

واکاوی نظام مفهومی ارسطو در خداشناسی

اسحاق طاهری سرشنیزی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲۱

چکیده

خداشناسی ارسطو بر طبیعیات او استوار است. ارسطو، در امتداد فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط، در درجه نخست درصدد تبیین چگونگی پیدایش و دگرگونی موجودات طبیعی بوده است. روش او نیز متناسب با این حوزه مطالعاتی، روشی تجربی و مبتنی بر مشاهده و حس است. او، بر پایه مفاهیمی چون اوسیا، ماده، صورت، قوه، فعل و کمال، به تبیین حرکت پرداخته و سرانجام، وجود یک محرک غیر متحرک نخستین را اجتناب ناپذیر دانسته و عنوان خدا را نیز بر آن اطلاق کرده است. کاستی‌ها و ابهاماتی که در این مفاهیم وجود دارد، اقتضای خاستگاه طبیعی این مفاهیم، و تمرکز ذهن ارسطو بر گشودن مسائل مربوط به حوزه طبیعت سبب شده است که او نتواند مفهوم روشن و قابل دفاعی از خدا ارائه دهد.

واژگان کلیدی

خداشناسی، اوسیا، محرک نامتحرک، ماده و صورت، قوه و فعل، ارسطو

مقدمه

ارسطو، بر پایه مفهوم شناسی و ساختار ویژه‌ای که برای وجود و موجودات ترسیم کرده، به اثبات «محرک نامتحرک» پرداخته و آن را «خدا» خوانده است؛^۱ اما این مفهوم، تنها در تبیین حرکت و دگرگونی دنیای طبیعت و افلاک نقش‌آفرین است و نمی‌توان آن را آفریدگار خواند. بر این اساس است که بحث از محرک نامتحرک، قبل از متافیزیک، در فیزیک استوار گشته است. گفت‌وگوهای فراوانی در نقد و بررسی دیدگاه ارسطو در این باره صورت گرفته و پیوسته در جریان است و در ضمن آن، عناوین مختلف ملحد، مشرک و موحد، به او نسبت داده شده است.

این مقاله مترصد است تا از طریق واکاوی مفاهیم راه‌بردی ارسطو در این مقوله، نظر او را تحقیق نماید. این تحقیق مبتنی بر این فرض است که از نظر منطقی، داوری در این زمینه جز از طریق سنجش مفاهیم راه‌بردی ممکن نیست. بر این اساس، پرسش مقاله به این صورت سامان می‌یابد که مطلوب ارسطو از پردازش و کاربرد مفاهیم راه‌بردی در معرفی و اثبات محرک نامتحرک چیست و اعتبار دیدگاه او در این زمینه چگونه است؟ در تحقیق پرسش، نخست برخی ملاحظات روش‌شناختی و مهم به اجمال مرور می‌شوند؛ به دنبال آن، مفاهیم راه‌بردی در خداشناسی ارسطو تبیین می‌گردد؛ سپس از چگونگی و فرآیند نقش‌آفرینی آن مفاهیم راه‌بردی سخن به میان می‌آید؛ و سرانجام، مفهوم‌سازی و ساختار فکری ارسطو مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. روش‌شناسی بحث

ویژگی‌های روش‌شناختی در تحقیق مسائل و موضوعات در اندیشه ارسطو، از جهات مختلفی حائز اهمیت است: نخست این‌که ارسطو، در دوران تحصیل و تحقیق خود، چرخش قابل توجهی را در افکار خود تجربه کرده و در نتیجه این چرخش، در نقطه مقابل افلاطون قرار گرفته است (Lloyd, 1999, pp.20-21; Jaeger, 1968, p.325). بر این اساس، او در دوره بعد، تحقیقاتش را بر پایه تجربه و محسوسات پیش برده است. ارسطو، در تعبیری، اعتبار و قطعیت حسن را نسبت به عقل ترجیح داده و گفته است: «به واقعیات در این حوزه، هنوز به قدر کافی دست‌رسی پیدا نشده، و اگر روزی پیدا شد، در آن صورت باید به ادراک حسّی بیش از تفکر محض اعتماد کرد و

تفکر محض را تنها هنگامی باید شایسته اعتماد شمرد که نتایجش با مدرکات حسّی مطابق باشد.» (Aristotle, 1991, 760b, pp.29-33)

بر پایه این روش، متافیزیک ارسطو در درجه نخست مبتنی بر فیزیک دانسته می‌شود؛ زیرا این متافیزیک، جز دنباله مفهوماً ضروری نظام برآمده از تجربه طبیعت سیال نیست (Jaeger, 1968, p.380). بنابراین خداشناسی او نیز به اقتضای این روش، در امتداد تحقیقات طبیعی او واقع است و هر گونه پژوهش در این زمینه نیز باید بر پایه ملاحظات طبیعی او صورت پذیرد.

یکی دیگر از ویژگی‌های روش شناختی ارسطو، اهتمام او به فهم متعارف است؛ ارسطو باورهای متعارف را بستر مطالعات خود قرار داده و به آن پای‌بند است. این امر سبب شده است که او درصدد توجیه و تبیین برخی باورهای برآید که چندان قابل دفاع نیست. این خصلت ارسطو، در برخی مسائل مربوط به خداشناسی مشهود است. از این قبیل است تقدیسی که او نسبت به آسمان و اشیای آسمانی به عمل آورده و از این نظر، آن‌ها را در مقابل پدیده‌های زمینی دانسته است (Aristotle, 1991, 1075b). این ویژگی، مستلزم توجه بیشتر پژوهش‌گر به هنگام تحقیق در آثار اوست.

مطلب دیگر در این زمینه، به آثار ارسطو مربوط می‌شود. این آثار پس از درگذشت ارسطو دست‌خوش حوادث و دگرگونی شده است. این امر، فهم اندیشه ارسطو را در بسیاری از مسائل دشوار ساخته است:

«ارسطوی پیشینیان ارسطوی ما نیست و ارسطویی که ما می‌شناسیم غیر از ارسطوی آنان است. از نوشته‌های او آنچه پیشینیان می‌خواندند، یا اهمیتی بیشتر به آن می‌دادند، بدست ما نرسیده؛ و از آنچه ما بدست داریم، بعضی را آنان نمی‌شناختند و بعضی دیگر مبنای داوری آنان درباره سبک نویسندگی ارسطو نبوده است.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۵۰)

هنگام مطالعه آثار ارسطو باید به این جنبه نیز توجه شود؛ برای کشف رأی و نظر خاص ارسطو درباره مسئله یا موضوعی خاص، با توجه به اظهارات متعبد و متعارض او، باید نوشته‌های درسی او بر نوشته‌هایی که برای مطالعه عموم نگاشته مقدم دانسته شوند. نوشته‌های اخیر شامل محاوراتی است که ارسطو بیشتر اوقات در آن‌ها جانب عقاید عامه

و رایج را گرفته است؛ اما در نوشته‌های درسی نیز باید میان شرح‌هایی که در آنها موضوعی خاص به طور مرتب و با دقت منطقی مورد بحث قرار گرفته، و سخنانی که در ارتباط با موضوعی دیگر و به صورت اشاره پیش می‌آیند، فرق گذاشته شود.

نظر به این که مفسران ارسطو، کتاب لامبدای «متافیزیک» را متضمن اندیشه نهایی ارسطو در خداشناسی، و تدوین آن را نیز متأخر از دیگر اجزای «متافیزیک» دانسته‌اند (Jaeger, 1968, p.342; Ross, 2005, p.186)، در این مقاله نیز افزون بر کتاب هشتم «فیزیک»، بیشتر بر این کتاب متمرکز می‌شویم؛ هر چند دیگر تعابیر ارسطو نیز مغفول نخواهد ماند.

۲. مفاهیم راهبردی ارسطو در تبیین مفهوم خدا

مهم‌ترین برهان ارسطو در اثبات وجود خدا، برهان حرکت است؛ از این رو، هنگام مطالعه خداشناسی ارسطو، مفاهیم ناظر به متعلقات حرکت و چگونگی تحقق آن مورد توجه است. در اینجا، مفاهیم بنیادی ارسطو را در دو بخش بررسی می‌کنیم. نخست به معرفی آن‌ها پرداخته و کارکرد هر یک از این مفاهیم را در نظر ارسطو توضیح می‌دهیم.

۲-۱. معرفی و کارکرد مفاهیم راهبردی

نخستین و بنیادی‌ترین مفهوم ارسطو در تبیین فرآیند حرکت، «اوسیا» است؛ مفهومی که در کانون توجه ارسطو در متافیزیک است. اما او در ساختار مفهومی منتهی به خداشناسی، از مفاهیم دیگری نیز مدد گرفته است. اهم این مفاهیم عبارت‌اند از: علیت، ماده، صورت، قوه، فعل، حرکت، و کمال. او، بر پایه این مفاهیم، تحولات عالم طبیعت را تبیین کرده و از این طریق، زمینه اظهار نظر درباره مبدأ (خدا) را فراهم آورده است.

۲-۱-۱. علیت

ارسطو، شناخت واقعی را شناخت از طریق علل می‌داند (Aristotle, 1991, 71b, pp.9-12). او، پیدایش موجودات در عالم طبیعت را معلول چهار علت می‌شمارد: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، و علت غایی. افزون بر اهمیت اصل علیت در شناخت، ارسطو در مطالعات خود، با مرور از دنیای طبیعت جماد به دنیای نبات و حیوان، بر حاکمیت علت غایی بیشتر تأکید می‌کند و با این تأکید، فرصتی را برای تصور نوعی غایت فرجامین برای موجودات فراهم می‌کند. لذا او نوعی علیت را برای

خداوند نسبت به طبیعت پذیرفته است. در این مقاله، فهم معنا و مفهوم علت بودن خدا و چگونگی رهیافت ارسطو به آن حائز اهمیت است.

۲-۱-۲. اوسیا

علیت مبتنی بر اوسیا بودن است؛ از منظر ارسطو، نفی وجود اوسیا مستلزم نفی هر نوع علیت است. بنابراین مفهوم «اوسیا» در کانون فکر فلسفی ارسطو نقش آفرین است. از نظر او، فلسفه همواره در صدد فهم و تبیین «اوسیا» بوده، هست و خواهد بود:

«در واقع، آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد، و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: اوسیا چیست؟» (Aristotle, 1991, 1028f, pp.2-4)

این واژه، در اصل یونانی، دلالت بر وجود و هستی پایدار دارد:

«واژه «موجود» به گونه‌های بسیار گفته می‌شود؛ اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به صورت مشترک لفظی به کار نمی‌رود. ... بدین‌سان واژه «موجود» در معنای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن‌ها به اصلی یگانه باز می‌گردند؛ زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون اوسیا هستند؛ و برخی چون انفعالات اوسیا هستند؛ و بعضی چون راه به سوی اوسیا هستند؛ یا چون فساد یا فقدان یا حالات اوسیا هستند؛ یا سازنده و مولد اوسیا یا چیزهایی هستند در پیوند با اوسیا؛ یا سلب اوسیا یا امور مرتبط با اوسیا.»

(Aristotle, 1991, 1003b, pp.5-12)

به گواهی این سخن، تنها اوسیا «موجود» دانسته می‌شود و اگر به غیر اوسیا نیز موجود گفته می‌شود به اعتبار ارتباط و نسبتی است که با اوسیا دارد. اما این‌که اوسیا جز بسترسازی برای مفهوم علیت، چه نسبت دیگری با خداشناسی ارسطو پیدا می‌کند، مطلبی آشکار است. او، هنگام بحث درباره این مفهوم راه‌بردی، احتمال وجود جواهر نامحسوس را در قالب پرسشی مطرح کرده و گفته است:

«اکنون باید در این باره بررسی کنیم که در میان این گفته‌ها، کدام درست است و کدام غلط؛ و چه چیزهایی اوسیا هستند؛ و آیا اوسیاها دیگری غیر از اوسیاها محسوس نیز هست یا نیست، و این‌ها چگونه هستند؛ و آیا اوسیا

جدا وجود دارد، و چرا و چگونه هست؟ یا این‌که هیچ اوسیایی غیر از اوسیا‌های محسوس وجود ندارد؟ قبل از هر چیز، باید در طرح‌گونه‌ای معین کنیم که: اوسیا چیست؟» (Aristotle, 1991, 1028b, p.27)

ارسطو، سپس برای اوسیای محسوس سه مصداق تعیین می‌کند که عبارت‌اند از: ماده، صورت، و مجموع مرکب از آن‌ها (Aristotle, 1991, 1043a, pp.28-29). او، از تجزیه و تحلیل‌هایی که به عمل می‌آورد نتیجه می‌گیرد که «وجود یک اوسیای جاویدان نامتحرک، واجب است» (Aristotle, 1991, 1071b, pp.7-8). ارسطو، در ادامه به مجرد و مفارق بودن چنین اوسیای جاودانی نیز تصریح می‌کند:

«پس باید مبدئی این چنین وجود داشته باشد، که اوسیای آن فعلیت است.» (Aristotle, 1991, 1071b, p.21)

او در جایی نیز گفته است:

«بنابراین آن چیزی حقیقی‌ترین است که علت حقیقی بودن چیزهای بعدی باشد. پس اصل‌های موجودات همیشه ضرورتاً حقیقی‌ترین هستند؛ زیرا این‌ها چنین نیست که فقط گاه به گاه حقیقی باشند، و هیچ چیز علت وجود آن‌ها نباشد؛ بلکه آن‌ها علت چیزهای دیگرند، چنان‌که هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است.» (Aristotle, 1991, 993b, pp.26-31)

دقت در این گونه سخنان ارسطو، ما را به مراتب بهره‌مندی اشیا از مراتب مختلف هستی رهنمون می‌گردد. این تعبیر، نمایان‌گر مراتب وجودی برای اوسیاست و بر ترتب علی اوسیاهای مختلف نیز دلالت دارد. از این منظر، میزان حقیقی بودن هر چیزی متناسب است با میزان بهره‌مندی آن از اوسیا یا وجود پایدار و بالفعل. این ویژگی اوسیا، درست همان چیزی است که با فرض بطلان تسلسل در علل، سرانجام به علت العلل یا هستی‌بخش موجودات منتهی می‌شود. ارسطو، بر پایه این سخنان نتیجه می‌گیرد که خدا، اوسیائی است که وجود دیگر اوسیاها به آن وابسته است.

۲-۱-۳. ماده و صورت

اصل ماده و صورت ناظر به ترکیب اشیا طبیعی از ماده و صورت است؛ اما نظر به کارکرد مفهومی آن در خداشناسی ارسطو، طرح اجمالی آن در این مقاله ضرورت پیدا می‌کند.

ارسطو، چهار قسم تغییر را - شامل تغییر مکانی، تغییر کیفی، تغییر کمی، و کون و فساد - در طبیعت مورد توجه قرار داده و آن‌ها را مشروط به وجود ماده دانسته است (Aristotle, 1991, 260a, p.29). سه تغییر اخیر همواره با یکدیگرند و به اجسام تحت قمر تعلق دارند، اما تغییر مکانی جدای از آن سه نیز می‌تواند وجود داشته باشد؛ همان گونه که در اجرام آسمانی چنین است.

ماده، از نظر ارسطو، شیء خاصی نیست مانند ماده‌ای که در مقابل ذهن از آن سخن گفته می‌شود. «ماده» اصطلاحی کاملاً نسبی است که نسبت به صورت معنا پیدا می‌کند (Aristotle, 1991, 194b). ماده عبارت است از مواد شیء در مقابل ساختاری که این مواد را با هم نگه می‌دارد؛ ماده تعیین‌پذیر و صورت تعیین‌بخش است. گفتنی است که ماده نخستین، هرگز به طور جداگانه وجود ندارد؛ عناصر بسیط‌ترین چیزهای طبیعی‌اند و تمایز ماده و صورت در درون آن‌ها، تنها از طریق انتزاع عقلی ممکن است. اما ماده ثانوی در همه مراحل وجود دارد.

همان گونه که اشاره شد، ماده شرط دگرگونی و تغییر است و ظرفیت تبیین دگرگونی را ندارد؛ زیرا تبیین دگرگونی و حرکت، مستلزم ثبات و پایداری امری مشخص و معین است تا بتوان دگرگونی را به آن نسبت داد. اما خمیره مادی، چون پیوسته دست‌خوش دگرگونی و تغییر است و فی‌نفسه هیچ مبدأ تشخیص و تفرّدی ندارد، نمی‌تواند از چنین تعیین و تمایزی برخوردار باشد:

«هیچ یک از این‌ها چیز واحدی نیست؛ بلکه تا هنگامی که با هم نیامیزند و چیز واحدی از آن‌ها به وجود نیاید، توده‌ای بیش نیست.»

(Aristotle, 1991, 1040b, pp.9-10)

از این رو، ارسطو در جست‌وجوی وصفی از صورت برمی‌آید:

«کافی نیست بگوییم که آن‌ها (جانوران) از چه موادی ساخته شده‌اند، مثلاً از آتش یا از خاک. وقتی که تخت یا هر شیئی از این قبیل را توصیف می‌کنیم، باید بکوشیم بیشتر وصفی از صورت آن ارائه کنیم تا از ماده آن، یا به هر حال، ماده نیز اگر وصف شود، باید بدین عنوان باشد که متعلق به یک کل مشخص و معین است.» (Aristotle, 1991, 640b)

از نظر ارسطو، صورت چیزی دانسته می‌شود که بیشتر متعلق اندیشه است تا حس؛ و از این رو، بر طبیعت درونی شیء، که در تعریف بیان می‌شود، یعنی بر طرح ساختار آن دلالت می‌کند (Ross, 2005, p.76). بنابراین صورت جزئی از شیء مرکب نیست؛ تنها چیزی است که می‌توان آن را با خود شیء یکی دانست؛ به تعبیر دیگر، صورت شیئیت شیء است و با از میان رفتن آن، شیء نیز از میان می‌رود (نوسبام، ۱۳۷۴، صص ۶۵-۶۶).

گمپرتس بیان روشنی از اصل ارسطویی ماده و صورت ارائه می‌کند که ذکر آن، به فهم چگونگی تقابل ماده و صورت در مراتب موجودات مادی کمک می‌کند. او می‌گوید: «ارسطو می‌خواهد بدین‌سان تقابل ماده و صورت را در دنیای مفاهیم و در کلّ کیهان و در موجودات زنده ثابت کند؛ انواع نسبت به اجناسی که بر آن‌ها محیط‌اند، و عناصری که قلمروشان در بالاست نسبت به عناصر موجود در این پایین، و نفس نسبت به تن، و نرینه نسبت به مادینه، صورت‌اند؛ و اجناس و عناصر پایینی و تن و مادینه، ماده آن‌ها.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۰۸)

بر این اساس، تعلق شیء به نوع خاص، و تعیین آن ناشی از صورت است. نوسبام، یکی دیگر از مفسران ارسطو، در اشاره به این نقش اساسی صورت می‌گوید:

«در سراسر جریان‌های نامنقطع حیات، هر موجود طبیعی خاص، آنچه در او همان که بوده باقی می‌ماند و باید بماند، ترکیب مادی او نیست که پیوسته دگرگون می‌شود؛ اعراضی مانند رنگ و اندازه و شکل و وضع او هم نیست که می‌تواند تغییر کند بی آن‌که به هستی فرد پایان دهد. ساختار یا تشکّل فرد است؛ یعنی ساخت او از حیث کارکرد و صورت که مشترک میان وی و سایر افراد نوع اوست.» (مگی، ۱۳۷۷، ص ۶۵)

توضیاتی که گذشت نمایان‌گر نقش اساسی صورت در تعیین و تشخیص شیء مادی است. نظر به نقش‌آفرینی اصل ماده و صورت در تحقق حرکت، پیوند این مبحث با اعتقاد به محرک نامتحرک روشن است. به بیان دیگر، انکار اصل ماده و صورت، از نظر ارسطو مستلزم انکار حرکت است که به نوبه خود، مستلزم نفی محرک خواهد بود؛ و در چنین صورتی، وجود محرک نامتحرک (خدا) نامفهوم است.

۲-۱-۴. قوه، فعل، حرکت و کمال

قوه، فعل، حرکت و کمال نیز از مفاهیم اساسی ارسطو در تبیین مسائل مربوط به خداشناسی به شمار می‌روند. این مفاهیم، در ذیل اصل ماده و صورت ایفای نقش می‌کنند. ارسطو، در بیان مفاهیمی از قبیل قوه و فعل که راجع به اصول اثبات ناپذیر است، روش تمثیلی و شهودی و استقرا را به کار می‌برد که استحکام و قوت برهان را ندارد (Aristotle, 1991, 1048a, p.36). او، در توضیح قوه و فعل، مثال‌هایی ذکر می‌کند: نسبت قوه به فعل مانند نسبت حالت خفتگی فرد به بیداری پس از آن است؛ یا نسبت مفرغ است به مجسمه‌ای که از آن ساخته می‌شود. خلاصه این که نسبت قوه به فعل، نسبت شیء ناقص است به همان شیء در حالت تمامیت. فعلیت، حالت شیء بالفعل است. بدیهی است که مفهوم قوه، به خودی خود و قطع نظر از نسبتی که با موجود بالفعل پیدا می‌کند، هیچ معنایی ندارد. وجود بالقوه را نه از حیث حالت کنونی آن، بلکه از حیث آنچه می‌تواند بشود و حالتی که می‌تواند پیدا کند، بالقوه می‌گویند. بر این اساس، قوه و فعل به ماده و صورت می‌پیوندند؛ ماده نخستین، ادنی مرتبه بالقوه بودن و صورت اعلی مرتبه بالفعل بودن است.

ارسطو، برای این دو مفهوم مراتبی را تصویر می‌کند و بدین طریق، محلی برای تبیین پیدایش تدریجی و تکامل فراهم می‌کند. از این منظر، قوه عالم شدن در نطفه انسان از فعلیت دورتر است از قوه جنین و این یکی نیز وقتی با قوه عالم شدن در دوره نوزادی سنجیده شود، به همان نسبت از فعلیت دورتر است. او، به این طریق، مراتبی به دست می‌دهد که فعلیت تام قوه در صدر آن واقع است و این، فعلیتی است که ارسطو آن را «انتلیخیا» (کمال) می‌نامد. او، برای «کمال» دو مرحله منظور کرده و مرحله نخست را «کمال شیء بالقوه از حیث بالقوه بودن» می‌خواند (Aristotle, 1991, 201a, pp.27-29)؛ این کمال، حالت شیء هنگام خروج از قوه به فعل است که با تحقق صورت و تمامیت شیء پایان می‌پذیرد. بر این اساس، مفهوم «خروج از قوه به فعل» — که تعبیر روشن‌تری از حرکت است — شکل می‌گیرد (Aristotle, 1991, 219b & 225a).

۲-۲. چگونگی رهیافت ارسطو به مفهوم خدا

برای آگاهی از چگونگی نقش‌آفرینی مفاهیم راه‌بردی ارسطو در تصویری که او از خدا ارائه کرده است، برخی تعابیر او در این زمینه ذکر می‌شود. قبل از هر چیز لازم است به

باور ارسطو دربارهٔ عالم و موجودات غیر جسمانی اشاره شود. او به هنگام خرده‌گیری بر پیشینیان می‌گوید:

«همهٔ کسانی که جهان کل را واحد می‌دانند و ماده را یک طبیعت معین قرار می‌دهند که جسمانی و دارای حجم است، آشکارا از چند لحاظ دچار گمراهی‌اند؛ زیرا ایشان فقط عناصر چیزهای جسمانی را می‌نهند و نه چیزهای غیر جسمانی را. و حال آن‌که چیزهای غیر جسمانی نیز وجود دارند.»

(Aristotle, 1991, 988b, pp.22-24)

ارسطو، با این سخن، زمینه بحث از واقعیت‌های غیر جسمانی را فراهم می‌سازد و این امر، نخستین گام او در ورود به مباحث الهیات است. اینک باید به چگونگی رهیافت ارسطو به واقعیت‌های غیر جسمانی چشم دوخت. او، نخست دانشی را به این منظور پیش می‌کشد و در آثار خود، به لزوم، اهمیت و رفعت مقام آن دانش اشاره می‌کند (Aristotle, 1991, 1026a, pp.11-14). ارسطو، در تعبیر دیگری، مفاهیم جوهر، قوه و فعل را به کار می‌گیرد و در وصف موجودات جاویدان می‌گوید:

«اما همچنین فعلیت به معنای دقیق‌تر و حقیقی‌تری مقدم است؛ زیرا چیزهای جاویدان، به حسب اوسیا مقدم بر چیزهای تباهی پذیرند؛ هیچ چیز بالقوه‌ای جاویدان نیست.» (Aristotle, 1991, 1050b, pp.7-8)

سپس ارسطو درصدد اثبات جوهر محرک نامتحرک برمی‌آید. از نظر او، وجود جوهر جاویدان نامتحرک واجب است؛ زیرا جوهرها مبادی موجودات‌اند، و اگر تباهی پذیر باشند، همه چیز تباهی پذیر خواهد بود. اما حرکت و زمان تباهی ناپذیرند؛ زیرا همیشه بوده‌اند. اما اگر هم محرک یا فاعلی وجود داشته باشد، ولی در واقع فعلیتی نکند، حرکتی رخ نمی‌دهد. حتی اگر هم فعلیتی بکند، ولی جوهرش دارای قوه باشد، با چنین فرضی نیز حرکت جاویدان یا ازلی وجود نخواهد داشت؛ چون موجود بالقوه ممکن هم هست که فعلیت نیابد. حاصل این‌که باید مبدأ محرک نامتحرک و منزّه از ماده و قوه وجود داشته باشد (Aristotle, 1991, 1071b, pp.23-25).

او، همچنین بر عامل انگیزشی (شوق و علت غایی) در پیدایش و دوام حرکت سرمدی افلاک تصریح می‌کند و می‌گوید:

«اما اگر هم مُثُل موجود باشند، چیزهایی که در آن‌ها شرکت دارند پدید نمی‌آیند مگر این‌که چیزی انگیزه حرکت شود.» (Aristotle, 1991, 991b, pp.3-5)

چگونه می‌توان وجود غایت را در چنین مبدئی پذیرفت و انگیزش جواهر متحرک به حرکت سرمدی را به آن منسوب داشت؟ او در این باره می‌گوید:

«اما این‌که علت غایی در چیزهای نامتحرک وجود دارد، از راه تقسیم معانی آن روشن می‌شود؛ زیرا «به خاطر آن» هم برای چیزی است و هم به سوی چیزی، که از آن دو، این یکی در چیزهای نامتحرک وجود دارد، اما آن یکی نه. پس (علت غایی) همچون معشوق به حرکت می‌آورد، اما چیزهای دیگر به آن اعتبار به حرکت می‌آورند که خودشان متحرک‌اند.»

(Aristotle, 1991, 1072b, pp.1-4)

بر این اساس، چون محرک اول غیر مادی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد؛ فعالیت او باید روحانی و عقلانی و، به تعبیری، فعالیتی از مقوله فکر باشد. اما بدیهی است که فکر به چیزی تعلق می‌گیرد. از اینجاست که سخن از متعلق فکر محرک نامتحرک مطرح می‌شود و اگر این متعلق، امری غیر از خود آن محرک باشد، لازم است که محرک نامتحرک متأثر از غیر گردد و در واقع، متحرک و دگرگون باشد. اما ارسطو چنین نگرشی را نمی‌پذیرد؛ زیرا متعلق فکر محرک نخستین باید بهتر از همه متعلقات ممکن، و از هر گونه تغییر و احساس منزّه باشد. بنابراین محرک نخستین در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی، به خود می‌اندیشد. بدین ترتیب، ارسطو محرک نخستین (خدا) را به عنوان «فکر فکر» تعریف می‌کند (Aristotle, 1991, 1074b, pp.33-35).

روشن شد که ارسطو، بر پایه مفاهیم اوسیا، ماده و صورت، قوه، فعل، کمال، حرکت و غایت، به وجود محرک نامتحرک یا خدا منتقل می‌شود. اوسیا مادی، به لحاظ مادیّت و قوا و استعدادهایی که در آن نهفته است و در دامنه فعلیت صورت، زمینه‌ساز حرکت و کمال است؛ این اوسیاها جسمانی، به اعتبار تقدّم فعلیت بر حالت بالقوگی، که نزد ارسطو کمال اهمیت را دارد (Aristotle, 1991, 1050a-b8)، به سبب اوسیایی که فعلیت محض است و انگیزش را در آن‌ها ایجاد می‌کند، به تدریج مراحل خروج از قوه به فعل را پشت سر می‌گذارند تا به آخرین حدّ ممکن از شکوفایی برسند

(Aristotle, 1991, 1050a, p.10). این امر درباره اجسام زمینی و تحت قمر صادق است. از نظر ارسطو، اجسام فوق قمر چنین تغییراتی را نمی‌پذیرند و تنها از قوه تغییر مکانی برخوردارند. نظر به یک‌نواختی و سرمدیت و مستدیر بودن حرکات این اجسام، محرک آنها باید فاقد هر گونه دگرگونی و تغییر باشد. پس گریز و گزیری از تن دادن به وجود محرک نامتحرک نیست. بر این اساس، هر یک از مفاهیم راه‌بردی ارسطو، جایگاه خاصی در خدانشناسی او دارد.

دیگر آثار ارسطو نیز متضمن سخنانی مبنی بر وجود موجود اکمل یا غایت است. او، در جایی استدلال می‌کند که هر جا یک بهتر هست، یک بهتری هم هست؛ و اما در میان اشیاء موجود، یکی بهتر از دیگری است، بنابراین یک بهترین وجود دارد که باید الهی باشد (Aristotle, 1991, p.16). ارسطو، با این تعبیر به دلیلی اشاره می‌کند که پس از او، با کارهای دیگران تاحدی پرورش یافت و صورت نهایی آن، در «طریق چهارم» توماس آکوئینی دیده می‌شود (Aquinas, 1947, p.16). این نوع استدلال، تنها به یک بهترین نسبی رهنمون می‌شود. برای دلالت بر بهترین مطلق، باید بر پایه مفهوم علیت چنین استدلال شود که همه کمالات متناهی، در نهایت از کمال مطلق و منبع همه کمالات ناشی می‌شود. توماس، با استناد به عبارتی از «متافیزیک» ارسطو (Aristotle, 1991, 993b, pp.23-31)، اصل علیت را وارد می‌کند و به این طریق، بهترین نسبی صورت مطلق به خود می‌گیرد.

در این استدلال نیز به تقریب همه مفاهیم راه‌بردی اعتبار شده‌اند. موجود تعبیری از اوسیا، و نقصان و کمال نیز تعبیری از ماده و صورت یا قوه و فعل است. غلبه صورت بر ماده نامتعیین، در واقع چیزی جز کامل‌ترین مرحله فعلیت نیست. همچنین در این دلیل، پیوستگی موجودات به صورت تسلسل مترتب نیز اعتبار شده است؛ زیرا عدم اعتبار این پیوستگی علی و معلولی، مانع استنتاج یک حکم عقلی واحد از آنها می‌گردد.

ارسطو، در جایی نیز با طرح غایت‌مندی طبیعت، به لزوم وجود موجودات الهی توجه می‌دهد. او کسانی را وصف می‌کند که پس از سالیان طولانی که در زیر زمین و در تاریکی زیسته‌اند، یک‌باره با زیبایی زمین، دریا و آسمان مواجه می‌شوند. او می‌گوید

بی‌گمان چنین کسانی هم به وجود خدایان اعتراف می‌کنند و هم این همه زیبایی و رخدادهای نظام‌مند طبیعی را کار آنان می‌دانند (Aristotle, 1991, p.12).

۳. نقد و بررسی

برای سنجش سخنان و ادله ارسطو در ارائه مفهوم خدا، ملاحظات مختلفی را باید منظور داشت. ارسطو کاوش‌گری است که در حوزه‌های گوناگون علمی و به طور گسترده ورود پیدا کرده است. گرچه به طور پراکنده، گاهی در آثار گوناگون خود اشاره‌ای به خدا یا خدایان و امثال آن دارد، اما در مجموع، بخش ناچیزی از آثار او بر پژوهش در باب مبدأ هستی متمرکز است. او، تنها در یکی از دفترهای «متافیزیک»، به طور ویژه به این مسئله پرداخته است که حجم آن دفتر نیز ناچیز است. یک سیر اجمالی در آثار موجود ارسطو نشان دهنده قوت و شدت میل او به پژوهش در طبیعت است؛ بیشترین حجم آثار وی در قیاس با یکدیگر، بر جانورشناسی متمرکز است. گمپرتس، در اشاره به این مطلب می‌گوید:

«اگر نمی‌دانستیم که ارسطو جامع همه علوم و معارف فلسفی است، بعید نبود او را متخصص علم جانورشناسی بینگاریم؛ زیرا عمق پژوهش‌های او در این رشته اعجاب‌انگیز است و دامنه دست‌آورد هایش در این زمینه وسعت فوق‌العاده دارد.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۵۴)

مطلب مهم دیگر، ویژگی روش‌شناختی خاص ارسطوست. او افزون بر دل‌سپردگی به پژوهش در طبیعت، اصولاً بر مدار شناخت حسی و تجربی پیش می‌رود و چندان اهمیتی به تعقل محض ندارد. او، با دنبال کردن چنین روشی، به صورت کاملاً جزء نگرانه و تفصیلی توانست انواع کثیری از جانوران را شناسایی و طبقه‌بندی کند و حتی آزمایش‌های گوناگونی را انجام دهد. تمایل وافر و التزام ارسطو به چنین روشی، سبب اهتمام مضاعف وی به طبیعات شده و در نتیجه، زمینه مناسبی برای طرح و ارائه مباحث تفصیلی در الهیات برای او حاصل نشده است. حتی می‌توان اصالت دادن به طبیعت در مباحث متافیزیک و الهیات را نیز ناشی از این خصلت روش‌شناختی وی دانست. این سخن اکریل را می‌توان ناظر بر این معنا دانست:

«متافیزیک عمومی ارسطو از طبیعت مایه می‌گیرد و علل و مبانی آن از قبیل ماده، صورت و ذات را بررسی می‌کند. الهیات او نیز همین گونه است و بحث خود را از عالم تغییر آغاز می‌کند. ارسطو، در دفتر هشتم «فیزیک»، به تفصیل استدلال قیاسی خود مبنی بر لزوم وجود محرک نامتحرک را ذکر کرده، و از آن به خدا تعبیر کرده است. از این رو، حرکت و تغییر، نه تنها نقطه آغاز و موضوع پژوهش ارسطوست؛ بلکه صغرای قیاس او در اثبات خدا را نیز تشکیل می‌دهد.» (Ackrill, 2001, p.131)

البته افزون بر آنچه گذشت، مفهوم‌شناسی ارسطو به سبب ابهام و نارسایی مفاهیم راه‌بردی او مانند اوسیا و صورت، در معرض اشکال است.

۳-۱. مفهوم اوسیا

پیش از این گذشت که مهم‌ترین مفهوم راه‌بردی ارسطو در متافیزیک و الهیات، مفهوم اوسیاست و او بیش از هر چیز، خدا را اوسیا می‌داند. اما ارسطو هم در مقام تعریف اوسیا و هم در تعیین مصداق آن، توفیقی به دست نیاورده است. ارسطو در ارائه مفهوم «اوسیا» گفته است:

«در نتیجه، اوسیا به دو گونه گفته می‌شود: (۱) چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ (۲) آنچه «این موجود در اینجا» و جداگانه است.» (Aristotle, 1991, 1017b, pp.23-24)

او، همچنین در جایی دیگر، سخن از پیوند استوار اوسیا با تعریف یا چیستی به میان آورده است؛ ارسطو، نخست در سخنی ناظر به تعریف چیستی شیء می‌گوید:

«عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی شیء است.» (Aristotle, 1991, 1029b, pp.20-21)

منظور از چیستی شیء، شیء فی نفسه، صرف نظر از هر چیزی دیگر است. همچنین از سخنان ارسطو چنین برمی‌آید که «هستی» و «چیستی»، اولاً و بالذات درباره «اوسیا» و ثانیاً و بالعرض درباره دیگر مقولات صدق می‌کنند (Aristotle, 1991, 1030a, pp.17-). او، در جایی دیگر بر این مطلب تصریح کرده و گفته است:

«همان گونه که در قیاس‌ها آغاز هر چیزی اوسیا است، پیدایش‌ها نیز همین گونه‌اند.» (Aristotle, 1991, 1034a, p.30)

بر این اساس، نخستین بودن از جهت «هستی» و نخستین بودن از جهت «چیستی» مختص اوسیاست و مقولات دیگر، به واسطه اوسیا با «هستی» و «چیستی» نسبت پیدا می‌کنند. سپس ارسطو در تعبیر دیگری می‌گوید:

«چنین به نظر می‌رسد که بارزترین ویژگی اوسیا این باشد که با وجودی که از لحاظ عددی یکی و همان است، می‌تواند اعداد را بپذیرد.»

(Aristotle, 1991, 4a, pp.10-11)

ویژگی‌ای که ارسطو با این تعبیر به اوسیا نسبت می‌دهد، شامل غیر اوسیا نیز می‌شود. از جمله مورد نقضی که خود ارسطو در ادامه سخن مذکور معرفی کرده و کوشیده است تا آن را توجیه کند. او می‌گوید: چنین به نظر می‌رسد که باور و قضیه این گونه باشد. چون یک قضیه یا باور می‌تواند، نظر به صدق و کذب، در زمان‌های مختلف اعداد را بپذیرد؛ زمانی صادق و زمانی دیگر بر خلاف آن باشد. ارسطو این مثال را می‌زند و می‌گوید وقتی کسی نشسته است، به درستی می‌گوییم: «او نشسته است»؛ اما وقتی او برخاست، آن گزاره صدق نمی‌کند، با این‌که هیچ تغییری در گزاره دیده نمی‌شود.

ارسطو، درصدد رفع این اشکال برآمده و گفته است که وقتی برخی موجودات غیر اوسیا، از قبیل باورها یا گزاره‌ها، دست‌خوش دگرگونی می‌شوند و به لحاظ صدق و کذب، اعداد را می‌پذیرند، تغییری که رخ می‌دهد نسبی است، نه نفسی. این پاسخ، بر اساس دگرگونی نفسی، و نه دگرگونی مطلق، فراهم شده و تنها در صورتی معتبر است که ارسطو، تفاوت تغییر نفسی و نسبی را تبیین کرده باشد. اما ارائه چنین سخنی نیز مبتنی بر بیان تفاوت بین ویژگی نفسی و ویژگی نسبی است و او چنین تمایزی را تبیین نکرده است. پس می‌توان گفت که اوسیای ارسطو، به لحاظ مفهومی دچار ابهام و نقصان است.

ارسطو، در تعیین مصادیق اصیل اوسیا نیز دچار اشکال است. او در بخش مقولات منطق، در معرفی اوسیای اصیل چنین گفته است:

«آنچه به دقیق‌ترین معنا، اولاً و بیش از هر چیز دیگر، اوسیا خوانده می‌شود، چیزی است که نه بر چیزی حمل، و نه در موضوعی واقع می‌شود؛ مانند «یک فرد خاص از انسان» و «یک فرد خاص از اسب».^۲ انواع، که اشیائی که اوسیای نخستین خوانده می‌شوند در آن‌ها هستند، اوسیای ثانی خوانده می‌شوند و همین طور، اجناس این انواع. از باب مثال، «فرد انسان» متعلق به «نوع انسان» و «حیوان» نیز جنس این نوع است.» (Aristotle, 1991, 20a, pp.13-18)

ارسطو، با این تعبیر، اوسیای راستین و اصیل را فرد عینی از قبیل یک انسان خاص (موجود در اینجا) دانسته و به این طریق، با این اشکال روبه‌رو می‌شود که افراد عینی، دست‌خوش دگرگونی و تغییرند و این امر نیز به معنای دگرگونی و تحوّل در اوسیاست. در این صورت، چگونه می‌توان پافشاری ارسطو بر ثبات و تغییر ناپذیری اوسیا را پذیرفت؟! افزون بر آن، اگر افراد اوسیا باشند، اصولاً جست‌وجوی اوسیا که محور بحث ارسطو در «متافیزیک» است، چه وجهی خواهد داشت و چه مشکلی را خواهد گشود؟! (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۷).

اشکال دیگر نیز هنگامی رخ می‌دهد که اصل ارسطویی ماده و صورت لحاظ شود. بنا بر این اصل، هر موجود مادی متشکل از ماده و صورت دانسته می‌شود و آن گونه که از این سخن ارسطو آشکار می‌شود، هیچ یک از ماده و صورت، به معنای دقیق کلمه اوسیا نیستند. در اینجا این اشکال پیش می‌آید که چگونه از ترکیب دو امری که به معنای دقیق کلمه اوسیا نیستند، اوسیا به معنای دقیق آن حاصل شده است؟! اشکال دیگر این که ارسطو فرد را جوهر اولی (اصیل) و نوع را جوهر ثانوی می‌نامد و با این بیان، خود را در معرض اتهام تناقض قرار می‌دهد؛ زیرا اگر تنها فرد جوهر حقیقی باشد، چون علم با جوهر سروکار دارد، بالضروره فرد متعلق علم خواهد بود (Zeller, 1908, p.188)؛ اما ارسطو خلاف آن را باور دارد و سروکار علم را با «کلی» می‌داند نه با «فرد».

۳-۲. ماده و صورت

اصل ماده و صورت ارسطو، تلفیقی است از نظریه فیلسوفان طبیعی یونان و نظریه افلاطون دربارهٔ مثل. او ماده را از فیلسوفان طبیعی و صورت را از افلاطون عاریت

گرفت و نظریه ماده و صورت را سامان بخشید. از این منظر، صورت هر شیء در آن حلول کرده و جدا از آن نیست. ارسطو، در تعبیری، ماده و صورت و شیء مرکب از آن دو را اقسام جوهر دانسته و نتیجه گرفته است که:

«اما جوهر به معنی اول، ماده است؛ یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست. به معنی دوم، شکل و صورت است که ماده را بر حسب آن، شیء معینی می‌خوانیم. و به معنی سوم، شیء مرکب از ماده و صورت است.»

(Aristotle, 1991, 412a, pp.5-10)

همچنین در جای دیگری ارسطو گفته است:

«جوهر محسوس، از یک سو چونان ماده، از سوی دیگر چونان صورت و فعلیت، و سومین آن چیزی است که مرکب از هر دوی این‌هاست.»

(Aristotle, 1991, 1043a, pp.28-29)

بر پایه این دو تعبیر ارسطو، ابهام‌ها و اشکالاتی که درباره اوسیا مطرح شد، به نوعی ماده و صورت را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا ارسطو، اوسیا را بر ماده و صورت اطلاق می‌کند و ابهام در معنای اوسیا، معنا و مفهوم ماده و صورت را نیز مبهم می‌سازد. البته در این مقام به اشکال دیگری نیز برمی‌خوریم و آن، ابهام در معنای صورت است. سخنان ارسطو در این باره نیز یک‌دست نیست. او، گاهی از صورت به عنوان مفهوم یاد می‌کند و در مواردی نیز آن را امری عینی و در درون اشیا می‌داند. برخی نیز آن را سازواری برای ادامه حیات تلقی کرده‌اند. این امر سبب اختلاف مفسران و شارحان وی شده است. نوسباوم، در اشاره به این مطلب، گفته است:

«این مسئله که «صورت» دقیقاً چیست، مسئله بسیار دشواری است و تصور نمی‌کنم هیچ دو فیلسوفی در تعبیرشان از نظریه ارسطو در این باره، عیناً توافق داشته باشند. نص نوشته ارسطو مشکلات زیادی پیش می‌آورد.» (مگی، ۱۳۷۷، ص ۷۴)

در مجموع، می‌توان گفت که ارسطو در «متافیزیک»، دو نگرش متفاوت را به هم آمیخته است، بدون آن‌که در همگون سازی و انسجام بخشیدن به آن توفیقی داشته باشد. از یک سو، از نظریه افلاطون مبنی بر اشتغال مفاهیم اشیا بر ذات حقیقی آن‌ها جانب‌داری می‌کند و مفاهیم مشتمل بر ذات را کلی می‌شمرد؛ و از سوی دیگر، این

مطلب را تصدیق می‌کند که این «کلی»، وجودی جدا از فرد - که آن را اوسیا می‌داند - ندارد. او، از بیان این‌که چگونه ممکن است این دو موضع متضاد را در یک نظام فکری گنجانند، ناتوان است. از این رو، او گاهی صورت و گاهی نیز مرکب حاصل از ماده و صورت را اوسیا خوانده است (Zeller, 1897, Vol.1, p.377).

۳-۳. قوه، فعل و غایت

ارسطو، در برابر دو مفهوم ماده و صورت، از دو مفهوم بالقوه و بالفعل سخن به میان آورده است. او متهم است که در استعمال این دو مفهوم، ملاک و معیار مشخصی ندارد و از این جهت در معرض اشکال است. راسل، در اشاره به این اشکال می‌گوید: هنگامی که قوه به عنوان تصویری بنیادی و تفسیر ناپذیر استعمال شود، موجب آشفتگی می‌گردد. نحوه کاربرد این مفهوم در فلسفه ارسطو، یکی از معایب دستگاه فلسفی اوست (Russel, 1961, p.167). گمپرتس نیز در مقام خرده‌گیری بر ارسطو گفته است:

«از سودجویی نابجا از این مقولات تا استعمال آن‌ها به قصد سوء استفاده، گامی بیش نیست. همین گام را متفکر دیالکتیکی ما که سرمست پر دامنه‌ترین انتزاعات است، چند بار برداشته و سبب شده است که یکی از شارحانش، هرمان بونیتس، با همه ارادتی که به او دارد، زبان به نکوهشش بگشاید. ... این فرق‌گذاری‌ها و تفکیک‌ها ... پرده‌ای است برای پوشاندن گسستگی‌های درونی نظام فلسفی او.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۱۰)

بنا بر نقل گمپرتس، هرمان بونیتس در نقد زوج مفهوم‌های ارسطو گفته است:

«تفکیک صورت و ماده و بالفعل و بالقوه، برای ارسطو دارویی است که برای معالجه همه زخم‌های نظام فلسفی او، هر آن در دسترس قرار دارد.»

(گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۱۰)

مفهوم دیگر ارسطو در این زمینه، مفهوم غایت است. غایت در دو معنای عام و خاص استعمال می‌شود؛ در معنای عام، آن چیزی است که فعل - اعم از آن‌که از روی شعور باشد یا نباشد - به آن منتهی می‌گردد؛ و در معنای خاص، چیزی است که فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد (Aristotle, 1991, 194b, p.25).

این که فیلسوف باید مبدئی برای عالم قائل باشد، نیاز به شرح و بیان ندارد؛ ولی وقتی چنین مبدئی خدا خوانده شود، انتظاراتی را پیش می‌کشد که نمی‌توان ارسطو را - با توجه به حرمتی که برای باورهای متعارف و همگانی قائل است - نسبت به آن بی تفاوت دانست. اما دیدگاه ارسطو چنین انتظاراتی را برآورده نمی‌کند. این که او یک‌باره از توصیف خدا به محرک نامتحرک، به این تعبیر که فعالیت او فکر است منتقل می‌شود و او را بی‌درنگ به برترین قوه انسان پیوند می‌دهد، سؤال برانگیز است (Guthrie, 1981, Vol. VI, p.259).

در ظاهر چنین می‌نماید که منظور ارسطو از غایت دانستن خدا، معنای خاص غایت است. اما غایت مورد نظر وی، غایت خارجی نیست؛ تأکید وی بر غایت درونی است. از نظر وی، علت صوری شیء معمولاً علت غایی آن نیز هست (Aristotle, 1991, 1044a)؛ زیرا افراد نوع، به طور طبیعی در جهت نیل به صورت نوعیه خود دگرگون و متحول‌اند. این دگرگونی طبیعی در جهت صورت مشعر به آن است که علت غایی و صوری و فاعلی غالباً یکی هستند. مثلاً نفس که علت صوری جان‌دار تلقی می‌شود، از آن رو که منشأ حرکت است علت غایی نیز محسوب می‌شود؛ زیرا غایت درونی موجود زنده، تحقق فردی صورت نوعیه است. در نظر ارسطو، خود علت غایی است که به وسیله کشش و جاذبه حرکت می‌دهد.

در این موضع نیز اشکالاتی پیش می‌آید. از جمله این که چگونه صورت کامل شیء طبیعی، قبل از تحقق، موجب کشش و جاذبه می‌گردد؟! این تأکید بر غایت به معنای نفی علت مکانیکی نیست. این تلقی ارسطو، مغایر با تعبیری است که درباره غایت‌مندی طبیعت به کار می‌برد و می‌گوید:

«طبیعت هیچ کار بیهوده و زائد و غیر ضروری نمی‌کند.»

(Aristotle, 1991, 271a, p.33)

تعبیری که چندان با الهیات سازگار نیست. او در مواردی هم این احتمال را پیش می‌کشد که تنها علت مکانیکی در کار باشد (Aristotle, 1991, 778a-b19; 789b).

سخن ارسطو در تبیین ساختار حیوانات بر پایه هدف نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا در آثار وی، سخنی مبنی بر تبیین ساختار تک‌تک حیوانات بر پایه اهداف فردی

آن‌ها به میان نیامده است. در این موضع، به طبیعت توجه می‌شود و گفته می‌شود که طبیعت برای هدف کار می‌کند، اما طبیعت نیز فاقد شعور است و آگاهانه عمل نمی‌کند. منظور از طبیعت، نیروی حیاتی موجود در همه موجودات زنده است. ارسطو، در این مقام، یک‌باره سخن از خدا را پیش می‌کشد و می‌گوید:

«خدا و طبیعت از روی اتفاق عمل نمی‌کنند.» (Aristotle, 1991, 271a, p.33)

از این رو گفته شده است:

«گرچه ارسطو نسبت به توجه خود به علت غایی خرسند است، اما تبیین جامع و دقیقی از آن، با توجه به موارد متفاوت کاربردی، ارائه نکرده و از این جهت، در معرض نقد قرار گرفته است.» (Charles, 2003, p.127)

بر این اساس، امروزه تقریباً تردیدی باقی نمانده است که منظور ارسطو از غایت، غایت در موجودات با شعور نیست. راس معتقد است که ارسطو، در دوران بلوغ فکری، بیشتر با غایت‌مندی ناآگاه طبیعت موافق بوده است تا وجود طرحی الهی در آن (Ross, 2005, p.186). بنابراین نمی‌توان برای دنیای طبیعت چنین غایتی قائل شد و به استناد آن، حرکت و دگرگونی مشهود را بر پایه شوق به محرک نخستین تفسیر کرد.

۴. برآیند نظام مفهومی ارسطو

نظام مفهومی ارسطو، به سبب ابهام و کاستی‌هایی که دارد، قادر به اثبات محرک نامتحرک نخستین نیست. چنین محرکی لاجرم باید اوسیا باشد و گفته شد که این مفهوم، در اندیشه فیلسوف مورد بحث شفاف و روشن نیست. این نارسایی، به اصل ارسطویی ماده و صورت نیز تسری می‌یابد و این دو مفهوم را نیز در ابهام فرو می‌برد. افزون بر آن، چگونگی ارتباط ماده و صورت و، به دنبال آن، چگونگی ارتباط قوه و فعل نیز نزد فیلسوف ما روشن نیست. به تعبیر دیگر، نوعی گسست ذاتی بین این زوج‌های مفهومی دیده می‌شود؛ گسستی که شاگرد افلاطون را، به رغم اصراری که در مقابله با نظریه مثل دارد، به این نظریه استاد نزدیک می‌کند. این نزدیکی آنگاه نمایان می‌شود که ارسطو، تنها «صورت» را کلی و متعلق علم تلقی می‌کند و اصل فردیت را به پای ماده می‌نویسد.

گسست مذکور، در تبیینی که او از محرک نخستین ارائه می‌دهد، به مراتب زیان‌بارتر است؛ زیرا اطلاق مفاهیمی چون اوسیا، فعلیت، غایت، صورت و محرک بر محرک

نخستین یا خدا، منطقی و معقول نیست. خاستگاه این مفاهیم، طبیعت مادی است و نمی‌توان آن‌ها را به عالمی یک‌سره غیر مادی نسبت داد. بر این اساس، خدای ارسطو، خدایی بریده از غیرخود است و هیچ تأثیری در عالم ندارد. غایت بودن خدا از طریق شوق نیز بیان‌کننده وابستگی عالم به او نیست. ارسطو، در تعبیری، فعالیت خدا را اندیشه و متعلق اندیشه را نیز خود خدا که عین اندیشه است می‌داند. خدا، از نظر او، فکرِ فکر است (Aristotle, 1991, 1072b, pp.13-30). اما دشواری فهم و ابهام آلودگی این دو نگرش ارسطویی ناظر به محرک بودن خدا از طریق ایجاد شوق و تفکر به ذات خویشتن، که در اصالت آن تردیدی نیست، مطلبی است که ارسطو شناسان بر آن تصریح کرده‌اند (Owens, 1978, p.453). همچنین ارسطو نوعی لذت دائمی را به خدا نسبت می‌دهد که انسان نیز از آن بهره‌مند است؛ با این تفاوت که بهره‌مندی انسان از آن دائمی نیست. این نظر ارسطو نیز موهم انسان‌وارگی خداست.

افزون بر آن، نظام مفهومی ارسطو ما را به بیش از یک محرک نامتحرک رهنمون می‌سازد. او نظر روشنی درباره تعداد محرک‌های نامتحرک ندارد و در «فیزیک»، به کثرت محرک‌های نامتحرک اشاره کرده است (Aristotle, 1991, 258b, p.11; 259a, pp.6-13; 259b, pp.28-31). ارسطو، در فصل هشتم کتاب لامبدای «متافیزیک» نیز این کثرت را پیش می‌کشد (Aristotle, 1991, 1074a, p.13)؛ گرچه در فصول هفتم و نهم آن کتاب، از یک محرک نامتحرک سخن می‌گوید. از نظر یگر، فصل هشتم کتاب لامبدا، افزوده بعدی ارسطوست (Jaeger, 1968, pp.347-48)؛ و از این رو، باید آن را دیدگاه نهایی ارسطو در این باره دانست. از همین جاست که تردد ارسطو در بین توحید و شرک آغاز می‌شود (بریه، ۱۳۵۲، ص ۲۸۸). البته برخی مفسران، سخنان او را در جهت اثبات یک محرک نخستین توجیه کرده‌اند:

«ارسطو در تبیین وحدت محرک نخست نیز از تجربه آغاز می‌کند و بر پایه وحدت عالم و وحدت حرکت، وحدت محرک نخست را نتیجه می‌گیرد.»

(Adorno, 2001, pp.89-90)

گرچه این نگرش با فصل‌های هفتم و نهم آن کتاب هماهنگ است؛ ولی با فصل هشتم آن مغایرت دارد.

نتیجه‌گیری

دل‌بستگی فراوان و عمیق ارسطو به طبیعیات و روش تجربی و التزام او به این روش، موجب شده است که او درصدد یافتن سبب یا اسباب تحولات طبیعی گام بردارد. او، با تلفیق نظریه غالب بین فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط درباره اصل نخستین و نظریه مثل کوشید تا حرکت و دگرگونی مشهود را تبیین کند. اما به دشواری می‌توان شیء کلی متعلق علم را با شیء جزئی مادی همراه کرده و در قالب فرد عینی تبیین نمود.

این نقاط فکری، بنیاد اندیشه فلسفی ارسطو را دست‌خوش ثنویت ساخته و این ثنویت، بر کل ساختار مفهومی و نظام فکری او حاکم است. استعمال زوج مفهومی قوه و فعل؛ و این قول که شیء بالقوه، از جهتی نیز بالفعل است؛ و این سخن که به نوعی می‌کوشد تقدم و اصالت را برای صورت و فعلیت قائل شود، جز این‌که او را به نظریه مثل نزدیک کند ثمری ندارد. بر این اساس، همان‌گونه که در بنیاد نظام فکری او، چگونگی پیوند بین زوج مفهومی ماده و صورت در ابهام است، در رأس این نظام نیز چگونگی ارتباط فعلیت محض، محرک نامتحرک یا خدا با عالم تبیین نشده است. از این رو می‌توان این حکم را روا دانست که تلفیق دو نظر متعارض، سبب گسستی طولی در نظام فکری ارسطو شده است و هیچ مرتبه‌ای از این نظام، مصون از آن نیست. بر این اساس، باید ارسطو را فاقد دیدگاه فلسفی مشخصی درباره خدا دانست.

یادداشت‌ها

۱. در این مقاله، به مقتضای اندیشه ارسطو، از هر دو تعبیر «خدا» و «محرک نامتحرک»، بهره برده‌ایم.
2. The individual man or the individual horse

کتابنامه

- بریه، امیل (۱۳۵۲ش)، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵ش)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۳.
- نوسبام، مارتا (۱۳۷۴ش)، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- مگی، بریان (۱۳۷۷ش)، فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- وال، ژان (۱۳۷۰ش)، مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

- Ackrill, J. L. (2001), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press.
- Adorno, Theodor W. (2001), *Metaphysics: Concept and Problems*, Rolf Tiedemman (ed.), Trans. by Edmund Jephcott, Stanford University Press.
- Aquinas, Thomas (1947), *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
- Aristotle (1991), *The Complete Works: Categories, Posterior Analytics, Physics, On the Soul, Parts of Animals, Generation of Animals, On the Heavens, Metaphysics and Dialogues*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes (ed.), Princeton University Press.
- Charles, David (2003), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Lindsay Judson (ed.), Oxford University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1981), *a History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. VI.
- Jaeger, Werner (1968), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Trans. by Richard Robinson, Oxford University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1999), *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press.
- Owens, Joseph (1978), *the Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Ross, Sir David (2005), *Aristotle*, Taylor & Francis E-Library.
- Russel, Bertrand (1961), *The History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street.
- Zeller, Edward (1897), *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, New York & Bombay, Vol. I.
- Ibid (1908), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Trans. by Sarah Frances Alleyne & Evelyn Abbott, New York: Henry Holt and Company.