

محرك نامتحرک بر اساس کتاب لامبدا با تکیه بر تفاسیر تامسطیوس، ابن سینا، ابن رشد و آکوئیناس^۱

لیلا کیان خواه^۲
دکتر رضا اکبریان
دانشیار فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

چکیده:

یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه ارسطو اختصاص به الهیات یا مباحث خدائشناسی دارد. ارسطو خدا را علت نخستین تمام حرکت‌های عالم دانسته ولی خود او را از هر حرکتی مبری می‌داند. نکته مهم این است که خدای ارسطو علت غائی حرکت‌های عالم بوده و هیچ جنبه خالقیتی ندارد. ارسطو در کتاب لامبدا (کتاب دهم متافیزیک) محرك نامتحرک را اثبات کرده و به تبیین صفات او می‌پردازد. این بخش از کتاب متافیزیک توسط فیلسوفان بزرگ مشائی مورد شرح و بررسی قرار گرفته است. ارسطو بر اساس یک برهان پسینی و با مشاهده حرکات تجربی عالم وجود محرك، متحرک را اثبات کرده و او را واحد صفاتی چون عالم، حی، خیر و... می‌داند. تامسطیوس، ابن سینا، ابن رشد و آکوئینی بر اساس تفاوت‌هایی که در مبانی و اعتقادات دینی و فلسفی خود دارند به تفسیر این بخش از کتاب متافیزیک پرداخته‌اند. این تفاسیر در برخی موارد با یکدیگر اشتراک دارند و در پاره‌ای موارد متمایزند.

واژگان کلیدی

محرك نامتحرک، لامبدا، ارسطو، تامسطیوس، ابن سینا، ابن رشد، آکوئیناس

۱- دریافت مقاله: ۸۸/۴/۱؛ پذیرش نهایی: ۸۸/۵/۱۷

۲- دانشجوی دکتری فلسفه مشاء، دانشگاه تربیت مدرس

مؤسس فلسفه مشاء، ارسطو، تمام علوم زمان خود را در یک تقسیم‌بندی کلی طبقه‌بندی کرده است. او مقسم این تقسیم‌بندی را فلسفه قرار می‌دهد. در نظر او فلسفه نام عامی است که در بر گیرنده تمامی علوم بوده و به دو قسمت اصلی تقسیم می‌شود: «فلسفه نظری» و «فلسفه عملی». در فلسفه نظری، معرفت از این حیث که معرفت است، غایت مورد نظر است و هیچ غرض عملی مدنظر ندارد و خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

- ۱- فلسفه طبیعی: با اشیا مادی که موضوع حرکت هستند، سر و کار دارد.
- ۲- فلسفه ریاضی: با امور نامتحرک، اما غیرمفارق از ماده سر و کار دارد.
- ۳- فلسفه اولی: تمامی موجودات را از حیث وجودشان مورد بررسی قرار می‌دهد. موضوع این علم موجود بما هو موجود است.

یکی از مباحث مهم فلسفه اولی، مبحث خداشناسی یا الهیات است. بحث‌های ارسطو پیرامون الهیات به طور پراکنده در جای جای آثار او ذکر شده است. اما کتاب *لامبدا* یعنی کتاب *نوازدهم متافیزیک* - که در میان فلاسفه اسلامی به کتاب *اللام* معروف بوده است - اختصاص به بحث‌های منظمی از الهیات دارد. او در کتاب *طبیعیات* نیز به اثبات محرک نامتحرک می‌پردازد، ولی بیان روشن و دقیق ماهیت محرک نامتحرک به کتاب *لامبدا* اختصاص دارد. پنج فصل اول کتاب *لامبدا* در حقیقت مقدماتی برای بحث الهیات محسوب شده و از فصل شش به بعد، با سخنان اصلی ارسطو در باب الهیات مواجه می‌شویم (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲).

در این مقاله کوشش شده تا آرا ارسطو در باب ذات محرک نامتحرک و اهم صفات او بر اساس کتاب *لامبدا* بسط داده شده و بر مبنای مهم‌ترین تفاسیر کهن، کتاب *لامبدا* یعنی تفاسیر *تامسپیوس*، *ابن‌سینا*، *ابن‌رشد* و *آکوئیناس* شرح داده شود.

شرح *تامسپیوس* بر کتاب *لامبدا* از قدیمی‌ترین تفاسیر بر این کتاب است که تنها ترجمه عربی آن، اثر *اسحق بن حنین* بر جای مانده و اصل یونانی آن از بین رفته است. این ترجمه که اختصاص به تفسیر فصل‌های شش به بعد کتاب *اللام*

داشته، در میان فلاسفه اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار بوده است. در میان آثار فلاسفه اسلامی از جمله فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، ارجاعات فراوانی به شرح تامسپیوس می‌توان یافت.

شرح ابن‌سینا بر کتاب *اللام* هم مانند شرح تامسپیوس، به بخش‌های شش به بعد اختصاص دارد. این رساله بخش‌های باقیمانده از کتاب *الانصاف* است که در زمان حیات ابن‌سینا از بین رفته است. ابن‌سینا در این رساله تنها به شرح و تفسیر کتاب *اللام* پرداخته بلکه در اکثر موارد آراء خاص خود را مطرح کرده و به نقد آراء ارسطو می‌پردازد. نکته بسیار مهم این است که شرح ابن‌سینا به دلیل اینکه پاره‌های باقیمانده از کتاب *الانصاف* است، مورد توجه سایر متفکران واقع نشده است؛ از این رو تحلیل و بررسی آن به ویژه نشان دادن جنبه‌های انتقادی و جوه تمایز خطوط فکری ابن‌سینا با ارسطو بسیار حائز اهمیت است.

شرح ابن‌رشد و آکوئیناس بر کتاب *متافیزیک*، به طور کامل موجود بوده و از تفاسیر بسیار مهم محسوب می‌شوند که از دیر باز همواره مورد استناد محققان آثار ارسطو قرار گرفته است.

ابن‌رشد در شرح خود بر کتاب *متافیزیک*، آن را به بهترین وجه تفسیر کرده و به طور همه جانبه از آراء ارسطو دفاع می‌کند؛ زیرا آن را قول حق و برتر تلقی می‌کند. در شرح آکوئیناس هم که بسیار از شرح ابن‌رشد متأثر است، در اغلب موارد حتی مواردی که به نظر می‌رسد با تعالیم آکوئیناس ناسازگار است، تنها به شرح پرداخته شده و کمتر انتقادی مطرح می‌شود. بنابراین در میان این چهار شرح، شرح ابن‌سینا از سایر شروح منتقدانه‌تر است.

اثبات محرک نامتحرک در کتاب *لامبدا*

ارسطو فصل ششم کتاب *لامبدا* را با این ادعا شروع می‌کند: از آنجا که جوهرها، سه گانه بودند، دو طبیعی و یکی نامتحرک، باید بگوییم که وجود یک جوهر جاویدان نامتحرک واجب است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱-۵-۴).

ارسطو همانند افلاطون اشیا را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: ۱- اشیا متغیر و مادی؛ ۲- اشیا نامتغیر و غیرمادی.

قسم اول یعنی جواهر محسوس و طبیعی که موضوع حرکت هستند، خود به دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱- جواهر محسوس و سرمدی همانند افلاک؛ ۲- جواهر محسوس و تباهی‌پذیر؛ مانند گیاهان و جانوران.

اما علاوه بر این دو قسم، قسم سومی هم برای جواهر واجب و ضروری است که سرمدی و نامتحرک است (Aquinas, 1995, p.791-792؛ ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۳۷۱-۳۶۹ به بعد)؛ می‌توان گفت از نظر ارسطو دو قسم نخست جواهر ممکن هستند و تنها قسم سوم واجب و ضروری است. او معتقد است ما از طریق تصورات حسی و تجربه با اشیا متغیر سر و کار داریم ولی علم ما به اشیا نامتغیر یعنی اشیا نامحسوس از طریق عقل و استدلال است (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۳۷۱-۳۶۹). در حقیقت، او وجود جواهر طبیعی را مقدمه‌ای برای اثبات جواهر نامتحرک قرار می‌دهد. ذکر این نکته ضروری است که با توجه به عبارات ارسطو روشن می‌شود که وی محرک نامتحرک را جواهر می‌داند. در حالی که در فلسفه ابن‌سینا خدا به هیچ وجه جواهر نیست. اصولاً در فلسفه ابن‌سینا جواهر از اقسام ممکنات بوده، بنابراین واجب‌الوجود به هیچ وجه جزء انواع جواهر قرار نمی‌گیرد.

تقریر برهان اثبات محرک نامتحرک

به نظر می‌رسد که ارسطو در نوشته‌های قدیمی‌اش برهان‌هایی برای اثبات وجود خدا آورده است که با برهان اقامه شده در لامبدا/ متفاوت است از جمله برهان وجودی و برهان غایت‌شناختی. اما در لامبدا/ برهانی اقامه کرده است که به دور از ایده‌های دینی عامیانه است و با عقل و پیش‌داوری شنوندگانش هیچ‌گونه سازگاری ندارد. او بر پایه اصولی استدلال می‌کند که در ژرفای متافیزیکش قرار دارد. این استدلال به گونه‌ای استدلال جهان‌شناختی است (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲-۲۷۳).

برهان ارسطو بر اثبات وجود محرک نامتحرک را چنین می‌توان تقریر کرد: بر اساس مطالب مذکور در کتاب *متافیزیک*، *جواهر*، نخستین از موجودات یا به عبارت دیگر، علل همه موجودات *جواهر* هستند. اگر تمام *جواهر* کائن و فاسد باشند، لازم می‌آید که همه موجودات کائن و فاسد باشند؛ زیرا هر آنچه که علتش کائن و فاسد باشد، خودش هم کائن و فاسد است. در میان موجودات، موجوداتی هستند که کائن و فاسد نیستند، مثل حرکت و زمان. حرکت و زمان به هیچ وجه کائن و فاسد نیستند؛ زیرا حرکت همیشه بوده است و به هیچ وجه معقول نیست که حرکت از جایی شروع شده باشد؛ یعنی هیچ چیز نبوده و در یک آن موجودات، موجود شده‌اند و هم چنین معقول نیست که حرکت پایان پذیرد؛ یعنی موجودات، ناگهان از بین بروند و حرکت بایستد. زمان هم این چنین است و هرگز تصور نمی‌شود که کائن و فاسد باشد اصولاً بدون وجود زمان تقدم و تأخر فهمیده نمی‌شود اگر زمان حادث باشد این حدوث در زمان فرض شده است و اگر معنی زمان را باطل بدانیم معنای حدوث و فساد را هم باطل دانسته‌ایم (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱ ب ۵-۱۲؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶۶-۱۵۶۸).

در حقیقت این برهان یک قیاس استثنایی از نوع رفع تالی است.

مقدمه نخست: اگر تمامی *جواهر*، کائن و فاسد باشند، آنگاه تمامی موجودات کائن و فاسد هستند؛ زیرا *جواهر* علل تمامی موجوداتند.
مقدمه دوم در عالم موجوداتی هستند که کائن و فاسد نیستند؛ مثل حرکت و زمان.

نتیجه: *جواهری* وجود دارند که کائن و فاسد نیستند و علت موجوداتی هستند که کون و فساد ندارند. اما چه نوع حرکتی است که کون و فساد ندارد و پیوسته و دائمی است؟ حرکت متصل در مکان فقط به صورت مستدیر قابل تصور است و نه حرکت مستقیم‌الخط. بنابراین تنها حرکت متصل و دائمی در جهان، حرکت مکانی مستدیر است.

ابن‌رشد در شرح این فقره می‌گوید: اگر زمان متصل و ازلی و واحد است،

حرکت هم ازلی، متصل و واحد خواهد بود و این در صورتی است که زمان و حرکت یک چیز باشند و یا زمان عارض حرکت و انفعالی از انفعالاتش باشند. از این رو نمی‌توان زمان را بدون حرکت تصور کرد (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱-۱۰۷۲ ب-۱۲-۵؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶۸).

پس از اعتقاد به وجود حرکت متصل و دائمی، ضروری است گفته شود: هر حرکتی محرکی می‌خواهد و اگر حرکت مکانی متصل و سرمدی وجود داشته باشد، ضروری است جوهری سرمدی موجود باشد که محرک این حرکت محسوب شود.

تا این جا ممکن است گمان شود جوهری همانند مثل افلاطونی برای وجود چنین حرکتی کفایت می‌کنند؛ اما مثل جوهر ازلی بدون فعالیت‌اند و به هیچ وجه قادر به ایجاد حرکت نیستند (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۱۸۱-۱۱۹۱، ۲۸۱-۲۹۲ و ۲۹۳ ب-۹).

این جوهر که محرک حرکت مستدیر ازلی است نه تنها باید قدرت این کار را داشته باشد، بلکه باید آن را عملی سازد (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۷۴).

تفاوت اساسی افلاطون و ارسطو در اعتقاد به یک جوهر نامتغیر و سرمدی، در این است که از نظر ارسطو خدا باید فعال باشد و در غیر این صورت نمی‌تواند علت حرکت باشد (Politis, 2004, P.283؛ ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱-۱۰۷۲ ب-۱۲-۱۷). اما صورت‌های افلاطونی فعالیت ندارند.

ارسطو در ادامه می‌گوید: «بنابراین آسمان نخستین باید جاویدان باشد، پس چیزی هم هست که آن را به حرکت می‌آورد اما از آنجا که بین متحرک و محرک یک میانگین وجود دارد پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت می‌آورد» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲-۲۲۱/۲۵).

ابن‌رشد در شرح متافیزیک، تفسیر خاص خود و تفسیر اسکندر افرویدیسی از این عبارات را ارائه می‌دهد. تفسیر ابن‌رشد این است که آنچه مفروض است سه موجود است: محرک نامتحرک و متحرک آخر که دو حد در دو طرف هستند و متحرک محرک که واسطه بین آن دو است. اگر محرک نامتحرک بخواهد متحرک

باشد، لازم می‌آید که واسطه باشد و نه محرک اول.
ابن‌رشد این تفسیر را قابل قبول‌تر می‌داند ولی در ادامه تفسیر خاص اسکندر را
نیز نقل می‌کند:

اسکندر می‌گوید: «هر آنچه از دو چیز مرکب باشد، و جداگانه وجود داشتن هر
یک از این دو جزء ممکن باشد، امکان ندارد که یکی از آن دو چیز جوهر و دیگری
عرض باشد؛ به طور مثال شربت عسل چون از آب و عسل تشکیل شده است و
عسل می‌تواند جدا از آب وجود داشته باشد، آب نیز می‌تواند جدا از عسل موجود
باشد. پس از بیان این مقدمه می‌گوییم آنچه هم محرک و هم متحرک است، در
وسط محرک اول و متحرک اخیر قرار دارد و مثل این است که از محرک و
متحرک ترکیب یافته است، پس هر گاه متحرکی که محرک نباشد وجود داشته
باشد معلوم می‌گردد که ضرورتاً باید چیزی هم وجود داشته باشد که بی‌آنکه
متحرک باشد، محرک باشد، چنین محرکی از قوه بری است» (ابن‌رشد، ۱۳۸۰،
ص ۱۵۸۸-۱۵۸۹؛ تامسپیوس، ۱۹۷۸، ص ۱۴) (نقل قول ابن‌رشد از اسکندر در شرح کتاب
لامبدا نشان می‌دهد که این شرح یا دست کم ترجمه آن در اختیار ابن‌رشد بوده،
در حالی که شرحی که هم اکنون از اسکندر موجود است ناقص بوده و فاقد این
بخش است). توماس هم این برهان ارسطو را شبیه برهانی می‌داند که در فیزیک
مبنی بر ابطال تسلسل اقامه شده است (Aquinas, 1995, P.800; Ross, 1981, P.373)؛
ارسطو، ۱۳۸۴، ۲۵۴ ب ۶-۷ (اساس اصل ابطال تسلسل، محرک آسمان اول که
دارای حرکتی ازلی و جاودان است، خود نباید متحرک باشد؛ زیرا در غیر این
صورت خود نیز نیازمند محرک دیگری خواهد شد.

محرک نامتحرک فعلیت محض است

ارسطو در ادامه، نکته مهم دیگری را مطرح می‌کند. او می‌گوید: چنین محرکی
نباید با هیچ قوه‌ای آمیخته باشد؛ زیرا اگر قوه داشته باشد، لازم می‌آید در یک
زمان عمل ایجاد حرکت از او سرزنند؛ زیرا آنچه که امکان دارد باشد، هم چنین

امکان دارد که نباشد؛ لذا در لحظه‌ای که بالقوه است لازم می‌آید که محرک نباشد. علاوه بر این، امر بالقوه خود نیاز به محرکی دارد که او را از حالت قوه به فعل در آورد. نتیجه این است که ضروری است جوهری سرمدی و غیرمادی داشته باشیم که فعلیت محض‌اند و حرکت دائمی را ایجاد می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱ب-۲۲-۱۵: ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶۸). ارسطو تا پیش از سطر ۱۰۷۱، ۲۱آ، جوهر را به صورت مفرد به کار می‌برد اما در ادامه می‌گوید: «و نیز باید که این جوهرها بی‌ماده باشند (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱ب-۲۱). بنابراین، فرض کثرت جوهر محرک نامتحرک مطرح می‌شود.

ابن‌رشد در تکمیل سخن ارسطو، در مورد عدم وجود قوه در ذات محرک نامتحرک، می‌گوید: چنین جوهری علاوه بر اینکه باید بری از قوه باشد، باید بری از ماده و هیولا هم باشد؛ چرا که قوه اشیا به سبب هیولا وجود دارد، از این رو برای اینکه بخواهد سرمدی باشد و حرکت سرمدی ایجاد کند، باید هیولا هم نداشته باشد (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶۹).

افرویدی در شرح *متافیزیک* مطلب مهمی را اضافه می‌کند می‌گوید در این برهان دو قید مهم برای جوهر مفارق از ماده ذکر شده؛ یعنی سرمدی و فعلیت محض. اما باید اضافه شود که چنین جوهری موجودی است که اجسام با اشتیاق به سمتش حرکت می‌کنند. این جوهر افضل اشیا است و افضل اشیا به سمت او اشتیاق دارند. افضل اشیا جسم سماوی است که البته جسم سماوی به سمت انسان و موجوداتی که در اطراف ما هستند حرکت نمی‌کند؛ زیرا افضل به اخس اشتیاق ندارد (همو).

در ادامه فصل ششم کتاب *لامبدا*، ارسطو به دفع شبهه‌ای می‌پردازد که ممکن است بر اساس مطالب گذشته مطرح شود. آن شبهه این است که برخی معتقدند قوه بر فعل مقدم است، به این دلیل که هر بالفعلی قبلاً بالقوه بوده ولی هر بالقوه تبدیل به امر بالفعل نمی‌شود. در پاسخ باید گفت اگر لازم باشد که همه چیز بالقوه باشد، دیگر هیچ موجود بالفعلی وجود نخواهد داشت که موجودات را از بالقوه به

بالفعل تبدیل کند، از این رو همیشه فعل بر قوه مقدم است. به همین دلیل است که افرادی همانند افلاطون، لوقیپوس و ذیمقراطیس معتقد به حرکت موجود قبل از عالم بوده‌اند، اما علت این امر را که چرا حرکت همیشه بوده است، را مطرح نکرده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۱ب-۲۳ به بعد؛ ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۲). براساس مطالب ذکر شده حرکت جهان ازلی و ابدی است و محرک چنین حرکتی نامتحرک است و سراسر فعلیت است. حرکت جهان آغازی ندارد. بنابراین سخن فلاسفه‌ای که قوه را به طور مطلق بر فعلیت مقدم دانسته‌اند، باطل است (Aquinas, 1995, P.797-798).

محرک نامتحرک خالق نیست

ذکر این نکته ضروری است که محرک نامتحرک از دیدگاه ارسطو، خالق نیست. بنابر این جهان ارسطویی مخلوق نبوده و به هیچ وجه نیازی به خالق ندارد و همواره در حال حرکت ازلی و ابدی است و تنها برای حرکت خود محتاج محرک است. ابن‌سینا در شرح خود بر کتاب *دوازدهم انتقاد مهمی* را به الهیات ارسطو وارد کرده و می‌گوید: اینکه از طریق حرکت بخواهیم به حق اول برسیم و اثبات کنیم که خداوند مبدأ حرکت است، از راه صواب به دور مانده‌ایم و از این طریق بسیار مشکل است که بگوییم خدا مبدأ نوات موجودات است و از این رو بعد از این که اثبات کردیم خدا موجد حرکت فلک است، نمی‌توانیم اثبات کنیم خدا موجد ذات فلک هم هست. کسانی که به این برهان متوسل شده‌اند؛ نمی‌توانند حرکت را حد وسطی برای اثبات اینکه خدا مبدأ وجود است، قرار دهند (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۳-۲۴). این مسأله، یکی از نکات حائز اهمیت است که نشان می‌دهد خدای ارسطو فقط محرک بوده، در حالی که خدای ابن‌سینا فاعل وجود بخش است و این نکته تمایزی بسیار بزرگ میان جهان‌بینی ارسطو و ابن‌سینا است. ارسطو در *لامبدا* وجود علت غایی حرکت را اثبات کرده و او را خدا می‌نامد (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲ب-۲۳-۳۱). ارسطو از واژه یونانی ho theos به معنی هستی الهی و مفارق از ماده استفاده می‌کند. این واژه از سوی مترجمان عربی به «اله» و از سوی

مترجمان انگلیسی به "God" ترجمه شده است.

خدای ارسطو در عین اینکه تنها علت حرکت است، متعالی است، به دلیل اینکه صورت محضی است که از اشیای مادی جداست. اما تفاوت اساسی خدای ارسطو و مثل افلاطونی یکی این است که ارسطو همه صورت‌ها را جدا نمی‌داند بلکه صورت را دو قسم می‌کند: یک قسم صورت اشیای مادی که مفارق نیستند و قسم دوم صورت‌های محض که مجرد از ماده‌اند. اما افلاطون صورت را منحصر در مثل می‌داند (Politis, 2004, P.295). اختلاف دوم ارسطو و افلاطون در مبحث خداشناسی این است که ارسطو خدا را فعال می‌داند. فعالیت خدا تعقل است و او توضیح می‌دهد که تعقل باعث تغییر در ذات نمی‌شود، اما مثل از دیدگاه افلاطون به هیچ وجه فعال نیستند (Ibid, P.283-287).

شیوه ایجاد حرکت توسط محرک نامتحرک

در بخش گذشته روشن شد که در نظر ارسطو حرکت افلاک از حالت سکون نیست، بلکه حرکت افلاک، حرکت واحد دوری سرمدی است که همیشه بوده و خواهد بود و محرک نامتحرک در حقیقت علت حرکت آسمان نخستین است. اما این تحریک چگونه تحریکی است و چگونه صورت می‌پذیرد؟ از نظر ارسطو محرک نامتحرک به عنوان یک فاعل هیچ‌گونه فعالیتی روی آسمان اول ندارد. اما در عین حال کاملاً فعال است و علت حرکت آسمان اول می‌باشد. این نوع تحریک بسیار شگفت‌انگیز است؛ او دیگران را به حرکت در می‌آورد بدون اینکه خودش حرکت کند. ارسطو می‌گوید: محرک نامتحرک از طریق موضوع شوق و موضوع عقل بودن به حرکت در می‌آورد، بدین صورت که خداوند موضوع شوق و موضوع تفکر عقلانی قرار می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۸۴، ۲۶۷-۲۷۲).

به طور مثال هنگامی که ما فکر می‌کنیم که یک ورزش باعث سلامتی ما می‌شود به حرکت در می‌آییم بدون اینکه خود سلامتی حرکت کند (Politis, 2004, P.277).

ارسطو در کتاب *درباره نفس* می‌گوید: قوه شوقیه از آن حیث که قوه شوقیه است و شیئی که متعلق شوق است، در مقام اول قرار دارند؛ زیرا که این شیء بی‌آنکه متحرک باشد، تنها بدین سبب که مورد تفکر و تخیل قرار می‌گیرد، محرک است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۲۳ب۱۷-۲۷). بنابراین خداوند فلک اعلی را به حرکت در می‌آورد، بدین صورت که موضوع تفکر عقلانی و شوق قرار می‌گیرد.

ارسطو معتقد است که در پدیده‌های عادی و روزمره موضوع شوق و عقل متفاوت است و گاهی هم متضاد می‌باشد، به این معنا که عقل معقول را درک کرده و حس لذیذ را درک می‌کند (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹۳). در حالی که موضوعات نخستین فکر و میل عین هم می‌باشند. آنچه که خوب می‌نماید موضوع میل است و خوب و نیک حقیقی نخستین موضوع میل عاقلانه است؛ بنابراین ما به چیزی میل داریم که فکر می‌کنیم حسن و نیک است نه اینکه چون به آن چیز مایل هستیم، آن چیز به چشم ما نیک می‌نماید.

موضوع حقیقی تعقل مجموعه چیزهای مثبت است و عقل چیزهای منفی را فقط به عنوان چیزهای متقابل با چیزهای مثبت می‌شناسد. جواهر، نخستین اعضای این مجموعه‌اند و حتی مقدم بر کیفیات مثبت‌اند و جوهر بسیط غیرمادی مقدم بر جوهر حاوی ماده و صورت است. بنابراین جوهر غیرمادی، نخستین موضوع تعقل است، اما خیر که گفته شد نخستین موضوع میل است، چیزی مثبت است و از این رو به مجموعه چیزهای مثبت تعلق دارد. ارسطو از این واقعیت این نتیجه را می‌گیرد که مجموعه چیزهای مثبت مجموعه خیر است و چون چنین است بنابراین جوهر غیرمادی که نخستین عضو این مجموعه است و از این جهت خاصیت همه اعضای مجموعه را به عالی‌ترین درجه داراست، اولین موضوع تعقل نیز می‌باشد (Aquinas, 1995, P. 801-802; Ross, 1981, P.372-373). در تبیین این نوع تحریک لازم است دو نکته مهم به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد: ۱- چگونه خداوند موضوع شوق و عقل قرار می‌گیرد؟ ۲- تحریک علت‌غایی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟

پاسخ ارسطو به سؤال نخست، به اندازه کافی واضح و روشن است. علت‌غایی حرکت، موضوع تعقل و شوق است؛ زیرا علت‌غایی حرکت، خیر، کامل، زیبا و معشوق است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲/۳۴).

اما تحریک توسط علت‌غایی چگونه تبیین می‌شود؟ ارسطو معتقد است که غایت به دو صورت موجود است: غایتی که قائم به نفس نیست؛ مثل سلامت نفس و صحت بدن و غایتی که به نفس است. در مورد اول، غایت موجودی است که برای دیگری موجود است، اما مورد دوم جوهری است که به طور مستقل موجود است. موجودات نامتحرک بدین صورت غایت واقع می‌شوند (ممو، ۱۰۷۲/۵-۱/۱۰۷۲؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶۵-۱۰۶۶). بر اساس این دو نوع غایت، دو نوع تحریک غایی قابل تصور است: حالت اول چنین است که به طور مثال وقتی ما نقشه خانه‌ای را تصور می‌کنیم و خانه‌ای را می‌سازیم و برای ساختن خانه همانند تصویری که در ذهن خود داریم، حرکت می‌کنیم، این حرکت ما معلول نقشه‌ای است که در ذهن خود ساخته‌ایم و آن را مورد تخیل قرار داده‌ایم. در این صورت وجود خارجی غایت متأخر از تصور ذهنی خانه است.

محرک نامتحرک به هیچ وجه به این صورت موضوع عقل و شوق قرار نمی‌گیرد و بدین صورت علت‌غایی تحریک آسمان نیست، چرا که وجود خارجی محرک نامتحرک مسبوق به شوق ما نسبت به اوست، بنابراین نحوه تحریک او را می‌توان با مثال دیگر تشریح کرد: فرض کنید ما در حالی که خیلی گرسنه‌ایم از کنار یک درخت سیب عبور می‌کنیم و سیبی را می‌بینیم که از بالای درخت بر روی زمین می‌افتد و ما پس از مشاهده سیب نسبت به خوردن آن سیب شوق پیدا می‌کنیم. همان گونه که در این مثال مشاهده می‌کنیم وجود خارجی سیب متقدم بر وجود ذهنی سیب در ذهن ماست خدا به این نحوه علت‌غایی تحریک آسمان اول قرار می‌گیرد (Politis, 2004, P.276). بنابراین خدا از طریق علت‌غایی بودن علت فاعلی حرکت جهان قرار می‌گیرد (Ross, 1377, P.273). در نتیجه خداوند به دلیل این که زیباست و خیر کامل است، موضوع شوق قرار می‌گیرد و افلاک تا جایی

که می‌توانند می‌خواهند خود را شبیه به محرک نخستین کنند و این سبب حرکت آنها می‌شود. در تکمیل این مطلب می‌توان به سخن توماس آکوئیناس اشاره کرد او در شرح خود بر متافیزیک می‌گوید: خداوند برای موجودات عالم غایت است به این نحوه که به عنوان مرکز غایت‌های عالم بر حرکت اجرام آسمانی متقدم است و محدود به قلمرو اشیا نامتحرک است و نه غایتی که به عنوان شیء بالفعل وجود ندارد و فقط در قصد شخص وجود دارد و موجب فعالیت او می‌شود (Aquinas, 1995, P.804). بنابراین محبوب محب را به حرکت در می‌آورد، اما خودش حرکت نمی‌کند (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰۷-۱۶۰۶).

تفاوت اصلی محرک نامتحرک با محرک‌های طبیعی در این است که محرک نامتحرک، همانند معشوق عالم را به حرکت در می‌آورد اما محرک‌های طبیعی هنگامی که تحریک می‌کنند، خود نیز منفعل می‌شوند.

محرک اول نامتحرک است و البته هیچ یک از اقسام تغییر را ندارد، چرا که هر متحرکی از آن حیث که متحرک است، توانایی آن را دارد که غیر از آنچه که هست باشد. فلک اول که مستقیماً توسط محرک اول به حرکت درمی‌آید، تغییر از حیث جوهری یعنی کون و فساد را ندارد. اما توانایی حرکت مستدیر را دارد. حرکت مکانی نخستین نوع تغییر است و حرکت مستدیر نخستین نوع حرکت مکانی است. اما محرک نخستین که سبب تحریک آسمان اول است، او را به حرکت در می‌آورد، اما خود، حرکت مستدیر ندارد. بنابراین هیچ نوع حرکت و تغییر دیگری هم ندارد (Aquinas, 1995, P.804). ابن‌سینا در شرح این فقره، سخنان ارسطو را بسیار دور از ذهن دانسته و می‌گوید: بسیار عجیب است که بین فلک اول و محرک نامتحرک هیچ رابطه‌ای جز عشق نیست و تنها نفعی که فلک اول از این عشق می‌برد، عشقی است که به خدا دارد و محرک نامتحرک هیچ تأثیر و فعلی در آن ندارد و از آن عجیب‌تر این است که این عشق که هیچ ثمره‌ای برای عاشق جز همان عشق ندارد، موجب حرکت دائمی و ازلی آن می‌شود.

در این بخش سؤال مهم دیگری نیز بدون پاسخ باقی می‌ماند و آن این است که

عشق به خدا فرع بر معرفت ذات اوست. این مسأله روشن نشده که چگونه نفوس افلاک و به طور کلی همه موجودات عالم به خیر محض معرفت پیدا می‌کنند تا بتوانند به سوی او حرکت کنند.

صفات محرک نامتحرک

۱- وجود محرک نامتحرک ضروری است «پس آن وجوباً موجود است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲-۱۱۱).

یکی از مهم‌ترین صفات محرک نامتحرک این است که وجود ضروری دارد. ارسطو می‌گوید ضروری به سه معنا به کار می‌رود:

۱- به معنی امر اجباری.

۲- به معنی آنچه بی‌وجود او ممکن نیست خیر موجود باشد.

۳- به معنی مطلقاً ضروری یعنی آنچه نمی‌تواند غیر از آنچه که هست باشد.

خدا ضروری به معنی سوم است (Ross, 1981, P.373; ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲-۱۴؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

۲- محرک نامتحرک خیر و جمال محض است.

«و تا آنجا که واجب است خیر و جمال محض است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲-۱۳). آکوئیناس در شرح این مطلب می‌گوید: خدا خیر است ولی به صورت خیر مستقل و وابسته به خود نه خیری که برای موجود دیگر خیر باشد، مثل غذا که برای حیات‌جانداران ضروری است (Aquinas, 1995, P.804-805).

۳- خدا مبدأ است

ارسطو می‌گوید: «خدا وجوباً موجود است و تا آنجا که موجود واجب است وجودش خیر و جمال است و بدین‌سان مبدأ است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲-۱۲). خداوند از آنجایی که خیر و جمال محض است موضوع شوق و عشق قرار می‌گیرد و جهان را به حرکت در می‌آورد، بنابراین منظور سخن ارسطو این است

که خدا مبدأ حرکت عالم است و به صورت علت غایی عالم را تحریک می‌کند. بنابراین سخن ارسطو را نمی‌توان به صورت مبدأ فاعلی و یا مبدأ وجودی عالم تفسیر کرد. ارسطو در ادامه جمله مهمی دارد که باید با توجه به ساختار فلسفه ارسطو تفسیر شود. او می‌گوید: «آسمان‌ها و جهان طبیعت به چنین مبدأیی استوارند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲ ب ۱۴).

نوع وابستگی موجودات به این مبدأ باید با توجه به دیگر سخنان ارسطو روشن شود. این وابستگی، وابستگی و تعلق در ایجاد نیست، بلکه وابستگی در حرکت است. ابن‌رشد می‌گوید ما به خدا وابسته‌ایم به این صورت که آسمان و طبیعت به مبدأ عقلی در غایت لذت و سرور وابسته‌اند (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱۳). آکوئیناس هم در تفسیر خود، بدون اینکه به ارسطو اعتراض کند، سخن ارسطو را با توجه به تعالیم مسیحی تفسیر می‌کند و می‌گوید: فلک اول هم برای اینکه جوهری ابدی باشد و هم برای حرکت ابدی خود به خدا وابسته است. البته او به دلیل اینکه یک متکلم مسیحی است خداوند را هم علت جوهریت فلک اول و هم علت حرکت فلک اول می‌داند. و در ادامه متذکر می‌شود که خداوند صاحب اراده بوده و لزوم حرکت فلک نخستین اراده خداست (Aquinas, 1995, P.805) ولی صاحب اراده دانستن خدا با الهیات ارسطو سازگار نیست.

ابن‌سینا ضمن اشاره به اینکه منظور ارسطو از تعلق، تعلق برای قوام حرکت است و نه قوام ذات، به ارسطو این انتقاد را وارد می‌کند که تعلق حقیقی تعلق در ذات است و تعلق برای قوام حرکت امری بسیار کم اهمیت و دون شأن واجب‌الوجود است (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۶).

ارسطو در ادامه می‌گوید «گذران زندگی او بهترین گونه‌ای است که ما اندک زمانی در آنیم» (ارسطو، ۱۰۷۲ ب ۱۶-۱۷).

ابن‌رشد و توماس آکوئیناس - که به نظر می‌رسد در تفسیر این بند بسیار متأثر از ابن‌رشد است - هر دو فاعل این جمله را فلک اول می‌دانند. آنها در تفسیر این بند می‌گویند: فلک اول نفس دارد و عاشق خدا می‌شود، از این رو لذت ابدی متعلق

به فلک است که همیشه خدا را درک می‌کند (Aquinas, 1995, P.806-807) *ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱۲*. ابن‌رشد در ادامه می‌گوید ارتباط با مبدأ اول برای فلک اول ابدی است، بنابراین همیشه در لذت ابدی است. ما انسان‌ها هم در حین اتصال به عقل فعال سعادت مند می‌شویم هر چند این سعادت ابدی نیست (*ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱۲*).

۴- محرک نامتحرک حی است

ارسطو خدا را زنده می‌داند و می‌گوید: «زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعلیت عقل زندگی است و او فعلیت است، اما فعلیت بالذات او زندگی بهترین و جاویدان است. از اینجا است که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است، چنان که زندگی جاودانه و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست؛ زیرا خدا این است» (*ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ص ۲۵-۳۰*).

در حقیقت حیات چیزی جز ادراک نیست و اگر فعل عقل ادراک باشد، پس فعل عقل، حیات است و هر گاه عقل بذاته باشد، حیاتش در غایت فضیلت است. پس خدا در عین اینکه حیات دارد، عالم است (*ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱۹-۱۶۲۰*). هر چه عقلانیت کامل‌تر باشد، موجود از حیات کامل‌تری برخوردار است (Aquinas, 1995, P.808-809). ما انسان‌ها هم حی هستیم، ولی ادراک ما از سطح بسیار پایینی برخوردار است اما خداوند فعل تام و عقل است (*ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۸*). خداوند در عین اینکه حیات دارد، عالم است (*ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲۴*).

حیات همان عقل و عیناً همان فعل است و خداوند در عین اینکه افضل فعلیت‌هاست از افضل حیات برخوردار است (*ثامسطیوس، ۱۹۷۸، ص ۱۸*)، از این رو لذا خدا و حیات از یکدیگر جدا و متمایز نیستند، صفات خداوند و ذات خداوند تغایر ذهنی دارند، ولی در وجود متحد هستند. اما عقل معنی آنها را تنها با تغایر می‌فهمد. در ادامه ابن‌رشد به بطلان قول اشاعره که صفات را زائد بر ذات می‌دانند، اشاره می‌کند (*ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲۴*).

۵- محرک نامتحرک عالم است

یکی از بحث‌های مهمی که در الهیات ارسطو مطرح می‌شود و همواره مورد توجه مفسران بوده است، این است که آیا اصولاً خداوند علم دارد و اگر دارد معلومات خداوند چه موجوداتی هستند. ارسطو تعقل را خدایی‌ترین امور دانسته و ذات خدا را عین عقل می‌داند. بنابراین خداوند عقل است؛ یعنی خداوند می‌اندیشد؛ زیرا اگر نیندیشد، حال او هم چون حال مردی خفته خواهد بود (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۴ب-۲۰). اگر موضوع اندیشه خداوند بر او سلطه داشته باشد یعنی اندیشه‌اش به چیزی وابسته است و با او کامل می‌شود؛ زیرا کمال عقل به معقول آن است و اگر معقول چیزی غیر از خودش باشد با دیگری کامل می‌شود (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹۷-۱۶۹۹). بنابراین خداوند که فعل محض است، تنها به خودش می‌اندیشد و چون بسیط است عقل و معقول در آن شیئی واحدی هستند (همو، ۱۶۹۷). بنابراین خداوند فکر و عقل است و تنها موضوع تعقل او ذات خودش است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۴ب-۳۶).

در اینجا مسأله مهمی مطرح می‌شود: آیا خداوند به غیر خود علم دارد یا خیر؟ با توجه به عبارات ارسطو خداوند تنها به خودش می‌اندیشد و گویی از وجود موجودات دیگر بی‌خبر است. ارسطو خداوند را در یک سلسله طولی که مبدأ فیض موجودات باشد، قرار نمی‌دهد. در نزد ارسطو خداوند فعلیت محض است که همه عالم عاشق و محب او هستند ولی او تنها به خود می‌اندیشد. علم او علم به جهان نیست، بلکه خداوند به صورت ناآگاهانه علت‌غایی جهان قرار می‌گیرد. این تصویر از خدای ارسطو تصویری رضایت‌بخش نیست و مفسران با توجه به پیش‌فرض‌های خود کوشیده‌اند تا به نحوی علم به غیر را به خدای ارسطو نسبت دهند (Ross, 1981, P.279). حتی ابن‌رشد که تا حد زیادی پیرو ارسطو است، علم به غیر را به خداوند نسبت می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲۱).

ثامسطیوس در توجیه این مطلب می‌گوید: وقتی خداوند به ذات خود علم دارد، از آنجایی که مبدأ اشیا است به طور دفعتاً و در آن واحد همه موجودات را مورد

تعقل قرار می‌دهد و برای این کار نیازی به زمان ندارد، از این رو خداوند در عین اینکه ذات خود را مورد تعقل قرار می‌دهد، در همان حال همه معقولات را مورد تعقل قرار داده است (تامسپیوس، ۱۹۷۸، ص ۲۱). توماس هم شبیه همین تفسیر را ارائه می‌دهد و می‌گوید اشیا از آن حیث که کامل‌کننده عقل الهی می‌باشند، معلوم خداوند نیستند، اما نباید بگوییم که خداوند به غیر خود علم ندارد، بلکه خداوند از طریق شناخت خودش همه اشیا دیگر را می‌شناسد. خداوند کامل‌ترین موجودات است و کامل‌ترین علم را دارد، از این رو خود را به بهترین نحو می‌شناسد، بنابراین به معلومات خود هم به بهترین نحو علم دارد، پس خداوند همه موجودات را به علت شناخت خود می‌شناسد (Aquinas, 1995, P.828).

ابن‌سینا در تفسیر خود با تحسین سخن تامسپیوس، می‌گوید: اگر خداوند کنه ذات خود را درک کند، تمام لوازم ذات خود را هم درک کرده است؛ یعنی اگر مبدأ بودن خود را درک کند تمام موجودات را درک کرده است والا علم او کامل نبوده است و کنه ذات خود را درک نکرده است (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۳۱). همان گونه که مشاهده می‌کنیم، این سه تفسیر بسیار به هم شباهت دارند، اما ابن‌رشد با انتقاد از سخن تامسپیوس می‌گوید هر مفسری که معتقد باشد که خدا اشیا را تعقل می‌کند، براهین ارسطو را نفهمیده و به خطا رفته است، اما این بدان معنی نیست که خداوند به غیر خود جاهل است. سخن حق این است که خدا به طبیعت موجود بما هو موجود علم دارد، یعنی به ذات خودش و این علم او سبب موجودات است. علم او نه کلی است و نه جزئی (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰۸-۱۷۰۹).

با توجه به مطالب مذکور هیچ کدام از مفسران علم به غیر را منتفی ندانسته‌اند، حتی ابن‌رشد هم در عین تلاش برای حفظ ساختار فلسفی ارسطو نوعی علم به غیر را به او نسبت می‌دهد.

شمار محرک‌های نامتحرک

ارسطو در فصل ششم کتاب لامبدا، پس از بررسی حرکت افلاک وجود جوهری

متقدم بر جهان را ضروری می‌داند که خود محرک جهان و جاودان و غیرمادی است. او نام علت‌غایی عالم را خدا می‌گذارد. از نظر او خدا متعالی است، چون صورت محض و مفارق از ماده است (Politic, 2004, P.264). او در فصل هشتم پس از طرح آن مطلب که مبدایی این چنین باید جوهر بالفعل باشد، می‌گوید: «و نیز باید این جوهرها بی‌ماده باشند» یعنی سخن از جوهرهای نامتحرک می‌کند که جاودان و سراسر فعلی‌اند یعنی صورتهای محض‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۹۷۱ ب، ۲۰-۲۲). بنابراین ارسطو معتقد است که ما بیش از یک جوهر نامتحرک داریم که علت حرکت‌های مستدیر و جاویدان هستند. در آغاز فصل هشتم بار دیگر این سؤال را مطرح می‌کند که آیا جوهر نامتحرک و غیرمادی یکی است و یا کثیر است؟ پاسخ ارسطو به این سؤال این است که محرک نامتحرک کثیر است. او تعداد محرک‌های نامتحرک را کثیر می‌داند، اما یکی از آنها را که علت حرکت آسمان و حرکات شبانه روز است محرک نامتحرک نخستین دانسته و بقیه محرک‌ها را دومین، سومین و ... می‌شمارد. محرک نخستین واحد است و مسبب حرکت فلک اول است اما بر اساس مشاهدات تجربی می‌بینیم که علاوه بر حرکت بسیط کیهانی حرکات مکانی دیگری نیز در آسمان مشاهده می‌شود؛ یعنی حرکت سیارات. آنها نیز حرکت مکانی مستدیر و ازلی دارند، از این رو محرک آنها نیز باید موجودی نامتحرک و ازلی باشد.

ارسطو معتقد است که هر محرک تنها یک حرکت را ایجاد می‌کند، بنابراین تعداد این محرک‌های نامتحرک، بر اساس تعداد حرکتهای سیارات دوار است و البته خاطر نشان می‌کند که تعداد حرکتهای ستارگان را باید بر اساس علم نجوم تعیین کرد. او برای بر شمردن تعداد این حرکات و در نهایت تعداد محرک‌های این حرکات سرمدی، از دو منجمی که در آکادمی به سر می‌بردند، کمک گرفته، یعنی یودوکسوس و کالیسیپوس (همو، ۱۰۷۳ ب، ۵؛ ۱۰۷۲ آ، ۲۵). ارسطو سخن این دو منجم را می‌پذیرد، اما آن را قطعی و ضروری نمی‌داند. او می‌گوید: «پس بگذاریم شمار سپهرها همین اندازه باشد به طوری که عدد جواهر نامتحرک و مبادی نیز

احتمالاً باید همین قدر باشد؛ زیرا ضرورت سخن گفتن را باید به اندیشمندان دیگری واگذارم» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۷۴-۱۶۷/۱۷-۱۶). در نتیجه ارسطو به چهل و هفت یا پنجاه و پنج محرک نامتحرک به تعداد حرکات مشهود در آسمان اعتقاد دارد (ممو، ۱۷۴/۱۴۱)، اما همان گونه که اشاره شد یکی از آنها را محرک نامتحرک نخستین می‌داند. توجه به این نکته اهمیت دارد که کلمه نخستین را نباید به طور زمانی فهمید، زیرا بر طبق نظر ارسطو حرکت بالضروره ازلی است و بهتر است کلمه اول به معنی اصلی فهمیده شود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹).

بنابراین ارسطو به کثرت محرک‌های نامتحرک اعتقاد دارد، هر چند یکی از آنها را نخستین می‌داند. بسیاری از مفسران ارسطو، کثرت محرک‌های نامتحرک را نمی‌پذیرند و در مقام توجیه آن بر می‌آیند. نکته مهمی که ارسطو در انتهای این فصل به آن تأکید می‌کند این است که آسمان وحدت عددی دارد. او آسمان را واحد دانسته و از این رو حرکات ستارگان را منحصر در همین حرکات مشهود در آسمان می‌داند. بنابراین تعداد محرک‌های نامتحرک محدود به همین حرکات مشهود در آسمان واحد است و آسمان دیگری غیر از این آسمان وجود ندارد. اما چگونه مفسران تعدد و کثرت محرک‌های نامتحرک را توجیه می‌کنند. ابن‌رشد در تفسیر این فصل می‌گوید: محرک‌های نامتحرک مخلوق محرک نخستین نیستند، بلکه محرک اول بر آنها تقدم دارد و از حیث این که بقیه محرک‌ها در حرکت از او تبعیت می‌کنند، نسبت به آنها برتری دارد. ابن‌رشد معتقد است که محرک نخستین، رئیس اول مدینه فاضله است و افلاک از او تبعیت می‌کنند و خادم رئیس اول هستند. او در ادامه به نظریه صدور اعتراض کرده، می‌گوید: امروزه رسم بر این است که گفته شود محرک اول محرک‌های بعدی را صادر می‌کند و یا اینکه محرک اول منشأ فیضان محرک‌های بعدی است، در حالی که صدور و فیضان اشاره به خروج از قوه به فعل دارد ولی محرک‌ها نامتحرک اصلاً قوه‌ای ندارند (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۴۴-۱۶۴۹). آکوئیناس نیز به نحوی می‌خواهد سخن ارسطو را توجیه کند. او در بیان کیفیت ارتباط محرک نخستین و

نامتحرک می‌گوید که محرک‌های نخستین فرشتگان مدیر و دستیاران محرک نامتحرک هستند (Aquinas, 1995, P.829).

ابن‌سینا از ارسطو انتقاد می‌کند و می‌گوید ارسطو دو مورد را به حق مطرح می‌کند، اما به هیچ وجه دلایل آنها را ذکر نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۹). مورد اول این است که چرا محرک اول تنها یک حرکت ایجاد می‌کند. ارسطو می‌گوید: «حرکت جاویدان به وسیله موجودی جاویدان به حرکت در می‌آید و یک حرکت از یک محرک روی می‌دهد» (ارسطو، ۱۲۸۴، ۱۰۷۳/۲۷۱). و مورد دوم اینکه چرا ارسطو بدون هیچ علتی بین محرک‌ها تقدم بر قرار می‌کند و آنها را نخستین، دومین و... می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۹). نکته مهم دیگری که در آثار ارسطو روشن نشده، این است که محرک‌های نامتحرک چه ارتباطی با هم و با محرک نخستین دارند. هر چند شارحان ارسطو همان گونه که قبلاً ذکر شد ابن‌رشد و آکوئیناس از نحوه‌ای ارتباط سخن گفته‌اند، ولی آنچه از سخنان ارسطو بر می‌آید، این است که خدا علت‌غایی حرکت آسمان اول است و محرک‌های دیگر هم علت افلاک خودشان هستند، اما نحوه ارتباط آنها به هیچ وجه در آثار ارسطو روشن نشده است.

یافته‌های پژوهش

هم ارسطو و هم چهار تن از شارحان کتاب لامبدا یعنی تامس‌پیوس، ابن‌سینا، ابن‌رشد، آکوئیناس در زمره فیلسوفان مشائی محسوب می‌شوند. همگی آنان به مجموعه‌ای از مبانی مشترک اعتقاد دارند، اما نکته مهم این است که آیا تمامی آنها در آثارشان تنها شارح صرف ارسطو هستند یا نه. دقت در آرا ارسطو و تفاسیر موجود از آثار او نشان می‌دهد که نمی‌توان بسیاری از فیلسوفان مشائی را پیرو صرف او دانست. به طور مثال حتی ابن‌رشد که بیشترین وفاداری را به آرا ارسطو دارد، در برخی از موارد، نمی‌تواند دست از عقاید خاص خود برداشته و سعی در توجیه و هماهنگی آرا ارسطو با عقاید خود دارد. در میان شرح‌های بررسی شده در این مقاله، شرح ابن‌سینا از سایر شروح انتقادی‌تر بوده و نشان از وجوه افتراق فراوان میان آرا ارسطو و ابن‌سینا دارد. ابن‌سینا با وجودی که فیلسوف مشائی است، ولی به علت

ایمان و اعتقادی که به دین اسلام دارد و خلقت خدا را به عنوان اصل اساسی در جهان بینی خود می‌پذیرد، به هیچ وجه نمی‌تواند پیرو صرف الهیات ارسطو باشد. وجوه افتراق ابن‌سینا با ارسطو را در شرح کتاب *اللام* را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱- خالقیت خداوند: ابن‌سینا خدا را خالق و اعطاکننده وجود می‌داند و نه صرفاً محرک عالم. او در شرح خود اشاره می‌کند که وجود خدا اقتضای وجوبش را داشته و در حین خلقت به ممکنات هم وجوب اعطا می‌کند. اما این وجوب اعطا شده وجوب گیری است و نه وجوب ذاتی. ممکنات در ذات خود نسبت به وجود و عدم علی‌السویه هستند و ضرورت را از ناحیه علت در یافت می‌کنند. پس اگر چه که تمامی موجودات ممکن وجود ضروری دارند، اما این ضرورت را از ناحیه خدا دریافت کرده‌اند و مادامی که خدا موجود است وجود آنها نیز ضروری می‌باشد.

۲- جوهریت خدا: ارسطو خدا را جوهر نامتحرک می‌داند. در حالی که ابن‌سینا، موجود را در مرحله اول، به واجب و ممکن تقسیم کرده، سپس ممکنات - یعنی هر آنچه که دارای ماهیت است - را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. بنابراین جوهر از اقسام ممکن بوده و به هیچ وجه نمی‌توان واجب را دارای جوهر دانست.

۳- علم خدا به غیر: دیدگاه ارسطو در باب علم خدا به غیر به مذاق هیچ کدام از شارحان مذکور خوش نمی‌آید و هیچ کدام نمی‌توانند بپذیرند که خدا فقط به ذات خود می‌اندیشد و به دیگران علم ندارد. هر کدام از شارحان به نحوی سعی در توجیه قول ارسطو دارند. ابن‌سینا با نیکو شمردن قول *ثامسطیوس*، علم خدا به غیر را ضروری دانسته و رأی خاص خود را مطرح می‌کند.

۴- کثرت محرک‌های نامتحرک: بنابر اعتقاد ارسطو علاوه بر خدا، صورت‌های محض دیگری هم در عالم موجودند که آنها نیز محرک نامتحرکند و به هیچ وجه مخلوق خدا نیستند. در حالی که از نظر ابن‌سینا واجب‌الوجود واحد است و اگر چه که در عالم صورت‌های محض دیگری غیر از خدا وجود دارند، اما همگی مخلوق خدا بوده و ممکن‌الوجود هستند. ابن‌سینا سخن ارسطو مبنی بر ترتیب قائل شدن میان صورت‌های محض را نیکو می‌شمرد ولی به او اعتراض می‌کند که چرا رابطه میان آنها را روشن نساخته است.

منابع و مأخذ

- ☞ ابن رشد، ابوالولید محمد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۸۰
- ☞ ابن سینا، محمد بن عبدالله، *شرح کتاب اللام در ارسطو عند العرب*، کویت، تصحیح عبدالرحمن بدوی، وکالت المطبوعات، ۱۹۷۸
- ☞ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴
- ☞ تامسپیوس، *شرح کتاب اللام در ارسطو عند العرب*، کویت، تصحیح عبدالرحمن بدوی، وکالت المطبوعات، ۱۹۷۸
- ☞ راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷
- ☞ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، (یونان و روم) تهران، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، سروش، ۱۳۷۵، چاپ سوم
- ☞ Aquinas, Tomas, *commentary on Aristotles metaphysics*, Oxford, 1995
- ☞ Aristotle, *the complete work of Aristotle*, edited by barnes, Prinston university press, 1995
- ☞ Ross, W.D, *Aristotles metaphysics*, Oxford, Britain, 1981
- ☞ Politis, Vasilis, *Aristotle andmetaphysics*, routledge, London, 2004

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی