# الاهیات ارسطو

# با نگاه زیرچشمی به تجلی خدا

عتیق اروند

## چکیده

صلاح‌الدین سلجوقی[1] در سال ۱۳۴۵ کتابی را زیر عنوان «تجلی خدا در آفاق و انفس»[2] منتشر ساخت. این کتاب که با تأکید اکید نویسنده، ردیه‌ای‌ست بر یاوه‌گویی‌های ملحدان چپ و راست پیرامون وجود، علم و حضور خداوند در و بر آفاق و انفس، ابتدا با «راز و نیاز» آغاز می‌شود و پس از گذشتن از هزارتوی رابطه‌ی فلسفه و دین و بحث فیلسوفان از وجود یا عدم وجود ذات باری در جهان، به انواع الحاد می‌رسد و با نشان دادن جلوه‌های پروردگار عالم در چیزها، حِرَف و فنون، و همچنین در درون انسان و اجتماع انسانی، با ذکر براهین اثبات وجود خدا به پایان می‌رسد. سلجوقی در دقایقی از کتابش، له و علیه الاهیات ارسطو اشاراتی دارد و ما نیز همین اشارات را نشانه گرفته‌ایم. پس با نقد کلیت کتاب کاری نداریم. در اینجا فهم سلجوقی از ارسطو به ویژه متافیزیک و به طور اخص کتاب دوازدهم (لامبدا) را مورد سنجش قرار می‌دهیم تا به این پرسش که آیا می‌توان از خلال تجلی خدا در آفاق و انفس، به فهم الاهیات ارسطو راهی گشود، پاسخی بیابیم.

## مقدمه

فهم الاهیاتی ارسطو از لابه‌لای کتاب‌های متنوع وی منکشف است؛ اما مشخصاً این فهم و تعریف در مهمترین اثر وی یعنی متافیزیک[3] متبلور شده است. در این کتاب، ابتدا ارسطو از علت‌های چهارگانه بحث می‌کند (الفای بزرگ)؛ بعد به فلسفه‌ی نخستین می‌پردازد (اپسیلن)؛ بعد انواع پیدایش را به بررسی می‌گیرد (زتا)؛ سپس تعریفی از الاهیات به مثابه یکی از سه بخش اساسی دانش نظری به دست می‌دهد (کاپا)؛ و سخنش را با طرح مبحث ضرورت نخستین محرک، عقل الهی و خیر کل به پایان می‌رساند (لامبدا). سلجوقی این‌گونه الاهیات را «عقیده‌ی خدایی غیرکتابی» نامیده و درباره‌ی آن چنین نوشته است: «... منطقی که مرد منطقی و استدلالی بی‌طرف و بدون فکر مثبت و یا منفی خدایی، در تعمق سلسله‌ی علت و معلول، بالاخره به علتی منتهی می‌شود که فوق‌العلل و علت‌العلل است و از آن سبب و علت بالاتر و نهایی‌تری را نمی‌شناسد و از این‌رو آن را موجد و سبب علت نخستین عالم کون می‌شناسد، ولو که عواطف نیایش و تقدیس و تجلیل و حساسات حب و جاذبه را به آن منشأ برین نپرورد، اگرچه او را واجب و سرمدی و مجرد و منزه بداند. ولی این فکری‌ست که در اوایل دوره‌ی عقلانی و حتی مدنی انسان به میان آمده است و این دین عقلی است که از حس و عاطفه و جذبه و عقل طوری که گفتیم نسبتاً خالی می‌باشد.»[4] این نزدیک‌ترین درک سلجوقی از الاهیات ارسطوست؛ اما در ادامه، دیگر به چنین نگاهی باز نمی‌گردد؛ تا آنجا که حتی ارسطو را به عنوان «یک مفکر مادی و مشایی» قاصر از درک نگاه «الاهیاتی» و «وحدت‌الوجودی» کسنوفانس می‌داند.

## علت‌العلل: صورت یا خدا

وظیفه‌ی فیلسوف از نظر ارسطو، تبیین واقعیت بر اساس اصول و علت‌های نخستین است و متافیزیک نیز دانشی تشریحی‌ست پیرامون علت‌های نخستین. و آن طور که در ادامه خواهیم دید، علل نخستین همان جواهرند و جوهر نیز یعنی همان موجود بماهو موجود. از سوی دیگر خدا به عنوان صورت محض، یکی از علت‌های نخستین است و از لحاظ موضوع، برترین و شریف‌ترین بخش دانش متافیزیک به وی

---

[1] برخی به وی لقب علامه داده‌اند.

[2] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. تهران: انتشارات عرفان

[3] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

[4] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۷۳). تهران: انتشارات عرفان

اختصاص یافته است. اما چطور می‌توان از یک سو تحقیق پیرامون موجود بماهو موجود را اصل قرار داد و از سوی دیگر از موجودی به نام خدا سخن گفت؛ موجودی که چونان موجود در دسترس نیست و فعلیتش با فعلیت سایر موجودات این‌همان نیست؟ این پرسشی‌ست که به جایگاه خدا در الاهیات ارسطو مرتبط است و ما می‌کوشیم آن را باز کنیم.

از آنجا که کار فیلسوف پرسیدن از چیستی چیزهاست تا بتواند به واسطه‌ی آن واقعیت را تبیین کند، این پرسش باید از ذات و اصل وجودی یک چیز باشد که ارسطو آن را جوهر (اوسیا) می‌نامد. در فصل هشتم کتاب پنجم (دلتا) در تعریف جوهر چنین می‌خوانیم: «در نتیجه جوهر به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ و ۲. آنچه «این چیز موجود در اینجا» و جداگانه است.»[۵] تعریف نخست که نشان‌دهنده‌ی این‌همانی وجودشناسی و جوهرشناسی در نزد ارسطوست. اما تعریف دوم با وظیفه‌ی فیلسوف در ارتباط است: تبیین واقعیت؛ چیز دم دست؛ شی‌ای که پیش روی ماست؛ واقعیت موجود و این چیز (tode ti) مشخص. بنابراین باید علت وجودی این تک چیز را بیابیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که یک چیز چیست؟ باید علت نخستینی را که این تک چیز (این میز مشخص، این انسان، این آب) از آن به دست آمده را بیابیم. چرا که می‌دانیم هر چیزی به شمول این تک چیز، از چیزی ساخته شده یا به دست آمده است. پس با یک اصل بنیادین مواجهیم: اصل علیت؛ این‌که هر معلولی علتی دارد. چون آن علت نیز خود معلول علت دیگری‌ست و از آنجا که نمی‌توان این سلسله را بی‌پایان دانست، پس کار فیلسوف پرسیدن و یافتن و برگزیدن علت‌های نخستین است. به باور ارسطو، تک‌تک فیلسوفان پیش از وی، یک یا چند علت یا اصل نخستین سازنده‌ی جهان و چیزها را شناخته و تشریح کردند؛ اما هیچ کدام قادر نبودند تمامی علت‌ها را یکجا درک و توضیح دهند. علت یعنی مسئول، و از نظر ارسطو علت یعنی مسئول آن چیزی که چیز را آن می‌کند که هست. (چه چیزی «این» میز را میز می‌کند؟ و یا علت میز شدن «این» میز چیست؟) با این حال ارسطو در فصل سوم کتاب دوم سماع طبیعی چهار علت کلی را چنین تشریح می‌کند: «به یک معنی، آن چیزی که یک شی از آن [درست] می‌شود و خود آن هم باقی می‌ماند، علت نامیده می‌شود؛ مانند مفرغ برای مجسمه و نقره برای پیاله، و همچنین جنسی که مفرغ و نقره انواع آنند. به معنایی دیگر، صورت یا الگو، یا مفهوم ماهیت، و جنس آن (مانند نسبت دو بر یک و به طور کلی عدد، برای ذوالکل) و اجزا تعریف، علت خوانده می‌شوند. به معنایی دیگر، نخستین مبدأ حرکت یا سکون علت نامیده می‌شود، مثلاً مشیر علت است و همچنین پدر علت کودک است و به طور کلی صانع علت مصنوع است و عامل تغیر علت شی متغیر است. به علاوه علت به معنی غایت است یا به معنی «آنچه یک شی برای آن است» مثلاً تندرستی علت راهپیمایی است.»[۶] به بیانی ساده‌تر می‌توان این چهار علت را با چهار پرسش از مجسمه‌ی برنزی چنین خلاصه کرد:

- سوال نخست: چرا به این مجسمه می‌گویند برنزی؟
  به این دلیل که از برنز ساخته شده (علت مادی)
- سوال دوم: چرا این مجسمه، مجسمه‌ی کلاغ است؟
  به این دلیل که این مجسمه صورت کلاغ است (علت صوری)
- سوال سوم: چه کسی این مجسمه را ساخته است؟
  مجسمه‌ساز (علت فاعلی)
- سوال آخر: به چه هدفی این مجسمه ساخته شده است؟
  برای تزیین خانه (علت غایی)

ما با چهار علت سازنده‌ی این مجسمه‌ی برنزی روبه‌روییم. اما علت نخستین و اصلی و بنابراین، جوهری سازنده‌ی این مجسمه چیست؟ اگر به تعریف جوهر باز گردیم به این پرسش نیز پاسخ خواهیم داد. «جوهر یعنی آنچه که یک چیز را آن می‌کند که هست». ما چه چیزی را می‌توانیم در مجسمه‌ی برنزی ببینیم؟ وجه کلاغ. پس پرواضح است که صورت کلاغ در این مجسمه‌ی برنزی جوهر یا ذات آن است. اما اگر

---

[۵] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۱۴۷). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

[۶] ارسطو (۱۳۹۷). سماع طبیعی (فیزیک). (۶۶ و ۶۷). محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو

علت صوری (صورت) جوهر است، پس سه علت دیگر چه می‌شوند؟ ابتدا از علت مادی شروع می‌کنیم. ماده در نظر ارسطو امری نسبی‌ست؛ به این معنا که یک مفهوم بالقوه است و تا آن هنگام که فعلیت نیابد تعریف نمی‌پذیرد. فعلیت خود مترادف صورت است. هر آنچه به فعلیت درآید صورت می‌پذیرد. مثلاً میز آهنی. میز آهنی از آهن ساخته شده است. پس ماده‌اش آهن است. اما آهن چیست؟ آیا ما می‌توانیم آهن را بدون صورت تصور کنیم؟ هر کتله یا شاخه یا تکه‌ی آهنی را که در تصور بگنجانیم، باز هم با ابعادی محدودش خواهیم کرد و به این ترتیب به آن صورتی خواهیم بخشید. بدین لحاظ ماده بدون صورت غیرقابل شناسایی است. اما علت فاعلی؛ به باور ارسطو علت فاعلی چه در حوزه‌ی هنر (تخنه، صنعت) و چه در حوزه‌ی طبیعت (فوسیس) باز هم همان صورت شی است. به این دلیل که شی را آن می‌سازد که هست. به طور مثال در طبیعت، علت فاعلی رشد و نموی بذر و تبدیل شدن آن به گندم، صورت آن است. این صورت بذر است که بذر به سوی آن میل می‌کند تا تبدیل به آن شود. پس این صورت است که کم‌کم به بذر شکل می‌دهد و آن را به خود یعنی گندم بدل می‌سازد. در صنعت نیز چنین است: صورت میز در ذهن نجار است. نجار به واسطه این صورت است که به چند تکه چوب حالت می‌دهد و آن‌قدر با این چوب‌ها و میخ‌ها و چسب‌ها ور می‌رود تا میز را آن کند که هست. علت غایی نیز همان علت صوری است. چه بسا این صورت است که غایت را محدود می‌کند. علت غایی میز چیست؟ می‌تواند چیزهای زیادی باشد و به اصطلاح موارد کاربرد فراوانی داشته باشد. اما فراوان و نه بی‌شمار. میز هم برای غذا خوردن است و هم برای درس خواندن و هم برای گذاشتن وسائل تزیینی بر روی آن. این صورت است که به میز اجازه نمی‌دهد که بر روی آن شنا کنیم. یا مثالی که دکتر قوام صفری می‌زند: غایت چاقو از برای بریدن است. صورت، این غایت را محدود کرده است و ما نمی‌توانیم بر روی آن نماز بخوانیم.

بدین ترتیب مشخص شد که در نظر ارسطو چهار علت نخستین چیزها به نوعی در یک علت که همان علت صوری یا صورت باشد، قابل تحلیل‌اند. پس علت صوری علت جوهری‌ست. صورت (فعلیت) همان جوهر است. بنابراین اصل سازنده‌ی چیزها، علت چیزها، چیستی چیزها، چیزی‌ست که معرف فعلیت آن‌هاست. و این چیز چیزی نیست جز صورت. «ارسطو می‌نویسد: مقصود من از صورت (ایدوس) ذات هر شی و جوهر نخستین آن است. از این جمله ارسطو دو نکته به دست می‌آید. (۱) صورت ذات شی است و (۲) صورت جوهر نخستین شی است.»[۷] سلجوقی همین موارد را این‌گونه برداشت کرده است: «ارسطو می‌گوید: «هر وجود مجسم و محدود مرکب است از «هیولی» و «صورت». و همین «صورت» است که به آن وجود، طبیعت نوعی می‌دهد (یعنی همه‌ی اشیا در هیولی مشترک‌اند و تنها صورت است که آن‌ها را متنوع ساخته است. در موجودات زیر این گنبد کبود (و به کلمات ارسطو در کائنات زیر ماه) تعبیر و نمایش «صورت» همیشه نامکمل بوده است و هیچگاه نشده است که ماده به صورت مکمل در صورت جذب شده باشد.»[۸] اما در کلام ارسطو سه نکته پنهان است: اول این‌که هیچ ماده‌ای در جهان ما (جهان محسوس) بدون صورت نیست. (به علاوه‌ی این نکته که هوله (ماده) ارسطویی سوما (جسم) نیست.) دوم ـ که مرتبط با نکته‌ی اول است ـ صورت خود به تنهایی امری محسوس نیست. صرفاً آنگاه که با ماده یکجا می‌شود برای ما رویت‌پذیر می‌شود. آن هم در هیئت صورت/ماده. سوم این‌که صورت نه کلی‌ست؛ چون به خودی خود مستلزم کثرت نیست و نه جزئی‌ست: یعنی صرفاً آنگاه که با ماده یکجا می‌شود جزئی‌ساز خواهد شد. این‌ها را می‌توان به عنوان مقدمه‌ای بر فهم و نقد اعتراضیه‌ی سلجوقی به ارسطو در نظر گرفت. آنجا که می‌نویسد: «اما ارسطو به حیث یک مفکر مادی و مشایی، طبیعی است که به درک این مسائل رسیده نمی‌تواند و از این‌رو درباره‌ی زینوفانیز در مابعدالطبیعه می‌گوید: «زینوفاینز دنیا را به حیث مجموع دیده و آن را عالم واحد دانسته و آن واحد را خدا خوانده و در این باره چیز واضحی نگفته است و نیز این را بیان نکرده که عالم از حیث صورت واحد است و یا از حیث ماده.» ولی ارسطو فراموش کرده که فهم عرفان علاوه بر عقل، چیزی از حدس و الهام نیز به کار دارد.»[۹] اساساً تصور سلجوقی درباره‌ی گرایش وحدت‌الوجودی و یا عرفانی همه یا بخشی از پیشاسقراطیان به کلی خطاست. مگر این‌که تعریفی از وحدت‌الوجود و یا عرفان ارائه کرده باشد که با تعریف معمول و متداول در کلام مسیحی

---

[۷] صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۵۰). تهران: انتشارات حکمت

[۸] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۴۴۶) تهران: انتشارات عرفان

[۹] همان، ۱۵۷

و اسلامی مخالف و به اصطلاح «من‌درآوردی» باشد. از این گذشته، دست‌کم در کتاب تجلی خدا در آفاق و انفس، به نظر نمی‌رسد که سلجوقی به متون اصلی ارسطو رجوع و به آن‌ها استناد کرده باشد. قطعه‌ای که سلجوقی به آن ارجاع داده در فصل پنجم کتاب الفای بزرگ متافیزیک چنین آمده است: «در حالی که کسنوفانس، که در میان هواداران این [نظریه‌ی] واحد نخستین کس بود، (زیرا گفته می‌شود که پارمنیدس شاگرد وی بوده است،) در این‌باره نظریه‌ی روشنی نداده بود؛ و [نیز] به نظر نمی‌رسد که طبیعت «واحد» را، در هیچ یک از این دو معنا ادراک کرده باشد؛ او تنها با توجه به کل کیهان می‌گوید که واحد خداست.»[10] اکنون و با آنچه ما در بالا ذکر کردیم، مشخص است که «ارسطوی مادی» کاملاً بی‌معناست و باید آن را از سوی سلجوقی صرفاً به عنوان یک دشنام در نظر گرفت. در ضمن، آنچه ارسطو در باب فهم و درک فیلسوفان پیشاسقراطی و همچنین افلاطون از علت‌های نخستین ذکر کرده، شرح و نقدی‌ست برای توضیح تفکر مابعدالطبیعی خودش. اما آیا شرح و نقد ارسطو از این فیلسوفان درست و یا منصفانه است؟ در دوره‌ی معاصر اکثر ارسطوشناسان در ارائه پاسخ منفی به این پرسش متفق‌اند. اما هیچ‌کس در هیچ‌جا، از پیشاسقراطیان در برابر ارسطو با این فرض که آن‌ها وحدت‌الوجودی بودند و یا گرایش‌های عرفانی ـ به معنای معمول کلمه ـ داشتند دفاع نکرده است.

## خدا خالق جهان نیست

برای این‌که بتوان از این بخش به نظریه‌ی کیهان‌پیدایی ارسطو نقب زد، به حکم کلی سلجوقی درباره‌ی متافیزیک ارسطو رجوع می‌کنیم: «آثار ارسطو در مابعدالطبیعه خیلی بلند و بزرگ و محتشم است، ولی در آن فصلی که مربوط است به «اله»، ارسطو از راه برآمده است.»[11] مراد سلجوقی، کتاب دوازدهم (لامبدا) متافیزیک است. اگر ارسطو از راه ـ یعنی همان مسیر معمول و مبتدی الاهیات اسلامی ـ برآمده باشد در لامبدا نه که پیش از آن، در زتاست که مسیر را کج کرده است. ارسطو در فصل هفتم کتاب زتا، ذیل عنوان «پیدایش و انواع آن» چنین می‌نویسد: «از چیزهای پدیدآینده برخی بنا بر طبیعت، برخی به وسیله‌ی هنر (یا فن و صنعت)، و برخی خودبه‌خودی پدید می‌آیند. همه‌ی پدیدآینده‌ها «به وسیله‌ی چیزی و از چیزی پدید می‌آیند، و چیزی می‌شوند.»[12] پیش از بررسی این حکم بسیار مهم، باید به کتاب ثتا رجوع کنیم تا بدانیم که چیزها با چه نیرو و توان‌شدی به یکدیگر بدل می‌شوند. به طور خلاصه می‌توان گفت که قوه به یک معنا به مبدأ یا آغاز حرکت و تغییر در چیز دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگر است. مانند فن پزشکی که یک قوه یا توانمندی‌ست. اما یکی از معانی قوه صورت انفعالی دارد. یعنی به چیزی که توان منفعل شدن و دگرگون شدن دارد و از چیز دیگری می‌تواند تأثیر بپذیرد، قوه می‌گویند. برای این‌که الف بتواند ب را دگرگون کند، هم در الف باید قوه‌ای برای دگرگونی باشد و هم در ب باید نیرویی برای دگرگونی‌پذیری نهفته باشد. پس در هر دو باید یک امکان وجود داشته باشد: امکان دگرگون شدن و فعلیت یافتن. بنابراین امکان یعنی این‌که یک چیز قدرت تغییر را داشته باشد. پس ارسطو نتیجه می‌گیرد که آن چیزی که هیچ قوه‌ای ندارد و یا هیچ انفعالی نمی‌پذیرد، دارای هیچ امکانی نیز نیست. و این در بحث پیدایش بسیار حیاتی‌ست. زیرا نه ارسطو که کل یونانیان باستان بر این باور بودند که «اگر چیزی از پیش موجود نباشد، پیدایش «ناممکن» است.»[13] یعنی به قول پارمنیدس، از هیچ، هیچ به وجود می‌آید. پس در نظر یونانیان پیدایش از عدم «امکان» ندارد. البته باید در نظر داشت که امر بالقوه امکان دارد هم بشود هم نشود. «هر چیز بالقوه، در عین حال، قوه‌ی ضد نیز است؛ زیرا آنچه قوه‌ی بودن را دارد، قوه‌ی نبودن را نیز دارد و بنابراین تباهی‌پذیر است و نمی‌تواند ازلی و جاویدان باشد. و آنچه قوه‌ی نبودن را دارد، ممکن است نباشد. بنابراین آنچه مطلقاً تباهی‌ناپذیر (یعنی جاویدان) است، مطلقاً بالقوه نیست، پس بالفعل است.»[14] همین مسئله سبب شده تا سلجوقی بر متافیزیک ارسطو چنین

---

[10] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۲۲). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

[11] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۰) تهران: انتشارات عرفان

[12] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۲۲۵). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

[13] همان، ۲۲۷

[14] صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۲۱۰). تهران: انتشارات حکمت

نقدی بزند: «چیز دیگری که ارسطو را به قدم (سرمدیت) عالم معتقد ساخته است، این است که ارسطو «فعل» را بر «قوه» مقدم می‌شمارد... ارسطو از این فکر، فکرت قدم عالم را انتزاع می‌کند، در حالی که حق ندارد و مخصوصاً که خداوند قدیر، مرید است و اختیار به دست قدرت اوست و اگر عالم را خداوند مدت‌ها به حالت بالقوه نگه داشته باشد، عقلاً و عملاً محال نیست.»[۱۵] به راحتی دیده می‌شود که سلجوقی نتوانسته از درون به متافیزیک ارسطو نگاه کند و به همین دلیل، نقدش را از بیرون بر سازه‌ی عظیم و بافت تودرتوی ارسطویی تحمیل کرده است.

این گزاره دیگر واضح است که چرا «همه‌ی پدیدآینده‌ها به وسیله‌ی چیزی از چیزی پدید می‌آیند و چیزی می‌شوند» ما انسان‌ها نیز به طور معمول و بر اساس تجربه‌ی زیسته این گزاره را پذیرفته‌ایم. به همین دلیل به جادو شک داریم و یا معجزه را معجزه می‌نامیم. اگر چوبی یا عصایی ماری می‌شود، مشخص است که دهان تحیر باز می‌کنیم. زیرا در چوب توان‌شدی برای تغییر و دگرگونی به مار سراغ نداریم. به همین دلیل اگر داستان این دگرگونی را بشنویم بلافاصله پاسخ خواهیم داد: «غیرممکن» است. یعنی «امکان» ندارد که چنین دگرگونی‌ای از چوب به مار رخ دهد. و این نیروی نهفته در چیزها برای دگرگونی و تغییر باید الزاماً درون‌ماندگار باشد. چوب قطعاً توان‌شدی برای دگرگونی دارد اما این توان‌شد نمی‌تواند جوهرش یعنی ذاتش را به کلی تغییر دهد. اگر بازگردیم به حکم کتاب زتا، توضیحات‌مان ساده‌تر خواهد شد. ما سه نوع پیدایش داریم: طبیعی، خودبه‌خودی و صنعتی. پیدایش طبیعی در دل طبیعت رخ می‌دهد. پیدایش خودبه‌خودی نیز همان پیدایش طبیعی‌ست منتها در بستر طبیعی خودش رخ نداده است. برای اولی می‌توان همان بذر و گندم را مثال آورد. برای دومی نیز می‌توان وجود یا بروز یک آفت در گیاه را مثال آورد که سبب تغییر در رشد و نمو و کیفیت و در کل صورت گندم می‌شود. پیدایش صنعتی نیز ساخته و پرداخته‌ی دست انسان است. برای آن نیز می‌توان میز چوبی یا خانه را مثال زد. ارسطو بر این باور است که الگوی پیدایش صنعتی، پیدایش طبیعی‌ست؛ به واقع انسان از طبیعت تقلید می‌کند. بنابراین بهترین نوع صنعت آن است که نزدیک‌ترین الگوبرداری را از طبیعت داشته باشد. در اینجا اگر علل چهارگانه‌ی ارسطویی را دخالت دهیم، واضح خواهد شد که چرا خدای ارسطو خالق جهان ما نیست. در پیدایش طبیعی، علت مادی خود بذر است. علت صوری گندم است. علت فاعلی توان‌شدی است که در خود بذر برای تغییر وجود دارد و علت غایی دگرگونی و تبدیل شدن بذر به گندم است. پیدایش خودبه‌خودی که نیازی به توضیح ندارد و بر همین منوال است. اما در پیدایش صنعتی، علت مادی چوب است. علت صوری میز است. علت فاعلی توان‌شدی است که در چوب برای تغییر وجود دارد و علت غایی دگرگونی و تبدیل شدن چوب به میز است. پس همان طور که بذر به صورت طبیعی یا خودبه‌خودی نمی‌تواند برخلاف جوهرش عمل کرده و مثلاً با ریشه‌دواندن در خاک بدل به فیل شود، چوب نیز نمی‌تواند برخلاف جوهرش عمل کرده و تحت دستان ورزیده‌ی نجار، بدل به قالین شود. اما از نجار یاد کردیم؛ پس سهم فاعل بیرونی یعنی نجار در این میان چیست؟ نجار در صنعت صرفاً واسط است؛ همان طور که دهقان در طبیعت واسط است. نجار علت فاعلی میز شدن نیست. آنچه که به میز فعلیت می‌بخشد نیروی بالقوه‌ای‌ست که در چوب وجود دارد و به آن «امکان» بدل شدن به میز را می‌دهد. نجار با حرکات دست و تصور میز در ذهن، صرفاً به عنوان عامل واسط به چوب صورت می‌بخشد. طبیعت که حتی به همین عامل واسط نیز نیازی ندارد. طبیعت نیازی به دهقان ندارد و این دهقان است که محتاج سخاوتمندی طبیعت است. بذر همان‌طور به صورت خودرو و به اصطلاح انسان‌ها «وحشی» پیش از انقلاب کشاورزی نیز رشد و نمو داشت و بند دستان هیچ دهقانی نبود.

بنابراین جهان ما جهانی‌ست خودرشدیابنده و پویا و زایا و ازلی. این جهان خالقی ندارد و محتاج هیچ خالقی نیز نیست. اما اگر چنین است، پس چرا ارسطو در کتاب کاپا نه‌تنها دانش نظری را به سه بخش طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم کرده که حتی درباره‌ی خدا گفته است که «وجود الهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود، و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد»؟[۱۶] به نظر می‌رسد که باید میان خالق خالق و محرک نخستین جهان تفاوت قائل شد.

---

[۱۵] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۲) تهران: انتشارات عرفان

[۱۶] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۳۶۴). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

## خدا محرک نامتحرک است

برای به سرانجام رساندن دریافتمان از فهم سلجوقی از مبادی الاهیاتی اندیشه‌ی ارسطو بهتر است چند قطعه‌ی وی را که در جای‌جای کتاب تجلی خدا در آفاق و انفس آمده کنار هم قرار دهیم تا بتوانیم به وسیله‌ی این قطعات به اصل مفهوم حرکت و محرک نامتحرک ارسطو پل بزنیم. «ارسطو برای این‌که در توحید خداوند مبالغه کند، چنان پنداشته که این چنین ذات یگانه باید تنها یک مخلوق داشته باشد که آن عقل اول است، زیرا به عقیده ارسطو اگر آن موجودی که یگانه‌ی مطلق است دو و یا سه و یا بیشتر مخلوق‌هایی داشته باشد، وحدت صرف او باقی نمی‌ماند؛ زیرا خالق این بودن، غیر از خالق آن بودن است.»[۱۷] «و باز ارسطو درباره‌ی علم خداوند می‌گوید که خداوند محرک اول است، به حیث یک ذات معقول؛ زیرا که خداوند فعل محض است و فعل او علم اوست که قایم به ذات اوست و هم معقول او ذات اوست نه چیز دیگری.»[۱۸] «ارسطو به مانند استاد خود فلاطون، فکرت خدایی را از نقطه‌ی «حرکت» و «تغییر» آغاز می‌کند. ولی حرکت نزد ارسطو عام‌تر است از حرکتی که از یک مکان به مکان دیگر می‌شود. حرکت در نظر ارسطو عبارت است از انتقال قوه به فعل. هر حرکتی که واقع می‌شود نزد ارسطو در حقیقت عبارت از تحقق آن قوه که کامن (پنهان) بوده است؛ یعنی بیرون آمدن آن از حجله‌ی قوه به میدان فعل.»[۱۹] «و از این است که ما حرکت و تبدیل این جهان را چنین تعبیر می‌کنیم که آن یک کوششی است برای آن‌که از حالت «بالقوه» به شکل «بالفعل» درآید، یعنی صورت به شکل کامل خود تحقق‌پذیر شود. و چون این کائنات که همیشه در یک حرکت متواتر است به هیچ صورت نمی‌تواند خود را اظهار کند، از این‌رو این تبدل حتماً باید یک سرچشمه از فیض قوت و قدرت به پشت سر خود داشته باشد، که این منبع و منشا عبارت است از «خدا» که این خدا باید چنان تصور شود که در عین حال هم محرک است و هم هیچ چیز نمی‌تواند او را به حرکت بیاورد.»[۲۰] در اینجا با سه مفهوم حرکت، علم الهی و ذات باری مواجهیم. ارسطو در فصل یکم لامبدا می‌گوید که «جواهر بر سه گونه‌اند: ۱. یکی جوهر محسوس که از این‌گونه برخی جاویدان (یا سرمدی) است (همانند صور فلکی)، و برخی تباهی‌پذیر (همانند جانداران)... ۲. دیگری جوهر نامتحرک است؛ بعضی می‌گویند که این جداگانه وجود دارد، و بعضی دیگر آن را به دو گونه تقسیم می‌کنند. ۳. بعضی نیز صورت‌ها و چیزهای ریاضی را در طبیعتی یگانه (واحده) قرار می‌دهند، و بعضی تنها چیزهای ریاضی را از این (طبیعت) می‌شمارند.»[۲۱] از این میان جوهر محسوس تباهی‌پذیر و جوهر محسوس ازلی مربوط به علم طبیعیات می‌باشند. اما جوهر نامتحرک که به باور ارسطو تکین است، از جمله جواهری‌ست در این جهان، که حامل هیچ نوع حرکتی نیستند. اما حرکتی که سلجوقی از آن یاد می‌کند ـ یعنی حرکت از بالقوه به بالفعل ـ صرفاً یک گونه از حرکاتی‌ست که در سطح جهان محسوس در جریان است و این حرکت هیچ نسبت مستقیمی با محرک نامتحرک ندارد. حرکتی که ارسطو از آن دم می‌زند، حرکتی مستدیر است. از آنجا که جهان ازلی‌ست، هیچ نقطه‌ی آغازی در محور دایره وجود ندارد و دایره نیز در نظر یونانیان باستان و به‌ویژه فیثاغوریان شکلی کامل و حتی مقدس است، ارسطو برای چرخش افلاک چنین حرکتی را در مد نظر داشته است. این حرکت همان طور که سلجوقی نیز اشاره کرده، حرکتی مکانی‌ست اما این حرکت مکانی، از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر و از مکانی به مکان دیگر نیست، بلکه یک حرکت مکانی مستدیر است. بله خدای ارسطویی فعلیت محض است؛ اما ارسطو این اطلاق را به صورت دلبخواهانه انتخاب نکرده است. «در حوزه‌ی طبیعت، هر چیز از ماده و صورت مرکب است؛ اما آن جوهر ازلی که پدیده‌ی تجربی حرکت، ما را به وجود آن راهبر می‌شود، ماده ندارد، بنابراین فاقد قوه است. او فعلیت محض و به تعبیر دیگر صورت محض است... چون حرکت و دگرگونی مستلزم این است که شی متغیر و متحرک دست‌کم از جنبه‌ای بالقوه باشد، روشن می‌شود که آنچه فعلیت و صورت محض است از هرگونه تغییر و دگرگونی بری است. حرکت ازلی و دایره‌ای پیوسته، مستلزم وجود صورتی محض است که البته نه‌تنها فعلیت محض است بلکه این فعلیت‌اش را از طریق ایجاد حرکت به

---

[۱۷] سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. (۱۹۱) تهران: انتشارات عرفان

[۱۸] همان، ۱۹۳

[۱۹] همان، ۴۴۶

[۲۰] همان، ۴۴۶

[۲۱] ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). (۳۸۵ و ۳۸۶). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت

کار می‌گیرد. چنین برهانی را امروزه برهان جهان‌شناختی می‌نامند. برهانی که ارسطو طی آن از طبیعت مرکب از ماده و صورت، به صورت محض (یعنی خدا) می‌رسد که پدیدآورنده‌ی ازلی و یکپارچه فعلیت حرکت دوری ازلی است.»[۲۲] اما چرا خدا را به عنوان محرک نخست می‌شناسیم؟ زیرا در جهان محرک‌های بی‌حرکت دیگری نیز وجود دارند که هر کدام‌شان یک ستاره را به حرکت درمی‌آورند. بدین‌ترتیب مفهوم خدا در نزد ارسطو سلسله‌مند است و در مرتبه‌ی خاصی از هستی جای می‌گیرد. خدا محرک نخست است و جوهر دیگری محرک دوم و جوهر دیگری محرک سوم و... به همین دلیل ارسطو در آثارش گاهی از واژه‌ی خدا استفاده کرده و گاهی نیز از خدایان نام برده است. «خدا همچون عقول دیگر (یعنی، محرک‌های بی‌حرکت دیگر) عقل محض است؛ اما او در میان این جواهر، نخستین محسوب می‌شود: «آسمان و جهان طبیعت بر چنین مبدئی استوارند». بنابراین از عالی‌ترین و بهترین هستی برخوردار است.»[۲۳] پیرامون علم خداوندی، سلجوقی اشاره‌ای به ارسطو نکرده و در این زمینه به طور بسیار اجمالی به اندیشه‌ی ابن‌سینا پرداخته است. در حالی که ابن‌سینا بسیار کوشیده تا خدای ارسطویی را به خدای اسلام نزدیک سازد و چه در مفهوم پیدایش و چه در بخش ذات و جایگاه و علم الهی بر آن بوده تا تفسیری اسلامی از الاهیات ارسطویی به دست دهد. چرا که بیشتر ارسطوشناسان با این جمع‌بندی راس[۲۴] از الاهیات ارسطو هم‌نظرند:

- خدا فقط به خودش علم دارد.
- خدا خالق جهان نیست.
- خدا به جهان علم ندارد.
- ارسطو به هیچ‌وجه به پاداش و تنبیه الهی عقیده ندارد.
- ارسطو هرگز کلمه‌ی (پرونویا = مشیت) الهی را به کار نبرده است.
- خداشناسی ارسطو ذیلی است بر فلسفه طبیعی او.

به باور من، ابن‌سینا آن‌چنان غرق اندیشه‌ی ارسطو بود که به راحتی پی به این موارد ببرد. به همین دلیل تلاشش این بود که دست‌کم در بخش الاهیات، ارسطوی خودش را به جهان اسلام معرفی کند. در اینجا به طور مثال به کتاب اشارات و تنبیهات، گفتار دوم، الاهیات، نمط هفتم استناد می‌کنیم: «چنان‌که بیان شد، واجب‌الوجود واجب است که ذات خود را خودبه‌خود تعقل کند. و هستی‌های بعد از خود را از جهت آن‌که علت و هستی‌بخش آن‌هاست دریابد. و سایر چیزها را به سبب آن‌که وجود آن‌ها در سلسله‌ی ترتیب نزولی نسبت به حق تعالی از جهت طول و عرض واجبند، تعقل کند.»[۲۵]

اکنون اگر دوباره به آن پرسش چکیده بازگردیم، مشخص است که از خلال «تجلی خدا در آفاق و انفس» نمی‌توان به الاهیات ارسطو راهی گشود. سلجوقی نه‌تنها نقد درست و درخوری از این الاهیات به دست نداده، که حتی در توضیح و تشریح آن نیز ناکام مانده است. با این‌که این کتاب را آسوده‌دل در خلوت دهکده‌ای در جلال‌آباد نوشته است، حتی زحمت مطالعه‌ی آثار اصلی متفکران ـ از پیشاسقراطیان تا برگسون ـ را هم به خود نداده است. منابع کتاب سلجوقی قرار ذیل است: «الله؛ عباس محمود العقاد»، «الملل و النحل؛ عبدالکریم شهرستانی»، «تاریخ فلسفه الیونانیه؛ یوسف کرم»، «تاریخ یعقوبی»، «دایره‌المعارف قرن بیستم؛ فرید وجدی»، «شفا و شرح آن؛ قاضی عیاض و شهاب‌الدین خفاجی»، «طبقات‌الامم؛ صاعد اندلسی»، «فهرست؛ ابن‌الندیم»، «قصه الفلسفه الحدیثه؛ احمد امین و زکی نجیب محمود»، «مواقف و شرح آن؛ قاضی عضد و سید شریف جرجانی» و همچنین:

“Belief in god. By charles gore”, “The evidence of god in an expanding universe. Edited by John Clover monsma”, “The evolution of theology in the Greek philosophy. By A. W. benn”, “The idea of god. By pringle pattison”, “Incyclopedia britannica”, “Incyclopedia of islam”, “Outlines of history of Greek

---

[۲۲] صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. (۳۶۰). تهران: انتشارات حکمت

[۲۳] همان، ۳۹۰

[۲۴] همان، ۳۹۸

[۲۵] ابن‌سینا، (۱۳۹۰). اشارات و تنبیهات. (ج ۱). (۳۸۸). تهران: سروش

philosophy. By zeller", "Philosophy of theism. By A. C. fraser" and "The story of philosophy. By Durant ph. D".

## منابع


- سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۷). تجلی خدا در آفاق و انفس. تهران: انتشارات عرفان
- ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه). شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت
- ارسطو (۱۳۹۷). سماع طبیعی (فیزیک). محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو
- صفری، مهدی قوام، (۱۳۹۴). نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو. تهران: انتشارات حکمت
- ابن‌سینا، (۱۳۹۰). اشارات و تنبیهات. (ج ۱). (۳۸۸). تهران: سروش