

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

Aristotle on 'Theology' and Its Relationship with Greek Religion

pp. 201-228

DOI: 10.22034/IW.2023.390491.1681

Mohammad Habibollahi *

Ahmad Asgari **

Abstract

In his *Metaphysics* E.1, Aristotle characterizes First Philosophy as a theological science. However, positing that First Philosophy should be synonymous with theology yields erroneous consequences. The contemporary understanding of theology has evolved into a discipline that *purifies* the god(s) borrowed from religious contexts. Consequently, a philosopher is expected to align with a specific historical religion before engaging in philosophical inquiry. The philosopher purifies the

* PhD Candidate of Philosophy, Shahid Beheshti University, Iran. E-mail: m_habibollahi@sbu.ac.ir

** (Corresponding Author) Assistant Professor of Philosophy Department, Shahid Beheshti University, Iran. E-mail: ahmad_asgari55@yahoo.com

Recived date: 10/4/2023

Accepted date: 14/9/2023

same god(s) to whom they are faithful, and the essence of divinity remains constant both before and after philosophizing. Unfortunately, no such religious affiliation is evident in Aristotle's case. In this paper, we endeavor to present another possibility: a theology that is not purificatory. In this paradigm, theology does not necessitate pre-philosophical experience of the Numinous; instead, it unfolds during the course of philosophical exploration, with religion following theology, not the other way around.

Keywords: Aristotle, *Metaphysics*, theology, assimilation, purification, Nominous

Extended Abstract

In the historical context of philosophy, the term 'theology' is often employed to denote First Philosophy. This interpretation finds its roots in Aristotle's *Metaphysics* E.1, where the science of being qua being is labeled as theological (θεολογική). Consequently, it appears almost axiomatic in the history of philosophy that Aristotle's first philosophy is intrinsically theological. This consensus can be traced back through the annals of philosophical discourse, with both past and contemporary commentators largely subscribing to this viewpoint. Essentially, this implies that First Philosophy constitutes a science concerning gods, or at the very least, a science that encompasses such entities within its philosophically oriented discussions.

The primary objective of this kind of science is understood to be a purification (*tanzih*) of traditional gods. Traditional beliefs were laden with mythical notions and elements implying intolerable assimilation (*tashbih*). The discipline referred to as Theology or First Philosophy, therefore, seeks to present a refined and elevated conception of the first principle(s), which are considered fundamentally identical to the god(s) of religion.

Until recently, the theological-purificatory interpretation of *Metaphysics* remained unchallenged. Ironically, *Metaphysics* Λ, long considered the cornerstone of Aristotle's theology, opens by declaring that the book's focal point is the concept of substance. Furthermore, the book as a whole does not overtly indicate any preoccupation with divinity, except in two instances: one in chapter 7 (1072b24-30) and another in chapter 8 (1074a38-b14). Traditionally, these passages have been construed as purificatory arguments according to the standard reading. However, Recharod Bodéüs posits that they should be viewed as analogical, signifying an appeal to the notion of divinity not to equate the first principles, i.e., the primary movers, with the gods of tradition but to establish an analogy—a comparison between philosophical principles and religious gods—with the aim of enhancing understanding of these principles.

Indeed, a meticulous examination of the relevant passages fails to align unequivocally with either the purificatory (theological) or the analogical (nontheological) interpretation. Instead, they occupy a nuanced space between these two readings. Contrary to the purificatory perspective, these passages don't merely purify the gods of tradition by straightforwardly identifying the first principles with the traditional gods. In the case of Λ.7,

the argument asserts the divinity of the prime movers without necessarily implying that these prime movers are identical to the gods of tradition. It leaves room for the coexistence of the traditional gods in their own right. Similarly, the $\Lambda.8$ passage doesn't firmly support identification, although it might reject the traditional gods and substitute them with these philosophical entities.

Contrary to the analogical interpretation, these passages introduce the first principles as gods, even if not as equivalent to the traditional gods. Consequently, *Metaphysics* appears to resist a clear categorization as either theological or nontheological. The intricacies of these passages transcend the simplistic dichotomy of theological and nontheological readings.

A resolution to this dilemma becomes apparent when we scrutinize the concept of 'theology.' The conventional understanding of this term presupposes that a philosopher carries religious affiliations before embarking on philosophical inquiry and maintains allegiance to those affiliations even after engaging in philosophy. Accordingly, the so-called theological philosopher is expected to have a specific historical religion to which they adhere. Regrettably, such a religion is challenging to identify in Aristotle's case. The prevalent Olympian religion was losing favor among the elite, who sought more elevated religious ideas resilient to intellectual scrutiny, particularly amidst debates such as *physis-nomos*. As a result, the Academy displayed an inclination towards the Chaldean religion, which venerated heavenly bodies as gods. Traces of this attitude can be discerned in the works of Plato, early Aristotle, and the author of *Epinomis*. Unfortunately, the cosmic gods of this religion do not align with the trans-cosmic movers of the heavens and cannot be equated with them. Consequently, it appears that Aristotle had no religion at his disposal to rationalize in his theological pursuits.

The issue arises from the assumption that every theology should be preceded by a religion, and it is within the course of that theology that the religion is to be rationalized. This notion of theology aligns well with Abrahamic religions and can be applied to the theologies of medieval centuries. Until now, we have overlooked the possibility of a non-purificatory theology—one that doesn't need to be preceded by a religion. Instead, it discovers the Holy within its course, and the philosopher experiences the Numinous in the very act of philosophizing. In this type of theology, religion follows philosophy, in contrast to the conventional sequence observed in medieval theology. This paper argues that Aristotle's theology should be regarded as such a non-purificatory one, where the Holy is not borrowed from a pre-existing religion but is revealed within the process of philosophical exploration.

References

- Berti, Enrico (2006), 'Y a-t-il une théologie d'Aristote', in: Langlois, Luc & Zarka, Yves Charles (ed.), *Les philosophes et la question de Dieu*, PUF, pp. 55-71
- Bodéüs, Richard (2000), *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*, translated from the French by: Garrett, Jan, State University of New York Press

- Jaeger, Werner (1934), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, translated by: Robinson, Richard, Oxford University Press, reprint. 1962

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۰۱-۲۲۸

«الهیات» نزد ارسطو و نسبت آن با دین یونانی

محمد حبیب‌اللهی*

احمد عسگری**

چکیده

پژوهشگران در مواجهه با الهیات ارسطو عموماً الهیات تنزیهی را به او نسبت می‌دهند. فیلسوف متأله در این الگو دین خود را از فلسفه نگرفته است، بلکه فلسفه را برای تفسیر و قرائت عقلانی خاصی از دین به کار می‌گیرد. او با استفاده از مفاهیم فلسفی تصورات تشبیه‌زده از الوهیت را اصلاح، و الوهیت را تنزیه می‌کند. فیلسوف در این الگو پیش از تفلسف متدین است و با تفلسف قرائت خود را از دین تغییر می‌دهد. در حالی که رویکرد غالب در تفسیر

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، ایران. رایانامه: m_habibollahi@sbu.ac.ir

** (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، ایران. رایانامه:

ahmad_asgari55@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۱

ارسطو همین است، اما عده‌ای چون نتوانسته‌اند چنین الهیاتی در وی بیابند رویکرد دیگری اتخاذ کرده و اساساً الهیات وی را منکر شده‌اند. در این مقاله پس از شرح دو رویکرد فوق و نشان دادن عدم تطابقشان با متون ارسطو به معرفی قرائت الهیاتی غیرتنزیهی از *مابعدالطبیعه* پرداخته‌ایم. فیلسوف در این الگو دین پیشافلسفی را عقلانی نمی‌سازد، بلکه در متن فلسفه خودش الوهیت و امر قدسی را تجربه می‌کند. در اینجا فلسفه مسبوق به دین نیست، بلکه دین مسبوق به فلسفه و محصول نهایی آن است. بنابراین ارسطو متدین به دین یونانی یا هر دین پیشافلسفی دیگری نبوده، بلکه دین او عین فلسفه اوست.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، الهیات، تشبیه، تنزیه، نومینوس

مقدمه

از واژه الهیات معمولاً شاخه‌ای از فلسفه به ذهن متبادر می‌شود که به فلسفه اولی یا *مابعدالطبیعه* موسوم است. الهیات شفای ابن سینا نمونه شاخصی از این معناست. اما این واژه در سنت ترجمه آثار یونانی به عربی معنایی گسترده‌تر داشت و معادلی برای *تئولوگیا* (θεολογία) محسوب می‌شد. *تئولوگیا* مرکب از دو واژه *تئوس* (= ایزد/خدا) و *لوگوس* (= سخن) است و از این رو می‌توان آن را یزدان‌گویی یا خداگویی ترجمه کرد.^۱ نخستین کاربرد این واژه را در دفتر دوم جمهوری افلاطون (379a) می‌بینیم^۲ که در آنجا معادلی برای *موثولوگیا* (μυθολογία) به کار رفته است.^۳ ارسطو نیز خود این واژه را تنها یکبار در *آثار علوی* (B.1, 353a35) و مشتقاتش را چندین بار در *مابعدالطبیعه* به کار برده است (A.3, 983b29; B.4, 1000a9; Λ.6, 1071b27; Λ.10, 1075b26; N.4, 1091a34). در همه این موارد، از *تئولوگیا* سروده‌های شاعران و اسطوره‌پردازی آنان درباره خدایان مراد شده و *تئولوگوس*ها (θεολόγοι) شاعران اسطوره‌سرایند. فقط در فصل نخست از *اپسیلن* (E.1, 1026a18-19) و متن متناظرش در *کاپا* (K.7, 1064b2-3) است که واژه *تئولوگیکه* (θεολογική) بر شاخه‌ای از فلسفه نظری، یعنی فلسفه اولی (πρώτη φιλοσοφία) (1026a24)، اطلاق شده.^۴ همه این موارد -چه آنهایی که به معنای یزدان‌سرایی شعری است و چه مواردی که به معنای فلسفه اولی است- در ترجمه عربی *مابعدالطبیعه* به «الهیات» و هم‌ریشه‌هایش برگردانده شده‌اند،^۵ بنابراین معنای واژه «الهیات» گسترده‌تر از فلسفه اولی

بوده است.

گرچه ارسطو هرگز خود عنوان *تئولوگیا* را بر شاخه‌ای از فلسفه اطلاق نکرد، اما این اطلاق در دوره یونانی ماب صورت پذیرفت. آگوستینوس سه‌گانه‌ای را از وارو (Varro) (۲۷-۱۱۶ ق.م.) نقل می‌کند که مطابق آن، سه نوع *تئولوگیا* (theologia) وجود دارد: اسطوره‌ای/داستانی (mythicon)، طبیعی (physicon)، و سیاسی (civile)، که اوّلی از آن شاعران، دومی از آن فیلسوفان، و سومی از آن مردم است (شهر خدا، کتاب ششم، فصل پنجم)^۸. هرچند این سه‌گانه از وارو نقل شده است که در دوره رومی می‌زیسته، اما نام یونانی دو قسم نخست از این سه‌گانه نشان می‌دهد که خاستگاه این سه‌گانه باید در منابع یونانی^۷ و به طور خاص رواقی^۹ بوده باشد. اصطلاحات سه‌گانه فوق را نمی‌توان تا منابع عصر کلاسیک یونان ردیابی کرد، اما محتوای این سه‌گانه در آن دوران قابل مشاهده است، زیرا در کنار الهیات مدنی که همان انگاره‌های دینی مردم بود، از سویی الهیات اسطوره‌ای شاعران وجود داشت و از سوی دیگر الهیات فلسفی^{۱۰} فیلسوفان.^{۱۱}

در نوشتار حاضر به بررسی الهیات فلسفی ارسطو خواهیم پرداخت تا نسبت آن را با دین یونانی (= الهیات مدنی/مردمی) مشخص کنیم. پرسش ما به طور خاص این است که به چه دلیل و به چه معنا فلسفه اولای ارسطو الهیات است و این الهیات چه نسبتی با دین یونانی دارد؟ آیا ارسطو در فلسفه اولای خودش دین یونانی را عقلانی و فلسفی کرده یا با فلسفه به دین جدیدی دست یافته است که ربط و نسبتی با دین یونانی ندارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها دو قرائت موجود از *مابعدالطبیعه* ارسطو را بررسی و نقد کرده‌ایم و با کاوش در زمینه‌های محتمل دینی الهیات ارسطو قرائتی جدید از آن ارائه نموده‌ایم.

قرائت الهیاتی (تنزیهی) از *مابعدالطبیعه*

کسنوفانس زمانی اعلام کرد که «مردان بافطانت باید با داستان‌های خجسته و سخنان پاکیزه خدا را بسُرینند» (DK, B.1, 13-14) و خود او این طرح را پیاده کرده بود، زیرا می‌گفت: «یک خدا، بزرگ‌ترین میان خدایان و انسان‌ها، نه بدنش شبیه میرایان است و نه عقلش» (DK, B.23)، «همواره در یک جا می‌ماند و به هیچ وجه حرکت نمی‌کند. سزاوار نیست که در زمان‌های مختلف به جاهای مختلف برود» (DK, B.26) «بلکه بدون زحمت با جهاز عقلش همه چیز را می‌جنباند» (DK, B.25).

این برنامه در راستای تنزیه خدایان از امور ناشایست و پرهیز از تشبیه آنان به

موجودات میراست.^{۱۲} به نظر می‌رسد که ارسطو نیز در همین مسیر گام برمی‌دارد. او معتقد است که انسان‌ها خدایان را در صورت و سیرت به خودشان تشبیه می‌کنند (Politics I.2, 1252b24-27). اما کسانی که می‌گویند «خدایان انسان‌صورت‌اند» کاری نمی‌کنند جز آنکه انسان‌های جاودانی می‌سازند (Metaphysics [Meta.] B.2, 997b10-11) و از سوی دیگر، سنجش سیرت خدایان با معیارهای انسانی کاری مضحک خواهد بود (Nicomachean Ethics [NE] I.12, 1101b19-20). خدایان نه تنها از امور پست بری هستند، بلکه برتر از آن‌اند که حتی فضایل انسانی داشته باشند (NE VII.1, 1145a25-26). فضیلت خدایان صرفاً عبارت است از نظر/نظاره (θεωρία) یا فعلیت/فعالیت نظری (θεωρητική ἐνέργεια) (NE X.8, 1178b7-23).

کتاب لامبدا نیز در ظاهر در راستای همین برنامه است. درست است که این کتاب با اعلام این نکته آغاز می‌شود که در اینجا «نظر و بحث دربارهٔ جوهر است» (1069a18) و سرتاسر آن نوعی جوهر پژوهشی است، اما ماهیت الهیاتی‌اش در دو متن رخ می‌نماید. نخست در فصل هفتم دربارهٔ محرک نخستین می‌گوید:

[آن را] گذران زندگی چنان است که بهترینش را زمانی کوتاه داریم، زیرا آن (ἐκεῖνό) همواره چنان است و این برای ما ناممکن... پس اگر خدا (ὁ θεός) همیشه چنان حال خوشی است که ما گاهی در آنیم، شگفت‌انگیز است. و اگر بیشتر، باز هم شگفت‌انگیزتر. اما او چنان است. زندگی نیز [به او] متعلق است، زیرا فعلیت عقل زندگی است و او (ἐκεῖνος) همین فعلیت است. فعلیتی که بالذات از آن اوست زندگی بهترین و جاودانی است. پس (δή) می‌گوییم خدا موجودزندهٔ جاویدان و بهترین است، آن‌چنان‌که زندگی و عمر پیوسته و جاودانه به خدا تعلق دارد، زیرا این است خدا. (1072b14-30)

پیش از این فقره، در کتاب لامبدا هرگز محرک نخستین خدا خوانده نشده است. در اینجا به طوری که گویا خدا بودن آن امری بدیهی است بی‌مقدمه آن را خدا می‌خواند و در ادامه با اثبات سه ویژگی برای خدا، یعنی زندگی، جاودانگی، و بهترینی، نتیجه می‌گیرد که خدا موجودزندهٔ جاویدان و بهترین است. جملهٔ اخیر نتیجهٔ الهیاتی و تنزیهی این بحث است که از بررسی فلسفی الوهیت استنتاج شده.

متن دوم عبارت است از فقرهٔ پایانی فصل هشتم. پس از اینکه بحث راجع به محرک‌های نامتحرک به پایان می‌رسد می‌گوید:

از سوی قُدما و نیاکان همچون میراث برجای مانده‌ای به متأخرین در شکل اسطوره فراداده شده است که این‌ها خدایند و الوهیت کل طبیعت را احاطه کرده است. آنگاه سایر مطالب برای اقناع جماعت و برای کاربرد قوانین و مصلحت امر به نحو اسطوره‌ای/داستانی افزوده شده است، زیرا می‌گویند آن‌ها انسان‌صورت و همانند برخی حیوانات دیگرند و نتایج و نظایر دیگری را به این گفته‌ها می‌افزایند. اگر کسی آن را از این‌ها جدا کند و تنها بخش نخست را بگیرد، یعنی اینکه می‌پنداشتند جواهر نخستین خدایند، متوجه شده است که سخنی خدایی گفته شده... عقیده پدری و آن که از پیشینیان رسیده تنها تا همین اندازه برای ما روشن است. (1074a38-b14)

این متن به وضوح تنزیهی به نظر می‌رسد و مشخص می‌کند که وظیفه این شاخه از فلسفه آن است که واقعیت خدایانی را کشف کند که پشت اسطوره‌ها پنهان شده‌اند و این همان برنامه تنزیه است.

در لامبدا، به جز این دو متن، از خدا(یان) یا الوهیت سخنی گفته نشده است. اما همین دو متن هم کافی بود تا قرائت الهیاتی و تنزیهی از لامبدا در طول تاریخ یکه‌تازی کند. در عین حال، این قرائت تنها قرائت ممکن نیست. در بخش آتی این مطلب را شرح خواهیم داد.

قرائت غیرالهیاتی (تمثیلی) از مابعدالطبیعه

در مقابل قرائت الهیاتی و تنزیهی از مابعدالطبیعه جریان تفسیری دیگری وجود دارد که معتقد است مابعدالطبیعه هرگز الهیات، یعنی کاوش در باب الوهیت، نبوده،^{۱۳} بلکه صرفاً جوهرشناسی و علت‌شناسی است و با خدا(یان) و الوهیت و مسائل دینی سروکاری ندارد.

نخستین مانعی که این قرائت باید از سر راه بردارد آن است که ارسطو فلسفه اولی را تئولوژیکی خوانده. یک پاسخ می‌تواند این باشد که دو متنی که فلسفه اولی را تئولوژیکی خوانده‌اند مجعول‌اند.^{۱۴} اما گرچه مجعولیت کاپا می‌تواند قابل قبول باشد، اما به راحتی نمی‌توان از مجعولیت پس‌لین سخن گفت.^{۱۵} بنابراین بهتر است که مدافع تفسیر غیرالهیاتی بر روی وصفیت واژه تئولوژیکی تأکید کند. تئولوژیکی به معنای الهیات (= تئولوگیا) نیست، بلکه به معنای الهیاتی (= تئولوگیایی) است و صیغه نسبت می‌تواند صرفاً بر شباهت منسوب به منسوب‌آلیه دلالت کند. نتیجه این خواهد شد که فلسفه اولی شبیه

الهیات باشد، نه خود الهیات. وجه شبّه عبارت از این است که مفارقات که موضوع این دانش‌اند (1026a16) الهی و شبیه خدایان‌اند، بنابراین دانشی هم که به آن‌ها می‌پردازد شبیه الهیات و خداگویی (= تئولوگیا) است.^{۱۶}

مانع دومی که قرائت غیرالهیاتی باید از پیش روی خود بردارد دو متنی است که قرائت الهیاتی در لامبدا بدان‌ها تمسک می‌کرد. این گام این‌گونه برداشته شده^{۱۷} که قرائت غیرالهیاتی این دو متن را از باب تمثیل (آنالوژی) می‌داند نه تنزیه. اگر قرائت تنزیهی می‌گفت که ارسطو در *مابعدالطبیعه* درصدد تنزیه خدایان از تشبیهات ناروا است و می‌خواهد تصویری واقعی و درست از خدایان به دست دهد، قرائت تمثیلی بر آن است که ذکر از خدا(یان) در *مابعدالطبیعه* برای آن است که با برقراری تمثیل میان جواهر اولی و خدایان سنت فهم جواهر اولی ممکن یا دست‌کم آسان‌تر شود. بر این اساس، مدافع قرائت غیرالهیاتی می‌تواند بگوید که ارسطو اصلاً معتقد نیست که جواهر اولی خدا یا تصویر واقعی از خدایان‌اند. خدایان در اندیشه یونانی از جهت هستی‌شناختی در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند و جوهر نخستین نیستند.^{۱۸} مزیت خدایان بر انسان‌ها این نیست که خدایان جواهر اولی‌اند و انسان‌ها چنین نیستند، بلکه آن است که خدایان، برخلاف میرایان، به جواهر اولی دسترسی شناختی دارند. افلاطون در *فایدروس* خدایان را همین‌گونه معرفی کرده بود. در آنجا خدایان موجوداتی معرفی شده‌اند که می‌توانند بالا روند و امور ماوراءطبیعی، یعنی همان / ایده‌ها، را مشاهده کنند. خدایان نه خود آن امور ماوراءطبیعی، بلکه مطابق سنت یونانی موجوداتی طبیعی‌اند^{۱۹} که به چیزهای آنجا (τὰ κεῖ) دسترسی دارند (Phaedrus 250a2). ارسطو نیز همین‌الگو را تکرار می‌کند و چیزهای آنجا (τὰ κεῖ)، یعنی مفارقات، را صرفاً خدایی می‌داند، نه خدا (De caelo I.9, 279a18-33). او همچنین صریحاً اعلام می‌کند که این دانش درباره امور خدایی (τῶν θείων) است و خدا بیش از همه واحد این دانش است (Meta. A.2, 983a5-10). این دقیقاً همان‌الگوی فایدروس است که خدایان را عالم به مفارقات می‌دانست، نه خود مفارقات. بر این اساس، دو متن به‌ظاهر الهیاتی فصول ۷ و ۸ از لامبدا قصدشان تنها این است که با برقراری تمثیل میان مفارقات و خدایان سنت به فهم جواهر اولی کمک کنند.^{۲۰} بنابراین، طبق این قرائت، در فصل هفتم مقصود آن نیست که تصویری فلسفی از خدایان به دست داده شود، بلکه بحث راجع به مبادی نخستین است. این کلمات «می‌کوشند به نحو گذرا نشان دهند که آن نوع فعلیتی که در حال مطالعه نسخه کامل آن [در محرک

نامتحرک] هستیم، با فعلیت خدایانی متناظر است که [در میان مردم] مشهور به شادکامی اند و موجودات زنده کامل ابدی تلقی می‌گردند»^{۲۱}. سطور پایانی (1072b28-30) را نباید نتیجه‌ای الهیاتی در نظر گرفت. ویراستاران مدرن که به خطا آن را نتیجه می‌دانستند قرائت یک‌دست همه نسخ خطی را نادیده گرفته و حرف عطف یا استدراک δὲ (= «و»، «نیز»، «اما») را در سطر ۲۸، مطابق با تک‌نسخه تامستیوس، به حرف تفریع δὲ (= «بنابراین») تغییر داده‌اند.^{۲۲} جمله‌ای که در حیز δὲ قرار گرفته نه نتیجه فلسفی ماسبق، بلکه بیان عقیده عمومی در باب خدایان است.^{۲۳ و ۲۴}

متن پایانی فصل هشتم نیز همین‌گونه است. اگر ارسطو ذکری از اساطیر کهن به میان آورده قصدش این نیست «که هویت خدایان اصیلی را که خودش راجع به آن‌ها سخن گفته تعیین کند»^{۲۵} و آن خدایان اصیل، یعنی جواهر نخستین، را بر خدایان سنت تطبیق دهد، بلکه مقصودش آن است که «این اندیشه [ی باستانی] حاوی تصویری دست‌کم تقریبی از جواهر نخستین است».^{۲۶} به عبارت دیگر، او معتقد است که «در زیر پوشش اسطوره عقیده‌ای قرار دارد که نوعی جوهر را بازمی‌نماید که با جواهری که راجع به آن سخن گفتیم قابل مقایسه است»^{۲۷} نه اینکه خود آن‌ها است. وی با این هدف از این جواهر تحت پوشش اسطوره یاد می‌کند که عقاید سنتی را به نفع خویش صادره کند و در مقابل عقیده افلاطونی علم نماید. افلاطون جواهر نخستین را صورتی می‌دانست که فاقد حیات‌اند و خدایان زنده را اجرام سماوی مرئی در نظر می‌گرفت. ارسطو، در مقابل این دیدگاه، معتقد است که جواهر اولی موجودات زنده‌اند و برای تأیید نظر خویش از عقاید سنتی در باب خدایان بهره می‌گیرد.^{۲۸}

خوانش تمثیلی از مابعدالطبیعه نظیر همان خوانشی است که پژوهشگران نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم از فیلسوفان پیش‌سقراطی داشتند. در نظر آنان، گرچه واژه «خدا» -چه رسد به «الهی»- بارها و بارها در قطعات پیش‌سقراطیان به کار رفته است، حتی بیشتر از واژه طبیعت و کیهان،^{۲۹} اما این امر به تنهایی نمی‌تواند وجه الهیاتی فلسفه ایشان را نشان دهد، زیرا این واژه از باب آنالوژی به کار رفته است.^{۳۰} امروزه این رویکرد به پیش‌سقراطیان تقریباً منسوخ شده است.

بررسی دو متن به ظاهر تنزیهی لامبدا

برای اینکه یکی از دو قرائت پیش‌گفته یا قرائتی ثالث را برگزینیم، نخست باید تکلیف خودمان را با دو متن لامبدا مشخص کنیم. در متن فصل هفتم بحث با حیات محرک

نخستین آغاز می‌شود: «[آن را] گذران زندگی چنان است که بهترینش را زمانی کوتاه داریم» (1072b14-15)، زیرا محرک نخستین همواره در حال تعقل و نظر است که «همانا لذت بخش‌ترین و بهترین [فعل] است» (1072b24). پس از آن می‌گوید: «پس اگر خدا (ὁ θεός) همیشه در چنان حال خوشی است که ما گاهی در آنیم، شگفت‌انگیز است» (b24-25).

تفسیر غیرالهیاتی «خدا» را عنوانی برای خدایان سنتی می‌دانست. اما این فهم بسیار بعید است. هیچ زمینه‌ای برای این برداشت وجود ندارد و سخن گفتن از خدایان سنت در میانه بحث از محرک نخستین حتی از اطلاق بی‌مقدمه عنوان «خدا» بر محرک نامتحرک هم ناگهانی‌تر و عجیب‌تر است. ضمناً اطلاق عنوان «خدا» بر محرک نخستین چندان هم ناگهانی نیست، زیرا مبدأ نخستین و علت اولی در سنت فلسفی خدا تلقی می‌شده است.^{۳۱} در عین حال، اینکه جمله پایانی فقره نتیجه فلسفی باشد قابل قبول نیست، بلکه بیشتر به نظر می‌رسد که «موجودزنده جاودانی و بهترین» تعریفی شناخته‌شده و معروف از خدا باشد.^{۳۲} بنابراین، به نظر می‌رسد که این فقره از این فرض که محرک نخستین خدای فلسفی است آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که محرک نخستین خدای دینی است. روند استدلال چنین است که ابتدا نشان می‌دهد که محرک نخستین سه وصف حیات، جاودانگی و بهترینی را داراست (1072b24-28)، سپس کبرای قیاس را این چنین طرح می‌کند: «اما (δὲ) خدا موجودزنده جاویدان و بهترین است» (1072b28-29). طبعاً نتیجه این خواهد بود که محرک نامتحرک خداست.

تفسیر تنزیهی مبادی فلسفی را با خدایان دینی این همان می‌داند. اما مطابق تفسیر فوق، این فقره فقط الوهیت مبادی را ثابت می‌کند و سخنی از عینیت آن‌ها با خدایان سنت نمی‌گوید. این احتمال همچنان باقی است که خدایان سنت علاوه بر مبادی و در کنار آن‌ها وجود داشته باشند. بنابراین این فقره نمی‌تواند تنزیهی باشد. در عین حال، تمثیلی نیز نخواهد بود، زیرا در نهایت خدا بودن مبادی فلسفی پذیرفته می‌شود. بنابراین، متن مورد بحث نه خدایان سنت را از تشبیهات ناروا می‌پیراید و نه با آنالوژی به فهم محرک نخستین کمک می‌کند، بلکه صرفاً استدلال می‌کند که محرک نخستین خداست.

پردازیم به فقره پایانی فصل هشتم. موضوع فصل هشتم تعداد محرک‌های نامتحرک است. محرک نامتحرک فصل هفتم در این فصل «مبدأ و نخستین از موجودات» خوانده شده (1073a23-24) اما علاوه بر آن، محرک‌های نامتحرک دیگری نیز در نظر گرفته

شده است، زیرا «می‌بینیم که در کنار حرکت مکانی مطلق کل، که می‌گوییم جوهر نخستین و نامتحرک آن را به حرکت می‌آورد، حرکت‌های مکانی دیگری هم هست... پس هر یک از این حرکت‌های مکانی نیز باید توسط جوهری بذاته نامتحرک و جاویدان به حرکت آورده شود» (1073a28-34). بنابراین تعداد محرک‌های نامتحرکِ مفارق برابر با تعداد حرکات سماوی است (1073a34-35).

ارسطو به منظور یافتن تعداد حرکات سماوی به فلسفه (= دانش) اخترشناسی (ἀστρολογία) رجوع می‌کند و نظر ائودوکسوس و شاگردش، کالیپوس، را در این زمینه ارزیابی می‌کند^{۳۳} و شمار آن حرکات را به پنجاه و پنج می‌رساند. در پایان با ذکر استدلالی نتیجه می‌گیرد که شمار جواهر مفارق نیز همین اندازه است (1074a17-31). جمله پایانی آن استدلال چنین است: «غایت هر حرکت مکانی یکی از اجرام الهی متحرک در پهنه آسمان خواهد بود». آنگاه پس از وقفه‌ای (1074a31-38) که گفته شده افزوده‌ای نامتجانس است^{۳۴} می‌گوید: «از سوی قُدما و نیاکان همچون میراث بر جای مانده‌ای به متأخرین در شکل اسطوره فراداده شده است که این‌ها (οὗτοι) خدایند و الوهیت (τὸ θεῖον)^{۳۵} کل طبیعت را احاطه کرده است...» (1074a38-b14) که کل این متن پیش‌تر نقل شد. برخی از پژوهشگران معتقدند که اسم اشاره «این‌ها» به «اجرام الهی» در واپسین جمله فقره استدلالی فوق‌الذکر اشاره دارد.^{۳۶} در ادامه گفته شده است که سایر مطالب برای اقناع جماعت و برای کاربرد قوانین و مصلحت امر به نحو اسطوره‌ای افزوده شد و خدایان، انسان‌صورت و همانند برخی دیگر از حیوانات تصویر شدند (1074b3-8).

اگر برداشت فوق را از آن اسم اشاره بپذیریم،^{۳۷} نتیجه می‌شود که در نظر ارسطو، اجرام سماوی همان خدایانی هستند که اساطیری پیرامون آن‌ها شکل گرفته است. ژئوس، آفرودیت، هرمس، و غیره در حقیقت همین اجرام سماوی‌اند و شخصیت‌های اسطوره‌ای آن‌ها صرفاً برساخته‌هایی است که حکمای قدیم یونان مسئول آن‌اند. حکمای قدیم یونان از واقعیت این خدایان آگاه بوده‌اند و اگر آن‌ها را نه آن‌گونه که واقعاً و برحسب فوسیس هستند (κατὰ φύσιν) بلکه به نحو اعتباری و برحسب نوموس (κατὰ νόμον) معرفی کردند، به خاطر مراعات مصالح اجتماعی بوده است. در ادامه می‌گوید:

اگر کسی آن (αὐτὸ) را از این‌ها (ᾧν) جدا کند و تنها امر اوّل (τὸ πρῶτον) را اخذ کند، یعنی اینکه می‌پنداشتند جواهر اولی (τὰς πρώτας οὐσίας) خدایند، دانسته است که سخنی خدایی گفته شده. (1074b8-10)

این عبارت را این‌گونه شرح می‌دهند: اگر کسی آن (αὐτὸ) میراث برجای مانده (حاکی از اینکه اجرام سماوی خدایند) را از این اساطیر (ῶν) جدا کند و تنها همان بخش نخست (τὸ πρῶτον)، یعنی اینکه اجرام سماوی^{۳۸} خدایند، را بگیرد، دانسته است که سخنی خدایی گفته شده. در این تفسیر اسم اشاره αὐτὸ و اسم τὸ πρῶτον به یک مطلب اشاره دارند، اینکه اجرام سماوی خدایند، یعنی همان میراثی که در قالب اسطوره به دست ارسطو و معاصرانش رسیده. همچنین مراد از اسم موصول ῶν اساطیری است که پیرامون آن اجرام شکل گرفته است.

اما به نظر می‌رسد که آنچه در 1074b3-8 پیرامون ساختن اساطیر و ارزش عملی آن‌ها گفته شده صرفاً توضیح نکته‌ای است که در جمله نخست از این متن بدان اشاره شده بود، یعنی اینکه این خدایان در قالب اسطوره به دست ما رسیده‌اند. با این فقره (1074b3-8) پرونده بحث از اساطیر بسته می‌شود و آنچه در ادامه گفته شده ظاهراً ارتباطی به اساطیر ندارد.

توضیح مطلب اینکه ارسطو معتقد است که پیشینیان دو باور داشته‌اند: ۱- اجرام سماوی جواهر نخستین‌اند، ۲- تنها جواهر نخستین خدایند^{۳۹}. او این دو باور را به این صورت بیان کرد: «این‌ها خدایند و الوهیت کل طبیعت را احاطه کرده است» (1074b2-3). جمله دوم همان باور دوم است، یعنی اینکه تنها جواهر نخستین خدایند، زیرا احاطه کنایه از نخستینی است؛ هرچه به محیط هستی نزدیک‌تر شویم در رتبه وجودی پیش رفته‌ایم.^{۴۰} جمله نخست نیز نتیجه قیاسی است که از باور دوم به عنوان کبری و مقدمه‌ای دیگر به عنوان صغری تشکیل شده است. آن مقدمه این است: اجرام سماوی جواهر نخستین‌اند. این مقدمه را به عنوان باور نخست مطرح کردیم.

ترجمه فقره مورد بحث با در نظر گرفتن نکته فوق باید این‌گونه بازنویسی شود:

اگر کسی آن (αὐτὸ) [= باور دوم] را از این‌ها (ῶν) [= این اجرام، یعنی الوهیت آن‌ها = باور اول] جدا کند و تنها [باور مربوط به] اولیت (τὸ πρῶτον) را بگیرد، یعنی اینکه می‌پنداشتند جواهر اولی (τὰς πρώτας οὐσίας) خدایند [= باور دوم]، دانسته است که سخنی خدایی گفته شده.
(1074b8-10)

ارسطو این را تأیید نمی‌کند که اجرام سماوی جواهر نخستین - و در نتیجه خدا- باشند (باور نخست)، بلکه، برخلاف پیشینیان، جواهری مفارق را مقدم بر اجرام سماوی در نظر می‌گیرد. وی صرفاً این باور کلی پیشینیان را می‌ستاید که جواهر نخستین، هر چه باشند،

خدایند (باور دوم).

باور پیشینیان به اینکه جواهر نخستین الوهیت‌اند در مقابل عقیده رایج یونانیان - که میراث شاعران بود - قرار دارد که می‌پنداشتند خدایان دینی و آیینی، یعنی همان خدایان المپ، نخستین نیستند، بلکه از نخستین‌ها زاده شده‌اند (نک. 1000a11-12). خائوس، گایا، اورانوس، کرونوس، اروس و بسیاری دیگر، که هیچ‌یک خدایان دینی و آیینی نبودند، بر زئوس و دیگر خدایان المپ، که خدایان آیینی بودند، تقدم داشتند (نک. 1091b4-6). گرچه شاعران آن مبادی را اشخاص خدایی معرفی می‌کردند، اما این خدایان شعری هیچ آیین و دینی نداشتند. از این رو، می‌توان گفت که ارسطو سخن شاعران یونان را انحرافی از آموزه حکمای قدیم می‌داند. از اینجا است که بحث بازگشت ادواری را پیش می‌کشد می‌گوید:

چون هر صنعت و فلسفه‌ای احتمالاً بارها تا حد مقدور کشف شده و دوباره از میان رفته، این عقاید ایشان همچون بقایایی تاکنون محفوظ مانده است. پس عقیده پدری و عقیده‌ای که از پیشینیان رسیده تنها تا همین اندازه برای ما روشن است. (1074b10-14)

عقیده‌ای که از پیشینیان رسیده همان است که در قالب اسطوره می‌یابیم، یعنی اینکه اجرام سماوی خدایند. این عقیده تا این اندازه برای ما پذیرفتنی است که جواهر نخستین را خدا گرفته است. اما بخش دیگر آن، یعنی اینکه اجرام سماوی جواهر نخستین‌اند، قابل قبول نیست، زیرا جواهر مفارق نیز وجود دارند.

با این توضیحات روشن می‌شود که متن پایانی لامبدا ۸ متنی انتقادی است. این بخش در واقع منتقد این مطلب است که اجرام سماوی خدا باشند، زیرا ارسطو با کوشش خویش ثابت کرده است که جواهری نخستین‌تر از این اجرام نیز وجود دارند و فقط آن‌ها را باید خدا دانست. بنابراین، این متن نه آن‌طور که قرائت الهیاتی تنزیهی می‌پندارد تمه‌ای الهیاتی است که بخواهد خدایان فلسفی کشف‌شده در لامبدا، یعنی همان مفارقات، را بر خدایان سنتی تطبیق کند و نه آن‌طور که قرائت تمثیلی می‌پندارد متنی آنالوژیک که بخواهد از انگاره‌های اسطوره‌ای برای تفهیم آنالوژیک جواهر مفارق استفاده کند. این متن صرفاً در صدد آن است که این عقیده را نقد کند که اجرام سماوی جواهر نخستین و خدایند. و چون خدایان سنت بسط اسطوره‌ای همان اجرام سماوی‌اند، این متن همچنین این احتمال را رد می‌کند که مفارقات خدایانی در کنار خدایان سنت باشند، و الوهیت را

در همان مفارقات منحصر می‌گرداند.

شرط امکان الهیات بودن فلسفه اولی و بررسی آن در خصوص ارسطو

قرائت تمثیلی، الهیات بودن لامبدا را به کلی انکار می‌کرد و قرائت تنزیهی آن را می‌پذیرفت. اگر هیچ یک از این دو قرائت، چنانکه ملاحظه کردیم، با متن لامبدا تناسب ندارد راجع به الهیات بودن یا نبودن آن چه قضاوتی باید کرد؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید معنای الهیات را روشن کنیم. وقتی گفته می‌شود که شاخه‌ای از فلسفه (فلسفه اولی) الهیات یا سخن گفتن درباره الوهیت است مراد چیست؟ آیا ممکن نبود ارسطو فلسفه اولی را به گونه‌ای به نگارش در آورد که ربط و نسبتی با الوهیت نداشته باشد؟ در واقع انتظار ما از فلسفه چنین چیزی است، زیرا می‌توان در فلسفه از مبادی وجود، از امور متعالی و ماوراءطبیعی، یا از صنایع عالم سخن گفت، اما هیچ یک از این‌ها به خودی خود خدا نیست، زیرا امر قدسی ذاتاً از دسترس مفاهیم به دور است.

در عین حال، فیلسوف پیش از آغاز به تفلسف، امر قدسی را در تجربه نومینوس دریافت کرده است - زیرا احتمالاً متدین به یکی از ادیان تاریخی است - و پس از تفلسف می‌کوشد که آن را بر برخی امور کشف شده در فلسفه (مانند محرک نخستین، واجب‌الوجود، و غیره) تطبیق کند. این تطبیق که خارج از روند فلسفه قرار دارد فلسفه اولی را به الهیات مبدل می‌سازد، اما خود فلسفه اولی به اعتبار مقدمات و روش به خودی خود ربط و نسبتی با الوهیت ندارد.

بنابراین می‌توان گفت که یکی از شروط لازم برای الهیات بودن فلسفه فیلسوف آن است که آن فلسفه مسبوق به دین تاریخی‌ای باشد که فیلسوف بدان باور دارد. فیلسوف متأله از فلسفه به دین نمی‌رسد، بلکه نخست متدین است و با تفلسف خود به قرائتی خاص از دین می‌رسد، قرائتی فیلسوفانه که غیر فیلسوفان اغلب آن را فهم نمی‌کنند. این مطلب عبارت آخری همان چیزی است که از آن به تنزیه یاد کردیم. قرائت فیلسوف از دین قرائت تنزیهی است. هر که تفسیری الهیاتی - تنزیهی از ارسطو ارائه دهد، آگاهانه یا ناآگاهانه فرض کرده است که این فیلسوف پیشاپیش متدین به دینی بوده و با فلسفه خودش الوهیت آن دین را تنزیه و عقلانی کرده است.^{۴۱} بنابراین بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که الهیات فلسفی ارسطو مسبوق به کدام دین بوده و او الوهیت کدام دین تاریخی را عقلانی کرده است؟

محمتمل ترین فرضیه آن است که ارسطو دین المپی^{۴۲} را عقلانی کرده باشد. اما مفارقات

لامبدا نمی‌تواند تنزیه خدایان المپ باشند، زیرا متن پایانی لامبدا ۸ اظهار می‌کند که قدما اجرام سماوی را به صورت خدایان اسطوره‌ای المپ معرفی کردند، پس موجودیت واقعی و برحسب فوسیس خدایان المپ همانا اجرام سماوی است. هیچ دلیلی وجود ندارد که ارسطو بگوید: حال که ثابت کردیم جواهر مفارقی وجود دارد و این جواهر خدایانند، پس این‌ها همان خدایان المپ‌اند. در واقع، در نظر ارسطو، خدایان المپ محصول اسطوره‌پردازی پیرامون اجرام سماوی بودند؛ نوموس‌هایی هستند که موضوعشان اجرام سماوی است. از این رو، خدایان مفارق *مابعدالطبیعه* نسبتی با خدایان المپ ندارند، زیرا پیرامون آن‌ها چنان اساطیری شکل نگرفته است.

به علاوه، دین المپی در آن زمان رو به افول بود و نخبگان فکری جامعه به دنبال افکار دینی راقی‌تری بودند.^{۴۳} گرایش به دین اُرفئوسی خود یکی از نشانه‌های این افول بود. این افول که در قرن پنجم و چهارم رخ داد عمدتاً معلول رواج گفتمان فوسیس-نوموس (واقعیت-اعتبار) بود که سوفسطائیان به راه انداختند.^{۴۴} این گفتمان موجب بی‌اعتبار شدن باورهای سنتی به خدایان در میان نخبگان فکری شده بود. در این شرایط، فیلسوف متأله باید الوهیتی می‌یافت که از این نقیصه و اعتراض مصون بماند و از مقوله فوسیس و واقعیت باشد، نه از مقوله نوموس و اعتبار. آنچه توانست این شروط را برآورده سازد عبارت بود از اجرام سماوی، و کسی که الوهیت این‌ها را مطرح کرد همانا افلاطون بود.^{۴۵} در تیمایوس از سه دسته از خدایان نام برده شده است: نخست صانع (دمیورگوس) (مثلاً 30a, b, d)، دوم ستارگان و خورشید و ماه و زمین که خدایان مرئی‌اند (40a-d)، و سوم خدایان سنتی و المپی که باید درباره آن‌ها به پدران و سنت اعتماد کرد (40d-41a؛ بسنجید با فایدروس 246c-d). در دفتر دهم *نومیس* نیز نسخه‌ای دیگر از الهیات فلسفی افلاطون را می‌بینیم. در اینجا خدایان نه خود اجرام سماوی بلکه نفوس محرک آن‌ها هستند (899b).

این کار، یعنی معرفی خدایانی منطبق بر سلیقه و نیاز روز، در آن دوره موضوع کوشش اهالی آکادمی بود. فیلیپوس اُپوسی، نویسنده *تمه‌النومیس* (= اپینومیس)، اجرام سماوی را خدایان آتشین معرفی می‌کند (981d) و خدایان سنت، مانند زئوس، هرا، و دیگران را از جنس اثیر می‌داند (984d). سپس کسانی را که جرأت معرفی خدایان پیدا، یعنی موجودات سماوی، را ندارند و یا آنان را خدایانی معرفی می‌کنند که موضوع پرستش یا حرمت شایسته نیستند سرزنش می‌کند (985d). شمار این خدایان هشت و هر کدام از

آن‌ها قوه (δύναμις) (= فلک)^{۴۶} دانسته شده است (986a4-5). سه عدد از این افلاک به خورشید و ماه و ستارگان تعلق دارند (986b) و چهارمی متعلق به ستاره صبح (Ἐωσφόρος) است (986e). چهار فلک دیگر مربوط به اجرامی هستند که در زبان یونانی واژه‌ای به ازای آن‌ها وجود ندارد، زیرا نخستین کسی که آن‌ها را مشاهده کرد خارجی‌ای اهل مصر یا سوریه بود و این دانش از آنجا به سایر مناطق، از جمله یونان، منتقل شده است (986e-987a). آن خارجی‌ان به این افلاک نام خدایان [سنتی] خود را دادند. ستاره صبح [زهره] - که البته در یونانی نیز نامی داشت و در بالا ذکر شد - ستاره آفرودیت نامیده شده، ستاره‌ای که کمابیش با خورشید و آفرودیت همراه است [یعنی عطارد] هرمس خوانده شده (987b)، و سه ستاره باقیمانده - یعنی زحل، مشتری، و مریخ - نیز کرونوس، زئوس، و آرس نامیده شده‌اند (987c). البته نویسنده با این نامگذاری، خدایان سنتی را بر این افلاک منطبق نمی‌سازد، بلکه صرفاً نام‌های خدایان خارجی را، که خارجی‌ان بر افلاک تطبیق کرده بودند، به خدایان یونانی ترجمه می‌کند.^{۴۷} فیلیپوس آپوسی در این مباحث، آگاهانه یا ناآگاهانه، دین کلدانیان^{۴۸} را در نظر گرفته است. هفت ستاره اصلی در کتیبه‌های نینوا عبارتند از: ماه، خورشید، مشتری، زهره، زحل، عطارد، و مریخ.^{۴۹} کاهنان منجم بابل و آشور اجرام سماوی را با خدایان اصلی انجمن خدایان خویش برابر می‌گرفتند و آن‌ها را با نام‌های ایشان می‌خواندند. ستارگان فوق به ترتیب با سین، شمش، مردوک، ایشتار، نینیب، نبو، و نرگال برابر دانسته شدند.^{۵۰} که فیلیپوس آپوسی این ستارگان را، به جز سین و شمش که ماه و خورشیدند، به ترتیب به این خدایان یونانی ترجمه کرد: زئوس، آفرودیت، کرونوس، هرمس، و آرس. این اندیشه‌ها که از تأثیرات شرقی بر اندیشه یونانی حکایت دارند^{۵۱} فضای فکری دوره نگارش مابعدالطبیعه را نشان می‌دهند. فصل هشتم لامبدا این تأثیرات را منعکس می‌کند. حرکات پنجاه و پنج گانه سماوی همگی به همان هفت ستاره‌ای تعلق دارند که در دین کلدانی از اهمیت زیادی برخوردار بودند: خورشید، ماه، زهره، عطارد، مشتری، زحل، و مریخ. ارسطو نیز همچون نویسنده تتمه النوامیس پنج ستاره اخیر را با نام خدایان یونانی می‌خواند: آفرودیت، هرمس، زئوس، کرونوس، و آرس (1073b31-32, 34-35).^{۵۲} اما وقتی در پایان فصل می‌گوید که نیاکان یونانی این اجرام را خدا می‌دانستند و خدایان سنتی تشخیصات اسطوره‌ای آن‌ها هستند، بالملازمه می‌فهماند که خدایان یونانی در اصل با خدایان کلدانی یکی بوده‌اند. در نتیجه اگر مفارقات، همانگونه که دیدیم، خدایان یونانی

تنزیه شده نیستند، خدایان کلدانی نیز نخواهند بود. پس دین کلدانی هم نمی‌تواند آن دینی باشد که ارسطو با فلسفه خودش عقلانی کرده است.

نتیجه‌گیری (معرفی قرائت الهیاتی غیرتنزیهی)

آنچه در بخش پیشین راجع به شرط الهیات بودن فلسفه اولی و مسبوقیت آن به دین تاریخی گفته شد ناظر به تلقی رایج از الهیات بود که همان الهیات تنزیهی است. اما به نظر می‌رسد که اساساً الهیات ارسطو (و احتمالاً سایر فیلسوفان یونان) را نباید تنزیهی دانست. ارسطو و دیگران نخست در متن دین تاریخی معینی تجربه‌های نومینوس از اجرام سماوی یا مفارقات نداشتند تا بعد از آن به ساختن و پرداختن الهیات، یعنی رشته‌ای که امر قدسی تجربه شده را عقلانی کند، مبادرت ورزند. تجربه نومینوس آن‌ها در متن فلسفه پردازی‌شان رخ می‌داد. فلسفه آنان بحث عقلی درباره خدایان از پیش مشخص نبود تا الهیات تنزیهی باشد، بلکه خودش بستری بود که تجربه‌های نومینوس از امر قدسی به وجود می‌آورد. ارسطو در دوره‌ای که هنوز به الوهیت اجرام سماوی باور داشت به تجربه نومینوس خودش در مواجهه با آسمان اشاره می‌کند. سنکا نقل کرده است که:

ارسطو چه خوب می‌گوید که هرگز نباید خاضع‌تر از زمانی باشیم که امور مربوط به خدایان را انجام می‌دهیم. اگر مهیا شده به معابد وارد می‌شویم... چقدر بیش از آن باید چنین کنیم زمانی که درباره بروج آسمان، درباره طبیعت آن‌ها، و درباره ستارگان بحث می‌کنیم، مبادا چیزی را از روی گستاخی یا چیزی را از روی بی‌احتیاطی درحالی که جاهلیم تأیید کنیم یا درحالی که عالمیم تکذیب نماییم.
(fr. 14 Rose)^{۵۳}

در اینجا با نوعی دیگر از الهیات مواجهیم که با الهیات تنزیهی فرق دارد. الهیات تنزیهی، متأخر از دینداری، و مسبوق به پذیرش اجمالی الهیات غیرفلسفی است. کسانی که راجع به الهیات ارسطو نفیاً یا اثباتاً سخن گفته‌اند معنای تنزیهی از الهیات را در نظر داشته‌اند. اما این معنا از الهیات در یونان باستان وجود نداشت. الهیات در آن دوران رشته‌ای بود که گرچه کار خود را از نقطه‌ای سکولار آغاز می‌کرد، اما در متن خودش تجربه نومینوس از برخی امور به وجود می‌آورد، نه اینکه الوهیت را از دین تاریخی معینی بگیرد و آن را مفهومی کند. وقتی ارسطو می‌گوید که «اگر الوهیت (τὸ θεῖον) در جایی باشد در چنین طبیعتی [= در میان مفارقات] است» (Meta. E.1, 1026a19-21) مفهوم سخنش این

است که وجود امر قدسی هنوز مسلم نیست و باید در فلسفه پیش برویم تا شاید آن را بیابیم. این راه کاملاً با الهیات تنزیهی که امر قدسی مسلّم الوجودی را از بیرون به فلسفه وارد می‌کند فرق دارد.^{۵۴}

برای واضح‌تر شدن موضوع می‌توان ارسطو را با فیلسوفانی مقایسه کرد که در بستر ادیان ابراهیمی پیدا شدند. شاخهٔ ذاتاً سکولار فلسفهٔ اولی در فیلسوف ابراهیمی با تطبیق عرضی عنوان واجب‌الوجود، صانع کل، و غیره بر خدای ابراهیمی به الهیات مبدل می‌شود.^{۵۵} اما در مورد ارسطو، در متن فلسفهٔ اولی تجربهٔ نومینوس رخ می‌دهد و الوهیتی جدید رخ می‌نماید. بنابراین فلسفهٔ اولای فیلسوف ابراهیمی بالعرض الهیات است و فلسفهٔ اولای ارسطو بالذات. امر قدسی در فیلسوف ابراهیمی مقدم بر فلسفه مکشوف شده است و در ارسطو در خود فلسفه کشف می‌شود. پس مثلاً ابن‌سینا مسلمان است، یعنی به دین اسلام که بدون فلسفه هم وجود دارد متدین است و نهایتاً به قرائتی نخبگانی و عقلانی از اسلام باور دارد. اما نمی‌توان گفت که ارسطو به دین المپی یا به دین تاریخی دیگری متدین بوده و با فلسفه آن را عقلانی کرده است؛ دین او - اگر بتوان اصلاً آن را دین نامید - کاملاً بدیع و محصول فلسفهٔ اوست.^{۵۶}

مطلب را می‌توان به این طریق نیز مطرح کرد: آنچه در فیلسوف ابراهیمی پیش و پس از فلسفه ثابت می‌ماند عبارت است از شخص خدا، زیرا مثلاً الله که به شخص تاریخی معینی وحی کرده و پیامبران مشخصی فرستاده و شریعت معینی دارد همان خدایی است که عنوان واجب‌الوجود بر او تطبیق می‌شود. خدای فیلسوف مسلمان همیشه الله بوده و هست، چه قبل از تفلسف و چه بعد از آن. تنها چیزی که با فلسفه تغییر کرده توصیف و تعریف خداست. اما در مورد ارسطو کاملاً برعکس است؛ «موجودزندهٔ جاویدان و بهترین» تعریف خداست که از سنت پیشافلسفی یونان اقتباس شده و ارسطو این تعریف را پیش و پس از فلسفه حفظ می‌کند. تنها چیزی که با فلسفه تغییر کرده مصداق یا مصادیق این تعریف است. پیش از فلسفه خدایان المپ مصداق آن‌اند و پس از فلسفه مفارقات.

پی‌نوشت‌ها

۱. این ترجمه آن معنایی را بازتاب می‌دهد که در زمان ارسطو از این واژه فهم می‌شده است. نک. Bodéüs 2000: 199-200. بعدها این واژه به معنای خداشناسی شد و به رشته‌ای دلالت می‌کرد که مسائل مربوط به الوهیت را بررسی می‌کند، چنانکه آگوستینوس در شهر خدا تئولوگیا را «نظامی از تعالیم (rationis) که درباره‌ی خدایان پرورده شده» (Dombart 1921: 252, L. 18) تعریف می‌کند.

2. Festugière 1949: 598

یگر معتقد است که خود افلاطون واضع این اصطلاح بوده، نک. Jaeger 1947: 4، اما در این ادعا مناقشه شده است، نک. Vlastos 1952: 102, No. 22.

۳. بنیان‌گذاران شهرها موظف‌اند خطوط کلی‌ای (τὸὺς τύπους) را ترسیم کنند که شاعران در چارچوب آن‌ها داستان/اسطوره بسرایند (μυθολογεῖν) (379a1-3). بلافاصله این خطوط کلی «خطوطی کلی درباره‌ی یزدان‌گویی» (οἱ τύποι περὶ θεολογίας) معرفی می‌گردد (5-6) که این امر هر گونه تمایز بنیادینی را میان موثولوگین و تئولوگین منتفی می‌سازد.

۴. تئولوگیکه که در ترجمه عربی به «الهیّه» ترجمه شده (تفسیر مابعدالطبیعه: ۷۰۷) صفتی است که از تئولوگیا مشتق شده و معنای نسبت می‌دهد، یعنی تئولوگیکایی (= تئولوژیک)، و آن رشته‌ای است که ربط و نسبتی با تئولوگیا دارد. با این حال، نباید تمایزی بنیادین میان منسوب و منسوب‌آلیه در نظر گرفت، صیغه نسبت در اینجا بیشتر به معنای «از قبیل» و «از جنس» است (مانند صیغه نسبت در «مجسمه چوبین»). دو شاخه دیگر فلسفه نظری در بیان ارسطو عبارت‌اند از: ماتماتیکه (μαθηματική) (در ترجمه عربی: تعلیمیه) و فوسیکه (φυσική) (در ترجمه عربی: طبیعیّه). فوسیکه از فوسیس (φύσις) به معنای «طبیعت» مشتق شده و منسوب به آن است، یعنی طبیعی. در این مورد باید میان منسوب و منسوب‌آلیه تمایز قائل شد؛ شاخه طبیعی از فلسفه نظری از جنس طبیعت نیست، بلکه به بررسی طبیعت می‌پردازد. اما ماتماتیکه از ماتما (μάθημα) به معنای چیز آموختنی مشتق شده و مانند تئولوگیکه تمایزی را میان منسوب و منسوب‌آلیه نشان نمی‌دهد.

۵. نک. ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه: ۲۴۷، ۷۰۷، ۱۵۶۳

6. = Dombart 1921: 252, L. 17-27

7. Lieberg 1982: 31; Pépin 1956: 286-287; Jaeger 1947: 3

8. Pépin 1956: 286-294

۹. برای گزارشی از پژوهش‌های مدرن در این موضوع، نک. Lieberg 1973. لیبرگ خود معتقد است که این سه‌گانه مربوط به هیچ مکتب فکری خاصی نبوده و در دوران یونانی ماب در هر سه مدرسه رواقی، اپیکوری، و شک‌گرا وجود داشته است. نک.

Lieberg 1973: 107; Lieberg 1982: 25

۱۰. الهیات طبیعی مدنظر رواقیان رشته‌ای عقلی بود که به تدقیق درباره‌ی طبیعت که مطابق با عقاید ایشان همان خدا بود می‌پرداخت (Bodéüs 2000: 31). بعدها اصطلاح «الهیات طبیعی» (theologia naturalis) در فرهنگ غربی معنای دیگری به خود گرفت و به رشته‌ای اطلاق شد که با عقل طبیعی بشر، یعنی بدون استمداد از وحی و مکاشفه، به کاوش در باب الوهیت می‌پردازد و در مقابل الهیات

وحیانی/مکاشفاتی (theologia revelata) قرار گرفت. الهیات نزد فیلسوفان کلاسیک یونان به هر دو معنا تفسیر شده است؛ برخی آن را به معنای نخست می‌دانند (مثلاً Naddaf 2004) و برخی به معنای دوم (نک. Gerson 1990: 239). برای اجتناب از اجمال ناشی از این دومعنایی از اصطلاح «الهیات طبیعی» پرهیز، و به جای آن از «الهیات فلسفی» استفاده کردیم.

11. See Mikalson 2010: 16-19

۱۲. من اصطلاحات «تنزیه» و «تشبیه» را که در کلام اسلامی شکل گرفتند در این بحث به کار می‌برد (Menn 2012).

۱۳. اصلی‌ترین مدافع این قرائت ریچارد بدئوس است. نک. Bodéüs 2000.

۱۴. ناتورپ متن کاپا و اپسیلن را مجعول می‌دانست و معتقد بود که قرائت الهیاتی از ارسطو در زمان نوافلاطونیان رایج شده است. به نقل از Berti 2006: 55-7.

۱۵. در عین حال، برای دفاعی از مجعولیت اپسیلن نک. Martineau 1997.

16. Cf. Bodéüs 2000: 19, 34-9; Berti 2006: 59

بدئوس می‌گوید: «ارسطو وقتی عنوان تتولوژیک [=تئولوژیکه] را به فلسفه اولی می‌دهد مستقیماً به تتولوژی (شعری) نمی‌اندیشد، بلکه به آنچه خودش در جای دیگر "فلسفه راجع به امور الهی" (τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν) خوانده نظر دارد، فلسفه‌ای که به آسمان [و اجرام سماوی] می‌پردازد» (Bodéüs 2000: 36). از آنجا که اجرام سماوی در جاودانگی شبیه خدایان سنت‌اند که شاعران وصفشان کرده‌اند، می‌توان وصف «الهی» (θεῖος) را به آن اجرام داد و وصف تتولوژیک را به آن شاخه از دانش طبیعی که به اجرام سماوی می‌پردازد. «فیلسوف از این فروض به طور ضمنی نتیجه می‌گیرد که اگر دانش طبیعی به سبب جاودانگی موضوعش می‌تواند دانش تتولوژیک باشد، علم اعلیٰ نیز به همین دلیل، و حتی به طریق اولی، می‌تواند چنین [=تتولوژیک] تلقی گردد» (Bodéüs 2000: 37).

۱۷. مطالب آتی عمدتاً استدلالاتی است که بدئوس ارائه کرده. نک. Bodéüs 2000: Ch. 1.

18. Bodéüs 2000: 41

۱۹. راجع به اینکه خدایان در سنت یونانی موجوداتی طبیعی‌اند نک. Hatab 1990: 48-50. ارسطو نیز در کتاب سیاست عقیده رایج را این‌طور بیان می‌کند که خدایان و قهرمانان اولاً از جهت بدن و ثانیاً از جهت نفس بر انسان‌ها تفوق دارند (Politics VII.14, 1332b17-20). بنابراین خدایان یونانی دارای بدن‌اند.

۲۰. ثئوفراستوس شاهدهی است بر این مدعا که تمثیل به خدایان سنت در آن زمان بدین منظور به کار می‌رفته: «اما اینکه مبدء نخستین چیست یا اینکه اگر بیشترند چیستند، باید بکشیم که به نحوی از انحاء، با تمثیل یا با شباهتی دیگر، ارائه دهیم. شاید لازم باشد که [آن‌ها] را به کمک نوعی قوت و تفوق بر دیگر اشیا دریابیم، طوری که گویی خدا را [درمی‌یابیم].» (Theophrastus, Metaphysics 4b11-15 = Gutas 2010: 114).

21. Bodéüs 2000: 25

22. See Bodéüs 2000: 23. Cf. Elders 1972: 199; Berti 2006: 68

۲۳. در این صورت باید جمله مابعد $\delta\epsilon$ را تأکید جمله ماقبل آن بدانیم: «فعلیتی که بالذات از آن اوست عبارت است از زندگی بهترین و جاویدان، و ($\delta\epsilon$) می‌گوییم خدا زنده جاودانی بهترین است». این در صورتی است که اسم اشاره $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ را در سطر ۲۷ به همین صورت مذکر و در نتیجه راجع به خدا بخوانیم. بدئوس احتمالاً همین طور قرائت می‌کند. برتی (Berti 2006) آن اسم اشاره را مطابق برخی نسخ به صورت خنثای $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron$ می‌خواند و استدلالی را شبیه آنچه در ادامه ذکر خواهد شد برداشت می‌کند.

۲۴. شاهد این مطلب این است که در کتاب تعاریف منسوب به افلاطون نیز خدا تقریباً به همین شکل تعریف شده است: «موجودزنده نامیرایی که در سعادت خود کفاست» (411a).

25. Bodéüs 2000: 27

26. Bodéüs 2000: 27

27. Bodéüs 2000: 27

28. See Bodéüs 2000: 28

29. See Vlastos 1952: 97

۳۰. برنت که معروف‌ترین نماینده این تفکر است می‌گوید: «نباید کاربرد واژه $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ در بقایایی که به دستمان رسیده فریمان دهد. کاملاً درست است که ایونیاییان آن را بر "جوهر نخستین" و بر جهان یا جهان‌ها اطلاق کردند، اما این امر دقیقاً و بی‌کم‌وکاست همان معنایی را دارد که کاربرد عناوین "ابدی" و "بی‌مرگ" دارد... واژه خدا در معنای دینی‌اش اولاً و بالذات دلالت بر موضوع پرستش دارد، اما در هم‌رس هم دیگر فقط این معنا را نداشت. تئوگونی هسیودس بهترین گواه این تغییر است. روشن است که بسیاری از خدایان مذکور در آنجا را هرگز کسی پرستش نکرده و برخی از آن‌ها صرفاً تشخیص پدیده‌های طبیعی یا حتی عواطف انسانی‌اند. این کاربرد غیردینی از واژه خدا مشخصه کل دوره‌ای است که بدان مشغولیم و درک این مطلب از بالاترین اهمیت برخوردار است. (Burnet 1930: 14; همچنین نک. *ibid.*: 80ff). ورنر یگر از این رویکرد به‌شدت انتقاد کرد (Jaeger 1947) و رویکرد رایج در تفسیر پیش‌سقرایان را دگرگون نمود. درعین حال، برای مشاهده رویکردی نقادانه به یگر نک. Vlastos 1952.

31. See Plato, *Laws* X 899b; *Meta. A.2*, 983a8-9

۳۲. دلیل این سخن آن است که ارسطو هر سه وصف مذکور در این تعریف را عقیده عمومی درباره خدا می‌داند. درباره حیات و زندگی نک. 1178b18-9. درباره جاودانگی نک. 270b5-9. درباره بهترینی نک. 1178b8-9. البته مورد اخیر بنا بر این فرض است که «بهترین» به معنای خوشحال‌ترین باشد، چنانکه ظاهراً چنین است.

۳۳. ذکر نظریه کالیپوس یکی از قرائتی است که نشان می‌دهد نگارش فصل هشتم متأخر از سایر فصول بوده است، زیرا بسیار بعید است که این اخترشناس با ارسطو پیش از اقامت دوم در آتن دیدار کرده باشد. نک. Jaeger 1934: 342-348. نیز نک. Guthrie 1934: 92-94.

34. Jaeger 1934: 352-353

۳۵. این صفت اسم شده که به «الوهیت» ترجمه کرده‌ایم و می‌توان آن را «امر الهی» نیز گفت همواره با حرف تعریف می‌آید و در کلام ارسطو معادلی برای مرتبهٔ خدا(یان) است. علاوه بر متن مورد بحث که بر این امر دلالت دارد در متون دیگری نیز «الوهیت» جانشین «خدا(یان)» شده است. در دربارهٔ آسمان می‌گوید: «همهٔ مردمان تصویری دربارهٔ خدایان (θεῶν) دارند و همهٔ کسانی که به وجود خدایان باور دارند، چه بربر و چه یونانی، مکان اعلی را به الوهیت (τῷ θεῷ) اختصاص می‌دهند» (270b5-8). در آلفای مابعدالطبیعه می‌گوید: «بنابه گفتهٔ سیمونیدس، "تنها خدا (θεός) از این امتیاز برخوردار است" و شایسته نیست که انسان به جست‌وجوی دانش مناسب خودش اکتفا نکند. پس اگر شاعران چیزی [قابل اعتنا] می‌گویند و الوهیت (τὸ θεῖον) طبعاً غیرت می‌ورزد، در این مورد احتمالاً بیش از همه‌جا مصداق دارد و همهٔ کسانی که در این دانش برجسته‌اند بدبخت‌اند. اما نمی‌توان پذیرفت که الوهیت غیور باشد» (982b30-983a3). بنابراین τὸ θεῖον را باید دست‌کم به گونه‌ای فهم کرد که شامل خدایان هم بشود و سخن بدئوس که گفته «امر الهی» غیر از خدایان و تنها شبیه آن‌هاست (Bodéüs 2000: 36) خطاست.

36. See e.g., Jaeger 1934: 353; Ross 1924 II: 395

مذکر آوردن این اسم اشاره برای مطابقت با مُسند است (نک. Bertl 2006: 70) و گرنه σῶμα (= جرم، جسم: 1074a30-31) که مشارالیه است خشتی است. در مقابل این نظر، گاتری معتقد است که اسم اشاره به جواهر نخستین اشاره دارد (نیز نک. Judson 2019: 284) و اَلدَرز قصد ابهام را به ارسطو نسبت می‌دهد. نک. Guthrie 1934: 92, 95; Elders 1972: 243.

۳۷. لازم به ذکر است که آنچه در ادامه در باب تفسیر این فقره خواهد آمد کاملاً بر همین برداشت مبتنی است. اینکه آیا نتیجهٔ نهایی این نوشتار به این برداشت وابسته است یا نه خود مستلزم بررسی مفصل سایر احتمالات است که در اینجا مجال آن نیست.

۳۸. τὰς πρώτας οὐσίας را در این قرائت باید به معنای «جواهر پیش‌گفته» گرفت، یعنی همان اجرام سماوی.

۳۹. این جمله خود مشتمل بر دو قضیه است: هر جواهر نخستینی خدا است و هر خدایی جواهر نخستین است. اینکه هر نخستینی خداست در فصل هفتم نیز آمده بود، زیرا در آنجا استدلال شد که محرک نخستین طبعاً خداست. در اینجا اضافه می‌کند که هر خدایی نخستین است که این مطلب در اپسلین اشاره شده بود: «یقینی است که اگر الوهیت (τὸ θεῖον) در جایی وجود داشته باشد در چنین طبیعتی [= در میان مفارقات] وجود دارد» (1026a19-21)، زیرا این جمله بدین معناست که در جایی دیگر غیر از مفارقات الوهیت وجود ندارد، و این یعنی هر خدایی نخستین یا مفارق است.

40. See Elders 1972: 243

بنگرید به این سخن ارسطو که دربارهٔ آریخهٔ ملطی می‌گوید: «برای بی‌کران (τοῦ ἀπείρου) مبدئی [یا آغازی] (ἀρχή) نیست... بلکه به نظر می‌رسد او مبدء دیگر اشیا باشد و همان‌طور که کسانی که علاوه بر بی‌کران علل دیگری همچون عقل یا عشق در نظر نمی‌گیرند می‌گویند، او بر همه چیز احاطه دارد

(περιέχειν) و همه را اداره می‌کند (κυβερνᾶν) و او الوهیت (τὸ θεῖον) است، زیرا نامیرا (ἀθάνατον) و فسادناپذیر (ἀνώλεθρον) است، چنانکه آناکسیمندرس و بسیاری از طبیعت‌گویان (φυσιολόγων) می‌گویند» (Phys. Γ 4 203b7-15). همان‌طور که ملاحظه می‌شود احاطه بر همه چیز از لوازم مبدئیت و نخستینی است.

۴۱. بدئوس همین‌طور نگاه کرده است (Bodéüs 2000: 30) و چون نتوانسته دینی بیابد که ارسطو آن را عقلانی کرده باشد، خود همین مطلب را قرینه‌ای بر بطلان قرائت الهیاتی می‌گیرد.

۴۲. مراد از دین المپی الهیات شعری یونان نیست، بلکه مقصود آن دین مردمی‌ای است که الهیات شعری از آن اقتباس شده و مواد خود را از آن گرفته است (نیلسون در Nilsson 1940a به دین مردمی یونان پرداخته است). الهیات شعری یونان اساساً صبغهٔ دینی نداشت و عمدتاً از مقولهٔ هنر به حساب می‌آمد. بسیاری از پژوهشگران در این باب سخن گفته‌اند. به عنوان نمونه، مازون می‌گوید: «حقیقت این است که هرگز شعری وجود نداشته که کمتر از ایلیاد دینی باشد. ایلیاد، همچون اکثر حماسه‌های بزرگ ملی، از پشتیبانی "ایمان" برخوردار نیست... در همرس، الهیات وجود ندارد، تنها اسطوره وجود دارد» (Mazon 1959: 294). مورای معتقد است که «دین همرسی... در واقع اصلاً دین نبود. المپیان زیبایی که می‌بینیم در همرس نوعی خانوادهٔ الهی را شکل داده‌اند و از طریق پیکره‌ها آنان را می‌شناسیم باز نمود خدایان پرستشی هیچ یک از مناطق یونان اولیه نیستند. آن‌ها سازش روشنفکرانه‌ای هستند که ساخته شدند تا با مصالح ائتلاف [سیاسی] مطابق افتند. هر خدای محلی از خصلت‌های رازآمیز و اعجوبه‌وارش بریده شده بود، یعنی از هر چیزی که ممکن بود موجب رنجش خاطر [عده‌ای] شود. و به نظر می‌رسد که تقریباً همیشه مؤلفه‌های رازآمیز و اعجوبه‌وار عقیده بودند که قوی‌ترین عواطف دینی مردمان باستانی را برمی‌انگیختند. آتنای جغد، هرای گاو، ککروپس (Cecrops) مار-انسان، بسیاری از اشباح و آشکال ترسناک، دیونوسوس گاو نر رازآمیز، که به معنایی غریب همان حیوانی است که خود را به قطعاتی زنده تقطیع کرد و نفوس ما از خون او ساخته شد. این امور از جهان همرس زدوده شده‌اند یا اینکه انسانی شده‌اند و با انسان‌شکل‌گرایی عام و صریح او هماهنگ گردیده‌اند» (Murray 1934: 265). بورا تصریح می‌کند که «کل این دستگاه انسان‌شکل البته هیچ ارتباطی به دین واقعی یا به اخلاقیات ندارد. این خدایان اختراع دلپذیر و سرخوشانهٔ شاعران‌اند که خود را مهیا کرده بودند که در زمانه‌ای که از خدایان [دینی] خودش برخوردار بود مواد [سنتی] را آزادانه به کار گیرند [و اسطوره بسرایند]» (Bowra 1930: 222).

واقعیت این است که شاعران حماسه‌سرا بسیاری از باورها و اعمال دینی موجود در روزگار خویش را نادیده گرفتند. همرس بسیاری از مواد را که برای مخاطبانش، که از طبقات بالا بودند، ناپسند به نظر می‌رسید کنار گذاشت. اما شاعر حماسه‌سرا چیزی به‌کلی متفاوت از باورهای سنتی را ارائه نمی‌دهد، بلکه منتخبی از آن‌ها را برای ما گزارش می‌کند، منتخبی که با فرهنگ نظامی آریستوکراتیک مخاطبانش متناسب دارد، چنانکه هسیودس نیز منتخبی را بدست می‌دهد که با فرهنگ دهقانی مخاطبانش متناسب است. در این باره نک. Dodds 1951: 43-44. بنابراین، مضامین اشعار همرس، و نیز تا حد زیادی هسیودس، اولاً و بالذات مضامین دینی نیستند و اگر کسی همچون کسنوفانس بر آنان و تصویری که از خدایان به

دست می‌دهند اعتراض می‌کند دلیل خوبی داریم که بپنداریم این اعتراض نه اعتراض به باورها و اعمال دینی، بلکه اعتراض به مضامین اشعار یونانی است. از همین روست که عده‌ای از پژوهشگران میان الهیات دینی مدنی و الهیات شعری در یونان تمایز قائل شده‌اند. نک.

Gigon 1952: 128-9; Mikalson 2010: 16-19, 213-214

43. See Nilsson 1955: 839ff; Nilsson 1940b; Festugiére 1949: 153ff.

اما باید توجه کرد که مراد از این افول این نیست که شاعران و اشعارشان جایگاه دینی خود را از دست داده بودند، زیرا، همان‌گونه که اشاره شد، اشعار شاعران از ابتدا هم جنبه دینی قوی نداشتند. باز هم نباید افول دین المپی را این طور توضیح داد که خدایان دین المپی خودرأی و بی حساب و کتاب بودند و ذهنیت جدیدی که آن زمان (یعنی در دوره آرخایی و کلاسیک) پدید آمده بود این خصوصیات را برای خدایان نمی‌پسندید (Nilsson 1940b: 2)، زیرا خدایان این خصلت‌های به‌ظاهر منفی را در نسخه‌ای راقی‌تر از دین المپی از دست داده بودند و چنین بهانه‌ای وجود نداشت. یکی از شاخصه‌های فکری دوره آرخایی عدالت خدایان است؛ خدایان نیز به نوعی از قانون تبعیت می‌کنند و زئوس تجسم عدالت شده است.

نک. Eliade 1978: 261; Dodds 1951: 32-35

۴۴. افلاطون در دفتر دهم *نومیس* می‌گوید: «ایشان [= کسانی که به خدایان باور ندارند] می‌گویند که خدایان به صنعت (τέχνη) هستند، نه به طبیعت (φύσει) بلکه به اعتبارات (τίσις νόμοις)، و با اختلاف اعتبارات تغییر می‌کنند، به طوری که هر گروه اعتبارکننده‌ای بر سر آن‌ها توافق می‌کند» (Laws X 889e3-5).

45. See Nilsson 1940b: 3. Cf. Elders 1972: 243

۴۶. راجع به اینکه مراد از *دونامیس* در اینجا همان فلک (orbit) است نک. Tarán 1975: 294. این واژه به همین معنا در کتاب مقدس (مثلاً انجیل متی ۲۴: ۲۹) نیز به کار رفته است.

۴۷. «اسامی سیارات که امروزه به کار می‌بریم ترجمه انگلیسی ترجمه لاتینی ترجمه یونانی نام‌های بابلی است» (Cumont 1912: 46).

۴۸. راجع به معنای این واژه نک. Cumont 1912: 26ff

49. Cumont 1912: 10

50. Jastrow 1911: 211-226; Cumont 1912: 24

۵۱. راجع به تأثیر ادیان شرقی بر آکادمی در آن دوره، نک. Jaeger 1934: 131-134

۵۲. البته در اینجا از مریخ (آرس) نام نمی‌برد، اما در موضعی دیگر از آن نام برده است: نک. DC 292a5.

۵۳. نویسنده *تنمه‌النومیس* نیز به چنین تجربه‌ای اشاره می‌کند: 986c-d.

۵۴. این سخن احتمالاً درباره همه فیلسوفان پیش از ارسطو صادق است. الهیاتی را که یگر برای پیش‌سقرایان در نظر می‌گرفت باید از همین باب دانست، نه از باب الهیات تنزیهی، زیرا هیچ یک از آن فیلسوفان دغدغه دین المپی یا دینی دیگر نداشتند و مدعی نبودند که خدایان دینی را تنزیه می‌کنند. این مطلب حتی در مورد افلاطون هم صادق است، زیرا چنانکه اشاره شد، افلاطون خدایان فلسفی را در کنار

خدایان سستی در نظر می‌گرفت، نه اینکه خدایان سستی را تنزیه کند. درباره خدایان سستی می‌گفت که باید به پدران و سنت اعتماد کرد (نک. تیمایوس 40d-41a و فایدروس 246c-d).

۵۵. مقصود این نیست که مثلاً عنوان «واجب الوجود» ذاتی الله نیست، البته ذاتی است، اما فقط ذاتی باب برهان، نه ایساغوجی. بنابراین از منظر اثباتی این عنوان بیرون از تصور خدای ابراهیمی قرار می‌گیرد. اتو نیز به همین معنا -البته با اصطلاحات کانتی- اشاره کرده است آنجا که می‌گوید: «اوصاف عقلانی محمول بر خدا ذاتی اما ترکیبی اند [نه تحلیلی]» (Otto 1917: 2). نقل به مضمون).

۵۶. دین را پروای امر قدسی تعریف می‌کنیم. نمی‌گوییم «باور یا عقیده به امر قدسی»، زیرا این‌گونه واژگان بیشتر بر جنبه عقلانی امر قدسی دلالت دارند، در حالی که آنچه خاصه دین است جنبه غیرعقلانی امر قدسی است که اتو آن را نومینوس (das Numinöse) می‌نامید. نک. Otto 1917: 5-7. می‌توان برای صراحت بیشتر دین را به پروای نومینوس (به صورت ترکیب اضافی) تعریف کرد. نومینوس همچنین بر حالتی ذهنی اطلاق می‌شود که عبارت است از تجربه امر قدسی که آن را تجربه نومینوس (به صورت ترکیب وصفی) می‌خوانیم. باید توجه کرد که الوهیت تنها یکی از مصادیق امر قدسی است. از جمله مصادیق دیگر آن می‌توان از نجات در نیروانه نام برد. نک. Otto 1926: 196-197. نکته دیگر اینکه بسیاری از پژوهشگران به تبعیت از امیل دورکیم معتقدند که دین نمی‌تواند شخصی باشد. به همین خاطر در مورد ارسطو این قید را اضافه کردیم که «اگر بتوان اصلاً آن را دین نامید». شایان ذکر است که این سخن که دین شخصی وجود ندارد با شیوه و هدف جامعه‌شناسی تناسب دارد. اگر دین را مثلاً از منظر پدیدارشناسی نگاه کنیم معنی از وجود دین شخصی وجود نخواهد داشت.

منابع

- Berti, Enrico (2006), 'Y a-t-il une théologie d'Aristote', in: Langlois & Zarka (2006), pp. 55-71
- Bodéüs, Richard (2000), *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*, translated from the French by: Garrett, Jan, State University of New York Press
- Bowra, C. M. (1930), *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford, reprint. 1963
- Burnet, John (1930), *Early Greek Philosophy*, 4th Edition, A & C Black
- Cumont, Franz (1912), *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, G. P. Putnam's Sons
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press
- Dombart, B. (1921), *Sancti aurelii Augustini episcopi De civitate dei*, Vol. I: Lib. I-XIII
- Elders, Leo (1972), *Aristotle's Theology: A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen

- Eliade, Mircea (1978), *A History of Religious Ideas*, Vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, The University of Chicago Press
- Festugière, R. P. (1949), *La Révélation d'Hermès Trismégiste II: Le Dieu Cosmique*, Paris
- Gerson, L. P. (1990), *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London - New York
- Gigon, Olof (1952), 'Die Theologie der Vorsokratiker', in: Rose et al. (1952), pp. 127-166
- Gutas, Dimitri (2010), *Theophrastus: On First Principles (Known as his Metaphysics)*, Brill
- Guthrie, W. K. C. (1934), 'The Development of Aristotle's Theology-II', *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 2, pp. 90-98
- Hatab, Lawrence J. (1990), *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*, Open Court
- Jaeger, Werner (1934), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, translated by: Robinson, Richard, Oxford University Press, reprint. 1962
- Jaeger, Werner (1947), *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford
- Jastrow, Morris (1911), *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, G. P. Putnam's Sons
- Judson, Lindsay (2019), *Aristotle Metaphysics Book A*, Oxford.
- Langlois, Luc & Zarka, Yves Charles (ed.) (2006), *Les philosophes et la question de Dieu*, PUF
- Lieberg, Godo (1973), 'Die theologia tripartita in Forschung und Bezeugung', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Band 4 Philosophie und Wissenschaften, Künste*, 63-115
- Lieberg, Godo (1982), 'Die Theologia Tripartita als Formprinzip antiken Denkens', in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 125. Bd., H. 1, 1982, pp. 25-53
- Martineau, Emmanuel (1997), 'De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote', *Conférence*, V, 1997, p. 443-509
- Mazon, Paul (1959), *Introduction à l'Iliade*, Paris
- Menn, Stephen (2012), 'Aristotle's Theology', in: Shields (2012), pp. 422-464
- Mikalson, Jon D. (2010), *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press
- Murray, Gilbert (1934), *The Rise of the Greek Epic*, 4th edition, Oxford University Press
- Naddaf, Gerard (2004), 'Plato: The Creator of Natural Theology', in: *International Studies in Philosophy* 36 (1), pp. 103-127
- Nilsson, Martin P. (1940a), *Greek Popular Religion*, Columbia University Press

- Nilsson, Martin P. (1940b), 'The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies', *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 1 (Jan. 1940), pp. 1-8
- Nilsson, Martin P. (1955), *Geschichte der griechischen Religion*, Vol. 1, München
- Otto, Rudolf (1917), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 14. Auflage 1926, L. Klotz Verlag/Gotha
- Otto, Rudolf (1926), *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung Zur Wesensdeutung*, L. Klotz/Gotha
- Pépin, Jean (1956), 'La théologie tripartite de Varron', in: *Revue Augustinienne* 2, pp. 265-294
- Rose, H. J., et al. (1952), *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon: sept exposés et discussions*, Vandœuvres-Genève
- Ross, David W. (1924), *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text, with introduction and commentary* [in two volumes], Oxford, Clarendon Press, reprint. 1975
- Shields, Christopher (ed.) (2012), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press
- Tarán, Leonardo (1975), *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society
- Vlastos, Gregory (1952), 'Theology and Philosophy in Early Greek Thought', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 7 (Apr., 1952), pp. 97-123