

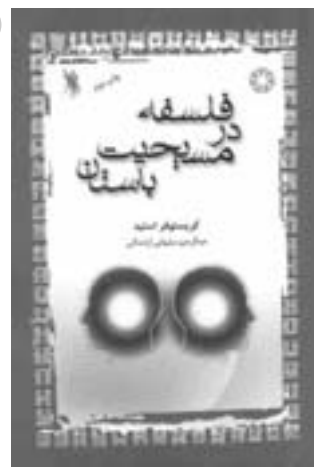
# فلسفه در مسیحیت باستان

زهرا قزلباش

نویسنده: کریستوفر استیو  
مترجم: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی  
نشر مرکز مطالعات ادیان و مذاهب،  
۱۳۸۰، ۴۲۰ صفحه

نویسنده کتاب آقای کریستوفر استیو استاد الهیات در دانشگاه کمبریج می‌باشد. او در این کتاب سعی دارد تأثیرات فلسفه یونانی را بر مسیحیت باستان بازگو کند و معتقد است عنوان فلسفه مسیحی ناپسند است. چرا که آباء کلیسا فلسفه را خادم الهیات می‌دانستند و ایمان را برتر از عقل برمی‌شمردند و هدفشان از به کارگیری فلسفه، نشان دادن ضعف عقل در برابر ایمان بوده است. این کتاب ساختاری منسجم دارد هر چند در بطن نوشته‌ها نوعی سردرگمی و بلا تکلیفی نسبت به موضوعات مورد طرح دیده می‌شود و مؤلف در برخی جاها بیش از حد به دنبال واژه شناسی و تحلیل گزینه‌های مختلف است که گاهی خسته‌کننده می‌شود، اما در مجموع نگران مسئله بوده و سعی در حل آن هم برای خود و هم خواننده داشته، هر چند در این کار خیلی موفق نبوده است.

نقد این کتاب شامل نقد محتوای کتاب و سپس ترجمه آن است. چون این کتاب دارای مضمونی فلسفی است و به همین دلیل ترجمه آن بخصوص ترجمه برخی اصطلاحات دقت کافی را طلب می‌نماید. هم مؤلف و هم مترجم دقت وافر را از خود نشان داده‌اند اما بعضاً ایراداتی وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.



## الف. نقد محتوایی

بخش اول کتاب که به نقل خود نویسنده گزارش مختصری از فلسفه یونان بوده چیزی افزون بر سایر تاریخ فلسفه‌ها ندارد جز اینکه مؤلف چند نقد کلی و شرح را به برخی مطالب آن وارد ساخته است. علی‌رغم اینکه نویسنده در مقدمه ذکر کرده که این بخش می‌تواند از کتاب حذف شود، اما در دو بخش بعدی در بعضی جاها به مطالب این بخش ارجاع داده است. نویسنده در این بخش بیشتر به فلسفه افلاطون و به ویژه نظریه مثل و نیز اخلاق رواقی پرداخته و مایل است تا این دو مکتب فلسفی را مؤثرترین منابع فلسفی علمای مسیحی معرفی نماید. این تأکید در بخش‌های بعدی نیز مشاهده می‌شود.

بخش دوم شامل دیدگاه خود مؤلف درباره تأثیرات فلسفه بر مسیحیت باستان است. نکته قابل تأمل در این

مؤلف با دیدگاه  
پروفسور ولفسن  
درباره اینکه  
به کار بردن شیوه‌های  
فلسفی توسط برخی از  
آبای کلیسا را در ذیل  
فلسفه دین قرار داده  
مخالفت می‌کند و می‌گوید  
نمی‌توان کتب مربوط به  
الهیات مسیحی را  
در ذیل فلسفه  
قرار داد.

بخش این است که مؤلف بیشتر با تفکر مسیحی و نه دین مسیحیت سروکار دارد و این مسئله مهمی است، چرا که دین مسیحیت مشتمل بر آن چیزی است که از سوی خداوند بر عیسی (ع) وحی شد و تفکر مسیحیت مجموع شروح و تفاسیر و آرائی است که آبای کلیسا و متکلمان مسیحی به محتوای کتاب مقدس و به ویژه عهد جدید وارد ساخته‌اند. و این امر زمانی مهم‌تر جلوه می‌کند که بدانیم این دین و تفکر مربوط به آن در بستر مکتب عبرانی و تفکر یهودی و به‌خصوص تأثیرات بسیار پولس رسول بر عهد جدید با نظر به عهد قدیم شکل گرفت.

به زعم مؤلف مسیحیت بیش‌تر نوعی تفکر است که کتاب مقدس مرجع اصلی آن بوده یا دست کم کلید حل بسیاری سؤالات پیرامون آن را در اختیار دارد، اما چندان به ریشه الهی این دین توجه نمی‌کند هر چند که بدان معتقد بوده و همین باعث می‌شود تا در طی بررسی فلسفی آموزه‌های اصلی این دین مثل تجسد و تثلیث، اغلب عبارات کتاب زیر سؤال رود و قاعدتاً ریشه اصلی این مشکل در خود مسیحیت است که با آرای یهودی و بسیاری دین‌ها و فرقه‌های زیرزمینی امتزاج یافت و مهم‌تر از آن اینکه پیروانش جرح و تعدیل در کتاب مقدس و تفسیر آزادانه آن را جایز می‌شمردند.

مؤلف در ص ۱۳۳ نقل می‌کند که مطالعه نقادانه و بی‌طرفانه اقتضای فلسفه است و پیروان مسیحیت بیشتر تابع سنت کتاب مقدس بودند تا تعمق فلسفی. اما به نظر بنده اتفاقاً فلسفه بی‌طرف نیست و به همراه نقد حکم نیز می‌کند اگر البته این حکم را در اینجا چندان ارزیابانه تلقی نکنیم. فلسفه اگر صرف نقد می‌بود، لزومی نداشت از سوی بیشتر آبای مسیحی مثل ترتولیان و باسیل مورد حمله قرار گیرد، چرا که نقد صرف فقط طرح مسئله می‌کند، که البته این هم در جای خود خطرآفرین است، درحالی که فلسفه با اتخاذ حکم، خود، طرف داوری قرار گرفته و در مورد درستی یا خطا پذیر بودن ابژه مورد نظر خود حکم صادر می‌کند و برای این کار انواع منطق و متدولوژی را به کار می‌برد.

مؤلف در ص ۱۴۳ بر این باور است که در دیدگاه مسیحی نفس پس از مرگ باقی می‌ماند و منتظر می‌شود تا در روز قیامت بدن باشکوهی بگیرد و سپس از کیفیت این وقفه بین مرگ و رستاخیز پرسش می‌کند. طرح این سؤال می‌تواند هادی این تصور باشد که او این وقفه را در همین دنیا تصور کرده، چرا که بلافاصله از نحوه ارتقای حیات روحانی توسط انسان سخن می‌گوید. اما اگر این وقفه را در دنیا بدانیم، همان‌طور که در صفحه بعد از رجعت جسمانی ارواح خطاکار در نزد افلاطون سخن به میان می‌آید، ناگزیر دیدگاه تناسخ به ذهن متبادر می‌شود و نویسنده پیش‌تر، از انکار آن توسط مسیحیان سخن گفته بود. ضمن اینکه این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا در کتاب مقدس درباره نحوه این فاصله زمانی بین مرگ و رستاخیز سخنی به میان نیامده است؟!

مؤلف در ص ۱۴۶ با دیدگاه پروفسور ولفسن درباره اینکه به کار بردن شیوه‌های فلسفی توسط برخی از آبای کلیسا را در ذیل فلسفه دین قرار داده مخالفت می‌کند و می‌گوید نمی‌توان کتب مربوط به الهیات مسیحی را در ذیل فلسفه قرار داد. این در حالی است که اغلب کتاب‌های مربوط به حوزه فلسفه دین شامل آموزه‌های بنیادین دینی و سیر تکاملی و شرح و تبیین آنها می‌باشد و اگر منظور او را از فلسفه، فلسفه محض بدانیم سخنش پذیرفتنی است، اما اگر مقصودش از فلسفه، فلسفه دین باشد، نه این‌طور نیست و انتقال کتاب‌های مربوط به آموزه‌های مسیحی به بخش فلسفه دین جایز می‌باشد. ضمن اینکه مقصود ولفسن طبق متن کتاب فلسفه دین بوده است، نه فلسفه، درحالی که مؤلف به نظر بیشتر فلسفه محض را مورد نظر قرار داده تا فلسفه دین. اما اینکه نمی‌توان روش‌شناسی راست کیشان مسیحی را در ذیل فلسفه دین قرار داد نیاز به تأمل بیشتر دارد. و اینکه مؤلف این ایده را به منزله نادیده گرفتن عنصر ایمان مسیحی می‌شمارد نیز نمی‌تواند چندان صحیح باشد؛ چراکه در فلسفه دین، یک دین با تمام لوازم





ذاتی‌اش از جمله ایمان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و حتی اگر روش‌شناسی فلسفی راست‌گیشان را جزئی از فلسفه دین به حساب آوریم، که مؤلف مخالف آن است، باز این نمی‌تواند ایمان مسیحیت را زیر سؤال ببرد، چرا که خود مؤلف نیز این را تأیید کرده که در هر صورت علمای مسیحی ایمان را در رأس قرار می‌داده‌اند و هدفشان بیشتر توجیه مسیحیت بوده تا ارائه نوعی فلسفه، و حتی اگر نوعی فلسفه دین را طراحی کرده باشند باز بدان معنی بوده که فلسفه را در خدمت الهیات مسیحی قرار داده‌اند درحالی‌که همان‌طور که می‌دانیم یک فیلسوف دین‌سوی این‌که ایمان دارد یا نه به بررسی فلسفی ادیان می‌پردازد.

مؤلف در ص ۱۵۶ و ۱۵۷ از برخی نویسندگان یهودی و از جمله نویسنده کتاب حکمت و سپس نویسندگان مکتب مکاشفه نام می‌برد اما به اسم نویسنده آن اشاره نمی‌کند یا بر عنوان حکمت تأکید نمی‌کند تا خواننده غیر مسیحی متوجه شود حکمت اسم خاص یک کتاب است یا نوعی تفکر مانند مکتب مکاشفه.

مؤلف در ص ۱۶۸ عنوان می‌کند که تفکر افلاطون در اواخر عمر الوهی‌تر شد و این مورد موافقت عمومی است، اما بیان می‌کند که ارسطو به شرک نزدیک‌تر شد که قابل مناقشه است و نمی‌توان با این قاطعیت از آن سخن گفت. همچنین در ص ۱۸۳ از این همانی خدا و طبیعت (به معنای فوسیس) در ارسطو سخن می‌گوید که باز نمی‌توان بدون تأمل دقیق و با شدت از آن سخن به میان آورد.

مؤلف در ص ۱۹۳ در نقد سخن افلاطون مبنی بر اینکه انواع موجود متعلق به اجناس کلی یا مثال‌ها هستند تأکید می‌کند که این مانند یک شاهکار ادبی یا هنری و رونوشت‌های آن می‌باشد و می‌گوید، ما ممکن است رونوشت را برتر از اصل بدانیم، که اگر این به منزله بیان تمثیلی نباشد چندان درست نیست، چرا که برتر دانستن رونوشت به اصل بیشتر می‌تواند پیامد انگیزه شخصی

باشد و این را نمی‌توان به حوزه مثال افلاطونی تسری داد، چرا که رونوشت‌ها یا همان موجودات مادی به لحاظ هستی‌شناسی مستهلک در ایده‌هایند و به هیچ رو نمی‌توانند برتر از ایده‌ها قرار گیرند. در مجموع به نظر می‌رسد نویسنده در این جا و جاهای دیگر قبلاً در مورد مثال افلاطونی موضع گرفته و سپس در موردش صحبت کرده است.

در ص ۱۹۸ پاراگراف اول مؤلف مثل برخی جاهای دیگر موجز و مبهم صحبت می‌کند و دقیقاً متوجه نمی‌شویم منظور او از اینکه می‌گوید کاربرد منطق در حکایت‌ها منوط به این است که جا افتاده باشند، چیست؟ آنچه از متن مشخص می‌شود این است که او در این صفحه و دو سه صفحه بعد بحث خدا را به حیطة منطق و ریاضی جدید سوق می‌دهد.

در ص ۲۰۱ مؤلف مثال کارد را به مورد انسان تعمیم می‌دهد که چندان جالب نیست هر چند که در مثل مناقشه وجود ندارد. مثال کارد یک مثال فیزیکی است و لذا تضاد و تناقض در حیطة آن راه ندارد و مهم نیست، اما انسان دارای تناقض‌های درونی بسیار پیچیده‌ای است که اگزستانس اوست و نمی‌توان از مثال فیزیکی به نفع یک امر اگزستانسیال نتیجه گرفت. ضمن اینکه ما باید ابتدا تعریفی از انسان کامل ارائه دهیم و بعد در موردش داوری نماییم.

مؤلف در ص ۲۰۴ معتقد است چون یکسان بودن و ثبات از فضایل اساسی انسان تلقی می‌شده لذا خدا نیز ثابت و لایتغیر توصیف شده است و سپس این یکسان بودن را معادل تنبلی یا بی‌تفاوتی و یا لجاجت برمی‌شمرد و ادامه

به زعم مؤلف  
مسیحیت  
بیشتر نوعی تفکر است  
که کتاب مقدس  
مرجع اصلی آن بوده  
یا دست کم  
کلید حل  
بسیاری سؤالات  
پیرامون آن را  
در اختیار دارد،  
اما چندان به ریشه الهی  
این دین توجه نمی‌کند.

می‌دهد که این اشکالات در مورد ثبات خدا هم می‌تواند صادق باشد درحالی‌که مطمئناً ثبات و یکسانی خدا ناشی از قدرت نامحدود اوست و بدین معنی است که او هیچ‌گاه به وسیله مادون خود منفعل نمی‌شود و راه حل اریجن که معتقد است منجی به حسب تنوع مخلوقات تغییر می‌کند، می‌تواند تا حدی این نقیصه را که پس خدا چگونه شرایط جدید و متنوع مخلوقات را دریافت و برنامه‌ریزی می‌کند، دست کم در مسیحیت جبران نماید.

در ص ۲۰۷ نیز نمی‌توان تلقی مؤلف از واژه "بسیط" را به عنوان یکی از صفات خداوند پذیرفت. بنابراین سؤال او در مورد اینکه چه طور امر بسیط قدرت‌های مختلفی را اعمال می‌کند نیز نمی‌تواند چندان صحیح باشد، چرا که او سعی می‌کند بسیط را منطقی و ریاضی‌گونه تعبیر کند و سپس تأثیر آن را در امر واقعی یعنی افعال گوناگون الهی جستجو نماید و به نظر این مشکل که در جاهای دیگر کتاب نیز کم و بیش قابل مشاهده است ناشی از عدم توجه و تفکیک حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است.

به نظر من درک مؤلف از کل کتاب پدیدارشناسانه نبوده و وی سعی داشته آموزه‌های اصلی مسیحیت را به‌طور عمدی نقادی کند و برای این کار از نقدهای فلسفه و تفکر باستان که در کتاب ذکر کرده استفاده نموده است. البته در ص ۲۰۷ مجدداً راه حل اریجن یعنی واسطگی لوگوس بین خدا (از جهت بساطت) و مخلوقات (از جهت ترکیب) ارائه می‌شود. مؤلف در اینجا پیشنهاد می‌دهد از دوباره اصطلاحات مزبور تعریف شوند که بهتر بود بگوید روشن گردند، ضمن اینکه در ادامه تعریف خاصی از او مشاهده نمی‌کنیم. مؤلف در ادامه ص ۲۰۷ برای مشخص کردن معنای بسیط، درخت را مثال می‌زند و می‌گوید نه بسیط است نه مرکب. در اینجا مشخص نیست مقصود او از مرکب چیست، چرا که درخت و تمام ایزه‌های فیزیکی و طبیعی مرکب محسوب می‌شوند، چون از ترکیب برخی اجزای سازنده به وجود آمده‌اند. مثلاً درخت ترکیبی از اجزائی مثل ریشه، تنه و شاخه است و آنها نیز از اجزائی پدید آمده‌اند و الی آخر. و اینکه مؤلف می‌گوید خانه از آجر ساخته می‌شود، برخلاف نظر او نمی‌تواند با تشکیل درخت از ریشه و سایر اجزاء متفاوت باشد. من احساس می‌کنم او خود در مورد معنای بسیط و مرکب حتی وقتی که در ص ۲۰۶ به تعریف افلاطون از آنها در فایدون اشاره می‌کند، سردرگم بوده است. او معتقد است صرف مرکب نبودن به معنی بسیط بودن نیست و می‌توان یک ایزه را نه بسیط و نه مرکب، بلکه مجموعه‌ای از کارکردها در یک وحدت کلی دانست.

نویسنده در ص ۲۰۹ واژه بسیط را به حوزه اخلاق هم می‌برد با اقرار به اینکه در مقال دیگری قابل طرح است. ولی به نظر نمی‌رسد این تسری جالب باشد مگر اینکه آن را ناشی از همان سردرگمی که پیش‌تر گفتیم و به نوعی، دست‌یازیدن به هر سویی برای فراچنگ آوردن معنایی معقول و موجه از بسیط قلمداد نماییم. در حوزه اخلاق فرد ساده دل را بی‌غل و غش می‌گویند و مؤلف بسیط را در مورد آن به عنوان دارا بودن یک مجموعه رفتار برمی‌شمارد.

در ص ۲۱۱ مقصود مؤلف از نسبت دادن لادری‌گری به کلمنت خیلی واضح نیست هرچند که محمول‌هایی مثل ناشناخته را که مورد استفاده کلمنت بوده،



لادری‌گرایانه معرفی می‌کند.

در ص ۲۲۶ تعریفی که از عقل ارائه می‌شود و از آن مؤلف نیست، سخیف به نظر می‌آید. مؤلف در ص ۲۳۹ تا ۲۴۱ دلایل ارتباط تثلیث با گذشته یونانی را ناکافی می‌داند درحالی‌که در فصل‌های قبل‌تر به ویژه بخش ۱ می‌شد از برخی ایده‌ها مثل رأی افلوپین و حتی افلاطون به نتایج مشابه تثلیث رسید. ضمن اینکه در ص ۲۴۱ و ۲۴۲ به سخن پولس اشاره می‌کند که عیسی حکمت ازلی خداوند است.

نویسنده در فصل‌های مربوط به تثلیث منسجم و مطمئن نیست و ما بالاخره متوجه نمی‌شویم اوسیا یا هیپاستسیس که مدام تحلیل زبان‌شناختی می‌شوند، چه هستند؟ در واقع امر آنچه از سخنان او برمی‌آید، نشانگر این است که تثلیث در بحث مفهومی و تحلیل فلسفی لحظه‌ای تقرر و ثبات نداشته و از نظر عقلی مردود بوده، هر چند از بُعد ایمانی مورد پذیرش واقع شده است. و خواننده غیرمسیحی دست آخر متوجه نمی‌شود از بین این همه دیدگاه

از قبیل اپادوکیه‌ای‌ها، آریوس، شورای نیکیه یا اریجن و غیره کدام یک نسبت به دیگری محق‌تر بوده‌اند. نویسنده در فصل‌های آخر بخش ۳ نیز به هیچ نتیجه متقن و راضی بخشی چه برای خودش چه خواننده دست پیدا نمی‌کند.

در بخش آخر کتاب که مختص آگوستین است به خاطر انسجام و انضباط فلسفی تفکر او به نظر بار فنی مطالب افزایش یافته و خود نویسنده نیز از آشننگی فصل‌های قبلی تا حدی رهایی می‌یابد. از همین رو چند نقد روشن را به آگوستین وارد می‌کند از قبیل اینکه او تجارب شخصی‌اش را در آرائش تعمیم داده و این بازخورد با توجه به نشیب و فرازهای متنوع زندگی آگوستین و تجربه چندین تفکر متضاد در طول حیات طبیعی می‌توانسته باشد.

مؤلف در ص ۳۶۹ تا ۳۷۱ دیدگاه عدمی بودن شر را که پیامد گزاره «وجود خیر است» نقد می‌کند. به زعم او الف هست به‌طور مختصر به این معنی است که الف وجود دارد و الف خیر است که این می‌تواند بر اساس منطق فرگه نفی شود. اما این مطلب را خیلی روشن بیان نمی‌کند. ولی به نظر می‌رسد محمول سازی‌هایی مثل الف سم است یا الف مضر است، بیشتر نوعی بازی منطقی باشد، زیرا شر زمانی که محقق شد، یک امر واقع (fact) محسوب می‌شود ولو عدمی باشد. و این چندان با مناسبات منطقی جور در نمی‌آید. البته می‌توانیم با مخالفت مؤلف با نظریه معروف وجود خیر است همدلی نماییم، اما به کار بردن شیوه منطقی در رد آن یا مسائلی نظیر آن ضربه چندان مهلکی به اصل مسئله وارد نمی‌سازد. به نظر من راه حل‌های منطقی برای رد گزاره‌های متافیزیکی نظیر کار راسل در مورد برهین اثبات خدا هیچ‌گاه صورت مسئله را پاک نمی‌سازند. این مثل تعبیر نیچه است که معتقد بود راه حل کانتی برای اخلاق که معارض دین مسیحیت محسوب می‌شد و یا مکاتبی چون مارکسیسم و هنر رمانتیک، خود یک مسیحیت جدید (دهری) را پایه‌ریزی کرد. این مسئله زمانی آشکارتر می‌شود که منطق را نیز مغایر گزاره‌های تجربی برشماریم. و از این رو منطق‌دان در یک دور باطل گرفتار است و آنچه به دست می‌آورد ممکن است مایه دلخوشی‌اش باشد، اما نمی‌تواند او را نسبت به کارش مطمئن و امیدوار سازد. ضمن اینکه به نظر من دین جدای از محتوای الهی خود یک امر اگزستانسیال برای انسان است و از این رو برای حیات او ضروری می‌باشد. و همیشه لازم نیست نگاه منتقدانه یا کالبدشکافانه ما نسبت به متعلقات آن مثل خدا و خلقت و غیره منفی و خشونت‌آمیز باشد چون هر پژوهنده‌ای از قبل به تفکیک قلمرو تجربه و عقل با متافیزیک آگاه است و هر نوع پژوهشی نباید متعدهانه در صدد تخریب این متعلق‌ها باشد.

ب. **نقد ترجمه:** متأسفانه علی‌رغم اینکه مترجم محترم دقت بسیاری در ترجمه به خرج داده و این دقت در تمام کتاب مشهود است اما بعضاً ایرادات جدی به آن وارد می‌باشد. اول اینکه وضعیت پانوش کتاب نابسامان است و برخی اصطلاحات داخل گیومه فاقد معادل لاتین یا انگلیسی در پانوش می‌باشند. برای نمونه چند مورد را ذکر می‌کنم: سلامتی در ص ۱۹۳؛ اتحاد نامیخته ص ۳۲۲؛ تطهیر تدریجی ص ۳۲۴؛ ارتباطات زیستی (در آگوستین) ص ۳۴۱؛ بصیرت روحانی ص ۳۴۸؛ عجز از گناه ص ۳۵۴ و غیره که در متن مهم بوده‌اند.

از ایرادات دیگر مترجم می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- مترجم واژه *dunameis* در فیلون را در ص ۱۰۲ قواها و در ص ۱۰۳ قدرت‌ها ترجمه کرده که ناهماهنگ است.

- در ص ۱۷۷ اصطلاح *Justification by faith* به "عادل شمرده شدن با ایمان" ترجمه شده که مبهم و عجیب به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه *Justification* اغلب توجیه و تشریح ترجمه می‌شود و ارتباطی با واژه *justice* نمی‌تواند داشته باشد و چون مؤلف در اینجا از *pistis* یا ایمان سخن می‌گفته، نادرستی ترجمه مذکور بیشتر مشخص می‌شود.

- در ص ۲۰۵ واژه *(pathos (passion)* به عاطفه ترجمه می‌شود که نمی‌تواند با متن سازگار باشد. مؤلف معتقد است که تغییر ناپذیری مطلق خدا به این باور منجر می‌شود که او (به تعبیر مترجم) بی‌عاطفه است. درحالی‌که عاطفه در اینجا بی‌معنی است چون منظور مؤلف عدم دگرگونی خداوند در برابر مخلوقات می‌باشد، همان‌طور که در ادامه به ارتباط این واژه با واژه *paschein* به معنی دستخوش چیزی شدن اشاره می‌نماید. بنابراین بهتر بود این واژه به انفعال ترجمه شود. این اشتباه در ص ۳۱۴ نیز تکرار می‌شود.

نکته جالب درباره این کتاب اشتباه چاپی در مقدمه ناشر است که واژه عصر، مصر تایپ شده و در بدو باز کردن کتاب جلوه می‌نماید. با تمام اینها به نظر می‌رسد ویراستاری کتاب و حتی نحوه چاپ آن با احتیاط و دقت کافی صورت گرفته و جای تقدیر دارد.

مؤلف عنوان می‌کند که

تفکر افلاطون در اواخر

عمر الوهی تر شد

و این مورد موافقت

عمومی است، اما

بیان می‌کند که ارسطو

به شرک نزدیک‌تر شد

که قابل مناقشه است و

نمی‌توان با این قاطعیت

از آن سخن گفت.

همچنین از این همانی

خدا و طبیعت

(به معنای فوسیسی)

در ارسطو سخن می‌گوید

که باز نمی‌توان

بدون تأمل دقیق و با شدت

از آن سخن به میان آورد.

در نقد سخن افلاطون

مبنی بر اینکه انواع

موجود متعلق به اجناس

کلی یا مثال‌ها هستند،

تأکید می‌کند که این

مانند یک شاهکار ادبی

یا هنری و رونوشت‌های

آن می‌باشد و می‌گوید،

ما ممکن است رونوشت را

برتر از اصل بدانیم، که

اگر این به منزله

بیان تمثیلی نباشد

چندان درست نیست.