

مشارکت در حیات الوهی: بنیاد نهایی تبیین غایت‌شناختی نزد ارسطو

مصطفی زالی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۱

چکیده

وجه الوهی فلسفه ارسطو، و به طور خاص وجه الوهی غایت‌شناسی او، مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز و حتی شدیداً مورد انکار است؛ چراکه تفسیرهای معاصر غایت‌شناسی، از یک سو غایت‌شناسی الهیاتی را تبیین جهان به عنوان فعل قصدمندانه خالقی حکیم تلقی کرده، و از سوی دیگر غایت‌شناسی ارسطو را صرفاً روشی برای تبیین کارکردهای جواهر طبیعی و افعال انسانی می‌دانند. در نتیجه غایت‌شناسی ارسطو فاقد هر گونه دلالت الهیاتی تلقی می‌شود. این نوشتار با نظر به اوصاف امر الهی در اندیشه ارسطو نشان می‌دهد که او در حوزه زیست‌شناسی و اخلاق، گرچه پای تبیین‌های غایت‌شناختی به معنای طراحی هوشمند را به میان نمی‌کشد، در عین حال، کارکرد نهایی انواع طبیعی زنده و نوع انسان را با ارجاع به عنصری الهی در آنها تبیین می‌کند. به بیان مشخص‌تر، در انواع طبیعی زنده فقط نوع است که از جهت سرمدیت‌اش در جایگاه غایت به معنای حقیقی قرار می‌گیرد، حال آن‌که در انسان، غایت نهایی با ارجاع به عنصر الوهی محقق در هر فرد یعنی عقل احراز می‌شود. پس خدا به عنوان نمونه ایدئال تحقق حیات سرمدی معقول لحاظ می‌شود و غایت‌مندی جهان طبیعی زنده و جهان انسانی چیزی نیست مگر تشبه به این حیات سرمدی. بنابراین غایت‌شناسی ارسطو واجد استلزامات صریح الهیاتی است و چهارچوبی هستی‌شناختی را برای تفسیر عقلانی مفهوم سعادت در فلسفه‌های دینی فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

ارسطو، علت غایی، جوهر زنده، سرمدیت، عقل

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(m.zali@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

مفهوم غایت از کلیدی‌ترین مفاهیم تاریخ اندیشه فلسفی و در پیوندی مستقیم با معناداری خلقت و تلقی الهیاتی از جهان است، به گونه‌ای که در سنت فلسفه‌های دینی یکی از مسائل مورد بحث تبیین نحوه غایت‌مندی خلقت الهی است. از این رو غایت‌شناسی در پیوند با طراح عاقل هوشمند یا، به تعبیری دیگر، فعل الهی به عنوان امری غایت‌مند است. در این میان، از یک سو، برخی غایت‌شناسی را در پیوند با فعل یک طراح هوشمند و مختص به آن و در نتیجه فاقد ارزش در تبیین‌های علمی دانسته‌اند^۱ و، از سوی دیگر، برخی غایت‌شناسی را امری منحصر به فلسفه طبیعی و تبیین‌های زیست‌شناسانه و فاقد هر گونه دلالت الهیاتی می‌دانند.^۲ این مسئله به طور خاص در بررسی نسبت میان غایت‌شناسی افلاطون و ارسطو مورد توجه قرار گرفته است. در اندیشه افلاطون، همواره مسئله غایت‌مندی عالم با ایده طراحی جهان از سوی فاعلی هوشمند پیوند خورده است. به طور خاص، افلاطون نظم و زیبایی جهان را حاصل فعل صنعتگری عاقل تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، تبیین نظم جهان از طریق ارجاع به یک صنعتگر صورت می‌گیرد:

اگر جهان ما زیباست و صنعتگر آن خوب است، پس آشکارا او به مدلی سرمدی نظر دارد ... اکنون بر همگان واضح است که او به مدلی سرمدی نظر داشته چرا که از بین هر چیزی که پدید آمده، جهان ما زیباترین است و در میان علل، صنعتگر بهترین است. (Plato, *Timaeus* 29a)^۳

این استدلال افلاطون در تیمائوس را می‌توان مبتنی بر این پیشفرض دانست: هر نظامی مبتنی بر یک ناظم هوشمند عاقل است. در حالی که بنا بر تصریحات افلاطون، نظم و هدفمندی حاکم بر جهان نشانه‌ای از وجود ناظمی عاقل برای جهان است، ارسطو بحث غایت را، ذیل الگوی تبیینی علل اربعه، وارد مرحله جدیدی ساخته است و با تلقی غایت و صورت و فاعل در اشیای طبیعی به عنوان حیثیات امری واحد (ف، ۲، ۷، ۱۹۸ الف ۲۳-۳۰؛ د.ن، ۲، ۴، ۴۱۵ ب ۷-۱۱)^۴، غایت به مفهومی محوری در فلسفه او تبدیل می‌شود. در نگاه نخست، مطابق این چرخش، غایات طبیعی در خود شیء هستند و تبیین آنها به طراحی هوشمندانه و فاعل عاقل گره نمی‌خورد. این مسئله به طور خاص با تلقی ارسطو از جوهر زنده به عنوان جوهری ویژه (م، ۷، ۷، ۱۰۳۲ الف ۱۸-۱۹)، که در پیوند با مفهوم نفس است، جایگاهی ممتاز می‌یابد. این دریافت از غایت‌شناسی در برابر دریافت افلاطونی قرار

دارد، که بر وجود یک خالق هوشمند برای جهان استدلال می‌کند. در نگاه نخست، به نظر می‌آید نزد ارسطو غایت‌شناسی ذیل الگوی صناعت (تبیین موجودات بر مبنای طراحی فاعل هوشمند) قرار ندارد، بلکه حوزه‌ای مستقل برای تبیین کارکردهای موجودات زنده در عرصه زیست‌شناسی است. از این رو غایت‌شناسی افلاطون را، که بر اساس تبیین جهان با ارجاع به فعل یک فاعل قصدمند است، می‌توان الگوی *قصدمندانه* در برابر الگوی منسوب به ارسطو محسوب کرد، که از آن به الگوی *ناقصدمند* غایت‌شناسی یاد می‌شود (Johansen 2008, 69). مشخصاً بر خلاف افلاطون، که طبیعت را ذیل صناعت و نسبت به آن ثانوی می‌داند (Plato, *Laws* 892b-c)، ارسطو صناعت را فرع بر طبیعت می‌داند (الف ۱۸-۲۰). برتری الگوی طبیعت بر صنعت در تبیین‌های غایت‌شناسانه زمینه‌تقابل غایت‌شناسی الهی افلاطون را با غایت‌شناسی طبیعی ارسطو فراهم کرده است^۵ و در نتیجه دلالت‌های الهیاتی را از آن نفی می‌کند. بنابراین دوگانه طبیعی-الهیاتی ذیل مسئله غایت‌شناسی به صورت زیر شکل می‌گیرد: آیا مقصود از غایت‌شناسی فهم علیت الهی به معنای تبیین تدبیر و مشیت الهی در جهان است، یا مقصود از آن تبیین کارکردهای طبیعی است بدون ارجاع به علیتی سطح بالاتر؟ این نوشتار در پی آن است که نشان دهد که تقسیم‌بندی دوگانه فوق نمی‌تواند به قضاوتی جامع نسبت به وجه الوهی غایت‌شناسی ارسطو بینجامد؛ زیرا تنها گونه ممکن غایت‌شناسی الهیاتی غایت‌شناسی مبتنی بر شناخت مشیت الهی و با فرض طراحی هوشمند در تبیین پدیده‌های طبیعی نیست. ارسطو، از یک سو، غایت هر نوع از جواهر طبیعی زنده را تشبیه به اله از طریق دست یافتن به سرمدیت ذیل بقای نوع می‌داند؛ از سوی دیگر، در تبیین غایت‌شناسانه افعال آدمی در عرصه اخلاقی نیز غایت نهایی انسان تشبیه به اله از طریق تحقق حیات معقول است.^۶ بنابراین، چون ارسطو صفاتی الهی را مبنای تبیین غایت‌شناسانه خود در دو عرصه زیست‌شناسی (موجودات زنده) و اخلاق (حیات انسانی) قرار داده، غایت‌شناسی او مستلزم دلالت‌های صریح الهیاتی است، به گونه‌ای که تبیین‌های غایت‌شناختی ذیل تشبیه به صفات مبدأ نخستین امکان‌پذیر است و تمامیت آن در ارجاع غایت نهایی تمامی کارکردهای طبیعی به کارکردهای الهی و دریافت وجهی الهی در امور طبیعی است. بنابراین غایت‌شناسی ارسطو نه یک رویکرد طبیعی و در تقابل تام با غایت‌شناسی الهی افلاطون، که تتمیم و تکمیل همان سنت افلاطونی است.^۷ نوشتار حاضر این تتمیم را بر مبنای بسط این پنج گزاره توضیح می‌دهد:

۱. تبیین غایت‌شناختی برای ارسطو ذیل مفهوم کارکرد ($\epsilon\rho\gamma\omega\nu$ /ergon) توضیح داده می‌شود.
۲. خداوند، به عنوان نقطه نهایی سلسله‌مراتب غایت‌مندی، غایتی ناظر به امری بیرون از خویش ندارد.
۳. غایت‌مندی سایر موجودات با ارجاع به والاترین موجودیت در سلسله‌مراتب غایت‌مندی تبیین می‌شود. نظر به آن که غایت برای ارسطو ذیل کارکرد معنا پیدا می‌کند، با ارجاع به دریافت ارسطو از امر الهی و خیر مطلق بودن آن، کارکرد نهایی موجودات طبیعی و انسان‌ها ذیل صفات الهی بیان می‌شود، به گونه‌ای که بدون ارجاع به امر الهی، غایت برین موجودات قابل تبیین نخواهد بود و سلسله‌های تبیین‌های غایت‌شناختی به نهایت نمی‌رسد.
۴. در سلسله‌مراتب موجودات، در تشبه غایت‌مندان به خدا شدت و ضعف وجود دارد. این مسئله به طور خاص در تمایز میان انسان و سایر موجودات اهمیت می‌یابد. برای توضیح این تمایز، تفسیری خاص از تمایز دو نوع غایت نزد ارسطو مبنا قرار می‌گیرد. بر این اساس، افراد نوع طبیعی موضوع نهایی تبیین‌های غایت‌شناختی نیستند، و نوع از حیث فناپذیری موصوف سرمدیت و غایت به معنای حقیقی واقع می‌شود؛ در مقابل در انسان، فرد موضوع تبیین غایت‌شناختی واقع می‌شود.
۵. دریافت ارسطو از غایت‌مندی چهارچوبی متافیزیکی را برای تفسیر فلسفی دریافت ادیان ابراهیمی از سعادت برین انسان فراهم می‌سازد.

۲. تبیین علیّ نزد ارسطو و جایگاه غایت‌مندی

از مشهورترین ابتکارات ارسطو طرح مفهوم علت ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ /aitia)^۱ ذیل عنوان علل اربعه برای تبیین موجودات عالم بود (ف، ۲، ۳، ۱۹۵ الف ۱۵-۲۵). در فصل یازدهم کتاب دوم تحلیلات پسینی، ارسطو نحوه استنتاج‌های علمی را مبتنی بر این علل چهارگانه توضیح می‌دهد:

از آنجا که چنین می‌اندیشیم که چیزی را می‌دانیم وقتی که تبیین آن را بدانیم، و چهار گونه تبیین وجود دارد (یکی، چیزی بودن؛ یکی، اگر امور معینی باشد، ضروری است که چیزی باشد؛ دیگری، چیزی که منشأ حرکت است؛ و چهارم، غایت [$\tau\acute{o}\ \text{o}\ddot{\upsilon}\ \epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$ / to hou]

heneka^۹، تمام آنها از طریق حد وسط اثبات می‌شوند. (ت.ث.، ۲، ۱۱، ۹۴ الف ۴-
(۲۰)

او سپس مثال‌هایی از نحوه حد وسط واقع شدن علت مادی و فاعلی ذکر می‌کند. بحث سوم او ناظر به نحوه استفاده از غایت در استنتاج‌های برهانی است:

فرض کنید غایت است که تبیین‌کننده است. برای مثال چرا او قدم می‌زند؟ برای این که سالم باشد. چرا خانه‌ای وجود دارد؟ برای آن که ساکنان آن سالم بمانند. در یکی به هدف سالم بودن، و در دیگری به هدف سالم نگاه داشتن آنها. (ت.ث.، ۲، ۱۱، ۹۴ ب ۸-۱۲)

این دو مثال حکایت از آن دارد که غایت نزد ارسطو، در کنار سه قسم علت دیگر، در تبیین علمی و معرفت اشیاء حاضر است. یکی از مهم‌ترین مواضعی که ارسطو در آن اصول زیست‌شناسی غایتمند خود را توضیح می‌دهد کتاب اول درباره اعضای بدن جانوران است. بنا بر دریافت ارسطو، هر عضوی از بدن برای کل بدن و بدن برای نفس تحقق دارد. بنابراین بدن نسبت به اعضای بدن غایت محسوب می‌شود و نفس نیز غایت بدن است:

از آنجا که هر ارگان برای چیزی است، هر یک از اندام بدن برای غایتی است، و از آنجا که غایتی که آنها برایش وجود دارند، فعالیتی است، روشن است که کل بدن به خاطر کثرتی از فعالیت‌ها قوام یافته است. زیرا بریدن به خاطر نفع اهر نیست که وجود دارد، بلکه اهر به خاطر بریدن تحقق دارد، چرا که بریدن یک فعالیت است. بنابراین همین طور، بدن به گونه‌ای به خاطر نفس تحقق دارد، و اندام به خاطر کارکردهایی وجود دارند که هر یک از آنها طبعاً به سوی آن رشد می‌کنند. (ا.ج.، ۱، ۵، ۶۴۵ ب ۱۴-۲۰)

پرسش از چرایی یک شیء باید در شیئی متوقف شود که شیء اخیر در تبیین چرایی خود به امری دیگر وابسته نباشد. این مسئله در عرصه تبیین‌های غایت‌شناسانه نیز قابل طرح است. تمامیت تبیین‌های غایت‌شناختی به چیست؟ چشم به جهت کارکرد خاص خود یعنی تحقق قوه دیدن است که بافتی متشکل از عنبیه و عدسی و... پیدا می‌کند، و تمام این اجزاء در نسبت با یکدیگر، به عنوان بدن، در خدمت غایتی به نام نفس هستند. تحقق نفوس غذایی به جهت تحقق حیات است. ولی خود حیات به عنوان غایت نفس چه غایتی را دنبال می‌کند؟ این نوشتار بر این مبنا که واحد تبیین غایت‌شناسانه انواع طبیعی باشند بحث خود را به پیش می‌برد. کارکرد خاص موجود زنده یعنی چگونه حیات ذیل یک نوع جوهری به عنوان کارکرد آن احراز می‌شود؟ آیا حیات امری خودبسنده است که چرایی آن در گروهی امری دیگر نیست؟ مقصود از تمامیت تبیین این نیست که هدف از خلقت موجودی طبیعی

انتفاع انسان از آن باشد (دریافت انسان محور) یا خداوند تمام موجودات عالم را از روی قصدی معین آفریده باشد (دریافت خدامحور)، چرا که در این الگوی تبیین، همواره غایت شیء بیرون از طبیعت شیء است،^{۱۰} نگاهی که ارسطو نسبت به آن موضعی میانه دارد:

بنابراین صورت مشترکی از خیر برای همه اینها وجود ندارد. علاوه بر این، خیر همانند هستی بر اشیای گوناگون به طرق مختلف اطلاق می‌شود (ا.ن.، ۱، ۶، ۱۰۹۶ الف ۲۳-۲۴). اگرچه به نظر نمی‌رسد یک طبیعت یا حالت برای همه بهترین باشد و همه همان لذت را دنبال نمی‌کنند، گرچه همه لذت را دنبال می‌کنند. و شاید آنها واقعاً چیزی را که فکر می‌کنند دنبال نمی‌کنند یا بتوان گفت آنها یک لذت را دنبال می‌کنند، چرا که تمام اشیاء بالطبع امری الهی در خویش دارند. (ا.ن.، ۷، ۱۳، ۱۱۵۳ ب ۲۶-۳۲)

این عبارات به صراحت نفی می‌کنند که خیری واحد به عنوان صورت برای تمام موجودات باشد، ولی در عین حال امری واحد و الهی را به عنوان لذتی یکتا برای تمام موجودات مطرح می‌کند، چرا که ارسطو در پی تبیینی از خیر فی‌نفسه است که بهترین موجودات باشد و با حضور آن سایر موجودات خیر باشند (ا.ن.، ۱، ۸، ۱۲۱۷ ب ۲-۵). بر خلاف افلاطون، ارسطو با ارجاع به مثال خیر، مشارکت در آن را به مثابه علت صوری، منشأ تحقق خیر در موجودات دیگر تلقی نمی‌کند. دلیل نفی خیر واحد به مثابه صورت، متفاوت بودن صورت اشیاء نسبت به یکدیگر است. پس در عبارات فوق، در عین حال که تحقق خیری واحد به عنوان علت صوری برای تمام موجودات نفی می‌شود، بهترین لذت برای هر موجود وابسته به عنصری الهی در آن معرفی می‌شود. پس در پی پاسخ به این پرسش هستیم که چگونه والاترین خیر هر موجود زنده عنصری الهی در آن موجود است. خیر واحد در اینجا، در معنای صورت واحد، نفی می‌شود و در معنای غایت واحد پذیرفته می‌شود، و تبیین غایت (خیر) برین هر موجود به عنصری الهی گره می‌خورد.^{۱۱} این عنصر الهی در هر موجود چیست و چگونه می‌تواند بهترین خیر یا غایت والای هر نوع از انواع طبیعی را تبیین کند، به گونه‌ای که بتوان گفت حتی عناصر بنیادین عالم تحت‌القمر نیز از موجودات سرمدی تقلید می‌کنند (م.، ۹، ۸، ۱۰۵۰ ب ۲۸-۹). پاسخ به این پرسش را در دو سطح پیگیری می‌کنیم: (۱) امر الهی در موجودات زنده غیرانسان؛ (۲) امر الهی در انسان.

در نسبت با بخش اول پاسخ، ارسطو غایت نهایی هر فرد از نوع طبیعی را حفظ آن نوع دانسته و از این رو غایت نهایی هر فرد تولید مثل برای بقای نوع است:

نخست باید تغذیه و تولید را بحث نماییم. چرا که نفس غاذیه زیرنهاد نفوس دیگر است، و این نخستین و شایع‌ترین قوه‌های نفس است، موجودیتی که به واسطه آن تمام موجودات زنده باقی هستند. کارکرد این [نفس] تولید کردن و استفاده از غذاست. زیرا طبیعی‌ترین کارکرد تمامی موجودات زنده است، حداقل آنهایی که کامل هستند و نه نقصانی دارند و نه خودانگیخته تولید شده‌اند: برای تولید موجودی شبیه خود، یک حیوان یک حیوان، یک گیاه یک گیاه. (د.ن، ۲، ۴، ۴۱۵ الف ۲۳-۳۰)

و در نسبت با بخش اول پاسخ تصریح می‌کند که سعادت (غایت خاص انسان) حیات مبتنی بر تعقل به عنوان عنصری الهی در انسان است (ا.ن، ۱۰، ۷، ۱۱۷۷ الف ۱۴-۱۶). بقای نوع و تعقل چه نسبتی با امر الهی دارد و آیا می‌تواند خیر برین موجودات زنده باشد؟ برای پاسخ به این مسئله مروری بر اوصاف الهی نزد ارسطو و غایت خاص آن به عنوان جوهری زنده ضروری است.

۳. اوصاف خدا در مابعدالطبیعه

در بخش گذشته بیان شد که ارسطو والاترین خیر هر موجود را در نسبت با عنصری الهی در آن موجود می‌داند. پیش از بحث از این که غایت انواع طبیعی چگونه در نسبت با جوهر الهی حاصل می‌شود، لازم است نخست ویژگی‌های خاص جوهر الهی و جایگاه آن در نظام هستی‌شناسی مورد بحث قرار بگیرد. صفات خاص جوهر الهی یا فعالیت خاص آن چیست که خیر برین سایر موجودات به عنوان عنصری الهی قلمداد می‌شود؟ ارسطو مبدأ نخستین عالم را موجودی زنده تلقی کرده و برای آن فعالیتی خاص قائل است. از آنجا که این موجود کمال محض است و فاقد هر گونه وجه امکان قوه بوده است، به ضرورت متصف می‌شود و از نوع خاصی فعالیت برخوردار است، که ارسطو آن فعالیت را فعالیت خاص الهی می‌داند، فعالیتی که به امری بیرون از خویش ناظر نیست و از آنجا که فعالیت الهی است، بهترین نوع فعالیت محسوب می‌شود و از این رو لذت‌بخش‌ترین فعالیت نیز هست.

حیات او بهترین آن چیزی است که ما از آن لذت می‌بریم، که البته در زمان کوتاهی از آن لذت می‌بریم. چرا که او همواره در این وضعیت است، در حالی که ما نمی‌توانیم، چرا که فعالیت او لذت نیز هست. (م، ۱۲، ۷، ۱۰۷۲ ب ۱۴-۱۶)

بنا بر عبارت فوق، مفهوم حیات به خدا نسبت داده می‌شود. به طور خاص، با توجه به این که جواهر زنده والاترین نمونه جوهر هستند، و از آنجا که والاترین نمونه حیات خداست، خدا به عنوان والاترین نمونه در میان موجودات زنده مورد بحث قرار می‌گیرد. از آنجا که این حیات بهترین حیات است، غایت عالی سایر موجودات نیز ذیل بهره‌مندی از حیات الهی بیان می‌شود. البته ارسطو در این فقره کارکرد خاص حیات الهی را بیان نمی‌کند، بلکه از فعلیت تامی سخن می‌گوید که لذت‌بخش است، اما تأکید بسیار مهم بر وجه اشتراک لذت الهی و سایر موجودات و به طور خاص انسان است؛ خداوند آنچه را که برای انسان لذت‌بخش‌ترین است همواره و به نحو تام داراست. اما کارکرد و تجلی خاص حیات الهی چیست؟

تأمل (θεωρία/theōria) چیزی است که لذت‌بخش‌ترین و بهترین است ... حیات نیز به خدا تعلق دارد، چرا که فعلیت اندیشه حیات است و خدا فعلیت است و فعلیت ذاتی خدا، حیاتی است بهترین و سرمدی. بنابراین می‌گوییم خدا بهترین موجود زنده سرمدی است [φάμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίων ἀριστον / phamen de ton theon] (einai zōon aidion ariston)، بنابراین حیات و دوام و سرمدیت به خدا تعلق دارد. به این جهات، او خداست. (م، ۱۲، ۷، ۱۰۷۲ ب ۲۳-۳۰)

در عبارت فوق صفات جوهر الهی بیان شده است: حیات و سرمدیت و تعقل. به گونه‌ای که می‌توان گفت خداوند از حیاتی برخوردار است که صفت اصلی این حیات تعقل سرمدی است. از این رو تعقل سرمدی به صفت خاص حیات الهی بدل می‌شود، فعالیتی که در میان موجودات زنده بهترین نوع حیات را سبب می‌شود. ارسطو در فصل نهم نتیجه می‌گیرد که خداوند، به جهت آن که فعلیت محض است، تنها به خویش می‌اندیشد و اندیشیدنِ اندیشیدن باشد (م، ۱۲، ۹، ۱۰۷۴ ب ۳۳-۳۵). امر الهی جوهر زنده سرمدی معقول است که در این فعالیت خاص به امری بیرون از خویش نظر ندارد. بنابراین خداوند غایت فی‌نفسه محسوب می‌شود و در تبیین فعالیت خاص خود به امر دیگری غیر از خود وابسته نیست. فعالیت غایتمند الهی در میان موجودات زنده دارای یک ویژگی خاص است: این فعالیت غایتی بیرون از خویش ندارد و در تمامیت تبیین خود به دیگری وابسته نیست. در عین حال این امر نامشروط مسئول نظم و غایتمندی سایر موجودات و جهان در کلیت خود محسوب می‌شود:

اما نیز باید بررسی کنیم به چه طریقی سرشت کل شامل خیر و بهترین است چه شامل آن به عنوان امری مفارق است یا بذاته دارای آن است. اما شاید به هر دو شیوه شامل آن است چنان که یک لشکر چنین است، زیرا خوبی یک لشکر هم شامل نظم آن است و هم شامل فرمانده آن است. اما این بیشتر در فرمانده است، زیرا فرمانده وابسته به نظم نیست، بلکه نظم وابسته به فرمانده است. (م، ۱۲، ۱۰، ۱۰۷۵ الف ۱۰-۱۵)

این عبارت به طور خاص از آن جهت مورد توجه است که ارسطو پرسش خود را معطوف به جهان به عنوان امری که در خویش شامل خیر است و منشأ این خیر کرده است. سپس بر اساس مقایسه با نظم لشکر نتیجه می‌گیرد که فرمانده لشکر بیش از خود لشکر مسئول نظم است. این تشبیه به جهان به این شکل تعمیم می‌یابد: در جهان نوعی نظم و قانونمندی مشاهده می‌کنیم؛ این نظم و قانونمندی را می‌توان به صورت خاص اشیاء که حال در آنهاست نسبت داد، ولی مسئول نظم که در ذات اشیاء مشاهده می‌کنیم چیست: خدا به مثابه غایت جهان. بنابراین خداوند به مثابه غایت مسئول نظم جهان معرفی می‌شود. اما پرسش اصلی آن است که این مسئولیت چگونه در عرصه‌های زیست‌شناختی و اخلاق تبیین می‌شود. یک پاسخ رایج به مسئله این است: خداوند مستقیماً غایت حرکت فلک اول محسوب می‌شود و به نحو غیرمستقیم غایت موجودات دیگر است.^{۱۲} اما چنین توجیهی نمی‌تواند مسئله والاترین لذت هر موجود را از جهت حضور عنصری الهی در آن توضیح دهد. پاسخ به این مسئله محور بحث دو بخش بعدی خواهد بود.

۴. تبیین‌های غایت‌شناختی در عرصه طبیعت

ارسطو برتری و شرافت امر الهی را معیار غایت‌شناسی خویش قرار می‌دهد و بر همین مبنا در پاسخ به چرایی تولید مثل، به عنوان غایت هر نوع طبیعی، تشبیه به اله را به عنوان کارکرد اصلی موجود زنده مطرح می‌کند؛ موجود سرمدی علت برتر موجودات غیرسرمدی است. موجود زنده از طریق بقای نوع به سرمدیت به عنوان یکی از صفات مبدأ نخستین می‌رسد:

این که [برخی موجودات] به خاطر امری بهتر و با تعریف غایت وجود دارند، ما را به اصلی اولی رهنمون می‌کند. چرا که میان موجودات برخی سرمدی و الهی هستند، در حالی که برخی دیگر توأمان تسلیم وجود و عدم می‌شوند. اما امر شریف و الهی به واسطه ذات خود همواره علت بهتر در چنان اشیائی است که تسلیم بهتر بودن یا بدتر بودن می‌شوند. اموری که سرمدی

نیستند به وجود و تغییر تسلیم می‌شوند و در نتیجه تسلیم بهتر و بدتر می‌شوند. اما نفس بهتر از بدن است و زنده و ذی‌نفس بودن بهتر از مرده بودن است که هیچ یک از اینها را ندارد، زیرا بودن بهتر از نبودن و زنده بهتر از غیرزنده است. پس اینها دلایل تولید مثل حیوانات است. چرا که طبیعت این گونه موجود نمی‌تواند در مقام فرد همواره باقی باشد، زیرا فرد همواره به طریقی ممکن موجود است. پس بقاء بالعدد ناممکن است، زیرا موجود جوهری در آن فرد است. اگر این گونه اشیاء سرمدی باشند، [این سرمدیت] تنها در نوع ممکن است. (پ.ج.، ۲، ۱، ۷۳۱ ب ۲۳ - ۷۳۲ الف ۱؛ به طور مشابه: د.ن.، ۲، ۴، ۴۱۵ الف ۲۹ - ۳۱)

بر اساس توصیف فوق، در تبیین غایت‌شناختی، امری که در تبیین به دیگری وابسته نیست امر الهی سرمدی است و از آن به عنوان علت اشیائی یاد می‌شود که سرمدی نیستند. در این میان سلسله‌مراتبی از تبیین‌پذیری بر مبنای شرافت شکل می‌گیرد. نفس نسبت به بدن برتری دارد و خود نفس نیز از جهت حیات شرافت دارد. اما حیات شرافت خود را از امری الهی گرفته و ویژگی خاص حیات الهی سرمدیت است.^{۱۳} بنابراین امر سرمدی علت موجود غیرسرمدی تلقی می‌شود، چرا که امر سرمدی در سلسله‌مراتب نظام هستی‌شناختی ارسطو والاترین موجود و مسئول تبیین سایر موجودات است. پس حیات موجودات غیرالهی امری خودبسنده نیست و چرایی آن در گرو امری دیگر است.

از این رو خداوند اصلی عقلانی است که نظم حاکم بر موجودات زنده با استناد به آن تبیین می‌شود و به این معنا خداوند مسئول نظم حاکم بر جهان است. تبیین‌های متافیزیکی وابسته به اصلی هستند که تبیین‌کننده کامل موجودات دیگر است و خود آن اصل امری نامشروط است. بر اساس مطالبی که در مقدمه بیان شد، همواره تصور می‌شود که برای تبیین کامل مسئولیت نظم جهان باید آن را به فاعل قصدمند آگاه نسبت داد، ولی ارسطو در عرصه زیست‌شناسی و اخلاق مسیری دیگر را برای این تبیین می‌گشاید: خداوند، به عنوان والاترین موجود، مسئول نظم جهان است، به این معنا که غایت والا و کارکردهای نهایی سایر موجودات با استناد به صفات این موجود احراز می‌شود. بنابراین در سلسله نظام تبیین‌های غایت‌شناختی خداوند از نوعی تقدم هستی‌شناختی نسبت به سایر موجودات برخوردار است.^{۱۴} حالات متعارف تقدم هستی‌شناختی تقدم جوهر نسبت به اعراض، تقدم علت فاعلی نسبت به معلول، و تقدم غایت نسبت به وسایط است. اما این نوع خاص از تقدم هستی‌شناختی به معنای نسبت دادن شعور به موجودات زنده و طلب خداوند به عنوان غایتی

بیرون از طبیعت آنها نیست، بلکه مقصود آن است که غایت نهایی هر موجودی بر اساس تشبه به صفات موجود برتر (مقدم هستی‌شناختی) تبیین شود. این مسئله با مفهوم هنجاری غایت نیز کاملاً سازگار است. خداوند، به عنوان بهترین موجود نظام هستی‌شناختی (خیر مطلق)، به گونه‌ای است که خیر موجودات باید در نسبت با آن تبیین شود. خیر به عنوان مفهومی هنجاری با تشبه به صفات این موجود برتر تعریف می‌شود، و هر یک از انواع طبیعی، بسته به میزانی که بتوانند به صفات این موجود مشابهت جویند، وجهی الهی پیدا می‌کنند. اما ظهور این نظم الهی در سطوح مختلف هستی متفاوت و دارای شدت و ضعف است (م، ۱۲، ۱۰، ۱۰۷۵ الف ۱۸-۲۰). به گونه‌ای که نسبت دادن غایت به انسان با نسبت دادن آن به سایر موجودات طبیعی متفاوت است. برای توضیح این تفاوت، تمایز ارسطو میان دو غایت را مبنای بحث قرار می‌دهیم.

۵. تمایز میان دو نوع غایت نزد ارسطو

برای توضیح تفاوت میان غایت در عرصه‌های زیست‌شناسی و اخلاق و نحوه استناد به الوهیت در تبیین‌های غایت‌شناختی، باید به تمایز میان دو گونه غایت توجه کرد که در چند فقره از آثار ارسطو به آن اشاره شده است (۱.۱، ۸، ۳، ۱۲۴۹ ب ۱۵-۱۸؛ د.ن، ۲، ۴، ۴۱۵ ب ۱-۷؛ ف.، ۲، ۲، ۱۹۴ الف ۶-۳۵؛ م، ۱۲، ۷، ۱۰۷۲ ب ۱-۳). عبارت کتاب درباره نفس به شرح زیر است:

زیرا «به خاطر چیزی» معنایی دوگانه دارد: برای چیزی [نهایت] و به خاطر چیزی [ذی‌نفع]. بنابراین از آنجا که ناممکن است در امری الهی و سرمدی پیوسته سهم باشد، چرا که هیچ چیزی میان موجودات فانی نیست که بتواند بالعدد باقی بماند، هر یک از آنها تا آنجا که ممکن است مشارکت می‌جویند و در این سهم می‌شود، برخی کمتر و برخی بیشتر و همان باقی نمی‌ماند، بلکه شبیه آن باقی می‌ماند، نه در عدد بلکه در صورت.

ارسطو برای بیان تمایز میان این دو غایت از دو ترکیب به شکل زیر استفاده می‌کند: (۱) به علت چیزی (οὐ ἕνεκα-οὐ / hou heneka-hou)؛ (۲) برای چیزی (οὐ ἕνεκα-οὐ / hou heneka-hōi). این تقسیم‌بندی دوگانه ارسطو در مواضع مختلف می‌تواند دلالت‌های مختلفی داشته باشد.^{۱۵} جانسون با مروری بر اشارات مفسران کلاسیک چون فیلوپونوس، سیمپلیکیوس و ثامسطیوس و نیز تحلیل ساختار نحوی اصطلاحات مورد

استفاده، مقصود از این دو نوع غایت را نهایت و ذی‌نفع می‌داند. مطابق این تفسیر، در یک موجود زنده طبیعی، غایت سرمدیت است و از آنجا که فرد بماهو فرد در انواع طبیعی نمی‌تواند سرمدی باشد، تحقق این غایت تنها از طریق نوع میسر می‌شود. بنابراین موضوع حیات سرمدی در انواع طبیعی نوع است. از سوی دیگر، تحقق حیات از طریق ابزارهایی چون قوه غاذیه و نامیه و مولده میسر می‌شود و ذی‌نفع نمو و حیات افراد یک نوع هستند (Johnson 2005, 66-76). عبارت زیر از متافیزیک این برداشت را تقویت می‌کند:

این که غایت میان امور تغییرناپذیر نیز وجود دارد، تمایز را روشن می‌سازد: زیرا غایت برای یکی وجود دارد و برای دیگری وجود ندارد. در واقع، آن [تغییرناپذیر] با متعلق عشق واقع شدن موجب تغییر می‌شود، اما دیگری منشأ تغییر می‌شود در حالی که خود نیز تغییر می‌کند. (م، ۱۲، ۷، ۱۰۷۲ ب ۱-۳)

بر اساس عبارت فوق، یک معنای غایت (دلیل یک رخداد) بر اموری سرمدی حمل می‌شود، در حالی که معنای دیگر آن (شخصی که از غایت تأثیر می‌پذیرد) بر امور تغییرپذیر حمل می‌شود. با نظر به این تفصیل، عبارت درباره نفس به صورت زیر قابل تفسیر است: در هر مصداق از نوعی طبیعی، دو حیثیت از یکدیگر قابل تفکیک است، از آن حیث که یک نوع است امری سرمدی به شمار می‌رود، و از آن حیث که یک فرد است امری فناپذیر محسوب می‌شود. بنابراین گرچه از نظر ارسطو با صور انضمامی مواجه هستیم که از طریق افراد تحقق می‌یابند، ولی مصادیق هر نوع دارای دو اعتبار نوعی و فردی هستند: به اعتبار اول نهایت محسوب شده و به اعتبار دوم ذی‌نفع. پس در میان موجودات طبیعی، غایت در معنای نهایت همان نوع سرمدی است، در حالی که غایت در معنای ذی‌نفع فرد است.^{۱۶} این تمایز در یک نوع خاص شکلی متفاوت به خود می‌گیرد: انسان. انسان دارای ویژگی خاصی است که افراد آن از جهتی واحد موضوع این دو نوع غایت واقع می‌شوند: در انسان، فرد از همان جهت که فرد است موضوع تشبه به اله واقع می‌شود؛ زیرا در افراد یک نوع جوهری جز انسان، امری که بتواند موضوع تشبه به خدا واقع شود، قابل تحقق نیست؛ اما نفس انسان، به دلیل برخورداری از جزئی عقلانی، از حیث فردی دارای وجهی الوهی است و موضوع تشبه به خدا واقع می‌شود، یعنی نفس نهایت سعادت و ذی‌نفع سعادت است و تحقق این دو در انسان در وجودی واحد از جهتی واحد است. پس در ساحت موجودات زنده غیر از انسان، تشبه به اله از طریق نوع میسر می‌شود؛ این نوع است که سرمدی و مشابه خداست و

فرد بالعرض به خدا مشابهت دارد. اما در عرصه خاص حیات انسان، فرد نه به نحو بالعرض بلکه بالذات موضوع تشبه به خدا واقع می‌شود، و فرد انسان از همان جهت تفرد خویش موضوع این تشبه است.^{۱۷} این مسئله به ضمیمه اشارات ارسطو به مفارقت‌پذیری این جزء عقلانی و امکان جاودانگی آن شکل اکیدتری به خود می‌گیرد. پس در حیوانات غیرانسان، موضوع خیر نوع حیوان، و در انسان‌ها موضوع خیر فرد انسان است. توضیح استلزامات این تفاوت موضوع دو بخش بعدی است.

۶. تبیین‌های غایت‌شناختی در عرصه اخلاق

در بخش‌های قبل بیان شد که گیاهان و حیوانات در سطح نوع به الوهیت تشبه پیدا می‌کنند، ولی انسان به دلیل وضعیت خاص خود از حیث فردی نیز به اولوهیت مشابهت می‌جوید. در کتاب درباره نفس، ارسطو کارکردهای مختلف موجودات زنده را ذیل سه عنوان کلی نفس نباتی، حیوانی و انسانی صورت‌بندی می‌کند. اما آنچه به عنوان غایت خاص انسان محل بحث واقع می‌شود، فصل ممیز او از سایر موجودات یعنی نفس ناطقه است:

بعضی دیگر قوه ناطقه و عقل نیز دارند مثل انسان و هر موجود زنده دیگری که طبیعتی مشابه انسان یا برتر از او داشته باشد بر فرض این که چنین شیئی موجود باشد. (د.ن.، ۲، ۳، ۴۱۴ ب ۱۸-۱۹)

ارسطو غایت خاص این کارکرد را در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* مورد بحث قرار می‌دهد. او در تبیینی غایت‌گرا از سرشت افعال انسانی می‌گوید: به خاطر سعادت (*εὐδαιμονία* / *eudaimonia*) است که ما هر فعل دیگری را انجام می‌دهیم (ا.ن.، ۱، ۱۲، ۱۱۰۲ الف ۲-۳). بنابراین برای توصیف غایت خاص انسان از تعبیری متمایز یعنی سعادت استفاده می‌کند، تعبیری که در این موضع بسط بیشتری پیدا نمی‌کند. این معنای مبهم سعادت در فصل هفتم از کتاب اول *اخلاق نیکوماخوس* بیان روشن‌تری پیدا می‌کند:

اما گفتن این که سعادت والاترین خیر است شاید بیان امری آشکارا پیش‌پافتاده باشد، و ما هنوز نیاز به بیانی روشن‌تر از چیستی آن داریم. پس شاید، زمانی روشن شود که کارکرد خاص انسان به چنگ آید. چرا که همان طور که به نظر می‌رسد نوازنده فلوت، مجسمه‌ساز و هر صنعتگری، و به طور کلی هر چیزی که کارکردی و عملی دارد، خیر - خوب عمل کردن - در کارکرد واقع می‌شود، همین مسئله در مورد انسان نیز برقرار است، اگر واقعاً کارکردی برای

او باشد. بنابراین آیا کارکردها و اعمالی برای قالیباف و کفاش وجود دارد ولی برای انسان اصلاً؟ ... به نظر می‌رسد حیات حتی با گیاهان مشترک باشد، اما آنچه یکتاست مطلوب است. پس باید حیاتی شامل تغذیه و رشد را کنار بگذاریم. سپس نوعی ادراک حسی است که مشترک با اسب و جغد و هر حیوانی است. بنابراین فعالیت باقی می‌ماند که واجد عقل است (یعنی به خاطر این فعالیت، بخشی مطیع عقل است، و بخش دیگری واجد عقل است و با آن می‌اندیشد) ... اما اگر کارکرد نفس انسان فعالیت مطابق با عقل یا نه بدون عقل باشد، و اگر ما می‌گوییم این کارکردی برای نوعی از شیء است و برای آن نوع شیء خیر است، ... برتری با ارجاع به مزیت این کارکرد بنیان نهاده می‌شود. ... اگر چنین است، برای انسان نوعی از حیات را مطرح می‌کنیم که کارکرد است و این کارکرد نفس و فعالیت مطابق با عقل است و کارکرد انسان خوب فعالیت‌های شریف و عالی آنهاست. (ا.ن. ۱، ۷، ۱۰۹۷ ب ۲۱ - ۱۰۹۸ الف ۱۴)

عبارت فوق واجد چند نکته مهم است: غایت نهایی هر نوع ذیل کارکرد آن معنا پیدا می‌کند. نوع خاصی به نام انسان با سایر انواع زنده دارای کارکردهای مشترکی چون تغذیه و نمو و حس است، و از آنجا که این کارکردها با سایر انواع مشترک است نمی‌تواند کارکرد خاص انسان باشد. انسان از طریق فصل ممیز خویش از سایر موجودات متمایز می‌شود، و کارکرد خاص این فصل ممیز تعقل است. اما متعلق تعقل انسان دوگانه است: از یک سو اموری کلی و ضروری و در معنای خاص خود مجردات سرمدی متعلق معرفت انسان هستند، و از سوی دیگر اموری مربوط به ساحت مناسبات انسانی که ذیل عنوان حکمت عملی طبقه‌بندی می‌شوند. حال این پرسش به میان می‌آید که شرافت کارکرد خاص انسان، یعنی تعقل، به چیست؟ آیا شرافت آن درک امور انسانی (سیاست و حکمت عملی) است یا درک امور مجرد. ارسطو تصریح می‌کند که سیاست یا حکمت عملی بهترین معرفت نیست، زیرا انسان بهترین و والاترین موجود این عالم نیست (ا.ن.، ۶، ۷، ۱۱۴۱ الف ۳۳-۳۵). پس اولاً فضیلت خاص انسان کسب صدق است، و کسب صدق شامل صدق‌های نظری و عملی است، ولی فضیلت برتر انسان کسب صدق نظری است و سیاست را نمی‌توان برترین دانش‌ها تلقی کرد. پس حکمت عملی و سیاست ذیل حکمت نظری قرار می‌گیرد، چرا که به خاطر دومی اولی نیز هست. اما فضیلت خاص عقل نظری به چیست؟ کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس دفاعیه‌ای کامل از این ایده است که سعادت‌مندترین انسان کسی است که به حیات الهی مشابهت می‌جوید.^{۱۸} ارسطو خدا را به عنوان موجودی تلقی می‌کند که پیوسته از لذتی

یکتا و بسیط بهره‌مند است (ا.ن.، ۷، ۱۴، ۱۱۵۴ ب ۲۶)، وضعیتی که انسان گاهی از آن بهره‌مند است (م.، ۱۰، ۷، ۱۰۷۲ ب ۲۴-۲۵). ارسطو برای دفاع از این آموزه که والاترین خیر ما شامل نوعی لذت است به این دریافت از فعالیت الهی تمسک می‌جوید. بنابراین سعادت حیات مطابق با فضیلت شریف‌ترین عنصر در انسان است، و این شریف‌ترین عنصر امری الهی در انسان است، چرا که عقل الهی‌ترین پدیده‌هاست (م.، ۱۰، ۹، ۱۰۷۴ ب ۱۵-۱۶) و فعالیت مطابق با آن سعادت است:

چیزی که شریف و الهی است، چه خود الهی باشد یا الهی‌ترین عنصر در ما باشد، اگر فعالیت آن وقتی مطابق با فضیلتی باشد که احتمالاً به آن تعلق دارد، سعادت کامل خواهد بود. این فعالیت عقلانی است که پیش‌تر گفته‌ایم. (ا.ن.، ۱۰، ۷، ۱۱۷۷ الف ۱۴-۱۶)

چرا حیات عقلانی به عنوان غایت نهایی انسان قلمداد می‌شود و سایر کارکردها و اجزای انسان ذیل این غایت معنا پیدا می‌کند؟ پرسش را می‌توان این گونه بیان کرد: آیا تعقل شریف‌ترین امور است و از این حیث به عنوان امری الهی معرفی می‌شود یا چون امری الهی است به عنوان شریف‌ترین امور معرفی می‌شود. بهترین بودن فعالیت عقلانی چگونه اثبات می‌شود؟ در اینجا نیز رویکردی مشابه شیوه استدلال در احراز غایت نهایی موجودات طبیعی وجود دارد. همان طور که در بخش گذشته بیان شد، غایت موجودات طبیعی ذیل تشبه به سرمدیت به عنوان وصفی از اوصاف الهی بیان می‌شود؛ در اینجا نیز غایت خاص انسان، ذیل عنوان سعادت، بر اساس شناخت شریف‌ترین عنصر در انسان یعنی عقل تبیین می‌شود. شرافت این عنصر نیز به جهت اختصاص آن به جوهر الوهی است:

اما چنین حیاتی شریف‌تر از حیاتی است که مطابق با عنصری انسانی باشد، چرا که از آن حیث نیست که او انسانی است که زیستی شبیه آن دارد، بلکه از حیث حضور عنصری الهی در اوست و تا آنجا که این عنصر والاتر از مرکب است، تا همان اندازه فعالیت آن نیز والاتر از فعالیت‌هایی خواهد بود که مطابق با سایر گونه‌های فضیلت است. پس اگر عقل امری الهی در قیاس با عنصری انسانی است، در این صورت حیات مطابق با آن نیز در مقایسه با حیات انسان، الهی است. (ا.ن.، ۱۰، ۷، ۱۱۷۷ ب ۲۶-۳۱)

این شیوه استدلال در فقره‌ای دیگر از ارسطو صراحت بیشتری پیدا می‌کند. موضوع بحث ارسطو در این فقره این است: چرا سعادت کامل نوعی فعالیت عقلانی است. شیوه استدلال ارسطو به صورت زیر است: خدایان والاترین موجودات هستند، بنابراین تبیین‌پذیری غایت‌مندان و تمامیت آن مطابق مباحث پیشین بر اساس استناد به صفات الهی صورت

می‌گیرد. حال باید دید چه فعلی را می‌توان به خدایان نسبت داد؛ می‌دانیم خدایان زنده هستند، و هر موجود زنده‌ای فعالیت خاصی دارد:

فعالیت خدایان، که از حیث شرافت از بقیه بالاتر است، تعقل است. و بنابراین فعالیت انسان‌ها هر چه به این شبیه‌تر باشد بیشتر حامل نشان سعادت خواهد بود. (ا.ن.، ۱۰، ۸، ۱۱۷۸ ب ۲۱-۲۳)

پس سعادت خیر والای انسان و هر آن چیزی است که خدایان از آن لذت می‌برند، از این رو خیر انسان در تشبه به خداست. نکته بسیار مهم این است که اگر سعادت ما فعالیت است که آن فعالیت به گونه‌ای الهی است، در این صورت تشبه به اله در تفرد شخصی ما ظهور می‌کند. از این رو مشارکت انسان‌ها در حیات الهی مشارکتی فردی است، نه نوعی؛ زیرا بر خلاف سایر موجودات، که تنها از طریق نوع می‌توانند به خدا تشبه جویند، انسان به دلیل بهره‌مندی فردی از عنصری به نام عقل به خدا تشبه می‌جوید.^{۱۹} اما این تشابه زمانی پررنگ‌تر می‌شود که این عنصر عقلانی جاودانه باشد. مسئله‌ای که در بخش بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۷. مفارقت‌پذیری نفس و مسئله جاودانگی

مسئله جاودانگی نفس نزد ارسطو بحثی پردامنه و حتی مورد انکار است. اما تصریحات ارسطو نشان از آن دارد که او به عدم وابستگی بخشی از نفس به ماده و در نتیجه امکان جاودانگی آن معترف است. این مسئله در کتاب درباره نفس در چند موضع مورد اشاره قرار می‌گیرد:

بنابراین این که نفس از بدن مفارقت‌ناپذیر نباشد - یا این که اجزای معینی از آن نباشد، اگر بالذات دارای اجزایی باشد - کاملاً واضح است. چرا که برخی اجزای آن فعلیت برخی اجزای بدن هستند. با وجود این چیزی مانع از آن نمی‌شود که برخی اجزای [نفس] مفارقت‌پذیر ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ /chōristos) باشند، زیرا آنها فعلیت هیچ بدنی نیستند. (د.ن.، ۲، ۱، ۴۱۳ الف ۳-۷؛ به طور مشابه: ۱، ۱، ۴۰۳ الف ۳ - ب ۱۹؛ ۳، ۴، ۴۲۹ الف ۳-۱۰)

با نظر به عبارات فوق، استدلال ارسطو برای امکان مفارقت‌پذیری برخی اجزای نفس بر این فرض استوار است که برخی اجزاء، به دلیل این که فعلیت یک اندام خاص محسوب می‌شوند، مفارقت‌ناپذیرند. پس اگر بخشی از نفس فعلیت یک اندام خاص نباشد،

مفارقت‌ناپذیری برای آن ضروری نخواهد بود، و تنها عضو نفس که دارای چنین ویژگی‌ای است، عقل (نوس) می‌باشد (د.ن.، ۲، ۲، ۴۱۳ ب ۷-۲۴). همین عضو خاص است که وجه مشترک انسان با خدا یا عضوی الهی در وجود انسان محسوب می‌شود. انسان دارای بخشی مفارقت‌پذیر در خویش است که حیثیت الهی او در تفرد خویش محسوب می‌شود. این مسئله در کتاب دوازدهم متافیزیک نیز مورد توجه قرار می‌گیرد:

باید از این جستار کنیم که آیا صورتی پس از این بقاء می‌یابد. زیرا در مواردی چیزی مانع آن نیست، برای مثال اگر نفس از این گونه باشد، البته نه همه نفس بلکه عقل، زیرا شاید ناممکن باشد که تمام نفس باقی باشد. (م.، ۱۲، ۳، ۱۰۷۰ الف ۲۴-۲۶)

در اینجا باید میان دو نوع مفارقت‌پذیری تمایز قائل شد: مفارقت‌پذیری در تعریف و مفارقت‌پذیری هستی‌شناختی. مقصود از مفارقت‌پذیری اول آن است که تعریف دو شیء از هم متفاوت باشد، در حالی که ممکن است این دو شیء در وجود به یکدیگر وابسته باشند. اما مقصود از مفارقت‌پذیری هستی‌شناختی شیئی نسبت به شیء دیگر این است که اولی حتی با از بین رفتن دومی باقی بماند. مجموعه توصیفات ارسطو از جزء عقلانی نفس دلالت بر مفارقت‌پذیری هستی‌شناختی عقل دارد، یعنی عقل می‌تواند مستقل از سایر اجزای نفس و بدن تحقق داشته باشد. همین مسئله مفارقت‌پذیری نفس موجب شکل‌گیری تمایز دیگری میان افراد انسان از سایر افراد انواع طبیعی می‌شود.^{۲۰} زیرا فرد انسان به دلیل مفارقت‌پذیری می‌تواند در همان فردیت خویش موضوع حیات جاودانی قرار گیرد.

با وجود این به نظر می‌رسد شخصی که فعالیت‌هایش مطابق با عقل است و کسی که مراقب آن است، هم در بهترین شرایط است و هم بیش از همه مورد محبت خدایان است. چرا که اگر خدایان گونه‌ای حکومت را نسبت به امور انسانی اعمال کنند، چنان که واقعاً به نظر می‌آید، کاملاً معقول نیز خواهد بود که هم باید از چیزی لذت برند که بهترین است و بیشترین شباهت را به ایشان دارد (و این عقل خواهد بود) و هم باید به خاطر توجه به آنچه خودشان دوست دارند و برای درست و شریف عمل کردن به کسانی پاداش دهند که بیشتر از همه دوستشان دارند و به ایشان افتخار می‌کنند. اما این که تمام این صفات بیش از همه به شخص عاقل تعلق دارد کاملاً واضح است. او بیش از همه معشوق خدایان است. و همان شخص نیز سعادتمندترین است، زیرا به این طریق شخص حکیم سعادتمندترین همگان خواهد بود.

(ا.ن.، ۱۰، ۸، ۱۱۷۹ الف ۲۲-۳۱)

عبارت فوق حتی اگر جنبه‌ای کاملاً استعاری داشته و دلالت بر توجه و علم خداوند به غیر نداشته باشد، باز هم گویای این است که حیات معقول زمینه‌ساز سعادت معقول و پاداش انسان از جانب خدایان است، مفهومی که کاملاً قابل تطبیق با مفهوم معاد نزد ادیان ابراهیمی است.

۸. نتیجه‌گیری

در اندیشه ارسطو، تبیین‌های غایت‌شناختی مبتنی بر یک طراحی هوشمندانه و تدبیر عقلانی در جهان ظهور صریحی ندارد، در عین حال مبتنی بر تبیین نوعی اولوهیت در گستره عالم طبیعی و انسانی است، به گونه‌ای که تمام انواع جواهر طبیعی در عرصه زیستی سرمدیت را به عنوان غایت خویش دارند. در این میان انسان جایگاهی ویژه دارد، چرا که علاوه بر تحقق سرمدیت، به عنوان غایت نوع انسان، هر فرد انسان نیز می‌تواند از طریق تکامل عقلانی و نیل به حیات معقول به جنبه دیگری از حقیقت امر الهی واصل شود. پس خدا به الگوی اعلا‌ی تبیین جهان طبیعی و انسانی بدل می‌شود، به گونه‌ای که غایت نهایی انسان، به عنوان موجود بهره‌مند از خرد، تشبه به او از طریق بهره‌مندی از حیات عقلانی است، تشبیهی که ملازم با لذت و در نتیجه سعادت و البته فناپذیری است. همین مسئله در سنت‌های فلسفه دینی تأثیری مشهود دارد. به طور مشخص می‌توان نمط هشتم *اشارات ابن‌سینا* را بازسازی ایده‌های ارسطویی سعادت برای طرح مفهوم معاد عقلانی دانست.^{۲۱} موضوع این نمط، یعنی بهجت و سعادت، در پیوند با بحث ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* است که لذت و سعادت را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد. ابن‌سینا در این نمط خداوند را موجودی می‌داند که شدیدترین لذت را از ذات خویش می‌برد (ابن‌سینا ۱۴۳۵، ۳۵۹)، و کمال عقل انسان را ادراک حق تعالی و مجردات به قدر امکان و صیوررت به عقل بالفعل می‌داند (ابن‌سینا ۱۴۳۵، ۳۴۵)، به گونه‌ای که سعادت نهایی و لذت اعلی در رهایی از اشتغال جسمانی و توجه تام به عالم روحانی است (ابن‌سینا ۱۴۳۵، ۳۵۳-۳۵۴). از این رو می‌توان نمط هشتم *اشارات ابن‌سینا* و تأثیرات آن را در سنت فلسفه اسلامی تفسیری از حقیقت سعادت و شقاوت و البته معاد در چهارچوبی مبتنی بر غایت‌شناسی ارسطو دانست.

کتاب‌نامه

ابن سینا. ۱۴۳۵. الاشارات و التنبيهات، المجلد الثالث، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی. قم: نشر البلاغه.

Aristotle. 1984. *Complete Works*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Broadie, Sarah. 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Broadie, Sarah. 2012. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraenkel, Carlos. 2016. *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerson, Lloyd P. 2005. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gotthelf, Allan. 2012. *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford University Press.

Johansen, Thomas Kjeller. 2008. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Monte Ransome. 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Lear, Gabriel Richardson. 2004. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Leunissen, Mariska. 2010. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menn, Stephen. 1992. "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good." *The Review of Metaphysics* 45(3).

- Miller, Fred D. 2012. "Aristotle on the Separability of Mind." in *Oxford Handbook of Aristotle*. Edited by Christopher Shields. Oxford: Oxford University Press.
- Peramatzis, Michail. 2011. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1997. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Sedley, David. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Stein, Nathanael, 2012, "Causation and Explanation in Aristotle," *Philosophy Compass*, 6(10).
- Politis, Vasilis. 2004. *Aristotle and the Metaphysics*. London: Routledge.

یادداشت‌ها

۱. برای توضیح بیشتر نک. Johnson 2005, 23-30.
۲. برای مثال، Kant 2000, §68.
۳. ارجاع به آثار افلاطون، مطابق شیوه رایج افلاطون‌پژوهان، به شکل «اسم رساله، شماره صفحه» درج شده است. شماره‌گذاری صفحات مبتنی بر ویرایش استفانوس (Stephanus) است.
۴. ارجاع به آثار ارسطو، مطابق شیوه رایج ارسطو‌پژوهان، به شکل «اسم رساله، شماره کتاب، شماره فصل، شماره صفحه نام ستون شماره خط» درج شده است. شماره صفحه، ستون و خط مبتنی بر ویرایش یونانی سال ۱۸۳۱ بکر (Bekker) است. نظر به تکرار آثار ارسطو، نام آنها به شکل اختصاری زیر درج شده است: ۱.ا. (اخلاق ائودموسی)، ا.ج. (درباره اندام جانوران)، ا.ن. (اخلاق نیکوماخوسی)، پ.ج. (پیدایش جانوران)، د.ن. (درباره نفس)، ف. (فیزیک)، م. (متافیزیک).
۵. برای توضیح بیشتر نک. Johnson 2005, 12 و نیز Leunissen 2010, 36-40.
۶. گوتهلف استناد به این تعبیر را برای استدلال بر وجه الوهی فلسفه ارسطو ناتمام می‌داند، چرا که صیانت نه از نوع که از فرد صورت می‌گیرد (Gotthelf 2012, 8, n13). به تعبیری دیگر، سرمدیت به عنوان غایت انواع طبیعی از نظر ارسطو یک فرض است (Johnson 2005, 176). در این نوشتار با استناد به تمایز میان دو نوع غایت نشان می‌دهیم که تنها نوع از حیث سرمدیت می‌تواند موضوع این صیانت باشد و بدون استناد به صفات موجود برتر تبیین غایت‌شناختی به تمامیت نخواهد رسید.
۷. سدلی در توضیح نسبت میان افلاطون و ارسطو می‌گوید «ارسطو کاملاً در این عقیده با افلاطون مشترک است که خدا والاترین اصل تبیینی است. از این رو دو باور به ظاهر متعارض را ترکیب می‌کند: خدایی که جداست و خدایی که از حیث علی‌الاترین اصل است» (Sedley 2007, 170). بنابراین به

رغم تمامی اختلافات میان ارسطو و افلاطون، تشبیه به اله وجه مشترک آنهاست. این نوشتار می‌کوشد این بصیرت افلاطونی را در چهارچوب اندیشه ارسطویی بازسازی کند.

۸. معادل واژه یونانی *αἰτία/aitia* در زبان انگلیسی هر دو واژه علت (cause) و تبیین (explanation) به کار رفته است. ارسطو در باب علل و تبیینات واقع‌گراست، بنابراین علیت و تبیین در نظام فلسفی او جدا از یکدیگر نیستند، و علیت متافیزیکی بنیاد تبیین علمی بوده (Stein 2012)، تبیین‌های علمی مبتنی بر نسب علی جهان واقع هستند.

۹. ترجمه تحت‌اللفظی این عبارت به خاطر چیزی (for the sake of) است.

۱۰. تمایز این دو دریافت از غایت‌شناسی را می‌توان در قالب زیر بیان کرد: غایت‌شناسی اولیه مبتنی بر صورت (form driven) و غایت‌شناسی ثانوی مبتنی بر ماده (matter driven)؛ در حالت اول، یک پدیده با نظر به تعریف شیء به مثابه غایت به عنوان ابزار آن ضرورت پیدا می‌کند؛ ولی در حالت دوم، امری به ضرورت مادی پدید می‌آید، ولی شیء به عنوان غایت از آن استفاده می‌کند. این معنای دوم از غایت‌شناسی بر نسبت میان افراد یک نوع یا افراد از انواع مختلف نیز اعمال می‌شود (Leunissen 2010, 18-22). این نوشتار وجه الهی اشیاء را در غایت‌شناسی اولیه دنبال می‌کند.

۱۱. مطابق بیان استفن مین، گرچه خیر در نظر ارسطو به معنای گوناگونی به کار می‌رود، ولی تمام این معانی در نسبت با یک معنای واحد (خیر مطلق) به کار می‌رود. پس ارسطو همانند افلاطون مفارقت خیر محض را می‌پذیرد، ولی آن را نه علت صوری که علت غایی اشیاء عالم تلقی می‌کند (Menn 1992). شایان ذکر است خود ارسطو از تعبیر هنجاری خیر (*αγαθόν/agathōn*) برای توصیف غایت استفاده می‌کند (ف، ۲، ۳، ۱۹۵ الف ۶-۲۳). گوتهلِف این واژه هنجاری را معادل با نهایت می‌داند و تأکید می‌کند گرچه نهایت خیر است، ولی در تبیین بنیادین یک نهایت به خیر بودن آن اشاره نمی‌شود (Gotthelf 2012, 47)؛ جانسون این واژه هنجاری را دال بر نافع بودن غایت برای فرد می‌داند (Johnson 2005, 91-93) و بر متمایز بودن معانی مختلف خیر در انواع تأکید می‌کند. این نوشتار، در تداوم تفسیر مین و در برابر ادعای گوتهلِف و جانسون، مدعی است در همین تکثر خیرات نسبت به انواع وحدتی از جهت تشبیه به اله وجود دارد و غایت به معنای هنجاری از جهت تشبیه به والاترین موجود است.

۱۲. نک. Politis 2004, 292-3.

۱۳. این سخن ارسطو مشابه آموزه افلاطون است که طبیعت فناپذیر از طریق تولید مثل تا آنجا که ممکن باشد در طلب فناپذیری است (ضیافت ۲۰۷د؛ قوانین، کتاب چهارم، ۷۲۱ث). مسئله تولید مثل به خاطر تشبیه به خدا را می‌توان یکی از ابتکارات خاص افلاطون دانست. از این رو تولید مثل یک حیثیت هستی‌شناختی نزد افلاطون دارد، چرا که فناپذیری انواع پاسخی به میل به فناپذیری و سعادت الهی است، که در سطح افراد انسان تنها از طریق حیات عقل محقق می‌شود. البته از نظر برودی افلاطون در تبیین تولید مثل ناکام می‌ماند. زیرا (۱) تیمائوس به پرداخت طبیعت‌گرایانه از تولید مثل متعهد است؛

(۲) چنین دریافتی باید در قالب دو اصل عالم‌ساز تیمائوس یعنی عقل الهی و ضرورت مادی قابل تبیین باشد؛ (۳) ولی تولید مثل در این قالب قابل تبیین نیست، چون هر نوع طبیعی از سویی محصول فاعلیت عقل الهی (دمیورژ) و از سوی دیگر محصول تولید مثل در میان خود انواع است. این در حالی است که مقصود از تبیین طبیعت‌گرایانه آن است که به این پدیده مطابق رویداد در جهان روزمره پرداخته شود و در قالب اشیاء طبیعی و عاملیت‌های طبیعی توصیف و تبیین شود (Broadie 2012, 268). به نظر می‌رسد در همین مسئله تولید مثل نیز ارسطو راهی میانه را در پیش می‌گیرد و در مفهوم ارجاع به عاملیت الهی تجدیدنظر می‌کند.

۱۴. این تعریف از تقدم هستی‌شناختی را می‌توان متناسب با دریافت این نوشتار تلقی کرد: «الف نسبت به ب تقدم هستی‌شناختی دارد، اگر و فقط اگر الف مستقل از ب بتواند چیزی باشد که ذاتاً هست، در حالی که برعکس آن برقرار نباشد» (Peramatzis 2011, 133). مطابق این تعریف مقصود از تقدم هستی‌شناختی در این نوشتار به صورت زیر است: اوصاف محرک نخستین منشأ تبیین غایت‌مندانده سایر موجودات است. از این جهت غایت محرک نخستین بدون ارجاع به سایر موجودات بیان می‌شود، در حالی که غایت سایر موجودات با ارجاع به صفات محرک نخستین تبیین می‌شود.

۱۵. جانسون امکان حمل مقصود ارسطو بر دو دریافت مختلف از غایات دوگانه را در برخی مواضع می‌پذیرد (Johnsnon 2005, 68)، ولی دلالت خاص آن بر تمایز میان نهایت و ذی‌نفع را محور تفسیر خود قرار می‌دهد. لئونیس جانسون را از معنای دوم غایت طبیعی‌ترین خوانش تلقی نمی‌کند (Leunissen 2010, 56, n21).

۱۶. فروکاست یا عدم فروکاست معنای دوم به معنای اول در پیوند با خودبسنده بودن یا نبودن طبیعت در تبیین است، به گونه‌ای که عدم فروکاست معنای دوم به اول مستلزم آن است که طبیعت در تبیین خود به امری بیرون از طبیعت ارجاع دهد، و با نظر به تحلیل ارسطو از معنای دوم، طبیعت در تبیین خودبسنده نیست (Gerson 2005, 122-6).

۱۷. برودی تحلیلی مشابه از تمایز میان انسان و سایر حیوانات ارائه می‌دهد (Broadie 1991, 405). تفاوت نوشتار حاضر تحلیل این تمایز با ارجاع به دو نوع غایت است.

۱۸. برای توضیح بیشتر نک. Lear 2004, 188.

۱۹. برای توضیح بیشتر نک. Broadie 1991, 398-404.

۲۰. برای توضیح تفصیلی پیرامون مسئله مفارقت‌پذیری عقل نک. Miller 2012.

۲۱. به تعبیر کارلوس فرانکل، «محور ادیان فلسفی ایدئال تشبه به خداست که از طریق کمال عقل حاصل می‌شود و کامل‌ترین شکل آن از طریق معرفت فلسفی به خداوند است ... به گونه‌ای که مفهوم خدا به مثابه عقل بنیاد متافیزیکی ادیان فلسفی است» (Fraenkel 2016, 6). محور اصلی کتاب فرانکل نسبت میان وحی و فلسفه از نظر فیلسوفان برجسته ادیان ابراهیمی است. اما پرداختن به این مسئله که غایت‌شناسی ارسطو چگونه می‌تواند بستری برای تفسیر مفهوم سعادت در ادیان ابراهیمی باشد موضوع آن نیست.