

مفهوم خدا در اثولوجیا با تأثیرپذیری از اندیشه‌ی ارسطو

حسن عباسی حسین آبادی*

چکیده

چیستی مفهوم خدا از بحث‌های مهم خداشناسی فلسفی است. در تاریخ فلسفه خدا با وجود و علت و خیر و عقل تبیین شده است. وجود با فعل و علت بودن همراه است. *اثولوجیا* در تبیین چیستی خدا در میمر پنجم، با وجود خدا آغاز می‌کند. اما از نور و روشنایی نیز برای تبیین بهتر خدا بهره گرفته است در تبیین وجود او، صفات دیگر از جمله علت وجودبخش بودن و علت اندیشه نیز می‌آید. باتوجه به نسبتی که میان فعلیت و علت، با وجود هست و باتوجه به اینکه خدا در *اثولوجیا* با بحث وجود مطرح شده، مسأله‌ی ما این است که آیا می‌توان گفت خدای *اثولوجیا*، خدای وجودی و بیان‌شدنی است و در این زمینه، از نگاه ارسطویی متأثر است؟ برای بررسی این مسأله چنین پرسش‌هایی مطرح می‌شود که وجود به چه معناست، چه دلایلی برای اطلاق فعل و علت به وجود، در مبحث خداوند در *اثولوجیا* است؟ نسبت وجود و فعلیت و علیت چگونه تبیین می‌شود؟ آیا می‌توان نور را نیز وجودی تفسیر کرد و نورالانوار بودن را در راستای وجود بودن خداوند تلقی کرد؟ در *اثولوجیا* وجود و فعل و نور یکی هستند و همه مبدأ و منشأ موجودات لحاظ شده‌اند؛ خدای *اثولوجیا* وجودی است که جوهر نیست و فعلی است که صورت نیست و از این حیث، با دیدگاه ارسطو متفاوت می‌شود؛ اما چون علت‌العلل است و با نظر به خود ایجاد می‌کند، متأثر از نظر ارسطو است.

واژگان کلیدی: ۱. مفهوم خدا، ۲. اثولوجیا، ۳. ارسطو، ۴. میمر.

۱. مقدمه

بحث مفهوم خدا و ارتباطش با فلسفه و مفاهیم فلسفی‌ای مانند وجود، فعل و علت را به‌طور تلویحی می‌توان از ارسطو پیگیری کرد؛ چون فلاسفه‌ی یونان و پیشینیان آن‌ها صریحاً

از خدا بحثی نکرده‌اند، از مفاهیمی چون خیر، وجود، زیبایی، عقل سخن گفته‌اند و اندیشمندان دینی معتقد شده‌اند که آن مفاهیم، بر خدا حمل و اطلاق شده است. اما بررسی جدی و دقیق آن، از تلفیق سنت یهودی-مسیحی و فلسفه‌ی یونان به دست می‌آید؛ چراکه مسأله‌ی خدا و وجود، از مطلب تورات و پرسش موسی از خدا درباره‌ی اینکه تو کیستی و پاسخ خدا «هیه»، یعنی «من آنم که هستم»، آغاز می‌شود. تا پیش از اینکه تورات خدا را وجود معرفی کند، کسی وجود و خدا را به هم پیوند نداده بود، اما پس از مسیحیت، اندیشمندان یهودی با تأثیرپذیری از فلاسفه‌ی یونان و تلفیق آن با اندیشه‌ی دینی یهودی-مسیحی، سخن از خدا و وجود را مطرح کردند. ارسطو هم از علل چهارگانه سخن گفته، هم از تقسیم جواهر، و نزد او، وجود بیشتر بر جوهر دلالت می‌کند. *اِثولوجیا* نیز در بحث از خدا، به وجود، فعل، خیر و عقل و نور توجه دارد. یافتن مفهوم خدا از این مفاهیم فلسفی در بیانات *اِثولوجیا*، و بررسی تأثیرپذیری از ارسطو، مسأله‌ی مقاله‌ی حاضر است. سؤالاتی که از این مسأله برمی‌خیزد، پرسش از وجود و تلقی *اِثولوجیا* و ارسطو از وجودی است که به خداوند مرتبط است.

۲. ریشه‌شناسی اصطلاحات وجودی

فلاسفه در زبان عربی برای تبیین وجود، واژه‌های «انیت» و «هویت» را به کار برده‌اند؛ «هو» عربی به معنای او یا آن است (۱۲، ص: ۱۲۶) و مصدر آن «الهویة» است (۷، ص: ۱۱۲). در عربی، برای اولین بار کندی اصطلاحی «هویت» را به کار برد. کاربردهای قدیمی این اصطلاح، در ترجمه‌ی متون از سنت فلسفی یونانی ظهور یافت (۱۳، ص: ۲۹۸) و اصطلاح «انیت»، مدلول و معنای «وجود» و «تحقق عینی» است (۶، صص: ۲۲۳-۲۲۵). در *اِثولوجیا*، انیت به معنای وجود آمده است و از موجودات به انیات، و از خداوند به نخستین تعبیر شده است. برخی ریشه‌ی کلمه‌ی انیت را آن^۱ دانسته‌اند که در زبان یونانی به معنی وجود و موجود است و برخی نیز «إن» عربی را که حاکی از تأکید در وجود است، ریشه‌ی آن دانسته‌اند (۱۱، ص: ۲۶؛ ۷، ص: ۱۱۲). «انیه» در *اِثولوجیا* زمانی به کار می‌رود که از وجود محض بودن خداوند سخن گفته شود یا به تعبیری صحیح‌تر، از «وجود صرف»^۲. در *اِثولوجیا* «انیت»، هم برای وجود آمده، هم برای بودن (۱۲، ص: ۱۲۵).

در *اِثولوجیا* اصطلاح دیگری که آن را با انیة به کار می‌رود، «کون» است؛ این اصطلاح در میمر دهم آمده است که می‌تواند به معنای ایجاد باشد که متضاد با فساد است (همان، ص: ۱۲۸).

۳. بررسی معنای وجود

صرف‌نظر از اصطلاحات وجودی، مختصری به معنای وجود می‌پردازیم تا مراد از بحث خدا در *اثولوجیا* و تأثیرپذیری آن از ارسطو روشن شود. پارمنیدس، افلاطون و ارسطو، از فیلسوفان یونانی پیش از افلوپین بودند که این مسأله را بررسی کردند؛ چنان‌که ارسطو «گاما» را با این جمله آغاز می‌کند: «موجود در معانی گوناگون به کار می‌رود و گفته می‌شود» (۲، ۱۰۰۳ الف ۳۵).

او در کتاب پنجم، فصل هفتم، وجود را در چهار معنا به کار می‌برد: ۱. موجود بالعرض^۳؛ ۲. موجود بالذات: موجود در معنای مقولات؛ ۳. موجود در معنای موجود بالحقیقه یا صدق^۴؛ ۴. موجود بالقوه و موجود بالفعل (۲، ۱۰۱۷ الف ۱۰-۳۵).

ارسطو در پاسخ به اینکه موجود چیست، می‌گوید: آیا این بدان معناست که جوهر چیست؟ بنابراین پیش از هر چیز، باید موجود به معنای جوهر بررسی شود (۲، ۱۰۲۸ الف ۳۵-۲۰؛ همان، ۱۰۲۸ ب ۵). جوهر در معنای دوم معانی یادشده، یعنی موجود، در معنای مقولات گنجانده شده است.

بنابر این معنای موجود که مابعدالطبیعه با آن سروکار دارد؛ موجود به معنای مقولات و قوه و فعلی است که با یکدیگر ربط دارند (۱۵، ص: ۲۷).

اما یافتن جایگاه وجود در متن آثار افلوپین، کاری جدا می‌طلبد. وی در *اثولوجیا*، در مبحثی که از نسبت وجود و ماهیت بحث کرده است، از تمایز وجود و ماهیت در موجودات مادی و عینیت آن در موجودات مجرد سخن گفته است. پرسش از ماهیت، همان پرسش از وجود است. پاسخ «ماهو»، یعنی ماهیت آن چیست، و پاسخ «لم هو»، یعنی چرا آن ماهیت هست، هر دو یکی است. او معتقد است همه‌ی صفات و نمودهای یک چیز، در خود آن چیز گرد می‌آیند و وجود آن چیز، همان صفات آن است. اگر غایت و صفات چیزی باهم و یکجا پدید آید، ماهیت آن تحقق می‌یابد. پس درواقع در *اثولوجیا*، مجموعه‌ی صفات و حالات چیزی که یکجا تحقق یابد، همان ماهیت و نیز همان وجود آن است. ازطرف دیگر، افلوپین معتقد است که وجود و ماهیت همه‌ی موجودات یکی نیست؛ آن‌هایی که بی‌واسطه از خدا صادر شده‌اند، مثل عقل، ماهیت و وجودشان یکی است، اما در محسوسات که باواسطه خلق شده‌اند، ماهیت با وجود یکی نیست (۸، صص: ۱۶۹-۱۷۰؛ ۹، ص: ۱۴۱). افلوپین یکی دانستن ماهیت و وجود را مشروط به این می‌داند که صفات آن‌ها با ماهیتشان ناسازگار نبوده و همه باهم یکجا باشند. او در ادامه می‌گوید شایسته است که موجودات جهان بالا نیز چنین باشند و هریک از آن‌ها خودبه‌خود، به‌گونه‌ای به‌هم پیوسته شوند که صفات آن‌ها با

ماهیت آن‌ها ناسازگار نباشد و همگی در یک جایگاه باشند و حقیقت و ذات موجودات جهان بالا این است.

پرسش از ماهیت اشیای مجرد از ماده، از پرسش از وجود آن‌ها ضرورت بیشتری دارد؛ زیرا پرسش از ماهیت اشیای مجرد از ماده، بر آغاز و غایت آن‌ها دلالت دارد، در صورتی که پرسش از وجود، بر رسایی و تمامیت آن‌ها دلالت دارد. برای اساس، هرگاه سخن از وجود خداوند است، چون او مجرد از ماده است، ماهیتی ندارد. او وجود محض و قائم بالذات است.

۴. خدا و وجود

مؤلف *اثولوجیا* برای تبیین خدا، از آفریدگار نخست سخن گفته است. او برای آفریدگار، مراتبی در نظر گرفته و برای تبیین آفریدگار نخست، صفات و ویژگی‌هایی بیان می‌کند. فلسفی‌ترین معنا در بحث از خداوند، این اندیشه است که خداوند وجود محض است. در *اثولوجیا*، در میمرهای مختلف، خدا «وجود» است.

در میمر سوم آمده است که آفریدگار نخست وجود است و وجود او ارجمند است و هیچ وجودی بر او پیشی ندارد و وجود او پیش از همه‌ی موجودات است (۹، ص: ۱۰۲؛ ۸، ص: ۵۲). در میمر هشتم گفته است که وجود نخستین، جهان عقلانی را اداره می‌کند و او آفریدگار نخستین است (۹، ص: ۲۱۲؛ ۸، ص: ۹۴).

در میمر هفتم نیز این امر را که همه‌ی وجودها از وجود او نشئت گرفته است، دلیل بر این آورده که تمامی اشیاء را نیز او حفظ می‌کند؛ در اینجا خدا با وجود نخستین یکی گرفته شده است (۸، ص: ۸۷؛ ۹، ص: ۱۸۱).

و در میمر دهم با توصیف خدا که آفریدگار و پدیدآورنده‌ی همه‌ی چیزهاست، آغاز کرده است و اظهار کرده که وجود او نخستین است و وجود او با وجود دیگر چیزها یکی و این همان نیست؛ بلکه وجود همه‌ی چیزهای دیگر از اوست و وجود همه‌ی پدیدآمده‌ها از وجود او پدیدار شده است و پایداری و استواری همه‌ی حقیقت‌ها و نمودها به وجود او وابسته است و بازگشت همه‌ی وجودها به وجود او خواهد بود (۸، ص: ۱۳۴؛ ۹، ص: ۲۹۹).

در این متن صفاتی از نحوه‌ی وجود خداوند برگرفته است؛ از جمله یکتابودن و بی‌مثل و مانند بودن و مبدأ و آغاز و پایان بودن و تغییرناپذیربودن. تغییرناپذیری یکی از ویژگی‌های وجود خدا در نزد اندیشمندان غربی، از افلاطون تا توماس آکوئینی است. اما دلیل اهمیت این صفت، از اندیشه‌ی افلاطون برمی‌آید که بنا بر آن، حقیقت و معرفت حقیقی و نیز مثل باید ثابت و تغییرناپذیر باشد. در *اثولوجیا* نیز این ویژگی برجسته است. بنابراین وجود همه‌چیز

با او آغاز می‌شود و درنهایت، همه به سوی او بازگشت می‌کنند. چون آفریدگار نخستین، یکتای منزله است، همه‌ی حقیقت‌ها از او نمودار شده و دلیل این پدیدارشدن همه‌ی پدیده‌ها از وجود او، آن است که او ماهیت و حد نداشته، ماهیت و نمود از او آفریده شده و حقیقت و حد از او پدید آمده است. درواقع هیچ‌یک از ماهیت‌ها وجود نداشتند و وجودشان را از او گرفتند.

افلوپین برای یکتایی و مطلق و محض بودن وجود خداوند، برهانی ارائه می‌دهد:

الف. حقیقت یکتا به هیچ‌یک از حقیقت‌ها نیاز ندارد؛ چون تمام و کمال است.

ب. آنچه کامل و تام است، وجودی پدید می‌آورد که مثل خود کامل و تام است و اگر موجودی که پدید آورده، تام و کامل نباشد، آفریننده‌ی آن کامل نخواهد بود (۹، ص: ۳۰۰). در *اثولوجیا* میمر دهم آورده است که خالق نخستین، جهان بالاتر و برین را فقط با وجود، نه با صفت دیگری غیر از وجود ایجاد کرده است. افلوپین می‌گوید او واحد محض است؛ زیرا همه‌ی اشیاء از آن جریان می‌یابند (۸، ص: ۱۳۵)

افلوپین خدا را با صفات واحد و قائم بالذات توصیف می‌کند. واحد به معنای تقسیم‌ناپذیری، و قائم بالذات به معنای «نه در چیزی» است. بنابراین خدایی که وجود است، در اینجا بیشتر وجوددهنده است. وجودی بالذات است، زیرا وجود دیگران از او نشأت گرفته است. هر جا وجودی بهره‌مند و از دیگری باشد، منشأ و مبدأ این بهره‌مندی، وجود بالذات است.

مؤلف *اثولوجیا* گاهی از خدا با اصطلاح «نخستین» تعبیر کرده است و آن را با وجود نخستین و علت نخستین و خیر محض و مبدأ و منشأ موجودات لحاظ کرده است. نخستین، وجود نخستین و خالق است. «خالق کسی است که خیر محض است». علت نخستین «وجود محض» است... «نخستین، آغاز و مبدأ وجود و بالاتر و شریف‌تر از جوهر است؛ زیرا او منشأ و پدیدآورنده‌ی جوهر است و نخستین، خیر محض است. خیر نخستین... بسیطی که خیر همه‌ی اشیاء و موجودات از اوست» (۱۹، ص: ۲۲۴).

۵. خداوند به مثابه‌ی علت وجودبخش

مؤلف *اثولوجیا* مفهوم خدا را از طریق علت وجودبخش و و فعل محض و نیز نورالانوار بیان می‌کند. در نظریه‌ای که خدا وجود است و در بحث علت وجودبخش، می‌توان اثبات کرد خداوند علت وجود و علت موجودات است. چندین متن وجود دارد که تصدیق می‌کند امر نخستین یا خدا علت وجود است:

۱. در میمر هشتم جایی که می‌گوید اگر کسی پرسید چه کسی عقل را به وجود آورد و

چه کسی به او بزرگی عطا کرد، می‌گوییم او کسی است که آن را ایجاد کرد و «او» واحد حقیقی، محض و بسیط است که تمامیت اشیای مرکب ساده را احاطه کرده و کسی که قبل از هر امر متکثری است و علت وجود اشیاء و کثرت آن‌ها و نیز سازنده‌ی عدد است (۸، ص: ۹۷). آنچه بیشتر اهمیت دارد این است که خدا به‌طور خاص، علت وجود است و کلید بحث علت‌بودن خداوند را به ما می‌دهد (۱۲، ص: ۱۳۴).

آنچه *اثولوجیا* سعی دارد بگوید این است اگرچه ما نمی‌توانیم درباره‌ی ذات خدا سخن بگوییم، اما می‌توانیم از رابطه‌ی علیّی او با اشیاء سخن بگوییم که با آن، به یک شناخت درباره‌ی وجود خدا می‌رسیم.

ما می‌توانیم با تأمل درباره‌ی مراتب اشیا در این جهان، یعنی اشیای به‌هم‌پیوسته‌ی علیّی که از رابطه‌ی خدا و اشیا به‌دست می‌آید، به شناختی از وجود او برسیم. همچنین ما خدا را در رابطه‌ی علیّی او با اشیای این‌جهانی می‌شناسیم (۲۰، ص: ۱۲۵).

همچنین خدا وجود و علت موجودات است و او را به چیزهای پایین‌تر از او نمی‌توان توصیف کرد، هیچ‌یک بدون وجود او وجود نخواهند داشت؛ به‌عبارت‌دیگر خدا را تنها با سلب یا با رابطه‌ی علیّی او با اشیای پس از او یا پایین‌تر از او توصیف می‌کنیم (همانجا).

۲. در متنی دیگر در میمر نخست، افلاطون بعد از تمایز میان موجودات حقیقی تغییرناپذیر و موجودات محسوس تغییرپذیر می‌گوید علت حقیقی همه‌ی موجودات، اعم از حقیقت‌های پایدار و موجودات محسوس و ناپایدار، واحد است که خیر محض است و نام نیک تنها درخور آن است و هرچه خیر و نیکی در موجودات جهان بالا و برین و نیز موجودات پایین‌دست است، همه از اوست و او علت وجود است و آفریدگار نیکی و خیر در همه‌ی جهانیان است. او حقیقت‌بخش همه‌ی حقیقت‌هاست و علت پدیدار ساختن زندگی است. نام او متعال است (۹، ص: ۴۷).

افلاطون در جمهوری، کتاب ششم، در یک تمثیل به توصیف «خیر» می‌پردازد. مثال خیر «علت علم و علت حقیقت» است. آنچه به موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، مثال خیر است. آن هم علت شناسایی مبتنی بر عقل است و علت آن حقیقتی است که شناخته می‌شود. خود خیر حقیقتی به‌مراتب عالی‌تر و زیباتر است؛ خود خیر چیزی است که زیبایی آن ورای تصور آدمی است. چیزی که منبع حقیقت و دانش است و درعین‌حال برتر از هر دوی آن‌هاست. موضوعات دانش نیز نه‌تنها قابلیت شناخته‌شدن را مدیون «خیر»‌ند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند؛ درحالی‌که خود «خیر» ماهیت نیست، بلکه از حیث علوم، بسی‌والتر از ماهیت است (۳، ص: ۵۰۸).

مؤلف/ائولوجیا هم با اصطلاح «خیر»، علت وجودی بودن خدا را بیان می‌کند. خیر را به معنای اینکه «او خیر است برای اشیای دیگر، اگر آن‌ها قادر به دریافت بخشی از آن باشند» و دومی یعنی اینکه «او زندگی می‌کند، اگر در واقع او زندگی می‌بخشد» زنده بودن او یعنی وجود او علت زندگی است. (۲۰، ص: ۱۲۶)

خیر در خداوند که علت مخلوقات است، به صورت برتر و متعالی وجود دارد، یا صفت حی او، علت زندگی و حیات موجودات است. می‌توان گفت از یک سو صفات مخلوقات و خدا شبیه هم هستند و از طرف دیگر، صفات در خدا برتر و فوق مخلوقات است و از این حیث، تفضیلی است. در صفاتی که میان خدا و مخلوقات مشابه است، خدا که علت آن‌هاست، آن صفات را دارد و به آن‌ها شبیه نیست و «برتر» و «فوق» آن‌هاست. بنابراین با بررسی صفات می‌توان به علیت و فاعل علی بودن خداوند رسید.

۳. در میمر هفتم نیز می‌گوید موجودات عقلانی، موجوداتی حقیقی هستند؛ زیرا بدون واسطه، از وجود نخستین نشئت گرفته‌اند و ایجاد شده‌اند. ایجاد شدن و نشئت گرفتن، دال بر علت وجود بخش بودن خداوند است.

۴. در میمر دهم (چنان که پیش از این گفتیم)، به‌طور مشخص، به علیت خدا برای همه‌ی موجودات اشاره کرده است. مؤلف/ائولوجیا در این میمر به صورت ایجابی، از علت نخستین بودن خدا سخن می‌گوید. در این میمر وقتی درباره‌ی علت نخستین و اشیایی که از او به وجود می‌آیند سخن گفته، به صراحت علیت او برای کل اشیاء را بیان کرده است و می‌گوید آن وجود نخستین که اصل نهایی و آغازین پیدایش موجودات دیگر است، علت کل اشیاء است. علت نخستین با اینکه «کل الاشیاء» است، مانند هیچ شیئی نیست؛ بلکه او مبدأ اشیاء است؛ همه‌ی اشیاء در او بوده و در عین حال، در هیچ‌یک از اشیاء نیست. بر این اساس، به شیوه‌ی سلبی بازگشت کرده و شباهت نداشتن واحد محض به اشیاء را بیان می‌دارد (۵، صص: ۵۴-۵۵).

بنابراین این عبارت که خدا «وجود محض» است، چند معنا دارد: نخست اینکه خدا در میان موجودات، در بالاترین مرتبه است؛ یعنی وجود خدا نخستین است و پیش از او موجودی نیست و او ماورای وجود هم نیست. دوم اینکه صفات معلولات سبب کثرت آن‌ها می‌شود، اما خدا صفاتی ندارد که سبب کثرت در او شود، او تنها «از طریق خودش» یا «از طریق وجود محض» عمل می‌کند و وجود او اقتضای واحد بودن و نیز بساطت را دارد. سوم اینکه خداوند فعل محض و قائم‌بالذات است، در حالی که معلولات، وجود یا فعلیت را از خداوند دارند. چهارم اینکه وجود خدا مبدأ و غایت و انتها نیز هست؛ علت وجودی موجودات و علت بقا نیز هست. بنابراین خداوند «فعل» یا «وجود» نامیده می‌شود.

۶. خدا به‌مثابه‌ی فعل محض

در *اِثولوجیا* میمر سوم، دلیل برای فعل محض بودن آمده و خدا وجودبخش به عقل و موجودات جزئی است. برای اینکه چیزی به‌وجود آید، لازم است آن امر شایستگی وجودیافتن را داشته باشد و همان چیز، خودبه‌خود از قوه به فعل درنیامده و وجود نمی‌یابد؛ زیرا چیزی که اکنون نیست، چگونه شایستگی فعلیت پیدا کرده و وجود می‌یابد؟ نکته‌ی دوم اینکه آنچه اکنون هست و هستی او فعلیت دارد، برتر و فراگیرتر از چیزی است که شایستگی وجودیافتن دارد. بنابراین خدای بزرگ، خالق، واحد متعالی، این موجودات و صور اشیاء را به‌وجود آورده است (۹، صص: ۱۰۰-۱۰۲؛ ۸، صص: ۵۰-۵۱).

در ادامه، از چگونگی ایجاد باواسطه یا بی‌واسطه‌ی صور سخن می‌گوید. او بعضی صور را بی‌واسطه و برخی را باواسطه ایجاد کرده است. او فعلیت محض است و با نگاه به خود، بالفعل چیزی را وجود می‌بخشد و کارش را یکباره پدیدار می‌سازد (۸، صص: ۵۰-۵۱).

در این مبحث، بالفعل‌بودن خدا مفروض است؛ چراکه با آن مقدماتی که گفته شد، می‌شود به این نتیجه رسید که خدا خالق این موجودات است؛ براین‌اساس یعنی خدا فعلیت محضی است که با وجودبخشیدن به امری که شایسته‌ی وجودیافتن است، آن را به فعلیت می‌رساند؛ درواقع می‌توان گفت وجودداشتن، با فعلیت گره خورده است و فعلیت‌دادن به موجودات بالقوه را به نگاه‌کردن به خود پیوند زده است.

مؤلف *اِثولوجیا* با استدلال به اینکه نخستین، بهترین است و هیچ چیزی بالای او نیست، نتیجه می‌گیرد که نخستین، بالاترین فعلیت است یا فعل محض است. فعل را با نگاه‌کردن به خود انجام می‌دهد. امر نخستین با نگاه به خود، نه به چیزی خارج از خودش عمل می‌کند؛ درحالی‌که عقل، با نگاه به امر نخستین عمل می‌کند. براین‌اساس فعل خداوند که با نظر به خودش حاصل می‌شود، فعل محض است و فعل عقل با توسل به امر نخست محض است.

در اینجا می‌توان تأثیر ارسطو بر *اِثولوجیا* را یافت؛ نخست، این گزاره که خداوند با نگاه به خودش عمل می‌کند، موازی با دیدگاه ارسطوست که محرک نخستین، با اندیشه به خودش می‌اندیشد و حرکت را با اندیشه‌ی خود ایجاد می‌کند؛ دوم اینکه فعلش را با نگاه به خودش انجام می‌دهد؛ زیرا هیچ چیزی خارج از او نیست که بالاتر یا بهتر از او باشد.

ارسطو از موجود وابسته، به موجودی مستقل و از حرکت، به ثبات می‌رسد. موجودات وابسته به جوهر وابسته‌اند. جوهر علل همه‌ی اشیاست؛ زیرا ممکن نیست حرکت و انفعالی، مستقل از جوهر روی دهد (۲، ۱۰۷۱ آ ۵) جواهر در میان اشیاء موجود، نخستین آن‌ها هستند و اگر همه‌ی جواهر فسادپذیر باشند، همه‌چیز فسادپذیر خواهد بود؛ ولی ممکن نیست که حرکت و زمان متکون باشند یا از میان بروند؛ حرکت همیشه هست، اگر حرکت مستدیر دائم

وجود دارد، پس باید علتی ثابت موجود باشد که همیشه به‌نحو واحد، به این حرکت فعلیت و تحقق ببخشد. باید مبدائی وجود داشته باشد که ذات و ماهیتش فعلیت باشد. این علت باید فاقد ماده و سرمدی و جوهر باشد. علت محرکه باید بی‌آنکه خود حرکت کند، علت محرکه باشد. موضوع میل و موضوع فکر بی‌آنکه خود متحرک باشند، به حرکت درمی‌آورند. نخستین موضوعات میل و فکر عین هم‌اند؛ زیرا آنچه نیک می‌نماید، موضوع میل است (۲: ۱۰۷۱، ب، ۳۵).

ارسطو خواست آشکارا نشان دهد که محرک نخستین^۵ نیز متعلق اندیشه‌ی نخستین و متعلق میل نخستین است و بگوید چگونه حرکت می‌دهد. متعلقات نخستین میل و اندیشه، یکی هستند. خیر متعلق میل است و خیر واقعی متعلق نخستین میل عقلانی است؛ زیرا اندیشه نقطه‌ی شروع است. متعلق اندیشه است که اندیشه را به حرکت درمی‌آورد (۱۶، ص: ۴۷۹). میان همه‌ی متعلقات اندیشه، جوهر نخستین است (۱۶، ص: ۴۸۰)؛ از این رو متعلق نخستین اندیشه باید جوهری بسیط باشد که بالفعل وجود دارد و مقام نخستین را دارد... و آنچه در هر طبقه مقام نخستین را دارد، همیشه بهترین یا شبیه به بهترین است (۲، ۱۰۷۱، ب، ۳۵).

ارسطو در *دربارهی فلسفه* نیز چنین می‌گوید: «به‌طور کلی، آنجا که بهتری هست بهترینی نیز وجود دارد. بنابراین از آنجا که در میان چیزهای موجود، یکی بهتر از دیگری است، چیزی نیز وجود دارد که بهترین است که الهی خواهد بود. چیزی بهتر از امر الهی وجود ندارد که موجب تغییر در آن شود؛ زیرا آنگاه آن چیز دیگر الهی‌تر خواهد بود»^۶ (صص: ۲۸-۲۹).

در *ائولوجیا* وجود بالفعل موجودی است که آنچه را باید داشته باشد دارد و او بر ساختن شیء از قوه به فعل و به‌طور کلی بر ایجاد کردن و پدید آوردن تواناست. او فعلش را با نظر کردن انجام می‌دهد؛ آنچه مبدأ فعل و فعلیت و آفرینش است «نظر» است. نظر کردن یعنی نگریستن در خود یا در موجودی بالاتر از خود. موجوداتی که اهل نظر و بالفعل هستند، یا در خود نظر می‌کنند و با نیروی خود، یا با نظر کردن بر موجود بالاتر از خود، نیرو کسب می‌کنند و موجودات را پدید می‌آورند. اولی را فعل محض نامیده‌اند و تنها از آن خداوند است. موجوداتی مانند طبیعت و نفس و عقل نیز بالفعل هستند؛ اما فعل محض نیستند؛ چون از نظر کردن به موجود مافوق خود است که کسب نیرو می‌کنند (۴، صص: ۶۳-۶۴).

بنابراین با این دلیل می‌توان گفت خدا فعل محض است. لازمه‌ی فعل محض بودن خدا، وجود بالذات و قائم‌بالذات بودن خداست؛ در واقع فرض فعل محض برای خدا منوط به این صفت است. درحالی‌که اشیا مخلوق وجودشان را از طریق بهره‌مندی از خدایی دارند که وجود یا فعل محض است. بنابراین خدا علت وجود یا فعل آن‌هاست؛ او علت‌العلل و مبدأ و

منشأ است. این اطلاق علیت نیز با نظام ارسطویی هماهنگ است؛ چون ارسطو نیز باور دارد که علت، علیتش را به معلولش انتقال می‌دهد (۱۲، ص: ۱۳۵).

۷. خدای نااندیشنده

در *اثولوجیا*، نسبت وجود و عقل نیز تأمل برانگیز است. در بعضی میمرها، وجود را با عقل یکی دانسته و خدا را فراتر از وجود لحاظ کرده است. در میمر هشتم *اثولوجیا* می‌گوید هر یک از این اشیا یی که در جهان عقلانی هستند، عقل و وجود هستند و همچنین کل آن‌ها عقل و وجود است. موجودات همه از عقل پدید آمده و عقل، همه‌ی موجودات است. همین که عقل وجود دارد، همه‌ی چیزها وجود دارند؛ چون همه‌ی موجودات در آن گرد آمده‌اند. براین اساس این عقل و وجود جدا نیستند؛ زیرا عقل، وجود را می‌اندیشد و وجود توسط عقل اندیشیده می‌شود. عقل و وجود، با هم وجود دارند (۹، ص: ۲۱۶).

در اینجا برخلاف ارسطو و در نقد بر ارسطو، خدای *اثولوجیا* اندیشه نیست و بدون اندیشه نیز عمل می‌کند. اندیشه با وجود برابر است و هر دو مخلوق خداوند هستند. در *اثولوجیا* به دلیلی که در ذیل مطرح می‌کنیم، خدا برای آفریدن نیاز به تفکر و اندیشیدن ندارد.

اولاً هر اندیشه‌ای آغازی دارد؛ آفریدگار که وجود او ارجمند و بزرگ است، نخستینی پیش از خود ندارد و هیچ وجودی بر وجود او پیشی ندارد. ثانیاً هر اندیشه‌ای از فکر و اندیشه‌ای برمی‌خیزد و آن نیز از فکر و اندیشه‌ای دیگر. بدین سان سلسله‌ی بهم‌پیوسته‌ی اندیشه‌ها یا تا نامتناهی پیش می‌رود، یا به جایی منتهی می‌شود.

ثالثاً اگر تا نامتناهی پیش رود، معرفتی حاصل نمی‌شود، ولی اگر به جایی منتهی شود، آنچه فکر و اندیشه به آن منتهی می‌شود، یا حس است یا عقل. بررسی شق نخست: شق نخست که نیروی حس، اندیشه را پدید می‌آورد، به دو دلیل باطل است: ۱. از آنجاکه هر فاعلی پیش از فعل است، پس می‌بایست نیروهای حس بر وجود اندیشه پیشی داشته باشد و این امر ناممکن است؛ چون جایگاه وجود حس، پس از وجود عقل است؛ ۲. آنگاه که خداوند آفرینش را آغاز کرد، نه حس وجود داشت و نه عقل.

حال بررسی شق دوم: عقل وجودبخش و پدیدآورنده‌ی اندیشه است؛ مؤلف *اثولوجیا* توضیح می‌دهد که چون تفکر عبارت است از تألیف فضا یا برای رسیدن به نتیجه و از علم حصولی برخاسته است و علم حصولی نیز در حس ریشه دارد، پس تفکر نمی‌تواند کار عقل محض باشد. بنابراین فاعلیت خدا پیش از پدیدآمدن فکر و اندیشه است و فاعلیت او ناشی از

فکر و اندیشه نیست (۸، صص: ۶۶-۶۷؛ ۹، صص: ۱۳۷-۱۳۸).

آفریدگار نخست در این جهان مادی یا در جهان مجردات هیچ چیزی را با اندیشه نیافرید، پس شایسته است که در آفریدگار نخست اندیشه و فکری نباشد. کسانی که می‌گویند موجودات با اندیشه و فکر پدید آمده‌اند؛ یعنی موجودات با حکمت و دانش نخستین نظام یافتند. اگر اندیشمند بخواهد با اندیشه‌ی خود همانند آن را پدید بیاورد، هرگز نخواهد توانست با اندیشه‌ی خود بدین استواری که از روی حکمت نظام یافته، موجودات را پدیدار سازد. تنها وجود نخستین که نظام وجود را بدین‌گونه نظم داده، چنین دانشی دارد (همانجا)

دیدگاه کلی این کتاب طوری است که ابتدا می‌گوید چیزی هست و سپس آن را نقد می‌کند. درباره‌ی دیدگاه ارسطو درباره‌ی محرک نامتحرک و فکر فکر نیز چنین است و به‌نوعی، نگاه دوگانه دارد، از یک سو از آن تأثیر گرفته و رد پای ارسطو مشاهده‌شده است و به‌نوعی ارسطو را تأیید کرده و از سوی دیگر، با بیان صریح موضع خود، نظر ارسطو را نقد می‌کند.

در *اثولوجیا* و نیز در *انئادها* افلوطین از ارسطو برای فکر خود-اندیش اصل نخستین جهان انتقاد کرد. اعتراض اصلی او این است که هر عقلی اگر مشغول اندیشیدن است، باید به چیزی بیندیشد و بنابراین عقل نمی‌تواند ذاتی بسیط باشد. در این مورد افلوطین درباره‌ی فکر ارسطوئیان استدلال می‌کند که نه‌تنها ثنویت فاعل و متعلق وجود دارد؛ یعنی اندیشنده و اندیشه، بلکه خود اندیشه یک کثرت است. ما آن را یک کثرت محدود دانستیم؛ یعنی عالم مثل افلاطون جهانی معقول است، مانند همه‌ی چیزهای دیگر که کثیرند. بنابراین اندیشیدن نیازمند متعلقی است که موضوع اندیشه قرار گیرد و عقلی که به متعلقی می‌اندیشید، همین سبب کثرت فاعل اندیشه و متعلق شناسا و نیز اندیشنده و اندیشه و متعلق اندیشه می‌شود. افلوطین در چند مورد ارسطو را نقد می‌کند:

- نخست اینکه واحد افلوطین در مقابل الهیات یونانی پیشین، انسان‌انگارانه نیست.

- عقل در *اثولوجیا* «واحد» نیست؛ چنان‌که برای ارسطو «نوس» خدا و مبدأ و اصل

نخستین است (۱۸، ص: ۷۶؛ ۱۸، ص: ۵۵۳).

- افلوطین بارها اعتراض کرده که مفهوم خدای ارسطو مبتنی بر پژوهشی است که او برای وجود حرکت می‌خواهد. ارسطو فکر می‌کند به محرک نخستین نامتحرک نیاز دارد و چنین وجودی را اثبات می‌کند. به‌نظر ارسطو چنین محرکی باید فعلیت باشد تا قوه‌ی صرف. فعلیت او باید با آنچه بهترین است، سروکار داشته باشد و آن باید بهترین نوع فعالیت باشد. این فرض اصلی برای اندیشه‌ی ارسطوست و از آنجا که باید درباره‌ی چیزهای ازلی و ارزشمند

فکر بکند، باید تنها درباره‌ی خودش فکر بکند. ارسطو اندیشه را مهم‌ترین فعالیت وجود انسانی می‌داند. اندیشه به عالی‌ترین و محض‌ترین نحو، با موجودات تغییرناپذیر در ارتباط است؛ از این رو تغییرناپذیر است و در نتیجه، الهی است؛ اگر الهی باشد، خدا باید آن را داشته باشد (۱۷، ص: ۷۷).

هرآنچه فعل محض باشد، به حرکت نیاز ندارد و نامتغیر و نامتحرک است. از سوی دیگر، فعل او نیز از راه نگاه به خود انجام می‌شود و لازمه‌ی چنین فعلی این است که موجودی که فعلش را با نظر به خود انجام می‌دهد، بسیط باشد و واحد و کامل و تام باشد تا برای این ایجاد، به غیر نیازی نداشته باشد. بنابراین آن فعل محض، بسیط نیز هست و قبول ترکیب و به دنبال آن، تکثر نیز نخواهد کرد.

اما خدای *تولوجیا* علاوه بر وجود محض و فعل محض و نااندیشنده بودن، به اسامی دیگری نیز خوانده می‌شود؛ مانند «نور» و روشنایی.

۸. روشنایی و نور

وجود نخستین همان روشنایی و تابندگی نخستین است. او بی‌نهایت درخشان و تابان است و پیوسته به همه‌ی موجودات جهان برین نور و تابندگی می‌بخشد؛ از این رو وجود جهان برین تباه‌شدنی نیست. نور نخستین همان نورالانوار است، او عالم عقل را به‌طور دائمی نورانی کرد و آسمان، از جهان برین که بالای آن است روشنایی و درخشندگی برگرفت و به سروسامان‌دادن و تدبیر جهان ماده و حس پرداخت. پس روشنایی نخستین و آفریدگار نخستین، جهان مجرد از ماده و جهان برین را سروسامان خواهد داد و کارهای همان‌ها را تدبیر خواهد کرد و جهان برین سروسامان‌دهنده و تدبیرکننده‌ی موجودات جهان آسمانی است و کارهای این جهان، یعنی جهان حس و ماده را موجودات جهان آسمانی اداره خواهند کرد و سروسامان خواهند داد و همه‌ی این تدبیرها و سروسامان‌دادن‌ها به وجود آفریدگار نخست و نخستین مدبّر همه‌ی وجودها وابسته است و همه‌ی آن وجودها پرتوان خواهند شد (۸، صص: ۱۱۹-۱۲۰؛ ۹، ص: ۲۴۶).

این مطلب *تولوجیا* درباره‌ی نور و روشنایی و نورالانوار دانستن خداوند، یادآور تمثیل خورشید افلاطون است. افلاطون برای تبیین بهتر خیر، به تمثیل‌هایی متوسل شده که یکی از آن‌ها تمثیل خورشید است. مثال خیر نزد افلاطون، علت وجود موجودات و نیز علت شناخت آن‌ها نیز هست. در جمهوری، کتاب ششم، به تبیین این امر پرداخته؛ خدایی که روشنایی‌اش از یک سو دیدگان ما را توانا به دیدن می‌کند و از سوی دیگر به چیزهای دیدنی قابلیت می‌بخشد تا دیده شوند، همان خدایی است که او را با صفت خورشید می‌شناسیم (۳: ۵۰۸). مثال خیر

منبع حقیقت و دانش است و درعین حال، از هر دوی آن‌ها برتر است. موضوعات دانش نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون «خیر»ند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند (۳، ص: ۵۰۸).

در *اثولوجیا* آفریدگار نخست و عقل و نفس، نور هستند و ماده ظلمت است. وی هر نوری که در عالم طبیعت است، اعم از انوار حسی و غیرحسی، از قبیل زندگی و آگاهی، به واسطه‌ی نفس به این عالم بخشیده شده است؛ هرآنچه را درباره‌ی نسبت آفریدگار نخست به وجود و عقل گفته است، درباره‌ی نور نیز بیان می‌کند. آفریدگار نخست یا خداوند منشأ عقل، نفس و دیگر انوار است؛ پس او نورالانوار است.

واژه‌ی «نور» از روشنایی و درخشندگی و پرتوافکنی است و این دو حاکی از آگاهی و فعالیت‌اند. پس نور آگاهی و خلاقیت است، البته سخن از نوری است که قائم به ذات است (۴، ص: ۶۱).

خداوند چون روشنایی و نور است، مبدأ هر فعل و فعالیت است و عقل که نخستین آفریده‌ی اوست و پس از او قرار دارد، چشمه‌ی حیات و آگاهی و مبدأ افعال بعدی است. نفس نیز به حکم نوربودن، این سه خصیصه‌ی زندگی و آگاهی و فعالیت را دارد و اوست که به ماده نور می‌بخشد و سبب زندگی آن می‌شود. (۴، ص: ۶۱).

۹. تحلیل و بررسی

چنان‌که پیش از این گفتیم، یک از تلقی‌های ارسطو در خصوص وجود و شاید مهم‌ترین تلقی او از وجود، جوهر بود، اما برای افلوطین وجود بر جوهر اطلاق نمی‌شود، اگرچه شاید بتوان گفت وجود همان تحقق ماهیت است و مجموعه‌ی صفات و حالات شیء که با هم سازگار باشند، ماهیت آن را شکل می‌دهند که همان وجود آن است؛ البته در مجردات. اما برای او هیچ مفهومی از وجود که به‌طور مشترک بر جوهر و واحد اطلاق شود، وجود ندارد. فقط وجود است که وجود دارد، وجود جوهر و این وجود، پایین‌تر از واحد و در سطح عقول است (۱۴، ص: ۳۸۴).

وجود خدا برای مؤلف *اثولوجیا* فراماهیت و فراطبیعت و فراجوهر است. وی در این نکته از ارسطو فاصله می‌گیرد که وجود افلوطین، جوهر نیست؛ اما برای ارسطو، جوهر بیشترین دلالت را بر وجود دارد و یکی از اقسام جوهر که غیرمادی و سرمدی است، موضوع مابعدالطبیعه است. اما برای افلوطین جوهر در طبیعت است و وجود نیز نیست. بنابراین خدا که وجود است، جوهر نیست.

بدین منظور وجود واحد، وجودی مطلق است که نتیجه‌ای از فعل محض وجود است. واحد در معنای فعل محض وجود، چند معنا دارد: نه تنها بر واحدی که بدون هیچ قوه‌ای عمل می‌کند دلالت دارد، همچنین بر فعل تام که هیچ قوه‌ای ندارد نیز دلالت می‌کند (۱۴، ص: ۳۸۶).

در *تئولوژیا* آفریدگار نخست وجود دانسته شده و وجودبخش نیز هست. ازسوی دیگر، این وجود نخست، خود نور و روشنایی است. در بعضی موارد نیز عقل را با وجود یکی دانسته است. وجود خدا بدون حد و ماهیت است. برای افلوپین، وجود در مجردات همان ماهیت آن‌هاست؛ اما در محسوسات چنین نیست. وجودی که در مجردات است، با نوری که در مجردات است، هر دو مبدأ فعل هستند. هر دو برای امور پایین‌تر خود مبدأ هستند. بنابراین وجود در خداوند، محض است و حد و ماهیتی برای او لحاظ نمی‌شود، اما در مخلوقات مجرد، وجود همان ماهیت است و ماهیت و حدود صفات و حالات آن موجود است که مجموعه‌شان آن‌ها، ماهیت آن است و درعین‌حال، وجود نیز هست. درواقع پرسش از ماهیت موجودات مجرد، پرسش از وجود آن‌ها نیز هست. اما در مخلوقات محسوس، این مسأله متفاوت است و ماهیت آن‌ها بیانگر وجودشان نیست.

ازیک‌سو وجود با عقل یکی دانسته شد و ازسوی دیگر، نور و آگاهی یکی دانسته شد؛ نوری که همان وجود نخست است. پس وجود و عقل و نور هر سه یکی هستند و فعالیت‌اند. پس آفریدگار نخست که وجودی است نخست که پیش از او وجودی نیست و وجودبخش موجودات است، درعین‌حال، نوری است که مدبر آن‌هاست. نوری که مبدأ و مدبر همه‌ی موجودات است، همان نورالانوار است. می‌توان نتیجه گرفت که وجود و نور و آگاهی یکی هستند و همان نورالانوارند.

افلوپین از یک جهت از ارسطو متأثر شده و از جهتی در مقابل اوست. از این حیث که خداوند در انجام فعل و عملش با نگاه به خودش عمل کرده، متأثر از علیت فکر ارسطوست که از روی عشق و میل به خود موجودات به حرکت درمی‌آیند. اما درمقابل، آنچه فکر است، به چیزی فکر می‌کند و آنچه چنین است، بسیط نیست و این نقدی است که *تئولوژیا* بر اندیشه‌ی ارسطویی وارد می‌کند. برعکس تأثیرپذیری از نحوه‌ی عمل کردن فکر در حرکت بخشی به عالم، خدای *تئولوژیا* بدون اندیشه و تنها با نظر به خود، عقل را پدید می‌آورد.

۱۰. نتیجه

۱. بحث از وجود در *ائولوجیا*، در موجودات مجرد با محسوسات متفاوت است. برای مجردات، وجود همان ماهیت است و برای محسوسات چنین نیست. در واقع تحقق ماهیت همان وجود است. وجود در مجردات ماهیت است اما جوهر نیست؛ زیرا جوهر در محسوسات است. پس نزد افلوپین، جوهر جایگاهی در تعریف وجود ندارد و براین اساس، بر خدا نیز اطلاق نمی‌شود. از این حیث، وی از ارسطو تأثیر نگرفته و درمقابل اوست؛ چراکه نزد ارسطو، وجود در قوی‌ترین معنا، جوهر است و در تقسیمات جوهر نیز یک قسم آن همان محرک لایتحرك و فکر فکر است. خدای ارسطویی جوهر است، جوهری که وجود است. بنابراین می‌توان گفت خدای ارسطو و افلوپین هر دو وجود هستند؛ اما در دو تلقی و در دو معنای متفاوت؛ یکی با جوهر همخوانی دارد ولی دیگری چنین نیست.

۲. خدای *ائولوجیا* وجود محض است که از او یکتایی و بساطت نیز برمی‌خیزد و بی‌واسطه یا باواسطه علت وجودی برای موجودات دیگر است. فعل او همان نظر کردن است. با نگاه به خود ایجاد می‌کند. افلوپین در این خصوص و نیز علیت و وجودبخشی، به ارسطو نظر دارد؛ چراکه خدای *ائولوجیا* علت‌العلل است و در یک معنا، موضوع مابعدالطبیعی ارسطو، علت‌العلل است. *ائولوجیا* در فعل و نظر از ارسطو و مسأله‌ی فکر فکر اثر پذیرفته است، با این تفاوت که خدای *ائولوجیا* ناندیشنده است؛ در واقع می‌توان گفت مؤلف *ائولوجیا* در بیان مسأله‌ی خدا و فعل او، از روش ارسطو بهره گرفته است؛ یعنی از این عمل خدای ارسطو که با اندیشیدن به خود سبب حرکت در عالم می‌شود. خدای *ائولوجیا* نیز با نگاه کردن به خود سبب ایجاد عالم می‌شود. روش به خود اندیشیدن در فکر فکر ارسطو، در به خود نگریستن خدای *ائولوجیا* مدنظر قرار گرفته است و در این باره از ارسطو تأثیر پذیرفته است.

۳. نور همان آگاهی است. آگاهی نیز با وجود یکی است. پس نور همان وجود و وجود نخستین، همان نورالانوار است. بحث نور در افلاطون مطرح شده، همان بحث در علم‌النفس ارسطو، در بحث عقل فعال راه یافته و در افلوپین، در بحث خدا مطرح شده است.

۴. خدای *ائولوجیا* وجود، علت، فعل، ناندیشنده و نورالانوار است. جز در نورالانوار، می‌توان گفت در باقی موارد، رگه‌های ارسطویی، چه در موافقت یا در تقابل با *ائولوجیا* وجود دارد.

یادداشت‌ها

1. On.
2. Only being.
3. Accidental.
4. True.

۵. ورنر یگر می‌پنداشت آموزه‌ی ارسطو درباره‌ی خدایی که محرک نامتحرک است، به دوره‌ای برمی‌گردد که افلاطونی ارسطو اندیشه‌ای افلاطونی داشته است و از بحث‌های آکادمی است. یگر پیشنهاد می‌کند که خدای ارسطو در بعضی راه‌ها، جایگزینی برای صور افلاطونی است به عنوان متعلقات برین اندیشه (۱۸، ص: ۵۵۴).

۶. به گزارش سیسرو، برهانی دیگر دارد که بعدها به برهان نظم و غایت‌شناسی معروف شده است: وقتی آدمیان، ناگهان زمین، دریاها و آسمان‌ها را می‌بینند و قدرت بادها را مشاهده می‌کنند، وقتی که خورشید و زیبایی و قدرت آن را درمی‌یابند، وقتی در شب ستارگان را می‌بینند که آسمان را احاطه کرده است و نور آن‌ها با هم متفاوت است نیز وقتی ماه را مشاهده می‌کنند که با تمام ستارگان فرق می‌کند، وقتی این چیزها را مشاهده می‌کنند، بدون تردید، آن‌ها را هم خدایان و هم ساخته‌ی خدایان تلقی می‌کنند (۱، صص: ۲۷-۲۸).

۷. راس گفته است که می‌توان این برهان را پیشینه‌ی برهان وجودی دانست. کاپلستون نیز این برهان را برهانی می‌داند که بعدها در طریق چهارم توماس آکوئینی پرورده شده است (۱۰، ص: ۱۳۱).

منابع

۱. ارسطو (۱۳۹۲)، ترغیب به فلسفه؛ درباره‌ی فلسفه و پاره‌ای از آثار گم‌شده‌ی دیگر، ترجمه مجتبی درایتی، حمیدرضا محبوبی آرانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ارسطو (۱۳۸۴)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت.
۳. افلاطون (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: خوارزمی.
۴. انتظام، سید محمد (۱۳۸۷)، *اثولوجیا و حکمت متعالیه صدرالمتألهین*، پایان‌نامه‌ی دکتری، قم: دانشگاه قم.

مفهوم خدا در اثولوجیا با تأثیرپذیری از اندیشه‌ی ارسطو ۱۳۵

۵. تواربانی، زهره (۱۳۸۷)، «عناصر افلوپینی در اندیشه‌ی ابن سینا در تبیین بعضی از صفات علت اولی»، حکمت سینوی، سال دوازدهم. صص: ۷۴-۵۲.
۶. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، تهران: الهام.
۷. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶)، *الحروف*، مقدمه و تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۸. فلوطین (۱۴۱۳)، *افلوپین عند العرب*، محقق عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثالثة، قم: انتشارات بیدار.
۹. فلوطین (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۱۰. قوام صفری، مهدی (۱۳۷۲)، «جایگاه الهیات در طبقه‌بندی ارسطو از علم»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۱۴۸ و ۱۴۹. صص: ۱۲۵-۱۴۸.
۱۱. کندی (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل کندی*، محمود یوسف‌ثانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
12. Adamson, Peter, (2002), *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth.
13. _____, (2002), "Before Essence and Existence: Al-Kindi's Conception of Being", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 40, Number 3, July, pp. 297-312.
14. Bradshaw David, (1999), "Neoplatonic Origins of the Act of Being", *The Review of Metaphysics*, Vol. 53. No. 2, pp 383-401.
15. Brentano, Franz, (1975), *On Several Senses of Being in Aristotle*, Ed & trans. Rolf George, University of California Press.
16. Koninck, (1994), "Thomas de, Aristotle on God as Thought Thinking Itself", *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 3, pp. 471-515.
17. Rist, John M., (1973), "The one of Plotinus and the God of Aristotle", *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, no. 1, 75-87.
18. Stephen Menn, (1992), "Aristotle and Plato on God as Nous as the Good", *The Review of Metaphysics*, Vol. 45. No. 3. Pp. 543-573.

19. Taylor, Richard C., (1998), "Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 2, pp. 217-239.

20. Wolfson, H.A., (1952), "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *Harvard Theological Review*, Vol 45. Issue 02. Pp 115-130.

