

خدا: محرک نامتحرک

عباس احمدی سعدی

چکیده: جریان آب در رودخانه، پیدایش شب و روز، تغییر فصول، گردش کرات و اجرام آسمانی و... همگی پدیده‌های متغیر و محسوسی هستند که از دیرباز ذهن فیلسوفان و دانشمندان را به خود مشغول داشته‌اند. ارسطو تعریف متفکران پیش از خود از حرکت را به خروج تدریجی قوه از فعل، نقد و آن را به «کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است» تعریف کرد. وی در نظام فلسفی خود، برای تبیین حرکات طبیعی با توسل به امتناع تسلسل محرک‌ها، ناگزیر به محرکی ازلی و غیر مادی قائل می‌شد: محرک نامتحرک. محرک اول، غایت نهایی همه اشیای متحرک است و افلاک آسمانی از سر شوق و برای تشبیه به او به حرکت در می‌آیند؛ زیرا او خیر و زیبایی محض است. در سده‌های میانه، آکوئیناس این استدلال را به نحوی سازگار با تعالیم مسیحی، در اثبات باری تعالی بازسازی کرد. اغلب فیلسوفان مسلمان نیز به برهان محرک اول اشاره کردند، اما براهین امکان و وجوب و برهان صدیقین را محکم‌تر و شریف‌تر از آن یافتند. دست کم، از دو جهت در مفهوم محرک

نامتحرک یا خدای ارسطو، مناقشه شده است:

الف) فروپاشی نظام کیهانی بطلیموسی در اثر کشفیات علمی در دوره رنسانس و عصر جدید و نیز تردید در صحت ادله امتناع تسلسل که برخی ریاضی دانان مطرح کرده اند.

ب) ناهم خوانی با خدای ادیان: به این معنا که محرک اول نه خالق عالم است و نه ارتباطی با آن و انسان دارد، بر خلاف خدای ادیان که گرچه به معنایی غایت است، خالق هم هست و به آدمی و سرنوشت او توجه داشته و با او رابطه‌ای نزدیک و شفقت‌آمیز دارد.

کلید واژه‌ها: حرکت، علت غایی، محرک اول، کیهان‌شناسی، خلق از عدم.

۱. مفهوم حرکت و دیدگاه‌های گوناگون درباره آن

اولین مفهومی که از حرکت به ذهن می‌رسد، همان جابه‌جایی یا حرکت مکانی است، اما با تأملات فلسفی، حرکت مفهوم گسترده و پیچیده‌تری می‌یابد. «نخستین فیلسوفان یونان که از مردم ایونیا (Ionia) بودند، عمیقاً تحت تأثیر امر متغیر تولد و مرگ، پدید آمدن و نابود شدن، بهار و خزان و کودکی و کهولت بودند (کاپلستون، ۲۶ و ۳۰). در میان این فیلسوفان، نظریه هراکلیتس (Heraclitus) از شهرت بیش‌تری برخوردار است. به نظر او، «شما نمی‌توانید دو بار در یک رودخانه گام نهید، زیرا آب‌های تازه پیوسته جریان دارد و بر شما می‌گذرد، تمام چیزها در حرکتند و هیچ چیز ساکن نیست» (همان، ۵۹).

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق. م) در کتاب مابعدالطبیعه و طبیعیات خود به تفصیل درباره حرکت سخن گفته است. مراد ارسطو از حرکت صرفاً تغییر مکانی نیست، بلکه مراد او این است که شیء متحرک در صیوروت خود به چیزی غیر از آنچه پیش از این بوده است، تبدیل می‌شود. آن‌چنان‌که در علم طبیعی ارسطو آمده، لازم است حتی جابه‌جا شدن در مکان نیز حاکی از تحرکی باشد که از یک حیث ممکن است شیئی که در جایی بود و دیگر در آن جا نیست، دیگر همان شیء نباشد که بود (خدا و فلسفه، ۱۱۰). همین تجربه سبب شد تا ارسطو از حرکت این‌گونه تعبیر کند: حرکت فعلیت چیزی است که بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است. اگر در این تعریف

ابهامی هست، در واقع، مربوط به تعریف ارسطو نیست، بلکه ناشی از خود حرکت است، زیرا حرکت چون وجود دارد، فعلیت است و چون صیورورت است، فعلیت محض نیست (همان، ۱۱۱). به نظر ارسطو، «اکثر متفلسفان نخستین، تنها به مبادی مادی قائل بودند، بر پایه نظریات آنها، علت همان علت مادی است» (ارسطو، ۱۳). وی با نقد آرای پیشینیان، به ذکر علل اربعه، به ویژه علت غایی پرداخته است. به گفته او، «غایت آن علتی است که هرگونه پیدایش و حرکت به خاطر آن است» (همان، ۱۱).

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ. ق) معتقد است که ارسطو، تعریف فیلسوفان نخستین را در باب حرکت - مبنی بر این که حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است - نپذیرفته و آن را دوری دانسته است، زیرا در این تعریف از واژه «تدریج» استفاده شده که در تعریف آن ناگزیر، زمان داخل می شود، حال آن که در تعریف زمان هم مفهوم حرکت اخذ شده است (الشفاء، الطبيعيات، ۸۲). تعریف صحیح تر آن است که واژه های «تدریج» یا حتی «آن» در آن مأخوذ نباشد، لذا «حرکت، یعنی کمال تحقق بالقوه از آن حیث که بالقوه است» (ارسطو، ۳۷۰). ابن سینا قید «اول» را به این تعریف افزوده، می گوید: حرکت، «کمال اول است برای چیزی که بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است» (الشفاء، الطبيعيات، ۸۳). فایده این قید آن است که خود حرکت از غایت یا مالاجله الحركه، متمایز می شود. حرکت به معنای فعلیت یافتن قوای متحرک، خود نحوه ای از کمال است، اما وصول به غایت و مقصد، کمال ثانی قلمداد شده، با آن، حرکت به پایان می رسد. به نظر ارسطو، حرکت سه گونه است: کمی، کیفی و مکانی (ارسطو، ۳۷۹). مراد ارسطو از حرکت هرگونه تغییری نیست، بلکه تنها تغییرات تدریجی، حرکت به شمار می آیند. وی تغییرات دفعی را کون و فساد یا پیدایش و تباهی می نامد (ارسطو، ۳۷۷). حرکت به این معنا گاه بالذات و گاه بالعرض است (کاپلستون، ۱، ۴۱۹).

دیدگاه ارسطو درباره حرکت تقریباً مورد قبول عام فیلسوفان مسلمان واقع شد. در این میان، شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ. ق) حرکت را مانند چهار مقوله کیف، کم، نسبت و جوهر از اجناس عالیّه شمرد و تعداد مقولات ماهوی را به پنج رساند (تلویحات، ۱۱). به نظر او، هر هیئتی که نتوان برای آن ثبات را تصور کرد، حرکت است (حکمة الاشراق، ۱۷۲). صدر المتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) رأی شیخ اشراق را نپذیرفته و می نویسد: «حرکت هیئتی نیست تا این که آن هیئت به عدم استقرار متصف شود، بلکه ماهیت حرکت، خود عین بی ثباتی و

عدم استقرار است (اسفار، ۳۹۴). به نظر وی، حرکت نحوه‌ای از وجود است که سراسر عالم طبیعت را فرا گرفته است. ملاصدرا حرکت را در نهاد و جوهر ماهیت جسمانی جاری و حاکم می‌داند، به گونه‌ای که حرکت در اعراض نیز به واسطه حرکت در جوهر، قابلیت تبیین می‌یابد. حرکت از نظر وی در پنج مقوله جوهر، کم، کیف، آئین و وضع وجود دارد (همان، ۷۹). به نظر ملاصدرا، در عالم طبیعت کون و فساد وجود ندارد، بلکه جهان یک واحد حرکت است. «حرکت و سکون مانند قوه و فعل از عوارض تحلیلیه موجود جسمانی اند» (اسفار، ۳، ۲۰). صور طبیعی اشیا، از حیث وجود مادی - زمانی خود متجدد و متغیرند. (همان، ۱۰۴)

بعضی از متکلمان مسلمان نیز در باب حرکت تعریف مشهوری دارند که عبارت است از: «حصول الجسم فی مکان بعد مکان آخر» (علامه حلی، ۲۶۱). خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) ضمن ذکر این تعریف، همان تعریف ابن سینا را متذکر شده است. فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) تعریف مشهور حرکت را مبنی بر خروج تدریجی از قوه به فعل، بیان کرده و دوری بودن آن را روشن ساخته است و در حل این اشکال به پاسخ ابوالبرکات بغدادی (۴۷۰-۵۶۰ ق) اشاره می‌کند.

به نظر او، مفاهیم تدریج و دفعتاً یا لادفعتاً از تصورات اولیه بوده و به حس نزدیک است و از همین روی، اشکال ارسطو وارد نیست. فخر رازی این پاسخ را نیکو شمرده است (فخر رازی، ۶۷۰). دیدگاه غالب در میان متکلمان - به ویژه پس از خواجه نصیر که به کلام رنگ و وجهه فلسفی بخشید - در موضوع حرکت همان دیدگاه ارسطویی و ابن سینایی است، چنان که عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ ق) پس از نقل تعریف حرکت بر مذاق مشائیان، آن را در چهار مقوله مألوف، محدود می‌کند (لاهیجی، ۷۱-۷۴). در میان پیروان حکمت متعالیه در دوره معاصر، علامه طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۱ ش) موضوع حرکت را در مباحث قوه و فعل مطرح کرده و اظهار می‌دارد که:

یکی از ادله روشن حرکت در جوهر این است که حرکات عرضیه، واقعاً و عیناً، اموری متغیرند. این حرکات معلول طبایع و صور نوعیه موضوعات خود هستند و علت متغیر باید متغیر باشد و گرنه تخلف معلول از علت لازم می‌آید که محال است (ذیایة الحکمة، ۲۰۷).

در دوران تجدید حیات علمی - فرهنگی اروپا و سپس عصر روشن‌گری با بروز اندیشه‌های نو مواجه‌ایم. فیلسوف عارف مشرب ایتالیایی جیوردانو برونو (۱۵۴۸-۱۶۰۰ م) معتقد است که جوهر همان ماده است و ماده همان جوهر. ماده و جهان مادی دائماً در حرکت هستند. این جنبش، زاینده و هدف آن‌نوسازی و زایش دوباره پیکره جهان است (خراسانی، ۲۰). وی کاملاً متأثر از نظریات علمی کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳ م) درباره حرکات اجرام آسمانی است. هم‌چنین فیلسوف تجربی مسلک انگلیسی فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) از منظری علمی و نه فلسفی به مقوله حرکت نگریسته و موضوع فیزیک را علل مادی و فاعلی دانسته است، اما مقصودش از علت مادی، نه ماده و هیولای ارسطویی و نه اتم ذیمقراطیس است. او این دو را اساساً نپذیرفت، بلکه مقصودش اجزای تشکیل‌دهنده جسم است، چنان‌که مراد وی از علت فاعلی، نه مفید وجود است و نه مبدأ حرکت، بلکه پدیده متقدمی است که منشأ پیدایش تغییر در اشیاء است (جهانگیری، ۷۲).

فرانسیس بیکن علل غایی را از فیزیک حذف کرد، اما منکر آنها نبود، بلکه به نظر او، علل غایی واقعیت دارند و در جای خود، یعنی مابعدالطبیعه، شایسته بحث هستند و می‌توانند «حکمت خدا» را قابل تحسین‌تر بنمایانند (همان، ۷۷).

از چهره‌های مهم فلسفه عصر جدید، رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) است. نظریه هندسی او درباره جسم به عنوان امتداد، جهانی ایستا بر ما عرضه می‌کند. دکارت تصریح می‌کند که به جز حرکت مکانی، هیچ نوع حرکت دیگری برای او قابل تصور نیست (کاپلستون، ۴، ۱۶۷). حرکت به نظر او، یعنی انتقال جسمی از مجاورت اجسام دیگر (همان، ۱۶۸). باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م) معتقد است که نخستین حالت جوهر ممتد، که از حیث منطقی تقدم دارد، حرکت و سکون است. وی حرکت را خصوصیت خود طبیعت می‌داند و نه چیزی که از خارج به آن وارد شده باشد (همان، ۲۷۵-۲۷۶). هم‌چنین فیلسوف آلمانی لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م) به جواهر فرد و بسیطی قائل است که اجزای لایتجزای حقیقی طبیعت اشیاء هستند. وی آنها را مونا (Monad) می‌نامد. جوهر فرد یا مونا به وجهی، جوهری روحانی است. هر مونا دی از دیگری متمایز است و طبق قانون خاص خویش تکامل می‌یابد (همان، ۳۷۷). به نظر وی، «مونادها فاقد حرکت نبوده، بلکه میل درونی به فعل و استکمال ذاتی دارند. طبیعت صور

جوهری، یعنی مونادها، عبارت است از نیرو. ارسطو آنها را کمال اول خواند و من شاید به نحو معقول‌تری آنها را نیروهای اولیه می‌نامم» (همان، ۳۷۹). با ظهور نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) و انقلاب او در فیزیک و کشف قوانین حرکت، رویکرد فیلسوفان غرب به حرکت، بیش از پیش صبغه طبیعی و فیزیکی به خود گرفت، چنان‌که برای ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) حرکت، حتی به عنوان یک پدیده طبیعی، موضوعیت ندارد. وی اگر به زمان و مکان هم می‌پردازد، به دلیل تأملات و ملاحظات معرفت‌شناختی است. کانت صحت و اعتبار علم فیزیک نیوتن را قبول داشت و در این عقیده تا آخر پا برجا بود، اما با توجه به اصالت تجربه‌هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) خود را مجبور می‌دید تا درباره ماهیت معرفت علمی پرسش‌هایی را مطرح سازد (کاپلستون، ۶، ۲۰۷). به نظر کانت، فیزیک به عنوان علمی که مشغول به قوای محرکه ماده است، مستلزم و مسبوق به مفاهیم پیشینی مابعدالطبیعی است (همان، ۳۸۶).

هگل (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) فیلسوف پر آوازه آلمان نیز از منظری دیگر به حرکت نگریسته و هم‌چون لایب‌نیس از مفهوم نیرو استفاده می‌کند. البته، تصور هر نوع نیرو مستلزم تصور امر بالقوه است. در هر پدیداری (phenomenon) دو جنبه بالقوه و بالفعل وجود دارد؛ یعنی نحوه‌ای تضاد (هیولیت، ۶۱). تضاد در شیء و پدیدار با فاهمه بنیان نگرفته، بلکه نسبت به آن، درونی است و از حرکتی نامتناهی سرچشمه گرفته که حاکم بر آن پدیدار است (همو، ۶۸). رابطه پدیدارهای متضاد، رابطه‌ای دیالکتیکی است؛ یعنی نحوه‌ای تقابل بین وضع (These) و وضع مقابل (Antithese) و محصول این دو که وضع مجامع (synthese) نامیده می‌شود. حرکت، با همه تنوع مفهومی آن و اختلاف دیدگاه‌های فیلسوفان، تقریباً تا اواخر قرن هیجدهم میلادی قسمتی از مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد، اما در فلسفه معاصر با ظهور دو مکتب فلسفه تحصیلی (positivism) و فلسفه‌های وجودی (existentialism) از محور مباحث فلسفی کنار گذاشته شد.

۲. محرک نامتحرک نزد ارسطو

ارسطو برای تبیین حرکت - به عنوان یک امر محسوس طبیعی - در کتاب دوازدهم متافیزیک خود (لامبدأ) درباره محرک اول سخن گفته و برای اثبات آن استدلال آورده است. می‌توان استدلال

وی را مختصراً این گونه گزارش کرد:

مقدمه اول: چیزی هست که متحرک به حرکتی همیشگی است و این حرکت مستدیر است... بنابراین، آسمان نخستین باید همیشگی و جاودان باشد (ارسطو، ۳۹۹). منظور از حرکت مستدیر همان حرکت مکانی دایره‌ای است که هم‌زمان به مقصد و مبدأ نزدیک می‌شود. این حرکت ازلی متعلق به آسمان نخستین، یعنی فلک ثوابت یا فلک اطلس است. فلک ثوابت آخرین و بزرگ‌ترین لایه فلکی است که گرداگرد دیگر افلاک و محیط بر آنها می‌چرخد. به نظر ارسطو، ۴۷ فلک یا سپهر وجود دارد (همان، ۴۰۶).

مقدمه دوم: شیء متحرک، یعنی فلک ثوابت نیازمند محرک است، آن هم محرکی بالفعل نه بالقوه، زیرا ممکن است آن که دارای توان مندی است، کاری انجام ندهد، در این صورت، حرکتی هم وجود نخواهد داشت (همان، ۳۹۵). هیچ شیئی خود به خود دارای حرکت نیست، بلکه حرکت را از غیر می‌گیرد، زیرا لازمه متحرک بودن داشتن قوه و استعداد حرکت است. بنابراین، فعلیت و تحقق حرکت برای متحرک در گرو فعالیت و حرکت بخشی محرک است (همان، ۳۹۷). این مقدمه در واقع، بیان اصل علیت بین محرک و متحرک است.

مقدمه سوم: تسلسل متحرک‌ها تا بی‌نهایت محال است؛ «اگر یک حرکت مکانی سبب حرکت مکانی دیگری باشد، این نیز بایستی به سبب یکی دیگر می‌بود، بنابراین، چون این رشته تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه یابد، غایت هر حرکت مکانی یکی از اجرام الاهی متحرک در آسمان خواهد بود (همان، ۴۰۶). اگر سلسله متحرک‌ها تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدان معنا خواهد بود که اساساً هیچ حرکتی رخ ندهد، زیرا هر متحرکی حرکت خود را از غیر می‌گیرد. اینک حالت این غیر، یعنی محرک از دو وجه خالی نیست:

۱. یا محرک متحرکی است که از حیث متحرک بودن محتاج غیر است و بدون آن هیچ حرکتی نمی‌تواند داشته باشد.

۲. یا این که محرک نامحرکی است که در این صورت، سلسله متحرک‌ها پایان می‌یابد. نتیجه این مقدمات آن است که وجود یک جوهر جاویدان نامتحرک واجب است (همان، ۳۹۵).

محرک نامتحرک ارسطو دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. جوهری الاهی (Divine Substance) است. هنگامی که ارسطو ادعا می‌کند که فلسفه

اولی، «الاهیات» هم هست، تلویحاً اشاره می‌کند که مباحث عام وجود و جوهر، پایه‌هایی هستند برای مباحث خاص دربارهٔ جوهر الاهی به شمار می‌روند. (Routledge, 424).

۲. جوهر محرک اول، فعلیت تام است، بدون هیچ امر مادی و بالقوه‌ای (ارسطو، ۳۹۶).

۳. جوهری است جاودان و چون جاودان است باید مجرد (Immaterial) باشد. (Edwards, 1, 160).

۴. محرک اول، فکر فکر یا عقل عقل است؛ یعنی او به آنچه خدایی‌ترین و خیرترین است، می‌اندیشد، پس چون عقل برترین و زیباترین چیز است، به خودش می‌اندیشد (ارسطو، ۴۰۹).

۵. محرک اول، مطلوب و معشوق همهٔ اجرام آسمانی است. خدا یا محرک اول، به عنوان علت غایی، یعنی به این عنوان که متعلق شوق است، افلاک را حرکت می‌دهد. ظاهراً این‌طور تصور شده که خدا آسمان اول یا فلک الافلاک را مستقیماً حرکت می‌دهد و این حرکت، علت گردش ستارگان بر گرد زمین است (کاپلستون، ۱، ۴۲۹). فلک ثوابت با اشتیاق و در اندیشهٔ محرک اول به حرکت در می‌آید، موضوع شوق نیز پدیدار خیر و زیباست (ارسطو، ۳۹۹). مسئلهٔ دیگری که در این جا مهم می‌نماید این است که ارسطو چگونه بین تحریک و عدم تحرک در محرک اول جمع می‌کند؟ از این مسئله گاهی به عنوان لزوم سنخیت بین علت و معلول یاد می‌شود. به نظر می‌رسد که ارسطو و افلاطون وجود را ملک طلق و محض جهان یا محرک اول نمی‌دانستند تا این مسئله پیش آید که چگونه یک واقعیت غیر متحرک می‌تواند سبب تحریک عالم شود؟ (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۴۳) سنخیت علت و معلول وقتی لازم می‌آید که علت فاعلی به واسطهٔ هستی بخشی به معلول، باید با آن نحوه‌ای شباهت داشته باشد، در حالی که «محرک اول تنها از طریق غایت بودن سبب تحرک افلاک است» (کاپلستون، ۱، ۴۳۳).

ارسطو دربارهٔ تعداد محرک‌های نامتحرک هم عقیدهٔ مشخصی نداشته است (همان، ۴۲۹). در متافیزیک از ۴۷ مبدأ نامتحرک به نحو احتمال سخن می‌گوید (ارسطو، ۴۰۶)، و گاه نیز از محرک نامتحرکی که مفهوماً و عدداً یکی است سخن می‌گوید (همان، ۴۰۷).

۳. محرک نامتحرک در قرون وسطا

مهم‌ترین ویژگی فلسفه قرون وسطا این است که در این دوره آرای فلسفی در خدمت تعالیم دینی قرار می‌گیرد. در سراسر قرون وسطا، ارسطوییان نظر خود را از توالی اوضاع شیء متحرک فراتر برده و حرکت را حالت یا نحوه‌ای وجود دانستند که در باطن ماهیت شیء متحرک مضمّن بوده و از طبیعت آن تفکیک‌پذیر نیست (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۱۰). اندیشه صاحب نظران قرون وسطا درباره اثبات وجود خدا از طریق استناد به مصنوعات او با کلام پولس رسول در رساله وی به رومیان ارتباط مستقیم داشت: «صفات نادیدنی خدا به واسطه مصنوعات او در معرض بینش عقل نهاده شد» (رساله پولس، باب اول، آیه ۲۰). فیلسوفان مسیحی با اتصالی که به پولس یافته بودند از فلسفه یونان انفصال جستند (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۱۷).

قدیس آگوستین از متفکران پر نفوذ قرون وسطی (۳۵۴-۴۳۰ م)، زمان را به عنوان مقیاس حرکت اجسام نمی‌پذیرد (مجتهدی، ۷۲) و بر خلاف ارسطو و افلاطون معتقد است که عالم مخلوق، فی حد ذاته پیوسته روی به سوی نیستی دارد؛ در هیچ آئی نمی‌تواند از نیستی رهایی جوید مگر این که وجودی به وی موهبت شود که نه می‌تواند آن را به خود افاده کند و نه این که آن را از برای خود باقی دارد. این آیه از مزامیر که «او ما را آفرید»، هرگز به گوش ارسطو نرسیده بود، اما آگوستین با این معنا - معنای خلقت - آشنایی داشت، به همین دلیل، ادله‌ای که با استناد به جهان‌شناسی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌شد، در آثار او دگرگون شد (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۱۶). از دیگر متفکران بزرگ قرون وسطا قدیس آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م) است. ویژگی وی در تقدّم بخشیدن ایمان بر استدلال عقلی است. وی برای اثبات وجود خدا، وقعی به برهان محرک اول ارسطو نهاد، بلکه خود استدلالی بدیع، معروف به «برهان وجودی» اقامه کرد.

مشهورترین متفکر و متکلم بزرگ قرون وسطا، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) است. وی در کتاب جامع الاهیات (Summa Theologia) پنج برهان بر اثبات خدا می‌آورد که نخستین آن مبتنی بر تجربه ما از حرکت است، اما تفسیر وی از آن برهان مبتنی بر اصل آفرینش از عدم (creatio ex nihilo) است. طبق این تفسیر همه چیز، حتی ماده و حرکت نیز مشمول فعل خلق است: «خدا پیش از آن که علت هر گونه امر دیگری در طبیعت باشد، علت وجود طبیعت است» (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۱۸). آکوئیناس، مطابق تعالیم عهدین، جهان را - برخلاف ارسطو و افلاطون - مخلوق می‌دانست و بر آن بود که آنان مفهوم علت خالقه را در نیافتند (همان، ۱۳۵).

اختلاف آکوئیناس با ارسطو از لحاظ مابعدالطبیعی مهم است و می‌توان آن را با توجه به آیه چهارده، باب سوم، سفر خروج توضیح داد: «من هستم آن که هستم»؛ علت اولایی وجود دارد که علت فاعلی است و به آن چه معلول اوست، افاده وجود می‌کند، پس خدا علت فاعلی جمیع ماسواست (همان، ۱۲۲).

حکمای قرون وسطا با توجه به آیه مذکور به این نکته پی بردند که در هیچ کدام از اشیای ماسوای خدا، وجود و ماهیت نمی‌تواند یکی باشد، بنابراین، از همین جا بر آن شدند که حرکت تنها به معنای امکان انحای وجود نیست، بلکه به معنای امکان ذاتی وجود در موجوداتی است که قبول صیورورت می‌کنند. (همان، ۱۱۱). فیلسوفان مسیحی با تأکید بر تمایز وجود و ماهیت بدین نتیجه رسیدند که با صرف نظر از وجود خدا، آنچه هست نمی‌توانست باشد و این عبارت دیگری بود از خالقیت خداوند. تنها وقتی به اهمیت این نکته پی می‌بریم که مسئله منشأ عالم را مطرح کنیم (همان).

وقتی علیت را به معنای هستی‌بخشی تفسیر می‌کنیم، رابطه تازه‌ای را میان علت و معلول وارد می‌سازیم و آن مماثلت است. فیلسوفان قرون وسطا حاجتی به توجیه این نتیجه نمی‌دیدند، بلکه آن را امری بدیهی می‌شمردند و تجربه را در محسوسات برای تأیید آن کافی می‌پنداشتند. می‌بینیم که حیوان از حیوان و نبات از نبات پدید می‌آید و آتش، آتش را می‌افروزد، لکن جهت عقلی و فلسفی نیز این امر را به همان درجه از ضرورت که در محسوسات است ثابت می‌کند؛ زیرا اگر بر آن باشیم که وجودی که علت می‌شود جز این که به معلول خود انتقال و انتشار می‌پذیرد، کاری نمی‌کند، به این نتیجه می‌رسیم که در معلول نیز همان علت است که خود را در نحوه دیگری از وجود خود باز می‌یابد (همان، ۱۵۵). اگر جهان نزد مسیحیان معلول خداست و در این جا معلول به معنای مخلوق است، باید موجودی شبیه خدا باشد. البته، جز مشابهت هیچ نمی‌توان گفت، زیرا اگر وجود بالذات را با وجود معلول از لحاظ تفرّر آن مقایسه کنیم، دو قسم از وجود را می‌بینیم که نه می‌توان آنها را گرد هم آورد و نه می‌توان از هم جدا ساخت... مشابهت مخلوق با خالق خود در «وجود» است (همان، ۱۵۶).

۴. محرک نامتحرک در فلسفه اسلامی

اغلب فیلسوفان مسلمان، ضمن مبحث حرکت، از محرک اول نیز سخن گفته‌اند، اما اعتنای آنها به این برهان یک سان نبوده است. شیخ‌الرئیس بوعلی سینا همان استدلال ارسطو را نقل

کرده، اما در دو مسئله با وی اختلاف نظر دارد: اول این که ابن سینا حرکت و زمان را ازلی نمی‌داند، بلکه عالم مادیات را مخلوق و مکون دانسته و پیدایش آنها را در چارچوب مفاهیم امکان، وجوب و وجوب بالغیر تحت قانون علیت، توجیه می‌کند (الاشارات و التنبیها، ۱۲۱). دوم این که مبدأ و محرک اول نزد وی واحد است و بر این معنا در مواضع دیگری برهان اقامه می‌کند (الشفاء، الالهیات، ۴۳). ابن سینا مایل است تا انتساب «کثرت محرک اول» را به ارسطو نفی کند، از همین روی، تصریح می‌کند که ارسطو و متفکران مشایی پس از وی، قول به کثرت در محرک کل را نفی کردند (همان، ۳۹۲). وی در دیگر مسائل همچون حرکت دائمی و شوقی افلاک، طلب نفوس و عقول برای تشبّه به محرک اول و استغنائی محرک کل از عالم تجرّد او، با ارسطو هم‌سخن است (همان، ۳۸۷).

اتباع مشائی ابن سینا چیزی به آرای وی نیفزودند و تنها به شرح آنها پرداختند. از آن جا که ابن سینا به آفرینش جهان قائل است، جمع بین ثبات محرک اول و تغیر آفریدگان او برای وی مسئله‌ای فلسفی به شمار می‌آید. به نظر وی، افلاک با گردش دائمی خود سبب حرکت و دگرگونی در طبیعت می‌شوند. محرک قریب فلک، نفس و محرک بعید آن، عقل است (همان، ۳۸۷). بدین سان، مبدأ اول با آفرینش فلک و حرکت دوری آن، مع الواسطه سبب نهایی حرکت در جهان است. صدرالمتألهین این پاسخ را نقد می‌کند و آن را در حلّ ربط متغیر به ثابت ناکافی می‌داند. به نظر وی، آن سلسله از وسایط که سبب مستقیم دگرگونی اشیا می‌شوند، در واقع، معدّات حرکت اند نه علت حرکت، از این رو، باز می‌توان پرسید که تغیر و حرکت در این وسایط از کجا حاصل شده است؟ (اسفار، ۶، ۶۶). آن‌گاه وی بر اساس مبانی خود در نظریه «حرکت جوهری» بیان می‌کند که اگر تغیر و حرکت صفت ذاتی شیء نباشد، در تغیر خود محتاج علت است، اما اگر تغیر ذاتی آن باشد، دیگر نیازی به این نیست تا علتی آن را متجدّد و متحرک سازد، زیرا جاعل آن را به جعل بسیط، هستی بخشیده است... طبیعت از حیث فعلیت و ثبات خود مربوط به مبدأ اول است و از آن حیث که سیال و بالقوه است، امور متغیر به آن مربوط می‌شوند (همان، ۶۸).

ملاصدرا برهان محرک اول را به عنوان یکی از راه‌های اثبات باری تعالی که خاص علمای طبیعی است، ذکر کرده و ضرورت آن را به عنوان علت فاعلی اثبات می‌کند. وی این طریق را با اقتباس از داستان حضرت ابراهیم (ع) «طریقه الخلیل» می‌نامد (همان، ۴۳). از سوی دیگر، وی

محرك اول را - به ویژه ذیل نتایج حرکت جوهری - به عنوان غایت نهایی هستی های سیال ضروری می شمارد (اسفار، ۷، ۱۱۰). نزد ملاصدرا، جهان مادیات حادث (نه قدیم) ذاتی و قدیم (نه حادث) زمانی است، به گونه ای که قبل از زمان و حرکت تنها ذات باری تعالی وجود دارد (همان، ۳، ۱۲۴). ملاصدرا فصلی را به عنوان «فی اثبات المحرك الاول» اختصاص داده (همان، ۳۸)، اما بیش تر مطالب وی مربوط به اثبات نیاز متحرک به محرك است و اثبات محرك اول در درجه دوم قرار می گیرد (حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۱۰۱). آنچه ملاصدرا «طریقه الخلیل» نامیده نزد برخی معاصران بیش تر مورد توجه و قبول قرار گرفته است. اینان ذیل عنوان «قانون حرکت در قرآن کریم» به اثبات صانع پرداخته اند (جوادی آملی، ۱۵۹). طبق این دیدگاه، ضرورت وجودی محرك نامتحرک به دلیل تبیین حرکات طبیعی مطرح نمی شود، بلکه زوال حرکت و دُثور امور طبیعی، عقل آدمی را که در جست و جوی حقیقتی لایزال است، اقناع نکرده و او را بر آن می دارد تا روی به خالق آورد که از حرکت و لوازم آن منزّه است. سخن ابراهیم (ع) ناظر به چنین بیشی است: «من روی خود را به سوی کسی می نمایم که آسمان ها و زمین را به اعتدال آفرید و من از مشرکان نیستم» (انعام، ۷۹).

۵. محرك نامتحرک در فلسفه دین و مابعدالطبیعه جدید

مابعدالطبیعه جدید، متأثر از علم جدید و به ویژه علوم تجربی است. همین طور است اندیشه دینی که برخی تحولات علمی عصر جدید آن را به چالش کشانده است. اگر چه از جنبه ای دیگر علم جدید خود، تا حدی محصول نگرش های نوین فلسفی در باب فلسفه قرون وسطا و عهد باستان است. یکی از نتایج این بازنگری ها عبارت است از حذف علت غایی و غایت انگاری در پدیده های طبیعی (باربور، ۲۰). بدین ترتیب، یکی از ارکان برهان محرك اول، یعنی این که غایت افلاک تشبّه و تقرّب به محرك کل است، از اعتبار سابق خود ساقط می شود. از این مهم تر، این که محرك اول از طریق غایت بودن خود، سبب حرکت شوقی افلاک می شد. گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) آگاهانه علت غایی را کنار گذاشت و به جای آن بر محاسبات ریاضی و آزمایش گیری تأکید کرد (همان، ۲۹). به عبارت دیگر، تبیین غایت شناختی جای خود را به توصیف پدیده ها داد. گالیله نمی پرسد که چرا اشیا سقوط می کنند، بلکه می پرسد چگونه سقوط می کنند؟ (همان، ۳۱)

کیهان‌شناسی ارسطو و الاهیات مسیحی در هم آمیخته و تصویر قرون وسطایی جهان را پرداخته بود. زمین مرکز عالم و در میان افلاک متحدالمرکز آسمان محاط شده بود. اما با کشفیات کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳ م) و سپس اخلاف وی؛ یعنی کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰ م)، براهه (۱۵۶۴-۱۶۰۱ م) و به ویژه گالیله، نظام بطلیموس فرو ریخت، در نتیجه، یکی دیگر از مقدمات استدلال ارسطو اعتبار خود را از دست داد.

مقوم علم جدید، تجربه حسی است، آن هم به گونه‌ای که بتوان آن را به نحو کمی توضیح داد. فرانسیس بیکن معتقد بود که علم، یعنی انباشتن و رده‌بندی کردن مشاهدات. استقرا آسان‌ترین راه کسب دانش است (همان، ۳۰). دکارت و اتباع او که پس از فیلسوفان مسیحی آمده بودند، خود را با این مشکل مواجه دیدند که چگونه می‌توان توجیهی مابعدالطبیعی برای عالم علمی قرن هفدهم آورد؟... اینان ناگزیر بودند روش خود را از فیلسوفان مسیحی پیشین اخذ کنند، از همین رو است که در آثار آنها با انبوهی از تعابیر مدرسی روبه‌رو می‌شویم. اینها آزادانه از زبان و تعابیر مدرسین به منظور بیان آرای غیر مدرسی در عالمی غیر مدرسی استفاده می‌کردند. آنها نزد ما هم چون کسانی نمودار می‌شوند که در جست‌وجوی توجیه نهایی عالم مکانیکی به واسطه مابعدالطبیعه‌ای کم و بیش سنتی هستند. کوتاه سخن این که اصل متعالی معقولیت عالم طبیعت نزد همه آنها، حتی خود نیوتن، صانع طبیعت، یعنی خداست (خدا و فلسفه، ۱۱۳)؛ گرچه در اواخر قرون وسطا با تلاش آکوئیناس، برهان محرک نامتحرک به نحو نسبتاً سازگار با تعالیم مسیحی، در جهت اثبات وجود خدا مطرح شد، سیطره بیش مکانیکی در عصر جدید به ویژه قرون هفدهم و هیجدهم، خدا را در حد یک ساعت‌ساز لاهوتی و خدای رخنه‌پوش تنزل داد (باربور، ۶۵).

۶. ارزیابی برهان محرک نامتحرک (منکران)

در تقسیماتی که فیلسوفان دین برای برهین اثبات خداوند متعال ارائه کرده‌اند، دیگر خبری از برهان محرک نامتحرک نیست و در ذیل برهان جهان‌شناختی به برهان امکان و وجوب و تقریرهای مختلف آن پرداخته می‌شود، یعنی به جای امر محسوس حرکت در طبیعت، مفهوم انتزاعی «امکان» را حد وسط قرار می‌دهند تا واجب‌الوجود را اثبات کنند. وقتی هم به سراغ طبیعت مادی می‌آیند باز به مفهوم «نظم» توجه می‌کنند نه حرکت. گرچه حرکات طبیعی گاه

به عنوان مصادیقی از نظم یاد می‌شوند، این مطلب با محرک نامتحرک ارسطو بسیار متفاوت است. در ارزیابی محرک نامتحرک ارسطو متوجه می‌شویم که این استدلال دست کم از دو موضع، بر آن خدشه وارد شده و انکار شده است: اول از ناحیه تعارض آن با یافته‌های جدید علمی که در قسمت پنجم اجمالاً ذکر شد. علاوه بر آن، یکی از مقدمات استدلال ارسطو بطلان تسلسل است، اما تقریباً در تمام ادله امتناع تسلسل خدشه و تردید شده است. دوم از ناحیه تعارض با مفهوم خدای ادیان آسمانی؛ این مطلب در دو مورد مهم‌تر به نظر می‌رسد: اول مسئله خلقت و صفت خالقیت خدا، دوم مسئله ارتباط خدا با جهان و انسان.

در باب مسئله اول باید گفت که نقطه تمایز و افتراق حکیمان مسیحی از فیلسوفان یونان این است که مسیحیان، فلسفه‌های خود را بر مبنای تصویری از وجود الاهی بنا کردند که افلاطون و ارسطو هرگز بدان راه نیافته بودند. (روح فلسفه در قرون وسطا، ۱۰۷) در تورات آمده است که: «من، یهوه تغییر نمی‌پذیرم» (کتاب ملاکی، باب سوم، آیه ۶)، حال آن‌که تمام موجوداتی که ما می‌شناسیم در معرض تغییر و صیرورت‌اند، از این رو، موجوداتی کامل و ثابت نیستند... و فلسفه ارسطو به همین دلیل که به تحلیل صیرورت می‌پرداخت و می‌کوشید تا آن را به شروط مابعدالطبیعی مشروط سازد، توانست جزء لازمی از فلسفه اولی به تعبیر مسیحی آن در آید. (همان، ۱۰۹) اما اختلاف اساسی آن‌جا ظاهر می‌شود که از منظر متألهان مسیحی اشیای این جهان نه تنها از لحاظ صور و تألیف این صور با یک‌دیگر و تعداد و مقدار اشیا، بلکه از حیث موجودیت خود نیز اکتفای بالذات ندارند. (همان، ۱۱۶)

هم‌چنین در باب مسئله دوم - ارتباط خدا با عالم - نظریه محرک اول به شدت نقد شده است. این نظریه، از آن رو که با جهان و انسان کاری ندارد و به تعبیر پیشینان: «العالی لا یلتفت الی السافل»، در تبیین رابطه خدا با عالم و انسان ناکافی است. «جهان ارسطو، ضرورتی ازلی دارد، و از این رو مسئله این نیست که بدانیم چگونه به وجود آمده، بلکه مسئله این است که دریابیم در آن چه رخ داده است. در اوج عالم ارسطو، یک مثال قرار ندارد، بلکه فعل ازلی فکر واقع است که تنها به خود می‌اندیشد. مطابق چنین نظری، تفسیر الاهی عالم عین تبیین علمی و فلسفی آن است. خدای متعالی ارسطو، عالم را ایجاد نکرده است. او حتی عالم را به عنوان چیزی غیر خود نمی‌شناسد. بنابراین، نمی‌تواند از موجودات یا اشیایی که در آن هستند، محافظت کند. درست است که هر یک از افراد بشر دارای نفسی از آن خود هستند، اما این نفس دیگر،

خدایی فناپذیر مانند نفس نزد افلاطون ندارد. نفس انسانی که صورت جسمیه بدن مادی اوست، فنای انسان محکوم به فناست. شاید ما مجبور باشیم خدای ارسطو را دوست بداریم، اما چه فایده، چون این خدا ما را دوست ندارد! (خدا و فلسفه، ۴۲-۴۳) ارسطو درباره محرک اول به عنوان موجود شخصی سخن نگفته است، اما چون، محرک اول «عقل» یا «فکر» است، نتیجه می شود که او به معنای فلسفی، شخصی است. اما باید اضافه کرد که هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو هرگز محرک اول را معبود شمرده باشد، چه رسد به این که او را وجودی دانسته باشد که در پیشگاه او باید نماز گزارد. از آن جا که خدای ارسطو کاملاً خودگراست، پس این سخن مردود است که آدمیان باید بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. ارسطو در اخلاق کبیر به صراحت می گوید: «کسانی که فکر می کنند که می توان به خدا محبت ورزید، بر خطا هستند، زیرا اولاً، خدا نمی تواند محبت ما را پاسخ دهد، ثانیاً، ما در هیچ حال نمی توانیم بگوییم که خدا را دوست می داریم.» (کاپلستون، ۱، ۴۳۲) خدای ادیان الهی، برخلاف محرک اول ارسطو، هم خالق عالم است و هم به نخواستن انسان گوش می دهد، شاهد اوست و دعاهای او را پاسخ می دهد (سوره بقره، ۱۸۶).

فیلسوفان مسلمان به دلیل این که به اعتقاد خود به براهین محکم تری دست یافته بودند، چندان به برهان محرک اول توجه نکرده و آن را تفصیل ندادند. ابن سینا با ذکر برهان صدیقین در نط چهارم «الاشارات و التنبیها» آن را نسبت به دیگر براهین اثبات واجب تعالی، اوثق و اشرف دانسته است. (باورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۹۱) ملاصدرا نیز طریق خود را که تقریری دیگر از برهان صدیقین است، بیان کرده و آن را در مقایسه با برهان حدود متکلمان و برهان حرکت طبیعیان، محکم تر و شریف تر می داند (اسفار، ۶، ۱۴). در رهیافت های فلسفی متأخرتر، اندیشمندان، خدا را در ارتباطی گسترده تر و عمیق تر از محرک اول، با انسان و جهان جست و جو می کنند. فیلسوفان وجودی (اگزیستانسیالیست های) الهی، برخی فیلسوفان تحلیل زبانی و فیلسوفان پویشی چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده اند (باربور، ۴۸۱-۴۸۶). آشکار است که چنین خدایی با خدای ادیان، شباهت بیش تری دارد، چه اساساً بسیاری از این اندیشمندان تحت تأثیر آموزه های مسیحیت هستند.

کتاب نامه

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، تحقیق و تقدیم: ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آية الله مرعشی، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- _____، الشفاء، الالهیات (۱).
- _____، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق الطوسی، ج ۳، قم، نشر بلاغ، ۱۳۷۵.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله، مبدأ و معاد، نشر الزهراء، ج ۳، بی جا، ۱۳۷۲.
- جهانگیری، محسن، فرانسیس بیکن، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- حلی، یوسف ابن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم، بی تا.
- خراسانی، شرف‌الدین، از برونو تا کانت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، تصحیح: محمد المعتمد بالله بغدادی، بیروت دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، نشر حقیقت، ۱۳۷۴.
- _____، روح فلسفه در قرون وسطا، ترجمه ع. داوودی، تهران، نشر علمی و فرهنگی و مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، (مجموعه مصنفات)، تصحیح: هانری کربن، چاپ دوم، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۵.
- _____، تلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱.
- صدرالمؤمنین، اسفار، ج ۳، ۶ و ۷ دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- طباطبائی، محمدحسین، نهایة الحکمة، ج ۱۳، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم، ۱۴۱۶ هـ. ق.
- _____، حاشیه بر اسفار، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۹.

_____، تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، نشر طهوری، ۱۳۶۴.

مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطا، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۶.

_____، پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵ (۵ جلد در یک مجلد)، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.

هیپولیت، ژان، پدیدار شناسی روح بر حسب نظر هگل، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

The Routledge Encyclopedia of Philosophy, (edited by) Edward Craig, Vo. 1, New York & London, 1998.

The Encyclopedia of Philosophy, (edited by) Paul Edwards, Vo. 1, Macmillan Press, New York London, 1967.