

خوانش های معاصر در الهیات ارسطو

مطالعه موردی: ادوارد تسلر^۱ و ورنر یگر^۲

دکتر حسین کلباسی اشتری^۳

چکیده

«نظریه محرک نامتحرک» ارسطو که در سده های اخیر در کانون مباحثی با عنوان «الهیات ارسطو» قرار گرفته است، در اصل بخشی از فلسفه اولی یا متافیزیک اوست که از زمره تاثیرگذارترین و در عین حال بحث برانگیزترین بخش های نظام فلسفی او محسوب می شود و نه تنها در اغلب مکاتب و مدارس یونانی مآب (بویژه مکتب نوافلاطونی)، بلکه در سنت های فلسفی - کلامی سده های میانه و بطور خاص پیکره الهیات مسیحی و نیز در میان فیلسوفان جهان اسلام به شکل نقد و تعلیقه و ایضاح بازتاب گسترده ای داشته است. به غیر از تفسیرهای عصر کلاسیک، تحلیل و تفسیر ارسطوشناسان قاره ای معاصر در این زمینه تمایزات و سویه های مختلفی از دیدگاه ارسطو را پیش چشم ما قرار می دهد. از زمره مهم ترین این شارحان در قلمرو آلمانی زبان ها باید از ادوارد تسلر^۴ و ورنر یگر^۵ نام بُرد که با وجود معاصرت و اشتراک زبانی، هر یک با رویکردی متفاوت به دیدگاه الهیاتی ارسطو پرداخته اند و شرح های خاص خود را از موقعیت مفاهیمی چون خدا، جوهر و نسبت متافیزیک با طبیعیات در کلیت نظام ارسطویی عرضه کرده اند.

ادوارد تسلر تحت تاثیر مکتب نوکانتی، الهیات ارسطو را به مثابه بخشی منسجم از فلسفه اولی در نظر می گیرد که مفاهیمی چون جوهر، صورت، ماده و محرک نامتحرک در آن نقش

¹ Eduard Zeller (۱۸۱۴ - ۱۹۰۸)

² Werner Jaeger (۱۸۸۸ - ۱۹۶۱)

^۳ استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی hkalbasi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

مرکزی دارند. از نگاه وی، الهیات ارسطو حاصل تفکر عقلانی و تلاش برای تبیین علل نهایی هستی است؛ روایتی که در فلسفه اسلامی نیز به ویژه در آثار ابن سینا تداوم یافته است. او با روش تحلیل تاریخی، نشان می دهد گویا ارسطو قلمرو علت نخستین را از قلمرو اسطوره و دین سنتی یونان خارج کرده و آن را در چارچوب نظام عقل گرایانه و علمی خویش قرار می دهد.

از آن سو، ورنر یگر با رویکرد تاریخ گرایانه و تاکید بر تبارشناسی رویکردها و مفاهیم، الهیات ارسطو را نه به عنوان نظامی کاملاً مستقل، بلکه در بستری پیوسته با تحول اندیشه یونانی بویژه در نسبت با آموزه های آکادمی می بیند. در دیدگاه او، ارسطو هرچند در امتداد سنت پیشاسقراطی و افلاطونی می اندیشد، اما با نوعی گرایش به عقل گرایی واقع گرایانه، الهیات را با طبیعیات پیوند می زند. همچنین یگر بیان می کند که الهیات ارسطو را باید ادامه و نیز بازسازی انتقادی الهیات افلاطونی دانست و نه گسستی کامل از آن.

نوشتار حاضر با مقایسه دیدگاه این دو یونان شناس، نشان می دهد که چگونه روش شناسی متفاوت آنان بر پایه رویکرد های تحلیلی- انتقادی تسلر و تاریخی- تکاملی ورنر یگر، به دو تصویر متفاوت از الهیات ارسطو منجر می شود در نهایت روشن می سازد که فهم ما از الهیات ارسطو، به میزان قابل توجهی به چهارچوب های تفسیری قدیم و جدید وابسته است، تفسیرهایی که به استناد قراین و شواهدی از متون اصلی یا منتسب به ارسطو، به اثبات استنتاجات و پیش فرض های آنان مدد رسانده است. از این رو می توان گفت بازخوانی این الهیات، نه صرفاً مطالعه ای در تاریخ فلسفه، بلکه مشارکتی در تلقی های مابعدالطبیعی و فلسفی معاصر نیز محسوب می شود.

کلید واژگان: ادوارد تسلر، ورنر یگر، محرک نامتحرک نخستین، الهیات ارسطو، فلسفه اولی

Contemporary readings in Aristotle's theology

DR. Hossein Kalbasi Ashtari¹

Abstract

Aristotle's "Unmoved Mover" theory, which in recent centuries has been at the center of discussions under the title "Aristotle's Theology," is originally part of his first philosophy or metaphysics. It is considered one of the most influential yet controversial aspects of his philosophical system, leaving a profound mark not only in most Greco-oriented schools (especially the Neoplatonic school) but also in medieval philosophical-theological traditions, particularly within Christian theology, as well as among Islamic philosophers through critiques, commentaries, and elaborations. Beyond classical interpretations, the analyses and interpretations of contemporary continental Aristotelian scholars present us with various distinctions and perspectives on Aristotle's views. Among the most important of these commentators in the German-speaking world are Eduard Zeller and Werner Jaeger, who, despite being contemporaries and sharing a linguistic background, approached Aristotle's theological views differently, offering their own unique commentaries on the position of concepts such as God, substance, and the relationship between metaphysics and physics within the Aristotelian system as a whole. Influenced by the Neo-Kantian school, Eduard Zeller regards Aristotle's theology as an integral part of first philosophy, where concepts such as substance, form, matter, and the Unmoved Mover

¹ Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University hkalbasi@atu.ac.ir

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

play central roles. In his view, Aristotle's theology is the product of rational thought and an attempt to explain the ultimate causes of existence—a narrative that continued in Islamic philosophy, particularly in the works of Avicenna. Through historical analysis, Zeller demonstrates how Aristotle seemingly detached the realm of the first cause from Greek mythology and traditional religion, placing it within the framework of his own rational and scientific system .

On the other hand, Werner Jaeger, with his historicist approach and emphasis on the genealogy of ideas and concepts, sees Aristotle's theology not as a fully independent system but as part of a continuum with the evolution of Greek thought, especially in relation to the teachings of the Academy. According to Jaeger, although Aristotle thinks within the tradition of the Pre-Socratics and Plato, he links theology with physics through a kind of realistic rationalism. Jaeger also argues that Aristotle's theology should be seen as both a continuation and a critical reconstruction of Platonic theology, rather than a complete break from it .

This paper, by comparing the perspectives of these two Hellenists, demonstrates how their differing methodologies—based on Zeller's analytical-critical approach and Jaeger's historical-evolutionary approach—lead to two distinct interpretations of Aristotle's theology. Ultimately, it reveals that our understanding of Aristotle's theology is significantly dependent on ancient and modern interpretive frameworks—interpretations that, based on evidence from Aristotle's original or attributed texts, have helped substantiate their inferences and presuppositions. Thus, it can be said that revisiting this theology is not merely a study in the history of philosophy but also a contribution to contemporary metaphysical and philosophical understandings .

Keywords: Eduard Zeller, Werner Jaeger, the First Unmoved Mover, Aristotle's Theology, First Philosophy

درآمد

تاریخ علم در بیست و چهارقرن اخیر هیچگاه از تاثیر مستقیم و غیر مستقیم آموزه های ارسطو برکنار نبوده و آثار وی از *متافیزیک* گرفته تا *اخلاق نیکوماخوسی*، و از کتاب اخیر گرفته تا *فن خطابه (ریطوریکا)* و *فن شعر (بوطیقا)* او هیچگاه در حاشیه قلمروهای دانش قرار نگرفته است و حتی پژوهش های زیست شناختی و فلکی او که امروزه ارزشی در عداد تاریخ علم پیدا کرده، قابل حذف و طرد نیست، زیرا هم حلقه ای از خط سیر تحول علم است و هم نمایانگر ابداع و ابتکاری شگرف در تمامی شاخه های دانش. این شاگرد برجسته افلاطون که با وجود نبوغ و قریحه سرشار بدلالی نتوانست جانشین استاد در آکادمی شود، خارج از آنجا، مدرسه ای را بنا نهاد که تمامی نهادهای آموزشی پس از خود - حتی مدارس افلاطونی میانه و متاخر - را هم در صورت و هم و در محتوا تحت تاثیر قرار داد. در اسکندریه و بیزانس و جندی شاپور، متون فلکی و زیست شناختی و منطق ارسطو دست بدست می شد و دروس محصلان قرون یازدهم و دوازدهم میلادی در غرب لاتینی، با دیالکتیک ارسطو سنجیده می شد و در دوره مدرسی حرف اول و آخر و فصل الخطاب و ملاک صدق همانا سخن معلم اول بود. در مدارس بغداد و بصره و سپس در کل عالم اسلام نیز منظومه فکری او بر همه منظومه ها پیشی گرفت و شگفت اینکه حتی مخالفان و منتقدان فلسفه نیز از رجوع به منطق او بی نیاز نبودند. البته در این میان *مابعدالطبیعه (متافیزیک)* بیش از سایر نوشته های او نزد اهل فلسفه و کلام مقبول واقع شد و به حلقه های علمی راه پیدا کرد، چنانکه حجم شروح و تفاسیر قدیم و جدید بر *متافیزیک* با هیچیک از دیگر آثار وی قابل مقایسه نیست.

بنابرمشهور، الهیات یا دانش مُشعر بر شناخت علت نخستین، به عنوان شاخه ای بنیادی از فلسفه اولی یا *متافیزیک*، در منظومه فکری ارسطو جایگاهی محوری دارد و نقشی تعیین کننده در نظام مفهومی او ایفا می کند. به غیر از کتاب دوازدهم (*لامبدا*) *متافیزیک*، متون دیگری از ارسطو در شکل گیری الهیات وی مدخلیت داشته و دارند: *پاره نوشته ها* یا *نوشته های دوره جوانی ارسطو (در آکادمی)*؛ *رساله العلیل*؛ *رساله در باره خیر محض و سرانجام اثولوجیا* که در قرون اخیر صحت انتساب آنها به ارسطو مورد تردید قرار گرفته است. در ذیل عنوان کلی الهیات ارسطو عناوین فرعی دیگری نیز در خلال تفسیرها و شروح ارسطویی ظاهر شد مانند

وحدت و کثرت، حدوث و قدم و احکام و لوازم مبحث علیت که هر کدام فصل مشبعی از آراء و دیدگاه های کلامی - فلسفی را شکل داده و امروزه در شاخه ای موسوم به فلسفه دین مورد بحث و سنجش قرار می گیرد. از زمره مهم ترین عناوین ذیل الهیات ارسطو مربوط به علیت علت اولی و نیز تعداد محرک های نخستین بوده و هست (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۶۰)، اما به موازات تلقی رایج سنتی که الهیات را دانشی مبتنی بر وحی یا آموزه های دینی می انگارد، برخی بر این باورند که ارسطو الهیات را دانشی عقلانی و برآمده از تأمل در علل و اصول نخستین هستی دانسته است و این عاری از حقیقت نیست. این دانش، که غایت آن تبیین هستی به مثابه یک کل است، در مفاهیمی چون «جوهر»^۱، «صورت»^۲، «غایت»، و به ویژه «محرک نامتحرک»^۳ تجسم می یابد. از نظر ارسطو، الهیات نه صرفاً تلاشی برای اثبات وجود خدا، بلکه تأملی در باب مبادی عالیه و غایت مندی جهان است.

اهمیت تاریخی و نظام ساز الهیات ارسطویی، به ویژه از رهگذر مفهوم محرک نامتحرک، در تکوین سنت های فلسفی پس از او، چه در جهان اسلام و چه در غرب لاتینی نقشی بنیادین داشته است. متفکرانی چون ابن سینا و توماس آکوئینی، با بازخوانی این مفهوم و تلفیق آن با مضامین دینی کوشیدند آن را در دل نظام های فلسفی-الهیاتی خود ادغام کنند و مبنایی عقلانی برای تفسیر هستی و اثبات وجود واجب - نزد فیلسوفان مسلمان - و خدای مبتنی بر آموزه های کتاب مقدس - نزد متالهان مسیحی - فراهم آورند. در عین حال این تلاش ها خالی از دشواری ها و چالش های نظری هم نبود. ابن سینا در نقد دیدگاه الهیاتی

^۱ جوهر *οὐσία / ousia* در فلسفه ارسطو، موجودیتی بنیادی و مستقل است که ماهیت و ذات اشیا را تشکیل می دهد و قائم به خود (self-subsistent) است و نه وابسته به چیز دیگر. جوهر در تفکر ارسطو به عنوان نخستین موجود، منشأ همه صفات، تغییرات و وجود اشیا محسوس در عالم است.

^۲ صورت *μορφή / morphē* در فلسفه ارسطو، اصل فعلیت بخش و ساختاردهنده هر شیء است که ماهیت آن را تعیین می کند. صورت در کنار ماده *hyle* جوهر را می سازد؛ ماده امکان بالقوه وجود است و صورت، فعلیت آن را تحقق می بخشد. صورت نه تنها شکل ظاهری، بلکه غایت، نظم درونی و الگوی تحقق یافته شیء را در بر می گیرد. در این معنا، صورت، علت فاعلی و علت غایی نیز به شمار می رود و به آن وحدت و هویت می بخشد.

^۳ محرک نامتحرک نخستین *ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ / unmoved mover* در فلسفه ارسطو، علت غایی و کمال مطلق است که خود متغیر نیست، اما همه چیز را به حرکت و فعلیت سوق می دهد. او صورت صرف، فاقد ماده و فعلیت محض *actus purus* است؛ موجودی ازلی که با جاذبه غایی خویش، عالم را متحرک می سازد.

ارسطو و در هر دوبخش الهیات عام و الهیات خاص، علت اولی را نه نوعی جوهر بلکه موجب جوهر می داند و از سوی دیگر، علت نخستین را نه فقط علت غایی، بلکه در اصل علت فاعلی می داند و بدین ترتیب بکلی از تفکر جوهر محور ارسطو در زمینه الهیات فاصله می گیرد. این تغییر رویکرد در تمام دوره اسلامی نشان از تحول الهیات عقلی متمایز از ارسطو و سنت مشائی دارد.

در سراسر سده های میانه نیز فراز و فرودهای فراوانی در این زمینه بچشم می خورد. اتین ژیلسون در بسیاری از آثار خویش، کوشش آباء کلیسا و سپس متالهان مدرسی را در حل معضل تقابل آموزه های کتاب مقدس با الهیات سنتی ارسطویی را به تصویر کشیده است و تا آنجا که می دانیم، تنها در قرن سیزدهم و در چند مقطع زمانی، به فرمان پاپ، تدریس و آموزش آراء ارسطو در مدارس و محافل علمی آن عصر ممنوع اعلام شد و حتی موجبات زندانی شدن کسانی مانند توماس آکوئینی را نیز فراهم ساخت. این رو، الهیات ارسطو هم‌زمان هم واجد اهمیتی تاریخی در سیر و تحول و تداوم سنت‌های فلسفی و هم برخوردار از ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی فلسفی در زمانه معاصر است.

در قرن بیستم، تفسیرهای جدیدی از الهیات ارسطو در پرتو رویکردهای تحلیلی و تاریخی پدید آمدند. دو نمونه شاخص از این رویکردها در آثار ادوارد تسلر و ورنر یگر تجلی یافته است. تسلر، متأثر از نظام فکری کانت در نقد عقل محض و رهیافت‌های نوکانتی، الهیات ارسطو را نظامی عقلانی، یکپارچه و مستقل از عناصر اسطوره‌ای و دینی می‌فهمد و بر انسجام مفهومی آن تأکید دارد. در برابر او، ورنر یگر با نگرشی تاریخ‌گرایانه و تبارشناسانه، الهیات ارسطویی را نه نظامی بسته و مستقل، بلکه مرحله‌ای در امتداد تحولات تدریجی تفکر یونانی می‌بیند که در پیوند با سنت‌های پیشاسقراطی، افلاطونی و حتی عناصر اسطوره‌ای قابل فهم است. بدین ترتیب، اختلاف میان این دو تفسیر، صرفاً در سطح برداشت‌های مفهومی باقی نمی‌ماند، بلکه نمایانگر دو سنت روش‌شناختی متمایز در فهم سرفصل‌های متافیزیکی، عقلانیت فلسفی و نسبت آن‌ها با تاریخ و دین است.

این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی ابتدا به بررسی دیدگاه های ادوارد تسلر و ورنر یگر می پردازد و ابعاد مختلف رویکرد آنها را در مورد الهیات ارسطو به ویژه با محوریت مفهوم «محرک نامتحرک نخستین» و وحدت یا کثرت عددی آن بررسی می کند و سپس با رویکرد تطبیقی به سنجش دیدگاه آنها می پردازد.

الف. ادوارد تسلر و الهیات ارسطو

از منظری کلی باید گفت در نظر ادوارد تسلر، الهیات مفهومی است که در قلب فلسفه ارسطو قرار دارد و با دیگر شاخه های فلسفه او - مانند متافیزیک، طبیعیات و اخلاق - پیوند خورده است. به باور او، الهیات ارسطو به ویژه در اثر برجسته او-*متافیزیک*^۱- نقشی بنیادین دارد. بدین سبب، تسلر در روش تفسیری خود بر مفاهیم «محرک نامتحرک» و «علل چهارگانه»^۲ تاکید ویژه ای دارد و این مفاهیم را به عنوان هسته اصلی تفکر الهیاتی ارسطو در نظر می گیرد. در نظر او الهیات ارسطو نه تنها در چهارچوب *متافیزیک* او قرار دارد، بلکه به عنوان بخشی از تلاش او برای توضیح و فهم ساختار و عملکرد جهان و حتی بطور غیر مستقیم کنش های انسانی عمل می کند. در همین زمینه در *کلیات تاریخ فلسفه یونان* درخصوص مابعدالطبیعه ارسطو و میزان اهمیت آن می گوید:

کار این علم عبارت است از پژوهش درباره علل نخستین، درباره موجود بما هو موجود، درباره امور مجرد سرمدی و نامتحرک که علت هر حرکت و صورتی در جهان هستند. بنابراین مابعد الطبیعه ارزشمندترین و جامع ترین علم ها است. (ادوارد تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۰)

1. Metaphysics

۲. در فلسفه ارسطو، هر پدیده با چهار نوع علت تبیین می شود: علت مادی (*causa materialis*)، یعنی آن چه شیء از آن ساخته شده است. علت صورتی (*causa formalis*) یعنی ساختار یا ماهیت شیء. علت فاعلی (*causa efficiens*) یعنی عامل پدیدآورنده و علت غایی (*causa finalis*) یعنی هدف یا غایتی که شیء به سوی آن میل دارد. این تبیین چهارگانه، بنیاد نظریه ارسطویی درباره طبیعت، حرکت و وجود است.

تسلر معتقد است ارسطو به طور خاص با طرح مفهوم «محرک نامتحرک» کوشیده است تا توضیحی عقلانی برای وجود حرکت و تغییر در پهنه جهان ارائه دهد. او همچنین مفهوم فلسفه اولی را جنبه مهمی در تحلیل الهیات ارسطو در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند که ارسطو الهیات را به عنوان بخش مهمی از فلسفه اولی تعریف کرده است، درست به این دلیل که در تفکر ارسطو، فلسفه اولی به معنای علمی است که به شیوه خاص به مطالعه اصول و علل بنیادین وجود می‌پردازد و می‌کوشد به سوالاتی از قبیل «چرا چیزی وجود دارد؟» و «چرا چیزی حرکت می‌کند؟» پاسخ دهد. در این میان الهیات ارسطو به طور خاص کارکردی بیش از کارکرد الهیاتی محض یافته، بدین معنا که به بررسی علت‌های اصلی و غایی هستی به مثابه یک کل پرداخته است. علاوه بر این، الهیات به عنوان دانشی که به مطالعه وجود و علت‌های نهفته در آن می‌پردازد، می‌تواند پاسخ‌هایی به پرسش‌های بنیادین مربوط به جهان ارائه دهد. به عبارت دیگر، الهیات ارسطو از یک سو به بررسی وجود و از سویی دیگر به تبیین رابطه موجودات با اصل غایی و نهایی می‌پردازد. به همین جهت در اندیشه تسلر، فلسفه اولی به نوعی با الهیات ارسطو درهم آمیخته است و با تفکیک از طبیعیات و ریاضیات، به عنوان دانشی مستقل و متعالی تعریف می‌شود، زیرا در نظر ارسطو، پرسش‌های فلسفی از نوع متافیزیکی به طور مستقیم به مقوله‌های الهی و غایی مرتبط اند. اما باید توجه داشت پاسخ به این پرسش که چگونه «دانش نخستین» نزد ارسطو در سنت‌های فلسفی غرب لاتینی و عالم اسلام به عناوینی چون علم اعلی، فلسفه اولی و الهیات مبدل شد، مجال مستقلی را می‌طلبد، ولی همین قدر می‌دانیم که لوازم سخن ارسطو هم از منظر وجود شناختی و هم از منظر کیهان شناختی با مقتضای این عناوین به سختی قابل انطباق است.

تسلر می‌افزاید متافیزیک ارسطو در نهایت به علت اولیه و محرک نامتحرک نخستین منتهی می‌شود و در این مفهوم به اوج خودش می‌رسد؛ مفهومی که به عنوان اصلی واحد، ثابت و غایی عمل می‌کند و در عین حال خودش هیچ‌گونه تغییر و حرکتی ندارد، اما باعث حرکت سایر موجودات در جهان می‌شود. وی به این نکته نیز اشاره می‌کند که هرچند در بیان ارسطو در باره وحدت یا کثرت محرک نامتحرک - بخصوص در بحث از شماره افلاک و ربط آنها به محرک‌های نامتحرک کثیر- ناسازگاری‌هایی دیده می‌شود، اما ارسطو می‌کوشد

در نهایت آن را به عنوان اصلی واحد در نظر گیرد و می گوید هرچند بنظر می رسد افلاک هرکدام محرک نامتحرک خاص خود را دارند، اما تمام آنها نهایتاً به یک مبدا نخستین ختم می شوند که همان محرک نامتحرک نخستین است. (Eduard Zeller, ۱۹۱۹, ۶۹۰)

وی نحوه استنتاج ارسطو در این زمینه را چنین ترسیم می کند:

هر حرکتی مستلزم دو چیز است: چیزی که حرکت می دهد و چیزی که حرکت می کند؛ حرکت نه هرگز می تواند آغاز شود و نه می تواند پایان پذیرد. علت نهایی این حرکت را فقط در امری نامتحرک می توان سراغ گرفت، زیرا اگر هر حرکتی از تاثیر محرکی بر روی متحرک نشأت بگیرد و مستلزم محرکی غیر از متحرک باشد، محرک اخیر نیز مستلزم محرکی غیر از خودش خواهد بود. این استلزام تا زمانی که به محرکی نامتحرک نرسیده باشم تکرار خواهد شد. بنابراین اگر محرک نامتحرکی وجود نداشت، نمی توانستیم محرک اول داشته باشیم و به همین دلیل نمی توانستیم هیچ حرکتی - و البته حرکت بی آغازی - داشته باشیم. از سوی دیگر، وقتی محرک اول نامتحرک باشد، بایستی غیرمادی - یعنی صورت عاری از ماده و یعنی فعلیت محض - نیز باشد، زیرا هر جا که ماده باشد، امکان تغییر، یعنی امکان پیشروی از قوه به فعل و امکان حرکت نیز وجود دارد. (ادوارد تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۵-۲۷۶)

و در ادامه درباره ویژگی های محرک نامتحرک نخستین می نویسد:

فکر خدا فکرِ فکر است. سعادت الهی عبارت است از همین اندیشه تغییرناپذیر به خودش. خدا نه از طریق فرارفتن از خودش و متوجه کردن اندیشه و اراده اش به سوی جهان، بلکه فقط به واسطه صرف وجود خویش بر جهان اثر می گذارد. وجود مطلقاً کامل - یعنی خیر اعلی - همچنین غایتی است که همه اشیا به سوی آن روی می آورند و حرکت می کنند. نظم یکنواخت، انسجام و حیات جهان وابسته به اوست. ارسطو به تاثیر اراده الهی بر جهان، به خالقیت الهی و دخالت خداوند بر امور عالم عقیده ندارد. رابطه خدا، یعنی فکری که به خودش می اندیشد. (تسلر، ۱۴۰۳، ۲۷۶-۲۷۷)

بدین ترتیب، تسلر با بیان ویژگی های محرک نامتحرک تلاش دارد آن را از مضامین و احکام مربوط به خدای ادیان جدا کند، هرچند به تاثیر این مفهوم و تبدیل و تطور آن به مفهوم «خدای خالق» در متن فلسفه اسلامی و الهیات سده های میانه نیز اذعان دارد. وی تاکید می کند هرچند این مفهوم ابتدا تحت تاثیر هستی شناسی افلاطونی شکل گرفته، اما پس از نقد نظریه صور، به سوی نظام و تفسیری تجربی تر تغییر جهت داده است. به تعبیری ارسطو با تمرکز بر مفهوم جوهر، نتیجه می گیرد که جوهر الهی فاقد ماده، فعلیت تام و بنابراین تنها از صورت محض تشکیل شده است. تسلر با استناد به این نحو از استنتاج، مفاهیم مذکور را به عنوان پایه الهیات ارسطو معرفی می کند و تلاشی برای توجیه وجود خداوند در نظام فلسفی ارسطو در نظر می گیرد و سرانجام تاکید می کند که این نگاه، تفاوت بنیادینی با الهیات افلاطونی دارد، درست به این دلیل که ارسطو به جای جهان حقایق مثالی، بر واقعیت ملموس و علل طبیعی تکیه دارد.

تسلر در ادامه تحلیل خود، یکی از ویژگی های بنیادین الهیات ارسطو را رویکرد انتقادی وی نسبت به اندیشه های گذشتگان می داند. او استدلال می کند که ارسطو، بر خلاف افلاطون و فیلسوفان پیشاسقراطی - مانند پارمنیدس - بر این باور بوده است که باید واقعیت را با در نظر گرفتن حرکت، تغییر و دگرگونی تحلیل کرد. به همین خاطر او با معرفی مفاهیمی چون «قوه»^۱ و «فعل»^۲ توانست نظریه ای منسجم برای تبیین امکان تغییر در عالم ارائه دهد. در این نظریه، موجودات به صورت بالقوه دارای ظرفیت های خاصی اند که می توانند آنها را به فعلیت برسانند و این فرایند توسط علتی غایی هدایت می شود که خود، فعل محض است. تسلر اضافه می کند که ارسطو با این تبیین، نه تنها نظریه ثبات مطلق پارمنیدس را رد می

۱. قوه *δύναμις / dynamis* در فلسفه ارسطو، امکان یا استعداد درونی یک شیء برای بودن یا شدن چیزی است که هنوز تحقق نیافته است. قوه بیانگر ظرفیت ذاتی برای دگرگونی، رشد یا پذیرش صورت خاص است، بی آن که به خودی خود مستلزم تحقق باشد.

۲. فعل *ἐνέργεια / energeia* در فلسفه ارسطو، تحقق یافتگی یا به فعلیت رسیدن یک امکان است؛ یعنی حالت کمال یافته شیء که قوه ای در آن به طور واقعی تحقق یافته و در حال فعالیت یا حضور کامل است. فعل، نمود تحقق یافته ماهیت و غایت در موجود است.

کند، بلکه نوعی پیوند جدید میان متافیزیک و طبیعیات برقرار می‌سازد. از دید او، الهیات ارسطو بر خلاف الهیات افلاطونی که بر واقعیت‌های مفارق از جهان طبیعی تاکید می‌کرد، بر واقعیت‌های پویا و وابسته به علل طبیعی تکیه دارد. بنابراین، مفهوم فعل محض در اندیشه ارسطو، نه موجودی منزوی در خارج از جهان، بلکه اصلی درون جهانی برای تبیین حرکت و نظم کیهانی است. این حرکت نه مکانیکی، بلکه غایی و معنابخش است، زیرا همه اشیاء به سوی کمال خود در حرکت‌اند. با این نحو از تبیین و تحلیل، تسلسل خدا را در نظر ارسطو به عنوان «فعل محض»^۱ نشان می‌دهد که الهیات وی بر خلاف آنچه در سنت‌های دینی بعدی مشاهده می‌شود، بیشتر از جنس تحلیل فلسفی-جهان‌شناختی اثبات می‌کند تا از منظر ایمانی-عبادی. به همین دلیل تسلسل تلاش ارسطو را نه در راستای تقویت نگاه دینی، بلکه در جهت یافتن چهارچوبی فلسفی برای فهم نهایی هستی و ایجاد سازگاری میان الهیات و طبیعیات می‌داند. در ادامه تسلسل در مورد جدایی نظام فلسفی ارسطو از افلاطون می‌گوید:

فلسفه ارسطویی به آرامی از اندرون مکتب افلاطونی سربرآورد و از آن فراتر رفت. درباره فلسفه او به عنوان یک گل فقط در هیئت تمام شده اش می‌توان به ارزیابی انتقادی پرداخت، یعنی در هیئتی که ارسطو خودش را یافته و نظام خودش را تشکیل داده است. مقایسه میان نظام ارسطویی و افلاطونی نشان می‌دهد که تفاوت بنیادی بسیار مهمی میان این دو فیلسوف وجود دارد. افلاطون با توجه به تمایل مشخصی که به ثنویت دارد، در میان سلسله فیلسوفانی قرار می‌گیرد که از اندیشمندان اورفه‌ای فیثاغورس و امپدوکلس و سپس مکتب نوفیثاغوری و نوافلاطونی گسترده شده‌اند. ارسطو سنت طبیعت‌شناسان ایونی و تا حدودی نیز سنت سوفسطائیان را استمرار می‌بخشد. او شخصیتی است نظری، مشاهده‌گر و کاشف. (تسلسل، ۱۴۰۳، ۳۰۷)

^۲. فعل محض $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ / pure actuality در فلسفه ارسطو به معنای فعلیت کامل و مطلق است که فاقد هرگونه استعداد و جنبه بالقوه بوده و تحقق کامل ماهیت را نشان می‌دهد. این حالت، کمال محض و منشأ حرکت و تغییر در سراسر جهان قرار می‌گیرد.

در ادامه تسلر برای نشان دادن اهمیت و تاثیر الهیات ارسطو، با دقت تاریخی خاص، به بررسی نحوه تاثیرگذاری الهیات ارسطو بر سنت فلسفی عالم اسلام و کلام مسیحی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین ارسطو به ویژه در قرون وسطی و متفکرین مسیحی، از طریق ترجمه های عربی آثار او و تفاسیر نوافلاطونی، وارد حوزه تفکر اسلامی شدند. برای نمونه، تسلر به نقش اساسی ابن سینا در بازخوانی فلسفه ارسطویی تاکید می‌کند و استدلال می‌کند که الهیات ابن سینا را نمی‌توان بدون درک زمینه ارسطویی آن به خوبی فهم کرد. از نظر تسلر، ابن سینا با بهره‌گیری از مفاهیم «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» به نوعی از نظام متافیزیکی دست پیدا کرد که در آن، خداوند نه تنها علت نخستین، بلکه به عنوان موجودی واجب و ضروری از حیث وجود محسوب می‌شود؛ دقیقاً همانند محرک نامتحرک ارسطویی، با این تفاوت که ابن سینا این نظریه را در چهارچوبی دینی، یعنی در قالب توحید اسلامی قرار داد^۱. همچنین، ساختار عقلی فلسفه اسلامی از نظر تسلر به ویژه در سنت مشایی، مدیون تلاش های ارسطو در پیوند دادن الهیات با منطق و قلمرو علم تجربی است. این پیوند نزد فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا و متاخرینی همچون ملاصدرا این امکان را فراهم ساخت تا مفاهیمی مانند عقل فعال، عقول دهگانه و جهان عقول را با نظام فلسفی مشخصی تبیین کنند و الهیات ارسطو را همچون پلی میان فلسفه یونان و الهیات اسلامی در نظر بگیرند.

ب. ورنر یگر والهیات ارسطو

خوانش ورنر یگر، یونان شناس و مورخ برجسته معاصر از ارسطو و نظام فکری او را انقلابی و در نوع خود یکتا خوانده‌اند. روح و منطق حاکم بر تحلیل یگر عبارت است از تبارشناسی اندیشه ارسطو بویژه در نسبت با آموزه های آکادمی و از این رهگذر، اثبات این معنا که ارسطو حتی در واپسین دوره حیات علمی خویش، همچنان تحت تاثیر آموزش های استاد خویش

^۱ تردیدی نیست که بسیاری از مستشرقان و مورخان فلسفه و از جمله ادوارد تسلر از فهم مبانی هستی‌شناختی فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا ناتوانند، درست بدین دلیل که فهم آنان از «وجود» همچنان از جوهر مداری ارسطو و حداکثر از نظریه نوافلاطونیان تجاوز نمی‌کند و در تحلیل نهایی از فلسفه عالم اسلامی به نوعی تقلیل‌گرایی در می‌غلطتند.

قرار داشته و بنابر این برخلاف مشهور که تلاش می کنند ارسطو را در موقعیتی کاملاً مستقل از افلاطون معرفی کنند، وی در صدد نشان دادن پیوند ناگستنی فکری میان استاد و شاگرد حتی در پرتو مفهوم «تحول» است. وی در تحلیل الهیات ارسطو، رویکردی تاریخی-تکاملی را در پیش می گیرد و تلاش می کند جایگاه الهیات را نه صرفاً به عنوان بخشی از متافیزیک ارسطو، بلکه به مثابه مرحله ای از تطور اندیشه فلسفی یونان فهم کند. ورنر یگر بر خلاف ادوارد تسلر که تلاش می کند با روش تحلیلی-انتقادی و از منظر فلسفه مدرن، الهیات ارسطویی را بازسازی کند، عقیده دارد تنها با فهم زمینه تاریخی و ریشه های سنت فکری ارسطو، می توان به فهم عمیق مفاهیم الهیاتی وی دست پیدا کرد. یگر دیدگاه خود را بر چند محور اساسی که عبارتند از: پیوند الهیات با طبیعیات، تاثیرپذیری از افلاطون و سنت پیشاسقراطی و نفی نظام مستقل برای الهیات و همچنین فهمی در چهارچوب دیالکتیک تاریخی استوار می کند.

از دیدگاه یگر، ارسطو را نمی توان برخلاف تفسیرهای متأثر از سنت اسکولاستیک و مدرن که سعی دارند فلسفه اولی او را به منزله الهیات در معنای مابعدالطبیعه و مستقل تبیین کنند، فیلسوفی دانست که دستگامی نظام مند و تمام عیار برای الهیات بنا نهاده است. ورنر یگر نشان می دهد تفکر ارسطو ریشه در مباحث طبیعیات دارد و مفاهیم الهیاتی او از جمله محرک نامتحرک نخستین، از دل تلاش برای تبیین حرکت، تغییر و علیت در جهان طبیعی بیرون آمده است. از این رو او در کتاب *ارسطو، مبانی تاریخ تحول اندیشه وی* می گوید:

از گزارش ارسطو در می یابیم، وی نمی توانسته است تغییراتی که به واسطه آرای کالیپوس در نظام فلکی ائودوکسوس پیشنهاد شده بود را منعکس کرده باشد، مگر اینکه فرض کنیم ارسطو این مسائل را با خود ستاره شناس در حلقه مدرسه به بحث گذارده باشد. در واقع همین بحث و گفتگوها - یعنی تاثیر بی واسطه از جنبه ستاره شناختی کالیپوس بود که نخستین بار ارسطو را به طراحی نظریه محرک افلاک ترغیب و تحریک کرد. سیمپلیکیوس

در این سخن که می‌گفت چنین بحثی بیش از آنکه به الهیات مربوط باشد به فیزیک و ستاره‌شناسی تعلق دارد کاملاً بر حق بود. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۵۲-۴۵۶)

به تعبیری دیگر، خدا در فلسفه ارسطو، ابتدا نه به عنوان یک ذات فراتاریخی و متافیزیکی، بلکه به عنوان پاسخی به مسئله حرکت جاودانه در هستی مطرح شده است. از این رو یگر عقیده دارد نمی‌توان الهیات ارسطویی را گسستی از سنت طبیعت‌گرایانه یونان و مسائل فلسفه طبیعی فهم کرد. یگر در ادامه تحلیل خود از کتاب چهاردهم متافیزیک، که در آن نظریه محرک نخستین بسط می‌یابد، تأکید می‌کند حضور مفهوم «محرک نامتحرک» نه از جنس یک استنتاج انتزاعی، بلکه نتیجه مواجهه ارسطو با ضرورت‌های نظریه حرکت و تبیین کیهان‌شناسانه است. برای یگر خدا در این مقام، یک فرض بنیان‌گذار برای انسجام بخشی به دستگاه فلسفه طبیعی ارسطو است، نه آغازی برای نظام الهیاتی مانند آنچه در اندیشه‌های دینی قرون وسطی می‌یابیم. به همین دلیل، یگر بر این نکته تأکید می‌کند در فلسفه ارسطو، الهیات با طبیعیات پیوندی درونی دارد و نه استقلال مفهومی:

این فرض که حرکت جهان مستلزم نقطه اتکای لایتحرکی است - یعنی همان نقطه‌ای که قطبین آنها را فراهم ساخته و بنابراین مبدا نامتحرک نخستین در حرکت آسمان است - آشکارا در اساس خود مربوط به نجوم است. به این معنا مستلزم متحرک نخستین است و با وجود این، هیچ غایت مابعدالطبیعی را افاده نمی‌کند، بلکه بیشتر توجیهی صرفاً ریاضیاتی را در عالم دنبال می‌کند. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۴)

با این تعبیر یگر به روشنی از تلاش‌هایی که الهیات ارسطو را چونان یک نظام مفهومی بسته و همگن ترسیم می‌کنند، فاصله می‌گیرد. از نظر او، نباید با نگاه پسینی متأثر از فلسفه مدرسی یا تحلیل به شیوه کانتی انتظار داشت که ارسطو همانند فیلسوفان مدرن، دستگاهی

فراگیر برای اثبات و تبیین وجود خدا تدوین کرده باشد، بلکه ارسطو در مسیر پژوهش های طبیعت شناختی خود، به مفهوم خداوند به عنوان علت العلل و یا فعلیت محض رسید و این مفهوم در خدمت حفظ انسجام فلسفی جهان شناسی اوست که هنوز با رگه هایی از تفکر طبیعی، اسطوره ای و اخلاقی آمیخته است. بدین شکل خدا در فلسفه ارسطو، چنان که یگر تبیین می کند، تنها آغازگر حرکت نیست بلکه غایت تمام هستی نیز است و مفهوم علت غایی با آن گره خورده است. خدا همانند معشوقی است که خود از چیزی متأثر نمی شود، ولی همه چیز به سوی او گرایش دارد و این مفهوم به نوعی بیشتر در خدمت تبیین حرکت طبیعی و علت مادی قرار دارد و نه به عنوان دانشی مستقل. به طور مثال یگر با همین رویکرد به مسئله وحدت و کثرت محرک نامتحرک ارسطو می رود و کوشش می کند تا تناقض هایی که در این زمینه وجود دارد را رفع کند. او ابتدا محرک نامتحرک را پاسخی به مسئله طبیعیات و تبیین حرکت افلاک می داند به همین دلیل می گوید ارسطو در این مرحله از تفکر خود به کثرت محرک ها روی می آورد. یگر می گوید:

درست همان گونه که آسمان فلکی نیازمند یک محرک نامتحرک سرمدی است تا آن آسمان را به حرکت در بیاورد، دیگر حرکات مرکب سماوی که به واسطه سیارات انجام می گیرد نیز هرکدام به محرک نامتحرک ویژه خود نیازمندند. ارسطو برای هر حرکت، فلک خاص را فرض می کند این بدان معناست که به تعداد افلاک باید؛ دقیقا همان تعداد محرک نامتحرک وجود داشته باشد. او نه به لحاظ مابعدالطبیعی بلکه به لحاظ ستاره شناختی است. ارسطو با فرضیه اش درباره افلاکی که به نحو متقابل عمل می کنند، تعداد افلاک را به چهل و هفت یا پنجاه و پنج افزایش می دهد. (یگر ۱۳۹۰، ۴۵۴)

با توجه به این مطلب، یگر عقیده دارد ارسطو کثرت محرک های نامتحرک را ابتدا نه از جنبه مابعدالطبیعی آن، بلکه از جنبه ستاره شناختی آن تبیین می کند، اما سپس با سیر تاریخی

و تکاملی اندیشه خود، وقتی می خواهد از جنبه مابعدالطبیعی، محرک نامتحرک نخستین را تبیین کند، آن را اصلی واحد در نظر می گیرد:

ذات نخستین-یعنی بالاترین محرک که آسمان را حرکت می دهد یک استثناست. این ذاتی است با فعلیت محض و هیچ ماده ای ندارد. به عبارت دیگر این عالی ترین صورت، یک جنس نیست که در مصادیق گوناگون آشکار شود و هیچ ارتباطی نیز با ماده که مبدا تفرد است ندارد. در عالی ترین مرتبه، وحدت صوری و عددی یکسان است. بنابراین آنچه که حرکت می کند یعنی آسمان نیز تنها یکبار اتفاق می افتد ذات نخستین-یعنی بالاترین محرک که آسمان را حرکت می دهد یک استثناست. این ذاتی است با فعلیت محض و هیچ ماده ای ندارد. به عبارت دیگر این عالی ترین صورت، یک جنس نیست که در مصادیق گوناگون آشکار شود و هیچ ارتباطی نیز با ماده که مبدا تفرد است ندارد. در عالی ترین مرتبه، وحدت صوری و عددی یکسان است. بنابراین آنچه که حرکت می کند یعنی آسمان نیز تنها یکبار اتفاق می افتد واقعیت این است که صورت صورتها - یعنی محرک نامتحرک - اساساً وجود کاملاً یگانه ای است و از ویژگی های خاص آن این است که هر نسخه دومی از آن، پیش فرض های خود آن مفهوم را نقض می کند. (یگر ۱۳۹۰، ۴۶۰-۴۶۱)

بدین صورت، یگر بیان متضاد ارسطو از وحدت و کثرت محرک نامتحرک را نه ناشی از کج فهمی بلکه ناشی از سیر تاریخی-تکاملی تفکر ارسطو می داند. نکته دیگری که ورنر یگر در تحلیل خود از الهیات ارسطو به آن توجه ویژه ای می کند، تداوم ریشه های اسطوره ای تفکر یونانی در آثار ارسطو است. یگر بر این باور است که الهیات ارسطو، به ویژه در قالب نظریه محرک نامتحرک نخستین در کتاب متافیزیک، گرچه ساختاری فلسفی، تحلیلی و عقلانی دارد؛ اما همچنان در پیوندی پنهان و پیچیده با سنت اسطوره ای یونان قرار دارد. یگر در این باب، در فصل چهاردهم کتاب خویش توضیح می دهد که محرک نخستین نزد ارسطو که هستی کامل، جاودانه و غیرمادی دارد و نیز موضوع عشق و اشتیاق سایر موجودات است یادآور خدایان المپ نشین و یا لوگوس کیهانی در کیهان شناسی های پیشاسقراطی است. به

بیان یگر این تصویر از خدا گرچه از اسطوره فاصله گرفته است و در دستگاہی فلسفی بازسازی شده، اما هنوز حامل بار معنایی اسطوره ای است: خدایی دوردست، کامل و بدون تغییر که بقیه عالم از او تاثیر می گیرند بی آنکه او خودش دخالت مستقیم در جهان داشته باشد. همچنین یگر به این نکته اشاره می کند که نظام کیهان شناسی ارسطو، با حرکت کروی افلاک و شوق آن ها به محرک نخستین شبیه به داستان های اسطوره ای درباره میل کیهان به خدایان است. ورنه یگر در مورد تاثیرگذاری اسطوره در نظام فلسفی ارسطو می گوید:

اگر ما تصور کنیم که خارج از این آسمان مدور علت محرک نامتحرکی وجود دارد تمامی این دشواری ها مرتفع خواهد شد، بسان هومر هنگامی که می خواست زئوس را وادار کند که به خدایان چنین بگوید می نویسد: ای زئوس! ای برترین ایزدان؛ اگر تو نهایت کوشش را نشان دهی و حتی اگر تمامی ایزدان و ایزد بانوان تو را یاری رسانند. شماها نمی توانید از آسمان به زمین یورش آورید. این شیوه که ارسطو در اینجا در مسئله ای فلسفی دوباره از یک اسطوره استفاده کرده است، ویژگی خاص اوست، ارسطو نه تنها در این بخش مبادی خاص خود را از هومر بر می گیرد، بلکه در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه نیز از هومر اقتباس می کند و سعی دارد اسطوره اطلس را نیز در دیدگاهی که در اینجا آنرا نقد می کند احیاء سازد، یعنی دیدگاهی که زمین را نقطه اتکاء محمور های جهان می داند. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۴)

با این تقریر، مشخص می شود ارسطو در الهیات خود و بخصوص در مسائل مربوط به محرک نامتحرک نخستین، همچنان تحت تاثیر اساطیر یونانی بوده است. (یگر، ۱۳۹۰، ۴۶۵)

این تلقی از الهیات ارسطو بی گمان می تواند محل مناقشه فراوان قرار گیرد چنانکه در خلال قرن گذشته میلادی انبوهی از نوشته ها در واکنش به خوانش یگر در این زمینه و بطور کلی نظام ارسطویی پدید آمد که بررسی آنها مجال دیگری می طلبد.

نتیجه گیری

در مقایسه دیدگاه های ادوارد تسلر و ورنر یگر در خصوص الهیات ارسطو، دو رویکرد متفاوت و در عین حال مکمل مشاهده می شود. این تفاوت ها در دو حوزه اصلی، یعنی روش شناسی و نگرش به پیوند میان الهیات و دیگر شاخه های فلسفه، به وضوح قابل مشاهده است. تسلر به عنوان فیلسوفی نوکانتی، در تحلیل خود از الهیات ارسطو بیشتر بر نقد مفهومی و محدودیت های معرفتی تاکید دارد. او با استفاده از روش انتقادی، به بررسی این موضوع می پردازد که چگونه مفاهیم ارسطویی در چهارچوب های مدرن قابل فهم و ارزیابی هستند. در این زمینه، تسلر نسبت به ابهام های موجود در تقسیم بندی های فلسفی ارسطو، به ویژه در تفکیک متافیزیک از طبیعیات، حساس است و الهیات ارسطو را از منظر یک پروژه عقلانی ناقص و ناتمام فهم می کند. همچنین او تاکید دارد که ارسطو با وجود نقد به افلاطون، موفق نشده است الهیات خود را به صورت کامل از محدودیت های عقل انسانی آزاد کند. در مقابل یگر، با رویکرد تاریخی-تکاملی به الهیات ارسطو می نگرد. او از تحلیل تاریخی تحولات فکری ارسطو بهره می برد و الهیات ارسطو را به عنوان بخشی از تکامل فلسفه یونانی می داند که در پی اصلاحات فکری بر اساس تجربیات و آموزه های طبیعی، شکل گرفته است. از نگاه یگر، نمی توان الهیات ارسطو را از چهارچوب کلی فلسفه او جدا کرد. چرا که این بخش از فلسفه ارسطو بخشی از یک کل منسجم است که در آن، مفاهیم الهیاتی در تعامل با مفاهیم طبیعی و منطقی قرار دارند.

در ادامه مشخص شد تسلر الهیات ارسطو را به عنوان بخشی مستقل از متافیزیک و طبیعیات فهم می کند و آن را به عنوان نظامی پیچیده و در عین حال ناکامل محسوب می کند. در تفکر او، ارسطو با تمایز میان الهیات و دیگر شاخه های فلسفه، سعی در ایجاد نظامی مستقل از طبیعیات داشته است، اما این نظام به دلیل محدودیت های معرفتی و ناتوانی در تفکیک دقیق مفاهیم از هم، نتوانسته است به صورت کامل در برابر چالش های فلسفه مدرن پاسخگو باشد. در حالی که یگر، بر خلاف تسلر الهیات ارسطو را به عنوان بخشی جدانشدنی از پروژه فلسفی کلی ارسطو می بیند و الهیات ارسطو را نه به عنوان یک سیستم مستقل، بلکه به

عنوان بخشی از ساختار بزرگتر فلسفه ارسطو که در آن الهیات در خدمت توضیح حرکت طبیعی و علل مادی قرار دارد محسوب می‌کند. همچنین یگر الهیات را در چهارچوب پیوند های تاریخی و دیالکتیکی با اندیشه های پیشین، به ویژه افلاطون و فلیسوفان پیشاسقراطی، قرار می‌دهد. در این باب، یعنی نسبت ارسطو با پیشینیان خود، یگر عقیده دارد که الهیات ارسطو، ادامه فلسفه طبیعی افلاطون است. اگرچه ارسطو اصلاحات بازسازی های اساسی در آن انجام داده است، اما الهیات ارسطو در ذات خود، نه تنها از افلاطون فاصله نگرفته است بلکه تلاش کرده است تا اصول افلاطونی را با توجه به تجربیات و مشاهده های علمی زمان خود بازسازی کند.

یگر با بررسی آثار تطبیقی افلاطون و ارسطو نتیجه می‌گیرد که گرچه ارسطو خود را منتقد نظریه مثل می‌داند، اما کماکان در چهارچوب فلسفه افلاطونی حرکت می‌کند. به خصوص در تحلیل مفهوم «عقل بالفعل»^۱ یا «نوس»^۲ یگر رگه های قوی از بازسازی مفهوم «ایده خیر»^۳ افلاطون را نشان می‌دهد. به این ترتیب در تحلیل او، ارسطو کوشیده است تا جایگاه ایده خیر را از مقام فراعقلی به درون ساختار علی و هستی شناختی وارد کند و از آن تفسیری عقلانی تر و تجربی تر ارائه دهد. به تعبیر یگر، نوس ارسطویی، همان ایده خیر افلاطون است که تاریخی شده است یعنی از حالت ایستا و انتزاعی به عاملی درون جهانی و درگیر در تبیین

۱. عقل بالفعل $\text{actual intellect: } \nu\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$ مرحله‌ای از عقل است که در آن قوه عقلانی به فعلیت رسیده و معقولات را بالفعل درک می‌کند؛ برخلاف عقل بالقوه که تنها استعداد درک دارد، عقل بالفعل دانایی تحقق یافته است و در فرآیند اندیشیدن نقش فعال دارد.

۲. نوس ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) در فلسفه ارسطو به معنای «عقل» یا «ذهن» است، اما نه به معنای عمومی آن، بلکه به مثابه عالی‌ترین قوه شناختی که قادر به درک مستقیم معقولات، یعنی حقایق غیرمادی و تغییرناپذیر، است. نوس در مراتب بالاتر معرفت قرار دارد و برخلاف حس و تخیل، بدون واسطه و به گونه‌ای شهودی حقیقت را دریافت می‌کند. در نظام مابعدالطبیعی ارسطو، نوس گاه به صورت عقل انسانی، و گاه به عنوان عقل مفارق و الهی (عقل فعال یا محرک نامتحرک) مطرح می‌شود.

۳. ایده خیر در فلسفه افلاطون عالی‌ترین و بنیادی‌ترین صورت (Form) است که همه موجودات و معرفت‌ها به واسطه آن معنا و هستی می‌یابند. این ایده، نه تنها سرچشمه وجود سایر ایده‌هاست، بلکه شرط امکان شناخت و حقیقت نیز به شمار می‌رود. افلاطون در تمثیل خورشید در جمهوری آن را با خورشیدی مقایسه می‌کند که همچون منشأ نور، موجب رؤیت و فهم معقولات می‌شود. ایده خیر فراتر از بودن ($\text{\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\lambda\iota\nu\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) است و غایت نهایی روح و فلسفه، شناخت آن است؛ امری که تنها با سیر عقلانی و تربیت دیالکتیکی ممکن می‌شود.

حرکت و وجود بدل شده است. به همین دلیل، یگر الهیات ارسطو را بیشتر به عنوان تکمیل و تصحیح تفکرات و نظام افلاطونی می بیند.

در مقابل تسلر، بر این باور است که ارسطو در الهیات خود نقدی اساسی به افلاطون وارد کرده و کوشیده است تا الهیات خود را از فلسفه و نظریه های مَثَل افلاطونی دور کند. تسلر معتقد است که الهیات ارسطو با آنکه تحت تاثیر افلاطون قرار دارد، اما به طور اساسی از منظر مفهومی و روشی از وی متمایز است.

همان طور که بیان شد، تسلر الهیات ارسطو را به عنوان شاخه ای مستقل از طبیعیات در نظر می گیرد. از نگاه او، الهیات ارسطو به بررسی علل غایی و اصول بنیادین وجود می پردازد، در حالیکه طبیعیات بیشتر به توضیح حرکت و علل مادی مرتبط است. با این تعبیر، وی تاکید می کند این دو حوزه نباید با یکدیگر خلط شوند، زیرا هر یک از آنها اهداف و مسائل متفاوتی را در بر می گیرند. از سوی دیگر، یگر بر خلاف تسلر، الهیات ارسطو را بخش جدایی ناپذیر از طرح فلسفی ارسطو می داند که هدف آن توضیح جهان طبیعی و حرکت آن است. از دیدگاه یگر، الهیات ارسطو نه تنها به توضیح علل غایی، بلکه به تبیین نحوه حرکت موجودات طبیعی و ارتباط آنها با موجودات عالی و متعالی می پردازد. بنابراین یگر، الهیات ارسطو را در به نوعی مکمل و حتی در خدمت طبیعیات قرار می دهد و تاکید می کند این دو حوزه باید به صورت همزمان و در یک چهارچوب یکنواخت تحلیل شوند.

ادوارد تسلر و ورنر یگر، هر دو در تفسیر خود از الهیات ارسطو، تحت تاثیر سنت های فلسفی مدرن قرار دارند، اما مسیر های متفاوتی را در این تاثیرپذیری دنبال می کنند. تسلر به شیوه خاص از دستگاه فلسفی ایمانوئل کانت تاثیر گرفته است؛ دستگاهی که بر محدودیت های ذاتی عقل بشری در شناخت امور متعالی تاکید می کند. در نگاه تسلر، الهیات ارسطو را نمی توان صرفاً به عنوان دانشی یقینی درباره موجودی الهی و مافوق طبیعت فهم کرد، بلکه باید آن را در پرتو محدودیت های شناختی انسانی تحلیل کرد. تسلر با پذیرش بنیاد های نقد عقل محض کانت، به این نتیجه می رسد که عقل نظری توانایی دست پیدا کردن به حقیقت نهایی

و مطلق را در قلمرو متافیزیک ندارد. از این رو، تفسیر او از الهیات ارسطو نیز متضمن نوعی تردید نسبت به امکان شناخت کامل و مستقیم از محرک نخستین است؛ تردیدی که ریشه در معرفت‌شناسی انتقادی کانت دارد. در این چهارچوب، الهیات ارسطو نه یک نظام قطعی و تمام شده، بلکه کوشش عقلانی برای نزدیک شدن به حقیقتی است که فراتر از توان شناخت انسانی قرار دارد.

در مقابل یگر، در تفسیر خود از الهیات ارسطو، بیشتر متأثر از فلسفه تاریخ هگل است. هگل با تأکید بر «دیالکتیک»^۱ و روند تاریخی تکامل اندیشه، زمینه‌ای را فراهم کرد تا مفاهیم فلسفی نه به عنوان گزاره‌هایی ایستا، بلکه به عنوان مراحل در یک فرایند تاریخی نگریسته شوند. یگر با الهام از این رویکرد، الهیات ارسطو را نه تنها به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های متافیزیکی، بلکه به عنوان مرحله‌ای ضروری در سیر تکامل تاریخی تفکر فلسفی تحلیل می‌کند. او به جای آن که همانند تسلر، مفاهیم ارسطویی را در معرض نقد معرفت‌شناسانه قرار دهد، تلاش می‌کند تا جایگاه آن‌ها را در مسیر دیالکتیکی رشد فلسفه غرب نشان دهد. از نظر یگر، الهیات ارسطو نشان‌دهنده نقطه‌ای کلیدی در گذار از تفکر اسطوره‌ای و دینی به فلسفه عقلانی و نظام‌مند است و به همین دلیل، باید آن را در بستر تحول تاریخی اندیشه فهم کرد، نه در چهارچوب انتقادات معرفت‌شناسانه مدرن. به همین خاطر این دو رویکرد متفاوت کانتی و هگلی سبب شده‌اند که تسلر و یگر تصویری متفاوت از الهیات ارسطو ارائه دهند. تفاوت اساسی میان دیدگاه تسلر و یگر در تحلیل متفاوت آن‌ها از الهیات ارسطو است که بر دو محور اساسی روش‌شناسی و پیوند یا استقلال الهیات از دیگر شاخه‌های فلسفه ارسطو استوار است. از یک سو تسلر، بر استقلال الهیات از طبیعیات و محدودیت‌های شناختی

۱. روشی فلسفی برای تبیین سیر تحول اندیشه، تاریخ و واقعیت است که بر مبنای تعامل پویای اضداد شکل می‌گیرد. در این روند، یک گزاره یا وضعیت اولیه (تز) با ضد خود (آنتی‌تز) روبه‌رو می‌شود و از دل این تقابل، ترکیب یا برآیندی نو (سنتز) پدید می‌آید که سطحی بالاتر از هر دو مرحله پیشین دارد. این فرایند به صورت مستمر تکرار می‌شود و جوهر تحول تاریخی، فکری و هستی‌شناختی نزد هگل را شکل می‌دهد.

تاکید دارد، و از سویی دیگر یگر الهیات را جزئی از یک کل فلسفی و تاریخی می داند که در تعامل با سایر شاخه های فلسفی قرار دارد.

در پایان باید گفت با نگاهی انتقادی به دو تفسیر ادوارد تسلر و ورنر یگر از الهیات ارسطو، می توان دریافت که هر دو رویکرد، گرچه دارای نقاط قوت قابل توجهی اند، اما در عین حال محدودیت هایی نیز دارند که فهم جامع از الهیات ارسطو را دشوار می سازد. تسلر با نگاه نظام مند و تحلیلی، تلاش می کند ساختار مفهومی الهیات ارسطویی را در قالب فلسفه اولی و با تأکید بر محرک نامتحرک و فعل محض بازسازی کند، اما این نگاه گاه بیش از حد انتزاعی و متأثر از دستگاه های فلسفی مدرن مانند سنت کانتی است، به گونه ای که بافت تاریخی- فرهنگی ارسطو را کم اهمیت جلوه می دهد، اما در مقابل، ورنر یگر با تأکید بر تبارشناسی مفاهیم و زمینه تاریخی، الهیات ارسطو را به درستی در پیوند با طبیعیات، اسطوره و فلسفه پیشاسقراطی تحلیل می کند؛ اما این رویکرد نیز گاه در نسبی سازی بیش از حد، منجر به تقلیل نوآوری مفهومی ارسطو می شود و استقلال نظریه الهیاتی او را نادیده می گیرد.

در نتیجه برای فهمی متعادل از الهیات ارسطو، لازم است رویکرد ساختارمند تسلر و نگرش تاریخی یگر را در نوعی تلفیق انتقادی به کار گرفت. یعنی هم باید به مفاهیم عقلانی، انسجام درونی، و کارکرد هستی شناختی الهیات ارسطو توجه کرد، و هم زمینه تاریخی و جریان اندیشه یونانی را که این مفاهیم در آن پدید آمدند، نادیده نگرفت. در نهایت، الهیات ارسطو نه صرفاً یک نظام انتزاعی در متافیزیک و نه صرفاً ادامه ای از اسطوره و طبیعیات، بلکه تلاشی اصیل برای تلفیق عقل نظری، مشاهدات تجربی و تفکر فلسفی است که می تواند همچنان در خوانش های معاصر از فلسفه دین و متافیزیک الهام بخش باشد.

References

منابع

- . تسلر، ادوارد (۱۴۰۳)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- (۱۳۹۲)، آیین سقراط و افلاطون و ارسطو، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر
- . یگر، ورنر (۱۳۹۰)، ارسطو مبانی تاریخ تحول اندیشه وی، ترجمه دکتر حسین کلباسی اشتری، تهران، انتشارات امیرکبیر
- (۱۳۹۲)، الهیات نخستین فلاسفه یونان، ترجمه فریده فرودفر، تهران، انتشارات حکمت
- . کاپلستون، فردریک (۱۴۰۲)، تاریخ فلسفه (جلد یکم) یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
- . ارسطو (۱۴۰۰)، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- . (۱۴۰۰)، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- . کنی، آنتونی (۱۴۰۰) تاریخ فلسفه غرب: فلسفه باستان، ترجمه رضا یعقوبی، تهران، نشر کتاب پارسه

- . Zeller, E. (۱۸۹۷). *Aristotle and the earlier Peripatetics* (B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, Trans.). London: Longmans, Green, and Co.
- . Barnes, J. (۲۰۰۰). *Aristotle: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . Lloyd, G. E. R. (۱۹۶۸). *Aristotle: The growth and structure of his thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . Zeller, E. (۱۸۸۱). *A history of Greek philosophy: From the earliest period to the time of Socrates*, with a general introduction (S. F. Alleyne, Trans.). London: Longmans, Green, and Co.
- . Zeller, E. (۱۸۷۹). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Bd. ۳). Leipzig: O. R. Reisland.
- -----*The Philosophy of the Greeks in Its Historical Development*, Vol. II, Part II, ۶th edition, Leipzig: O. R. Reisland, ۱۹۱۹, p. ۶۹۰.

- . Berti, E. (۲۰۰۸). Aristotle: On the theology of the first philosophy. In *Aristotle on science* : The Posterior Analytics. Ashgate.