

دکتر هدایت علوی تبار
■ استادیار، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

الهیات ارسطو*

■ نوشته: سردیوید راس^۱

■ ترجمه: هدایت علوی تبار ■ alavitabar@yahoo.com

کتاب لامبدا را به حق اوج مابعدالطبیعه دانسته‌اند. ارسطو نام «الهیات» را بر عالی‌ترین علم نهاده است، یعنی علم به آن نوع موجود که وجود جوهری و قیام به ذات را با عاری بودن از هرگونه تغییر ترکیب می‌کند؛^۲ و در این کتاب است که ما تنها رساله نظام‌مند او را در الهیات می‌یابیم. در آثار دیگر ارسطو نیز قطعاتی وجود دارد که پرتو ارزشمندی بر آراء الهیاتی او می‌افکند؛^۳ و قطعاتی هم موجود است که وی در آنها آشکارا خود را با آراء عصر خویش هماهنگ می‌سازد.^۴ به نظر می‌رسد که او در آثار اولیه‌اش «دلایل وجود خدا» را به نحوی کاملاً متفاوت با آنچه در لامبدا یافت

می شود مطرح ساخته است. می گویند او در گفتگوی درباره فلسفه چیزی ارایه داده است که می توان آن را پیشدستی بر استدلال هستی شناختی^۵ [برهان وجودی] دانست؛ او استدلال می کند: «جایی که یک بهتر هست یک بهترین وجود دارد؛ حال در میان موجودات یکی بهتر از دیگری است؛ بنابراین یک بهترین وجود دارد که باید موجودی الهی باشد.»^۶ ارسطو از استدلال غایت شناختی^۷ هم استفاده کرد. او در همان گفتگو نسلی از انسانها را توصیف می کند که برای اولین بار زیبایی زمین و دریا، و عظمت آسمانهای پرستاره را مشاهده کردند و نتیجه گرفتند که این آثار شکوهمند کار خدایان است.^۸ او رؤیایها، پیش آگاهیها^۹ و غریزه حیوانی^{۱۰} را هم به عنوان گواهی بر وجود موجودات الهی به کار برد. ولی در آثار باقی مانده از او که آراء تکامل یافته ترش را بیان می کنند سازگاری معمولاً به غایت مندی ناآگاهانه طبیعت نسبت داده شده است نه به تحقق یک طرح الهی.

اما در لامبدا^{۱۱} می بینیم که او آن چنان به دور از عقاید دینی عامه در تأیید وجود خدا استدلال می کند که به هیچ وجه نمی توان گمان کرد که خود را با درک و فهم یا تعصبات دینی مخاطبانش سازگار می سازد؛ و بر پایه اصولی استدلال می کند که جایگاهی ژرف در مابعدالطبیعه اش دارند. این استدلال را که نوعی استدلال کیهان شناختی^{۱۲} است می توان چنین طرح کرد: جواهر، نخستین چیزهای موجودند.^{۱۳} بنابراین اگر همه جواهر فانی باشند همه چیزها فانی خواهند بود. اما دو چیز وجود دارند که فانی نیستند: تغییر و زمان. زمان نمی تواند به وجود آمده باشد و نمی تواند متوقف شود، زیرا این امر به معنای وجود زمان، پیش از به وجود آمدن و پس از متوقف گشتن اش است. تغییر باید به اندازه زمان مداوم باشد، زیرا زمان، اگر نگوئیم با تغییر یکی است، ملازم آن است.^{۱۴} اما یگانه تغییر مداوم، تغییر مکانی^{۱۵} و یگانه تغییر مکانی مداوم، حرکت گردشی است.^{۱۶} بنابراین باید یک حرکت سرمدی و گردشی وجود داشته باشد.^{۱۷}

لوازم ایجاد حرکت سرمدی عبارتند از: (۱) جوهر سرمدی. تا اینجا مثل افلاطونی کفایت می کند. اما (۲) این جوهر سرمدی باید قدرت ایجاد حرکت را

داشته باشد که مثل این قدرت را ندارند.^{۱۸} (۳) آن نه تنها باید دارای این قدرت باشد بلکه باید آن را اعمال کند. (۴) ماهیت آن باید فعالیت باشد نه قدرت، زیرا در غیر این صورت ممکن است این قدرت را اعمال نکند و [در این حالت] تغییر، سرمدی، یعنی ضرورتاً جاودان، نخواهد بود. (۵) چنین جوهری باید غیرمادی باشد زیرا باید سرمدی باشد.^{۱۹}

این نتیجه‌گیری را تجربه تأیید کرده است.^{۲۰} تجربه‌ای که نشان می‌دهد چیزی وجود دارد که با حرکتی بی‌وقفه و گردشی در حال حرکت است، یعنی آسمانهای پرستاره. چیزی باید وجود داشته باشد تا آن را به حرکت درآورد. اما محرکی که متحرک است واسطه‌ای است که نمی‌توان با خرسندی در آن آرام گرفت؛ باید محرک نامتحرکی موجود باشد.^{۲۱} این محرک نامتحرک که تجربه به آن اشاره می‌کند باید موجود سرمدی، جوهری و کاملاً بالفعلی باشد که وجودش قبلاً به اثبات رسیده است. اما چگونه چیزی می‌تواند حرکت را ایجاد کند بدون اینکه متحرک باشد؟ ایجاد جسمانی حرکت مستلزم تماس متقابل محرک و متحرک و، بنابراین، مستلزم واکنشی از سوی متحرک بر محرک است.^{۲۲} از این رو محرک نامتحرک باید به شیوه‌ای غیرجسمانی، یعنی از طریق متعلق میل بودن، حرکت را ایجاد کند. در یک قطعه ایجاد حرکت به وسیله محرک اول دارای یک ویژگی شبه‌جسمانی دانسته شده و گفته شده است که محرک اول صرفاً بر فلک بیرونی عالم به نحو بی‌واسطه و بر افلاک درونی به نحو باواسطه اثر نمی‌گذارد بلکه واقعاً در بیرون عالم قرار دارد؛^{۲۳} اما این بیانی سهوی است که نباید بر آن تأکید کرد. نظر اصلی ارسطو این است که محرک اول در مکان قرار ندارد.^{۲۴}

در خصوص این مسئله که آیا از نظر ارسطو خدا فقط علت غایی تغییر است یا علت فاعلی آن نیز می‌باشد بسیار بحث شده است. پاسخ این است که خدا از طریق علت غایی بودن علت فاعلی است و نه به نحوی دیگر. اما او به این معنا علت غایی نیست که چیزی است که هرگز وجود ندارد بلکه همواره قرار است که وجود پیدا کند. او موجودی جاوید است که نفوذش آن‌چنان بر سراسر عالم پرتو افکنده که هر چیزی

که روی می‌دهد - دست کم اگر قلمروهای مبهم اتفاق و اختیار را به حساب نیاوریم - متکی بر اوست. او مستقیماً «آسمان اول» را به حرکت در می‌آورد؛ یعنی باعث گردش روزانه ستارگان به دور زمین می‌شود. اینکه او با برانگیختن عشق و میل به حرکت در می‌آورد به نظر می‌رسد تلویحاً می‌فهماند که آسمان اول دارای نفس (soul) است. اظهارات ارسطو در جایی دیگر مبنی بر اینکه اجرام آسمانی موجوداتی زنده هستند، این مطلب را تأیید می‌کند.^{۲۵} او حرکت خورشید، ماه، و سیارات را با فرض یک «مجموعه تودرتو» (nest) از افلاک هم‌مرکز که قطبهای هر یک به پوسته فلک بعدی بیرونی‌اش تثبیت شده تبیین می‌کند. بدین ترتیب هر فلکی حرکت خود را به فلک بعدی درون خود می‌دهد و محرک اول با حرکت دادن بیرونی‌ترین فلک همه افلاک دیگر را به حرکت در می‌آورد. آن موجب حرکت خورشید در هر بیست و چهار ساعت یک بار به دور زمین می‌شود و بدین سان نظم شب و روز و همه آثار آن را در حیات زمینی به وجود می‌آورد. اما نظم فصول با آثارش در زمان کاشت، برداشت و ایام تولید مثل حیوانات اهمیت بیشتری در اقتصاد زمینی دارد و معلول حرکت سالیانه خورشید در دایره البروج (the ecliptic) است. زمانی که خورشید در حال نزدیک شدن به بخش خاصی از زمین است در آنجا پیدایش روی می‌دهد و هنگامی که در حال دور شدن از آنجاست نابودی اتفاق می‌افتد.^{۲۶} این حرکت، مانند دیگر حرکات خاص خورشید، ماه و سیارات، معلول «عقول» (intelligences) است. عقول نیز «به عنوان غایات»،^{۲۷} یعنی به عنوان متعلق میل و عشق، باعث حرکت می‌گردند. ارتباط آنها با محرک اول مشخص نشده است، اما از آنجا که محرک اول یگانه حاکم عالم است^{۲۸} و بر آن، «آسمان و کل طبیعت اتکا دارد»،^{۲۹} باید فرض کنیم که عقول را به عنوان متعلق میل و عشق آنها به حرکت در می‌آورد. جزئیات این نظام تا اندازه‌ای مبهم باقی گذاشته شده است اما ما احتمالاً باید هر فلک آسمانی را وحدتی از نفس و جسم در نظر بگیریم که به «عقل» مطابق خویش تمایل دارد و به آن عشق می‌ورزد.

چگونه عشق و میل حرکات جسمانی را که باید تبیین شوند ایجاد می‌کنند؟ نظریه این است که هر یک از این افلاک به حیاتی میل دارد که تا آنجا که ممکن است شبیه

حیات مبدأ محرکش باشد. حیات مبدأ محرک آن، یک حیات مداوم، نامتغیر و روحانی است. افلاک قادر به بازآفرینی آن نیستند اما بهترین کار پس از آن را با اعمال تنها حرکت جسمانی کاملاً مداوم، یعنی حرکت در یک دایره، انجام می‌دهند.^{۳۰} ارسطو حرکت مستقیم را کنار گذاشت زیرا اگر این حرکت بخواهد مداوم باشد نیازمند مکان نامتناهی است که او بدان معتقد نبود.^{۳۱}

اکنون می‌توانیم به تبیین ارسطو از خود محرک اول پردازیم. محرک اول به دلیل طبیعت غیرمادی‌اش از فعالیت جسمانی (physical) مبری است؛ بنابراین او فقط فعالیت عقلانی (mental)، و تنها آن نوع فعالیت عقلانی را که اصلاً مرهون جسم نیست، یعنی علم (knowledge)، به آن نسبت می‌دهد؛ و فقط آن نوع علمی که مستلزم هیچ فرایندی، و هیچ‌گذری از مقدمات به نتیجه نیست، بلکه بی‌واسطه و شهودی است. محرک اول نه تنها صورت و فعلیت بلکه حیات و عقل [فکر] (mind) است و کلمه خدا، که تا اینجا به کار برده نشده بود، اطلاقش به محرک اول آغاز می‌شود.^{۳۲}

اما علمی که، برخلاف علم بشری، متکی بر حس و تصور نیست، باید علم به بهترین چیز باشد؛ و آن بهترین خداست. بنابراین، متعلق علم او خودش است. «اما عقل با مشارکت در معلوم به خودش عالم می‌شود و از طریق تماس برقرار کردن و عالم شدن، خود معلوم می‌شود؛ بنابراین یک چیز واحد عقل و معقول است.»^{۳۳} یعنی در شهود، گویی عقل در تماس مستقیم با معقول قرار دارد؛ بنابراین به چیزی به‌وسیله چیزی دیگر، به عنوان حد وسط، علم پیدا نمی‌کند. درست همان‌طور که در احساس، صورت محسوس، ماده را پشت سر می‌گذارد و به ذهن منتقل می‌گردد،^{۳۴} در علم هم صورت معقول منتقل می‌شود. صفت عقل این است که از خود هیچ صفتی ندارد بلکه کاملاً موصوف به چیزی است که در همان لحظه به آن علم پیدا می‌کند. اگر از خود صفتی داشت این صفت مانع بازآفرینی کامل آن چیز در عقل شناسا می‌شد، همان‌طور که آینه‌ای که از خود رنگی دارد رنگ چیزی را که در برابرش قرار گرفته به‌طور کامل منعکس نمی‌سازد.^{۳۵} بدین ترتیب در علم، عقل و معقول دارای صفت یکسان هستند و علم به یک چیز به معنای علم به عقل است هنگامی که به آن چیز علم پیدا می‌کند.

مقصود از این تبیین از خود آگاهی اساساً تبیین آن نوع خود آگاهی است که همراه علم به یک چیز است. در علم پیدا کردن به چیزی دیگر و به وسیله آن است که عقل متعلق خود [معقول] واقع می‌شود. ما نباید تصور کنیم که عقل پیش از هر چیز به خودش علم می‌یابد، زیرا در این صورت تبیینی که برای معقول واقع شدن آن ارایه شد مصادره به مطلوب (petitio principii) می‌شود. اما آنچه ارسطو به خدا نسبت می‌دهد علمی است که متعلق‌اش فقط خودش است. کوششی در جهت قابل تحمل‌تر کردن برداشت ارسطو از علم الهی صورت گرفته و نشان داده شده است که خدا، برخلاف علم معمولی، به خود بی‌واسطه و به جهان باواسطه علم پیدا می‌کند. قدیس توماس^{۳۶} می‌گوید: «اما نتیجه نمی‌شود که همه چیزهای دیگر برای او [خدا] نامعلومند؛ زیرا او با علم به خودش به همه چیزهای دیگر علم پیدا می‌کند.»^{۳۷} بسیاری از دیگر فیلسوفان مدرسی همین نظر را بیان می‌کنند و برنتانو^{۳۸} با اشاره به قطعه‌ای^{۳۹} که ارسطو در آن می‌گوید علم به امور متضایف علمی واحد است، از آن حمایت می‌کند. هر موجودی جز خدا وجود خود را به‌طور کامل مرهون خداست؛ بنابراین، علم خدا به خودش باید در عین حال علم او به همه چیزهای دیگر باشد. این یک شیوه تفکر ممکن و ثمربخش است اما شیوه‌ای نیست که ارسطو اتخاذ می‌کند. از نظر او اینکه خدا باید به خودش علم داشته باشد و اینکه باید به چیزهای دیگر علم داشته باشد دو شق مختلف اند^{۴۰} و او با تأیید شق اول تلویحاً شق دوم را رد می‌کند. در واقع او صریحاً بسیاری از لوازم شق دوم را رد می‌کند؛ او منکر هرگونه علم خدا به شر و هرگونه انتقال او از یک متعلق فکر به متعلق دیگر است.^{۴۱} نتیجه میل به مبری دانستن حیات الهی از هر رابطه‌ای با شر و از هر «شیخ انتقال»، آرمان محال و بی‌ثمر علمی است که متعلقی جز خود ندارد.

برداشتی از خدا که در لابلای ارایه شده مضمناً برداشت رضایت‌بخشی نیست. خدا، آن‌گونه که ارسطو تصور کرده، دارای علمی است که علم به عالم نیست و اثری بر جهان دارد که از علمش ناشی نمی‌شود، اثری که مشکل می‌توان آن را یک فعالیت دانست، زیرا مانند اثری است که ممکن است فردی ناخود آگاه بر فردی دیگر و یا حتی یک مجسمه یا تابلو بر

تحسین‌کننده‌اش بگذارد. چندان تعجب‌آور نیست که مفسران باور به این مطلب را که نظر ارسطو واقعاً همین است دشوار یافته و کوشیده‌اند تا از آنچه او می‌گوید چیز دیگری برداشت کنند. حتی اسکندر^{۴۲} [افرویدیسی] کوشید تا در آراء مقتدایش تأییدی بر مشیت الهی بیابد و بیشتر محققان عصر باستان در این مطلب با او موافق بودند. حتی ابن‌رشد^{۴۳} در حالی که هرگونه فعالیت آفرینشی و هرگونه آزادی اراده را در مورد خدا رد می‌کرد علم به قوانین کلی عالم را به او نسبت داد و فکر می‌کرد در این کار از ارسطو پیروی می‌کند. قدیس توماس و داتر اسکوتس^{۴۴} محتاطانه اظهار نظر کردند اما تمایل داشتند که خدای ارسطو را به یک معنای خداپرستانه (theistic) تفسیر کنند. عصر حاضر شاهد بحثی طولانی میان برتانو و تسلر^{۴۵} بوده است؛ برتانو موافق تفسیر خداپرستانه و تسلر مخالف آن است. کوشش برتانو را باید یک شکست دانست؛^{۴۶} ارسطو هیچ نظریه‌ای نه در مورد آفرینش الهی دارد و نه در خصوص مشیت الهی. اما در فلسفه او نشانه‌هایی از شیوه تفکری وجود دارد که نسبت به آنچه به عنوان نظریه اصلی او مطرح شد بی‌حاصلی کمتری را نشان می‌دهد.

اینکه فعالیت خدا علمی، و فقط علمی، است صرفاً نظریه لامبدا نیست؛ به نظر می‌رسد که آن بخشی از تفکر ثابت ارسطو است و با همان وضوح در جاهای دیگر بیان شده است.^{۴۷} از سوی دیگر، هنگامی که او از امیدوکلس^{۴۸} به دلیل کنارگذاشتن بخشی از واقعیت از حیطه علم خدا انتقاد می‌کند در واقع نظریه خود را مبنی بر اینکه علم خدا محدود به خودش است مورد انتقاد قرار می‌دهد.^{۴۹} زمانی که ارسطو ذات خدا را در نظر می‌گیرد احساس می‌کند که اگر هرگونه علاقه عملی به جهان را به او نسبت دهد از کمالش می‌کاهد، اما هنگامی که جهان را مورد توجه قرار می‌دهد تمایل دارد به خدا به گونه‌ای بیندیشد که در ارتباط نزدیک‌تری با جهان قرار گیرد.

اگر پرسیده شود که آیا ارسطو خدا را آفریننده جهان می‌دانست پاسخ مسلماً منفی خواهد بود. از نظر او ماده، ایجاد نشده و ازلی است؛ او به‌صراحت در رد آفرینش جهان استدلال می‌کند.^{۵۰} این مطلب لزوماً منافاتی با این نظر ندارد که خدا ماده را از ازل تا ابد در وجود حفظ می‌کند، اما در فلسفه ارسطو هیچ نشانی از چنین نظریه‌ای وجود ندارد. به علاوه به نظر می‌رسد که عقول، موجوداتی ناآفریده هستند که از وجودی مستقل برخوردارند و

کوشش برناتانو برای نشان دادن اینکه خدا عقل هر انسان فردی را در بدو تولد او می‌آفریند، به دلیل قطعاتی که در آنها بر وجود ازلی عقل به‌روشنی تأکید شده است، با شکست مواجه می‌شود.^{۵۱}

در قطعه‌ای از لامبدا در نگاه اول به نظر می‌رسد که ارسطو می‌گوید خدا علاوه بر وجود متعالی، در درون جهان نیز وجود دارد. «ما باید بررسی کنیم که به کدام یک از دو نحو، طبیعت کل دارای خیر و بهترین است - آیا به عنوان چیزی که وجودی جدا و بذاته دارد یا به عنوان نظم کل. احتمالاً باید بگوییم که، مانند یک سپاه، به هر دو نحو دارای خیر است. زیرا خیر سپاه هم بستگی به نظم آن دارد و هم بستگی به فرمانده آن و بیشتر به فرمانده آن بستگی دارد؛ زیرا او به سبب نظم وجود ندارد بلکه نظم به سبب او وجود دارد.»^{۵۲} اما گرچه ارسطو می‌گوید خیر هم به عنوان یک روح متعالی و هم به عنوان یک نظم درونی موجود است نمی‌گوید که خدا به این دو نحو وجود دارد. در لامبدا خدا برای او اساساً علت اولی است؛ و با توجه به نظریه اغلب تکرار شده‌اش مبنی بر تقدم جوهر، از نظر او علت باید یک جوهر باشد نه امری انتزاعی مانند نظم. با وجود این او از نظم به عنوان معلول خدا سخن می‌گوید، بنابراین ممکن است به حق گفته شود که خدای او در جهان دست به کار است و به این معنا در درون آن قرار دارد.

یکی از بارزترین ویژگی‌های دیدگاه ارسطو نسبت به جهان غایت‌انگاری مطلق او است. جدا از تغییرات اتفاقی و امور تصادفی هر چه وجود دارد یا روی می‌دهد برای غایتی است. اما چندان روشن نیست که چه تفسیری باید در مورد این دیدگاه ارایه داد. آیا منظور او این است که (۱) ساختار و تاریخ عالم تحقق یک طرح الهی است؟ یا (۲) آن معلول فعالیت آگاهانه به سوی غایات موجودات فردی است؟ یا (۳) در طبیعت تلاشی ناآگاهانه به سوی غایات وجود دارد؟ (۱) شق اول با نظریه لامبدا، که بر اساس آن یگانه فعالیت خدا علم به خویش است، سازگار نیست. اما حتی در لامبدا نشانه‌هایی از شیوه تفکر متفاوتی وجود دارد. وقتی خدا با فرمانده سپاه، که نظم سپاه معلول اوست، یا با حاکم یک ملت مقایسه می‌شود، یا هنگامی که عالم با خانواده‌ای مقایسه می‌گردد که در آن وظایف کم و بیش معینی به هر یک از اعضاء، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین، واگذار شده است،^{۵۳}

مشکل می‌توان تصور نکرد که ارسطو به خدایی می‌اندیشد که با اراده‌اش خطوط اصلی رشد تاریخ جهان را اداره می‌کند. مشابه این بیان در جاهای دیگر نیز یافت می‌شود. اسکندر، تا آنجا که به حفظ انواع مربوط می‌شود، اعتقاد به فعالیت مبتنی بر مشیت الهی را به ارسطو نسبت داد. این تفسیر بر مبنای قطعه‌ای^{۵۴} صورت گرفته است که ارسطو در آن می‌گوید خدا برای موجوداتی که به سبب دوری‌شان از مبدأ نخستین نمی‌توانند وجود دائمی داشته باشند (یعنی برای انسانها، حیوانات و گیاهان، برخلاف ستارگان) بهترین چیز پس از آن را از طریق ترتیب دادن بقای نسل فراهم کرده است. همچنین ستایش آناکساگوراس^{۵۵، ۵۶} برای معرفی عقل به عنوان علت نظم در جهان تلویحاً بر اسناد نظام‌بخشی کلی عالم به خدا دلالت می‌کند، همان‌طور که عبارت‌هایی مانند «خدا و طبیعت هیچ کار بیوده‌ای انجام نمی‌دهند»^{۵۷} چنین دلالتی دارد. اما درخور توجه است که اگر ما قطعاتی را که در آنها ارسطو احتمالاً خود را با عقاید متداول هماهنگ می‌سازد نادیده بگیریم، نشان کمی از این شیوه تفکر باقی می‌ماند؛ او هرگز کلمه «مشیت» خدا را، آن‌گونه که سقراط و افلاطون به‌کار برده بودند، به‌کار نمی‌برد؛^{۵۸} ایمان محکمی به پادشاه و کفرهای الهی ندارد؛ و، برخلاف افلاطون، هیچ علاقه‌ای به توجیه راه‌های خدا به سوی انسان نشان نمی‌دهد.^{۵۹، ۶۰}

(۲) ظاهراً شق دوم باید کنار نهاده شود زیرا غایت‌مندی در طبیعت قطعاً مغایر با فعالیت فکر است.^{۶۱} در مجموع به نظر می‌رسد که نظر (۳) نظر غالب در ذهن ارسطو است. در مقابل یک قطعه که او در آن می‌گوید خدا و طبیعت هیچ کار بیوده‌ای انجام نمی‌دهند، قطعات بسیاری وجود دارد که او در آنها صرفاً می‌گوید طبیعت هیچ کار بیوده‌ای انجام نمی‌دهد. این مطلب درست است که مفهوم غایت‌مندی ناآگاهانه رضایت‌بخش نیست. اگر قرار باشد به عمل نه تنها به عنوان ایجادکننده نتیجه بلکه به عنوان عملی که هدف از آن ایجاد نتیجه‌ای است بنگریم، باید فاعلی را در نظر بگیریم که یا نتیجه را تصور می‌کند و هدفش دستیابی به آن است و یا ابزاری است در دست موجود عاقل دیگری که به وسیله آن، غایات آگاهانه‌اش را تحقق می‌بخشد. غایت‌مندی ناآگاهانه مستلزم غایتی است که غایت هیچ عقلی نیست و، بنابراین، اصلاً غایت نیست. اما نحوه بیان

ارسطو نشان می‌دهد که او (مانند بسیاری از متفکران جدید) این مشکل را احساس نمی‌کرد و بیشتر راضی بود که با مفهوم غایتی ناآگاهانه در خود طبیعت کار کند.

یادداشت‌ها:

* این مقاله ترجمه بخشی از کتاب زیر است:

Ross, Sir David. *Aristotle*, London and New York: Routledge, 1995, pp. 184-191.

"Aristotle's Theology."

چاپ اول این کتاب در سال ۱۹۲۳ صورت گرفته است. م.

۱- Sir David Ross (۱۹۷۱-۱۸۷۷): فیلسوف اسکاتلندی که تخصص اصلی‌اش در زمینه فلسفه ارسطو و فلسفه اخلاق بود. او در دانشگاه ادینبورو و پیتول کالج آکسفورد تحصیل کرد، از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۴۷ به تدریس در آکسفورد پرداخت و از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۷ ریاست کالج اوریل را در این دانشگاه به عهده داشت. راس از سال ۱۹۲۷ عضو و از سال ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ رئیس فرهنگستان بریتانیا بود. او علاوه بر مقامات گوناگون دانشگاهی در مناصب اجتماعی متعددی نیز خدمت کرد و در سال ۱۹۳۸ به سبب خدمات ملی‌اش لقب سر به او اعطا شد. وی در فلسفه اخلاق تحت تأثیر مور و پرپچارد قرار داشت و با اعتقاد به نظریه شهودگرایی اظهار داشت که ما تکالیف گوناگونمان را به طور مستقیم درک می‌کنیم و آنها را از هیچ اصل نهانی، مانند اصل سودمندی، به دست نمی‌آوریم. آثار اصلی او عبارتند از: ارسطو (۱۹۲۳)، درست و خوب (۱۹۳۰)، مبانی اخلاق (۱۹۳۹)، نظریه مثل افلاطون (۱۹۵۱)، نظریه اخلاق کانت (۱۹۵۴)، رشد تفکر ارسطو (۱۹۵۸). او همچنین سروراستار ترجمه آکسفورد از آثار ارسطو بود (۱۹۰۸-۱۹۳۱) و در این مجموعه دو کتاب مابعدالطبیعه و اخلاق نیکوماخوس ترجمه خود اوست. م.

2- E. 1026 *10-19; K. 1064 *33-3.

۳- درباره این مسئله که آیا «عقل فعال» در رساله دربارۀ نفس (*De Anima*) را باید با خدا یکی گرفت یا نه، بنگرید به صص ۱۵۳-۱۴۸.

۴- این قطعات را اغلب می‌توان با اشاره‌ای که در آنها به «خدایان» به صورت جمع شده است، تشخیص داد.

Cf. E.N. 1099 *11, 1162 *5, 1179 *25.

۵- *ontological argument*: این استدلال را، که کانت به این اسم نامید، اولین بار قدیس آنسلم مطرح کرد. از نظر او خدا موجودی است که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. حال چنین موجودی باید وجود خارجی هم داشته باشد زیرا در غیر این صورت می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که بزرگ‌تر از موجود مذکور است، یعنی موجودی که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد و در خارج هم وجود دارد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که بزرگ‌ترین موجود بزرگ‌ترین موجود نیست و این تناقض است. بنابراین موجودی که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، یعنی خدا، باید در عالم خارج وجود داشته باشد. در همان زمان راهبی به نام گونیلو از این استدلال انتقاد کرد. در قرن هفدهم، دکارت تقریر جدیدی از آن ارائه داد و اسپینوزا و لایب‌نیتس نیز با تغییراتی آن را به‌کار بردند. قدیس توماس، گاسندی، هیوم، کانت و راسل از دیگر منتقدان آن هستند. در قرن بیستم، فیلسوفانی همچون چارلز هارتشورن، نورمن مالکوم و الوین پلنتینگا بر اساس منطق موجبات تقریرهای جدیدی از آن ارائه داده‌اند. م.

6- Fr. 1476 *22-24.

۷- *teleological argument*: بر اساس این استدلال، که همان برهان نظم است، جهان از نظم، طرح و هماهنگی برخوردار است. بنابراین باید دارای پدیدآورنده‌ای حکیم باشد که از برقراری این نظم و هماهنگی هدفی داشته است؛ و این ناظم خداست. ویلیام پیللی و تینت گونه‌هایی از این استدلال را به‌کار بردند؛ در مقابل کسانی مانند هیوم و کانت از آن انتقاد کردند. م.

8- Ib. *34- *11. Cf. *11-32.

9- Fr. 1475 *36-1476 *9.

10- Cic. de N.D. ii.49, 125.

11- Capp. 6,7.

۱۲- cosmological argument: در این استدلال، برخلاف استدلال هستی‌شناختی، از طریق مفهوم خدا و، برخلاف استدلال غایت‌شناختی، بر اساس جلوه‌های نظم، طرح و هماهنگی در جهان به اثبات وجود خدا پرداخته نمی‌شود بلکه بر مبنای عام‌ترین واقعیت‌های مربوط به عالم مانند ممکن، حادث یا متحرک بودن آن، وجود خدا اثبات می‌شود. به عبارت دیگر همین‌که عالمی متحرک، ممکن یا حادث وجود دارد مقدمه‌ای کافی برای اثبات وجود خداست. افلاطون، ارسطو، قدیس توماس، دکارت، لایب‌نیتس و لاک از مدافعان این نوع استدلال و هیوم، کانت، جان استوارت میل، راسل و برارد از مخالفان آن به شمار می‌روند.

13- 1069 *19-26, cf. Z. 1.

۱۴- یعنی «شمار تغییر» است. ^{b1} 219 Phys. و غیره.

15- Phys. 261 *31- *26.

16- 261 *b27-263 *3, 264 *7-265 *12.

17- A. 1071 *4-11.

18- Cf. A. 991 *8-11, *3-9, 992 *29-32; Z. 1033 *26-1034 *5

19- A. 1071 *12-22.

20- 1072 *22.

21- Cf. phys. 257 *31- *13.

22- Ib. 202 *3-7

23- Ib. 267 *6-9.

24- De Caelo 279 *18.

25- Ib. 285 *29, 292 *20, *1.

26- De Gen. et Corr. 336 *32, *6.

27- A. 1074 *23.

28- 1076 *4.

29- 1072 *13.

30- phys. 265 *b1.

31- 265 *17.

32- A. 1072 *25.

33- Ib. 20.

34- De An. 424 *18.

35- Ib. 429 *13-22.

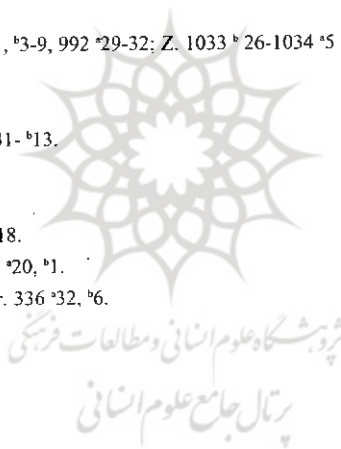
۳۶- St. Thomas (۱۲۷۴-۱۲۲۵): فیلسوف ایتالیایی و بزرگ‌ترین شخصیت فلسفه مدرسه.

37- In Met.lib. xii.lect. xi.

۳۸- Brentano (۱۹۱۷-۱۸۳۸): فیلسوف و روان‌شناس آلمانی که در سال ۱۸۶۴ کشیش کاتولیک شد و در سال

۱۸۷۳ کلیسا را ترک کرد. او در فاصله سال‌های ۱۸۷۴ تا ۱۸۸۰ در دانشگاه وین تدریس می‌کرد. از میان شاگردانش

می‌توان به آدموند هوسرل اشاره کرد.



39- Top. 105 *31-34.

40- A. 1074 *22.

41- lb. 25,32,26.

۴۲- Alexander؛ فیلسوف مشایی یونانی که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم در آتن دارای شهرت بود و در فاصله سال های ۱۹۸ تا ۲۱۱ ریاست لوکوم را به عهده داشت و در آنجا تدریس می کرد. او از شارحان بزرگ ارسطو است؛ بسیاری از شرح هایش در دست است، بعضی نیز از طریق ترجمه های عربی باقی مانده است. م

۴۳- Averroes (۵۹۵- ۵۲۰ ه. ق.)؛ از فیلسوفان مسلمان و از شارحان بزرگ ارسطو است. او آثار زیادی داشته که اصل عربی بیشتر آنها از بین رفته ولی ترجمه های عبری و لاتینی اکثر آنها در دست است. م

۴۴- Duns Scotus (۱۳۰۸- ۱۲۶۵)؛ فیلسوف مدرسی اسکاتلندی و از اعضا، فرقه فرانسوسی. م

۴۵- Zeller (۱۹۰۸- ۱۸۱۴)؛ فیلسوف آلمانی که در نوینگن تحصیل و تدریس کرد و سپس سمت هایی را در برن، ماربورگ، هایدلبرگ و برلین پذیرفت. او که تحت تأثیر هگل بود بعدها به کانت گرایش پیدا کرد به طوری که می توان او را از فیلسوفان نوکانتی نیمه دوم قرن ۱۹ به شمار آورد. از آثار اصلی او کتابی سه جلدی به نام فلسفه یونان است. م

۴۶- کی. الیزر (K. Elser) آن را به تفصیل در Die Lehre des A. über das Wirken Gottes, Münster, 1893. بررسی کرده است. من در Mind xxiii, 289-291 نکات اصلی استدلال برنتانو را مرور کرده ام.

47- De Caelo 292 *22, *4; E. N. 1158 *35, 1159 *4, 1178 *10; Pol. 1325 *28.

در آن $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ (نظر) نوعی $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ (عمل) به خدا نسبت داده شده است اما به یک معنای عام تر که در آن $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ نوعی $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ است (20 *1325).

۴۸- Empedocles (ح ۴۳۰ - ح ۴۹۰ ق. م.)؛ فیلسوف یونانی که عالم را ترکیبی از چهار عنصر آب، هوا، خاک و آتش می دانست. این چهار عنصر بر اثر دو عامل متضاد مهر و کین به هم آمیخته یا از هم جدا می شوند. م

49- Met. B. 1000 *3; De An. 410 *4.

50- De Caelo 301 *31, 279 *12 ff.

۵۱- به ویژه 23 *430 De An.

52-1075 *11-15.

53- 1075 *15, 1076 *4, 1075 *19.

54- De Gen. et Corr. 336 *31.

55- A. 984 *15.

۵۶- Anaxagoras (ح ۴۲۸ - ح ۵۰۰)؛ فیلسوف یونانی که برای اولین بار عقل (nous) را ناظم امور عالم دانست. م

57- De Caelo 271 *33.

58- Xen. Mem. i. 4, 6, etc.; Pl. Tim. 30 c,44c.

۵۹- راه حل او برای مسئله شر در اشاره ای به $\tau\omicron\ \chi\alpha\chi\omicron\pi\omicron\iota\omicron\nu$ (عامل شر) (15 *192 phys) که ذاتی ماده است قرار دارد. این طور نیست که ماده گرایشی به شر داشته باشد؛ بلکه چون مستعد اعداد است پس نه تنها مستعد خیر بلکه مستعد شر هم هست.

۶۰- اصولاً یکی از تفاوت های اساسی میان فلسفه افلاطون و ارسطو این است که افلاطون می کوشد علل و عوامل امور دنیوی و زمینی را در عالم بالا جستجو کند و به همین دلیل راه های ارتباطی میان خدا و انسان برقرار می سازد، اما ارسطو که تمایل دارد علل امور را در همین عالم جستجو کند این راه ها را قطع می کند. م

61- Phys. 199 *26.