

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال یازدهم، شماره ۲۰،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صص ۵-۲۶

الوهیت در اندیشه افلاطون

حبیب الله فهیمی *

چکیده

امر الوهی نزد افلاطون چیست و تاریخ نگاران اندیشه چگونه خدای افلاطون را با خدای فیلسوفان مسلمان برابر انگاشته‌اند؟ این پرسش با استناد به آثار افلاطون و شارحان او بررسی گردیده و سرانجام به این نتیجه منتهی شده است که خدای افلاطون در اصل با خدای فیلسوفان مسلمان متفاوت است و خداشناسی او با همه کوشش‌های پی‌گیر سرانجام کمی بالاتر از خداشناسی اسطوره‌ای یونانی قرار دارد ولی خداشناسی فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر اندیشه و اصول اساسی اسلام خداشناسی متعالی و توحیدی است. تفسیر ویژه از خداشناسی افلاطون در تاریخ اندیشه اسلامی در اثر عوامل گوناگون روی داده است. از نگاه نویسنده، رویارویی دو عالم فرهنگی و در نتیجه، بومی‌سازی اندیشه‌های بیگانه و هماهنگ‌سازی آن با اصول و مسلمات اندیشه اسلامی، از مهم‌ترین عوامل تفسیر توحیدی از اندیشه افلاطون در باره امر الوهی بوده است. مهم‌ترین دستاورد و کارکرد فلسفه‌ورزی افلاطون در باره خدا، تأسیس خداشناسی فلسفی به نحو خاص و پایان دادن به سیطره خدایان افسانه‌ای یونان و تسریع در زوال و فروپاشی آنان، می‌تواند باشد.

واژگان کلیدی: امر الوهی، افلاطون، خداشناسی اسطوره‌ای، خداشناسی فلسفی، خداشناسی توحیدی.

مقدمه

در میان اندیشه نگاران و متفکران مسلمان خوانش ویژه از فیلسوفان یونانی بخصوص افلاطون و ارسطو وجود داشته است بطوری که برخی ارسطو را با صفت قدّیس یاد کرده (حکیم سبزواری) و برخی نیز بی میل نیستند برخی فیلسوفان یونانی را شاگردان انبیاء یا حتی خود نبی معرفی بفرماید. این نحوه نگاه و نگرش مخصوص و منحصر به یکی دو نفر هم نیست بلکه گرایش فکری پر نفوذی است که بر دیگر گستره های فکری هم سایه افکنده و تاریخنگاری ویژه ای را رقم زده است. تاریخ حکمای شهرزوری معروف به «نزهة الارواح و روضة الافراح» و نیز «محبوب القلوب» اشکوری و «تاریخ حکمای قفطی» نمونه های برجسته ای از اینگونه تاریخ نگاری اندیشه به شمار می رود. اینگونه تاریخ نگاری به برداشت ویژه از فیلسوفان یونانی بخصوص سقراط، افلاطون و ارسطو، در میان ما منجر شده که گاه با محتوای آثار باقی مانده و در دسترس از خود آنان، ناسازگار است. اکنون پرسش این است که اگر بپذیریم فلسفه عهده دار پرسش های بنیادین در باره طبیعت، انسان و سرنوشت وی و در یک سخن جستجویی راز هستی بطور عام و از منظر فراگیر است بطوری که پاسخ این پرسش ها نه از علوم دیگر انتظار است و نه هم در توان آن ها. و نیز اگر پذیرفته آید که فلسفه پاسخ به پرسش راز هستی بر اساس توان خرد انسان است و ریشه در زمین دارد نه در آسمان، و حقیقتاً هم دین و فلسفه دو گونه دید و دو گونه نگاه به عالم است و هریک لوازم و آثار و اوصاف ویژه ای خود را دارد که انتظار آن آثار و نتایج از دیگری چندان منطقی نمی نماید و فلسفه در هر زمان بخشی از فرهنگ رایج و مسلط آن دوران است و آموزه های اساسی ادیان آسمانی برای تغییر فرهنگ رایج زمانه در جهت تعالی بشر و در جهت توحید بوده است؛ در این صورت چگونه قابل قبول است که از محیط شرک آلود و چند خدایی یونان به یک باره کسانی پدید آید که برداشت و تعریف شان از خداوند و امر الوهی دقیقاً مطابق و هماهنگ با خدای ادیان آسمانی باشد؟ به نظر می رسد این امر نیاز به تأمل دوباره دارد.

این نوشته به بررسی مجدد امر الوهی در اندیشه ی افلاطون و تفاوت آن با خدا نزد

فیلسوفان مسلمان، همت گماریده، عزم دارد این مهم را تا جایی که در توان است مستند به سخنان خود او و نیز شارحان آثارش، پی گیرد. در این تحقیق بررسی خدا نزد فیلسوفان مسلمان مفروض است و نویسنده معتقد است خدا در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان همان خدای ادیان توحیدی است. گرچه اگر از قاب نگاه اهل حدیث یا اصحاب مکتب تفکیک بنگریم چه بسا خدای فیلسوفان مسلمان هم نه آن خدایی باشد که در اسلام بیان شده ولی نویسنده بر این باور نیست.

در جستجوی ریشه‌ها

اگر امر الوهی را در اندیشه یونانیان سراغ بگیریم بطور مشخص با دو رویکرد در این باره رویارو می‌گردیم. گرچه به لحاظ زمانی تعیین مرز دقیق این دو رویکرد دشوار است. نخست رویکرد اسطوره‌ای که برداشت عامیانه و متعارف یونانیان از امر الوهی است که بطور مشخص می‌توان رد و نشان این الهه‌ها را در آثار هومر و دیگر شاعران و نمایشنامه‌نویسان، یافت. در این مرحله سخن از خدایان انسانوار است.

فیلیپ پی، واینر، در کتاب دایرة المعارف گونه‌ی «فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها» این امر را اینگونه روایت کرده است: «نظر یونانیان در باره خدایگان مشتمل بر دو سنت متفاوت است: مذهبی و فلسفی. هرچند که نظر فلسفی بالطبع توجه مورخان اندیشه را جلب می‌کند - دلیل هم اینکه فلسفه یونان را از دیرباز یکی از بزرگترین پدیده‌های تمدن یونانی تلقی می‌کرده‌اند - اندیشه مربوط به خدایگان مستتر در ایمان و عمل مذهبی بوده است که در واقع جهان‌بینی مردم یونان را منعکس می‌کند. مقدّر چنین بوده است که نظرات فلسفی مربوط به ایزدان، به صورتی که افلاطون و ارسطو شرح کرده‌اند، تاثیر بسزایی بر الاهیات مسیحی و اسلام در قرون وسطی بگذارد ولی بر زندگی و تفکر یونانیان تأثیر چندانی نداشته باشد. واقع اینکه بسیاری از خود فیلسوفان تابع تجویزها و کاربردهای مذهب سنتی بوده‌اند» (واینر، ۱۳۸۵، ۱ / ۵۱۵).

اگر به گفته‌های این منبع هم اکتفا نکنیم و مستقیم سراغ «ایلیاد» هومر برویم در هیچ صفحه‌ی از این رزمنامه نیست که سخن از خدایان و رقابت و کشمکش آنان برای

رقم زدن تقدیر آدمیان نباشد. همین هم آغوشی افسانه‌ها و برداشت‌های فلسفی در فرهنگ یونان بطوری که افلاطون نیز در بسیاری از همپرسی‌هایش (دیالوگ‌ها) نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، خود نشانگر این است که فلسفه یونان از دل اسطوره‌های این سرزمین زاده و بالیده و برداشت و تفسیر این فیلسوفان علی‌القاعده نباید فاصله قاطع با فرهنگ رایج زمانه شان داشته باشد و در نتیجه خدای مدنظر افلاطون هم نبایستی متفاوت از خدایی باشد که در ادیان آسمانی و یا فلسفه اسلامی توصیف شده است.

وارنر یگر محقق و یونان‌شناس آلمانی که سخنش در باره فرهنگ و ادب یونان حجت است در کتاب «الهیات نخستین فیلسوفان یونان» به این هم‌زمانی و پیوستگی اندیشه فلسفی و اسطوره‌ای نزد یونانیان اینگونه تصریح کرده است: «در خاک مستعمره نشین ایونیاست که روح [اندیشه] یونانی به دو تلقی کلی خود از عالم نائل می‌شود که از یک سو، ظهور حماسه هُمیری را به همراه داشت و از سوی دیگر، پدید آمدن فلسفه یونان را» (یگر، ۱۳۹۲، ۴۹). یگر در کتاب معروف «پایدیا» ضمن دشوار شمردن تعیین نقطه آغاز تفکر فلسفی، آمیختگی و درهم‌تنیدگی تفکر عقلی و اسطوره‌ای در یونان باستان را در حدی می‌داند که از نگاه وی تفکیک آن دو تقریباً ناممکن است: «تعیین نقطه آغاز تفکر مبتنی بر عقل در یونان دشوار است. مسیر این تفکر می‌بایست از میان حماسه هومری بگذرد. ولی در آنجا آمیختگی عناصر عقلی با تفکر اسطوره‌ای به نحوی است که جدا کردن این دو تقریباً امکان‌پذیر نیست... در واقع نمی‌توان گفت اندیشه هومری که اکثانوس (اقیانوس) را مبدأ همه چیز می‌داند چه فرقی با نظریه تالس دارد که آب را مبدأ اصلی جهان تلقی می‌کند: زیرا بی‌گمان الهام‌پذیری تالس از واقعیت ملموس دریای بیکران در پیدایی نظریه او سهمی بزرگ داشته است» (یگر، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۲۲).

پس از این تمهید کوتاه در باره درهم‌تنیدگی فلسفه و اسطوره در یونان باستان و هم‌افق بودن این دو نحوه نگاه به جهان از دید یونانیان، اکنون نوبت آن است که اندک اندک به کانون مسئله تحقیق عزیمت کنیم و امر الوهی را از قاب نگاه فیلسوفان یونانی بنگریم. بدون شک فلسفه افلاطون ریشه در زمینی دارد که تالس بطور مشخص برای اولین بار به این صورت خاک آن را شیار کرده به خوبی بذر اندیشه‌های نو در آن افشانده

و پس از آن به مرور زمان در اثر کوشش توان فرسای سلسله‌ی از مردان بزرگ بخصوص هراکلیتوس و پارمنیدس (به لحاظ تأثیر ژرف و شگرف شان بر افلاطون و ارسطو) فلسفه به رویش و رشدش ادامه داده تا سرانجام درخت معرفت و دانایی به دستان توانای این دو دانای کهن به درخت پر برگ و بار تبدیل گردیده است؛ با اینکه در این کار (پی‌گیری امر الوهی) علی‌القاعده و به مقتضای موضوع تحقیق تکیه و تأکید بیشتر به افلاطون می‌باشد، هم به دلیل تأثیر گذاری آن دو بر فیلسوفان مسلمان (خواه مستقیم و خواه بطور غیر مستقیم) و هم به این دلیل که از فیلسوفان پیشا سقراطی یا طبیعت گرایان چندان اثر مکتوب در دست نداریم و تمام آنچه از آنان می‌دانیم و اکنون در دسترس داریم بیشتر از زاویه نگاه فیلسوفان پسین است. ولی به دلیل اینکه نگاه افلاطون به امر الوهی تأثیر پذیر از مسئله بنیادی دیگر است که تا آن امر بطور مختصر توصیف و تشریح نگردد گمان می‌کنم سخن گفتن از امر الوهی در اندیشه افلاطون و یا هر فیلسوف پس از او، در حقیقت خروج یک بحث از بستر تاریخی و از زمینه و زمانه اصلی آن و در نتیجه درهم آمیزی گستره‌ها و سرایت دادن برداشت‌های شخصی بر حقایق پیشین و تحمیل برداشت‌های امروزی بر داده‌های تاریخی است. ناچار بطور مختصر مسئله اصلی را که از تالس تا ارسطو همواره فیلسوفان یونانی را به خود مشغول داشته و پاسخگویی به آن پرسش بنیادین، گرایش‌هایی فکری گوناگونی را پدید آورده است، به اجمال اشاره کنم تا بستر تاریخی شکل‌گیری نظام فکری افلاطون بهتر فهم گردد و از این چشم انداز چه بسا نگاه او به امر الوهی هم بیشتر روشن گردد.

آن‌طوری که تاریخ نگاران اندیشه یادآور شده اند اولین پرسش فلسفی که ذهن دانشمندان یونانی را به خود مشغول داشت و آنان در پی آن توفیق یافتند در شرایط و احوال خاص به تعبیر سهراب سپهری شاعر معاصر ایرانی «چشم‌ها را شسته» جور دیگر به اشیای پیرامون شان بنگرند، این پرسش بود که به راستی در پس این همه دیگرگونی آیا امر ثابتی می‌توان سراغ گرفت؟ (پرسش از آرچه یا ماده‌ی المواد جهان) اگر آری، ماهیت آن چیست؟ به دیگر سخن یونانیان موفق شدند با بداهت زدایی از اشیای اطراف شان، به یک باره گویا گردش ایام و چرخه‌ی فصول، زایش، رشد و زوال موجودات همه و همه برای

آنان جلوه‌ی نو یافتند، این مسئله برای آنان مطرح شد که به راستی این تغییرات از کجاست؟ به تعبیر مولانا جلال الدین بلخی «نوز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود» آیا در پشت صحنه این غوغای زندگی و زوال و تکثر و تنوع موجودات فناپذیر، کدام امر ماندنی و یگانه وجود دارد؟

در پاسخ به این پرسش که «تالس» خواسته جهان را نه با اتکا به اسطوره‌های مقبول قومی و کدام مرجعیت دینی، بلکه تنها و تنها بر اساس خرد انسانی تبیین کند؛ ماجرایی فکر فلسفی به صورت خاص و مصطلح آن، آغاز می‌گردد. هر کدام از فیلسوفان بعدی به قدر توان بشری گام به گام پاسخ به این پرسش را توسعه دادند و در تکمیل و تصحیح پاسخ‌های پیشین کوشیدند ولی همه این کوشش‌های طاقت فرسا ناظر به این پرسش تالس است و همه در بُنِ کثرت‌های جهان به دنبال یک اصل نهایی یگانه می‌گشتند: «مسئله همه فیلسوفان، از تالس تا آناکساگوراس، این بود که ماهیت آن اصل نخستینی که همه اشیا از آن پدید آمده اند چیست؟ نظام‌های فلسفی آن‌ها تلاش‌هایی است در راستای پاسخ به این پرسش و می‌توان آن‌ها را بر اساس پاسخ‌هایی مختلف شان دسته‌بندی کرد. به این ترتیب تالس واقعیت نهایی را آب، آناکسیمندر ماده نامتعیین، آناکسیمنس هوا، فیثاغوریان عدد، الثائیان وجود، هراکلیتوس آتش، امپدوکلس عناصر چهارگانه، دموکریتوس اتم‌ها... می‌دانند» (استیس، ۱۳۸۶: ۴۱). اگر به ادامه داستان گوش بدهیم شاید بتوان گفت تنها سوفسطائیان کوشیدند فارغ از این پرسش نخستین، امور روزمره و توفیقات معمول در زندگی عادی محور گفتگوی فلسفی واقع گردد و مباحث مربوط به خطابه و بلاغت رونق یافت.

با اینکه سیره و سلوک سقراط را واکنش به رفتار سوفسطائیان به شمار آورده‌اند که وی ضمن به عهده گرفتن بررسی دقیق مفاهیم آسان‌نما و متعارف گویا خواسته زبان بازی آنان را مهار و جهل شان را افشا کند. از طرف دیگر این سخن جاودانه سقراط که گفت «خود را بشناس» و کوشید انسان را در کانون همپرسی‌ها و پرسش‌های فلسفی قرار دهد و چرخش عظیم در گفتمان فلسفی پدید آورد، دقیقاً ناظر به پرسش نخستین و عکس العمل در برابر آن است. تکیه و تاکید سقراط به این آموزه که هرگاه انسان خود را نشناسد

چه اهمیت دارد که جهان از چه ساخته شده باشد. باید پیش از هر امر دیگر تیماردار خویشتن باشی و احوال خود را بیایی که زیست مطابق فضیلت و اخلاق داری یاخیر؟ انسان آنگاه که مطابق فضیلت زندگی کند هیچ شری نمی تواند به وی زیان رساند. اینکه سقراط هردم یادآور می شود این همه یجوز و لایجوز در باره «آرخه» را کنار بگذار ببین که در این معرکه خودت یجوزی یا عجوز، همه نشان این است که وی نسبت به پرسش نخستین بی تفاوت نیست ولی از نگاه خودش مسئله ای مهم تر از جستجوی «آرخه» در میان است که باید به آن پرداخته شود و آن زیست اخلاقی و فضیلت مندانه است.

افلاطون با نگاه و نظر به تمام اندیشه های فلسفی و اسطوره ای پیش از خود بخصوص با تاکید بر آموزه های سقراطی نظام فلسفی جاودانه خویش را پی افگند که در آن هم به آفرینش جهان پرداخته (تیمائوس) و هم به انسان و آنچه مربوط به مدینه و محل زندگی و چگونگی مدیریت اجتماع انسانی می گردد (جمهور و بسیاری از رساله های دیگر).

با اینکه معمول چنین است که سقراط را مبدء تقسیم فلسفه یونان به دو قسم متفاوت قرار می دهد ولی باید توجه داشت که این تقسیم به لحاظ توجه به روش نویی یعنی بررسی دقیق مفاهیم در فرایند همپرسی و نیز ورود انسان در کانون مباحث فلسفی، یک گام به جلو و امر تازه است این رویکرد به معنای بطلان و بیهودگی موضوعات پیشین فلسفی و نادیده گرفتن کوشش های پیشینیان نیست و بازتاب پرسش نخستین در کار فلسفی افلاطون و ارسطو و بسیاری از فیلسوفان دیگر که پس از آن دو آمده اند، همچنان قابل پی گیری است.

اگر مطابق تحقیقات پژوهشگران آنگاه که ارسطو هستی را به بالقوه و بالفعل تقسیم می کند دقیقاً ناظر به دیدگاه استادش افلاطون اقدام کرده است؛ کار افلاطون هم به نوبه ی خود کوششی در جهت تلفیق نگاه هراکلیتوسی - پارمنیدسی به عالم است. یعنی افلاطون در حقیقت کوشیده با تفکیک میان امور حسی و گذرا و امور پایدار (مثل) میان دیدگاه هراکلیتوس پارمنیدس جمع کند از دید افلاطون گویا هراکلیتوس که اشیاء را در سیلان دایم می داند نظر به پدیدارها و امور حسی دارد و پارمنیدس که منکر حرکت است و عالم را سراسر ساکن و ثابت می انگارد به عالم مثل نظر دارد. همچنان که پیش از این گفته شد دیدگاه هریک از این فلاسفه ناظر به مباحث پیشینیان است که همت همه شان

معطوف به یافتن «آرخه» و ماده المواد جهان بوده است و در نتیجه تبار تمام مباحث به پرسش تالس برمی گردد و بدینگونه پیوستگی مباحث تا زمان افلاطون و ارسطو و حتی پس از آن از این جهت محفوظ است: «نقطه عزیمت تأمل فلسفی در نزد پارمنیدس و هراکلیت، دو موضوع به هم پیوسته دیالکتیکی موجود و ناموجود و واحد و کثیر است. بدین ترتیب، مسئله حرکت هم مطرح می شود که از یک سو، باید آن را گذار از موجود به ناموجود و از ناموجود به موجود و از سویی دیگر، دوام متحرکی واحد در خلال حالات متعدد حرکت اش فهمید. پارمنیدس بر اساس این رای که ناموجود نداریم، ناچار می شود امکان حرکت را انکار کند... در عوض هراکلیت موجود را در دو قطب نقصان و وفور می بیند تمامی فلسفه او در این رأی خلاصه می شود که "همه چیز جاری است" تلقی او از موجودات و واحد در پرتو کشمکش قطب ها، به این رای منجر می شود که واحد و کثیر و سکون و حرکت ملازم یگدیگرند... افلاطون پدیدارهای جسمانی را از حیث خصوصیت آن ها در مقابل خود اشیاء (ایده ها) که اساس پدیدارها به شمار می روند، قرار می دهد؛ بدین ترتیب که او پدیدارها را به قلمرو شدن و حرکت نسبت می دهد، در حالی که ایده ها را پایدار، نامتغیر و در یگانگی با خود تعریف می کند... ارسطو اندیشه های افلاطون را در این خصوص دنبال می کند، بدین ترتیب که او حرکت را در پرتو امر پایدار در تغیر و تغیر در پایداری و نیز در پرتو ربطی می فهمد که وجود با عدم و با وجود دارد. او حرکت را با تکیه بر مبادی بنیادین خود یعنی امکان (دونامیس) [قوه- و] فعلیت (انرگیا) چنین تعریف می کند: حرکت، جریان فعلیت یافتن موجودی است که بر حسب امکان اش [بالقوه- و] رو به جانب یک فعلیت دارد. این تعریف در بردارنده آن است که حرکت، جریان تحقق وحدت و به تمامیت رسیدن است، از آن رو که وضعیت حاضر امر ممکنه که رو به جانب آینده دارد، بدین طریق تکمیل می شود که این آینده، خود به امر حاضر بالفعل و حضور یک فعلیت مبدل می گردد» (یوآخیم ریترو همکاران [سرویراستار ترجمه فارسی سید محمدرضا حسینی بهشتی]، ۱۳۹۳: ۸۷-۸۸).

غرض از این همه نقل قول، اثبات این مطلب بود که فلسفه افلاطون امتداد منطقی فلسفه پارمنیدس و هراکلیت و دیگر فیلسوفان است و سپهر فکری حاکم بر کوشش های

فلسفی او، بیش و کم همان روح حاکم بر فلسفه پیشینیان یونانی وی است و توجه او به امر الوهی و خدا هم باید منطقاً در این فضای فکری فهم گردد، فضایی که سرشار از خدایان متعدد و متنوع و انسانوار و پر از خشم و غضب و درگیر حقد و حسد و رقابت با همدیگراند. خدایانی که هر کدام بر قلمروی خاص فرمانروایی دارد و بزرگ همه شان زئوس خدای خدایان در بارگاه کبریایی کوه اُلپ همه را مطاع و منقاد خویش می‌خواهد. گرچه که فیلسوفان به اعتبار دیرباوری ناشی از ذات فلسفه ورزی خدایان اُلپی را مانند شاعران و نمایشنامه نویسان جدّی نمی‌گیرند ولی رد صریح و قاطع هم از جانب آنان مشاهده نشده است بلکه فقط ادبیات سخن گفتن از خدا تفاوت کرده است و بس. جالب اینکه حکایت این خدایان به وفور در همپرسی‌های خود افلاطون هم تکرار شده که در ادامه تاجایی که لازم باشد بطور مستند به آن اشاره خواهد شد. از این رو اینگونه منصفانه می‌نماید که شاهکار پیامبران، یعنی سوق دادن کاروان انسانی به سوی تعالی و توحید را تنها بنام خود آنان معرفی کنیم و فیلسوفان یونانی هرچند هم بزرگ ولی دست اندیشه شان کوتاه تر از آن است که بتواند اوصاف خدای ادیان آسمانی را فراچنگ آرد. دست کم برای فیلسوفان یونانی دم زدن از خدای ادیان آسمانی زودهنگام به نظر می‌رسد.

خدای افلاطون

کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی معتقد است که افلاطون هم در جمهوری و هم در رساله پارمنیدس و نیز در رساله تیمائوس اشاره به چیزهایی دارد که می‌توانیم آن اشارات را در باره خدا بدانیم ولی اگر بخواهیم از دل آن گفته‌ها خداشناسی افلاطونی بسازیم اندیشه اصلی افلاطون از دست می‌رود: «افلاطون در باره خدا سخن می‌گوید. آنچه در "جمهوری" به عنوان خود "خود نیک" به خورشید تشبیه می‌شود و ایده‌ای در ورای هستی است که بخشنده زندگی است، آنچه در "پارمنیدس" در دیالکتیک واحد به آن بر می‌خوریم، آنچه در "تیمائوس" به نام صانع خوانده می‌شود که از روی سرمشق ایده‌ها جهان را از نیستی زمان یا ماده بوجود می‌آورد، می‌توان گفت که همه اشاره به یک چیز است. ولی اگر بخواهیم از این اشاره‌ها نظریه‌ای به عنوان نظریه افلاطون در باره خدا

بسازیم اندیشه اصلی وی از دست می‌رود» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

وی در ادامه یادآور می‌شود، با اینکه اصطلاح خداشناسی (تئولوژی) بر ساخته افلاطون است و به یک اعتبار افلاطون بنیانگذار خداشناسی مغرب زمین به شمار می‌آید و ارسطو هم به اصطلاح خداشناسی رنگ و بوی علمی داده ولی سخن اینجاست که این فرآورده ذهن خلاق افلاطون آنگاه که با تعالیم کلیسای مسیحی و اسلام آمیخته می‌گردد چنان استحاله می‌یابد که در این دستگاه‌های جزمی به سختی از معنای افلاطونی آن می‌توان سراغ گرفت: «اصطلاح خداشناسی (تئولوژی) در نوشته‌های افلاطون آمده است. افلاطون این موضوع را طرح کرده و پایه خداشناسی مغرب زمین را نهاده است. ارسطو بدین لفظ جنبه اصطلاح علمی بخشیده. این مخلوق فلسفه را کلیسای مسیحی و اسلام پذیرفتند ولی در این دستگاه‌های جزمی معنی افلاطونی آن را به سختی می‌توان باز شناخت» (همان: ۱۳۴).

یاسپرس بیش از این توضیح نمی‌دهد که معنای افلاطونی خداشناسی چیست و چه اتفاق می‌افتد که باز شناخت خداشناسی افلاطونی در میسحیت و اسلام مشکل می‌گردد. به لحاظ منطق بحث پرداختن به چگونگی مواجهه مسیحیان و مسلمانان با خدای افلاطونی زود هنگام است و اکنون شاید بهتر باشد با استفاده از متون خود آن فیلسوف عالیمقام بکوشیم به شناخت مستوفی و قابل اعتماد از خداشناسی او به دست آوریم تا بتوانیم در باره تفاوت خداشناسی افلاطونی با خداشناسی مطرح در ادیان آسمانی (خداشناسی فیلسوفان مسلمان) داوری منصفانه و دقیق داشته باشیم.

همانگونه که پیش از این از یاسپرس نقل شد افلاطون در جاهای گوناگون از آثارش به اموری پرداخته که می‌شود از آن به دیدگاه خداشناسی وی تا اندازه‌ای دست یافت. افلاطون در کتاب هفتم جمهوری پس از بیان تفصیلی تمثیل غار سخنانی دارد که ما انسان‌هایی خو گرفته به تعلیمات انبیای الهی و زیسته در جهان دینی بدون اندک تردید فوراً به خدای عیسی و موسی و حضرت محمد منتقل می‌شویم: «... به هر حال من بر آنم که آنچه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بیکران در می‌یابد، ایده "نیک" است. ولی آدمی همین که به دیدار آن نایل شد ناچار یقین حاصل می‌کند که در همه جهان

هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۰۵۸). اگر به همین قسمت از گفته‌های افلاطون تمرکز کنیم توصیف وی از ایده نیک بسیار قابل تطبیق بر خدای ادیان است ولی اگر به ادامه گفته وی توجه داشته باشیم و با نظر پاک و خطاپوش از کنار آن رد نشویم بیش و کم حال و هوای فکر یونانی در باره خدا خود را نشان می‌دهد. افلاطون پس از این فقره اینگونه ادامه می‌دهد: «در عالم محسوسات روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است» (همان). پیداست که از نگاه دینی در عالم محسوس خدای خاص بنام خدای روشنایی نداریم بلکه همه عالم تحت تدبیر یک خدای واحد اداره می‌گردد. این تعبیر حکایت از سپهر فکری یونانی دارد که همچنان ریشه دار و رسوب یافته به زندگی خود ادامه می‌دهد. وی در رساله دهم هنگام بررسی مباحث هنر و آفرینش هنری آنگاه که سخن از تقلیدی بودن هنر به میان می‌آورد و به این بهانه که هنر تقلید از سایه حقیقت یعنی شی محسوس است نه از مثال و حقیقت شی، سازنده مثال شی (تخت در مثال افلاطون) را خداوند می‌داند (همان، ۱۱۶۹). در اینجا هم خدا و صانع در سخن افلاطون بسیار قابلیت دارد که خداوند در ادیان آسمانی تطبیق داده شود. بیان وی در جای دیگر همین رساله که "نیک" را به خورشید تشبیه می‌کند بسیار موهم این گمان است که مقصود وی خدای ادیان باشد: «هنگامی که از تصویر "نیک" سخن می‌گفتیم، منظورم خورشید بود. زیرا خود "نیک" به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این رو همان نقشی را که "نیک" در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافتی است بعهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حسن بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (همان: ۱۰۴۸). این سخن افلاطون برای یک مسلمان می‌تواند تداعی گر آیه مبارکه "اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" باشد ولی چه کنیم که خود افلاطون در رساله‌های دیگر و سخنان دیگر، طوری سخن می‌گوید که این جسارت را از ما سلب می‌کند و به ما هر دم هشدار می‌دهد که زود و عجولانه داوری نکنیم و اندکی خویشتندار باشیم که ماجرا تا هنوز ادامه دارد.

امر الوهی در رساله تیمائوس بسیار پر ابهام است. بیان افلاطون در این رساله سرشار از اشارات اساطیری است. در این رساله با اینکه از صانع جهان سخن رفته ولی

در نهایت نمی‌توان به برداشت نهایی از دیدگاه وی در این باره دست یافت همه چیز در حالت تعلیق به سر می‌برد و صانعی که افلاطون در این رساله نام برده و گاه با تعبیر صانع و گاه با تعبیر خدایان از او یاد کرده هم کار صنعتگر معمولی می‌کند و گاه به «آفریدگار» در ادیان آسمانی شباهت پیدا می‌کند و عجیب اینکه این صانع آفریدگار خدایان هم هست: «استاد صانع قسمت اعظم وجود نوع خدایان را از آتش ساخت تا بسیار زیبا و بسیار درخشنده باشد و برای اینکه افراد این نوع، تصاویری از کل جهان باشند آن‌ها را کاملاً گرد و مدور ساخت، و در قویترین مدارها قرار داد و با آن مدارها همراه‌شان نمود و بدین سان آن‌ها را در همه اطراف جهان پراکند تا این نوع، زیبایی حقیقی و زینتی رنگارنگ برای جهان باشد...» (همان: ۳ / ۱۷۳۵). با اینکه این قسمت از بیان افلاطون ظاهراً توضیح افلاک در اصطلاح هیئت قدیم است ولی نام بردن از آن‌ها با عنوان خدایان خود دلیل است که خدای افلاطون به خدایان اسطوره‌ای یونانیان بیشتر نزدیک است تا خدای ادیان. افلاطون در ادامه به نوع دیگری از خدا تصریح کرده، سخن گفتن از ذات او و کیفیت پیدایش وی را از حد قدرت خویش بیرون می‌داند و معتقد می‌شود در این باره گفته‌های پیشین باید قبول گردد و در عمل به همان خدای اسطوره‌ای یونانی گردن می‌نهد و معترف می‌گردد: «سخن گفتن در باره ذوات خدایی دیگر و پی بردن به کیفیت پیدایش آن‌ها از حد قدرت ما بیرون است. از این رو گفته‌های کسانی را که از این پیش در این خصوص سخن گفته‌اند باور می‌کنیم زیرا- چنانکه خود گفته‌اند- از اعقاب خدایان بوده‌اند و اسلاف خود را بهتر از دیگران می‌شناخته‌اند. با اینکه سخنان ایشان نه دلایل قطعی دربردارد و نه با شاهد و قرینه‌ای همراه است چاره جز قبول آن‌ها نیست و ما به تبعیت از رسم و عادت به خبرهایی که این کسان در باره اجداد و اسلاف خود به ما می‌دهند اعتماد کنیم» (همان: ۱۷۳۶). گرچه افلاطون در این قسمت سخنان پیشین را بدون شاهد و دلیل می‌داند ولی اینکه در ادامه همین سخن به بیان تفصیلی انواع خدایان یونانی می‌پردازد، دست کم آمیختگی خدای اسطوره‌ای با خدای فلسفی مد نظر او اثبات می‌گردد (البته اگر اصولاً چنین خدایی در کار باشد).

شاید بهتر باشد هم‌نوا با یکی از معاصران بگوییم بحث از امر الوهی در رساله

تیمائوس بی سرانجام می ماند و هر کس می تواند مطابق ذوق و سلیقه خویش تفسیر متفاوت از آن ارائه دهد: «الواقع ان تعالیم "طیماوس" لا تتطوی علی علم لاهوت منتظم متكامل، و من ثم فهو قابل لأن یفسر طبقا لاستعداد کل شارح علی أنه ضرب من نظریة الانبثاق او صنف من عقیده الخلق غامضة بل غیر واضحة المعالم و یبدو أن ایماءات مختلفة قد تقاطعت فی فکر افلاطون هنا دون ان یعرف أو یرید أن یتخذ منها موقفا صریحا» (حسن نشر، بی تا: ۱۳۴). از نگاه این محقق، رساله تیمائوس نظریه الهیاتی نظام مند ندارد، از این رو هر کس می تواند آن را مطابق ذوق و سلیقه خویش تفسیر کند. با اینکه این رساله عهده دار بیان نظریه پیچیده خلقت است ولی سراسر ابهام دارد گاه اشارات گوناگون در اندیشه افلاطون به هم تلاقی می کند بدون اینکه سامان درست داده شود و دیدگاه آشکار در آن اتخاذ شود.

آقای مصطفی حسن نشر تنها و اولین محقق نیست که از ابهام در رساله تیمائوس شکوه سرداده، آن را کتاب بی سر و سامان یافته است، پیش از وی یکی از محققان بزرگ خود مغرب زمین و یکی از تاریخ نگاران اندیشه یونانی به همین دیدگاه به بیان دیگر تصریح کرده است: «متن [رساله تیمائوس] نمی تواند تکلیف ما را روشن سازد، و دیدگاه ها به ناچار تحت تأثیر برداشت های شخصی مفسران از مجموع اندیشه افلاطون قرار می گیرند، و آن نیز به نوبه ی خویش متأثر است از نگرش خود آن ها نسبت به جهان» (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۷ / ۹۹-۱۰۰).

حقیقت این است که نه تنها بحث از امر الوهی در تیمائوس بلکه بسیاری از مباحث در بیشتر رساله های افلاطون همینگونه است و جستجوها بدون نتیجه مشخص به پایان می رسد. به طور نمونه بحث از زیبایی هم که در رساله «هیپاس بزرگ» پی گرفته می شود پس از به میان آمدن تعاریف گوناگون چون تناسب و سودمندی و اشاره به مصادیق گوناگون امور و اشیای زیبا سرانجام با این جمله زیبا و نغز و معمّاگونه به پایان می رسد که «زیبا دشوار است». اینگونه می نماید که این دشواری رسیدن به نتیجه عاجل را افلاطون خودخواسته و آگاهانه بر دیالوگ ها تحمیل می کند تا به نحوی گوشزد کند که فلسفه ورزی همین جستجوی پی گیر حقیقت است. به دیگر سخن، فلسفه ورزی در راه بودن است نه به

منزل رسیدن و با خیال خوش خفتن. گمان نشود که فلسفه ورزی یعنی تأسیس نظام‌های جز می پیچیده با نتایج قطعی بلکه نتایج جستجوی فلسفی همواره در برابر هرگونه برداشت مخالف و نقد و نگاه دیگرگونه، گشاده روست و از آن استقبال می‌کند. این روش خاص افلاطون در پی‌گیری مباحث فلسفی موجب گردیده از سخنان و دیدگاه او در هر زمینه، تفسیرهای گوناگون و گاه متضاد به عمل آید. این قاعده در باره بحث مورد نظر یعنی پی‌گیری امر الوهی در اندیشه افلاطون هم جاری است. تفسیرهای گوناگون از جانب دانشمندان ارائه شده است. همانطوری که پیش از این هم گفته شد یاسپرس فیلسوف و دانشمند آلمانی با اینکه افلاطون را بنیانگذار خداشناسی عقلانی و فلسفی در مغرب زمین می‌داند با این همه می‌گوید اگر بخواهیم از اشارات وی نظام خداشناسی افلاطونی بسازیم اصل اندیشه وی از دست می‌رود (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

ژان وال به دو تصور از خداوند نزد افلاطون اشاره کرده به تصوّر افلاطون از صانع بودن خداوند تاکید می‌کند: «در فلسفه افلاطون نیز می‌توان به یکی از دو تصوّر او از خداوند اشاره کرد که همان خدای صانع باشد. یعنی صنعتگر یا صورتگری که به صورت مثالی می‌نگرد و بر حسب آن سرمشق‌های جاودانه، ماده را صورت می‌بخشد» (ژان وال، ۱۳۸۰، ۷۷۵). کاپلستون با یادآوری اینکه افلاطون با اشارات متعدد و نام‌های گوناگون به خداوند اشاره کرده ضمن بر شمردن برخی اشارات و نام‌ها و به میان آوردن دو راه حل برای جمع میان تصاویر گوناگون ارائه شده در نهایت، دست تسلیم بالا می‌برد و از استناد خداشناسی خاص به افلاطون امتناع می‌ورزد: «از آنجا که افلاطون از خداوند به عنوان "پادشاه" و "حقیقت" سخن می‌گوید... و حال آنکه قبلاً از مثال "خیر" به عنوان حقیقت برین و عقل سرشار و به عنوان سازنده وجود و ذات در اشیاء معقول (مثل) سخن گفته بود به خوبی ظاهر می‌شود که قصد افلاطون این است که خداوند را با مثال "خیر" یکی بگیرد. کسانی که می‌خواهد باور کنند که فکر واقعی افلاطون این بوده است و تا آنجا پیش می‌رود که "خدا" را به معنی خداشناختی آن تفسیر می‌کنند، طبیعتاً به فیلبوس استناد می‌کنند که از آن چنین بر می‌آید که روح (یا عقل) که بر جهان حکومت می‌کند و به آن نظم می‌بخشد دارای نفس است (سقراط یقیناً می‌گوید که عقل و روح بدون نفس

نمی‌تواند وجود داشته باشد)، بطوری که خدا موجودی حی و عاقل خواهد بود. بدین ترتیب ما خدایی شخصی خواهیم داشت، که روحش جایگاه مُثل است، و کسی است که جهان را نظم می‌دهد و بر آن حکومت می‌کند، "پادشاه آسمان و زمین". این را انکار نمی‌کنم که در تأیید این تفسیر فکر افلاطون خیلی چیزها باید گفته شود: و به علاوه، این امر برای تمام کسانی که آرزومند کشف یک نظام آراسته و منظم نزد افلاطون و یک نظام خداشناختی هستند طبعاً جالب توجه است. لیکن امانت عمومی انسان را وادار می‌کند که اشکالات بسیار جدی را علیه این تفسیر آراسته قبول کند... نظر به شواهد که در دست داریم باید از اینکه به نحوی قاطع در باره مقصود وی اظهار عقیده کنیم، اجتناب ورزیم» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۲۲-۲۲۴).

برخی از تاریخ نگاران اندیشه ضمن اشاره به جدال سخت افلاطون با مردمان بی‌دین و خداشناس تفسیری از سخنان افلاطون به دست داده که گویا افلاطون به ماهیت اجتماعی دین هم اشاره کرده ولی با این وجود به برداشت خود افلاطون از امر الوهی التفات نکرده است. این عدم التفات نشان چه می‌تواند باشد؟ بیهودگی این بحث از نگاه افلاطون یا معنای دیگر؟ در این آشوب تفسیرها به هیچ برداشتی قطعی نمی‌توان دست یافت. مطابق برداشت "امیل بریه" از سخنان افلاطون، گویا وی معتقد بوده دین بایستی نسبت به سرنوشت اجتماعی انسان‌ها و حیات مدینه بی تفاوت نماند و دینداران بی تفاوت به زندگی جمعی را، برای مدینه خطرناک شمرده شده است: «افلاطون در این کتاب [کتاب دهم نوامیس] از یک سوی با مردمان بی‌دین و خداشناس به سختی در افتاده و آنان را برای جامعه زیان آور شمرده است. این مردمان سوفسطائیان بودند که خدایان را ساخته و پرداخته انسان می‌شمردند. این اشخاص که مشیت خدا را انکار داشتند و در مذهب افلاطون مردود بود از جمله اصحاب نظر به شمار نمی‌آمدند، بلکه غرض آنان از انکار عدل الهی و تأثیر مشیت خدا در جزئیات اعمال مردم این بود که عنان شهوات خود را رها سازند. ازسوی دیگر اعتقاد نادرست به خدا را نیز که مستلزم جلب رحمت او با اجرای یک سلسه از مناسک و مراسم باشد، و کسانی گردهم آیند و خود را از حیات اجتماعی دور سازند تا به اجرای این اعمال در حالت اعتزال پردازند،

برای مدینه زیان آور و خطرناک شمرده است» (بریه، ۱۳۷۴: ۲۰۹). این محقق از دیگر بخش های افکار افلاطون تفسیر بسیار عرفانی ارائه کرده است که برداشت شان در این خصوص به برداشت فیلسوفان ما بسیار شباهت دارد: «با توجه به بحث افلاطون در باره اُرس و بطور کلی سخنانی که در الهام الهی گفته است مبنای ذوقی علم افلاطون روشن می شود. فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبه عقلی محض داشته باشد نیست. چشم که آلت بینایی است نمی تواند به سوی روشنائی بازگردد مگر اینکه همه تن را با خود بازگرداند، به همین ترتیب روی آوردن از عالم صیروت به عالم وجود نیز با کل نفس حاصل می شود» (بریه، ۱۳۷۴: ۱۵۹). از این سخنان می توان نتیجه گرفت که اگر اوضاع چنین باشد که این محقق بزرگوار گفته در افکار افلاطون این امکان و ظرفیت نهفته است که بتوان از دل آن عرفان سیاسی سامان داد. ولی سخن این است که این برداشت های مختلف واقعا به افلاطون واقعی چه مقدار نزدیک است.

تا جایی که در منابع در دسترس جستجو گردید جناب "استیس" در کتاب تاریخ انتقادی فلسفه یونان ظاهرا با استفاده از دیدگاه "تسلر" جمع بندی مسجم از دیدگاه افلاطون در باره خداوند، ارائه داده است که می توان دیدگاه وی را بطور خلاصه گزارش داد ولی ترس این است که در این فشرده سازی نکات مهم فوت گردد و یا چه بسا نکاتی باشد که از چشم نویسنده پنهان مانده باشد از این رو علی رغم طولانی شدن نقل قول چاره نداریم که سخنان وی را بطور مستقیم نقل کنیم: «مسئله دیگری که در اینجا نیازمند شرح و توضیح است جایگاه مفهوم خدا در نظام افلاطون است. وی بارها واژه خدا را، هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع، به کار می برد، و به نظر می رسد که با راحتی و سهولت تمام میان شیوه بیان یک خدایی و چند خدایی در نوسان است. علاوه بر خدایان بسیار، ما اشاره ای چند باره به یک خالق برین، مدبر (ناظم) و حاکم جهان داریم که گذشته از این، همچون وجودی به تصوّر می آید که خواست و مشیت او بر زندگی آدمیان سایه افکنده است. اما این خدای برین چه نسبتی با مُثُل، و بویژه با مثال خیر، دارد؟ اگر خدا، جدا و متمایز از برترین مثال باشد، پس همانطوری که "تسلر" خاطر نشان می کند تنها سه نسبت امکان پذیر است که همه آن ها به یک سان قابل ایرادند: نخست آنکه

ممکن است خدا علت و اساس مثال خیر باشد. اما این نظر، جوهریت صورت مثالی، و در حقیقت تمام نظام افلاطون را ویران می‌سازد. اساس واقعی فلسفه او آن است که صورت مثالی، حقیقت نهایی و به خود- موجود است و هستی خود را از چیز دیگری ندارد. اما این نظریه صورت مثالی را یک مخلوق محض خداوند نشان می‌دهد که هستی‌اش وابسته به اوست. دوم آنکه، ممکن است خدا هستی خود را از صورت مثالی داشته باشد. ممکن است صورت مثالی اساس هستی خداوند باشد همان طوری که اساس سایر چیزها در عالم است. ولی این نظریه با تبدیل کردن خداوند به موجودی صرفاً فرعی و مأخوذ، و در واقع با تبدیل کردنش به یک نمود، اجحافی غیر منصفانه نسبت به آن روا می‌دارد. سوم آنکه خداوند و صورت مثالی در این نظام ممکن است به عنوان حقیقت‌هایی مساوی اند، نخستین و نهایی و مستقل، هم‌تراز و هم‌پایه می‌باشند. اما این بدان معناست که افلاطون دو شرح ناسازگار از حقیقت نهایی ارائه نموده یا اگر چنین نباشد، نظام وی یک دوگانه مایوس‌کننده و علاج‌ناپذیر است. از آنجا که نمی‌توان هیچ یک از این نظریه‌ها را پذیرفت باید فرض نمود که خدا همان مثال خیر است و ما در محاوره "فیلبوس" تعبیرهایی را می‌یابیم که در ظاهر آشکارا بر این مسئله تأکید می‌نمایند. اما در این صورت خدا به هیچ وجه یک خدای شخصی نیست زیرا صورت مثالی، شخص نمی‌باشد. واژه خدا، اگر این گونه به کار رود، تنها تعبیری مجازی برای صورت مثالی است و اگر در نظر آوریم که به واقع، در نظامی که همه حقیقت را به صورت مثالی نسبت می‌دهد، هیچ جای برای یک خدای شخصی وجود ندارد و گنجاندن چنین مفهومی تهدیدی برای ویرانی و فروپاشی همه نظام است، این محتمل‌ترین نظریه خواهد بود. افلاطون ممکن است به کار گرفتن مفهوم‌های عمومی و متداول در باره شخص خدا یا خدایان را سودمند یافته و آن‌ها را به روشی اسطوره‌ای برای بیان مثال‌اش به کار برده باشد. تفسیر آن بخش‌هایی از نظام افلاطون که از خدا و فرمانروایی خدا سخن به میان می‌آید باید بر اساس تفسیر همان اصولی باشد که در تبیین سایر اسطوره‌های افلاطونی به کار می‌رود» (استیس، ۱۳۸۶: ۱۹۴-۱۹۵). این برداشت و جمع بندی جناب استیس با اینکه در آغاز سامان‌مند و جامع به نظر می‌رسد ولی در

نهایت مشکل را حل نمی‌تواند و خداشناسی افلاطون را به نوع تفسیر اسطوره‌ها و خداشناسی اسطوره‌ای تحویل می‌برد در حالیکه ما در سخنان افلاطون به دنبال خداشناسی عقلی هستیم. این برداشت بر فرض هم که در جای خود راه حل خوب و جامع باشد با اهداف ما در این تحقیق فاصله معناداری دارد.

بر خلاف استیسی که در نهایت خداشناسی افلاطون را به اسطوره‌شناسی تحویل برد "اتین ژیلسون" معتقد است که اگر واقعا به دنبال تفسیر عقلانی از مفهوم امر الوهی باشیم اسطوره‌ها آغازگاه خوبی نیست نمی‌توان از اسطوره به فلسفه رسید: «ممکن نیست فلسفه یونانی از اساطیر یونانی در مسیر تکاملی عقلانی شدن، نشأت گرفته باشد؛ چرا که فلسفه یونانی کوششی عقلی برای فهم عالم است از آن جهت که عالم اشیاست، در حالیکه اساطیر یونانی حاکی از تصمیم راسخ انسان به تنها نماندن و تنها به سر نبردن در عالم اشیای کر و لال است. اگر این امر صحت داشته باشد، ما نباید شگفت زده شویم از اینکه بینیم فیلسوفان بسیار بزرگ یونانی در خسران عظیم بودند که چگونه باید اصول و مبادی مورد نظر شان را با خدایان مورد اعتقاد شان یا خدایان را با این اصول یکسان سازند. ایشان به هردوی اینها نیاز داشتند» (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). ژیلسون در ادامه با اشاره به دیدگاه افلاطون در باره مُثُل و اعتراف ضمنی به اینکه اگر قرار باشد در سخنان افلاطون چیزی را بنام خدا یاد کنیم بهترین حقیقت معقول، برای این نام‌گذاری "مثال خیر" است ولی مشکل در این است که خود افلاطون هیچ گاه خیر را خدا نخوانده در این صورت ما چگونه به چنین کاری اقدام کنیم: «این نکته هنوز باقی است که خود افلاطون هیچ گاه "خیر" را خدا نخوانده است. حال اگر بخواهیم نویسندگان ترجمان احوال افلاطون را قانع سازیم که چون خود او قایل نیست که "خیر" خدا باشد، بهتر است که مجبورش نکنیم که چنین گوید، عملا این کار مایه یأس و نومیدی می‌گردد. زیرا حتی مفسران غیر مسیحی افلاطون هم فلسفه افلاطون را بر حسب الهیات مسیحی خوانده و به این نتیجه رسیده‌اند که به آسانی می‌توان اثبات کرد که الهیات مسیحی روایت مخدوش فلسفه افلاطون است. البته ما مجازیم که بگوییم: اگر افلاطون هیچ گاه نگفت که "مثال خیر" خدا است، چه بسا جهتش این باشد که هرگز آن را خدا تصوّر

نمی‌کرده است. اصولاً چرا باید "مثال" را خدا بینگاریم؟» (همان، ۳۹). تا اینجای بحث ژیلسون به نتیجه‌ای رسید که دقیقاً بر خلاف برداشت نهایی جناب «استیس» است. استیس در نهایت پذیرفت که مثال خیر از نگاه افلاطون همان خدا باشد ولی از سخنان ژیلسون برداشت می‌شود که این خداانگاری مثال خیر رایج و متعارف هست ولی هیچ مستند استوار و محکم در سخنان خود افلاطون ندارد، وی هیچ‌گاه مثال خیر را خدا نخوانده است.

ژیلسون در ادامه بحث به دو نکته بسیار راهگشا اشاره می‌کند که هردو بسیار راهبردی است. وی در نکته اول به نحوی به این مطلب اشاره دارد که انسان‌ها اسیر یا محصور افق و چشم انداز فرهنگ زمانه شان هستند و بسیار سخت است که پس از سده‌ها و نسل‌ها خو گرفتن به فرهنگ خاص بتوانیم خود را در افق فرهنگ دیگر قرار بدهیم و از قاب نگاه آنان به مسایل بنگریم: «پس از قرن‌های متمادی [سلطه] تفکر مسیحی، به نهایت دشوار است که بتوان عالمی را تصوّر کرد که در آن، خدایان عالی‌ترین حقیقت نباشند و حقیقت قصوی نباشد. اما واقعیتی است که نزد افلاطون، خدایان مادون مُثُل هستند» (همان، ۴۰). نکته دوم در سخن ژیلسون این است که بشر نیاز به الوهیت را نه با فکر و اندیشه بلکه به مقتضای ذات و به حسب فطرت خود احساس می‌کند. بشر خدا را می‌خواهد به دلیل اینکه زیر این آسمان خود را بی پناه احساس می‌کند. این نکته را از افق حکمت صدرایی و با به میان کشیدن وجود فقری بشر و غنای ذاتی خداوند می‌توان بسی شرح دلکش داد ولی چه کنیم که این مطالب عالی چه بسا در ذهن ژیلسون هم خطور نکرده باشد و در خوشبینانه‌ترین حالت می‌توانیم بگوییم وی حتی اگر بطور مبهم این مطلب را حس کرده بوده، دستگاه اندیشه تومایی که وی به آن سر سپرده و دل بسته است اجازه مفهوم سازی در این سطح را به وی نمی‌دهد: «افلاطون نیز مانند همه آدمی زادگان نیاز دارد به اینکه خود را محصور قوای شخصی ای ببیند که از زندگی و سرنوشت او در زندگی مراقبت می‌کنند. لذا صفت اصلی خدای افلاطونی که کاملاً خاص خداست، این است که امور انسان را تدبیر و تمشیت می‌کند. به سبب حضور ملاطفت آمیز همین موجودات الهی، افلاطون هیچ‌گاه خود را در برهوت هرج و

مرج اشیای بی جان، تنها نمی یابد» (همان: ۴۲). سرانجام پس از این همه سخنان گوناگون شاید بهتر باشد بگوییم مفسران آثار افلاطون بیشتر خویشتن را در آینه‌ی آثار افلاطون دیده اند. این همه تفسیر و برداشت مختلف دست کم این را می رساند که تحمیل یک برداشت خاص بر وی به این آسانی نیست. تنها این را می توان به این نکته تأکید کرد که میان الوهیت در اندیشه افلاطون با خدا نزد فیلسوفان مسلمان (خدا در ادیان آسمانی) تفاوت معنا داری وجود دارد و تطبیق خدای فیلسوفان مسلمان بر الوهیت افلاطون به این آسانی نیست. در حقیقت دیدگاه افلاطون در این باره مصداق این شعر خواجه شیراز است که گفته:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود جلوه گری کرد و رو بیست
همین مصراع خواجه که به استقبال مضمون سخنان افلاطون آمده ختم سخن در این باب باشد. و چه خوش فرجام است سخنی که ختم وی غزل عرشی حافظ باشد.

نتیجه

از آنچه تا کنون گفته شد می توان نتیجه گرفت که خداشناسی افلاطون با خدا از نگاه فیلسوفان مسلمان تفاوت آشکار دارد. خداشناسی افلاطون در مرز افسانه ها و اسطوره های یونان و متمایل به آن ها رتبه بندی می گردد. بسیار زود هنگام است که در آغاز شکل گیری خداشناسی فلسفی، خدای افلاطون را با خدای فیلسوفان مسلمان سنجید. تفسیر خاص از خداشناسی افلاطون نزد مسلمانان هر چند به لحاظ تاریخی ریشه در کتاب اثولوجیا و کتاب هایی مانند آن دارد ولی با نگاه دقیق تر می توان گفت این اسلامی سازی اندیشه افلاطون در باره خدا ناشی از سیطره ی فضای فکر توحیدی در جامعه اسلامی و مقتضای اندیشه ورزی در سپهر فکر اسلامی بوده است تا دیگر عوامل بیرونی. با همه خوانش اسلامی و تفسیر و تصرف در اندیشه یونانی در راستای هماهنگی آن با اصول اندیشه اسلامی در باره آفریدگار عالم، باز هم فلسفه همچنان حاشیه نشین مانده، در شکل دهی تمدن اسلامی نقشی که باید ایفا نتوانست. مهم ترین نقشی که می شود برای خداشناسی افلاطون یاد کرد نقش بی بدیل آن در فروپاشی و زوال

خداشناسی افسانه‌ی یونانی است که اندک اندک ذهن‌ها را برای خداشناسی توحیدی آماده کرد. از نگاه نویسنده این نقش مهم‌ترین کارکرد و دستاورد خداشناسی افلاطون است. با این وجود، خداشناسی او با خدای فیلسوفان مسلمان (خدای ادیان) فاصله آشکاری دارد که نباید ساده اندیشانه آن دو را معادل‌سازی کرد.

منابع

۱. استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۳. امیل بریه، (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، نشر دانشگاهی.
۴. ریتز، یواخیم باهمکاری جمعی از دانشمندان، (۱۳۹۳)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، تهران، سمت.
۵. ژان وال، (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه ترجمه دکتریحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
۶. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۸)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
۷. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. گاتری، دبلیو. کی. سی.، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، تهران، انتشارات فکر روز.
۹. النشار، مصطفی حسن، (بی‌تا)، فکرة الالهیة عند افلاطون، قاهر، مکتبة مدبولی.
۱۰. واینر، فلیپ پی، (۱۳۸۵)، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، تهران، انتشارات سعادت.

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۲۶

۱۱. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۵)، افلاطون ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۱۲. یگر، ورنر، (۱۳۹۲)، الهیات نخستین فیلسوفان یونان، تهران، حکمت.

۱۳. _____، (۱۳۷۶)، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.