

خدا در اندیشه ارسطو

دکتر زکریا بهارنژاد

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

ارسطو در فلسفه و کلام سنتی ما، حکیمی الهی و بعضاً پیامبر معرفی شده است؛ در حالی که نمی‌توان حتی او را، به قطع، موحد دانست؛ چه رسد به آن که پیامبر یا حکیمی الهی باشد. این دیدگاه چند علت داشت:

۱. ادعای برخی متکلمان مسیحی مبنی بر آشنایی سقراط و افلاطون با دین موسی (ع) در مصر؛

۲. استفاده متکلمان قرون وسطی، از جمله آگوستینوس و توماس آکوئینی، از فلسفه ارسطو برای تفسیر مسیحیت و سعی در انطباق میان مسیحیت و فلسفه ارسطو؛

۳. انتساب برخی آثار نو افلاطونیان به ارسطو و افلاطون؛ و استفاده فلاسفه اسلامی از این آثار.

در حالی که ارسطو، برخلاف ادیان توحیدی، خدا را علت فاعلی جهان نمی‌داند؛ چون ماده و عالم را ازلی می‌داند؛ به آفرینش و معاد مورد نظر ادیان الهی اعتقاد ندارد؛ خدای او فقط به خود و به کلیات می‌اندیشد و به انسان توجه ندارد؛ او صرفاً علت غایی جهان است و جهان و انسان به شوق او حرکت می‌کنند و حتی گاه می‌خواهند همانند او شوند.

این مقاله بدون هیچ پیش‌داوری و با توجه به آثار خود ارسطو و آثار شارحان و

مفسران او، دیدگاه ارسطو درباره خدا را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: خدا، ارسطو، نو افلاطونیان، فلاسفه اسلامی.

×××

خدا مساله همیشگی ذهن و اندیشه بشر بوده، و چه آثار بر جای مانده از انسان‌های اولیه یا نوشته‌های علمی، فلسفی، ادبی، عرفانی و غیره تا عصر حاضر - همگی - این مدعا را تایید می‌کنند. درباره گرایش بشر به خدا، نظرات گوناگونی ابراز گردیده است: برخی آن را معلول عوامل اقتصادی و زائیده فقر می‌دانند؛ بعضی مولود عوامل روان‌شناختی (ترس)، و گروهی از جامعه‌شناسان نیز انگیزه گرایش بشر به خدا را معلول جهل او می‌دانند. در مقابل، اسلام و برخی متفکران غربی (باربور، ص ۳۸) علت گرایش بشر به خدا را در «فطرت» او جستجو می‌کنند و بر این باورند که گرایش به خدا و نیایش کردن در مقابل او نیاز اولیه روح آدمی است؛ انسان همان طور که به خودش متوجه است و از خود غافل نیست، خدا را نیز در عمق جان خود و دل خویش می‌یابد و فراموشی خدا به منزله فراموش کردن خود است. ولا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ. (حشر / ۱۹) انسان همان طور که در وجود خود شک نمی‌کند - چرا که خود را به «علم حضوری» در می‌یابد - در وجود خالق و آفریدگار خود نیز شک و تردید روا نمی‌دارد. شک و تردید برخی انسان‌ها در وجود خدا نه از عدم اقناع گری دلایل اثبات وجود خدا، بلکه بیشتر از آن جا ناشی شده است که آنان نتوانسته‌اند درست اندیشه کنند و گرنه بلا درنگ وجود او را تصدیق می‌کردند؛ افي الله شك فاطر السماوات والارض. (ابراهیم / ۱۰)

این مقاله به بررسی و ارزیابی اندیشه‌های ارسطو درباره خدا می‌پردازد. در فلسفه و کلام سنتی ما، ارسطو «حکیم الهی» و بعضاً پیامبر معرفی شده است (ملکیان، ج ۱، ص ۳۴۲)؛ درحالی که با مراجعه به نوشته‌های خود ارسطو و شارحان غربی او معلوم می‌شود که حتی نمی‌توان او را به قطع موحد دانست، چه رسد به آنکه حکیم یا پیامبر بوده باشد.

خدا در اندیشه ارسطو

این امر به چند علت رخ داده است:

۱. برخی ادعای متکلمان مسیحی قرون وسطی مبنی بر آشنایی سقراط و افلاطون - استاد ارسطو - با دین یهود در مصر (مجتهدی، ص ۱۱)؛
۲. استفاده متکلمان قرون وسطی، از جمله آگوستینوس و توماس آکوئینی، از فلسفه ارسطو برای تفسیر مسیحیت و سعی در انطباق میان مسیحیت و فلسفه ارسطو، و ارائه چهره‌ای موحد و معتقد به خدای ادیان ابراهیمی از ارسطو - و فلسفه اسلامی نیز که بیشتر از فلسفه «نو افلاطونی» متأثر بوده، موضوع حکیم بودن فلاسفه یونان را از این راه دریافت کرده است؛
۳. انتساب نابجای کتاب ائو لوجیا، بخشی از تاسوعات افلوپین، به ارسطو - تا جایی که فارابی در کتاب المجمع بین رأی الحكمین بر مبنای این کتاب، به این گمان که از نوشته‌های ارسطو است، سعی کرده است آرا و نظرات افلاطون را با ارسطو سازش دهد.

خدا در فلسفه ارسطو

اساس فلسفه ارسطو را قوه و فعل (= ماده و صورت) تشکیل می‌دهد. این دو از مفاهیم کلیدی فلسفه او هستند. ارسطو می‌گوید: ذات یا جوهر شیء (= صورت) در حقیقت همان وجود است از آن حیث که وجود است (= موجود بما هو موجود)؛ و بالاتر از جوهر، اصلی وجود ندارد که جوهر یا صورت را به آن ارجاع دهیم و اگر ذات یا صورت یا ماهیت مبدأ اول باشد، فعلیت خواهد بود و فعلیت، هم به لحاظ منطقی، هم به جهت زمانی و هم به لحاظ ذات و معرفت، بر قوه تقدم دارد، و انتقال از قوه به فعل جز به واسطه یک موجود بالفعل امکان ندارد. نسبت فعل به قوه، مانند شخص بیدار نسبت به شخص خفته، یا مانند نسبت نگرنده به کسی است که چشمانش را فرو بسته است، یا مانند نسبت مجسمه به مفرغ، و خلاصه مانند نسبت شیء تام به شیء ناتمام است. (بریه، ص ۲۵۷-۲۵۸)؛ ارسطو، ترجمه شرف الدین خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۲۹۷)

مفهوم حرکت در نظر ارسطو از ارتباط ماده و صورت با یکدیگر پدید می‌آید (ارسطو، ص ۲۶۳)؛ بدین صورت که انتقال از قوه به فعلیت را حرکت می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: «حرکت، کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است.» (ارسطو، ص ۲۶۴) مقصود ارسطو از انتقال، انتقال تدریجی است، و آن را در مقابل انتقال دفی (= ناگهانی)، یعنی در مقابل گون و فساد به کار می‌برد. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۲۶۴)

ارسطو از تمایز میان ماده و صورت به تمایز میان موجود محسوس و نامحسوس می‌رسد و می‌گوید: حرکت از خواص موجود محسوس است که از ماده و صورت ترکیب شده است و چنین موجودی علاوه بر حرکت، از زمان، مکان، انقسام و دگرگونی برخوردار است. در مقابل، موجود نامحسوس، موجودی دارای فعلیت تام (= فعلیت محض)، فاقد حرکت، زمان، مکان، انقسام و تغییر. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۵) ارسطو چنین موجودی را «محرک نامتحرک» می‌نامد که علت غایی جهان است و جهان به عشق او و یا برای «تشبه» به او حرکت می‌کند. ارسطو، بر این اساس، از بحث درباره حرکت به بحث درباره «محرک نخستین» می‌رسد. از نظر او، تمایز میان خدا و جهان بدین گونه است که خدا «فعلیت محض» است، اما جهان از ماده و صورت ترکیب یافته است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۵)

دلایل و براهین اثبات وجود خدا در فلسفه ارسطو

ارسطو سه یا چهار دلیل و براهان در اثبات وجود خدا اقامه نموده است، که برخی از راه «جهان‌شناسی» و برخی نیز از راه «غایت‌شناسی» وجود خدا را اثبات می‌کنند.

۱. براهان امکان و وجوب

برهان امکان و وجوب که گاه به صورت بحث سلسله علل مطرح شده، بدان معنا که هر حادث و یا حادثه‌ای باید علتی داشته باشد که آن علت نیز به نوبه خود معلول علتی پیشین و مقدم بر خود باشد تا برسد به علت اولی یا علت العمل. (باربور، ص ۲۵) ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه، در تبیین حرکت، به خصوص حرکت «مستدیر» (= دورانی) افلاک، نوعی براهان وجوب و امکان (= جهان‌شناختی) به کار برده است:

از آنجا که موجود محرک هست که خودش متحرک نیست، و موجود بالفعل است، این (موجود) ممکن نیست که به هیچ روی دارای حالات گوناگون شود. زیرا حرکت مکانی (نقله) نخستین شکل دگرگونیهاست، (و نخستین شکل حرکت مکانی نیز) حرکت دایره‌ای (مستدیر) است، اما این (حرکت) را نیز آن موجود به حرکت می‌آورد. پس آن وجوباً (ضرورتاً) موجود است. و تا آنجا که (موجود) واجب (ضروری) است، (وجودش) خیر و جمال است و بدینسان مبدأ است، زیرا واجب دارای این معناهاست: یکی آنکه به اجبار است، زیرا برخلاف رغبت (horme) است، دیگر آنکه بودن آن «نیکی یا خوش» (toeu) یافت نمی‌شود، و نیز آنکه ناممکن است به گونه دیگری موجود باشد، مگر مطلقاً (آن گونه که هست) پس به چنین مبدأ است که آسمان و طبیعت وابسته‌اند. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۰)

چنانکه آشکار است ارسطو مبدأ (= محرک نامتحرک) را وجود واجبی (= واجب الوجود)، و وجود ماسوی را وجودی وابسته (= ممکن الوجود) می‌داند. اگر روش ارسطو در اثبات «محرک نامتحرک» را نوعی براهان وجوب و امکان، یعنی نوعی جهان‌شناختی بدانیم، باید بگوئیم که ارسطو تلاش نموده از طریق موجود متحرک (= مقید و مشروط) وجود موجود نامتحرک (= مطلق و نامشروط) را به اثبات برساند؛ به بیان دیگر، ارسطو از وجود متحرک‌های این عالم، اثبات می‌کند که همه آنها علت نخستینی دارند؛ بر این اساس، کاملاً صحیح خواهد بود که گفته شود ارسطو نیز به براهان وجوب و امکان قایل بوده است؛ هر چند از لحاظ تاریخی ابتکار و ابداع این براهان به حکیمان مسلمان (= فارابی و ابن سینا) نسبت داده شده، به خصوص ابن سینا که ادعا کرده است برای اولین بار این براهان را ابداع نموده و الهام بخش او نیز قرآن بوده است. او این براهان را براهان «صدیقین» نامیده است. (ابن سینا، الاشارات، ج ۳، ص ۶۶)

می‌توان بین این دو نظر جمع کرد؛ بدین معنا، گر چه ارسطو آن را مطرح نموده، اما - چنانکه از عبارات او بر می‌آید - جوانب آن را شرح و تفصیل نداده است، بلکه در دوره اسلامی حکیمان با بهره‌گیری از تعالیم قرآنی این برهان را تفسیر و شرح کرده‌اند. ابن سینا این برهان را بر چهار قاعده مهم فلسفی استوار کرده و آن را بهترین برهان در اثبات وجود خدا دانسته است. او می‌گوید: یک محاسبه عقلی ما را در این برهان به نتیجه می‌رساند و مقدمات به کار رفته در آن همگی بدیهی است. قواعد چهارگانه ابن سینا به این شرح است:

۱. در جهان، موجود، بلکه موجوداتی وجود دارند، و جهان آنچنانکه سوفسطائیان می‌پندارند، ساخته وهم و خیال انسان نیست (= اثبات اصل واقعیت مستقل از ذهن)؛

۲. بنا بر حصر عقلی (= قابل افزایش نبودن تقسیم) موجود از دو حال خارج نیست، یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود، حالت سومی برای آن نمی‌توان فرض کرد؛

۳. ممکن الوجود برای موجود شدن، محتاج مرجح و علتی است که آن را ایجاد کند؛ زیرا ممکن الوجود دارای امکان ذاتی (= امکان ماهوی) است و نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و به تعبیری «لا اقتضاء» است، و امکان ذاتی برای موجود شدن یک شیء کافی نیست و گر نه هر موجودی بدون علت و مرجح یافت می‌شد و اشیاء به علت فاعلی نیازمند نبودند؛

۴. از لحاظ فلسفی «دور» و «تسلسل» باطل است؛ یعنی رابطه میان علت و معلول نمی‌تواند به صورت تعریف شیئی به خود و نفیس خود (دور) و یا به صورت بی‌نهایت و تسلسل باشد. (ابن سینا، الاشارات، ص ۱۸ و ۶۶)

ابن سینا از چهار مقدمه فوق، نتیجه می‌گیرد که جهان و موجودات واقع در آن ممکن الوجود هستند؛ بنابراین، همه معلولند و اگر علت وجودی آن‌ها موجود نباشد، آن‌ها نیز موجود نخواهد شد؛ زیرا هیچ معلول و مشروطی بدون علت و شرط موجود نمی‌شود؛ به بیان دیگر، اگر خدا نبود، جهان نیز موجود نبود و چون جهان و جهانیان موجودند، از وجود اثر و معلول به وجود علت و مؤثر پی می‌بریم. (ابن سینا، الاشارات، ص ۱۸ و ۶۶)

۲. اثبات موجود محرک نامتحرک

ارسطو در اثبات وجود محرک نامتحرک می‌گوید:

اگر نگوئیم به ضرورت، لااقل محتمل این است که از سه حالت ممکن نه تنها دو تا بلکه سومی هم با واقعیت انطباق دارد. (ما به تجربه شیئی را می‌شناسیم که متحرک است، بی‌آنکه خود یا چیز دیگری را به حرکت آورد (مانند سنگی که از جایش حرکت داده می‌شود)، همچنین شیئی را می‌شناسیم که متحرک است و در عین حال خود یا چیز دیگر را نیز به حرکت می‌آورد (مانند عصایی که انسان آن را به حرکت می‌آورد)، پس چرا شق سوم واقعیت نداشته باشد، یعنی شیئی که دیگری را به حرکت می‌آورد ولی خودش متحرک نیست. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۹؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۵)

ارسطو در بیان استدلال خود می‌افزاید:

حرکات بلاانقطاع که در جهان به طور ازلی و ابدی روی می‌دهند، اگر نخواهیم تسلیم تسلسل شویم، باید از علتی نهایی، از محرک اول ناشی شوند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۶)

به طور کلی محرک از آن حیث که محرک است، مطلقاً متحرک نمی‌تواند بود؛ زیرا محرک بالفعل همان چیزی است که متحرک بالقوه چنان است؛ مثلاً گرم از آن حیث که گرما می‌دهد، یا دانشمند از آن حیث که دانش می‌آموزد محرک است؛ حال اگر محرک - چنانکه افلاطون می‌گفت - متحرک نیز باشد، باید یک شیء در یک آن و از یک لحاظ هم بتواند گرم و هم ناگرم، و هم دانا و هم نادان باشد. (بریه، ج ۱، ص ۳۸۳)

آن‌گاه ارسطو این فرض را که «محرک نامتحرک» ممکن است، محرک خویشتن باشد، رد می‌کند و می‌گوید:

اگر موجودی محرک خود باشد بسیط نیست، بلکه ناگزیر مرکب از دو جزء است که یکی از آن دو محرک غیرمحرک و دیگری

محرک به این محرک است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۸۳)

در چیزی که خود، خود را حرکت می‌دهد، باید میان دو عامل فرق گذاشت، که یکی متحرک است و محرک نیست و دیگری محرک است، بی آنکه متحرک باشد و نخستین منشأ حرکت همین دومی است. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۳۹۹؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۶)

محرک همان موجود بالفعل است، از آن حیث که با شیء متحرکی که قابل مرور از قوه به فعل بوده است به هم رسیده‌اند. نمونه عمل محرک، عملی طبیعی است که بیماری را شفا می‌دهد یا مجسمه سازی است، که پیکری را می‌تراشد؛ یعنی عملی که حرکات را چنان تنظیم می‌کند که ماده‌ای قابلیت اخذ صورتی را می‌یابد که در نزد محرک وجود بالفعل دارد، چنین عملی هم مبدأ تنظیم و هم مبدأ تحریک خواهد بود، و از همین رو است که اگر محرک عمل خود را قطع کند حرکت نیز قطع خواهد شد. (بریه، ص ۳۸۳-۳۸۴) ارسطو در پایان نتیجه می‌گیرد که:

در کنار مفهوم‌های مرکب «متحرک غیرمتحرک» و «متحرک محرک»، باید مفهوم مرکب «محرک غیرمتحرک» نیز در جهان باشد. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۱؛ گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۴)

انعکاس «برهان محرک غیرمتحرک» در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان فیلسوفان و متکلمان مسیحی و مسلمان در دوره یونانی مآبی، قرون وسطی و دوره اسلامی همیشه برهان ارسطو را ارج نهاده، بعضاً تلاش نموده‌اند نارسایی‌های موجود در آن را توجیه و یا ندیده بگیرند؛ و از این طریق آن را مطابق اعتقادات دینی خود تفسیر نمایند؛ و با اینکه «محرک نامتحرک» ارسطو تنها علت غایی جهان است و خود او به این موضوع تصریح نموده است، این متکلمان تلاش نموده‌اند نقش فاعلیت و خالقیت را نیز به آن بدهند. (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت و روح فلسفه در قرون وسطی)

ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی بحث کرده است، نه از وجهه یک فیلسوف الهی. ۱. برهان محرک اول بر پنج اصل مبتنی است:

۱. حرکت نیازمند محرک است؛
۲. محرک و حرکت، زماناً توأم‌اند؛ یعنی انفکاک زمانی آن‌ها محال است؛
۳. هر محرک، یا متحرک است یا ثابت؛
۴. هر موجود جسمانی، متغیر و متحرک است؛
۵. تسلسل امور غیرمتناهی محال است. (طباطبایی، ج ۵، ص ۶۰، نظر استاد مطهری)

اثبات موجود مطلق در برابر موجود نسبی

ارسطو برای اثبات موجود مطلق چنین استدلال می‌کند: «آن جا که خوب وجود دارد باید موجود خوب‌تری هم وجود داشته باشد» (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، ص ۴۰۱) - که در واقع از طریق مقایسه موجود «بهرتر» و «بهترین» به وجود موجود مطلق استدلال می‌کند.

ارسطو از سلسله ناقص موجودات به موجود کامل‌تر می‌رسد و یا از وجودات متغیر و نسبی در عالم طبیعت، وجود موجود ثابت مطلق را نتیجه می‌گیرد. به نظر می‌رسد که شیخ شهاب الدین سهروردی در اثبات نظریه قاعده «امکان اشرف» تحت تأثیر ارسطو بوده و از او الهام گرفته است؛ چه، در امکان اشرف نیز وجود موجود اشرف از طریق موجود اخس اثبات می‌گردد و این عیناً همان چیزی است که ارسطو گفته است.

۴. اثبات وجود خدا از راه علت غایی

چهارمین دلیل ارسطو در اثبات وجود خدا، «غایت‌مندی جهان» است. او معتقد است تمام موجودات عالم، اعم از جمادات، نباتات، حیوان و انسان، رو به غایتی دارند و هیچ موجودی عبث و بی‌هوده آفریده نشده است. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۹) او می‌نویسد:

با توجه به دو معنی غایت و تمایز آن از یکدیگر، معلوم می‌شود که علت غایی در میان موجودات نامتحرک قرار دارد، چه، علت غایی اولاً به معنی موجودی است که عمل برای خیر آن انجام می‌گیرد و ثانیاً به معنی خود مطلوب است (یعنی خیر که بنفسه مطلوب است). این دومی در میان اشیاء نامتحرک است و اولی چنین نیست. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۰-۴۸۱)

علت غایی، غایت است و طبیعت این غایت طوری است که او برای چیزی دیگر نیست، بلکه هر چیز دیگر برای اوست. اگر چنین چیز نهایی وجود دارد، پس ممکن نیست که جریان کون به طور نامتناهی ادامه یابد، ولی اگر چنین چیزی نیست پس علت غایی وجود ندارد. متفکرانی که مدعی بی‌نهایتی سلسله شدن [= کون] اند، بی آنکه خود بدانند، «خیر» را از میان بر می‌دارند، در این صورت عقل نیز در جهان نخواهد بود؛ زیرا لاقلاً مردمان عاقل هر عملی را برای غایتی به جا می‌آورند و همین خود نهایت است؛ زیرا غایت نهایت است. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۷۷)

ارسطو از راه ابطال تسلسل علل نامتناهی و اثبات این که همه غایت‌ها به یک «غایه الغایات» منتهی می‌شوند، نخست اثبات می‌کند که در جهان «خیر» و نیروی متفکر (= عقل) وجود دارد، سپس نتیجه می‌گیرد که سلسله علل طبیعی محدودند؛ و چون محدودند، غایت دارند؛ و غایت آن‌ها یک موجود بالفعل، سرمدی و ازلی است.

البته این دلایل در آثار او به این صورت تفکیک نشده، بلکه همه آن‌ها تعابیر و بیانات مختلفی از برهان «محرک نامتحرک» هستند که مهم‌ترین برهان ارسطو در اثبات وجود خدا است.

ارزیابی و تحلیل

چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین استدلال ارسطو برای اثبات وجود خدا برهان «محرک نامتحرک» است: محرک نامتحرک ارسطو چگونه خدایی است و اساساً تصور ارسطو از خدا چگونه تصویری است؟ برداشت و تلقی ارسطو از خدا چه گونه است؟ خدایی را که او معرفی کرده چه صفاتی دارد؟ آیا خدای ارسطو همان خدای ادیان ابراهیمی (= یهوه، پدر انسان، الله) است یا با آن فاصله و تفاوت بسیار دارد؟ آیا خدای مورد نظر او یک خدای شخصی است که می‌توان با او ارتباط برقرار کرد و با او سخن گفت و درد دل نمود؛ یا موجودی است کلی و ذهنی و دور از دسترس، که نه خالق جهان است و نه به آن علم و آگاهی دارد؟

پیش از پرداختن به جزئیات نظر ارسطو، لازم است چند تفاوت اساسی میان خدای ارسطو و خدای ادیان ابراهیمی بیان شود:

۱. در تمام ادیان توحیدی، خدا، خالق عالم است؛ و کسی است که جهان و جهانیان را در شش شبانه روز (شش دوره، شش مرحله) از عدم به ساحت وجود آورده است؛ بنابراین، علاوه بر علت غایی جهان، علت فاعلی آن نیز هست. اما ارسطو ماده را ازلی می‌داند و مسأله خلقت و آفرینش برای او مطرح نیست. از نظر او، خدا، موجود (= ماده) را موجود (= متحرک) نموده است، اما در ادیان ابراهیمی سخن از خلق از عدم مطرح است. دانشمندان و متفکران دینی ازلیت عالم را همیشه مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ زیرا آن را با عقیده به توحید ناسازگار می‌دانند. ابوریحان در یکی از اعتراضات و اشکالات خود بر ابن سینا، عقیده ارسطو را در مورد ازلیت عالم مورد انتقاد قرار داده، حتی به آن نسبت «کفریات» و «خرافات» داده است. او در خطاب به ابن سینا می‌نویسد:

حاشا که یحیی (نحوی) را به فریبکاری نسبت توان کرد، شایسته‌ترین افراد به این لقب ارسطو است که «کفریات» خویش را آراسته است. گمان می‌کنم که ای حکیم که بر کتاب یحیی و ردّ او بر «برقلس» در موضوع ازلیت عالم، و کتاب دیگرش درباره «خرافات» ارسطو و کتاب دیگرش تفسیر کتب ارسطو وقوف نیافته‌ای... (مطهری، ج ۱، ص ۱۳۴؛ نصر، ص ۲۴۸-۹)

همچنین امام محمد غزالی به نظر فلاسفه درباره ازلیت و قدیم بودن عالم نسبت کفر می‌دهد. (غزالی، ص ۳۲ و ۳۶)؛

۲. خدا در ادیان ابراهیمی موجودی است شخصی که به انسان توجه و لطف دارد؛ و دست یافتنی است؛ انسان با او ارتباط برقرار می‌کند؛ منجی انسان از ضلالت و گمراهی به نور و هدایت است؛ پاداش دهنده و کیفر دهنده است؛ همه انسان‌ها را در روز معاد گرد می‌آورد؛ نیکوکاران را پاداش، و بدان را کیفر می‌دهد؛ و به مخلوقات خود علم و آگاهی دارد. اما خدای ارسطو دست یافتنی نیست؛ توجهی به انسان ندارد؛ به عکس، انسان نگران اوست و به او توجه نشان می‌دهد؛ همچون یک آهن ربای عظیم انسان به او جذب می‌شود؛ فقط به اندیشه‌های خود می‌اندیشد؛ تنها طریقی که برای کسب رفتار خدای گونه پیش روی بشر گشوده است، اندیشیدن مانند او است؛ به کلیات می‌اندیشد، نه افراد؛ اندیشه مجرد صرف (= فکر فکر)، یا فکر خوداندیش است؛ بی‌نقص و جاودان است؛ و از آن جا که همیشه این چنین است، انسان نیز گاه می‌خواهد همانند او شود. ارسطو در مابعدالطبیعه وجود آسمان‌ها و جهان طبیعت را به چنین اصلی وابسته می‌داند. (ارسطو، ترجمه لطفی ص ۴۸۲)؛ و لذا خدا را امری کلی فرض می‌کند که تنها به کلیات می‌اندیشد و نه به اشخاص. (فیل، ص ۸۱)؛

۳. اصل مشترک میان تمام ادیان توحیدی، قبول و پذیرش «شریعت» و قانون الهی‌ای است که برای هدایت انسان از طرف خدا و توسط پیامبران و سفیران الهی آورده شده است، و رابط بین خدا و انسان، حقیقتی است که به نام وحی و الهام بر برگزیدگان خداوند، یعنی بر پیامبران نازل شده است و آنان با خدا ارتباط نزدیکی دارند؛ و چون از نیروی «عصمت» برخوردارند در تلقی وحی الهی و همچنین در تبلیغ آن خطا نمی‌کنند.

از نظر ارسطو، چون خدا هیچ توجهی به انسان ندارد - چه توجه داشتن برای او نقص است و سبب می‌شود او به صفات بشر توصیف گردد - قانون و شریعتی را هم برای انسان نفرستاده، و انسان هیچ گونه مسئولیتی در برابر خدا ندارد؛ لذا خدا او را نه پاداش می‌دهد و نه کیفر؛ و نه احتیاج دارد که با او ارتباط برقرار کند؛ توجهی به انسان ندارد، چون عالی به سافل توجهی ندارد و اگر چنین کند، لازم می‌آید او هم صفات مخلوقات را پیدا کند و این برای موجود عالی (= خدا) نقص است.

نقد و بررسی

بیان ارسطو درباره «محرک نامتحرک» چندان قاطع و روشن نیست، زیرا او استدلال خود را با تردید و احتمال بیان کرده: اگر نگوییم به ضرورت، لااقل محتمل این است که از سه حالت ممکن نه تنها دو تا، بلکه سومی هم با واقعیت انطباق دارد. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۴۴)

علاوه بر آن که سخن او محل شک است، تفسیر او از «محرک نامتحرک» نیز متضمن تناقض است؛ زیرا او در بخش‌های هفتم و نهم از یک «محرک نامتحرک»، اما در فصل هشتم از پنجاه و پنج «محرک نامتحرک» سخن می‌گوید. افلوپین (= پلوتینوس) معتقد است که ارسطو رابطه این محرک‌ها با محرک اول را به کلی مبهم رها کرده، و می‌پرسد: «چگونه ممکن است تعداد کثیری از آن‌ها [= محرک و نامتحرک] وجود داشته باشد؟ زیرا ماده بنا بر عقیده ارسطو اصل فردیت است.» (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۰-۱)

در نظر ارسطو گرچه محرک طبیعی عنصر، محرک حیوان، و محرک آسمان - هر سه - طبایع مختلف دارند، صفت مشترک نیز در آن‌ها وجود دارد و آن این که هر سه محرک، خود غیرمتحرکند؛ و هر کدام از اجناس حرکات (= طبیعی، حیاتی، فلکی) به جنس دیگری از محرک غیرمتحرک (= طبیعت، قوه متصوره نفس، محرک فلک) مربوط است؛ پس قاعداً باید این قبیل محرکات بسیار زیاد باشد، یعنی به تعداد حرکات یا لااقل به تعداد سلسله‌هائی از حرکات متمایز باشد. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۳) کاپلستون می‌گوید:

قابل توجه است که ارسطو ظاهراً عقیده کاملاً مشخصی درباره تعداد محرک‌های نامتحرک نداشته است؛ بدین ترتیب که در فیزیک سه عبارت هست که به کثرت محرک‌های نامتحرک اشاره می‌کند و در مابعدالطبیعه نیز از این کثرت سخن می‌گوید. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۰؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۸)

و برای توجیه کلام ارسطو در پاورقی می‌نویسد:

دودینگر آنکه فکر می‌کند که این سه عبارت بعداً افزوده شده است، لیکن چون فقط در عبارت سوم است که ارسطو هستی بالفعل بسیاری از محرک‌های نامتحرک را فرض می‌کند، رُس (Ross) به طور معقول نتیجه می‌گیرد که تنها این عبارت بعد از تکمیل مابعدالطبیعه افزوده شده است. (کاپلستون، ص ۳۶۰)

ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است که متعلق علم صحیح را نباید در عالمی که ماورای محسوسات (= عالم مثل) است، جستجو کرد، بلکه معرفت به امور الهی از حیثه قدرت بشر خارج است. از همین جا است که تردّد ارسطو در بین توحید و شرک آغاز می‌شود. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۸)

از نظر ارسطو خدا و طبیعت دو عاملی هستند که از حقوق برابر برخوردارند؛ و طبیعت در برابر خدا قرار دارد و به عنوان یک عامل مستقل عمل می‌کند؛ و همانند خدا نامتحرک است. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۳) از دیدگاه ارسطو «خدا یگانه منشأ نظم متناسب با غایت نیست» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) اما «خدا و طبیعت هیچ کار بیهوده نمی‌کنند.» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) در فلسفه ارسطو گاه نیز طبیعت جای خدا را می‌گیرد: «طبیعت چنین می‌خواهد.» (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶) خدا و طبیعت از نظر ارسطو نیروهایی هستند که در عالم حکومت می‌کنند و به عنوان ذرات الهی پرستیده می‌شوند، نه این که در یک سو طبیعت، و در سوی دیگر خدایی موجود بنفسه باشد که مستقلاً عمل کند. ارسطو از خدا - به عنوان خدای موجود بنفسه - هرگونه عمل، اثربخشی، حتی خواستن و در نتیجه خواستن نیک، و نظریه غایت را سلب می‌کند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۷)

چنانکه اشاره شد، سخنان ارسطو درباره خدا، تناقض آشکار دارد. او به صراحت از چند خدایی سخن گفته است، در حالی که «محرک نامتحرک» او تنها محرک افلاک و آسمانها است و نه طبیعت و موجودات مادی این عالم. (بریه، ج ۱، ص ۲۸۴) خدای ارسطو فرمانفرمای افلاک و موجودات آسمانی است، و هیچ توجهی به موجودات زمینی ندارد. البته کسانی هم معتقدند که ارسطو به خدای واحد معتقد بوده که پیش از این به علل و عوامل پیدایش این نظریه اشاره شد.

برخی شارحان و مفسران ارسطو، سعی دارند میان نیت و اعتقاد قلبی ارسطو و شیوه و رفتار فلسفی او تفکیک قائل شوند؛ بدین معنی که میل قلبی ارسطو به جانب توحید بوده است، با این توجه که در نظر او وحدت آلی عالم را جز بر وحدت علت غائی آن نمی‌توان حمل کرد؛ و قول خود را با شرح شعری از اُمِرس (Homere) ختم می‌کنند که «نیکو نیست که خداوندگار چند تا باشد.» و این شعر در حکم شعاری برای همه آنانی بود که در یونان قبل از مسیحیت به توحید قائل بودند. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۵؛ بریه، ج ۱، ص ۲۸۸؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۹۶)

عامل تناقض در گفتار ارسطو

به نظر می‌رسد چند خدایی یونانی، ارسطو را قانع نمی‌ساخت؛ از سوی دیگر عقیده به توحید نیز با جهان‌شناسی او ناسازگار بود. ارسطو در آثار خود از یک سو از اندیشه وحدت جهان و یگانگی آسمان دفاع می‌کند و کره آسمان را کل نظام کیهانی می‌داند و از سوی دیگر از یک «محرک نامتحرک» نامحسوس و روحانی سخن می‌گوید. برخی شارحان برای این تناقض دو انگیزه بر می‌شمارند:

۱. بیم از مشوش ساختن جریان منظم و قانونی طبیعت؛

۲. ترس از حمل صفات انسانی بر خدا. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۹)

ارسطو از یک سو روحیه‌ای علمی داشت و لذا نمی‌توانست جریان قانونمند طبیعت را از آن سلب کند؛ و از طرف دیگر بیم آن داشت که اگر صفاتی مانند «خالقیت»، «مدبّر عالم بودن» و... را به خدا نسبت دهد، لازم خواهد بود که خدا به عنوان یک موجود روحانی و نامحسوس به مادون خود توجه کند و اگر به مادون خود توجه کند، مانند انسان خواهد بود؛ بنابراین نباید صفات مختص به انسان را به او نسبت داد.

تناقضی که در آثار ارسطو مشاهده می‌شود، نتیجه آشتی ناپذیری دو نیرو در نظام فکری و جهان‌شناسی او است: از یک سو، روح علمی بسیار قوی‌ای دارد که نمی‌تواند از نظام‌مند و قانونمند بودن طبیعت، صرف نظر کند؛ و از طرف دیگر اعتقاد او به خدای «نامحسوس» در مقابل خدایان طبیعی یونان نیز نیرومند است؛ زیرا اعتقاد به خدایان طبیعی او را قانع نمی‌کرد.

ارسطو نتوانسته است همچون فارابی و ابن سینا رابطه خدا و طبیعت را تبیین کند. از نظر ارسطو، رابطه خدا با طبیعت، رابطه قدیم ذاتی (ازلی) با قدیم ذاتی (ازلی) است؛ چون هر دو عالم را همانند خدا ازلی می‌داند. در صورتی که از نظر حکمای اسلامی، رابطه خداوند با طبیعت، رابطه قدیم ذاتی با حادث زمانی است. از نظر این حکما، عالم طبیعت، علاوه بر حدوث ذاتی که در آن همه ممکنات شریکند، حدوث زمانی نیز دارد.

ارسطو به بهانه اینکه اگر خدا خالق و آفریدگار باشد، لازم می‌آید که به صفات انسانی متصف شود هرگونه خالقیت و اثربخشی را از او می‌گیرد. و از این نکته غفلت می‌ورزد که لازمه چنین تزییعی از ذات باری، اثبات حقیقت ابدی و ازلی دیگری - به نام عالم طبیعت و یا هر چیز دیگر - در مقابل ذات حق تعالی است.

از نظر حکمای اسلامی، عالم طبیعت، فیض حق تعالی است و توسط او خلق شده است؛ و بنابراین حادث خواهد بود.

انتقادات دیگر بر ارسطو

علاوه بر تناقضی که در گفتار ارسطو در تبیین «محرک نامتحرک» وجود دارد، نارسایی‌های دیگری نیز در نظریه او وجود دارد:

۱. خدای ارسطو، تحت تأثیر اندیشه یونانیان، یک خدای شخصی نیست؛ زیرا او نه جهان را ایجاد کرده و نه آن را باقی می‌دارد؛ به بیان دیگر، او نه علت مُحدثه عالم است و نه علت مبقیه آن؛ علمی به جهان ندارد؛ و داوری پاداش دهنده یا کیفر دهنده نیز نیست. و یقیناً خدای شبیه انسان نیز از افکار او بسیار دور است؛ اما چون محرک اول را «عقل» یا «فکر» می‌داند، نتیجه خواهد شد که خدای او، در معنای فلسفی خود، یک خدای شخصی است؛ ضمناً و مهمتر آنکه، دلیلی هم وجود ندارد که ارسطو «محرک اول» را معبود شمرده باشد، چه رسد به آنکه او را وجودی دانسته باشد که باید در پیشگاهش نماز گزارد. خدای ارسطو یک خدای کاملاً خودگرای است، لذا کاملاً منتفی خواهد بود که آدمیان بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. ارسطو در اخلاق کبیر می‌گوید:

کسانی که فکر می‌کنند به خدا می‌توان محبت ورزید، بر خطا هستند؛ زیرا اولاً، خدا نمی‌تواند محبت ما را پاسخ دهد. ثانیاً، ما به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم که خدا را دوست داریم. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۱)؛

۲. از آن جا که ارسطو ماده را ازلی می‌داند، برهان جهان شناختی او مبدأ جهان، یعنی آفرینش را مد نظر ندارد؛ و لذا «محرک اول» مورد نظر او یک خدای خالق نخواهد بود، چون عالم از نظر ارسطو از ازل بوده و خدا تنها آن را صورت بخشیده، بی آنکه آن را خلق کرده باشد. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶)

از نظر ارسطو «کون» عبارت است از تغیر در جوهر؛ و لذا هیچ چیز نمی‌تواند از عدم پدید آید، بلکه از چیزی دیگر پدید می‌آید. فاعل در این ایجاد، دو وجه ماده و صورت را متاثر می‌سازد؛ یعنی ماده را حرکت می‌دهد تا آنچه را که در آن بالقوه است، بالفعل شود. [ارسطو می‌گوید:] «واقعیت جهان را جوهر و عرض تشکیل می‌دهد و خدا هم جوهر است، منتهی جوهر روحانی و نامحسوس.» و «ماده و صورت، علت پیدایش جسم اند و برای علت پیدایش آن عامل دیگری - که نوافلاطونیان آن را نظریه «فیض» و ابن سینا «واهب الصور» نامیده است - وجود ندارد. رابطه عناصر با «محرک نامتحرک» تنها از این حیث است که عناصر برای رسیدن به مکان‌های طبیعی خود با آن همکاری می‌کنند و به بیان دیگر «محرک نامتحرک» سبب جنبش و بیدار شدن خواص نهفته در عناصر می‌شود. (گمپرتس، ج ۳، ص ۱۴۳۶)؛

۳. به عقیده ارسطو، خدا یا «محرک نامتحرک»، تنها علت غایی عالم طبیعت است و نه علت فاعلی آن؛ زیرا اگر خدا علت فاعلی فیزیکی حرکت می‌بود و - به اصطلاح - عالم را می‌راند، خود نیز متحمل تغیر می‌شد؛ یعنی عکس‌العملی از «محرک» بر «محرک» وارد می‌آمد، و اگر عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد آید، ذات خدا نیز منفعل خواهد شد.

علت اینکه ارسطو خدا را علت فاعلی و ایجادي عالم نمی‌داند، آن است که اگر خدا علت فاعلی و ایجادي عالم باشد، شبهه

«پارمنیدس»^۳ (Parmenides) وارد خواهد بود؛ یعنی باید گفت: معدوم موجود شده است. (کاپلستون، ج ۱، ص ۶۱)؛

۴. محرک نامتحرک به حکم آنکه غیرمادی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد؛ به بیان دیگر، فعالیت خداوند، فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او چیست؟ معرفت، یعنی مشارکت عقلانی با متعلق خود؛ حال، متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد و معرفت خدا، نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد؛ بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی خود را می‌شناسد؛ یعنی تنها به خود و ذات خود علم دارد. بر این اساس، ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر» یا فکر خوداندیش، تعریف می‌کند. (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۱؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۸۰) ارسطو آنچه‌آن مقام خدا را بالا برده است که هیچ فعالیتی را نمی‌توان به او نسبت داد.

تبیین فلسفی این نظریه آن است که: «العالي لا يلتفت الي السافل»: موجود برتر به خاطر موجود پایین‌تر کاری انجام نمی‌دهد، بلکه همیشه مطمئن نظر هر فاعلی از فعلی که انجام می‌دهد یا ذات خویشتن است، یا امری برتر از آن. سوختن هیزم توسط آتش و تر شدن پارچه توسط آب، صرفاً نه به خاطر آن است که آتش و آب چیزی را سوزانده یا مرطوب کرده باشند، بلکه هر کدام در پی تکمیل و حفظ ذات و جوهر خویش است؛ همان‌طور که نفس ناطقه نیز در تدبیر بدن همواره جویای هدف برتر خود، یعنی رسیدن به مقصد عالی و اصلی خویش است نه آنکه در این تدبیر صرفاً کمال اعتدال را بجوید؛ بنابراین، خداوند نیز در جهان یا از هر فعلی که از او صادر شود، غرضی جز معطوف به ذات خود ندارد؛ زیرا موجود یا مرتبه‌ای برتر از او وجود ندارد که بخواهد برای اتصال به آن کاری انجام دهد؛ و برای مادون خود هم فعالیتی انجام نمی‌دهد. (ابن سینا، شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۴۹)؛

۵. نقص دیگری که در نظریه «محرک نامتحرک» دیده می‌شود، آن است که ارسطو خدا را «فعلیت محض» می‌داند، نه «وجود محض». «فعلیت محض» - به تصریح ارسطو - جوهر است و جوهر نیز ماهیت است؛ بنابراین خدای ارسطو از ماهیت و چیستی برخوردار است. خدای ارسطو، از آن رو «فعلیت محض» است که اگر چیزی ماده نداشته باشد و - به قول ارسطو - «نامحسوس» باشد، مجرد و فعلیت محض خواهد بود.

گذشته از ماهیت داشتن خداوند، لازم می‌آید «فعلیت محض» کثیر باشد و نه واحد؛ زیرا از لحاظ فلسفی، «فعلیت محض» منحصر در یک فرد نیست، بلکه هر آنچه فاقد قوه و استعداد باشد، از نظر فلسفی، مجرد و فعلیت محض است.

ابتکار فارابی و به خصوص ابن سینا آن بود که مبنای نگاه فلسفی و جهان‌شناسی خود را به جای جوهر، عرض، ماده و صورت ارسطو، براساس «ممکن الوجود» بودن عالم و «واجب الوجود» بودن صانع قرار دادند. بر مبنای همین تقسیم مبتکرانه بود که آنان جهان و ماسوی الله را «ممکن الوجود»، و خدا را «واجب الوجود»، «وجود محض»، «صرف الوجود» و «وجود مطلق» معرفی کردند.

حکمای اسلامی موجودات عالم را ممکن ذاتی می‌دانند؛ لذا مناط علت احتیاج معلول به علت را همان امکان ماهوی اشیا دانسته، براساس نظریه «امکان ذاتی عالم» نتیجه می‌گیرند که هر ممکن الوجودی سرانجام باید به یک «واجب الوجود» منتهی گردد، و گرنه دور و یا تسلسل لازم خواهد آمد؛ و به این طریق، اثبات می‌کنند که «عالم امکان» برای موجود شدن خود محتاج علت فاعلی ایجادي است؛ زیرا عالم طبیعت، یک موجود ممکن است و ممکن برای موجود شدن خود، به مرجح محتاج است.

اما ارسطو بنای عالم را بر «امکان استعدادی» استوار ساخته، که در آن هر امر بالقوه (=موجود)، از طریق حرکت، به امر بالفعل (=امر موجود دیگر) تبدیل می‌شود. بر مبنای «امکان استعدادی»، عالم تنها به «علت غایبی» محتاج است که در آن موجودی به موجودی دیگر تبدیل می‌شود؛ و به «علت فاعلی» که در آن امر عدمی به امر وجودی تبدیل شود نیازی ندارد؛

۶. چنانکه اشاره شد، ایراد و نقص دیگری که بر تئوری «محرک نامتحرک» وارد است، آن است که «محرک نامتحرک» نمی‌تواند علت فاعلی و «ایجادی» ی عالم باشد. بنا به عقیده ارسطو، محرک نامتحرک، صرفاً «علت غایبی» عالم است؛ یعنی جهان به‌انگیزه شوق به جانب خدا حرکت می‌کند. خدا «صورت محض» است و با ماده پیوستگی ندارد. اجسام طبیعی از آن جهت حرکت می‌کنند که به «صورت» عشق

می‌ورزند و می‌خواهند ماده را از قوه به فعل در آورند، اما خدا «صورت محض» است که عالم برای اشتیاق به او در حرکت، جنبش و تکاپو است.

چرا ارسطو عالم را ازلی می‌داند؟

درباره این موضوع که آیا جز ذات باری، موجود یا موجودات دیگری نیز وجود دارند که «ازلی» باشند، نظرات گوناگون هست. پیش از ارسطو، افلاطون معتقد بود که «علاوه بر «خیر مطلق» یعنی خدا، «مثل» نیز مجرد و ازلی هستند.» (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۶۵) ارسطو ماده و صورت را که دو مبدأ تکون اشیاء هستند ازلی می‌دانست. شاید ارسطو در مخالفت با استادش، افلاطون، به ازلیت ماده قائل شده است. او با نوشتن کتاب سیاست، در واقع با مدینه فاضله به مقابله برخاست، و تلاش کرد نگاه واقع بینانه‌تری را در سیاست ارائه دهد. چنانکه گفته‌اند: «ارسطو، سیاست را از آسمان‌ها به زمین آورد.» این سخن کنایه‌ای است از این که مدینه فاضله افلاطون با دیدی آرمان‌گرایانه نگاه شده است، اما ارسطو به سیاست نگاهی واقع بینانه انداخته است.

ارسطو با طرح ازلی بودن ماده، خواسته است نگاهش به عالم را واقع‌بینانه کند. او به طور صریح و آشکار، نظریه مثل افلاطونی را رد می‌کند. این مخالفت ارسطو با افلاطون را حتی در مرجع کلیات نیز می‌توان مشاهده کرد. افلاطون مرجع کلیات را «عالم مثل» می‌داند، در صورتی که ارسطو مرجع کلیات را در همین عالم جست و جو می‌کند و مرجع کلیات را ذهن آدمی می‌داند، نه عالم مثل. از نظر قدما دو نوع حرکت وجود داشت:

۱. حرکت مستقیم، که در آن آغاز و پایانی وجود دارد؛ یعنی دارای مبدأ و منتهی است؛ زیرا آنان معتقد بودند که ابعاد مکانی عالم برخلاف ابعاد زمانی آن منتهی است؛ بنابراین، در آن ابتدا و انتهای وجود دارد؛
 ۲. حرکت مستدیر؛ مانند حرکت فلک که در آن هیچ آغاز و پایانی نیست؛ یعنی مبدأ و منتهی ندارد و به همین جهت، حرکت فلک را ازلی و ابدی و نامتناهی دانسته، می‌گفتند: فلک دائماً در حرکت است.
- از سوی دیگر، شکل کروی در نظر قدما افضل اشکال و حرکت دورانی (= مستدیر) نیز افضل حرکات بود و حرکت دورانی، دائمی و واحد و ازلی بود. همچنین، حرکت دورانی را اولی از دیگر حرکات می‌دانستند؛ زیرا آنچه کاملتر است، از آنچه کمال کمتری دارد اولی است. چنین حرکتی تنها شایسته اجرام سماوی است که در اثر این حرکت دورانی شکل کروی گرفته‌اند و چون اجسام بسیط طبعاً کروی هستند، همه عالم کروی شکل خواهد بود. حال اگر کره مستدیر دیگری فرض شود، قهراً میان آن دو، خلأ خواهد بود و خلأ محال است و عالم افلاک، از فلک محیط تا منتهای مرکز زمین، یکی متضمن دیگری است؛ پس عالم، واحد و دارای نظامی کلی و واحد خواهد بود. (ارسطو، ترجمه خراسانی، کتاب دوازدهم، فصل‌های ۸ تا ۱۷)

توضیحات

۱. ارسطو و عموم مشائین پس از او حرکت را از عوارض جسم بما هو جسم می‌دانند، لذا بحث حرکت را در طبیعیات مطرح کرده‌اند، ولی فیلسوفانی همانند ملاصدرا و پیروانش حرکت را از مسائل وجود می‌دانند و بحث از آن را در اموری عامه و در فلسفه اولی مطرح نموده‌اند، و از وجهه نظر یک حکیم الهی درباره محرک نامتحرک سخن گفته‌اند.

۲. ارسطو می‌گوید: «طبیعت هیچ کار بی‌هوده و زائد و غیر ضروری نمی‌کند.» (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۹)

۳. Parmenides می‌گوید:

وجود یا «واحد» هست، و صیوروت و تغیر، توهم است؛ زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لا وجود. اگر از اولی به وجود آید، در این صورت قبلاً هست که در این حالت به وجود نمی‌آید [یعنی تحصیل حاصل است]؛ و اگر از دومی به وجود می‌آید، در این صورت هیچ چیز نیست، زیرا از هیچ چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین صیوروت توهم است. وجود فقط هست و وجود واحد است، زیرا کثرت نیز توهم است. (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۶۱)

۴. ابن سینا از راه فاعل بالعنايه بودن، اثبات نموده است که خدا با این که عالی و متعالی است، می تواند به مادون خود توجه کند و نسبت به آن ها لطف داشته باشد و مهر بورزد؛ زیرا در علم عنایي (و یا فاعل بالعنايه) اراده حق تعالی عین ذات اوست؛ همچنانکه تمام صفات عین ذات او هستند؛ و اراده ذاتی حق تعالی در حقیقت علم به نظام احسن است و علم به نظام احسن وجود برای تحقق و پیدایش عالم کافی است و به اراده و قصد جدید نیازی نیست؛ به بیان دیگر، ابن سینا از راه قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف الا بأسبابها» نخست ثابت می کند خدا مسبب الاسباب است و به ذات خود علم و آگاهی دارد و علم خدا به ذاتش علت علم حق تعالی به ماسوای خود می شود، و علم به ذات حق تعالی هم عین علم او به مخلوقاتش است؛ بنابراین، به اراده و قصد جدید احتیاج ندارد تا مانع خالقیت و توجه او به مادون شود و علم حق تعالی هم علم فعلی است که خود علم، سبب و منشأ پیدایش عالم می شود.

۵. ارسطو علاوه بر ماده، صورت را هم ازلی می داند. (ارسطو، ترجمه لطفی، ص ۴۶۵).

منابع و مآخذ

ابن سینا. الاشارات و تنبیهات.

- شرح اشارات.

ارسطو. مابعدالطبیة. ترجمه شرف الدین خراسانی.

- مابعدالطبیة. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

باربور، یان. علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

بریه، امیل. تاریخ فلسفه. ترجمه دکتر علی مراد داودی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

ژیلسون، اتین. روح فلسفه در قرون وسطی. ترجمه دکتر علی داودی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- مبانی فلسفه مسیحیت. ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

طباطبایی، علامه. اصول فلسفه و روش رایس. قم: صدرا. [بی تا]

غزالی، امام محمد. المنقذ من الضلال. بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.

فیل، جیمز کرن. آشنایی با فلسفه غرب. ترجمه محمد بقایی (ماکان). تهران: حکمت، ۱۳۷۱. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه

سیدجلال الدین مجتبی. تهران: سروش، ۱۳۷۵.

گمپرتس، تئودور. متفکران یونانی. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

مجتهدی، کریم. فلسفه در قرون وسطی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.

مطهری، مقالات فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۵۹.

ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه غرب. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.

همزیستی مسالمت آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی ... ۱

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی ... ۱

عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی ... ۱

دانشگاه شهید بهشتی ... ۱

مقدمه ... ۲

همزیستی مسالمت آمیز از منظر شرایع الهی و غیرالهی ... ۴

مهمترین عوامل ایجاد کننده تفرقه و اختلاف ... ۷

تنگ نظری دینی و نابردباری مذهبی ... ۱۰

- ۱۱... اصل همزیستی مسالمت آمیز در آیین یهود
- ۱۳... همزیستی مسالمت آمیز در مسیحیت
- ۱۴... همزیستی مسالمت آمیز از دیدگاه زردشتیان
- ۱۶... همزیستی مسالمت آمیز در اسلام
- ۲۰... رد نظریه انحصار دینی یهودیان
- ۲۲... موضع اسلام در برابر ادیان یهود و مسیحیت
- ۲۷... سفارش اسلام به همزیستی با ادیان الهی حتی در حد تشکیل وحدت خانوادگی
- ۳۱... آرای فقها و حقوقدانان مسلمان در خصوص همزیستی پیروان ادیان
- ۳۲... دیدگاه تساهل مدار برخی فقها و محققان
- منابع و مأخذ: ۴۰...
- درآمدی بر منابع حکمت اشراق ۴۳...
- دکتر حسن سعیدی ۴۳...
- عضو هیئت علمی گروه معارف ۴۳...
- دانشگاه شهید بهشتی ۴۳...
- چکیده: ۴۳...
- است. سهروردی در آثار دیگر خود مانند کلمه التصوف، الواح عمادی و لمحات براعتقاد ۴۶...
- مصنفات، ج ۳، ص ۷۵-۷۶) و در رساله الابراج ابویزید بسطامی را از اصحاب تجرید و ستاره ۴۸...
- سهروردی با الگوگیری از رساله حی بن یقظان، رساله الغربه الغربیه را بی آن که رنگ ۵۳...
- منابع و مأخذ: ۵۵...
- جایگاه یقین در معرفت دینی ۵۷...
- حسین مقیسه ۵۷...
- عضو هیئت علمی گروه معارف ۵۷...
- دانشگاه شهید بهشتی ۵۷...
- چکیده: ۵۷...
- واژگان کلیدی: یقین، قطع، علم، برهان، قیاس خفی، الهیات طبیعی، هسته مشترک ۵۷...
- مقدمه ۵۸...
- گستره بحث یقین ۵۹...
- اثر و سابقه یقین به مبدأ هستی ۶۰...
- ملاک اعتبار برهان ۶۱...
- یقین آفرینی برهان نظم ۶۲...
- واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند؛ یعنی اگر کشف کنیم که اثری مانند ۶۴...
- خدا از نگاه وایتهد ۶۵...
- بستر تعارضها ۶۶...
- یقین در پرتو نظام احسن ۶۸...

نتیجه ۷۱...

منابع و مأخذ: ۷۳...

نظریه فطرت و خداشناسی فطری ۷۵...

سید اسماعیل سیدهاشمی ۷۵...

عضو هیئت علمی گروه معارف ۷۵...

دانشگاه شهید بهشتی ۷۵...

چکیده: ۷۵...

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، خداشناسی فطری، اصول اولیه تفکر ۷۶...

مقدمه ۷۶...

مفهوم لغوی فطرت ۷۷...

معنای اصطلاحی فطرت ۷۷...

بخش اول: اصول اولیه تفکر بشر از دیدگاه عالمان و فیلسوفان ۷۹...

بخش دوم: بررسی دیدگاهها و نظرات درباره خداشناسی فطری ۸۳...

دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی ۸۴...

نتیجه ۸۸...

منابع و مأخذ ۸۹...

عقل و ایمان در نظام تعلیم و تربیت ۹۱...

دکتر مهناز توکلی ۹۱...

عضو هیئت علمی گروه معارف ۹۱...

دانشگاه شهید بهشتی ۹۲...

چکیده: ۹۲...

واژگان کلیدی: انسان، تعلیم و تربیت، ایمان، عقل، خیال ۹۲...

مقدمه ۹۲...

ایمان چیست؟ ۹۳...

عقل و ایمان ۹۴...

کلام و فلسفه ۹۸...

نکاتی درباره تعلیم و تربیت دینی در کشور ما ۱۰۲...

نتیجه ۱۰۸...

منابع و مأخذ ۱۰۸...

مقابله ماباتمدن غرب ۱۱۰...

دکتر منوچهر صانعی ۱۱۰...

عضو هیأت علمی گروه فلسفه ۱۱۰...

دانشگاه شهید بهشتی ۱۱۰...

چکیده: ۱۱۰...

واژگان کلیدی: ما، غرب، ذات ما، تمدن، فرهنگ، خارجی بدن، تاریخ ملی، سنت، ... ۱۱۱

۱. حقیقت و ذات «ما» چیست؟ ... ۱۱۱

۲. ماهیت تمدن ... ۱۱۹

الف - استقراء تاریخی ... ۱۲۵

ب - قانون ترقی و حرکت تاریخ از توحش به تمدن ... ۱۲۷

۳. انتقال تمدن ... ۱۳۱

۴. نتیجه ... ۱۳۲

منابع و مآخذ: ... ۱۳۴

خدا در اندیشه ارسطو ... ۱۳۶

دکتر زکریا بهارنژاد ... ۱۳۷

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی ... ۱۳۷

دانشگاه شهید بهشتی ... ۱۳۷

چکیده: ... ۱۳۷

واژگان کلیدی: خدا، ارسطو، نوافلاطونیان، فلاسفه اسلامی ۱۳۷

مقدمه ... ۱۳۸

منابع و مآخذ ... ۱۵۸