

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 19, Number 1, spring and summer 2022, Serial Number 41

Alexander of Aphrodisias on Divine Providence in Aristotle

pp. 89-119

DOI: 10.22034/IW.2022.348241.1628

Sina Salari Khoram*

Mohammad Saeedimehr**

Ahamd Asgari***

Abstract

The peripatetic tradition of reading Aristotle limits divine providence to celestial bodies and maintains that, according to Aristotle, there is just divine providence *per accidens* by celestial bodies concerning sublunary world. Alexander of Aphrodisias in his treatise titled as “On Providence”, however, tries to give an Aristotelian version of divine providence so that it would not be in contradiction with the exaltedness of divine causes in

*Ph.D. candidate for philosophy, Humanities, Philosophy Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: sina.salari.kh@gmail.com

**Professor, Philosophy Department, Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: saeedi@modares.ac.ir (correspondent author)

***Assistant professor, Philosophy Department. Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: a_asgari@sbu.ac.ir

Received date: 20/6/2022

Accepted date: 12/9/2022

superlunary world and would not be *per accident*. We, in this essay, by pointing to the roots of his Aristotelian conception of divine providence in *De Generatione et Corruption* and *De Caelo*, shall show that his specific treatment of divine providence in Aristotle is based on a peculiar theory of causation which in turn will face him with other difficulties in denying providence *per accident*.

Key words: Alexander of Aphrodisias, divine providence, primary intention, secondary intention, to be close to.

Extended Abstract

Alexander of Afrodisias in his treatise titled “On providence” (surviving only in Arabic as *fi al-‘ināyah*) seeks to find a middle way between the two opposite opinions concerning providence; one is that of the atomists who denies any providence exercised by gods over the physical world and the other is that of stoics who admit a kind of providence exercised by God over each individual physical thing one by one. Alexander stands against the both with different arguments. As to the atomists he puts a fine-tuned argument according to which the structure of the cosmos is designed in an exact way to the degree that if it was in a way other than it is the perpetual species, on which the order of the world grounded, would not come to existence, so he concludes that it should be a divine cause, say something changeless and permanent, to explain the permanent uniformity and regularity of the change in the sublunary world. this is not simply a case of a metaphysical argument but he tries to show that it is evident by the experience, specifically by referring to the exact position of the sun in relation to the earth, so that if it was other than it is the uniform and regular generation of the species would not come to existence. On the other side the kind of providence stoics ascribe to God, that individually belongs to each physical thing, takes the existence of the divine *for the sake of* the existence of the corporeal things, the idea that is not congruent with the nature of the divine things. Thus, an aporia comes up; on the one hand, the order of the world requires a divine activity to be explained, on the other hand, the activity of the divine should not be in contradiction with its teleological independence, so a middle way demanded to preserve both the divine activity over the physical world and its teleological independence. From the perspective of Peripatos’ camp, this aporia is an original one as well. Considering *De Generation et corruption* II.10 which endorses the activity of the sun over the sublunary world as the cause of the perpetuity of the species and also *De Caelo* II.3 on which the permanent circular motion of the outermost heaven demands the earth as a fixed point, it remains unclear by Aristotle that how to understand the activity of the sun in the former and the apparent priority of the earth in the latter in a way that the teleological independent of the divine, he defends in *Metaphysics* Lambda, especially in 1072a1-5, would not be suffered. Alexander’s solution for this aporia depends on a theory of causality, according to which, a cause A has its function (*fi’luhū al-hāṣṣ*), x, for the sake of its own perfection not for the sake of another thing, B, but B can be benefitted from x through being contiguous (*muḡāwir*) to A. He interprets this way of causality by drawing a distinction

between acting through the first intention ('*ala al-qaṣd al-'awwal*) and acting upon something else through the second intention ('*ala al-qaṣd al-tānī*), A acts for the sake of his own perfection through the first intention and it can act upon B through the second intention by B's contiguity to A. In other words, it is not in the essence of A to act upon B for the sake of B's perfection, but A has its very actuality, x, for the sake of his own perfection and in a primary way and B can be benefitted by the consequence of its contiguity to A, so A would act upon B in a secondary way. For example, fire is heating (the function of fire) for the sake of its own perfection in a primary way or through the first intention but something else can be benefitted from its heating by the consequence of being contiguous to the fire in a secondary way or through the second intention. Now each heaven, and heavenly body as well, has the very actuality it has (its function) for the sake of its own perfection and through the first intention but the exact position and state of the heavens, namely the distance they have from each other and the velocity and direction of motion which are peculiar to each of them, all together, brings about a specific actuality Alexander calls it 'the nature (*al-ṭabī'ah*)'. this is the very contiguity of the earth to the heavenly bodies, specifically the sun, which makes the perpetual generation of the species possible. In other words, the earth has a specific power so that if it would be contiguous, in a peculiar way, to the sun it can be benefitted from the nature in question in a way that the species, on which the order of the physical world grounded, would be perpetual. Therefore, the heavenly bodies, i.e., the divine things, has their actuality for their own sake, and thus, through the first intention, and not for the sake of something lower than them but they act upon the physical world through the second intention and by the consequence of the contiguity of the earth to them. Alexander names this process of the benefit, endowed to the physical world by the superlunary world, providence. On his view, it is worthy of note, the providence exercised over the physical world is not teleological and only extended to the perpetuity of the species which explains the order of the things down here.

References

- Alessandro Di Afrodisia, (1999). *La Provvidenza, Questioni sulla Provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo and Mauro Zonta, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Alexandre d'Aphrodise, (2003). *Traité de la Providence, Version arabe de Abū Bišr Mattā ibn Yūnus*, Introduction, édition et traduction de Pierre Thillet. Paris, Éditions Verdier.
- al-Rāzī, (1939.) *Rasā'il falsafiyya*, Paul Kraus (ed.), Cairo: Paul Barbey.
- Al-Razi, M. F. (1990). *Al-Mohassal*, Maktabah dar al-Turath: Qairo.

- Aristotle. (1936). *Aristotelis: De caelo: Libri quattuor* D. J. Allan (Ed.). (Oxford Classical Texts). Oxford: Oxford University Press.
- Dragona-Monachou, Myrto. (2016). "Divine Providence in the Philosophy of the Empire." *Band 36/7. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Systematische Themen; Indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*. De Gruyter, 4417-4490.
- Falcon, Andrea (2011). *Aristotelianism in the First Century Bce: Xenarchus of Seleucia*. Cambridge University Press.
- Falcon, Andrea. (2016). "Aristotelianism in the First Century bc." *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill, 101-119.
- Hardie, R. P. and Gaye, R. K. (2014). "PHYSICS". *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 315-446.
- Ibn Sînâ, (1960). *K. al-Šifā'. Al-Ilāhiyyāt t. I, traités I-V*, éd. par G.C. Anawati / S. Zayed, révision et introduction par I. Madkour. t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. Mousa / S. Dunyā / S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. Madkour, à l'occasion du millenaire d'Avicenne, Le Caire: Ministère de la Culture et de l'Orientation.
- Ibn Sînâ, (1342h/1984). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, A. Nūrānī, Mu'assasa Matal'at Daneshga Mc Gīl, Tehran.
- Kupreeva, Inna. (2016). "Aristotelianism in the Second Century ad: Before Alexander of Aphrodisias." *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill, 138-159.
- Long, Anthony Arthur. (1986). *Hellenistic philosophy: Stoics, epicureans, sceptics*. Univ of California Press.
- Pangle, Thomas L. (1988). ed. *The laws of Plato*. University of Chicago Press.
- Ross, W.D. (2014). "Nicomachean Ethics". *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 1729-1867.
- Ross, W.D. (2014). "Metaphysics". *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 1552-1728.
- Ruland, Hans-Jochen, and Alexandre d'Aphrodisias. (1976). *Die Arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: über die Vorsehung und über das "liberum arbitrium."*
- Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics in Antiquity* (Vol. 66). Univ of California Press.

- Sharples, R. W. (2010). *Peripatetic Philosophy 200BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sharples, Robert W. (1982). "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems." *The Classical Quarterly* 32.1: 198-211.
- Sharples, R. W. (2014). *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 2.16-3.15*. Bloomsbury.
- Stocks, J. L. (2014). "On The Heavens". *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 447-51.
- Williams, C. J. F. (1982). *Aristotle's De generatione et corruptione. Translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۸۹-۱۱۹

تفسیر اسکندر افرویدیسی از دیدگاه ارسطو دربارهٔ عنایت الهی

سینا سالاری خرم*
محمد سعیدی مهر**
احمد عسگری***

چکیده

اسکندر افرویدیسی ارسطو را قائل به عنایت الهی نسبت به امور تحت‌القمر می‌داند. این مخالف با فهم سنت پیش از او در فهم ارسطو است که عنایت الهی را تنها محدود به اجسام سماوی می‌دانستند و آن را نسبت به تحت‌القمر بالعرض. اسکندر در فی‌العناية درصدد است به گونه‌ای ارسطو را تفسیر کند که نسبت ضروری امور الهی با وجود امور مادی تحت‌القمر نقض نشود؛ و درعین‌حال این نسبت در چارچوبی غایت‌شناختی نافی شرافت امور الهی نیز نگردد. در این جستار ضمن اشاره به ریشه‌های تفسیر اسکندر در درباب کون و فساد و درباب آسمان ارسطو، نشان خواهیم داد که فهم اسکندر از عنایت مبتنی است بر نظریه‌ای خاص درباب علیت که

* دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ایمیل: sina.salari.kh@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ایمیل: saeedi@modares.ac.ir (نویسندهٔ مسئول)

*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، ایمیل: a_asgari@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۳۰

دست‌آخر اسکندر را برای رهایی از بالعرض نشدن عنایت در تحت‌القمر با مشکل مواجه می‌کند.
کلیدواژه‌ها: عنایت، اسکندر افرویدیسی، قصد اول، قصد ثانی، مجاورت.

مقدمه

عنایت عموماً به سیطرهٔ مشیت الهی بر تمامیت امور در عالم اطلاق می‌شود — اینکه هیچ چیز در دایرهٔ هستی نیست که خارج از خواست و اردهٔ الهی باشد. اما در فلسفهٔ قدیم، خصوصاً به‌نزد مشائیان عنایت صرفاً چنین فهمیده نمی‌شده است. مفهوم عنایت در فلسفهٔ قدیم سیاقی غایت‌شناختی دارد، به عبارت دیگر فهم غایت‌شناختی از نظم امور در عالم به‌مرور تحت عنوان عنایت الهی گنجانده شده است.

«عنایت» معادل عربی «پرونویا» (πρόνοια) در یونانی است، که به معنای مآل‌اندیشی یا انجام کاری با در نظر داشت غایت و مقصودی خاص است (LSJ). احتمالاً نخستین بار کسنوفون، در *خاطرات* (I 4.6)، بود که این لفظ را در سیاقی الهیاتی به کار برد، همینطور افلاطون در *تیمایوس* (44c) آن هنگام که از قصد و برنامهٔ خدایان از خلق جسم و نفس سخن می‌گوید از این اصطلاح استفاده می‌کند.^۱ البته این مفهوم به‌مرور در چارچوب‌های دینی-کلامی سیاق غایت‌شناختی خود را از دست داده است.

از بهترین آثار برای فهم عنایت در فلسفهٔ قدیم رسالهٔ اسکندر افرویدیسی است با عنوان «في العناية»، که تنها ترجمهٔ عربی آن به‌جای مانده است. ما در اینجا می‌کوشیم با رجوع به این رساله و اثر مستقل دیگری با عنوان «سؤالات» تفسیر اسکندر از عنایت به‌نزد ارسطو را واکاوییم.

با نظر به جایگاه و اهمیت مواجههٔ سنت فلسفهٔ اسلامی با اسکندر^۲ به‌دست‌دادن فهمی دقیق از مسئلهٔ عنایت به‌نزد او به فهم ما از این مفهوم در سنت فیلسوفان مسلمان نیز کمک خواهد کرد. یکی از مهم‌ترین مواضعی که خواهیم کوشید آن را برجسته سازیم تمایزی است که اسکندر میان عنایت به قصد اولی و عنایت به قصد ثانوی می‌گذارد، که از مهم‌ترین تمایزات در فلسفهٔ اسلامی و به‌ویژه ابن‌سینا است. با اشاره به زمینهٔ مابعدالطبیعی این تمایز بنیاد غایت‌شناختی آن را روشن خواهیم ساخت.

۱. عنایت پیش از اسکندر

همانگونه که گفته شد در فهم مفهوم عنایت در فلسفهٔ قدیم توجه به صبغهٔ غایت‌شناختی آن اهمیت دارد. از برجسته‌ترین مواضع برای پی‌بردن به این صبغه کتاب دهم *قوانین*

است. آنجا (902a-903e) پس از آنکه بیگانهٔ آتنی ثابت کرد نفس و امر مفارقی^۵ مقدم بر جسم وجود دارد و همو بر جهان حکم می‌راند که او آن را عرفاً خدا می‌نامد به محاجه با کسانی می‌پردازد که اگرچه به وجود خدایان اعتقاد دارند اما به سبب مشاهده عمل ستمگران که آزادانه خلاف قوانین رفتار می‌کنند و به هیچ عقوبتی دچار نمی‌شوند بر این باورند که خدایان هم و پروای امور جزئی را ندارند^۳ و از آنها غافل‌اند. آتنی برای دفع این عقیدهٔ فاسد به نحوهٔ هم و عنایت خدایان نسبت به امور جزئی می‌پردازد. ابتدا تأکید می‌کند با توجه به مباحث پیشین خدایان به جهت کمالی که به اعلا درجه دارا هستند سستی و غفلت در آنان راه ندارد، اما اشتباه فردی که بر آن باور خطا رفته است به درک او از نظم عالم باز می‌گردد. «آنکه تدبیر همه چیز^۴ به دست اوست همه چیز را به حسب^۵ حفظ^۶ و فضیلت^۷ کل^۸ در کنار هم قرار داد^۹» خطای او در جهل به این حقیقت است که خود فرد است که از برای^{۱۰} جهان است و نه جهان از برای او. آنچنان که «هر پزشک و هنرمند هرچه می‌کند از برای آن است که تمام اثرش به نیکوترین وجه درآید» از این رو صاحب هنر همواره به کل نظر دارد به نحوی که خیر و نیکی به نحو احسن در آن جلوه‌گر شود و از همین روست که «هر جزئی را از برای کل^{۱۱} به وجود می‌آورد و نه کل را از برای اجزاء». غایت اصلی خیری است که معطوف به کل باشد و هستی نیکبختانه^{۱۱} را از برای حیات کل^{۱۲} به ارمغان آورد. خیر حقیقی آن است که با نظر به کل عاید آن شود و از قبل کل به اجزاء آن سرایت کند و از همین روست که باید گفت نیکبختی کل مایهٔ نیکبختی جزء است. نظم و وحدت رویه در امور جزئی همواره از قبل وحدت کل حاصل می‌آید و وحدت کل ناشی از نظر و عنایت صانع آن به غایت و ظهور ایدهٔ خیر در آن است. هنگامی یک مصنوع توسط هنرمندی وحدت می‌یابد که معطوف به غایتی به نیکی اجزایش در کنار یکدیگر وحدت یافته باشند؛ در غیر این صورت دیگر نمی‌توان آن را کلی واحد تلقی کرد بلکه انباشتی از اجزاء متکثر در کنار هم است.

مسئلهٔ محوری در اینجا این است: خدایان هم و پروای امور جزئی را، که زندگانی آدمیان نیز در دایرهٔ آن می‌گنجد، ندارند و از آن غافل‌اند. این بدان معنا است که آنان امور جزئی را به حال خود رها کرده‌اند و البته اینکه امور جزئی هیچ نسبتی با امور ازلی (خدایان) نداشته باشند نتیجه‌ای خطرناک را به دنبال خواهد داشت و آن اینکه در ضمن امر جزئی هیچ امر ثابتی را نمی‌توان یافت که به حسب آن نظم یافته باشد و دایرهٔ جزئیات از این رو چیزی نخواهد بود جز آشوب محض. از سوی دیگر جلالت امور ازلی فراتر

از آن است که خود را معطوف به امور مادون دارند و هم امور جزئی و تغییرپذیر را داشته باشند. راه‌حلی که از زبان بیگانه آتنی مطرح می‌شود بدین قرار است: خدایان هم امور جزئی را دارند اما این هم از برای کلی است که به واسطه در کنار هم قرار دادن امور جزئی، البته به نحوی خاص، حاصل می‌آید. این تنسیق و درکنارهم‌قرار دادن (سوئیتاگمنا) به نحوی است که بهترین هستی را برای کل به ارمغان آورد. پس نخست آنچه/اولاً خدا بدان نظر و عنایت دارد خیر و صلاح کل است و اجزاء ثانیاً به واسطه خیر و صلاح کل مورد عنایت او هستند. همچنانکه هنرمند نیز اولاً کل مصنوع خود را منظور دارد و معطوف به خیر و صلاح کل به اجزاء نظر دارد و آنها را در راستای وحدت کل مطلوب خود منتظم می‌سازد.

ایده مرکزی را باید در *از برای چیزی بودگی* جست. آنگاه که چیزی برای رسیدن به غایت و مقصودی به کار گرفته می‌شود، آن چیز *از برای* آن غایت و مقصود است. همانطور که نجار یا هر اهل صنعت دیگر چوب یا ماده‌ای را به کار می‌گیرد تا به غایت و صورت مطلوب خود دست یابد. از این حیث چوب (آنچه از برای چیزی است) به خودی خود مطلوب نیست بلکه مطلوب نخستین غایت و صورتی است که بنا است به واسطه چوب به آن دست یافت. آنچه در خصوص چوب هم صنعتگر را به خود مشغول می‌دارد تنها *توان* و *قابلیت* چوب برای افاده غایت و مطلوب صنعتگر است. در خصوص یک کل نیز اجزاء از برای آنچه از یک کل مطلوب است هستند، و نه کل از برای اجزاء. این نیز روشن است که آنچه از برای مطلوبی به کار گرفته می‌شود به خودی خود شرافتی ندارد بلکه شرافت در وهله نخست از آن چیزی است که امور دیگر از برای آن هستند. چوب به خودی خود شرافتی ندارد بلکه شرافت آن به توانی است که امکان پدید آمدن صورتی مطلوب را از آن فراهم می‌آورد.

ایده تقدم غایت یا شرافت امری که امور دیگر *از برای* آن هستند در ارسطو پررنگ می‌شود. ارسطو در در فصل اول از کتاب *آلفای بزرگ مابعدالطبیعه* می‌گوید «حکمت علمی است درباره مبادی و علت‌های معین» (Metaph., 982a1-2)، ولی نه هر سنخ علت و مبادی، بلکه «آن علمی است که درباره مبادی و علت‌های نخستین پژوهش می‌کند» (Metaph., 982b9-10). در فصل دوم از *آلفای بزرگ حکمت* را آن علمی معرفی می‌کند که با حائز بودن علم کلی، به عالی‌ترین وجهش، به همه امور علم دارد. از آنجا که شناخت هر چیزی آخر الامر از طریق علم به مبادی نخستین حاصل می‌آید، چنین

نیست که این مبادی خود از طریق چیز دیگری شناخته شوند، پس علم به مبادی نخستین همان علم کلی به اعلی و جهش است. از سوی دیگر آن علمی نسبت به سایر علوم شرافت^{۱۳} دارد که روشن سازد هر چیز *از برای* چه^{۱۴} باید انجام گیرد و این غایت و *از برای* چه بودگی خیر هر چیز در هر دسته از موجودات است. پس از ذکر این نکته ارسطو پا را از این هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید «[این غایت و *از برای* چه بودگی هر چیز] خیر اعلی در کل طبیعت است»^{۱۵} (982b6-8). شرافت علم کلی یا حکمت به این است که معین خیر یا *از برای* چه بودگی هر چیز در هر دسته از موجودات و در کل طبیعت باشد. پس غایت و *از برای* چه بودگی است که نسبت به سایر عللی که در پاسخ به چرایی امور گفته می‌شود شرافت دارد. او در 996b10-13 با ارجاع به آنچه در آلفای بزرگ گفته بود علم به غایت و خیر بودن را به طبیعت حکمت، که علم به مبادی همه چیز است، نزدیک تر می‌داند چراکه حکمت شأن رهبری^{۱۶} و شرافت نسبت به سایر علوم دارد و شریف آن چیزی است که امور دیگر *از برای* آن هستند.

پس آن چیز که امور دیگر از برای آن هستند غایت یک چیز است و از این جهت خیر آنها محسوب می‌شود و نسبت به امور دیگر شرافت دارد. این نکته‌ای است که در نخستین عبارت *اخلاق نیکوماخوسی* می‌آید: «هر فن و هر پژوهش، همچنانکه هر فعل و هر انتخاب، به نظر می‌رسد خیری را مقصود دارد، از این رو منصفانه است که گفته شود خیر^{۱۷} آن چیزی است که همه چیز مقصودش دارند»^{۱۸} (1094a1-5). بنابراین مناط شرافت متعلق *از برای* چیزی بودن قرار گرفتن است و این در غایت و خیر هر چیز مصداق می‌یابد.

تحلیل ارسطو از *از برای* چه بودگی که در پی خود مفاهیم شرافت و غایت و خیر را به دنبال دارد، در تبیینی که او در *لامبدای مابعدالطبیعه* از نسبت میان امور ازلی فوق‌القمر و امور کون و فسادپذیر تحت‌القمر می‌دهد به کار گرفته می‌شود. امور ازلی نسبت به اموری که دست‌خوش کون و فساد می‌شوند شریف‌ترند و این امور تحت‌القمر هستند که باید *از برای* امور فوق‌القمر باشند و نه بالعکس (1072b1-5).

حال بازگردیم به مسئله‌ای که در قوانین مطرح شد. آنجا مسئله بر سر هم‌خدایان نسبت به امور جزئی بود، فهم بیگانه‌آئی از اینکه چیزی هم چیز دیگر را داشته باشد این بود که اولی *از برای* دومی باشد. ارسطو روشن‌تر این نسبت را بیان می‌کند که *از برای* چیزی بودن به معنای چیزی را غایت و خیر داشتن است و استدلال کرد که این

به معنای شرافت دومی نسبت به اولی است و شرافت غایت و خیر بودن برای همه چیز را تنها در دایره امور ازلی و لایتحرک قرار داد.

مابعدالطبیعه دو ساحتی افلاطون و ارسطو که موجودات را به دو دسته ازلی و غیرمتحرک از یک سو و کون و فسادپذیر و متحرک از سوی دیگر تقسیم می‌کند، و وجود دومی را به تبع وجود اولی تبیین می‌کند، در مقابل مابعدالطبیعه رواقیان از یک سو و اپیکوریان از سوی دیگر قرار می‌گیرد. اپیکور اگرچه وجود امور الهی را به کلی نفی نمی‌کند اما تدبیر امور مادون مادی را به واسطه فعل و تأثیر امور الهی بر آنها معارض با تعالی امور الهی می‌داند، از این رو، برخلاف ارسطو که نظم ظاهری امور را به واسطه تأثیر عقول سماوی بر تحت‌القمر تبیین می‌کرد، قائل به سامان خودبه‌خودی امور آنگونه که هستند بود. رواقیان نیز اگرچه نظم و سامان امور را خودبه‌خودی نمی‌دیدند اما نافی امور الهی به کلی مجرد از ماده و اجسام بودند؛ چراکه از دیدگاه آنان وجود برای یک چیز ملازم با امکان تغییر و توالد در آن چیز است، که این البته تنها در اجسام یافتنی است. بنابراین رواقیان قائل به عنایت و تدبیر امور جزئی در عالم بودند که به واسطه روح بخاری (پیتوما)، که از ماده عالم جدایی ندارد، محقق می‌شد و اپیکوریان این عنایت و تدبیر را هم رد می‌کردند.^{۱۹}

در طول جریان فلسفه رواقی با یک تمایز در خصوص عنایت روبه‌رویم. رواقیان میان دو گونه از عنایت تمیز می‌دهند؛ عنایت کلی و عنایت جزئی. رواقیان اگرچه در گوشه و کنار متعلق عنایت را خیر کل می‌دانستند اما آنچه در میان آنها برجسته شد قرار گرفتن انسان در مرکزیت عالم و به عنوان متعلق عنایت بود. عالم به گونه‌ای سامان یافته است که *از برای* خیر انسان باشد، به عبارتی اجزای عالم به گونه‌ای سامان گرفته‌اند که تأمین‌کننده خیر انسان باشند از این رو صورت عالم نیز باید به گونه‌ای باشد که خیر را برای انسان تأمین کند. پس با ظهور رواقیان با دو گونه عنایت روبرویم؛ عنایت کلی و عنایت جزئی. عنایت کلی متعلق عنایت را کل عالم می‌گیرد و عنایت جزئی متعلق عنایت را انسان^{۲۰}.

مشائیان چون کسنارخوس و کریتولائوس در قرن اول قبل از میلاد و آدراستوس در قرن دوم بعد از میلاد تحت تأثیر و در عین حال در مقابل رواقیان، بر آن شدند تا به بازخوانی طبیعیات ارسطویی بپردازند. مبتنی بر کیهان‌شناسی ارسطویی بخشی از وجود برساخته از عناصر است، که از این میان عناصر اربعه برسازنده تحت‌القمرند و عنصر پنجمی نیز اجرام سماوی فوق‌القمر را تشکیل می‌دهد، که البته در خود، برخلاف دیگر

عناصر، قوهٔ کون و فساد را دارا نیست. این البته همهٔ آنچه هست را شامل نمی‌شود بلکه موجوداتی چون محرک لایتحرک نیز هستند که از هیچ عنصر و ماده‌ای قوام نیافته‌اند. ارسطو محرک کلی عالم شامل اجرام سماوی و تحت‌القمر را محرک لایتحرک معرفی کرد. در مقابل رواقیان قائل به تفارقی در مراتب هستی نبودند و دو ساحتیت را در خصوص آن رد می‌کردند، و درعین حال، برخلاف ارسطو، قائل به فساد دوره‌ای عالم بودند و سامان آن را خودتحریک و نه به واسطهٔ امری فراعنصری تبیین می‌کردند. کسنارخوس مشائی در امتداد این تقابل بر آن شد تا به گونه‌ای وجود ساحت ازلی هستی را تبیین کند تا درعین وفادار ماندن به آموزهٔ ارسطویی ازلیت عالم نیازی به امری فراعنصری برای تبیین آن نباشد؛ از این رو استدلال کرد عالم علوی نه از عنصر پنجم بلکه از آتش برآمده است—در نظر ارسطو حرکت مستقیم حرکت اجسام بسیط تحت‌القمر است، و هنگامی که این اجسام به مکان طبیعی خود می‌رسند دچار سکون می‌شوند؛ به نظر کسنارخوس جسم طبیعی هنگامی که در مکان طبیعی خود قرار می‌گیرد یا ساکن است و یا حرکت مستدیر دارد، او تأکید می‌کرد که باید حرکت طبیعی جسم را در نسبت با مکان طبیعی‌اش که در آن طبیعتش به تمامه محقق می‌شود فهمید؛ با این تمهید وی توضیح می‌دهد که آتش میل به بالا دارد و بالا می‌رود تا مکان طبیعی خود را کسب کند و در آنجا طبیعت خود را که ماهیتی غیرایستا دارد به شکل حرکت مستدیر بروز می‌دهد. از این روی دیگر افلاک نیاز به امری و رای خود ندارند بلکه عالم طبیعت خودمحرک است، به طوری که علت فاعلی کون و فساد در عالم تحت‌القمر می‌شود. با این حال نظریهٔ کسنارخوس رخنه‌ای در خود دارد—آتش از عناصر عالم تحت‌القمر است و در این عالم قابلیت کون و فساد را در خود داشته است و این قوه با آن به عالم فوق‌القمر نیز انتقال می‌یابد، بنابراین عالمی که بنا به فرض ازلی است قوهٔ کون و فساد را در خود دارد هر چند هیچگاه دچار فساد نشود.

در کنار کسنارخوس کریتولائوس همچون او، در بازخوانی طبیعیات ارسطو و تجدید نظر در آن، متأثر از رواقیان بود. او بر آن بود که عالم طبیعت خودمحرک خود است. با این حال تفاوتش با کسنارخوس در این قول بود که جهان فوق‌القمر جای آتش از سنخ عقل است و از عنصری به نام درخشان (آئیز)^{۲۱} تشکیل شده است، که هیچ انفعالی در آن راه ندارد. این نظر هم فسادناپذیری فوق‌القمر را تبیین می‌کرد و درعین حال عدم تأثر آن را از جهان مادون. در این راستا اگر این عنصر معقول و فسادناپذیر است پس الهی

است و در کنار ماده می‌تواند دو مبدأ برای موجودات باشد، بدین جهت، و با فرض خودتحریک بودن عالم، محرک‌لایتحرك لامبدای مابعدالطبیعه نقشی موضعی پیدا می‌کند، و از این منظر کریتولائوس به‌درستی به رواقیان نزدیک می‌شود. بنابراین تبیین حرکت کلی عالم به‌گونه‌ای که برای تبیین آن به امری مبرای از عنصر و ماده نیاز نباشد از اهمّ مساعی این دو بود^{۲۲}.

در فقره‌ای از درباب ایمان ایپانیوس (قرن چهارم میلادی) آمده است که ارسطو و به‌تبع آن کریتولائوس قائل به دو مبدأ بودند؛ یکی خدا و دیگری ماده؛ آنان جهان را به فوق‌القمر و تحت‌القمر تقسیم می‌کردند که اولی متعلق تدبیر و عنایت الهی است و در دومی تدبیر و عنایتی در کار نیست و امر در آن بیشتر به بخت می‌ماند (Sharples 2010, 220). این فقره گویای فهم متداول آن زمان از ارسطو، و تابعان او چون کریتولائوس، است که هر گونه نسبت و فعلی را از سوی اجرام سماوی به‌منظور امور تحت‌القمر نفی می‌کند و سامان امور در تحت‌القمر را خودبه‌خودی، و نه به‌واسطه تدبیری الهی، می‌فهمد. نکته مهم برای منظور ما در این مقاله معرفی بخت به‌عنوان بدیل سامان امور به‌واسطه عنایت الهی است؛ به‌عبارتی این به‌واسطه یک تدبیر الهی ورا و فرای امور مادی است که می‌توان نظم و یکپارچگی تبدلات و تغییراتی را که امور تحت‌القمر دست‌خوش آن می‌شوند تضمین کرد.

در این راستا است که آدراستوس (قرن دوم میلادی) در شرح تیمایوس این نظر را طرح کرد که ضروری نیست که علّیت اجسام فلکی را نسبت به عالم تحت‌القمر چنین فهمید که غایت اجسام فلکی وجود اجسام مادی است بلکه می‌توان چنین فهمید که اجسام فلکی همواره به حسب آنچه نیک‌ترین و مبارک‌ترین است آنچه‌اند که هستند درحالی‌که اجسام مادی بالعرض از آنها تبعیت می‌کنند. مطابق با آموزه شرافت غایت در ارسطو، که ذکر آن رفت، همواره غایت و آنچه به‌منظور آن چیزی هست اشرف از آن چیز است. همواره غایت باید شرافتی در نسب با ذوالغایه داشته باشد تا ذوالغایه به‌منظور آن باشد. از این رو اجسام فلکی که ازلی و ثابت هستند نباید به‌منظور امور تحت‌القمر باشند و از این جهت عنایت تنها در حوزه امور ازلی باقی می‌ماند و اجسام تحت‌القمر بهره‌ای از عنایت ندارند. در این راستا آدراستوس بالعرض بودن عنایت را نسبت به امور تحت‌القمر مطرح می‌کند. او سعی می‌کند این تبعیت بالعرض اجسام عنصری از اجسام فلکی را توضیح بیشتری دهد: عالم تحت‌القمر حول مرکز عالم قرار گرفته است. با این

طرز قرار گرفتن کلّ عالم تحت القمر یکی از لوازم چرخش سماوی می‌شود. این ضرورت حاکم در عالم تحت القمر ویژگی دیگری نیز دارد و آن مکان طبیعی عناصر است؛ آتش حدّ بالایی و خاک حدّ پایینی آن و هوا و آب حدود میانی را تشکیل می‌دهد. تغییر در عالم تحت القمر به مقتضای ضرورت است چراکه مادهٔ اشیاء عنصری تغییرپذیر است و قوای متضاد را در خود داراست. این تغییر به موجب حرکت پیچیدهٔ کرات شکل می‌گیرد. ضرورت‌هایی که مشخصهٔ عالم تحت القمر هستند وابسته به حرکت دایرهٔ البروج هستند که فصول را، که کلی‌ترین صورت تغییر عنصری است، شکل می‌دهد.^{۲۳}

نحوهٔ بالعرض بودن عنایت در نسبت با عالم تحت القمر مسئلهٔ مشائیان در مواجههٔ با عنایت بود. شخصیت محوری اما در پاسخ به این مسئله اسکندر افرویدیسی است. اسکندر رساله‌ای مستقل در خصوص عنایت دارد و به طور پراکنده نیز به این مسئله و در پاسخ به آن اشاراتی کرده است.^{۲۴} باین حال اسکندر در دو موضع در مقابل فهم سنت از عنایت به نزد ارسطو می‌ایستد. اینکه عنایت تنها محدود به فوق القمر است و دیگر اینکه عنایت به تحت القمر بالعرض تعلق می‌گیرد.^{۲۵} اسکندر بالعرض بودن عنایت برای تحت القمر را نمی‌پذیرد، چرا که اساساً امر بالعرض موجود نیست. تفسیر اسکندر از ارسطو او را قائل به عنایت به تحت القمر می‌داند باین حال برای آنکه آموزهٔ شرافت غایت خدشه‌دار نشود نظریهٔ دیگری را برای عنایت مطرح می‌کند که فهم آن برای شارحین مسئله‌ساز شد. او میان عنایت به چیزی به قصد اولی و عنایت به چیز دیگر به قصد ثانوی تمایز گذاشت. فوق القمر حوزه‌ای است که عنایت به آن به قصد اولی تعلق می‌گیرد و تحت القمر حوزه‌ای است که عنایت در آن به قصد ثانوی اعمال می‌شود. باین وجود تمامی امور تحت القمر مشمول عنایت نمی‌شوند بلکه عنایت در اثر حرکت پیچیده افلاک و خصوصاً خورشید به حدّی در تحت القمر امتداد می‌یابد که موجب کون و فساد در آن شود و به واسطهٔ آن انواع طبیعی حفظ شوند. پس عنایت تنها شامل انواع است و افراد جزئی را در بر نمی‌گیرد. ما در ادامه به این دو موضع خواهیم پرداخت.

۲. فی العنایة اسکندر افرویدیسی

اسکندر در رسالهٔ فی العنایة^{۲۶}، پس از آنکه به دسته‌بندی آراء در خصوص عنایت الهی می‌پردازد و آنها را نقد می‌کند، رأی منحصر بفرد را در این مسئله از آن ارسطو می‌داند؛ چراکه هم شأن خدایان را حفظ می‌کند (آموزهٔ شرافت غایت) و هم سازگار با «الأشیاء

الظاهرة» است.^{۲۷} مراد او از سازگاری با «الأشیاء الظاهرة» نقض نشدن فهم پدیداری متّخذ از حس از نظم امور در عالم است؛ افلاک به‌گونه‌ای ترتیب یافته‌اند که نحوه‌ی خاص حرکت آنها موجب قرب و بُعد خورشید نسبت به زمین شده است و این امر به‌گونه‌ای کون و فساد را در تحت‌القمر رقم زده است که از قبل آن انواع (طبایع نوعیه) بقا یافته‌اند. این امر این نتیجه را در بر خواهد داشت که به هر روی نحوه‌ی خاص ترتیب و حرکت افلاک، به‌نحوی، سبب نظم امور در تحت‌القمر است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت امور جزئی دستخوش کون و فساد در تحت‌القمر تحت تدبیر افلاک هستند.^{۲۸} بنابراین درکنار آموزه‌ی شرافت غایت، فهم عرفی ما از نظم امور در تحت‌القمر نیز نباید نقض شود.

برخلاف آموزه‌ی عنایت رواقی که عنایت الهی همه‌ی امور جزئی و فانی را دربرمی‌گیرد، مشائیان پیرو ارسطو نمی‌توانند پذیرای رأیی باشند که به‌واسطه‌ی آن امور الهی هم امور جزئی فانی را داشته باشند و فعل خود را از برای وجود و هستی خاص آنها سامان داده باشند. از این رو عنایت الهی به معنای قصد و هم‌چیزی را داشتن و از برای چیزی بودن باید در حوزه‌ی امور الهی باقی بماند، چنانکه ارسطو نیز در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه بدین رأی اذعان کرده است (1072b1-5). از سوی دیگر نظم امور در تحت‌القمر و اینکه امور دست‌خوش کون و فساد همواره، به نظر می‌رسد، به قاعده و اسلوب کون و فساد را از سر می‌گذرانند، به‌گونه‌ای که از پس این تغییر اموری چون طبایع نوعیه همچنان برقرار می‌مانند، این ایده را به ذهن متبادر می‌سازد که این امور به‌واسطه‌ی اموری ورا و فرای آنها تدبیر می‌شوند و مورد عنایت هستند. باین حال چنانکه گفته شد اگر چنین عنایتی هم در کار باشد نمی‌تواند امور جزئی را به‌حسب خود در برگیرد. این مسئله‌ای است که اسکندر به‌عنوان یک مشائی ملتزم به مبانی فلسفه‌ی ارسطو باید درصدد حل آن باشد. به‌عبارتی سببیت فوق‌القمر بر تحت‌القمر به‌گونه‌ای باید فهمیده شود تا در عین اینکه مبین نظم امور در تحت‌القمر است، نقض‌کننده‌ی آموزه‌ی شرافت غایت نباشد.

حال می‌توانیم روشن‌تر به مسئله‌ای که اسکندر، به‌عنوان یک مشائی تمام‌عیار، با آن روبرو است پردازیم. تبیین نظم ظاهری امور در عالم نیازمند الهیات/مابعدالطبیعه‌ای است که در آن شرافت امور الهی نقض نشود و درعین حال این تبیین نافی سببیتی که این امور نسبت به تحت‌القمر دارند نیز نباشد (چراکه این کاملاً مشهود است که این قرب و بعد خورشید است که نحوه‌ی خاص از کون و فساد را در تحت‌القمر رقم می‌زند).

این مسئله ریشه در تبیینی دارد که ارسطو در *درباب کون و فساد* از دوام حرکت ارائه می‌دهد. ارسطو در فصل دهم از کتاب دوم *درباب کون و فساد* حرکت افلاک را به‌طور عام و حرکت خورشید را به‌طور خاص علت دوام کون و فساد در تحت‌القمر می‌داند. اگر حرکتی در عالم وجود دارد باید چیزی باشد که این حرکت در آن رخ می‌دهد. مبدأ مادی حرکت عناصر اربعه هستند که با نسبت معینی از هر یک از آنها اشیاء مادی ساخته می‌شوند با این حال آنچه موجب دوام کون و فساد در اشیاء مادی است دوام حرکت در افلاک است. وضع خاصی که افلاک نسبت به یکدیگر دارند منجر به حرکت خاص خورشید نسبت به زمین می‌شود. حرکت یکسان خورشید نمی‌تواند منجر به دو پدیده متضاد کون و فساد در تحت‌القمر شود؛ بنابراین باید مبدأ محرک و پدیدآورنده آن نیز دو حرکت متضاد داشته باشد. حرکت خورشید نسبت به زمین به نحوی است که از یک سو که به جانبی قرب می‌یابد از جانب دیگر بُعد پیدا می‌کند و این قرب و بُعد منجر به افزوده شدن و کاسته شدن گرما در موجودات مادی می‌شود که حاصل آن دوام کون و فساد در موجودات مادی است. از این رو علت کون و فساد در تحت‌القمر حرکت دائمی افلاک به‌طور عام و قرب و بُعد خورشید نسبت به زمین به‌طور خاص است. به عبارت دیگر در خصوص دوام کون و فساد در تحت‌القمر تقدّم با حرکت افلاک است. اما این نحوهٔ سببیت افلاک برای دوام کون و فساد مشکلی را به وجود می‌آورد. گویی حرکت افلاک از برای بقای کون و فساد در تحت‌القمر است و آنها فعل خود را به این منظور سامان داده‌اند. اینکه علت فاعلی کون و فساد حرکت افلاک و قرب و بُعد خورشید است امری است انکار ناپذیر، مسئله تبیینی است که باید از این سببیت داده شود. این تبیین باید به نحوی باشد که فعل فاعل نافعی شرافت آن نباشد و به نحوی آن را در خدمت آنچه از آن فعل بهره می‌برد نگیرد.

این مسئله در *درباب آسمان* شکلی بحرانی‌تر به خود می‌گیرد. فصل سوم از کتاب دوم به تبیین این مسئله می‌پردازد که چرا حرکت افلاک مختلف است. به عبارتی چرایی این پدیده که یکی از افلاک کندتر حرکت می‌کند و دیگری تندتر یا حرکت یکی از چپ به راست است و دیگری از راست به چپ. استدلال ارسطو را برای تبیین اختلاف حرکت افلاک چنین می‌توان تلخیص کرد: «هر چیز که فعلی خاص به خود را دارد از برای آن فعل خاص هست» (286a8-9) فعل خاص امر الهی بقاء است پس باید حرکت او نیز باقی و ازلی باشد. اما این تنها حرکت مستدیر است که می‌تواند حرکتی دائمی باشد. لازمهٔ

حرکت مستدیر وجود نقطه‌ای ساکن است که حرکت حول آن واقع شود. آنچه که حدّ نهایی ثقل را در جهت مرکز دارد خاک است پس خاک در مرکز قرار دارد و از آنجا که ضدّ طبیعی خاک آتش است و ضدّ بالطبع هر عنصری وجود دارد پس باید آتش نیز باشد. هوا و آب نیز که اضداد میانه این دو هستند نیز باید باشند. اما اضداد بر یکدیگر اثر می‌کنند و این تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر کون و فساد را پدید می‌آورد. دوام کون و فساد اما منوط به حرکت انتقالی افلاک است. اما اگر افلاک حرکتی یکسان داشته باشند تأثیر و تأثر میان عناصر نیز به نحو یکسانی رخ می‌داد و امور مادی مختلف و متکثر هیچگاه متکون نمی‌شدند، پس باید افلاک متعدّد با حرکات مختلفه وجود داشته باشد تا این نحوه خاص از کون و فساد در تحت‌القمر تبیین شود. بنابراین ضرورت کون موجب تعدّد و اختلاف حرکات افلاک می‌شود. پس کون وجود دارد زیرا آتش وجود دارد و آتش و سایر عناصر وجود دارند زیرا خاک وجود دارد و خاک وجود دارد چون آنچه ضرورت بخش حرکت ابدی افلاک است وجود امر ساکنی است که به نحو ابدی ساکن بماند.

از سیر استدلال ارسطو چنین مستفاد می‌شود که به نحوی از انحاء وجود خاک مقدّم بر وجود افلاک است چرا که اگر خاک نباشد حرکت مستدیری نخواهد بود و اگر حرکت مستدیری نباشد حرکت ابدی افلاک نخواهد بود و اگر حرکت ابدی افلاک به عنوان امور الهی نباشد فعل خاص آنها که ازلیّت و بقاء است محقق نخواهد شد؛ به عبارتی گویی امور الهی در صفت ذاتی خود وابسته به امری مادون خود، که همان خاک باشد، هستند! عبارت ارسطو بر این تصریح دارد که ضرورت تمامی مراتب عالم را از افلاک گرفته تا پایین‌ترین حدّ آن که خاک باشد دربر گرفته است. بیان ارسطو نیز این سلسله مراتب را به نحوی علیّ به یکدیگر مرتبط می‌کند به طوری که ضرورتی از قبیل یکی به دیگری سرایت می‌کند. عبارت آخر ارسطو هم در فصل مزبور از *درباب آسمان* بر ضرورت وجود خاک برای دوام حرکت افلاک تصریح دارد. از سوی دیگر این اصل مسلّم ارسطویی است که هیچ‌گونه ضرورت و تقدّمی از سوی امر مادون بر امر مافوق برتابیده نشود. بنابراین آنچه که اینجا باید مورد مذاقه قرار گیرد نحوه تقدّم و علیّتی است که در تبیین ارسطو در *درباب کون و فساد و درباب آسمان* نقل شد، مطرح شده است.

توجه به نظریه علیّت همان است که اسکندر در *في العناية* برای پاسخ به مسئله مشائی عنایت برگزیده است. باین حال او این رأی را نه به شکلی نظام‌مند و مفهوم‌پردازی شده

بلکه بیش از هر چیز در قالب مثال بیان می‌کند. ما در ادامه برآنیم که خط سیر مسئله‌ای را که کوشیدیم در ارسطو نشان دهیم، در *في العناية اسکندر دنبال* کنیم.

همانطور که گفتیم اسکندر این رأی را به ارسطو نسبت می‌دهد که وجود و بقاء انواع در تحت‌القمر وابسته به قوه‌ای است که از اجسام سماوی ناشی می‌شود. به عبارتی نظم خاصی که اجسام سماوی در حرکت خود دارند و اعتدالی که در بُعد نسبت به زمین دارا هستند موجب کون (وجود) و بقاء انواع در تحت‌القمر می‌شود. در این میان آنچه پیش از همه این نظم را موجب می‌شود خورشید است.^{۲۹}

اسکندر سپس به تبیین نحوهٔ تأثیر اعتدال بُعد خورشید از زمین بر تکوین حیوان و نبات می‌پردازد. وضع خاص خورشید نسبت به زمین به گونه‌ای سبب گرمی و سردی در تحت‌القمر می‌شود که ضرورتاً از قبل آن کون و فساد حیوان و نبات حاصل می‌شود. این وضع خاص خورشید در قرب و بُعد نسبت به زمین به گونه‌ای است که اعتدال مزاجات مختلف را رقم می‌زند، به طوری که اگر امر به گونه‌ای دیگر بود یا گرمی غلبه می‌کرد و یا سردی و این غلبه البته همان است که موجب خالی بودن برخی مساکن زمین از حیوان و نبات شده است.^{۳۰}

در این فقرات اسکندر مؤکداً و مکرراً بر نظم دقیقی اشاره می‌کند که موجب قرار گرفتن خورشید و همچنین ماه در وضع خاص آنها شده است که به موجب آن نظم فصول و اعتدال در آن و کلیهٔ پدیده‌های آب‌وهوایی ایجاد شده است. استدلال او را چنین می‌توان صورت‌بندی کرد که علت مابشری که ضرورتاً موجب قابل سکونت شدن زمین برای انسان شده است و بقاء و دوام حیوان و نبات را در آن تضمین کرده است وضع خاص خورشید نسبت به زمین است که این نظم خاص به موجب ترتیب خاصی است که افلاک از آن برخوردارند. به عبارتی اگر نبود وضع خاص افلاک در قرب و بُعد نسبت به یکدیگر و سرعت و بطئی خاصی که هر یک از آنها دارند، کون و فساد در تحت‌القمر نیز به این نحو که موجب دوام و بقاء آن باشد نیز نبود. بنابراین می‌توان گفت عالم به مثابه یک کل ضرورتاً اگر در ترتیب و تنظیم به گونه‌ای دیگر بود حیات حیوان و نبات نیز در تحت‌القمر میسر نمی‌شد. پس سبب مبقیهٔ سلامت امور در تحت‌القمر همانا تنظیم دقیقی است که عالم به خود دارا است.

تبیین تنظیم دقیق عالم که موجب بقاء انواع در تحت القمر است مقدمه‌ای قرار می‌گیرد که اسکندر به واسطه آن به مسئله مشائی عنایت پردازد. این مسئله البته با ارجاع به ارسطو طرح می‌شود:

«در خصوص اجسام الهی و حرکت آنها و آن نحو دوامی که انتظام آنها از آن برخوردار است [باید گفت] که آنها سبب کون (وجود) و سلامت اشیائی هستند که بر زمین هستند، این سببیت البته روشن است، همانطور که ارسطو گفته است، به سبب بخت و به خودی خود نیست» (فع، ۱۳، ۲۳-۲۵)

باین حال همانطور که پیشتر نیز گفتیم مسئله در اینجا فهم این سببیت به نحوی است که نافی شرافت و جلالت امور الهی نشود. اسکندر هم مجدّد بر این نکته تأکید می‌کند که سخن خلاف در اینجا همان است که این نحوه تأثیر امور الهی بر تحت القمر اینگونه فهمیده شود که «وجود آنها/ از برای ما است و فعل خاص آنها آنگاه کمال و تمام می‌شود که در کار ما مداومت داشته باشند و حافظ و مراقب ما باشند»^{۳۱} این البته شایسته امور الهی نیست، چراکه فعل آنها و آنچه کمال و تمامیت آنها به آن است/ از برای خود آنها است، نه از برای چیزی غیر از ذات آنها. اسکندر در کنار امور الهی به افعال انسانی نیز اشاره می‌کند. افعال انسانی افضل و اشرف از آن هستند که بخواهند از برای چیزی دیگر باشند بلکه از برای خود هستند و این در خصوص خدا از همه چیز بیشتر صادق است و افعال او که مختص به ذات او هستند و وجود او را فعلیت می‌بخشند و به واسطه آنها او آنی است که هست همگی از برای ذات او هستند و نه از برای سلامت و بقاء امور غیر از او.

باین حال اسکندر ارسطو را قائل به عنایت امور الهی نسبت به امور فسادپذیر تحت القمر می‌داند چرا که همچنانکه گفته شد تنظیم دقیق عالم به نحوی است که ضرورتاً قوام و دوام انواع و به تبع آن نظم امور در تحت القمر به آن باز می‌گردد. این تبیینی است که همانطور که گفته شد ارسطو در پایان درباب کون و فساد از نظم امور در تحت القمر ارائه می‌کند و اسکندر این رأی ارسطو را دالّ بر قول او به عنایت امور الهی نسبت به تحت القمر می‌گیرد.^{۳۲}

به تقریر او عنایت به نزد ارسطو تنها شامل اموری می‌شود که به حال و وضعی که باید باشند نیستند و در وجود خود نیازمند امری دیگراند. از این رو امور الهی فوق القمر که سرمديت و حسن نظام طبيعت خاص آنها است در وجود خود نیازمند امری دیگر نیستند

و با این معیار عنایت تنها باید شامل اموری شود که به صرافت طبع خود به آن حال و وضعی که باید باشند نیستند و در وجود و حسن نظام خود نیازمند امری و رای خود هستند، که این تنها شامل امور متغیر تحت القمر می‌شود. این تقریر از ارسطو البته مخالف آن فهمی است که از عنایت به نزد ارسطو بوده است. سنت عموماً عنایت را در ارسطو تنها محدود به فوق القمر می‌کرد و برای امور تحت القمر جز عنایت به نحو بالعرض قائل نبود. با این وجود فهم اسکندر از وجود عنایت در فوق القمر به وجود عنایت در حوزه‌ای باز می‌گردد که از آن عنایت ورزیده می‌شود و نه حوزه‌ای که بر آن عنایت ورزیده می‌شود. پس محدود شدن وجود عنایت در فوق القمر در نظر ارسطو به معنای وجود عنایت در آن حوزه‌ای است که عنایت از آنجا ورزیده می‌شود، چراکه عنایت همواره عنایت به چیزی است و چیزی که وجود شایسته خود را دارا است بی‌معنی است که به خود عنایت بورزد، پس باید عنایت او به چیز دیگری باشد که وجود شایسته خود را دارا نیست و این تنها در خصوص اشیاء متغیر تحت القمر صدق می‌کند. بنابراین نظم امور در تحت القمر وابسته به نسبتی است که تحت القمر بآی نحو با امور سماوی برقرار کرده است. این نسبت ضرورتاً وجود امور جزئی فسادپذیر را به گونه‌ای قوام بخشیده است که با کون و فساد افراد جزئی دوام و بقاء انواع محقق می‌شود. پس اگر این نسبت دائمی است باید ضروری باشد و اگر ضروری است باید بالذات باشد و نه بالعرض؛ پس عنایت امور الهی به تحت القمر باید بالذات باشد و نه بالعرض.

بالعرض نبودن عنایت نسبت به تحت القمر موضع دومی است که اسکندر را در تفسیر ارسطو مقابل سنت قرار می‌دهد چراکه این قول نیز با نسبتی که میان مبدأ اول و ماسوای آن هست در تضاد است. کلّ ضرورتاً به تبع مبدأ اول^{۳۳} وجود دارد و آنچه وجودش ضرورتاً به تبع دیگری می‌آید نمی‌تواند از سر بخت و بالعرض از آن صادر شده باشد، از این رو باید در ذات مبدأ اول جهتی وجود داشته باشد که ضرورت وجود ماسوای آن را تبیین کند. محوریت در استدلال اسکندر علیه بالعرض بودن عنایت الهی نسبت به ماسوای او با مفهوم فعل است. فعل فاعل آن هنگام که بالعرض از آن صادر شود از سر علم نبوده و ناآگاهانه رخ داده است، از این جهت در این مقام نمی‌توان فعلی را به فاعل نسبت داد. بالعرض بودن وجود ماسوای مبدأ اول نسبت به ذات او نیز به معنای عدم علم او به فعل خود است که این با نسبت ضروری او با ماسوا در تناقض است چراکه بنا به فرض رابطهٔ مبدأ اول با ماسوا ضروری است اما در عین حال بالعرض و اتفاقی.

اسکندر این خطّ استدلال را با تکیه بر دو مفهوم فعل و علم در سؤالات (۲،۲۱) نیز طرح می‌کند. در آنجا به نقل گفتگوی خود با همراهانش می‌پردازد که در آن می‌کوشیده دو چیز را روشن سازد؛ نخست اینکه مطابق با رأی ارسطو ت عنایتی از سوی امور الهی به امور فانی وجود دارد و دوم اینکه این عنایت به چه صورت می‌تواند باشد. عبارت نخست این فقره خود بیانگر قول اسکندر به نحوه‌ای عنایت برای امور الهی از برای امور فانی است. با این حال اسکندر بلافاصله به پاسخ خود نمی‌پردازد بلکه به پرسش یکی دیگر از همراهان می‌پردازد که از او در خصوص امکان عنایت بالعرض می‌پرسد، که این به روشنی نشان از مناقشه برانگیز بودن این موضوع در زمانه اسکندر دارد که عنایت بالعرض امور الهی نسبت به امور فانی رأیی مرسوم از سوی مشائیان محسوب می‌شده است. اسکندر پس از این به رد این قول می‌پردازد که اصولاً تعلق چیزی به نحو بالعرض به چیز دیگر می‌تواند افاده نحوه‌ای از وجود را بکند. او با اشاره به معنای اصطلاحی پرونویا، که همانطور که در ابتدا اشاره کردیم به معنای مآل‌اندیشی است، استدلال می‌کند که آنکس را می‌توان بالذات و به نحو اولی گفت که نسبت به چیزی عنایت ورزیده و مآل‌اندیشی کرده است که غایت خود را منفعتی قرار داده باشد که حاصل متعلق مآل‌اندیشی اوست. از این رو اگر برای منفعت و نیل به غایتی فعلی خاص را اختیار کرده و به نحو بالعرض و اتّفاقی به چیز دیگری غیر از آن منفعت دست یافته است نمی‌توان گفت که او نسبت به آن چیز مآل‌اندیشی کرده است، چرا که آن منفعت دوم را قصد نکرده و فعل خود را از برای آن اختیار نکرده است. به تعبیر اسکندر این علم فاعل نسبت به آن منفعت است که موجب می‌شود کسب آن منفعت را از قبل فلان فعل خاص بالذات بدانیم. مانند آنکه شخصی در پی مقصودی روان شود و در میانه راه از سر اتّفاق با گنجی روبرو شود. او به معنای حقیقی آن گنج را قصد نکرده و نسبت به آن عنایت نداشته و مآل‌اندیش نبوده است.

اگرچه نسبت و عنایت مبدأ اول به ماسوا نمی‌تواند بالعرض باشد اما همانطور که بارها اسکندر در *في العناية* به آن اشاره می‌کند این نحوه نسبت نباید نقض‌کننده آموزه شرافت غایت باشد. اسکندر از نقض نشدن آموزه شرافت غایت تعبیر به *على القصد الأول* نبودن عنایت الهی نسبت به ماسوا می‌کند. فعلی را می‌توان گفت که *على القصد الأول* از فاعل آن سر زده است که فعل خاص آن فاعل باشد. فعل خاص مفهومی است که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* و در *در باب آسمان*^{۳۴}، آنچنان که پیشتر ما بدان اشاره

کردیم، به کار می‌گیرد. هر چیز اثر خاصی دارد که به موجب آن از غیر خود نوعاً متمایز می‌شود که این همان فصل نوعی شیء است و ارسطو در آثار منطقی و طبیعی و آموزهٔ جوهر در مابعدالطبیعه آن را تشریح کرده است. باین‌حال در نگاه ارسطو اوصاف و امور دیگر شیء به گونه‌ای هستند که از برای نیل به آن اثر و یا به تعبیر دیگر فعل خاص شیء به خدمت گرفته می‌شوند. از این‌رو مخدوم، که فعل خاص باشد، بر خادم، که موجب تحقق آن فعل خاص است، تقدّم و شرافت دارد. نتیجتاً هر شیئی *علی القصد الأوّل* در پی تحقق فعل خاص به خود است که البته خیر و کمال آن نیز محسوب می‌شود.

حال مسئله را می‌توان به نحو روشن‌تری بیان کرد. این نظم خاص امور الهی و سماوی است که این نظم خاص را بر روی کرهٔ خاک رقم زده است. نسبت ضروری ماسوا با ذات امور الهی نمی‌تواند بالعرض باشد چراکه رابطهٔ ضروری میان دو چیز نمی‌تواند بالعرض باشد، پس نسبتی باید با ذات آن داشته باشد؛ باین‌وجود این نسبت نمی‌تواند *علی القصد الأوّل* و به گونه‌ای باشد که گویی ذات امور الهی به کلی در جهت تحقق ماسوا به کار و خدمت گرفته شده است چراکه به روشنی شرافت امور الهی را نقض کرده است.^{۳۵}

پاسخ اسکندر به این مسئله با یک مثال آغاز می‌شود. گرمای یک شیء گرم به سبب طبیعت خاصی است که دارد و این طبیعت موجب دوام و حفظ گرما برای آن شیء است؛ باین‌حال همین طبیعت ایجاب می‌کند که شیء گرم گرمابخش اشیاء دیگری باشد که در مجاورت آن قرار دارند. بنابراین شیء گرم به حسب طبیعت خاص خود و از برای خود گرم است و نه از برای گرم شدن شیء دیگر. آنچه موجب گرم شدن شیء دیگر می‌شود نیز البته همان طبیعت است که موجب می‌شود چنانچه چیزی دیگر در مجاورت با آن قرار گرفت گرم شود. البته طبیعت شیء گرم نیز *اولاً* این نیست که چیزی را که در مجاورت آن قرار گیرد گرم کند، بلکه آن شیء *اولاً* گرم است و به تبع گرم بودن و به اقتضای این طبیعت خاص هر آنچه در مجاورت آن قرار گیرد را گرم می‌کند. اما غیر از طبیعت گرمابخش و مجاورت امکان قبول گرما توسط شیء مجاور نیز لازم است. شیء گرم به حسب خود گرم است و نه به حسب گرم شدن شیء دیگر و این امکان انفعال و میزان و مقدار قبول گرما توسط شیء مجاور است که آن را گرم می‌کند.

اسکندر در عبارتی پیش از این بحث از دو مفهوم خیر و نفع برای تبیین این گونه سببیت استفاده می‌کند. هر خیری ضرورتاً نافع است، چنانچه خیر حاصل شد آثار آن خیر

موجب منفعت برای اشیائی می‌شود که در مجاورت آن قرار می‌گیرند؛ در حالی که افعال و آثار آن خیر هیچکدام از برای منفعت شیء مجاور حاصل نیستند، بلکه منفعت شیء مجاور به تبع مجاورت آن با خیر مزبور است که حاصل شده است؛ آنچنانکه دارویی که موجب صحت است خیر و اثر خاص به خود را از برای خود دارد و این مجاورت آن با مزاج ناسالم است که موجب منفعت شیء نیازمند به سلامت از آن می‌شود. به تعبیر اسکندر سلامت دارو و گرمای شیء گرم خیر آنها محسوب می‌شود و اوصاف و آثار و افعال آنها همگی *علی القصد الأول* در پی تحقق آن هستند و منفعتی که از قبل آن خیر به شیء مجاور می‌رسد *علی القصد الثانی* است (فع، ۱۴، ۲۶-۱۹). با این تبیین اثر شیء اول به شیء مجاور به کلی اتفاق می‌افتد و بالعرض نمی‌تواند بود چراکه این در طبع شیء اول است که نفعی را به شیء مجاور برساند، و البته این منفعت نیز به کلی ضروری و برآمده از ذات شیء صاحب خیر نیست بلکه وابسته به مجاورت و امکان قبولی دارد که شیء مجاور را از خیر شیء اول منتفع می‌سازد.

با طرح این نظریه علّیت، اسکندر به مسئله نحوه عنایت امور الهی به امور متغیر و مادی می‌پردازد. امور مادی دست‌خوش کون و فساد همواره از وحدتی تبعیت می‌کنند که به موجب آن ذیل یک نوع گنجانده می‌شوند. این وحدت نوعی که به موجب کون و فساد در تحت‌القمر عارض بر افراد نوع می‌شود البته نمی‌تواند از قبل فعل و انفعال امور متغیر تحت‌القمر از یکدیگر حاصل آید، چرا که فعل یک امر متغیر پایدار بر آنچه از آن انفعال می‌یابد نیست و در ثانی مجاورت امر منفعل با امر فاعل نیز در تحت‌القمر ضروری نیست. با این حال وحدت رویه در کون و فساد و دوام و ازلیت طبیعت نوعی به موجب آن نیز انکارناپذیر است، پس باید امری ازلی و مداوم وجود داشته باشد که به موجب آن ازلیت طبایع نوعی را در تحت‌القمر، که نظم تحت‌القمر را رقم می‌زند، تبیین کند (فع، ۱۷، ۲۳ - ۱۸، ۱). امر مبین در اینجا مجاورت دائمی تحت‌القمر با جسم الهی است.

طبع جسم الهی غیرفاسد موجب حرکت سرمدی آن است و این حرکت سرمدی البته به شکل دوری خواهد بود و همانطور که پیشتر در ارسطو نشان دادیم حرکت مستدیر جسم الهی باید حول جسم مادی که مشمول تحت‌القمر است صورت گیرد. از آنجا که میان جسم الهی و جسم مادی خلائی وجود ندارد پس جسم مادی به نحو سرمدی با جسم الهی در تماس است. این تماس و مجاورت موجب می‌شود که جسم مادی همواره از قوه‌ای که از جسم الهی صادر می‌شود منفعل شود. فعل و انفعال موجود در تحت‌القمر

میان اشیاء مادی تنها نقش اعداد را دارد؛ فعل و انفعال میان موجودات مادی ترکیب خاصی را آماده می‌کند که صورت خاصی را خواهد پذیرفت. صورت، که فارغ از ماده‌ای که به آن تعلق می‌گیرد سرمدی است، به‌موجب وضع خاصی که امور مادی در مجاورت و اتصال با امور الهی دارند در ماده پدیدار می‌شود. بنابراین گویی دوامی در این رویه هست که هر زمان فلان ترکیب خاص عنصری در اثر فلان فعل و انفعال خاص میان اشیاء مادی شکل بگیرد، فلان صورت خاص در آن شیء مادی به‌موجب مجاورت تحت القمر با جسم الهی پدید می‌آید و در نهایت فلان شیء جزئی موجود می‌شود. به‌عبارت دیگر از این نحوهٔ خاص مجاورت امور مادی در تحت القمر با جسم الهی قوه‌ای حاصل می‌شود که به‌موجب آن صور انواع در مادهٔ جزئی‌ای که مُعدِّ پذیرش آن هست حاصل می‌شود؛ اسکندر این قوه را طبیعت می‌نامد. بنابراین طبیعت در این معنا قوه‌ای است که از امر الهی به تعبیری صادر شده است و به تعبیر اسکندر امور مادی در این قوه مشارکت می‌جویند. این انبازی و مشارکت در قوهٔ الهی و بهره‌مندی امور مادی از آن البته از سوی مادهٔ تحدید می‌شود و تمامی امور مادی به یک اندازه از این قوه بهره‌مند نیستند. هر ترکیب مادی به‌حسب فرآیند خاص فعل و انفعالی که در آن قرار داشته و میزان ترکیبی که از عناصر در آن هست امکان قبول خاصی از قوهٔ الهی را می‌یابد که میزان مشارکت در آن قوه از سوی این امکان تحدید می‌شود. از این جهت هم طبایع مختلف می‌شوند و هم در طبایع نیز به‌حسب هر مادهٔ خاص اختلاف ایجاد شده و افراد جزئی پدید می‌آیند. بنابراین/مکان به این معنا در کنار طبیعت یا قوهٔ الهی از مبادی وجود امور جزئی در تحت القمر هستند.

اما آنچه از قبل این فرآیند وجود در تحت القمر حاصل می‌شود دوام طبایع نوعیه یا به تعبیر اسکندر «خلاص انواع» است. پس فعل و انفعال امور مادی و کون و فساد آنها در یک سلسلهٔ نامتناهی، بالمآل، به دوام و ثبات انواع می‌انجامد. پس حقیقتاً آنچه بدان عنایت تعلق می‌گیرد و از برای آن است همین وجود و دوام طبایع است. از این رو است که اسکندر عنایت را به‌نزد ارسطو چنین تعریف می‌کند که «هي الإعتناء الكائن عن الآلهة بالأشياء التي تكون بالطبع على القصد الأول» (فع، ۱۵، ۱۲-۱۱). البته این عنایت علی القصد الأول به امور بالطبع یا طبایع نوعیه تعلق می‌گیرد و امور جزئی تنها مُعدِّ و مبدأ مادی آنها هستند و کون و فساد و تغییر در تحت القمر همه از برای دوام طبایع نوعیه است.

اینکه عنایت علی القصد الأوّل به طبایع نوعیّه تعلق می‌گیرد آیا به این معنا است که شرافت امور الهی به منظور تحقق طبایع نقض شده است؟ پاسخ منفی است. بنا به تفسیر اسکندر امور الهی وجود خود را از برای خود دارند اما به تبع وجود خاص آنها قوه‌ای از آنها حاصل می‌شود که این قوه، که اسکندر طبیعتش نامید، در اثر مجاورت با تحت‌القمر موجب دوام انواع می‌شود. بنابراین این قوه با عزل نظر از مبدأ صدور آن بالذات از برای دوام انواع و از مبادی وجود آنها است، از این رو می‌توان گفت که نسبت به طبایع علی القصد الأوّل است اما این قوه نسبت به وجود افراد انواع علی القصد الأوّل نیست بلکه وجود افراد جزئی به تبع تحقق وجود طبایع و به منظور آن تحقق می‌یابند. از این رو اگر خیری به امر جزئی مادی از قبل این نحوه نظام عالم می‌رسد یا وجودی برای آن تحقق می‌یابد علی القصد الثانی خواهد بود، یعنی غایت نبوده و به تبع تحقق غایت (دوام انواع) منظور بوده است.

تمرکز ما در این نوشتار بر مسئله مشائی عنایت بود. از سوئی تأثیر اجسام الهی فوق‌القمر بر نظم امور در تحت‌القمر انکارناپذیر است، از سوی دیگر این نحوه سببیت نباید به معنایی غایت‌شناختی گرفته شود به نحوی که فعل امور الهی از برای امور مادی تحت‌القمر تلقی شود. اسکندر برای حلّ این مسئله تمایز خیر و منفعت و قصد اوّل و ثانی را مطرح کرد. از این رو حرکت خاص افلاک و اجسام الهی سماوی علی القصد الأوّل از برای سرمدیت آنها است که این سرمدیت فعل خاص آنها است. باین حال نحوه خاص مجاورت امور مادی تحت‌القمر با جسم سماوی موجب می‌شود که از قوه حاصل از آن بهره‌مند شود و نظم خاص امور در تحت‌القمر شکل گیرد. اما این سببیت علی القصد الثانی بوده و ذات جسم سماوی از برای بهره‌مندی امر مادی نبوده است بلکه از قضا این مجاورت امر مادی با امر الهی است که این بهره‌مندی را رقم زده است.

باین حال تبیین اسکندر از عنایت به نزد ارسطو، به نظر، با دو مشکل روبرو است. نخست آنکه امکان خاصی که برای بهره‌مندی و قبول در امور مادی هست موجب نظم خاص امور در تحت‌القمر شده و انواع را پدید می‌آورد؛ به عبارتی این هیولای خاص است که موجب قبول این صور نوعیّه خاص از طبیعت یا قوه الهی صادره از امور الهی شده است، و اگر هیولای دیگری با امکان قبولی دیگر وجود می‌داشت صور نوعیّه دیگری نیز پدید می‌آمد. برای مثال اینکه اسب شاخ‌دار در طبیعت پدید نیامده است بنا به تحلیل اسکندر باز می‌گردد به اینکه چنین قوه‌ای در ماده تحت‌القمر نبوده است که در اثر

مجاورت با قوهٔ امر الهی به فعلیت در آمده باشد تا نوعی با عنوان اسب شاخ‌دار پدید آید. در تفسیر اسکندر مبیئی برای تبیین اینکه چرا این هیولای خاص تعیین یافته است ارائه نشده است، در مقابل هیولاهای ممکن دیگر که در اثر مجاورت با امر الهی می‌توانستند مبدأ مادی پیدایش انواعی دیگر باشند. بنابراین این هیولا تشخص دارد و متعین است، اما اسکندر تبیینی برای تشخص این هیولا ارائه نمی‌دهد پس این هیولای متشخص را باید مستقلاً از مبادی وجود عالم بگیریم. این البته آن هنگام برای تفسیر اسکندر از ارسطو مشکل‌زا است که پذیرش مبادی متعدد و مستقل از هم را با مابعدالطبیعهٔ ارسطو ناسازگار نیایم.^{۳۶}

اما مشکل بنیادی‌تر: اسکندر از مجاورت بهره گرفت برای آنکه از سببیت بالذات امور الهی نسبت به وجود امور مادی احتراز کند. باین حال این نحوهٔ خاص مجاورت امور مادی با امور الهی که موجب بهره‌مندی از قوهٔ الهی می‌شود به‌حسب چیزی تبیین نشد. به عبارتی مبیئی وجود ندارد که این نحوهٔ خاص مجاورت را، که در نظم خاص امور در تحت‌القمر مدخلیت دارد، تبیین کند (از باب نمونه مثلاً چرا زمین از خورشید دور تر از آبی که هست قرار نگرفت و بالعکس). از این رو باید این نحوهٔ خاص مجاورت خود مبدأ گرفته شود. یعنی از مبادی تبیین وجود موجودات مادی نحوهٔ خاص مجاورت آنها با فوق‌القمر باشد. اما مجاورت امری است از مقولهٔ وضع و اضافه - مجاورت همواره مجاورت جوهری با جوهر دیگر است - مبدئیت یک امر عرضی البته در خود تناقض دارد، چراکه این جوهر است که مبدأ اعراض است اما در اینجا یک عرض از مبادی وجود جوهر می‌شود. این آشکارا با محکّمات مابعدالطبیعهٔ ارسطو در تناقض است. اگر چنین باشد نظم امور در تحت‌القمر و وجود انواع همگی به امری بالعرض باز می‌گردند؛ چراکه مجاورت زمین با فوق‌القمر بالذات چنین نبوده است بلکه از قضا و اتفاق چنین شده است، درحالی‌که می‌توانست این مجاورت به گونه‌ای دیگر اتفاق افتد. این رأی همان موضعی بود که اسکندر را در تفسیر ارسطو در مقابل با سنت پیش از او قرار دارد، چرا که وجود را در تحت‌القمر مبتنی بر صُدْفه تبیین می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم مسئلهٔ اسکندر افرویدیسی را در مواجهه با مفهوم عنایت در فلسفهٔ قدیم مشخص کنیم. اسکندر افرویدیسی می‌کوشد تا عنایت را به گونه‌ای تعریف کند که

عنایت چیزی به چیز دیگر به معنایی غایت‌شناختی تحلیل نشود، یعنی به این معنا نباشد که چیزی چیز دیگری را غایت قرار داده است. بر این نهج تأثیر غیرقابل انکار افلاک بر نظم کون و فساد در عالم که بقاء انواع را رقم زده است نباید به گونه‌ای فهمیده شود که فعل افلاک سماوی، که اموری شریف و الهی هستند، از برای وجود امور مادی فسادپذیر است. این مسئله‌ای بود که ما آن را مسئله‌ی مشائی عنایت نامیدیم. اسکندر برای حلّ این مسئله در طرح نظریه‌ی علیت خاص خود به مفهوم مجاورت محوریت می‌بخشد. اما در آخر کار به نظر می‌رسد او را با مشکلی دیگر مواجه می‌کند، که بالعرض شدن وجود موجودات مادی است؛ چراکه مجاورت از مقوله‌ی عرض است و در تبیین اسکندر به امری بالذات باز نمی‌گردد.

سیاس‌گذاری

نویسنده‌ی نخست مقاله بر خود فرض می‌داند از آموس برتولاچی، ایرج آذرخوا و مخاطبین خود در سلسله سخنرانی‌های *Advanced Topics in East and West* در موسسه‌ی مطالعات پیشرفته‌ی لوکا (IMT Lucca) بابت نقدها و نظرات مفیدشان، و همچنین از هانس پیتر باوئر برای حمایت بی‌دریغش سپاسگزار باشد. این مقاله با حمایت مالی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) با کد ۹۹۰۱۹۹۶۸ صورت پذیرفته است.

پی‌نوشت

۱. اینکه کسنفون و افلاطون هر دو این اصطلاح را در خصوص مقصود و منظور خدایان به کار می‌برند البته نشانگر بنیاد سقراطی این تعبیر است. بنگرید به: Sedley, § III.2.
۲. ابن‌سینا فصل چهارم از مقاله‌ی *نهم الالهیات از الشفاء* را با این مسأله آغاز می‌کند که عده‌ای با مواجهه با ظاهر قول *فاضل متفلمین* که تعارضی را در خود نشان می‌دهد درصدد سازگاری قول او برآمدند. این ناسازگاری از این رأی *فاضل متفلمین* برمی‌آید که او از یک سو گفته است که نحوه‌ی خاصی از حرکت که امور سماوی دارند و اختلافی که از این جهت در میان حرکات آنها قابل مشاهده است به نظر می‌رسد به حسب عنایتی است که آنها به امور دست‌خوش کون و فساد در عالم تحت‌القمر دارند و از سوی دیگر او اثبات کرده است که حرکات امور سماوی امکان ندارد به‌منظور چیزی غیر از ذوات آنها باشد و از این رو ممکن نیست فعلی را به جهت عنایت به امور معلول خود و به‌منظور آنها انجام دهند. ابن‌سینا این گزارش خود را چنین ادامه می‌دهد که آنها چنین در صدد حلّ این ناسازگاری برآمدند که از یک سو

اصل حرکت در امور سماوی را به حسب خود آنها ملحوظ دارند و اختلاف حرکات را از آن جهت که موجب انتظام بقاء انواع در عالم تحت القمر می‌شود، به منظور این نظم خاص در تحت القمر بگیرند. همچنانکه فرد نیکوکاری برای آنکه به مقصدی برسد دو مسیر را پیش روی خود دارد؛ مسیری که از قبل طی آن تنها به مقصد خود می‌رسد و مسیری که مضاف بر وصول به مقصد با نیازمندی روبرو می‌شود و حاجت او را نیز برطرف می‌کند، نیکوکاری او موجب این است که مسیر دوم را برگزیند. حال امور سماوی نیز حرکت خاص خود را به گونه‌ای برگزیند که از قبل آن کون و فساد در تحت القمر به حسب بقاء انواع تحقق یابد. این عبارات در *المبدأ و المعاد* عیناً تکرار می‌شود با این تفاوت که ابن سینا اینجا به ما می‌گوید که مرادش از فاضل متقدمین اسکندر افروڈیسی است. تجلیلی که ابن سینا ضمن ارجاع به اسکندر از او می‌کند و نحوه گزارش او از این مسأله در سنت نشان می‌دهد که او تفسیر مرسوم از رأی اسکندر را سطحی می‌انگارد.

۳. ameloūsi (ἀμελοῦσι)

۴. pantòs (παντὸς)

۵. pròs (πρὸς)

۶. sōtēriān (σωτηρίαν)

۷. aretēn (ἀρετήν)

۸. hólōs (ὅλος)

۹. suntetagmén (συντεταγμέν)

۱۰. héneka (ἔνεκα)

۱۱. eudaímōn ousía (εὐδαίμων οὐσία)

۱۲. pantòs bíos (παντὸς βίος)

۱۳. archikós (ἀρχικός)

۱۴. tínos hénekén (τίνος ἔνεκέν)

۱۵. عبارت یونانی این است:

τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση
و مرحوم شرف آن را اینطور ترجمه کرده است: «و این (هدف) در مورد هر چیزی خیر آن و به طور کلی خیر برترین در همه طبیعت است»؛ دیوید راس آن را چنین برگردانده است: and this end is the good in each class, and in general the supreme good in the whole of nature

۱۶. hēgemonikós (ἡγεμονικός)

۱۷. tagathón (τὰγαθόν)

۱۸. ephíetai (ἐφίεται)

۱۹. بنگرید به: Long, Ch. 2, §vi & Ch. 4 § i-ii

۲۰. بنگرید به: Dragona-Monachou, §4

۲۱. ainēr (αἰνήρ)

۲۲. بنگرید به: Falcon (2016), §4 & 5, همچنین برای فهم دقیق مناسبات مشائیان در قرن اول پیش

از میلاد، بالأخص کسنارخوس، با رواقیان بنگرید به: Falcon (2011), §1.10

۲۳. قول آدرستوس درخصوص عنایت ارسطویی در اثر ثئون سمورنائی (Theon of Smyrna) با عنوان *ریاضی برای فهم افلاطون مفید است* نقل شده است که شارپلز آن را نقل می‌کند. بنگرید به: Sharples 2010, 2212 و همینطور Kupreeva, §3.3.
۲۴. در میان پژوهش‌های به زبان انگلیسی که عنایت را به‌نزد اسکندر بررسی کرده‌اند شارپلز از همه برجسته‌تر است. او در Sharples, 1982 به دو مسئله درخصوص تفسیر اسکندر از عنایت به‌نزد ارسطو محوریت می‌دهد: نخست اینکه عنایت به چه نحو نه بالذات است و نه بالعرض و دوم اینکه حوزه‌ای که عنایت به آن تعلق دارد فوق‌القمر است یا تحت‌القمر (ما به هر دوی این مسائل در ادامه خواهیم پرداخت). باین‌حال مشکل پژوهش شارپلز و سایر پژوهش‌ها در خصوص عنایت در فلسفه قدیم خلط موضع عنایت به معنای کلامی آن، که اولاً مسئله‌ای است ناظر به سازگاری اوصاف الهی با یکدیگر، با عنایت به معنایی که در فلسفه قدیم مطرح شده است فارغ از مباحث جریان‌های کلامی. از نگاه ما عنایت در فلسفه قدیم صبغه‌ای مابعدالطبیعی دارد و در صدد تبیین وجود موجودات مادی و نظم خاص عالم است. در پژوهش‌های آتی به این مسئله خواهیم پرداخت.
۲۵. برای منابع فهم سنت قدیم از عنایت به‌نزد ارسطو بنگرید به Sharples, 1982 پاورقی شماره ۱۰.
۲۶. متن عربی این رساله با ترجمه متی بن یونس تا کنون سه بار تصحیح و چاپ شده است (بنگرید به Ruland 1976, Fazzo & Monta 1999 و Thillet 2003). ما در اینجا تصحیح تیه را ملاک قرار دادیم و به آن ارجاع خواهیم داد. شیوه ارجاع ما چنین خواهد بود (فع، صفحه، خط). باین‌حال شایان ذکر است که اگرچه تصحیح رولاند برای ما در دسترس نبود اما دو تصحیح دیگر نیز مشحون از اغلاط تاییدی و تصحیحی است و در کل هیچکدام نتوانسته‌اند نسخه‌ای منقح از متن ارائه دهند.
۲۷. لاسبیل له إلی وجود رأی بحسب ما أری أصدق وأوضح غیر الرأی الذی یقول به أرسطوطالیس. وذلك أن إلتخاذ هذا الرأی وحده فقط هو الحافظ لما هو أهل للألہة والموافق للأشیاء الظاهرة (فع، ۱۰، ۲۰-۲۳).
۲۸. وذلك أن أرسطو یقول أن سلامة الأشياء التي هاهنا وكونها وبقائها الذاتية الأبدية التي لها بالنوع یقول أنه ليس خلوا من العناية الإلهية (فع، ۱۰، ۲۴-۲۵).
۲۹. وأن القوة المنعثة عن الشمس والقمر والكواكب الأخر التي سيرتها سيرة الشمس على رأيه هي السبب بحسب رأيه لكون الأشياء التي قوامها بالطبع ولحفظها. وذلك أنه يرى أن انتظام حركة هذه الكواكب وإعتدال أبعادها عن الأشياء التي هاهنا أسباب لهذه الأشياء، والمتقدم في ذلك لسائر الكواكب الشمس (فع، ۱۰، ۲۵-۱۱، ۳).
۳۰. فلإنسان أن يأخذ لذلك تصديقاً كافياً من مواضع ما من الأرض التي يقال فيها غير مسكونة للغلبة من كل واحد من هاتين الكيفيتين [أى الحرّ و البرد] عليها. وذلك أن سبب خلوّ هذه المواضع من الأرض من الحيوان والنبات، فقد يجب أن يعتقد أن هذا هو بعينه سبب فقد الأرض بأسرها أيضاً لهذين وأنه من الأليق الأولى أن تكون هذه الحادثة في الأرض كلها لهذا السبب بعينه، من قبل أنه الأليق الأولى أن يكون ما يعرض من تغیر المزاج الكائن في جملة الأرض بأسرها بسبب الحرّ و البرد و الحوادث التي تعرض بسبب هذين أكثر وأشدّ ممّا يوجد الآن في أجزاء ما من الأرض، أعنى المزاج الذي من أجله يصحّ من أمر بعض أجزاء الأرض أنها غير مسكونة، أمّا بعضها فلكثرة الحرّ وأمّا بعضها فلكثرة البرد (فع، ۱۱، ۱۶-۲۵).
۳۱. والمعاند للقول والمضادّ بأنّ أمر الأشياء التي قلنا وسلامتها إنّما تتمّ بالألہة قول من یقول في الألہة أنّ وجودها من أجلنا وأنّ أفعالها الخاصة بها تتمّ بمشاربتها علينا وبحفظها ورصدها لنا (فع، ۱۴، ۴-۷)
۳۲. اسکندر عبارت ارسطو در *سماح طبیعی* را که «انسان از خورشید و انسان متولد می‌شود» (194b13) مفید به قول او به عنایت می‌داند. باین‌وجود این عبارت نیز همان تبیین ارسطو در *درباب کون و فساد* را بازگو می‌کند.

۳۳. اگرچه اسکندر در فی العنایة مسئلهٔ عنایت و به‌طور کلی نسبت امور الهی را با تحت‌القمر پی می‌گیرد اما در متن ترجمهٔ عربی مدام لفظ الله و آلهة را به جای یکدیگر استفاده می‌کند که اولی به مبدأ اول و محرک لایتحرک در ارسطو ارجاع دارد و دومی به کلیهٔ عقول و نفوس سماوی. باین‌حال این خلط آسیبی به استدلال ما که در نهایت در پی یافتن چگونگی نسبت امور الهی فوق‌القمر با امور تحت‌القمر است نمی‌زند.

۳۴. مقایسه کنید با/خلاق نیکوماخوس 1097b23-1098a16 و درباب آسمان 286a8-9. ارسطو از لفظ ارگون (érgon/ἔργον) استفاده می‌کند که راس و استاکس آن را به function برگردانده‌اند. در/خلاق نیکوماخوس این مفهوم بیانگر آن چیزی است که به موجب آن انسان از دیگر حیوانات و به‌طور کلی دیگر موجودات متمایز می‌شود.

۳۵. وذلك أنه غير جائز أن تكون عناية شيء بالشئ التابع له ضرورةً على جهة العرض، من غير أن يكون نسبةً لذاته الخاص به في أمر ذلك من كل جهة من الجهات، من قبل أنه غير عارف أيضاً بمبدئه. ولا أيضاً عناية الآلهة بهذه الأشياء على القصد الأول من جميع الوجوه حتى تكون أفعالها الخاصة بها من أجل هذه الأشياء. (فع، ۱۶، ۱۳-۱۰)

۳۶. به گمان ما زکریای رازی، در تبیین مبادی عالم، با قول به قدمای خمسه به این نکته نظر داشته است. به عبارتی او در تبیین وجود در عالم پنج وجه (باری، نفس، هیولا، دهر، خلأ) می‌دیده است که از یکدیگر استقلال تبیینی دارند. برای تفصیل رأی زکریای رازی بنگرید به: (فخرالدین الرازی، صص ۱۲۲-۱۲۱) و (زکریاء الرازی، فصل ۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق جورج قنواتي و سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، ١٩٦٠.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ و المعاد*، تصحيح عبدالله نوراني، موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران، ١٣٦٣.
- الرازي، فخرالدين محمد بن عمر، *محصل أفكار المتفكرين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*، تصحيح و تقديم طه عبدالرئوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- الرازي، ابوبكر محمد بن زكرياء، *رسائل فلسفية، تصحيح يل كراوس*، مطبعة بول باربية، القاهرة، ١٩٣٩.
- Alessandro Di Afrodisia, (1999). *La Provvidenza, Questioni sulla Provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo and Mauro Zonta, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Alexandre d'Aphrodise, (2003). *Traité de la Providence, Version arabe de Abū Bišr Mattā ibn Yūnus*, Introduction, édition et traduction de Pierre Thillet. Paris, Éditions Verdier.
- Aristotle. (1936). *Aristotelis: De caelo: Libri quattuor* D. J. Allan (Ed.). (Oxford Classical Texts). Oxford: Oxford University Press.
- Dragona-Monachou, Myrto. (2016). "Divine Providence in the Philosophy of the Empire." *Band 36/7. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Systematische Themen; Indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*. De Gruyter, 4417-4490.
- Falcon, Andrea (2011). *Aristotelianism in the First Century Bce: Xenarchus of Seleucia*. Cambridge University Press.
- Falcon, Andrea. (2016). "Aristotelianism in the First Century bc." *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill, 101-119.
- Hardie, R. P. and Gaye, R. K. (2014). "PHYSICS". *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 315-446.

- Kupreeva, Inna. (2016). "Aristotelianism in the Second Century ad: Before Alexander of Aphrodisias." *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill, 138-159.
- Long, Anthony Arthur. (1986). *Hellenistic philosophy: Stoics, epicureans, sceptics*. Univ of California Press.
- Pangle, Thomas L. (1988). ed. *The laws of Plato*. University of Chicago Press.
- Ross, W.D. (2014). "Nicomachean Ethics". *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 1729-1867.
- Ross, W.D. (2014). "Metaphysics". *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, pp. 1552-1728.
- Ruland, Hans-Jochen, and Alexandre d'Aphrodisias. (1976). *Die Arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: über die Vorsehung und über das "liberum arbitrium."*
- Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics in Antiquity* (Vol. 66). Univ of California Press.