

فاله

«ارسطو»

«فیلسوف الهی یا پوزیتیویست»

دکتر حسین غفاری

چکیده

علیرغم بیست قرن سلطنت مطلقه نظام اندیشه ارسطو بر تفکر فلسفی جهان، این نکته عجیب به نظر می‌رسد که در مورد مهمترین ویژگی‌های تفکر ارسطویی حتی در کلی‌ترین شکل آن اختلاف نظر در میان اصحاب بحث و نظر وجود دارد که گاه به شکل آراء متضاد رخ می‌نماید. دیدگاه ارسطو درباره الوهیت یکی از مهمترین این چالش‌هاست.

در این مقاله سعی بر آن است که دیدگاهی جامع از الهیات ارسطویی را که در بردارنده همه جانبه دیدگاه‌های «معلم اول» چه در سطح آثار عمومی و چه در سطح آثار تخصصی باشد، ارائه شود. بدین منظور نخست به نادرستی دیدگاه برخی نویسندگان که الهیات ارسطویی را از خداشناسی به بحث در مبادی علوم طبیعی کاهش داده‌اند و سپس این ویژگی را به مثابه جعل و تحریفی از سوی فلاسفه مسلمان نسبت به فلسفه ارسطو تلقی نموده‌اند، نمایان شده است و به دنبال آن به اصالت بحث خداشناسی در ارسطو چه در رسائل موسوم به مابعدالطبیعه، و چه در آثار عمومی وی اشاره شده است و در مورد اخیر با ذکر مواردی از کتاب موسوم به «درباره فلسفه» ارسطو لطافت و عمق روح دینی ارسطو به نمایش گذارده شده است.

«رافائل» در تابلوی مشهور «مکتب آتن» که چهره‌های برجسته فلسفه یونان را به نقش آورده است و با ترسیم چهره برجسته‌ترین شاگرد و استاد عالم فلسفه یعنی افلاطون و ارسطو با هنرمندانه‌ترین وضعی لب و عصاره فلسفه این دو استوانه عالم اندیشه را نمایش گذاشته است. در این تابلو، افلاطون به گونه‌ای ترسیم شده است که انگشت یک دست او روی به سوی آسمان دارد و انگشت اشاره ارسطو سر به سمت زمین نهاده است و به طرز هنرمندانه تفاوت فلسفه این دو حکیم بزرگ را نشان می‌دهد که گویی افلاطون به دیدار مثل جاودانی در آسمان دعوت می‌کند و ارسطو از مشاهده جزئیات محسوس استقبال می‌کند و انگشت وی امتداد همان قلم است که در متافیزیک از نظریه استادش در جدایی (خوریس‌موس) میان معقول و محسوس انتقاد می‌کند.

تفاوت ارسطو با افلاطون

البته در اینکه ارسطو، افلاطون نیست به همان اندازه که فلسفه، عرفان نمی‌باشد، تردیدی نیست و تقابل سنتی ایندو فیلسوف در این چهارچوب کاملاً موجّه و قابل فهم است. خدا و مذهب برای افلاطون نه یک

مسئله، که تنها مسئله است و بقیه مسائل فلسفه همه در هامش این واقعیت متعالی و نهایی مجال ظهور و بروز می‌یابند بطوریکه برای افلاطون الهی «اندازه و معیار هر چیز خداست نه چنانکه بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی»^(۱) ولی الهیات ارسطو عمدتاً در کتاب «لامبدا»ی متافیزیک است که ظهور و بروز می‌کند، و در سایر آثار وی اگرچه کم و بیش مطالبی از موضوعات الهیات یافت می‌شوند ولی در آثار به جای مانده از وی حجم این اشارات چشم‌گیر نیست. به عقیده «یگر» بنیانگذار ارسطوشناسی تاریخی در دوران جدید، فلسفه دین نه با افلاطون که با ارسطو آغاز می‌شود، زیرا افلاطون خود یکسره غرق در تفکر دینی و فضای معنوی بود. «استدلال واقعی بر وجود خدا، برای نخستین بار توسط ارسطوی متقدم، به ظهور می‌رسد، او بود که در کتاب سوم اثر خود با عنوان «دربارۀ فلسفه» استدلال برهانی از طریق یک قیاس نظری بر لزوم وجود «برترین و والاترین موجود» اقامه می‌کند. و به این ترتیب با موضوع شکلی روشن و گویا می‌بخشد بطوریکه در طول قرون بعدی پیوسته متفکران دینی مشتاق را به سمت تلاشهایی تازه برای مهیا ساختن امکان تجربه از ام

غیر قابل رؤیت، در برابر دیدگان فهم آدمی واداشت.»

مشکلات ارائه دیدگاه الهیات ارسطو

ارائه یک گزارش تحقیق و مبتنی بر ضوابط همه جانبه یک بحث علمی و با حفظ تعهد حقیقت مدارانه، پیرامون دیدگاه الهیاتی ارسطو، کاری است صعب و آنهم در طی یکی دو مقاله شاید نشدنی، و تنها تعهد نگارنده به تکمیل زنجیره مباحث مرتبط با سلسله مباحث راجع به ماهیت فلسفه اسلامی، وی را ناگزیر به طرح فشرده مباحثی می‌سازد که بیان تفصیلی آنها مستلزم ارائه تحقیقات گسترده و مقالات عدیده است. شاید ادعای دشواری تبیین دیدگاه الهیاتی مشهورترین فیلسوف سراسر تاریخ فلسفه برای خوانندگان امری عجیب به نظر رسد ولی این مسئله دلایل ویژه‌ای دارد. اولین مسئله اینست که آثار به جای مانده از ارسطو اولاً کامل نیست یعنی شامل همه آثار نوشته شده وی نمی‌باشد به علاوه که آثار ارسطو نیز همچون استادش افلاطون بر دو گونه بود. یک دسته رساله‌ها و مقالاتی که توسط وی برای انتشار عمومی نگارش یافته بود و دسته دیگر آثار تخصصی که به عنوان دروس ارائه شده به حلقه شاگردان

فیلسوف در «لوکیوم»، به صورت درس نوشتار و یا یادداشتها و یا تقریرات شاگردان تهیه می‌شود. در مورد افلاطون آنچه از وی به جای مانده است تقریباً همه رساله‌هایی است که بصورت محاوره و برای گسترش فرهنگ فلسفی عمومی توسط خود وی نگاشته شده است و آنچه در دسترس نیست درس‌های القاء شده وی در طول سالیان دراز تدریس در آکادمی است لذا مطالب افلاطون بجز در چند رساله خاص (مانند پارمنیدس) قابل فهم برای یک خواننده آثار فلسفی است، ولی در مورد ارسطو امر برعکس آنست، یعنی از رساله‌های عمومی ارسطو که آنهم عمدتاً به صورت محاوره نگاشته شده بود و به این جهت در میان مورخین قدیم، به عنوان رساله‌های افلاطونی، ارسطو شهرت داشت^(۲) تقریباً به جز بخشهایی از دو سه رساله که آنهم توسط پاره‌ای مورخین قدیمی فلسفه مانند پلوتارک یا سیسرون و یا دیوجانس لائرتی، بخشهایی از آنها نقل شده است چیز دیگری در دست نیست. ولی آنچه باقی مانده آثار منظم فلسفی ارسطو است که در طبیعیات و یا منطق و یا مابعدالطبیعه و اخلاق و سیاست به نگارش درآمده است. در میان این آثار از همه دشوارتر متن رساله

«مابعدالطبیعه» ارسطوست که شاید در دشواری در کل تاریخ فلسفه، کم نظیر باشد. و این دشواری صرف نظر از محتوای سنگین مباحث، در فشردگی و اجمال عبارات است که خاصیت یک متن درس گفتار است که فیلسوف خود از روی آن به شرح و بسط آراء خود می برداشته است. به همه اینها اغراض گوناگون مفسران این فیلسوف در طی قرون و اعصار و سطوح مختلف بینش و دانش فلسفی آنها که خود موجب ظهور و بروز انواع و اقسام تفاسیر متضاد گردیده اضافه می شود.

و اگر به این وضع بضاعت مزجاة بنیة تحقیقاتی از این دست را در جامعه خود نیز بیفزاییم ابعاد دشواری گسترده تر می شود. اظهار نظرهای افواهی و مبتنی بر مشهورات و یا بر اساس عدم غور و تحقیق کافی در مضامین کلمات فیلسوفان و یا مطابق مدهای رایج زمانه سخن گفتن نه تنها در بین بیگانگان از وادی فلسفه که حتی به میان اشخاص به ظاهر اهل اطلاع نیز کشیده شده است.

ارسطو شناسی عامیانه

نویسنده ای می نویسد:

بزرگانی همچون کندی، فارابی، و ابن سینا

نخواستند کسی را فریب دهند در واقع اشتباه نسخه ای سبب شده که شخصیت ارسطو ناشناخته بماند و ارسطو یک فیلسوف الهی معرفی شود و همین اشتباه، توابع و پیامدهای فلسفی بسیاری داشته است^(۳)

نویسنده دیگری، در مقدمه ای که بر ترجمه یکی از آثار دکارت نگاشته است موقیعت را معتنم دانسته، و در مقام گشودن راز انحطاط فرهنگی مسلمین و جداماندن آنها از صنعت و تکنولوژی، به عقده گشایی علیه فلسفه و عرفان اسلامی پرداخته می نویسد:

در فرهنگ سنتی ما تصور غلطی از فلسفه در اذهان شکل گرفته است که دست اندرکاران فلسفه تلویحاً و گاه به تصریح آن را بازگو می کنند و مدافع آن هستند و آن تصور اینست که فلسفه را معادل «الهیات» تلقی می کنند. «دانش دوستی» یونانی که در سده های قبل از میلاد از کشور یونان برخاست به هیچ وجه به معنی «الهیات» مصطلح در فرهنگ سنتی ما نبود.

نویسنده همچنین در ادامه می نویسد: در انتقال فلسفه ارسطو (به عنوان نمونه تفکر یونانی) به عالم اسلام، دو خطای بزرگ و مصیبت زا در ذهن مسلمین نسبت به درک و تفسیر فلسفه ارسطو به

حذف می‌کنند و آنرا به صورت مجموعه تخیلات تدوین می‌کنند... همین فلسفه وقتی به دست مسلمین می‌رسد بخش صنعت آنرا حذف می‌کنند، این بدان معنی است که تکنولوژی جزء تفکیک‌ناپذیر غرب است و تفکر غرب تفکری است سازنده و زندگی‌ساز. در اینجا دیگر نمی‌توان فلسفه را مجموعه‌ای از آراء مابعدالطبیعی دانست که کاری به زندگی و امور روزمره ندارد. فلسفه در وطن اصلی و زادگاه خود چنین موفق است و وقتی به دست ما می‌رسد چنان رنگ می‌بازد و به الهیات عقیم می‌شود و حاصل آن بحث کلامی درباب ذات و صفات باری تعالی است... اطلاق خداشناسی به الهیات ارسطویی یکی از آن بیماری‌های فرهنگی است که به موجب و مقتضای آن، فلسفه را گاهی با عرفان و تصوف و گاهی با کلام و فقه و گاهی با زبان و ادبیات یکی دانسته‌اند. (۴)

برای داوری درباره میزان اعتبار قضاوت نویسنده که این چنین بر کرسی داوری نشسته درباره فلسفه شرق و غرب و یونان و اسلام و حکم رانده‌اند کافی است مقایسه‌ای کوتاه میان پاره‌ای عبارات متافیزیک ارسطو و نیز شفای بوعلی سینا به عمل آوریم.

فرموده‌اند مقصود ارسطو از الهیات،

وجود آمد. اوّل اینکه «الهیات» ارسطویی را به معنی خداشناسی تفسیر کردند و آنگاه چون ارسطو گفته بود، الهیات، یعنی تحقیق در جواهر خداگونه، عالی‌ترین مرحله فلسفه است، محققان مسلمان پداشتند که الهیات به معنی خداشناسی عالیترین مرحله تفکر است و از آن پس بحث درباب ذات و صفات خداوند را عالیترین مرحله تفکر دانستند که باید بگوییم این بالاترین مرحله سقوط تفکر فلسفی بود. خطای دوم اینکه بخش تولیدی را از حکمت ارسطویی حذف کردند و چون این بخش در اصطلاح ارسطو همان است که در فرهنگ جدید «تکنولوژی» نامیده می‌شود... البته نتیجه طبیعی چنین نگرشی همین است که «صدرالمتألهین» پیدا شود و فلسفه را با عرفان و تصوف و زهد و ترک دنیا و پانزده سال انزوا در قریه کهک درآمیزد و از آن پس بیشتر شارحان او «تفکر فلسفی» را معادل «زهد و ترک دنیا» تلقی کند....

دکارت که علیه ارسطوگرایی قرون وسطی و اهل مدرسه قیام کرده بود خود روح ارسطوی راستین را احیا کرد و فلسفه را به معنی شناخت مبادی طبیعت که همان نگرش ارسطویی و یونانی و غربی است، به کار برد... اما مبشران ترک دنیا نه فقط الهیات ارسطویی را تحریف می‌کنند، بخش تولیدی را هم از فلسفه

خداشناسی مصطلح در فرهنگ سنتی مانبود و یکی از دو خطای بزرگ و مصیبت‌زا را همین تفسیر «الهیات» به معنی خداشناسی است.

ارسطو در فقره $\alpha/983$ می‌گوید:

و هیچ دانش دیگری را نباید ارجمندتر از این دانش پنداشت. زیرا خدایی‌ترین دانش ارجمندترین است و این تنها از دو طریق می‌تواند چنین باشد زیرا دانشی که برای تملک آن، خدا شایسته‌ترین است، دانشی است الهی، یا دانشی است که به امور الهی می‌پردازد. و تنها این دانش است که هر دو [طریق] را دربرمی‌گیرد. زیرا اولاً همه باور دارند که خدا یکی از علل همه چیزهاست و یک مبدأ است؛ و ثانیاً خدا، به تنهایی، یا بیشتر از همه این دانش را داراست؛ (بنابر آنچه گفتیم، همه دیگر دانشها بیش از این دانش کاربرد دارند، اما هیچکدام بهتر از این نیستند).^(۵)

پیش از آنکه عبارات دیگری از ارسطو را مورد مذاقه قرار دهیم، یکی از جملات نویسنده را مختصری تحلیل می‌کنیم

«اما مقصود ارسطو از «الهیات» خداشناسی مصطلح در فرهنگ ما نبود. الهیات ارسطویی عبارت است از بحث و تحقیق در مورد جواهر معقول و ثابت. نظر به اینکه ثبات و عدم تغییر صفات اصلی این موجودات است ارسطو آنها را موجودات «خداگونه» نامیده است. زیرا

جواهر مجرد که تحقیق درباب آنها کار الهیات ارسطویی است، به موجب تجرد از ماده از بند تغییر رسته و به مقام ثبات و پایداری رسیده‌اند، مقامی که خاص «خدایان» در تفکر یونانی است.»

درخصوص تعیین مقصود ارسطو

از خداشناسی و اینکه آیا با خداشناسی مصطلح ما فرق دارد یا نه، در سطور بعدی بحث خواهد شد؛ سؤال ما اینست که به فرض چنان باشد که ایشان می‌فرمایند یعنی الهیات ارسطو بحث از جواهر معقول و ثابت است و بحث از موجودات «خداگونه» است نه «خدا»!؛ از ایشان می‌خواهیم بنمایند که چه فرقی از نظر ماهیت مباحث الهیاتی میان یک جوهر ثابت و معقول و نهایی (یعنی «خدا» هست) و میان ده‌تا یا صدتا از اینگونه جواهر، بله از نظر منطق دینی، این مسئله شرک محسوب می‌شود. ولی از نظر کسی مانند ارسطو که به زعم ایشان پرداختن به این مباحث شرک آمیز را عالیترین غایت شناخت آدمی و ارجمندترین دانش می‌شمارد اینگونه مباحث چه تفاوتی با بحث راجع به یک خدا دارند گویی جناب مؤلف بحث درباره جواهر

اسلامی!! و به علاوه که ایشان باید در میان آثار ارسطو در متافیزیک او نشان دهند که بحث از این جواهر معقول چند سطر! از کلّ متافیزیک را به خود اختصاص داده و آنهم با چه کیفیتی و تحت چه عنوانی!

ارسطو در کتاب ششم "متافیزیک" (اپسیلن) می‌نویسد:

بنابراین فلسفه‌های نظری بر سه گونه‌اند: ریاضی، طبیعی، الهی، (theologike). زیرا یقینی است که اگر (الوهیت to theion) در جایی وجود دارد، در طبیعتی از این گونه است نیز ارجمندترین دانش باید دربارهٔ ارجمندترین جنس باشد. پس دانشهای نظری باید بر دانشهای دیگر برتری داده شوند، و این دانش (الهیات) بر دانشهای نظری.... اکنون اگر یک جوهر دیگری در کنار آنهايي که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند یافت نشود، در آن صورت دانش طبیعی (فیزیک) می‌توانست دانش نخستین باشد. اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد، پس (جوهر) مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است که [فلسفه] کلی است، زیرا نخستین است. و وظیفهٔ آن بررسی و نگرش دربارهٔ موجود چونان موجود (بماهو موجود On hei on) است: هم «چئی» آن و هم متعلقات ولو احق آن بماهو موجود.^(۱)

معقول و ثابت را به معنای بحث دربارهٔ قوانین ثابت عالم طبیعت و مبادی علم طبیعی دانسته‌اند. اگرچه بحث از مبادی علوم طبیعی، آنچنانکه خواهد آمد، از وظایف قطعی دانش فلسفه است ولیکن این بحث ربطی به موضوع مورد بحث یعنی "الهیات" ندارد زیرا در عبارت خود ایشان بحث از «جواهر معقول و ثابت» آمده است و نه قوانین ثابت و معقول! و میان ایندو فرق بسیار است. جواهر معقول، یعنی واقعیات نهایی جوهری در عالم که مجرد و غیر مادی و از سنخ حقایق عقلانی (و نه مفهومی) هستند، یعنی یا عالم عقول مجرد (عقول عشره) و یا شریکان واجب الوجود! بهر حال ارسطو شناخت احوال این عقول مجرد و بحث در آنها را "اشرف مباحث" و "غایت دانش فلسفه" و "حکمت حقیق" و "حکمت نخستین" (همهٔ تعابیر از ارسطو است) دانسته است، و اینها را الهیات می‌شمارد. آیا به نظر ایشان آن مصیبت بزرگ و یکی از دو خطای ناجشودنی مسلمین تبدیل این الهیات مشرکانه به الهیات توحیدی بوده است و این است سرّ بدبختی و عقب افتادگی جوامع

همینطور که در عبارت ارسطو ملاحظه می‌شود ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس موجودات یعنی، جوهر نامتحرک باشد. البته در میان مفسران ارسطو قدیماً و جدیداً، خصوصاً از قرن نوزدهم به بعد، همواره این سؤال و مشکل مطرح بوده است که چرا ارسطو که در همه جای متافیزیک فلسفه را بحث از "موجود باهو موجود" معرفی می‌کند در اینجا آنرا مساوی با بحث از "موجود نامتحرک" که یکی از اقسام موجود باهو موجود است انگاشته است. ولی کسی در اینکه "وی چنین کرده است" تردیدی روا نمی‌دارد. اگر هم هنوز برای افرادی چون نویسنده مزبور تردیدی باشد که ارسطو خود این مصیبت‌گذاری را ایجاد کرده باشد، کمی در کتاب متافیزیک جلوتر می‌رویم به فصل هفتم از کتاب یازدهم (کاپا):

اما از آنجا که دانشی هست درباره موجود از آن حیث که موجود و مفارق است باید بررسی کرد که آیا آنرا با دانش طبیعی یکی باید انگاشت یا بیشتر متفاوت با آن... پس درباره موجود مفارق و نامتحرک، دانشی متفاوت با آن دو دانش وجود دارد. اگر که جوهری از آنگونه وجود داشته باشد، یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، چنانکه خواهیم کوشید آنرا

ثابت کنیم. اگر طبیعتی از اینگونه در جهان اعیان هست، پس وجود الهی (Theion) نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود. و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد.

بدینسان روشن می‌شود که سه گونه از دانشهای نظری وجود دارد: طبیعی، ریاضی، و الهی (خداشناسی Theologike). اکنون جنس دانشهای نظری، بهترین است، اما از اینها نیز آخرین نامبرده شده بهترین است. زیرا درباره ارجمندترین (شریفترین) موجودات است. هر دانشی به حسب موضوع شناختنی ویژه آن بهتر یا بدتر نامیده می‌شود... اکنون اگر جوهرهای طبیعی نخستین موجودات باشند، آنگاه دانش طبیعی باید در میان دانشها نخستین باشد. اما اگر طبیعتی دیگر و جوهری مفارق و نامتحرک وجود دارد، دانش آن نیز بالضرورة دانشی متفاوت و مقدم بر دانش طبیعی است، و از آن روی که مقدم است، کلی است.^(۷)

دو دیدگاه ارسطو درباره فلسفه اولی

در میان ارسطو شناسان و مفسران ارسطو از دیرباز و خصوصاً در دوران جدید همواره این پرسش مطرح بوده است که چگونه می‌توان میان این دو تعبیر و دیدگاه ارسطو راجع به فلسفه اولی و علم کلی جمع و ی

دیگر آن یعنی مباحث درباره جوهر مطروحه در کتابهای "زتا و اِتا" را از آن جدا کرده و کنار بزنیم به این دلیل که این دو بخش از مباحث متعلق به دو علم متفاوتند.

سپس پروفیسور "بارنز" در حاشیه این عبارت می‌نویسند:

چرا کسی باید بخواهد که این دو قسمت از یکدیگر جدا کند؟ زیرا که بیشتر آنچه در کتاب "زتا" و "اِتا" آمده است به [عقیده او] خوبتر است و عمده مباحث مطروحه در کتاب "لامبدا" بطور نگران کننده‌ای [باز هم به عقیده چنین شخصی] بد محسوب می‌شوند.^(۸)

و این دقیقاً تعلیل روانی انگیزه نویسنده مورد انتقاد ماست در اینکه الهیات ارسطو به معنای خداشناسی را به نفع علم به موجود بماهو موجود، کنار رانده‌اند با این تفاوت که ایشان بخش رانده شده را اصولاً مربوط به ارسطو ندانسته و از سیئات فلاسفه مسلمان شمرده‌اند.

«پاتزیک» ارسطوشناس معاصر دیگر، در مقاله‌ای تحت عنوان "خداشناسی و وجودشناسی در متافیزیک ارسطو" موضوع را چنین شرح می‌دهد:

یکی از مشکل‌ترین مسائل تفسیری که "متافیزیک" در پیش می‌نهد، در این حقیقت نهفته است که در کتاب چهارم

درباره آن قضاوت کرد. اجمالاً به پاره‌ای از این تلاشها نزد ارسطوشناسان غربی و سپس به مواجهه فلاسفه اسلامی با این مسئله اشاره می‌شود. "جانانان بارنز" ارسطوشناس شهیر معاصر در سطور پایانی مقاله خود راجع به "متافیزیک" ارسطو پس از بحثهای فراوان راجع به این موضوع چنین می‌نگارد:

در نظر من این درست است که دانش را وجود بماهو وجود (being qua being) به دلایل فوق، دربردارنده مباحثی درباره علل و تبیین (علی) است. اما این دانش نمی‌تواند مشتمل بر مباحث ویژه درباره "علت نخستین" باشد. و بطور خاص، این چنین دانشی نمی‌تواند و نباید محدود به علت نخستین و یا تبیین (مبادی) سایر علوم شود.... و سپس در ادامه می‌افزایند نقادی این موضوع به وجهی فاقد اهمیت و از وجوهی دارای اهمیت است. فاقد اهمیت است تا جایی که متعرض هیچیک از مباحث و استدلال‌های موجود در "متافیزیک" نشود. و بی اهمیت نیست الف: تا جایی که بخواهد مدعی ارائه یک پریشانی و آشفتگی در این متن شود که آشفتگی کوچکی نیست. ب: و نیز اگر که این نقادی بطور آشکار درصدد بیان این نکته باشد که ما می‌توانیم اگر که بخواهیم - بخشی از این کتاب یعنی مباحث الهیات در کتاب "لامبدا" را، از بخش

«علم مورد جستجو» با دقت فراوان به عنوان علم راجع به «موجود بماهو موجود» توصیف می‌شود.^(۹)

این علم، برخلاف علوم جزئی به قلمرو خاصی از وجود نمی‌پردازد، بلکه درباره هر آنچه که وجود دارد و درباره عام‌ترین اصول و عناصر ساختاری آن تحقیق می‌کند. این توصیف منطبق با انتظاراتی است که خواننده از کتابهای اول و سوم به دست آورده است که مکرراً هدف را حصول دانشی با بالاترین درجه کلیت و عمومیت قرار می‌دهد. اما از سوی دیگر و به طرز عجیبی ما می‌بینیم که در کتاب ششم متافیزیک (اپسیلن) به نظر می‌رسد که ارسطو ابتدا همین نظر را می‌پذیرد و سپس بلافاصله بعد از آن نقطه مقابلش را تأیید می‌کند... او اکنون «علم مورد جستجو» را که در کتاب چهارم به عنوان «علم موجود بماهو موجود» مورد اشاره قرار گرفته بود، «فلسفه اولی» می‌نامد، و آنرا به علمی تعریف می‌کند که راجع به چیزی است که «بی‌تغییر و قائم بالذات» است و سپس به صراحت عنوان «خداشناسی» را به آن می‌بخشد....

یک چنین نتیجه غیرقابل انتظاری نسبت به معرفی «فلسفه اولی» باید برای خواننده عجیب بنماید. می‌توان فهمید که یک نویسنده علم فلسفی بنیادین را به عنوان وجودشناسی عام تلقی کند.

همچنین می‌توان پذیرفت که یک فیلسوف خداشناسی را به خاطر اهمیتش بر همه علوم دیگر رفعت می‌بخشد. اما اینکه ارسطو باید تلاش کند تا هر دو کار را در اثر واحدی به عهده بگیرد، مطمئناً ناقض «بزرگترین وظیفه یک فیلسوف است که بنا به نظر کانت عبارت از «هماهنگ بودن و سازگاری» است.^(۱۰)

اینکه ارسطو در اینجا خودش را نقض می‌کند، دیدگاه غالب متون درسی و تفاسیر از میانه قرن گذشته بوده است. هنگام مواجهه با چنین مشکلات تفسیری، طبیعی است که از نسخه‌شناسی کمک گرفته شود. به نظر می‌رسد که تحمیل ناسازگاری درونی بر ارسطو اجتناب‌ناپذیر است؛ معهدا دانش پژوهان تمایلی به نسبت دادن ناسازگاری در متن ارسطو در خود نمی‌یابند لذا این کار به عهده نسخه‌شناسی و مباحث مربوط به متن است که بعد از همه بحثها، نشان دهد چنین ناسازگاری در متن نیست؟ بدین ترتیب مسئله در معرض چیزی قرار گرفته است که می‌تواند جراحی شفاف‌بخش نامیده شود که نخست با داستان "پاول ناتروپ"^(۱۱) و سپس در این دوران نزدیکتر به ما، توسط "ورنر یگر"^(۱۲) انجام گرفته است. «ناتروپ» به علاج کلاسیک قرن نوزدهم یعنی اصیل بودن واژه متوسل شد «یگر» بدیل جدید و ملایم ترش یعنی لایه‌بندی [و دوره بندی

زمانی مختلف می‌داند و بهر حال با تفسیر جناب نویسندهٔ وطنی که آنرا به فلاسفه مسلمان نسبت می‌دهد اختلاف نظر جدی دارند.

مؤلف دانشمند مقاله مزبور (پاتریک) سپس با ذکر شواهدی از متن «متافیزیک» در ابطال فرضیهٔ «ناتروپ» خصوصاً به مطالب کتاب یازدهم متافیزیک (کاپا) که در آن بعینه همان مطالب کتاب اپسیلن تکرار می‌شود که به موجب آنها، «فلسفه اولی» به عنوان دانش الهیات و خداشناسی توصیف می‌شود، استناد می‌ورزد. و همچنین با ذکر ادلهٔ مشابهی تئوری لایه‌بندی «یگر» را نیز رد می‌کند و سپس اشکالات محققان قرن اخیر را ناشی از عدم درک صحیح آموزه‌های ارسطو معرفی می‌کند. و به منظور حل این مشکل از عبارت خود ارسطو در کتاب ششم (اپسیلن) کمک می‌گیرد:

...ممکن است برای کسی این پرسش مطرح شود که آیا فلسفهٔ اولی، فلسفه‌ای عام و فراگیر است، یا فقط یک جنس، یعنی یک قسم موجود را بررسی می‌کند ما [ارسطو] پاسخ می‌دهیم که اگر غیر از جواهر طبیعی جوهر دیگری وجود ندارد، پس علم طبیعی باید علم نخستین باشد، اما اگر جوهری نامتحرک وجود دارد علمی که مربوط به این جوهر است

حیات فکری فیلسوف [را جایگزین کرد. این دو کوشش بطرز عجیبی تقریباً تصویر آینه‌ای یکدیگر هستند.

ناتروپ «تمایل کلامی ساز» فصل اول کتاب ششم را نتیجهٔ دست کاری‌های دست بعدی در متن ارسطو دانسته است، او با ایجاد برش‌هایی در متن و حذف برخی از اجزای آن و ارائه یک تفسیر تا اندازه‌ای تند درباره آنچه که باقی مانده بود، سعی کرد تا این «تمایل کلامی ساز» را محو کند.

از سوی دیگر «ورنر یگر» برخلاف ناتروپ رشتهٔ بغرنج اندیشه‌ای را که در توصیف «فلسفه اولی» به عنوان خداشناسی به اوج خود می‌رسد، الحاق ناشیانهٔ پیروان دون مایه ناشناس، تلقی نمی‌کند بلکه بقایای مرحله کلامی ساز اولیه‌ای در تکوین فکری خود ارسطو می‌داند. (۱۳)

همانطور که ملاحظه می‌شود نه «پاول ناتروپ» و نه «ورنر یگر» هیچکدام منکر وجود یک خداشناسی و الهیات فلسفی در متن متافیزیک نیستند بلکه اختلاف آنها در اینست که اولی به گونه‌ای آنرا ناشی از دست ناپاک تحریف و ناشی از افزوده‌های غیر ارسطویی به آن تلقی کرده‌اند و دومی بدون اینکه منکر اصالت ارسطویی آن باشد، خود ارسطو را مرحله بندی و دارای طبقات

باید نخستین و مقدّم باشد و [یعنی] باید فلسفه اولی باشد، و بدین نحو چون نخستین است باید عام باشد، و بررسی موجود بماهو موجود باید متعلّق به این علم باشد، هم بررسی اینکه این موجود چیست و هم بررسی اوصافی که به این موجود از آن حیث که موجود است، تعلق دارند. (۱۴)

مؤلف ادامه می‌دهد:

از این اظهارات مشخص می‌شود که تناقض مشکل آفرین بین "فلسفه اولی"ی که وجودشناسی عام است و "فلسفه اولی"ی که به مثابه خداشناسی، فقط جوهر خدا را بررسی می‌کند، اصلاً در نزد ارسطو وجود ندارد. فلسفه اولی از حیث فلسفی تأمل آمیزتر از هر یک از این دو اشکال ساده شده می‌باشد، این نوع خداشناسی چنان خاص و ویژه است که در عین حال هستی‌شناسی هم هست. ارسطو در اینجا خط مشی فلسفه‌ای را تصویر می‌کند که هم فلسفه اولی است و هم فلسفه عام و کلی، و جوهری را تصور می‌کند که چنان برتر از همه جواهر دیگر است که در زمان واحد می‌توان آنرا به معنی خاصی بطور کلی جوهر نامید. اندیشه‌ای که بنیاد این تصور را تشکیل می‌دهد و در عبارتی شبه کلیشه‌ای بیان می‌شود Kai Katholou houti hoti و عام و کلی است بدین ترتیب، چون نخستین و اولی است. (۱۰۲۶a۳۰)

فهم این مطلب خیلی آسان نیست، اما دست کم، آشکار است. اگر بناست که ما ارسطو را به درستی بفهمیم، نباید دو تعریف ظاهراً متناقض "فلسفه اولی" ارسطو را در مقابل هم قرار دهیم و تلاش کنیم که به نفع این یکی یا آن دیگری داوری کنیم، بلکه برعکس باید سعی کنیم این ادعا را بفهمیم که این دو تعریف اساساً متعلّق به همدیگرند و فقط ترکیب و اتحاد آن‌دوست که به نحو شایسته و کافی "فلسفه اولی" ارسطو را توصیف خواهد کرد.

سپس مؤلف در طی صفحات عدیده‌ای از مقاله خود اهتمام به تبیین خود موضوع که از آن بعنوان تمایز روش شناسانه برای عبور از وجودشناسی تک ریشه‌ای به وجودشناسی مقایسه‌ای یاد می‌کند، می‌پردازد.

نظریه آریه کاسمن

اکنون به نظریه محقق دیگر معاصر یعنی «آریه کاسمن» در مقاله "موجود الهی و تفکر الهی در کتاب لامبدای متافیزیک" بنگریم: ارسطو در بحث خود از الوهیت در کتاب "لامبدای متافیزیک" با موجودی سروکار دارد که الهی است، و آنچنانکه خواهم گفت، این نحوه وجود الهی مبدأ، نحوه عامتری از وجود که در کتابهای میانی

متافیزیک از آن بحث می‌شود به شمار می‌آید و همچون اصل و مبدأ صوری تبیین وجود بطور کلی و عام می‌باشد. این واقعیت که ارسطو در کتاب "لامبدا" به بحث از موجود الهی پرداخته، مصداق ساده و آشکاری از این واقعیت کلی‌تر است که وجودشناسی ارسطو یک هستی‌شناسی وجودی است.... ارسطو در کتاب "گاما"ی متافیزیک قول می‌دهد که در مورد وجود فی نفساً موجود بماهو موجود همانطور که او نام می‌برد تحقیقاتی صورت دهد.

سپس مؤلف ضمن توضیح ساختار کتابهای میانی متافیزیک که همان موجود - جوهر است هشدار می‌دهد که نباید همچون پاره‌ای محققان پیشین تصور کرد که اصولاً جوهر و موجود بماهو موجود یکی هستند که در اینصورت از ادعای اساسی متافیزیک که تنوع اساسی موجود در ضمن مقوله‌های متعدد است غافل می‌شویم و بعد از توضیحات نسبتاً مفصلاً در این باره، می‌نویسد:

اما امکان دیگری هم وجود دارد که همان هستی‌شناسی متافیزیکی است که شکل یک هستی‌شناسی ویژه به خود می‌گیرد (آنچه که ارسطو آن را فلسفه اولی می‌نامد) هستی‌شناسی که تنها در کتاب "لامبدا" به اوج خود می‌رسد... به نظر

می‌رسد که کتاب "لامبدا" در واقع ادامه عمل به قول نظری است که به عنوان راه حل ارسطو برای aporia^(۱۵) مطرح شده در گذشته است، راه حلی که تحت عنوان «کلی زیرا نخستین» ارائه شده بود. راه حلی که براساس آن فلسفه اولی متشکل از یک هستی‌شناسی کلی موجود بماهو موجود است، که یک هستی‌شناسی ویژه را که همان جوهر نام‌تحرک الهی است، که آنرا خدا می‌نامیم، ارائه می‌دهد... فرضی که من می‌خواهم در اینجا اختیار کنم این است که کتاب "لامبدا" در واقع بخشی از متافیزیک عمومی ارسطو بطور کلی است و نه تنها ناسازگار با مباحث کتابهای زتا (Zeta)، اِتا (Eta)، و ثتا (Theta) نیست بلکه توسعه و تکامل استدلال آنهاست... ارسطو جوهر الهی را در کتاب "لامبدا"، اولاً و بالذات نه به عنوان تبیینی برای موجودیت جهان، بلکه به عنوان تبیین خود وجود معرفی کرده است، به دیگر سخن این جوهر الهی، به عنوان تبیین مبدأ (= آرْخه) موجود - جوهر (substance - being) و بنابراین باگذر از آن همچون تبیین مبدأ (αρχή= آرْخه) موجود بنحو عام، در نظر گرفته شده است. (۱۶)

نظر اسکندر افرو دیسی و ابن رشد
تحلیل آقای «کاسمن» از مسئله و راه حل
ایشان در واقع شباهت تامّ به راه حلّ
مفسران اولیه ارسطو مانند اسکندر
افرو دیسی و نیز ابن رشد دارد زیرا تفسیر
اسکندر به نقل ابن رشد، از شروع مقاله «لام»
چنین است که:

قال الاسکندر: لَمَّا كَانَ غَرَضُهُ فِي هَذِهِ
الصَّنَاعَةِ التَّكَلُّمَ فِي الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ
وَفِي مَبَادِئِهِ وَعِلَلِهِ اذْكَانَ قَدْ تَبَيَّنَ اَنْ
الْحِكْمَةَ وَالْفَلَسَفَةَ الْاُولَى اِنَّمَا تَنْظُرُ فِي
هَذَيْنِ وَكَانَ قَدْ تَبَيَّنَ فِي الْمَقَالَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ
اَنْ الْجَوْهَرَ هُوَ الْمَوْجُودُ عَلَيَّ الْحَقِيقَةُ وَهُوَ
عِلَّةُ سَائِرِ الْبَالِقِيَةِ شَرَعَ فِي اَوَّلِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ
يَطْلُبُ اَوْتَلِ الْمَوْجُودِ الَّذِي هُوَ الْجَوْهَرُ.

اسکندر گفت: از آنجا مقصود این
صناعت بحث درباره موجود بماهو
موجود و مبادی و علل آنست، زیرا به
تحقیق پیوسته است که حکمت و فلسفه
در این دو جهت (یعنی موجود و مبانی
آن) بحث می کنند و نیز در مقالات پیشین
مابعدالطبیعه ارسطو بیان داشته است که
جوهر در واقع موجود حقیقی است و او
علت سایر موجودات (اعراض) است لذا
در ابتدای این مقاله در جستجوی بحث از
موجود و مبادی آن به قصد اول یا موجود
اول که عبارت از جوهر است
می باشد. (۱۷)

غرض از این تفصیل مملّ در ذکر آراء

مفسران غربی ارسطو این بود که قدر
مشترک سخن همه آنها با هر مسلک و
دیدگاهی اینست که بحث خداشناسی و
الهیات چه در کتاب «لامبدا» که اختصاصاً
نیمی از آن به الهیات پرداخته است و چه در
سایر مواضع کتاب مابعدالطبیعه مانند کتاب
ششم (اپسیلن) و یا کتاب یازدهم (کاپا)
موضوعی نیست که در صحت و وقوع آن در
متافیزیک ارسطو شبهه ای باشد و شبهه ای
اگر هست در اینست که چگونه این دیدگاه
الهیاتی متافیزیک را با دیدگاه عمومی راجع
به موجود بماهو موجود جمع نمود و یا اینکه از
یکی که به قول پروفیسور بارنز بدتر است به
نفع دیگری (که به نظر ما) بهتر است
صرف نظر کرد. بهر حال چه این موضع حذفی
یا آن موضع تفسیری، در اصالت ارسطویی
آن و وجود این دیدگاه از همان ابتدای
تدوین متافیزیک به صورت بخشی از این
مجموعه تردیدی نیست. این «یگر» بنیانگذار
ارسطوشناسی تاریخی است که در توصیف
کتاب ۸ (لامبدا) می نویسد:

ارسطو در اینجا خطوط کلی یک طرح
کامل از کلّ فلسفه نظری خود را عرضه
می کند. با آموزه جوهر آغاز می کند و آنرا
با خدا به انجام می برد. این روشن است که
او در صدد آشنا ساختن مخاطب خود با

به عمل می آورد ولی صرف نظر از عدم توفیق وی در ارائه یک پشتوانه استدلالی محکم برای تئوری خود، که از طریق نقض‌های مکرر این تئوری با متن متافیزیک، توسط صاحب‌نظران و ارسطوشناسان دهه‌های نخستین قرن اخیر مانند پروفیسور «اوانز» (Joseph Owens) و دیگر محققانی که به آنها اشاره شد، به عمل آمد، بطوریکه امروزه دیگر کمتر محقق طرفدار آن تئوری لایه بندی تاریخی تفکر ارسطو در متن متافیزیک است. ولی با این همه نتیجه این مباحث هرچه که باشد، به نکتۀ مورد استناد ما در بحث این مقاله مربوط نمی‌شود، زیرا که در وجود این مباحث و کتابهای انتهایی متافیزیک، به همین صورت کنونی، از زمان تدوین این مجموعه در قرن اول میلادی توسط آندروونیکوس رودسی تردیدی نیست، و نظریه "یگر" در نیمۀ دوم قرن بیستم ارائه شده است. بنابراین تأثیر ارسطو چه در غرب و چه در شرق از طریق همین آثار موجود حاصل شده است، و وجود مباحث خداشناسی و الهیات در ارسطو و مابعدالطبیعه را که علم موجود بماهو موجود است به علم خداشناسی و الهیات و بررسی یک جوهر نامتحرک و اوصاف مربوط به وی کاری اصیل و ارسطویی است و اما چرا

یک سلسله مباحث فنی و تکنیکی نیست بلکه می‌خواهد آنها را نسبت به وضعیت خود اعتلا بخشیده و با یک تصویر اطمینان بخش از کل مواجه کند. با ضربات مداوم چکشی که با شکوه‌ترین جملات را حکاکی می‌کند، آنچنان که حتی هم اکنون نیز صدای بلند آنها بی‌اختیار برای ما طنین انداز است، علیرغم طبیعت کوتاه جملاتی که برای یک درس شفاهی و سخنرانی ادا شده‌اند: «فعالیت خلّاقه اندیشه و فکر، حیات است»، «همۀ چیزها به سمت و در جهت یک غایت نهایی انتظام یافته‌اند»، «بر چنین اصلی است که آسمان و زمین آویخته‌اند» و در هنگام نتیجه‌گیری، آنجا که او به دوگانه‌انگاری افلاطونی در قالب عبارتی از "اودیسه" اشاره می‌کند و می‌گوید «فرمانروایی تعدادی کثیر زینده نیست، فرمانروایی یکی باد» که یک نتیجه‌گیری ایجابی و حرکت آفرین است. (۱۸)

اگرچه پروفیسور "یگر" در توجیه تضاد میان تفکر الهیاتی کتاب "لامبدا" با علم به موجود بماهو موجود که متافیزیک در جستجوی معرفی آن می‌باشد، با شیوۀ (جراحی شفابخش) مطالب این کتاب را مربوط به تفکر دوران افلاطونی ارسطو معرفی می‌کند و نهایت اهتمام را در این جهت

نویسنده‌ای در مقام یک محقق دلسوز گناه این مسئله را به گردن فلسفه اسلامی می‌اندازد، صرف‌نظر از هر انگیزه روحی و روانی، در درجه اول ریشه در بی‌توجهی یا غفلت ایشان نه تنها از ارسطو و ارسطوشناسی و بلکه از فلسفه اسلامی و نحوه مواجهه آن با فلسفه یونانی دارد.

نظر ابن‌سینا

برای روشن شدن این قسمت از بحث نیز سری به بزرگترین و معتبرترین سند فلسفه اسلامی با صبغه مشائی و ارسطویی، یعنی کتاب «شفای» ابن‌سینا می‌زنیم. این حکیم بزرگ، در فصل اول از مقاله اول «الهیات شفا» (به تصحیح ابراهیم مدکور، ص ۴) پس از آنکه در تعریف فلسفه به عنوان علم الهی می‌فرماید «انّ الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحدّ» (یعنی فلسفه الهی از اموری که در مقام وجود و در مقام تعریف مبرای از ماده هستند، بحث می‌کند) و البته در ادامه بحث و در فصل بعد مفصلاً توضیح می‌دهند که این مفارقت از ماده به معنای اینکه این علم تنها از موجودات مجرد از ماده بحث می‌کنند نمی‌باشد در فصل دوم (تصحیح ابراهیم مدکور، ص ۱۵ و ۱۶) جناب شیخ‌الرئیس می‌فرماید:

وله حدّ العلم الهی الذی هو انه علم بالامور المفارقة للمادة فی الحدّ والوجود. اذا الموجود بما هو موجود و مبادئه و عوارضه لیس شیء منها، کما اتضح، الاّ متقدّم الوجود علی المادة، و غیر متعلّق الوجود بوجودها، و ان بحث فی هذا العلم عمّا لا يتقدّم المادة، فانما يبحث فيه عن معنی. ذلك المعنی غیر محتاج الوجود الی المادة، بل الامور المبحوث عنها فيه هی علی اقسام اربعة: فبعضها بریئة عنّ المادة و علائق المادة اصلاً و بعضها یخالط المادة و لکن مخالطة السبب المقوم المتقدّم و لیست المادة بمقومة له، و بعضها قد یوجد فی المادة و قد توجد لا فی مادة مثل العلیة والوحدة،... و بعضها امور مادیه، کالحركة و السكون، و لکن لیس المبحوث عنه فی هذا العلم حالها فی المادة بل نحو الوجود الذی لها.

و این علم به نام علم الهی نامیده می‌شود که عبارت است از علم به امور جدا و مفارق از ماده در مقام تعریف و ماهیت و نیز در مقام وجود. زیرا موجود بما هو موجود و مبادی و عوارض آن آنچنانکه روشن شده است، هیچکدام جز اینگونه نیستند که بر ماده تقدم وجودی دارند و وجود آنها وابسته به وجود ماده نیست. و اگرچه در این علم الهی، از اموری بحث می‌شود که آنها متقدم بر ماده نمی‌باشند ولی در آن موارد نیز

اسلامی در باب الهیات است، مقایسه کنید آنجا که نوشته است:

الهیات ارسطویی عبارت است از بحث و تحقیق در مورد جواهر معقول و ثابت، نظر به اینکه ثبات و عدم تغییر صفات اصلی این موجودات است ارسطو آنها را موجودات "خداگونه" نامیده است. زیرا جواهر مجرد که تحقیق در باب آنها کار الهیات ارسطویی است به موجب تجرّد از ماده، از بند تغییر رسته و به مقام ثبات و پایداری رسیده‌اند، مقامی که خاص «خدایان» در تفکر یونانی است، ارسطو به این مناسبت این موجودات را "خداگونه" یا الهی نامیده است.

و بنگرید که ایشان که بحث الهیات را معادل بحث از "جواهر مجرد" و "خداگونه" گرفته‌اند به پیشرفت و ترقی مورد علاقه خود نزدیک ترند یا ابن سینا که از چهار قسم مسئله الهیات سه قسم آنها را حالّ در ماده و یا مشترک در مادّی و مجرد می‌داند!

و اما مسئله اصلی که ایشان به عنوان تحریف معنای الهیات به فلاسفه اسلامی نسبت داده‌اند بحث خداشناسی است که به زعم ایشان

محققان اسلامی پنداشتند که الهیات به معنای خداشناسی عالیترین مرحله تفکر است و از آن پس بحث درباره ذات و صفات خداوند را عالیترین مرحله تفکر

از یک حیث و معنایی در آنها بحث می‌شود که از آن حیث و معنا نیازمند به وجود ماده نیستند. و بطور کلی اموری که در این علم الهی مورد بحث واقع می‌شوند بر چهار قسمتند: ۱- پاره‌ای از موضوعات مورد بحث در فلسفه به کلی از ماده و وابستگی به ماده جدا و بیگانه‌اند. ۲- و پاره‌ای دیگر از مباحث آن، چیزهایی هستند که با امور مادّی مخلوط هستند ولی به این نحو که این چیزها علّت تشکیل دهنده و سازنده ماده هست و نه اینکه ماده سازنده و مقوم آنها باشد، و لذا آنها مقدّم بر ماده هستند. ۳- و پاره‌ای از امور فلسفی، هم در ماده پیدا می‌شوند و هم در غیر ماده، مانند علّیت و وحدت، و قدر مشترک آنها اینست که وجود خود را وامدار عالم ماده نیستند. ۴- و پاره‌ای دیگر از موضوعات فلسفی مادّی هستند مانند حرکت و سکون، ولی آن مقدار که در فلسفه از این مباحث بحث می‌شود به اعتبار حال آنها در ماده نیست بلکه از حیث وجود آنهاست [و اینکه یکی از تقسیمات بی واسطه وجودند].

اکنون اگر آنچه که جناب شیخ الرئیس ده قرن قبل در تعریف علم الهی و فلسفه الهی گفته‌اند با کلام نویسنده، که در صدد رفع بیماری فرهنگی و زدودن خطاهای فلسفه

دانستند که باید بگوییم این بالاترین مرحله سقوط تفکر فلسفی بود. آنچه که مربوط به ارسطو و نظر محققان غربی درباره ارسطو است و کتاب متافیزیک وی که در آن الهیات را بالاترین مرحله تفکر و بحث از خدا را همان بحث از موجود بماهو موجود می‌انگارد به اندازه کافی سخن گفتیم ولی نظر محققان اسلامی را در این باب از قول ابن سینا (الهیات شفا، ص ۵ و ۶) بشنویم:

فَلْتَبَحْثُ الْآنَ عَنِ الْمَوْضُوعِ هَذَا الْعِلْمِ، مَا هُوَ؟ وَلْتَنْظُرْ هَلِ الْمَوْضُوعُ لِهَذَا الْعِلْمِ هُوَ آيَةُ اللَّهِ تَعَالَى جَدَّهُ، أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ هُوَ شَيْءٌ مِنْ مَطَالِبِ هَذَا الْعِلْمِ؟

فنقول: انه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم، وأما يبحث عن احواله، وقد علم هذا في مواضع أخرى. ووجود الأله تعالى جدّه لا يجوز أن يكون مسلماً في هذا العلم كالموضوع، بل هو مطلوب فيه. وذلك لأنه إن لم يكن كذلك، لم يدخل إما أن يكون مسلماً في هذا العلم و مطلوباً في علم آخر، وإما أن يكون مسلماً في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر. وكلا الوجهين باطلان.

پس اکنون از موضوع این علم [فلسفه] جستجو کنیم، که چیست؟ و بنگریم که آیا موضوع این علم وجود مقدس الله تعالی

است؟ یا که چنین نیست، بلکه اثبات وجود او، از مسائل و مورد جستجوی این علم است. پس می‌گوییم: اینکه وجود خدای تعالی موضوع علم فلسفه باشد جایز نیست، و این بدان سبب است که موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم بطور قطعی پذیرفته شده است و آن علم از اوصاف و احوالی که برای این موضوع است بحث می‌کند، و این مسئله در جاهای دیگری مورد تحقیق واقع شده است [منجمله در کتاب برهان]. و نمی‌توان گفت که وجود باری تعالی در این علم از امور مسلم و بدیهی است، بلکه وجود خداوند مورد بحث این علم و قابل اثبات در آنست. زیرا اگر کسی این موضوع را نپذیرد و اثبات وجود خداوند را موقوف به بحث در این نداند از دو حال خارج نیست: یا باید بگوید که وجود خداوند در علم فلسفه همچون یک امر پذیرفته شده و مسلم است ولی در علم دیگری از علوم بشری به اثبات وجود آن ذات مقدس می‌پردازد. و یا اینکه بگوید: وجود حق تعالی در علم فلسفه امری مسلم و پذیرفته شده است و هیچ علم دیگری نیز متصدی بحث در اثبات وجود الهی نمی‌باشد، و این دو وجه هر دو باطل است.

و سپس جناب شیخ الرئیس می‌فرماید:

و اذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم،
لم يَجْزُ أَنْ يَكُونَ موضوع هذا العلم، فأنه
ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه،
و سَبْبِيْنُ لَكَ عَنْ قَرِيبٍ اَيْضاً، أَنْ الْبَحْثُ
عَنْ وِجُودِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْآ فِي هَذَا
الْعِلْمِ. (همان، ص ۶)

و چون بحث از وجود خداوند مربوط به این
علم است، پس نمی تواند بحث از خدا موضوع
این علم باشد، زیرا هیچ علمی به اثبات
موضوع خود قادر نیست و بزودی روشن
خواهیم کرد، که بحث از وجود خداوند جز
این علم را نشاید.

آری این تنها شیخ الرئیس ابن سیناست
که در مقابل تمامی شارحان غربی و شرقی
ارسطو ایستاده و به سادگی و با صلابت
موضوع وی را در اینکه بحث از وجود خدا و
علم به واقعیت مجرد و یگانه محض را
فلسفه اولی اعلام کرده است، مردود شمرده و
بلکه بحث از خداوند را مسئله ای از مسائل
فلسفه و یکی از عوارض ذاتی و تقسیمات
اولی موضوع فلسفه یعنی موجود بماهو
موجود می داند.

و چه ظلم است که عده ای تحت تأثیر
وضاع زمانه و از بابت خوش آمدگویی به
نکنولوژی غربی، یکسره حقایق را مسخ
نوده و فلسفه اسلامی را که مصحح نظر

ارسطو بوده و از همان بدو ورود سره و
ناسره را از آن جدا ساخته است جورکش
اشتباه وی و یا هرگونه تفسیری از این اشتباه
معرفی نمایند؟! اشتباهی که مفسران غربی را
یا وادار به جرح و تبدیل لفظی و یا دچار
بلا تکلیفی و یا تکلفات فراوان نموده است.

«یگر» در جایی از کتاب خود ذکر
می کند که ارسطو خود از این تضاد آشکار
آگاه بوده است و سپس جملات آخر فصل
اول کتاب اپسیلن را نقل می کند که:

أما اگر یک جوهر غیر متحرک وجود
داشته باشد، اینست که مقدم بر جهان
پدیدارهای محسوس است، و متافیزیک
فلسفه نخستین است و کلی و عام
(Universal) است زیرا که نخستین
(First) است. و بر عهده آنست که از
موجود بماهو موجود سخن گوید هم از
اینکه آن چیست و هم از اوصاف متعلق
به آن از جهتی که موجود است.

سپس «یگر» در حاشیه می افزاید:
بونیتس (Bonitz) به این تناقض در
تفسیر خود بر ارسطو اشاره می کند ولی
هیچ توضیحی برای آن نمی یابد. (۱۹)

اگر ارسطو افلاطون بود، نگارنده راه حلی
را، آنهم باز از دل حکمت و عرفان اسلامی
برای حلّ این معضل پیشنهاد می کرد که
بی تردید در کلّ جهان اندیشه، تنها راه حلّ

منطقی و بدون تعارض و بدون توسل به شیوه‌های جراحی و نیز حتی بدون تصفیۀ دقیق و منطقی جناب شیخ رئیس ابن سینا، برای فهم مسئله ارسطوست. ولی متأسفانه یا درست‌تر بگوییم واقع‌بینانه اینکه ارسطو، افلاطون نیست. اگر می‌شد شور و حال عرفانی افلاطون و عالم مشاهدات مثالی او را، و نیز تلقی عارفانه وی را از فلسفه به ارسطو نسبت داد، آنگاه آشکارا می‌گفتیم این سخنی است که عارفان مسلمان امروز نیز همچون گذشته به صراحت به زبان می‌آورند و اصولاً مبنای (و یا یکی از مهمترین مبانی) اختلاف، خود با فیلسوفان را بطور کلیدی در این موضوع می‌دانند. زیرا از دیدگاه مسلک عرفان نظری موضوع علم عرفان "موجود بماهو موجود" است که همان ذات حق است. از نظر این عارفان اطلاق که در موضوع عرفان است حتی از اطلاق اخذ شده در موضوع فلسفه اوسع است زیرا آنها اطلاق را قید موضوع و موجود فرض می‌کنند و به اصطلاح "لابشرط قسمی" مورد نظرشان می‌باشد و موجود در نظر عارفان فراختر است و "لابشرط مقسمی" می‌باشد و به این ترتیب موضوع عرفان که ذات الهی است همان حقیقت وجود است بدون لحاظ هیچ قیدی حتی قید اطلاق ولذا اعمّ العلوم

است و به تعبیر ارسطو «کلی است چون نخستین است».

نظر ابن ترکه

صائن الدین علی بن محمد التُّرکه در اثر مشهور خود در عرفان نظری یعنی "تمهید القواعد" می‌نویسد:

فاعلم انّ العلم مباحوث عنها - هیئنا - لما كان - هو العلم الهی المطلق الذی هو اعلى العلوم مطلقاً، يجب أن یکون موضوعه اعمّ الموضوعات مفهوماً، بل اتمّ المفهومات حیطةً و شمولاً و ابینها معنی، و اقدمها تصوراً و تعقلاً.

و نیز می‌نویسد:

فاذا اعرفت هذا، عرفت، انّ الفرق بین هذا العلم الهی، و العلم الالهی المسّی بما بعد الطبیعه، كالفرق بین المطلق و المقیّد. (۲۰)

البته سخنان این دسته از عرفای عظام به لحاظ تبیین نظری خالی از وجوه مناقشه بین اهل حکمت و فلسفه نیست که نگارنده را نیز در آن میان وجوهی از کلام است که اکنون مجال ذکر آن نیست، ولی مقصود ما فعلاً اینست که اگر ما باشیم و قاعده "انظر الی م قال"، سخن ارسطو که فلسفه اولی را علم ب جوهر نامتحرک و از این رو نسبت به عا محسوسات نخستین شمرده و سپس آنرا بعین

علم موجود ب‌هاو موجود می‌داند، بعینه نصّ کلام این عارفان در فرهنگ اسلامی است و هیچ تفاوتی با آن ندارد!!

نظر می‌ور ارسطوشناس معاصر

باز می‌گردیم به اصل سخن که درباره الهیات ارسطو بود و نسبت‌های روا و ناروا در این باب. "میور" یکی از ارسطوشناسان معاصر عبارتی از پروفیسور استاکس درباره موقعیت ارسطو در نزد اروپاییان در اوایل دوران رنسانس نقل می‌کند:

درست هنگامی که ارسطوی واقعی سرانجام از میان فضای مه‌آلود افسانه و روایت و حکایت آشکار شد، روح انسان از مرجعیت و حجیت او سرباز زد. خطه‌ای را که سایه او فتح کرده بود، شخص واقعی خودش نتوانست نگهدارد. (۲۱)

نگارنده بر این عبارت می‌افزاید که ظاهراً فضای مه‌آلود راجع به ارسطو هیچگاه صاف و آفتابی نمی‌شود، و این البته معلول دلایل مختلف تاریخی، علمی، مذهبی و... است.

یک نویسنده روحانی در کتابی که پیرامون «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی» نگاشته است چنین آورده: به نظر می‌رسد که ارسطو، تصور روشنی

از تعداد خدایان، در ذهن نداشته است، و لذا با تواضع! نظریه یقینی و ضروری را به اندیشمندان نیرومندتر از خویش می‌سپارد و خود فقط به صورت احتمال نظریه خویش را مطرح می‌سازد... خدای ارسطو را نمی‌توان عبادت کرد و به او محبت ورزید و از او انتظار کمک داشت... از مطالب فوق نتیجه می‌شود که خدا (یا خدایانی) که ارسطو بر مبنای فلسفه خویش تصور کرده است محرک اول و معشوق عالم است که هیچ اراده‌ای ندارد و کاری از او سر نمی‌زند و فقط مشغول تفکر درباره خویش است. به دیگر سخن خدای ارسطو نمونه کامل از یک فیلسوف (مثل خود ارسطو) می‌باشد. و نیز می‌نویسد:

چون کلی، موضوع شناخت و تصور عقل است، از اینرو خداوند نیز به عنوان یک کلی مطرح می‌شود. ارسطو خداوند را تحت مقوله کلی جوهر قرار می‌دهد! و نیز بر مبنای نظام فلسفی ارسطو خداوند محرکی است که با غایت بودن، عالم را به حرکت درمی‌آورد و هیچ اراده و فعلی از او سر نمی‌زند بلکه خداوند عقلی است که خودش را مورد تعقل قرار می‌دهد، یعنی یک فیلسوف تمام عیار یونانی

و نیز: خداوند کاری به این عالم ندارد و لذا نه خودش را به انسانها معرفی می‌کند و نه قادر است پیغمبر و دینی را برای هدایت مردم بفرستد و از طرف دیگر

انسانها نیز نمی‌توانند خداوند را دوست داشته و او را عبادت کنند.

خداوند و وجودش به عنوان دو کلی (مقوله جوهر و مقوله مشکک وجود) مورد تصور قرار می‌گیرد نظام عقلانی ارسطو قادر نیست که مسأله شرک را رد کند... برای ارسطو مسئله توحید و شرک به عنوان یک مسئله مشکل و مبهم مطرح می‌شود... و خود فقط به صورت احتمال مسئله شرک را تأیید می‌کند.

نظر ژیلسون

اینگونه اظهارنظرها درباره ارسطو نه تنها از نویسندگان داخلی بلکه بعضاً در بین محققان بنام غربی و حتی ارسطوشناسان آنها نیز به چشم می‌خورد. پاره‌ای از آنها همانند نویسنده داخلی به سائقه تمایز میان مذهب و فلسفه سعی در به حداقل رسانیدن نتایج و استلزامات دینی فکر فلسفی و در کانون آن ارسطو دارند. ژیلسون که از برجسته‌ترین متخصصان فلسفه قرون وسطی است با همین دیدگاه با ارسطو برخورد می‌کند و کاپلستون نویسنده تاریخ فلسفه مشهور نیز از همین قبیل است. ژیلسون در کتاب روح فلسفه قرون وسطی می‌نویسد:

محرک اول که کاری جز تأمل در فکر خاص خویش ندارد قانونی برای تنظیم

رفتار بشر تشریح نمی‌کند. او در مقامی نیست که به آسانی بتوان گفت که وحی از ماورای طبیعت انزال می‌کند یا الواح عشره ارسال می‌دارد، بلکه حیات او کماکان بر دوام می‌ماند، بی آنکه قانونی از بطون غیب برای هدایت ما تشریح نماید یا نوری فرا راه ما بپا دارد. (۲۲)

در ادامه این مقالات، پس از بحث درباره الهیات ارسطو در متافیزیک، درباره اینگونه برخورد با الهیات فلسفی و به ویژه فلسفه ارسطو، بحث و بررسی خواهد شد. فعلاً برای ورود به بحث الهیات ارسطویی، نگاهی بسیار اجمالی به وضعیت کلی آثار ارسطو ضروری به نظر می‌رسد. می‌دانیم که ارسطو نیز همچون استادش افلاطون، خصوصاً در بازگشت دوم به آتن، برای خود مدرسه‌ای در بیرون شهر تأسیس کرده بود که "لوکیوم" (لوکیون در تلفظ لاتین) نام گرفت، در این مدرسه او با تعداد محدودی از شاگردان وفادار خود به درس و تحقیق پرداخت، حاصل درسهای وی در لوکیوم آن چیزی است که امروزه به نام آثار و رساله‌های ارسطو شهرت دارد که مشهورترین آنها رساله‌های موسوم به متافیزیک مشتمل بر چهارده کتاب (رساله) است. نوشته‌های فنی راجع به موضوعات گسترده منطق، طبیعت

تا اینکه در قرون اخیر متون یونانی بسیاری از این آثار به دست آمد و تحقیقات ارسطوشناسی وارد مرحله جدیدی از دقت و اصالت شد.

البته وجود تفاسیر گوناگون بر ارسطو به ویژه تفسیر اسکندر افرودیسی در قرن دوم میلادی و نیز شارحان عرب زبان ارسطو مانند ابن رشد در قرون وسطی نیز خود از منابع جانبی تنظیم این آثار می‌باشد. بهرحال نکته مهم اینست که برخلاف قرون اولیه پس از ارسطو، در قرون متأخر مخصوصاً با پشتیبانی شارحان بزرگی چون اسکندر افرودیسی، آثار تعلیمی افلاطون به عنوان مرجع نهایی اندیشه ارسطو معرفی می‌شدند و این وضع مگر در بعضی نحله‌ها مانند نوفیثاغوریان که به آثار اولیه و میانی ارسطو توجه داشتند، بطور کلی عمومیت داشت. از آثار عمومی ارسطو در حال حاضر جز قطعاتی بیشتر در دسترس نیست.

از رساله‌های "پروت‌تریپتیکوس" (Protrepticus) که به معنای "ترغیب به فلسفه" است و نیز از رساله "یودموس" (از میان فهرست رساله‌های مفقود ارسطویی که بنا به شواهد تاریخی و فهرستهای باستانی آثار ارسطو در گذشته رایج بوده‌اند) قطعاتی به جای مانده است که ارسطوشناس شهیر

اخلاق، نفس و... نیز از همین دسته‌اند. مقابل این آثار که اصطلاحاً نوشته‌های درونی یا تعلیمی و تخصصی (Esoteric) نامیده می‌شوند، پاره‌ای نوشته‌ها بعضاً به سبک نوشته‌های عمومی افلاطون یعنی سبک محاوره و گفتگو تنظیم شده است که به صورت سخنرانی یا مقالاتی برای بالا بردن سطح دانش فلسفی عمومی نگاشته و ادا می‌شد. که اصطلاحاً آنها را نوشته‌های بیرونی یا عمومی (Exoteric) نامیده‌اند. بنا به شواهد تاریخی، تا اواخر قرن اول میلادی یعنی قریب به چهار قرن پس از ارسطو، آثار درونی لوکیوم یا نوشته‌های تعلیمی و تخصصی در دسترس عموم نبود و فقط تنی چند از شاگردان خاص هر کدام از بخشهایی از آنها اطلاع داشتند. در اواخر قرن اول میلادی بود که یکی از فیلسوفان نحله مشایی یعنی آندرونیکوس رودسیایی آثار ارسطو را که اینک توسط یکی از سرداران رومی به روم آورده شده بود در اختیار گرفت و همه نوشته‌ها را برحسب عناوین و موضوعات و مباحث آنها مرتب کرد و خود نیز درباره میزان صحت و سقم آنها مطالبی نوشت. البته این آثار از طریق ترجمه‌های عربی توسط مسلمین حفظ شد و سپس در واسط قرون وسطی به اروپاییان منتقل شد

«ورنر یگر» از روی این قطعات سعی در بازسازی حدس‌گونه این قطعات به عنوان بخشی از مقدمات تحلیل تاریخی خود از تحول فکری ارسطو نموده است. ولی از میان این دسته آثار از همه مهمتر نوشته‌ای است تحت عنوان «درباره فلسفه» (پری فیلسوفیاس= On Philosophy) که خوشبختانه قطعات بیشتری نسبت به سایر آثار، از آن بجای مانده است و این قطعات توسط مورخان شهیر دوران روم باستان مانند «سیسرون» نقل و حفظ گردیده است. (۲۳) محاوره «درباره فلسفه» را در تقسیم‌بندی تاریخی ارسطو از دیدگاه پرفسور «یگر» متعلق به دوره میانی تحول فکری ارسطو قلمداد کرده‌اند. و جالب است که این دوره میانی بودن حتی نسبت به دیدگاه رقیب و غالب بر دیدگاه یگر، یعنی تفسیر پرفسور «اوتنز» از تقسیم‌بندی تطور فکری ارسطو ناگزیر باید محفوظ بماند. توضیح مسئله اینکه به موجب دیدگاه «یگر» تحول فکری ارسطو از یک دوره اولیه که شدیداً متأثر از دیدگاه‌های استاد خود افلاطون بوده شروع می‌شود یعنی دوران سکونت ارسطو در آکادمی و سپس خروج وی از آکادمی پس از مرگ افلاطون و مهاجرت به «آسوس» در آسیای صغیر که در

آنجا با هرمیاس حاکم آن منطقه و چند شاگرد دیگر افلاطون، حلقه درسی ترتیب داده بودند.

پس از این دوره یک مرحله میانی گذار از افلاطون است که توأم با انتقادات جدی به نظریه مثل و پاره‌ای از مباحث دیگر آکادمی است اگرچه هنوز در برخی مواضع مهم، ارسطو افلاطونی محسوب می‌شود و سرانجام دوران اقامت مجددش در آتن و تأسیس «لوکیوم» که در این دوره ارسطو فقط خاطرهای از افلاطون را حفظ می‌کند و یک فیلسوف به اصطلاح امروزی تحصیل مذهب است. البته طبیعی است که اینگونه تقسیم‌بندی «یگر» از تحولات فکری ارسطو که بیشتر به منظور حلّ پاره‌ای تضادهای موجود میان بخشهای مختلف کتاب متافیزیک طراحی شده بود اگرچه در سالهای اولیه طرح آن نسبتاً رواج وسیعی یافت ولی بعد از چند دهه با مطالعات دانشمندان بعدی با اشکالات جدی مواجه شد که عمدتاً حول همان محوری بود که بقصد رفع تضاد از آن، این تئوری طراحی شده بود، یعنی بروز ناسازگاریهای جدید جدی‌تر در متن متافیزیک که نسبت دادن آن به مؤلفی واحد و آنهم ارسطو، غیر قابل قبول بود. در این مرحله پرفسور «اوتنز» د

تئوری جدید خود، مراحل سیر فکری ارسطو را کاملاً به عکس «یگر» طراحی کرد. به این ترتیب که ارسطو از یک روحیه ضدافلاطونی که در اواخر دوران آکادمی و کمی پس از آن داشته، به تدریج موضع ملایمتری به خود گرفته و سرانجام در دوران بازگشت به آتن، ضمن حفظ پاره‌ای انتقادات اولیه، بیشترین مرحله استقبال از نظریات استاد محبوب خود را از خود نشان می‌دهد و نمایش بارز این مسئله بخصوص در رساله دوازدهم متافیزیک یعنی کتاب «لامبدا» است که برخلاف تلاش یگر که می‌خواهد آنرا رساله‌ای مستقل و مربوط به دوران اولیه تلقی کند، باید به عنوان اوج و قلّه مباحث متافیزیک تلقی شود. و به تعبیر «آریه کاسمن»:

نه تنها ناسازگار با مباحث کتابهای "زتا"،
 "اتا" و "تتا" نیست بلکه توسعه آنهاست.

بهرحال (۲۴) هریک از این دو تفسیر را بپذیریم، دوره میانی «کم و بیش» به جای خود باقی می‌ماند و از نظر پرفسور «یگر» محاوره «درباره فلسفه» مربوط به این دوره است.

بررسی رساله «درباره فلسفه» ارسطو

اکنون با این توضیحات به بررسی دیدگاه

ارسطو درباره خدا و مذهب، در رساله «درباره فلسفه» می‌پردازیم. در مورد اهمیت اثر و اینکه چرا ما باید آنرا به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از الهیات ارسطویی تلقی کنیم در پایان این قسمت و پس از نقل مباحث مورد نظر نکاتی عرضه خواهد شد. همه آنچه که از این اثر و مباحث پیرامون وی نقل می‌کنیم از کتاب معروف پرفسور «یگر» خواهد بود:

بحث واقعی در مورد وجود خداوند، اولین بار در آثار متقدم ارسطو به چشم می‌خورد. این او بود که در کتاب سوم «درباره فلسفه» برای اثبات واقعیت «برترین موجود» به دقیق‌ترین وجه برهان قیاسی بکار برد و بدین ترتیب به مسئله آنچنان وضوح و روشنایی بخشید که در تمام قرون بعدی، پیوسته متفکران دینی مشتاق را در جهت تلاشهای تازه برای مرئی ساختن تجربه امر نادیدنی، در برابر دیدگان فاهمه ما تحریک کرده است. [استدلال وی چنین است]. بطور کلی هر جا که یک «بهرت‌ی وجود دارد» بهترین «نیز هست، بنابراین چون در بین اشیایی که هستند پاره‌ای بهتر از دیگری است، پس «واقعیت بهترین» نیز هست و این همان واقعیت الهی است (۲۵) ما در اینجا تصادفاً با ریشه «برهان وجودی» (Ontologic argument)

برخورد می‌کنیم، اگرچه به اقتضای فضای طبیعیات ارسطویی، با نوعی بیان غایت‌گرایانه نیز آمیخته شده است. هر جا که یک سلسله از اشیاء در مقایسه با یکدیگر نمایشگر مراتب متفاوتی از ارزش باشند در آنجا می‌بایست یکی شیء کامل یا معیار کامل از آن امر ارزشی موجود باشد، حتی وقتی که نه با مجموعه‌ای از امور ذهنی و خیالی و بلکه با یک سلسله عینی واقعی از اشیاء که از مراتب و درجات پایین به سمت درجات کاملتر قرار دارند، مواجه باشیم. در طبیعت که طبق نظر ارسطو واجد گونه‌ای از صورت و غایت و هدفمندی است که از درون و بنحو خلّاقه پیش می‌رود، همه چیز دارای درجات و مراتب است؛ هر شیء ناقص و پست‌تر وابسته به چیزی برتر و بالاتر از خود و تحت هدایت آن کار می‌کند. از دیدگاه ارسطو این نظم هدفمند و غائی یک قانون طبیعت است و می‌توان بطور تجربی بر آن استدلال کرد. از این اصل نتیجه می‌شود که در محدوده اشیاء واقعی (یعنی در میان صورت‌های طبیعی و عینی) یک واقعیت به عنوان کاملترین شیء وجود دارد که طبیعتاً باید یک صورت عینی و واقعی باشد، و این چنین واقعیتی، به عنوان برترین علت غائی، مبدأ وجودی همه اشیاء دیگر است. این است مقصود از جمله آخرین در استدلال فوق که می‌گفت: کاملترین

موجود، می‌باید با الوهیت متحد و یکی باشد. البته این برهان صرفاً در محدوده دیدگاه ارسطویی نسبت به طبیعت به عنوان جهانی متشکل از صورت‌ها و واقعیات کاملاً تشکیکی و دارای سلسله مراتب وجودی (Strictly graded Forms) است که اعتبار می‌یابد و باید از اشتباه متأخر^(۲۶) اجتناب کرد که می‌پندارد: وجود «کاملترین موجود» محمولی است که در دل هر تصویری از کمال نهفته است و لذا می‌توان صرفاً با تجزیه و تحلیل ایده و تصور کمال، بدون هیچگونه مساعدتی از جانب تجربه عینی، به وجود کاملترین موجود راه یافت. «صورت» همه صورتها بالضروره باید خود امری عینی و واقعی باشد.

البته آنگاه که ارسطو این صورت و واقعیت غایی و نهایی را مساوی با الوهیت می‌انگارد اینگونه نیست که او بدین ترتیب مفهوم عام خداوند نزد عامه مردم را به اثبات رسانیده باشد. آنچه او انجام داد ارائه تفسیری جدید، از مفهوم عام خدا نزد عامه بود. چیزی که همانند همه امور انسانی، با توجه به روح نظریه غایت‌مندی جهان، می‌تواند در معرض تحول و تغییر واقع شود.

بدون تردید این محاوره همچنین شامل استدلالهایی است مشابه آنچه که ما از طریق رساله‌های (متافیزیک) با آن آشنا هستیم، از جمله مباحثی درباره

او تجربه کرده است بیازماید. او بدینسان به خوبی از این نکته آگاه بود که حتی اگر قوی‌ترین درجهٔ منطق به انسان عطا شود ولی هرگز نخواهد توانست به قوت و استحکام نیروی یقینی برسد که برخاسته از الهامات درونی روح باشد. (۲۸)

هیچکس در دنیای قدیم، هرگز زیباتر یا عمیقتر از ارسطو، در سالهایی که مذهب در کانون توجهات وی بود، دربارهٔ جنبه شخصی و عاطفی زندگی مذهبی، سخن نگفته است.

در محاوره «دربارهٔ فلسفه» آنجا که او آمادهٔ بحث از جنبه الهی ستارگان می‌شود، او از احساس اهت و مهابتی که بر انسان از احساس حضور در مقابل یک امر برتر از خود، دست می‌دهد سخن می‌گوید. او به این نتیجه می‌رسد که آرامش درونی، سرشت هرگونه سرسپردگی دینی است. (۲۹)

در اواخر رساله‌ای که دربارهٔ دعا (نماز) نوشته است چنین آورده:
خدا یا عقل است (Nus) و یا امری و
ورای «عقل» (ونوس).

چرا او باید کتابی دربارهٔ «دعا» (نماز) (۳۰) بنویسد؟ این نبود جز برای نشان دادن این نکته که: ما چنین نیندیشیم که برای یک فیلسوف تقرب به خدا از طریق نماز (دعا)، مادام که ما قلباً خدا را «نوس» یا امری برتر

دائمی بودن حرکت، و اینکه ناگزیر از فرض تناهی سلسله علل بمنظور اجتناب از تسلسل بی‌پایان، می‌باشیم. (۲۷) این نخستین تلاش بزرگ بشر برای کشاندن مسئله خدا در قالب یک بحث علمی بود، با استنتاجات کاملاً منطقی و معرفتی که بر پایه یک تفسیر کاملاً منسجم از طبیعت. این اوضاع و شرایط زمانه بود که چنین وظیفه‌ای را بر دوش ارسطو نهاد، اما تنها از بزرگترین معمار بحث منطق در سراسر اعصار بود که شهامت ابراز نتیجهٔ تمامی تلاشهای فشرده خود را در چند جمله به ظاهر ساده و این چنین خلاصه بیان کند. و اما کاری که ما نباید مرتکب آن شویم اینست که این بحث ارسطو را از فضای طبیعیات او جدا کرده و آنرا بطور مستقل و فی نفسه مطرح کنیم.

پروفسور «یگر» سپس با اشاره به اینکه بنابراین باید در زمان نوشتن این محاوره ارسطو آثار طبیعی (فیزیک) خود را علی‌الاصول به پایان برده باشد یادآور می‌شود ولی او در این حال هنوز در فضای آکادمی افلاطون به سر می‌برده است. وی می‌افزاید:

همچنین ارسطو در این اثر (درباره فلسفه) منابع روحی و روانی ایمان به خدا را مطرح می‌سازد، ولی نه براساس فضای سرد و بی‌روح کنجکاو علمی، بلکه به منظور آنکه دیگران هم بتوانند آنچه را که

از "عقل" بدانیم، امری بی ارزش نخواهد بود. و اینکه تنها از طریق "نوس" بیشتر فانی می‌تواند به او تقرّب جوید. (۳۱)

نه "شلایر ماخر" و نه "کانت" هیچکدام نتوانستند تفاوت میان "ایمان" و "دانش"، و میان "احساس" و "فاهمه" را بیش از آنچه که خالق استدلال برهانی بر وجود خدا، در نظریات کلاسیک و رسمی خود، تمییز داد تشخیص دهند:

آنها که تازه پا در حریم حضور می‌گذارند نیازی به داشتن دستاوردی از فاهمه (*μαθειν*) ندارند، جز به داشتن توشه‌ای از تجربه درونی ویژه (*παθειν*)، و نیز اینکه خود را در یک فضای خاص روحی و فکری قرار دهند، با پذیرفتن اینکه آنها ظرفیت لازم برای ورود به این فضای روحی را در وهله نخست دارا می‌باشند. (۳۲)

پرفسور "یگر" پس از ادای توضیحاتی، دربارهٔ منشاء اعتقاد دینی در بشر از نظر ارسطو می‌نویسد:

ارسطو اعتقاد شخصی و فطری انسان‌ها را به وجود خدا از دو منبع استخراج می‌کند: از تجربه بشر نسبت به قدرت الهام شده به روح وی، که در لحظهٔ جدایی از بدن، در خواب و یا آنگاه که لحظهٔ مرگ او فرا می‌رسد، "ماهیت واقعی" خود را می‌یابد، و با چشمانی پیامبرگونه در آینده رسوخ

می‌کند، و نیز از مشاهدهٔ آسمان پرستاره. (۳۳)

«یگر»، سپس این جملات ارسطو را متناظر و متأثر از بیان افلاطون در بخش دوازدهم "قوانین" (۳۴) می‌داند که افلاطون منشاء اعتقاد به خدا را در درون انسان از هویت همیشه جاری حیات باطنی روح آدمی و نیز از مشاهده نظم همیشگی و ابدی ستارگان استنباط می‌کند و همچنین تأثیرگذار بر بیان مشهور کانت، در پایان کتاب «نقد عقل عملی» می‌شمارد: دو چیز همواره روح آدمی را به اعجاب توأم با عظمت و خشیت مواجه می‌سازد و همواره و با قوت آدمی را به تأمل بر روی آن وامی‌دارد: آسمان پرستاره در بالای سر من و قانون اخلاقی در درونم.

«یگر» سپس به نقل قطعه‌ای دیگر از بیانیهٔ "درباره فلسفه" به عنوان اثرگذارترین قطعهٔ این اثر در دورهٔ یونانی مآبی (هلنستیک) دوران قدیم و نیز بطور ثانوی تأثیرگذار در تمامی مراحل الهیات رواقی می‌پردازد:

این قطعه توسط "سیسرون" برای ما گزارش شده است، و مطمئناً متعلق به بخش برهان وجود خدا در کتاب سوم «دربارهٔ فلسفه» است. این متن به خاطر

نورهای ماه که گاه تند است و درخشان و گاه کم فروغ، و طلوع و غروب هریک از آنها و دنباله‌های آنها را که تا ابد ثابت و جاودانند، و آنگاه که همه اینها را می‌دیدند و بی‌درنگ چنین می‌اندیشیدند که اینها خدایانند و اینکه اینها آثار قدرت خدایانند. (۳۵)

البته همانطور که پیشتر اشاره شد پرفسور «یگر» مطابق طرح پیشینی خود مبنی بر لایه‌بندی تاریخی آثار ارسطو و تطبیق آن بر سیر تطور فکری و روحی ارسطو از افلاطون‌گرایی تا نوعی تحصّلی‌گرایی، سعی بر آن دارد که با ترسیم فضای مذهبی فکر ارسطو و ارتباط آن به فضای افلاطونی آنرا جزو مراحل اولیه یا میانی ارسطو قلمداد کرده و سپس عناصری از کتاب متافیزیک را که همسویی با این فضا دارد متعلق به این دوره دانسته و به این ترتیب تضادهای ظاهری در مباحث بخشهای مختلف کتاب «متافیزیک» را به نحو تقدم و تأخر تاریخی حل کند. ما بدون اینکه در اینجا وارد بحثهای تخصّصی به عمل آمده از جانب محققانی بعد از «یگر» همچون پرفسور «اوننز» و دیگران شویم و بدون اینکه بخواهیم با ذکر تناسب درونی مطالب کتاب متافیزیک از تجزیه آن به شکل آثار بی

قاطعیتی که در بیان آنچه گستره عظیم و فراگیر الوهیت در سراسر جهان است در اینجا (یعنی در کتاب «یگر») ترجمه می‌شود.

متن ارسطو: اگر انسان‌هایی می‌بودند که همیشه در قعر و اعماق زمین در بهترین و درخشان‌ترین منزل‌ها زندگی می‌کردند و با بهترین تندیس‌ها و تابلوها تزیین می‌شدند و واجد تمامی چیزهایی بودند که به وفور در اختیار آنهاست که خوشبختشان می‌دانیم، و اما اگر آنها به‌رحال هیچگاه از آن محل به سطح زمین نمی‌آمدند بلکه فقط از این طریق بعضی اخبار و شایعات می‌شنیدند که قدرت و وجودی الهی، واقعیت دارد. و سپس اگر روزگاری دروازه‌های زمین باز می‌شد و آنها قادر می‌شدند از آن محل سرپوشیده در اعماق زمین گریخته و به این نواحی که ما نظاره‌گر آن هستیم می‌آمدند، و آنگاه، دفعتاً زمین و دریاها و آسمان را می‌دیدند، و چون آنان به عظمت ابرها و قدرت بادها پی می‌بردند، و چون به خورشید خیره می‌شدند و به عظمت و زیبایی آن پی می‌بردند، و به تأثیر آن چگونه روز را با گستردن نور خود در همه عرصه آسمان پدید می‌آورد، و آنگاه پس از آن، شب تمامی سرزمینها را در ظلمت فرومی‌برد، و آنگاه آسمان را به پهنای آن می‌دیدند که چگونه به وسیله ستارگان تزیین یافته است و تنوع

ارتباط با همدیگر، انتقاد کنیم، که همه اینها در جای خود وارد و بجا است. و نیز ضمن تأکید بر اینکه بسیاری از تضادهای مورد بحث در کتابهای متافیزیک و یا آثار مختلف ارسطو از منطق گرفته تا طبیعیات و اخلاق و سیاست، در واقع ناشی از نادیده گرفتن فضاهای خاص هر مبحث در یک علم و تفاوت همین بحث در علم دیگری است که ارسطو به مناسبت مجدداً از آن مبحث یاد می‌کند. مانند تفاوت بحث‌های منطقی و فلسفی از مقولات، و یا اقتضائات مختلف بحث از علل فاعلی یا غایی در طبیعیات یا متافیزیک، نکته‌ای که در نظر برخی نویسندگان پیرو «یگر»^(۳۶) به طور جدی مغفول واقع شده است.

آری صرف‌نظر از تمامی این ملاحظات و به فرض صحت تمامی آن تفاسیر تاریخی، آیا برای متفکری مانند ارسطو که در یک دوران تقریباً ۲۶ سال فعالیت علمی مستقل بعد از فوت استادش افلاطون دهها اثر بدیع در موضوعات بسیار متنوع از منطق و زیست‌شناسی و فیزیک گرفته تا مابعدالطبیعه و اخلاق و سیاست و فن شعر تا نوشته‌های تفنی مانند قانون اساسی آتن و... متوقع باشیم که مثلاً چون در یک اثر متعلق به دهه آخر فعالیت فکری او، مباحثی

همچون آثار دهه میانی به چشم نمی‌خورد پس این به معنای تغییر نظر و وجهه فکری او از الهیات فلسفی به فضای مخالف آن باشد! یعنی آیا منطقی است که از نویسنده‌ای بخواهیم همواره در هر اثر مطالب آثار دیگر خود را با هر حال و هوایی که باشد تکرار کند و اگر نه، این را به معنای مخالفت وی با آثار گذشته‌اش تلقی کنیم؟!

و اگر بر این مطلب، از میان رفتن آثار عمومی ارسطو و از جمله محاورات وی را از بعد از قرون نخستین میلادی و سپس ظهور و رواج "رساله‌های موسوم به "مابعدالطبیعه" از قرن اول به بعد، بیفزاییم بطور طبیعی فضای عمومی ارسطوشناسی متناسب با آثار مدوّن شده متافیزیک بوده است.

و اگر بر این همه بیفزاییم که کتاب "لامبدا" به عنوان بخش الهیات استدلالی متافیزیک همواره و از اولین دوران ظهور این آثار به عنوان جزء اصلی آن محسوب می‌شده است، و باز اگر بیفزاییم که در سایر رساله‌های "مابعدالطبیعه" (آنچنان که در مقاله دیگر ذکر آن خواهد آمد) مانند آلفای کوچک، متناسب با بیان فنی متافیزیک مطالبی در راستای دلایل خداشناسی "درباره فلسفه" به چشم می‌خورد و نیز در دیگر آثار ارسطو شواهد و قرائن عدیده‌ای

۵- متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی - شرف، انتشارات حکمت، ص ۹، (۹۸۳۵).

* جمله داخل پرانتز از ترجمه انگلیسی «هیپوکراتس آپوستل»، چاپ دانشگاه ایندیانا، ترجمه شده است.

در ترجمه فارسی دکتر شرف، این جمله چنین آمده است: در واقع، همه دانش‌های دیگر از این دانش ضروری‌ترند، اما هیچیک از این بهتر نیستند. نکته در کلمه «ضروری‌ترند» است که البته در ترجمه انگلیسی راس نیز واژه Necessary استعمال شده است که در معنای جمله نوعی ابهام ایجاد می‌کند اگرچه با دقت در عبارات قبلی مقصود روشن است زیرا ارسطو خاطر نشان می‌سازد که همه دانش‌های دیگر جز فلسفه برای رفع یک نیاز و یک ضرورت زندگی آدمی دنبال می‌شوند و فقط این دانش است که بعد از فراغت از همه نیازها و ضرورت‌های زندگی صرفاً به جهت حقیقت تعقیب می‌شوند «پس آشکار است که ما به خاطر هیچگونه سود دیگری در جستجوی این شناخت نیستیم» ولی در ترجمه آپوستل، هم ابتدای جمله بجای Indeed (در واقع)، Accordingly بکار می‌برد که عطف معنا را به ماقبل خود بهتر می‌رساند و هم بجای More Instrumental, Necessary را می‌آورد

بر وجود تفکر خداشناسانه واحد و منسجم در اندیشه ارسطو در کار است که در هر اثر به نوبه و متناسب با خود، متجلی شده است (و به خواست خدا به این موارد در مقاله دیگری اشاره خواهد شد)، نتیجتاً می‌توانیم بگوییم که تصور ما از الهیات ارسطویی و مختصات فکر دینی ارسطو همچنان در لایه‌ای از غبار و مه گرفتگی قرار دارد.

در مقاله‌ای دیگر به تحلیل براهین سه گانه ارسطو در باب وجود خدا در «متافیزیک» و سایر ادله و شواهد پیرامون آن خواهیم پرداخت.

پی‌نوشتها:

۱- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، ص ۲۱۴۹، قطعه ۷۱۶، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.

۲- این شهرت فقط به جهت صورت این رساله بود که به شکل دیالوگ و محاوره بود و نه از جنبه محتوای آنها.

۳- «نشریه دانشگاه انقلاب» دوره جدید، شماره ۹۸/۹۹ «رابطه دین و فلسفه» نقل آقای حکیمی از آقای دکتر فلاطوری.

۴- مقدمه مترجم بر کتاب «اصول فلسفه» دکارت، چاپ دوم، ۱۳۷۱، صص ۱۳-۵، انتشارات الهدی.

- که مقصود را واضح می‌رساند.
- ۶- مابعدالطبیعه، شرف، صص ۶-۱۹۵.
- ۷- همان، ص ۲۶۴، (۱۰۶۴b).
- 8-"Joantan Barnes", *Metaphysics*, in *the Cambridge Companion to Aristotle*, P 108.
- ۹- «متافیزیک»، کتاب چهارم، ۲۱، ۲۴، ۳۱، ۱۰۰۳d.
- 10- *Critique of Practical Reason*, 1787, P 44.
- 11- P.Vatrop, "Thema und Dispositionder Aristotelischen Metaphisik", *Philosophische mond the fte 24 (1887) PP. 37-65, 540-74.*
- 12- W.W.Jaeger, *Aristotle*, German edition Berlin, 1923-English translation by. R.Robinson, 2nd ed.oxford, PP.214-221.
- 13- G.Patzig, "Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysic* in "Aarticles on Aristotle", Vol 3, Duck Worth, 1979, PP.33-49.
- ۱۴- متافیزیک، کتاب ششم، فصل اول ۱۰۲۶a، فقرات ۳۲-۲۳.
- ۱۵- آپوریا: یک سلسله مسائل دشوار (۱۴) مسئله) است که واجد راه حل‌های متضاد است
- و ارسطو در کتاب «بتا» به عنوان فهرستی از مسائل مورد بحث متافیزیک مطرح کرده است.
- 16- "Aryeh Kosman", *Divine Being and Divine Thinking in Metaphysics Lambda*, in "Aristotle Critical Assessments, Vol I, PP. 339-343.
- ۱۷- تفسیر «مابعدالطبیعه»، ابن رشد، ج ۳، ص ۱۴۰۶.
- 18- W.Jaeger, *Aristotle*, P.219.
- 19- W.Jaeger, P.218.
- ۲۰- تمهید القواعد، چاپ اول، انجمن فلسفه، صص ۱۷ و ۱۱.
- ۲۱- ارسطو، مارتانوسبام، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۴۴، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۲۲- اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۶، ص ۵۰۸.
- ۲۳- برای آشنایی با آثار ارسطو و ترتیب و سیر آنها، منابع فراوانی موجود است، در فارسی از همه بهتر ترجمه تاریخ فلسفه کاپلستون مجلد یونان و روم ترجمه مرحوم دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ اول، صص ۳۱۸-۳۱۰ است، در عربی، از همه بهتر، کتاب "ارسطو" نوشته عبدالرحمن بدوی، طبع ۱۹۸۰ بیروت، صص ۵۲-۱۶ است و در انگلیسی کتاب "ارسطو"ی پرفسور «ورنر یگر»، فصول

اول و دوم و نیز «تاریخ فلسفه یونان» گاتری، جلد ششم مراجعه شود.

۲۴- نگارنده علیرغم ارجح گذاردن به تحقیقات وسیع و ارزنده و نفس گیر «پرفسور یگر» در مورد ارسطو که همه ارسطو پژوهان را وام‌دار خود کرده است، ولی نمی‌تواند از ابراز ناخشنودی خود نسبت به تحلیل کلی ایشان در مورد سیر تطور فکری ارسطو خودداری کند. البته وارد شدن در ادله طرفین بحث و نشان دادن موارد خطا چه در تفسیر کلی و چه در موارد جزئی از کتاب متافیزیک و دیگر مسائل راجع به آن یک تحقیق گسترده و دقیق را می‌طلبد که طبعاً مجال طرح آن در یک مقاله و آنهم بطور استطرادی نیست و کاری که انشاء الله باید در حدّ یک رساله دکتری انجام شود، ولی آنچه که می‌توان به عنوان یک ایده کلی راجع به اینگونه تحقیقات ابراز کرد اینست که اگرچه اینگونه تلاشها، موجب روشن شدن جزئیات فراوانی از تاریخ فکر و اندیشه می‌شود ولی اینکه بتوانیم به کمک حدس و گمان و بر اساس شواهدی که همواره قابل تفسیرهای متضاد هستند و در پاره‌ای موارد براساس «فقدان شواهد» کافی حکم به این کنیم که سیر تاریخی اندیشمند ۲۵۰۰ سال قبل چگونه باید باشد و یا اینکه فلان کتاب باید قبل از کتاب دیگر نوشته شده باشد و سپس بر این احکام نتایج فلسفی

مترتب نمودن، به نظر نمی‌آید که کاری قابل دفاع و به دور از مصادرات روانی و فکری باشد.

۲۵- قطعه "۱۶" از "On Philosophy"، این استدلال بعینه در بزرگان مدرسی به عنوان استدلال تشکیکی (Arhumentum ex gradibus) ظاهر می‌شود. (یگر)

۲۶- مقصود مؤلف بیان وجه اشتباه برهان وجودی در آراء متأخرین از ارسطو در قرون وسطی و دوران جدید، مانند آنسلم و دکارت است.

۲۷- ظاهراً نظر مؤلف (یگر) در اینجا اشاره به مطالبی است که در رساله موجز «آلفای کوچک» از کتاب "مابعدالطبیعه" ارسطو به آنها بطور فشرده پرداخته است. به این دسته استدلال‌های ارسطو در مقاله دیگر که راجع به الهیات در کتاب متافیزیک بحث خواهد شد خواهیم پرداخت.

۲۸- ارسطو در رساله "درباره آسمان" (Decaleo) کتاب دوم، فصل اول، فقره ۲۸۴b (سطر سوم)، همچنین از سازگاری و همسازی دو دیدگاه ناشی از تفکر نظری عملی و احساس قلبی و باطنی راجع به خداوند سخن می‌گوید که مبتنی است بر شهود و احساس بی واسطه، بنابراین او به وضوح تمایز میان این دو را تمییز می‌دهد احتمالاً این افلاطون بود که برای

الوهیت هستیم. یعنی به جای (inner sense of God) در ترجمه «یگر» (Our premonitions of divinity) را آورده است که به همان معنی حس درونی و یا پیشینی ما نسبت به خدا و امر الهی است. ولی متأسفانه در ترجمه فارسی «درباره آسمان» ص ۷۳، که توسط مترجم ارجمند آقای اسماعیل سعادت و از ترجمه فرانسوی «تریکو» صورت گرفته است این جمله چنین آمده است «بلکه علاوه بر آن، تنها با تکیه بر این فرضیه، خواهیم توانست نظریه‌ای سازگار با تصویری که عامه مردم از خدا دارند عرضه کنیم» که میان تعبیر «تصوری که عامه مردم از خدا دارند» با تعبیر «حس درونی و باطنی ما نسبت به خدا» چه اندازه تفاوت وجود دارد و تا چه حد خواننده را از معنای اصلی که بسیار مهم است دور می‌سازد و نشانگر اینست که مترجم فرانسوی ظاهراً معنای سخن ارسطو را به دقت، نفهمیده و آنرا به لوازم عام آن که اعتقاد عمومی است، ترجمه کرده است.

۲۹- قطعه ۱۴ از «درباره فلسفه».

30- On Prayer.

۳۱- قطعه ۴۹ پروفیسور «یگر» در حاشیه این مطلب می‌نویسد: با عنایت به تأکید بر «تعالی خداوند» در انتهای اثر موسوم به «درباره نماز»، منطقاً این سؤال را پیش می‌کشد که ما چگونه باید نماز (دعا) بگذاریم؟ توصیه و درخواست

نخستین بار مفهوم «غیب باطنی» (نگارنده ترجمه مناسبی برای این کلمه پیدا نکردم Inner divination) را به کار برد (μαυτεσφθαι)، آنچه که شعرا در حال حاضر به عنوان قوه پیش‌گویی حوادث خارجی به کار می‌برند، و در فلسفه حاکی از یک نوع «غیب» نه نسبت به آینده بلکه از یک نوع پیوند و ربط عمیقاً درونی و پوشیده در روح آدمی است. بنابراین ارسطو این معنا را نخستین بار نسبت به مسئله «ایمان» و «دانش» به کار می‌برد، و دانش و حس قدسی (divination) را همچون دو امر هم‌طراز و مکمل یکدیگر از احساس مذهبی و معنوی تلقی می‌کند. (ورنر یگر)

همانطور که ملاحظه می‌شود «پرفیسور یگر» در این حاشیه از کتاب خود، از سازگاری میان دو دیدگاه تفکر نظری علمی با حس باطنی از خدا (Inner sense of God) توسط ارسطو سخن می‌گوید و معادل یونانی حس باطنی یا درونی از خدا را نیز از متن ارسطو آورده است. اینجانب (μαυτεια περι του θεου).

علیرغم ترجمه انگلیسی «یگر» به ترجمه انگلیسی «استاکس» (J.L.Stocks) از رساله «درباره آسمان» که نیز رجوع کردم در آنجا نیز مترجم انگلیسی چنین آورده است: اما با تکیه به این فرضیه است که ما قادر به دستیابی به نظریه‌ای سازگار با حس قبلی و پیشینی خود از

۳۵-قطعه ۱۲: تمامی مطالب نقل شده از «درباره فلسفه» و «درباره نماز» از «یگر»، "Aristotle", PP. 158-162.

۳۶-مانند دکتر «دانیل گراهام» در اثر خود به نام (Aristotle two systems)، (دو نظام فکری و ارسطو) که در آن به تفاوت میان آثار منطقی و فلسفی ارسطو اشاره کرده و با توجه به آن می‌خواهد به تقلید از «یگر» ارسطوی "۱" و "۲" بسازد غافل از آنکه این تفاوت ناشی از ماهیت این مباحث در دو فضای منطقی و مابعدالطبیعی است و نه به تغییر اندیشه ارسطویی و مراحل مختلف.

اینکه ما باید برای عقل (Nus) و حق (Truth) نماز بگذاریم، در نحله افلاطونی ظاهر شد و از این طریق آنها روح فلسفی آتنی مذهب را حدود چهار قرن برای بشر احیا کرد. این واقعیت که انجیل توسط "سنت ژان" (iv.۲۴) با نوشتن (روح = Sprit) Pneuma به جای عقل (Nus) (البته و بی تردید بدون اطلاع از کارهای ارسطو) مضمون و روح تازه‌ای به آن بخشید، به هیچ وجه از اهمیت این توصیه در تاریخ اندیشه بشر نمی‌کاهد.

۳۲-قطعه ۱۵.

۳۳-قطعه ۱۰.

۳۴-قوانین، ۱۲، D۹۶۶.