهره ببریم، نخست باید از نوع نگاهش آگاه شویم.
۴. افکار و اندیشه ها به طور حتم از ادیان، فرهنگ ها و رسوم گذشته و حال و اطراف خود، همچنین از شرایط اقلیمی و حکومتی و غیره، متأثر است. بنابراین، پژوهش درباره اندیشه یونان باستان بدون در نظر گرفتن نحله های فکری پیش و پس از آن دوره و همچنین غفلت از اندیشه ملل دیگر، به ویژه ملت های مجاور، تحقیقی فاقد جامعیت بوده، ممکن است به واقعیت اصابت نکند.
۵. این دوره هم عصر پیامبران بنی اسرائیل بوده است و احتمال بهره گرفتن اندیشمندان یونانی از تعالیم انبیا وجود داشت؛ به خصوص برخی از ایشان که به مهد ادیان الاهی، یعنی بیت المقدس، قرابت مکانی داشتند؛ یا برخی که همچون فیثاغورس برای کسب دانش به بلاد مختلف سفر می کردند. اما باید توجه داشت که به طور قطع ارتباطات آن دوره بسیار کمتر از امروز بود و از طرفی ما در عصر ارتباطات شاهدیم که با وجود بلوغ فکری بشر، هنوز میلیون ها بت پرست در کنار میلیون ها خدا باور در یک کشور زندگی می کنند. پس صرف هم عصری با پیامبران نمی تواند دلیل ایمان دینی اندیشمندان یونان باستان باشد. تا بدان جا که قرن چهارم میلادی، امپراتوری روم شرقی (که آسیای صغیر و بیت المقدس نیز تحت سیطره آن بود) دین مسیحیت را به عنوان دین رسمی این امپراتوری برگزید.

نتیجه اینکه: باید تحقیقی جامع و کامل درباره دین و دینداری و خدا باوری و نیز آموزه های اساطیری و تأثیر این همه بر اندیشه عقلی اندیشمندان یونان باستان صورت پذیرد. این تحقیق باید با بهره گیری از منابع دست اول آن عصر باشد و نیز باید عاری از غرض ورزی ها و بدون پیش فرض فکری باشد تا نمایانگر واقعیت باشد. به نظر می رسد برخی از محققان از تأثیر

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

آموزه‌های ادیان الهی بر اندیشه یونان باستان غفلت کرده‌اند و برخی دیگر از بُعد عقلی محض و نیز از اثرپذیری آن اندیشه‌ها از آموزه‌های اساطیری غافل شده‌اند.

۳. افلاطون و علت فاعلی

ارسطو مدعی است:

He has used only two causes, that of the essence and material cause (Aristotle, 1980: a, 988)

افلاطون فقط از دو علت از علل (چهارگانه مادی، صوری، غایی، فاعلی) بحث کرده است که عبارت‌اند از: علت‌های صوری و مادی.

پس به نظر او، افلاطون از علت فاعلی بحثی به میان نیاورده است. کاپلستون این ادعای ارسطو را ناعادلانه دانسته، می‌گوید:

حقیقت امر این است که ارسطو به طور کلی نسبت به افلاطون عادل و حق‌گزار نیست؛ زیرا افلاطون در تیمائوس مفهوم دمیورژ (demiurge) را به عنوان علت فاعلی وارد می‌کند؛ و همچنین ضمن حفظ نظریه‌ای درباره غایتیت، از خدایان ستاره‌ای [یا ستارگان خدایی، (افلاطون، ۱۳۵۱: ۴۱)] بهره می‌جوید. زیرا علت غایی سیوروت، تحقق (به معنای تقلید) «خیر» است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۴/۱).

گاتری نیز در بحث از چگونگی پیدایش کیهان در فلسفه افلاطون به علت فاعلی اشاره می‌کند. او می‌گوید آفرینش کیهان نزد افلاطون بر پایه سه اصل نهایی است: «اول، صانع (علت فاعلی)؛ دوم، سرمشق ازلی او (علت نمونه‌ای و صوری)؛ سوم، مواد بی‌صورتی که سازنده بر روی آنها کار می‌کند (علت مادی) (گاتری، بی‌تا: ۴۱).

واژه «دمیورژ» در لغت به معنای صنعت‌گر و اهل فن آمده است. شاید این واژه به این معنا اشاره کند که صنعت‌گر بر روی ماده خاصی با الگوی مخصوص کار می‌کند که ممکن است آن الگو فقط در ذهن باشد.

افلاطون ارتباط میان عالم مُثُل و عالم محسوسات را با علّیت تبیین می‌کند؛ یعنی عالم مُثُل را علت محسوسات می‌داند و مثال «خیر» را صانع این عالم می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۱: ۳۳).

افلاطون محسوس بودن جهان را ملاک نیاز آن به علت می‌داند؛ چراکه لازمه محسوس بودن، تغییر و حدوث آن است:

علت فاعلی ایجاد می در نظر فلاسفه یونان باستان

جهان، مخلوق، «شده» و حادث است؛ زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم است. هر چیزی که چنین باشد، با حواس قابل ادراک است؛ و آنچه با حواس قابل درک باشد و از راه ادراک حس بتوان تصویری از آن به دست آورد، متغیر، حادث و شونده است و هر شونده‌ای بالضرورة باید در اثر علتی بشود (همان: ۲۲).

نتیجه قطعی مطالب فوق پذیرش علت فاعلی از سوی افلاطون است. حال باید بینیم مقصود افلاطون از علت فاعلی چه نوع علت فاعلی است؛ طبیعی است یا ایجاد الاهی.

۴. اعتقاد نداشتن افلاطون به علت فاعلی ایجاد

دمیورژ در اندیشه افلاطون فقط نظم‌دهنده به موادی است که قبلاً در اختیار داشته است. پس چیزی را از عدم خلق نکرده است. در تیمائوس می‌خوانیم: «چون صانع می‌خواست همه چیز تا حد امکان خوب باشد نه بد و چون دید هر چه محسوس و دیدنی است، ثابت ندارد، بلکه گرفتار بی‌نظمی است، از این رو بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت؛ زیرا این حال، مطلقاً بهتر از حال نخستین است» (همان: ۳۳).

بنابراین، می‌توان گفت دمیورژ در فلسفه افلاطون، خدای هستی‌بخش نیست، بلکه بهترین ناظمی است که به اشیای بی‌نظم بهترین نظم را می‌بخشد:

He is the best of causes (Plato, 1999: n. 29, p. 23)

ژیلسون در توصیف خیر از قول افلاطون این‌گونه نقل می‌کند: «مثال خیر، منشأ (صانع) کل زیبایی و درستی (خوبی)؛ آفریننده نور و پروردگار نور در عالم محسوس و منبع بی‌واسطه عقل و حقیقت در عالم معقول است. قدرتی که اگر انسان بخواهد در زندگی خصوصی یا در میان جمع به حکم عقل رفتار کند، باید چشم به آن بدوزد» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۳۶؛ افلاطون، ۱۳۶۶: جمهوری، ۵۱۷).

ژیلسون معتقد بود می‌توان این قسمت را، شرح و تعریف خود او (افلاطون) از خدا تلقی کرد، ولی با همه این اوصاف، این نکته هنوز باقی می‌ماند که خود افلاطون هیچ‌گاه «خیر» را «خدا» نخوانده است. ژیلسون در ادامه این‌گونه توجیه می‌کند که شاید افلاطون هم، خیر یا همان مثال را خدا تصور نمی‌کرده است. چرا باید مثال، خدا باشد؟ مثال که شخص نیست، روح هم نیست، بلکه در نهایت علت معقولی است که بیشتر به شیء می‌ماند تا به شخص (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۳۷)

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

مطلب دیگر این است که نزد افلاطون، شأن خدایان، پایین‌تر از مُثُل است. برای مثال، او خورشید را خدا می‌دانست، ولی به نظر او خورشید فرزند «خیر» است که از خدایان نیست. با این معیار است که افلاطون هم مانند اسلاف خویش گفت: «همه چیز پر از خدایان است». نگرش دینی افلاطون به خدایان که مراقب و مدبر زندگی انسانی‌اند، نه تنها روشنگر بعضی جهات تعالیم اوست، بلکه کمک می‌کند تا به منشأ ظهور مفهوم فلسفی خدا نیز پی ببریم. پس گرچه افلاطون مؤسس مُثُل است، ولی مؤسس خدایان نیست، بلکه آنها میراث اساطیر یونانی‌اند که سهم عمده‌ای در اساطیر افلاطون دارند.

آنچه از مباحث گذشته می‌توان درباره افلاطون گفت، این است که او قطعاً معتقد به علت فاعلی الهی نبوده است. او چون معتقد به اصل قطعی آن عصر، یعنی «عدم امکان خلق از عدم» یا همان «وجود از لا وجود (عدم) به وجود نمی‌آید» بوده، پس نمی‌تواند معتقد به علت فاعلی ایجادی - که معطی الوجود است - باشد.

۵. ارسطو و علت فاعلی

ارسطو خود را نخستین کسی می‌داند که بحث علل چهارگانه^۵ را به صورت منطقی مطرح کرده است. او می‌گوید:

That all men seem to seek the causes named in the physics and that we cannot name any beyond these but they seek these vaguely (Aristotle, 1980: 993 a)

همه متفکران در جست‌وجوی همان عللی هستند که ما در ضمن تحقیقات خود درباره طبیعت برشمرده‌ایم؛ و علتی علاوه بر آنها را نمی‌توان نام برد. ولی پژوهش آنها در این زمینه مبهم بوده است.

وجود علت فاعلی در فلسفه ارسطو انکارنشده است. ارسطو وجود تغییر و حرکت در جهان را دلیل ضرورت علت فاعلی می‌داند. برای مثال، او می‌گوید: سنگی که تراشیده است، تا آنجا که به خود سنگ مربوط می‌شود، تراشیده باقی می‌ماند، سنگ خود را نمی‌تراشد و چوب یا برنز هنگامی که تغییر حالت داده، دگرگون می‌شوند، هیچ‌یک علت دگرگونی خود نیستند؛ نه چوب از خود، صندلی می‌سازد و نه برنز از خود مجسمه، بلکه علت دگرگونی و تبدیل آنها چیز دیگری است که سرچشمه و مبدأ حرکت است.

۶. اعتقاد نداشتن ارسطو به علت فاعلی ایجابی

همان‌طور که در توضیح علت فاعلی گذشت، او علت فاعلی را منشأ حرکت و سکون و عامل تغییر می‌داند؛ همچنان که از مثال‌های او پیداست، مانند اینکه پدر علت فرزند است و بنا علت ساختن خانه است. پس او علت فاعلی را طبیعی می‌داند نه ایجابی. در فلسفه ارسطو، علت فاعلی محرک ماده موجود از حالی به حال دیگر است. بنابراین، نمی‌تواند فاعل هستی‌بخش موجودات باشد. از سوی دیگر، ارسطو علل را منحصر در این چهار علت دانسته، هیچ نوع علتی را که خارج از چارچوب باشد، نمی‌پذیرد و همان‌طور که قبلاً بیان شد، رسیدن به علت دیگر را ناممکن می‌داند:

And that we cannot name and beyond these (Ibid., n. 1013, p. 1600).

بنابراین، او همانند اسلاف خود هیچ اشاره‌ای به علت فاعلی ایجابی نمی‌کند. به تعبیر دیگر، اصولاً درک علت فاعلی ایجابی با نوع تفکر فلسفی او سازگار نیست. اصل کلی حاکم در فلسفه یونان باستان و در فلسفه ارسطو این است که خلق از عدم محال است، بنابراین خلق عالم به معنای اعطای وجود به آن، نزد ارسطو مطرح نیست. او در متافیزیک به این اصل اشاره کرده، می‌گوید:

Therefore as we say it impossible should be produced if there were noting before (Ibid., n. 993, p. 1469).

ممکن نیست چیزی به وجود آید، اگر پیش از آن چیزی نباشد. پس بدیهی است که جزئی از شیئی که به وجود می‌آید، به حکم ضرورت باید پیش از آن موجود باشد و ماده خود چنین جزئی است؛ زیرا ماده در جریان تکون حاضر است و هم این ماده است که شیئی می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۷۸، ۱۰۳۲، ب).

او در ادامه مجدداً به این موضوع تصریح می‌کند: «هر شیء که به وجود می‌آید، به سبب شیئی به وجود می‌آید و از شیئی به وجود می‌آید و شیئی می‌شود» (همان: ۲۸۰، ۱۰۳۳، آ). بر اساس همین دیدگاه ارسطو است که علت فاعلی ایجابی قابل طرح نخواهد بود؛ زیرا این علت هنگامی قابل طرح است که یک چیزی بخواهد از مرحله نیستی و عدم به مرحله هستی و وجود وارد شود و اگر کسی به چنین امری معتقد نباشد و پیدایش از عدم را ناممکن بداند،

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

نمی‌تواند از علت فاعلی ایجاد می‌ساختن بگوید علت فاعلی در دیدگاه ارسطو «معطی الحركة» است که موجب حرکت یک قوه و استعداد برای رسیدن به فعلیت می‌شود. ارسطو مبدأ هر نوع حرکت را قوه و توانمندی می‌داند و تحقق هر نوع حرکت، بدون قوه و توانمندی را ناممکن می‌داند: «به طور کلی قوه، مبدأ حرکت یا تغییر است که [این حرکت و تغییر] در شیئی غیر از شیئی که به حرکت آورده می‌شود، جای دارد» (همان: ۱۹۶، ۱۰۱۹، آ). اساس مکتب ارسطو بر قوه و فعل استوار است. عالم او عالمی ازلی و ابدی است که عنصر اساسی آن را قوه و فعل تشکیل می‌دهد. عالم ارسطو، عالمی ازلی و ابدی است. ضرورتی ازلی دارد و ضرورتاً عالمی ازلی است. لذا مسئله این نیست که نمی‌دانیم چگونه به وجود آمده، بلکه این است که دریابیم در آن، چه رخ می‌دهد و در نتیجه اصولاً چیست (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۴۲).

۷. هستی‌بخش نبودن محرک اول نزد ارسطو

ارسطو حرکت را چنین تعریف می‌کند: «من فعلیت موجود بالقوه را از آن جهت که بالقوه است، حرکت می‌نامم» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۴۱، ۱۰۶۵، ب). وی درباره محرک نخستین نیز این‌گونه می‌نگارد:

علت غایی نامتحرک، همان‌گونه محرک است که معشوق محرک است. در حالی که هر محرک دیگر، چون خود به حرکت آورده می‌شود، ممکن است غیر از آن که هست نیز باشد. از این رو اگر فعلیتش نخستین نوع حرکت مکانی است، چون دست‌خوش تحرک و تغییر است؛ ممکن است از حیث مکان غیر از آن باشد که هست. ولی چون چیزی هست که اشیای دیگر را به حرکت درمی‌آورد، در حالی که خود آن نامتحرک و موجود بالفعل است، این چیز به هیچ وجه ممکن نیست غیر از آن باشد که هست ... مسبب این حرکت، محرک نخستین است. بنابراین، محرک نخستین موجودی ضروری است و چون وجودش ضروری است، پس خیر است و به این معنا مبدأ نخستین است (همان: ۴۸۱، ۱۰۷۲، ب).

برهان حرکت ارسطویی مستلزم اثبات وجود خدایی نیست که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد؛ بلکه فقط موجود بودن خدایی را اثبات می‌کند که غایت موجودات است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۳۴/۱) و موجودات را با جذب خود به سوی خود می‌کشد (وال، ۱۳۷۰: ۷۶۷). در نظر ارسطو، آنچه آسمان و ستارگان را به جنبش در می‌آورد شوق خود آنها به خدا است. او می‌گوید:

علت فاعل ایجابی در نظر فلاسفه یونان باستان

فکری که درباره خود فکر می‌کند محرک جمیع موجودات به عنوان علت غایی است. اگر محرک اول باعث آن می‌شود که علل دیگر، علت باشند، از این طریق نیست که فعلی از او به علل ثانوی سرایت کند و همین فعل باعث آن گردد که این علل، هم موجود شوند و هم علت باشند (ارسطو، کتاب ۱۲، فصل ۸، ۱۰۷۴، آ).

از دیدگاه او، جهان نمی‌تواند فاقد یک محرک اول باشد؛ زیرا هر حرکت و انتقالی از قوه به فعل مستلزم مبدئی بالفعل است. پس جهان به طور کلی مستلزم یک محرک اول است و این محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. نکته مهم در این بیان ارسطو این است که منظور او از کلمه اول و نخستین، نباید به صورت زمانی در نظر گرفته شود؛ زیرا بر طبق این نظر او که حرکت بالضروره ازلی است، باید این کلمه را به معنای اعلا در نظر بگیریم.

محرک اول نمی‌تواند به عنوان فاعل ایجابی باشد؛ زیرا همچنان که گفته شد، جهان از دیدگاه ارسطو ضرورت ازلی دارد. پس نقش محرک اول این است که جهان را به عنوان علت غایی به حرکت درآورد.

ژیلسون در کتاب *روح فلسفه قرون وسطا*، ضمن مقایسه بین آرای توماس آکوئیناس و ارسطو درباره خدا، به این مطلب اشاره می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

۸. خدای ادیان الاهی و خدای افلاطون و ارسطو

در هیچ کدام از دستگاه‌های فلسفی یونان نمی‌بینیم که وجود واحدی را به نام خدا نامیده و وجود کل عالم را تابع چنین خدایی شمرده باشند، حتی در علم الاهی افلاطونی و ارسطویی نیز چنین توفیقی حاصل نشده است. به نظر افلاطون، یک خدای صانع وجود دارد که نمی‌توان او را مبدأالمبادی دانست؛ زیرا مُثُل، فوق او و برتر از او هستند و او فقط با سرمشق قرار دادن مثل، جهان را از روی آنها می‌سازد (افلاطون، ۱۳۶۶: ج ۳، تیمائوس، ش ۳۰). رساله تیمائوس حاکی از سعی افلاطون برای شناخت خدایی است که اگرچه مقام اول را در میان خدایان دارد، اما یکی از جمله خدایان است. صانع افلاطونی بر طبق آنچه در رساله تیمائوس آمده است، خدای دینی نمی‌تواند باشد. از سخن افلاطون درباره صانع نمی‌توان مفهوم خلقت را فهمید.

افلاطون در فلسفه هیچ یک از مُثُل را خدا ننامید، حتی «مثال خیر» را. از سوی دیگر، او نتوانست از خدایان اساطیری دست بکشد؛ چراکه دین حقیقی افلاطون عبارت است از پرستش

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

خدایان بی‌شماری که آدمی‌زادگان عبادتشان کرده، در حوایج شخصی و اجتماعی بدان‌ها متوسل می‌شوند. لذا ژیلسون بین فلسفه و دین افلاطون تفاوت قائل شده، معتقد است افلاطون قدرت کنار گذاشتن خدایان اساطیری را نداشت.

با وجود آنکه تصوّر خدای یگانه در آثار ارسطو آمده است، در کتاب دهم مابعدالطبیعه تعدد خدایان مشاهده می‌شود. خدای ارسطو در مقایسه با خدای اسلام، محرک غیرمترک مفارقی است که فعل محض و فکر فکر است و عالم ما را به وجود نیاورده است (همان: ۴۲ و ۴۳؛ نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۲۸/۱) در حالی که خدای اسلام، وجود محض و اعطاکننده وجود به عالم و خالق و آفریننده عالم است. از نظر فلسفی، استبعادی از کثرت محرک نامترک وجود ندارد؛ حال آنکه در فلسفه ابن‌سینا واجب‌الوجود بالذات از هر گونه کثرتی مبرا است (نک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۶۱). جهان ارسطویی، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورت ازلی دارد و خدای متعالی او جهان را به وجود نیاورده است (نک: ژیلسون، ۱۳۷۴: ۴۲ و ۴۳). چنین جهانی بالفعل موجود است و امکان عدم آن قابل تصوّر نیست. عالم ازلی، که به قول ارسطو خارج از خدا و بدون خدا استمرار دارد، در حدوث و بقای خود نیاز به معطی‌الوجود ندارد.

۹. افلاطون و ارسطو و مسئله خلقت

اعتقاد به خالقیت را نباید به ارسطو و افلاطون نسبت داد. چه، قبول مبدأ اول تمام وجود، چنان‌که افلاطون و ارسطو بر آنند، فقط پاسخ این پرسش را به ما می‌دهد که چرا جهان چنان است که هست ولیکن معلوم نمی‌کند که چرا جهان هست. افلاطون در رساله تیمائوس، صانع را به گونه‌ای تصویر می‌کند که هر چیزی به جهان می‌بخشد بی‌آنکه وجود آن را افاده کند. افلاطون نمی‌تواند مانند فلاسفه اسلامی این سخن را بپذیرد که خدا فقط با کلمه «کُنْ» (یونس: ۵) اشیا را از عدم به وجود می‌آورد. نحوه فعالیت صانع از نظر افلاطون افاده وجود نیست؛ بلکه افاده صورت است.

همچنین محرک اول غیرمترک که ارسطو بدان قائل است، در نظر این حکیم از یک لحاظ علت حرکت جمیع ماسوا به شمار می‌رود؛ لکن نباید اعتقاد به خالقیت را درباره منشأ عالم به وی نسبت داد. او در فلسفه خود نسبت میان علت نخستین را با وجود بررسی نمی‌کند. او به این حقیقت می‌رسد که خدا علت غایی عالم است. اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که خدا عین وجود است، امکان نداشت که بتوان او را در غفلت از قبول خلقت معذور دانست (اکبریان، ۱۳۸۶: ۶۷).

نتیجه

برخی فلاسفه پیش از سقراط، همانند تالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، گزنوفانس، پارمنیدس، لوقیپوس و دموکریتوس، فقط از علت مادی سخن گفته‌اند و اشاره‌ای به علت فاعلی نکرده‌اند. برخی دیگر، همانند هراکلیتوس، فیثاغورس، امپدکلس و آناکساگوراس، پس از قبول علت مادی، فقط علت فاعلی طبیعی را پذیرفته‌اند. نهایت چیزی که افلاطون می‌پذیرد، علت فاعلی صناعی (دمیورژ) است نه ایجابی. او نیز اعتقادی به فاعل ایجابی، که معطی الوجود است، ندارد. ارسطو نیز نمی‌تواند پذیرای فاعلیت ایجابی باشد و محرک نخستین او فقط معطی الحركه است، نه خالق از عدم. محرک اول ارسطو غایت موجودات است، نه خالق آنها.

فلاسفه یونان باستان قطعاً معتقد به علت فاعلی الاهی (ایجابی) نبوده‌اند. آنها چون معتقد به اصل قطعی آن عصر، یعنی «عدم امکان خلق از عدم» یا همان «وجود از لا وجود (عدم) به وجود نمی‌آید» بوده‌اند، پس نمی‌توانند معتقد به علت فاعلی ایجابی - که معطی الوجود است - باشند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ارسطو (۱۳۷۸). *مابعد الطبیعه*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳. افلاطون (۱۳۵۱). *تیمائوس و کریتیاس*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۶۶). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ج ۳.
۵. اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت سبزواری، چاپ اول.
۶. بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۸). *تحقیق ما للهند*، ترجمه: اکبر دانا، تهران.
۷. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونانی*، تهران: چاپخانه سپهر.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت، چاپ اول.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

۹. _____ (۱۳۷۹). *روح فلسفه قرون وسطا*، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۸). *حکمة الاشراق*، تصحیح: حسین ضیایی، تهران.
۱۱. _____ (بی‌تا). *مجموعه مصنفات، المشارع*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
۱۲. شهرستانی، محمد (۲۰۰۱). *الملل والنحل*، بیروت: دارالمعرفه، چاپ هشتم.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۲ و ۵.
۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۶. گاتری، دبلیو. کی. سی (بی‌تا). *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه: حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز، ج ۱۷.
۱۷. وال، ژان (۱۳۷۰). *مابعدالطبیعه*، ترجمه: جمعی از نویسندگان، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
18. Aristotle (1980). *Metaphysics*, Translated by H. Tredennick, Loeb Classical Library, London.
19. Plato (1999). *Timaeus; Critias*, Translated by R. G. Bury, Loeb Classical Library, London.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اطلاق فیلسوف به این دسته به این دلیل است که روش عقلی و فلسفی را در پژوهش طبیعت به کار برده‌اند. لذا اینان فیلسوفان طبیعت هستند و نگرش پیشینیان خود را، که تبیین اساطیری طبیعت و ارجاع همه حوادث به خواست و اراده خدایان بود، به روش فلسفی تغییر دادند.
۲. زیرا اینها از حس‌گرایی پیشینیان، مانند هومر و هزیود که با حس و عرف سر و کار داشتند، فراتر رفتند. این دو از نحله اتمیان هستند.
۳. همان‌طور که بیان شد، دومین فیلسوف ملطی، آناکسیمندر است نه آناکساگوراس. منشأ این اشتباه ملاحظه منبع وی (*ملل و نحل* شهرستانی) است.

علت فاعلی ایجابی در نظر فلاسفه یونان باستان

۵. ارسطو علل چهارگانه را این گونه تعریف می کند:

- الف. علت مادی؛ حاضر [در شیء] است که شیء از آن ساخته می شود؛ مثلاً مفرغ علت مجسمه است.
- ب. علت صوری؛ صورت یا انگاره یعنی تعریف ماهیت است و همچنین اجناس اینها.
- ج. علت فاعلی؛ نخستین مبدأ حرکت یا سکون است؛ مثلاً پدر، علت کودک است.
- د. علت غایی؛ غایت است؛ یعنی آنچه یک چیز برای آن است؛ مثلاً تندرستی علت راه رفتن است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۷، ۱۰۱۳، ا).

