

# فلسفه

فلسفه یونان، الهی است

دکتر حسین غفاری

چکیده:

از آنجا که هدف این سلسله مقالات تبیین ماهیت فلسفه اسلامی است ناگزیر از بحث در موضوعات گوناگونی است که هر یک به نحوی با این هدف مرتبط می‌باشد و از آنجا که فلسفه یونان از نظر تاریخی یکی از مهمترین منابع سنت فلسفی جهان اسلام است بنابراین بحث از ماهیت فلسفه یونانی بعنوان یکی از حلقات مقدماتی بحث امری ضروری است. مقاله حاضر عهده‌دار تبیین این امر است که فلسفه یونان در ذات خود فلسفه‌ای الهی است. و بمنظور اثبات این مقصود به بررسی آراء افلاطون بعنوان بزرگترین فیلسوف و متفکر یونانی می‌پردازد.

وجه نظر بحث به آراء مختلف افلاطون در آثارش معطوف است که مستند الهی دانستن فلسفه وی می‌باشد و آن را با مختصات تعریف شده یک فلسفه الهی، تطبیق می‌دهد.

## بسم الله الرحمن الرحيم

آغاز این پایان است و دیگر این تاریخ سیر طولی ندارد و بسط آن به شکل عرضی و فراگیر شدن جغرافیایی درآمده و لذا فلسفه و فرهنگ تعقلی سایر ملل چیزی جز رونویسی کردن صفحات بایگانی شدن این پروندهٔ مختومه نمی‌تواند باشد. برخی اگر برون شد و پس فردائی برای این دیروز و امروز «خداوردگی» قائل باشند در اتصال به «پریروز» تاریخ یونانی‌اش می‌دانند و سعی می‌کنند با مته‌های چندسره‌ای چون «اتیمولوژی» و فقه اللغه، به حقّاری اعماق و بطون فرهنگها پرداخته و از آتمسفر یونانی افلاطون و ارسطو زده خارج شده خود را به فضای مطلق هراکلیتس و پارمنیدس و فیثاغورث و حتی هومر رسانیده گویی حقیقت و وجود را خالص و بی‌شائبه تعینات مفهومی دریافت می‌کرده‌اند رسانیده و از این طریق به چیزی شبیه حکمت اُنسی و ایمانی ولی نه تعقلی یونانی دست یابند.

این گونه سخنان از حیثی مشابه و از حیثاتی متضاد را از علمای ظاهری مسلک و سَلَفی مشرب سنیّ مذهب گفته‌اند تا متکلمان اشعری،

می‌گویند فلسفه اسلامی، اصلش از یونان است، و فلسفه یونانی مشرکانه است و رؤسای حکمت یونانی یا مشرک بوده‌اند و یا از معارف الهی و معنوی بی‌بهره پس باید به جای حکمت یونانی حکمت ایمانی و قرآنی را جستجو کرد.

می‌گویند فلسفه تعقلی اصلاً یونانی است، و عقل یونانی عقل جزوی و شیطانی است چرا که آنها از نعمت انبیاء و اولیای الهی محروم بوده‌اند پس باید به عقل کلی که عقل و حیانی و نقطهٔ مقابل عقل فلسفی است روی آورد.

و باز می‌گویند که فلسفه ذاتاً غربی است و تعقل ذاتاً یونانی و متعلق به نژاد و نهاد غربی است ملل شرقی در دامنهٔ اوهام و تخیلات و محسوسات گرفتارند و از تعقل آزاد محرومند و حدّ آنها حداکثر عقاید دینی و رمزی است.

و باز می‌گویند فیلسوفان اسلامی، فیلسوف نیستند بلکه متکلمانی هستند که با دغدغهٔ دینی عقل را در خدمت مفاهیم دینی به کار گرفته‌اند و نه مستقل و بالذات و باز می‌گویند که تاریخ فلسفه تاریخ تفکر غربی است و قرنی است که این تاریخ به تمامیت خود رسیده است مدرنیته

و تا پاره‌ای محدثین و مشترعه سنی و حتی شیعی مذهب و تا اخباری مسلک‌های شیعی و تا احیاء گران نهضت سلفی در جهان عرب معاصر و تا پاره‌ای از شبه اخباریون معاصر وطنی که بعضاً خود را به مکتب تفکیک موسوم می‌نمایند.

همچنین اند گروهی که با اقتفای اندیشه‌های فیلسوف مشهور آلمانی هایدگر فلسفه‌ای در ماورای تمامیت فلسفه جستجو می‌کنند که چون هایدگر نامی برای آن نداشت اینان به مدد پاره‌ای عناصر موجود در عرفان نظری ابن عربی، قرآنی بومی شده از رویکرد هایدگری به فلسفه را به دست می‌دهند.

بهر حال برای زدودن هاله ابهام از مفهوم فلسفه اسلامی، قبل از هر چیز ضروری می‌نماید که ابرهای تیره از اطراف آسمان فلسفه یونانی زدوده شود و با بیانی مستند و علمی و دور از نظرورزی‌های از پیش تعیین شده و نیز به دور از کلی‌گویی‌های شاعرانه و به طور دقیق و مشخص، حدود و ثغور فلسفه یونانی و نسبت آن با تفکر الهی مشخص شود تا از آن پس بتوان به صدور هرگونه حکمی نسبت به مشروعیت و یا عدم مشروعیت رابطه فرزندی

فلسفه اسلامی با آباء یونانی فرد دست یازید. و این کاری است که البته همچون بسیار امور دیگر، در سنت اسلامی ما نسبت به تحقیق و تدقیق در آن کوتاهی شده است و بهر حال از انجام آن گریزی نیست و در این سلسله مقالات در حد مجال زمان و مکان یکی دو شماره آینده بخواست خدا به آن پرداخته خواهد شد. و برای نیل بدین مقصود، به نظر می‌رسد که بررسی دو فیلسوف بزرگ علی الاطلاق یعنی افلاطون و ارسطو، کافی باشد. ولی قبل از وارد شدن به متن فلسفه این فیلسوفان، لازم است مقصود از «الهی بودن» در عنوان بحث روشن شود. بر خلاف «سقراط» که درباره‌ی وی به شهادت گفتار و تعالیم وی، نمایانده شد که وی رجلی الهی به معنای پیامبری هدایتگر است که از جانب خدا رسالت هدایت قوم خویش را عهده‌دار است، در مورد شاگرد وی افلاطون و شاگرد شاگرد وی یعنی ارسطو سخن از رسالت و نبوت نیست بلکه ویژگی محتوای تعالیم و فلسفه این بزرگان است که قابلیت اتصاف به فلسفه الهی را زیننده و در خور آن دستگاههای فکری و تعقلی می‌سازد.

«اندیشه خدا» در فلسفه الهی دارای یک موقعیت ممتاز و محوری است، وجودی که دارای عالیترین درجه کمالات هستی به نحو مطلق است و همه موجودات دیگر در پیدایش و بقاء و در انتظام با سایر موجودات، وابسته مطلق به او می‌باشند.

### ویژگیهای فلسفه الهی

۳- از دیدگاه فلسفه الهی، بر اساس صفات جود و حکمت و عنایت الهی موجودات عالم همه در یک نظام هدفمند قرار دارند و همانگونه که خداوند مبدأ و فاعل وجودی همه عالم است، مقصد و غایت نهایی خلقت نیز هست و درجات کمالی موجودات بر اساس قرب و بُعد به این مبدأ غایی مشخص می‌شود.

۴- در یک فلسفه الهی، «انسان» همواره به عنوان موجودی خاص در میان موجودات تلقی می‌شود که علاوه بر اشتراک با سایر موجودات طبیعی و مادی در برخورداری از جسم و پیکره مادی و طبیعی، با همه آنها از حیث داشتن یک جنبه فرامادی و غیرجسمانی و به تعبیری روحانی و معنوی متفاوت است. همین حیثیت فرامادی در انسان سبب وجود تفکر منطقی و نیز اخلاقی در انسان می‌شود. و نیز از همین حیثیت است که دارای ویژگیهای اختیار و آزادی اراده است و در نتیجه شایستگی مخاطب شدن به خطابات تکلیفی و اخلاقی را

عناصر اصلی یک فلسفه الهی را بدین ترتیب می‌توان برشمرد: ۱- فلسفه الهی فلسفه‌ای است که «اندیشه خدا» در آن دارای یک موقعیت ممتاز و محوری است. این موقعیت ممتاز هم به لحاظ مفهوم و ماهیت خدا و هم از جهت نقش و موقعیت وی نسبت به سایر موجودات عالم، یگانه و بی‌نظیر است. مفهوم خدا در یک فلسفه الهی، حکایتگر از موجودی است که دارای عالیترین درجه کمالات هستی به نحو مطلق است و نیز همه موجودات دیگر در پیدایش و بقاء و در انتظام با سایر موجودات وابسته مطلق به وی می‌باشند.

خدا با این اوصاف موجودی متعالی و بکلی متمایز از سایر موجودات و دارای هویتی کاملاً مستقل و مشخص و یگانه است. از همین جا ویژگی دوم و سوم فلسفه الهی به دست می‌آید  
۲- خدا خالق و آفریننده و سایر موجودات مخلوق و آفریده توسط اویند.

واجد است

۵- در یک فلسفه الهی با توجه به خصایص ویژه آدمی در برخورداری از تکلیف اخلاقی و انسانی، مسئله عالم آخرت و جهان پاداش و جزا و به اصطلاح زندگی پس از مرگ دنیوی و حیات اخروی مطرح می‌شود.

۶- در یک فلسفه الهی اگر دارای غنای محتوایی باشد علاوه بر جهات فوق رابطه انسان و خدا در همین دوره حیات دنیوی نیز یک رابطه فعال و صمیمانه بوده و از جنبه عمومی رابطه علت و معلولی فراتر می‌رود و امکان همسخنی با خدا، مسئله دعا و نیایش و مسئله تقرب الهی و امکان لقای الهی و یا وحدت و اتحاد با ذات الهی و یا حداقل تقرب و نیل به درجه موجودات غیر مادی و مجردات عالم الوهی نیز برای وی مطرح می‌شود.

خصوصیات برشمرده شده فوق به منزله قدر مشترکی که متناسب با الگوی ادیان و حیانی، می‌توان آنها را به استقرا تام در همه فلسفه‌های الهی سراغ گرفت به گونه‌ای که فلسفه‌ای با این ویژگی‌ها را می‌توان چهارچوب تعقلی یک اندیشه دینی و حیانی تلقی نمود. البته با ملاحظه درجات مختلف از عمق و غلظت در تفسیر و

تلقی از هریک از اصول یاد شده، می‌توان به درجات مختلفی از الهی بودن و ربّانی بودن یک اندیشه یا صاحب اندیشه، رسید که همچون سطوح مختلف یک حقیقت واحد قابل قبول می‌باشد و حاصل تحقیق ما نیز مؤید وجود این مراتب گونه‌گون در اندیشه عقلانی حکمای مورد بحث می‌باشد.

اکنون با التفات به این نکته به واریسی نظام‌های فلسفی دو ابر فیلسوف تاریخ بشر یعنی افلاطون و ارسطو می‌پردازیم. در اینجا پیش از ورود به جزئیات بحث، تذکر چند نکته درباره شیوه و سبک بحث مقاله حاضر ضروری می‌نماید. هدف ما در این بحث ارائه آراء افلاطون درباره محورهای اصلی مباحث مطرحه در یک تفکر الهی است و نمایاندن اینکه میان این آراء در مجموع آثار افلاطون یک انسجام و وفاق کلی و عمومی وجود دارد. خود از پیش واقفیم که برای فلسفه‌ای به عرض و طول دستگاه فلسفی افلاطون که به قول وایتهد تمامی فلسفه غرب حاشیه‌ای بر فلسفه افلاطون است و به قول «گوته»، هیچ اندیشه والایی خارج از تفکر افلاطون نیست» امکان ارائه تفسیرهای متفاوت هست و این قابلیت

مطالب عرضه شده خواننده با فراست خود قادر به پاسخگویی به تمامی ایرادهای احتمالی خواهد بود. و البته امیدوار است که اگر توفیق دست دهد این مباحث بطور فنی و مبسوط‌تر و در قالب مستقل فلسفه افلاطون، به خواست خدا نگاشته شود.

#### بررسی فلسفه افلاطون

اندیشه خدا، تمامی فلسفه افلاطون را فراگرفته است به طوری که برای فرود به هر نقطه‌ای از سرزمین فکری وی باید کاملاً مراقب بود که مبادا بر خدا فرود آئیم. نظریه محوری و بسیار مشهور وی در باب ایده‌ها و عالم مُثُل اصولاً بیانگر سلسله مراتب در عالم وجود است. همه موجودات محسوس و عالم طبیعت از خرد و کلان آن، در واقع سایه‌ها و رشحاتی از موجوداتی راقی‌تر و بالاتر از حیث کمال و مرتبه هستی هستند که در یک سلسله ترتبی چهار مرحله‌ای از مبادی عالیه وجود و عالم عقول محض («آرخای» به یونانی) شروع می‌شوند و با نزول از عالم فضایی اشباح ریاضی (ماتِه متیکال) به جهان محسوسات (پس مرحله پائینتر آن عالم اعتباریات و تخیلات ختم

خصوصاً در یکی دو قرن اخیر توسط محققان اروپایی که کوچکترین جزئیات مباحث فلسفه یونان را با مته و سواس و دقت خائیده‌اند بخوبی به فعلیت رسیده است و انبوهی از کتب و مقالات درباره هر یک از این احتمالات نگاشته شده است. نویسنده نیز با این تفاسیر و تحقیقات بیگانه نیست، و لیکن حتی اگر مجال و فضای فیزیکی این مقاله هم اجازه می‌داد - که نمی‌دهد - ولی حال و فضای غایی آن ما را از پرداختن به چنین تحقیق در حال حاضر برکنار می‌دارد. آنچه که فعلاً مدنظر است ارائه یک تفسیر منسجم از فلسفه الهی متخذ از متن سخنان وی است و لذا اگر تفسیرهای محتمل دیگر هم قابل بحث و قبول باشد به مقصود ما صدمه نمی‌زند زیرا مقصود این مقاله صرفاً با ارائه امکان یک تفسیر الهی از متون افلاطون برآورده خواهد شد و لازمه صحت نتیجه‌گیری‌های ما در مباحث بعدی، سد همه احتمالات تفسیری دیگر نخواهد بود. اگر چه نگارنده به خواننده این اطمینان را می‌دهد که در تفسیر مورد دفاع خود، کلیه وجوه نقد و ایراد منتقدین مخالف را در نظر داشته و بحث به گونه‌ای ارائه خواهد شد که با دقت در همین

می‌شود.<sup>۱</sup> مرحلهٔ اعلای مبادی معقول، یعنی عالم ایده‌ها یا مُثل خود دارای مراتبی است. به این معنا که اگر چه حقیقت هر کمالی در عالم محسوسات نهایتاً به یک ایده و مثال مجرد محض ختم می‌شود<sup>۲</sup> ولی این مثالها خود تابع و معلول یک حقیقت مثالی و مجرد برتر هستند که عالیترین مرحلهٔ ممکن از هستی است که حتی به لحاظ اینکه هستی را با هستی‌های متعیّن مثالی برابر بدانیم این مرحلهٔ اعلا حتی از هستی نیز برتر است و افلاطون از آن با عنوان ایدهٔ خیر تعبیر می‌کند که نسبت این ایده و مثال خیر به سایر صورت‌های مثالی همانند نسبت خورشید است به محسوسات و مبصرات که هم سبب پیدایش و وجود آنهاست و هم سبب معنا بخشیدن و تقوّم ماهوی آنهاست. «... به همین شیوه می‌توان گفت که «ایدهٔ خیر یا ماهیت خیر» است که به متعلقات معرفت [معقولات مجردة یعنی همان مُثل] حقیقت می‌بخشد و نیز به کسی که به شناخت آنها نائل می‌شود قدرت شناخت وی را اعطا می‌کند. او علت «معرفت» و «حقیقت [وجود]» هر دو است ولی معهداً چون به آن همچون یک متعلق معرفت [و ذات معقول] بیندیشی، آنرا همچون یک ماهیت

معقول و حقیقت و وجود آن خواهی اندیشید بلکه همچون امری ورای ماهیت معقول و وجود آن و با ارزش و عظمتی هنوز فراتر از آنها.<sup>۳</sup>

۱- جمهوریّت، کتاب ششم فقره ۵۱۰ تمثیل خط.

۲- جمهوریّت، کتاب ششم فقره ۵۰۷، ص ۲۳۹ ترجمه «جویّت»

۳- «جمهوریّت» ترجمه انگلیسی «کورنفرد» ص ۲۱۵ و نیز ترجمه انگلیسی «جویّت» ص ۲۴۲ جملهٔ اخیر این عبارت بسیار حائز اهمیّت است زیرا به موجب فهمی از آن، ایدهٔ خیر حتی برتر از هستی است، و شاید همین تعبیر بعدها منشأ تفکر افلوپین نسبت به بالاتر بودن واحد از وجود شده است. بهر حال در هیچیک از دو ترجمه انگلیسی «جویّت» و «کورنفرد» که بنده در اختیار داشتم تعبیر برتر از «وجود» نیامده است حتی در ترجمه «جویّت» اصلاً لفظ وجود و با مشابه آن مانند (Truth) نیامده است و بلکه آمده است (and yet the good is not essence, but for... exceeds essence in dignity and power) یعنی معهداً «ایده خیر خود ماهیت نیست و بلکه در قدرت و عظمت فراتر از ماهیّت است» ولی در هر دو ترجمه فارسی موجود از جمهوریّت یکی از آقای دکتر «فواد روحانی» و دیگری در ترجمه مرحوم دکتر محمد حسن لطفی، چنین

## افلاطون «ایده خیر» را صریحاً به عنوان موجد و مولد سایر ایده‌ها می‌نامد

تعجب ندارد؟ ... گفتم معلوم شد که سه نوع تخت داریم. یکی تختی که در طبیعت وجود دارد و گمان

تعبیری هست که «... با آنکه خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت بالاتر از آن است» (روحانی) و نیز «... در حالی که «خوب» هستی نیست بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است (لطفی) بهر حال مقصود افلاطون روشن است که می‌خواهد بگوید ایده خیر، برتر از هستی‌های متعین سایر مثال‌ها و ایده‌هاست که اگر چه در ماهیت خود مطلق هستند ولی نسبت به اصل هستی، دارای همان تعین ماهوی خاص خود هستند و لذا «ایده خیر» که آفریننده و خالق این ذوات معقول است خود فاقد همین هستی‌های متعین و ماهوی است و این بعینه شبیه همان چیزی است که هم در عرفان نظری و هم در معارف مائتور از ائمه معصومین علیهم‌السلام آمده است که در مقام احدیت ذات حتی اسماء و صفات کلیه مندک هستند و در آنجا هیچ وصف و اسمی جز هویت مطلقه نیست و از آن به فنای اسما و صفات در ذات حق یاد می‌کنند. اگر چه این مسئله به لحاظ دقت و ظرافت خاص آن می‌تواند منشأ اشتباهات ولو برای اهل نظر گردد. بهر حال ترجمه‌های انگلیسی یاد شده از حیث معنا به معنای مورد نظر افلاطون نزدیکترند.

همانطور که ملاحظه می‌شود افلاطون «ایده خیر» را صریحاً به عنوان موجد و مولد سایر ایده‌ها می‌نامد و اگر این معنا را هنوز کسانی نمی‌خواهند به عنوان خلقت و فاعل آن را هم «خدا» تلقی کنند به کتاب «دهم» جمهوریت می‌رویم. آنجا که به مناسبت روشن کردن معنای تقلید، از ساخته شدن یک شی، مثلاً یک «تخت» در سه معنا نام می‌برد، یکی از سازندگان «نقاش» است

«... ولی لابد خواهی گفت آنچه او می‌سازد حقیقت شیء نیست هرچند که به یک معنا می‌توان گفت که نقاش هم تخت می‌سازد. گفت آری، اما او هم مثل آن مورد دیگر شباهت ظاهری تحت را می‌سازد. گفتم، نجار چطور؟ آیا نگفتی که صورت کلی تخت را که حقیقت تخت همان است نجار نمی‌سازد. بلکه نجار فقط این تخت و آن تخت معین را درست می‌کند. گفت صحیح است. گفتم پس چون ساخته او وجود حقیقی ندارد او را نمی‌توان سازنده حقیقت شیء دانست بلکه او چیزی می‌سازد که هم نوع حقیقت است بدون آنکه عین آن باشد ... گفتم پس اگر در اشیاء ساخته شده نور حقیقت مشاهده نشود



می‌کنم باید گفت صانع آن خدا است. چه می‌گوئی؟  
گفت آری صانع آن خدا است. گفتم دیگر تختی  
است که نجار می‌سازد. آری ... گفتم پس نقاش و  
نچار و خدا، هر کدام خالق یکی از این سه نوع تخت  
می‌باشند... گفتم خدا فقط یک تخت ساخته است  
یعنی آنکه حقیقت تخت است و جز آن نساخته  
است. خواه به این علت که چنین اراده کرده خواه از  
این جهت که اجباری در کار بوده که از ساختن بیش  
از یک تخت در طبیعت خودداری کند. پس خدا از  
این نوع تخت دو تا یا بیشتر نیافریده و هرگز هم  
نخواهد آفرید. گفت چرا».

ملاحظه می‌شود که در این عبارت به  
صراحت مثال و حقیقت تخت، مخلوق و آفریده  
خدا معرفی شده است. و این در کمال هماهنگی  
با عبارت منقول از کتاب ششم در نسبت میان  
ایده خیر و سایر ایده‌های مثالی بود. به علاوه  
گام فراتر گذاشته و استدلال می‌کند که اصولاً  
آفرینش بیش از یک ایده محال است و به این  
ترتیب می‌توان استدلال بر این امر را استدلال  
توحید نیز تلقی کرد

«گفتم زیرا اگر خدا دو تخت می‌ساخت، تخت ثالثی  
پدید می‌آمد که صورت کلی آن دو تخت باشد و  
حقیقت همین تخت سوم می‌بود نه آن دو تخت گفت

راست است. گفتم به گمان من خدا اینرا می‌دانست و  
می‌خواست در واقع خالق حقیقت تخت باشد نه  
صانع یک تخت معین و از اینرو تنها آن تخت اصلی  
را آفرید. گفتم پس آیا می‌توانیم او را خالق اصل  
بخوانیم یا نام دیگری از این قبیل برای او قائل  
شویم؟ گفت آری حق همین است زیرا خلق این چیز  
و چیزهای دیگر به دست خدا همان خلقت اصلی  
آنهاست»<sup>۱</sup>

آرای دینی و به اصطلاح الهیاتی افلاطون در  
کثیری از آثار او به وفور یافت می‌شود، از  
«آبولوژی» و «اوتیفرون» و «فایدون» گرفته تا  
«جمهوری» و «فایدوس» و «مرد سیاسی»،  
«فیلبوس» و «تیمائوس» و «قوانین».

تحلیل و بررسی رساله تیمائوس  
و از این میان «تیمائوس» البته از همه گویاتر  
و آشکارا توحیدی است، در اینجا برای ایجاد  
حداکثر تمرکز ذهنی برای خواننده و نیز برای  
اینکه پاسخی ضمنی به مفسرینی داشته باشیم  
که ذائقه آنها - به هر دلیل - اجازه سرایت لحن  
توحیدی «تیمائوس» را به سایر آثار افلاطون

۱- جمهوری، ترجمه فواد روحانی، فقره ۵۹۷، صص  
۵۵۸-۵۵۶.

## جهان مخلوق و «شده» و حادث است، زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم و اندکی پیش گفتیم که هر شونده‌ای باید بر اثر علتی «بشود»

جهان مخلوق و «شده» و حادث است، زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم، و هر چیز که چنین باشد با حواس قابل درک است، و آنچه با حواس قابل درک است و ما از راه ادراک حسی می‌توانیم تصویری از آن به دست آوریم متغیر و حادث و «شونده» است و اندکی پیش گفتیم که هر شونده‌ای باید بر اثر علتی «بشود». پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد<sup>۱</sup>

فعالاً تا همینجا و قبل از آنکه ادامه تحقیق افلاطون را دنبال کنیم. چند نتیجه روشن به دست می‌آید.

اول اینکه طرح سؤال یک سؤال کاملاً دینی است یعنی اینکه کل جهان هستی نیازمند صانع و خالق، و علت است یا نه؟ دوم اینکه دلیل نیازمندی عالم به صانع و

نمی‌دهند و لذا سعی می‌کنند میان این رساله و سایر مطالب افلاطون یک نوع اگر نگوئیم تهافت لااقل تفاوت نشان دهند، لذا مسئله را به طور موضوعی دنبال می‌کنیم یعنی می‌خواهیم ببینیم که آیا از مسئله خالقیت ایده خیر نسبت به مثل در کتاب ششم جمهوری و مسئله خالقیت خدا نسبت به حقایق اشیاء در کتاب دهم جمهوری، در کتاب «تیمائوس» نشانی یافت می‌شود یا نه؟

در فقره «۲۸ تیمائوس، افلاطون پس از تمییز قائل شدن میان دو نوع هستی، که اولی همیشه هست و هرگز دگرگونی و شدن در آن راه نمی‌یابد و دومی همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مقام «هستی» نمی‌رسد، و اینکه اولی تنها از راه تعقل قابل ادراک است و دومی به عکس موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است. چنین سؤال می‌کند «... نخست تحقیق کنیم که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته و یا حادث است و از مبدائی به وجود آمده و پیدایشش را آغازی بوده است.

۱- «مجموعه آثار افلاطون»، جلد سوم، تیمائوس، ص ۸-۱۸۳۷، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

خالق نحوه وجود آنست که وجود متغیر و دستخوش تحول و خلاصه حدوث و مسبوقیت به عدم است.

سوم اینکه چنین وجودی نیازمند به علتی است که آن هستی ثابت و غیرقابل تغییر است. چهارم اینکه برای بشر به علت انس ذهنی با عالم حادثات، توصیف یک حقیقت ثابت ازلی امری دشوار و دیریاب است و لذا ممکن است گاه مجبور شویم در بیان مطلب از مثال و اسطوره استفاده کنیم ولی در این موارد باید به محتوای مثال و اسطوره توجه کرد که این محتوا حقیقت است.

و آنچه جنبه اسطوره دارد قالب و شکل بیانی تمثیلی و افسانه‌ای است که گاه بیگاه از آن استفاده می‌شود ولی نه اینکه مقصود و پیام مطلب را نیز به بهانه اسطوره‌ای بودن کنار بگذاریم.

پنجم اینکه تا اینجا هیچ بیان اسطوره‌ای به کار گرفته نشده است پس می‌توان به صراحت اعلام کرد که افلاطون به مخلوقیت عالم توسط یک علت ثابت لایزالی قائل شده است. و اما ادامه مطلب

«اما در مورد او این مطلب را ناچاریم تحقیق کنیم که

جهان را از روی کدامیک از دو سر مشق ساخته است. به تقلید از آنچه همیشه همان است ولایتغیر. یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟ اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی است سرمشق قرار داده است ولی اگر قضیه چنان باشد که حتی به زبان آوردنش نیز روا نیست در آن صورت خواهیم گفت آنچه حادث و متغیر است سرمشق او بوده. همین استدلال ثابت می‌کند که او به سرمشق ابدی نظر داشته است، زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کاملترین استادان و سازندگان. بنابراین باید بگوئیم که در ساختن جهان چیزی سرمشق او بوده که همیشه همان است و دریافته‌اش تنها از راه تفکر و تعقل امکان پذیر است.»

در عبارت فوق اولاً افلاطون اندیشه ناقص بودن و نیک نبودن صانع عالم را چنان دور از واقعیت می‌داند که حتی به زبان آوردن آنرا نیز جایز نمی‌داند. ثانیاً اینکه میان صانع و جهان یک واسطه قائل شده یعنی الگوی ابدی و ثابت، که صانع جهان را با ملاحظه آن الگو آفریده است. این الگو متعلق به جهان ثابتات و به اصطلاح عالم ایده‌ها و مثل است تیائوس در

ادامه سخن به انگیزه خلقت عالم توسط خدا اشاره می‌کند و می‌گوید:

اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آنکه جهان و عالم «شدن» را بهم پیوست چه انگیزه‌ای برای اینکار داشت. او خوب بود، و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود<sup>۱</sup>: ما این سخن را از مردان خردمند و روشن بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته‌اند می‌پذیریم...<sup>۲</sup>

بررسی اقوال پرفسور تیلور و پرفسور

کورنفرد

با آنکه در این نوشته بنابر بحثهای خیلی تخصصی نقد و بررسی اقوال مفسران افلاطون و محققان فن را نداریم و لکن در یکی دو مسئله اساسی و مشهور که مورد اختلاف مفسران می‌باشد به ذکر یکی دو نمونه از اقوال تفسیری مختلف و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم به جهت فوایدی که در این امر می‌بینیم. پرفسور «تیلور» از مفسران به نام افلاطون است که کتابها و مقالات متعددی از وی منتشر شده است و از جمله کتابی درباره «آثار و شخصیت افلاطون» منتشر کرده است ارزیابی کلی «تیلور» از

الهیات افلاطون، یک ارزیابی موحدانه و متناظر با الهیات دینی می‌باشد. و اینرا در بررسی آثار مختلف وی نشان داده است. وی در

۱- مقایسه این سخن با آنچه در اساطیر یونانی در اسطوره «پرومته» آمده است، تفاوت اندیشه و تفکر دینی افلاطون را با دین مشرکانه یونان زمان خودش نشان می‌دهد. به موجب اسطوره‌های یونانی زئوس و خدایان المپ کمر به نابودی انسان‌ها بستند زیرا آنها از حدود خود تجاوز کرده و می‌خواستند وارد قلمرو خدایی شوند. «پرومته» که میان وی و زئوس خصومتی بود، پنهانی «آتش‌ها» را برای انسان به ارمغان می‌آورد تا وی به مدد آن بتواند، با دشمن‌های خدایان المپی، مقاومت کند و به سبب همین یاری رسانیدن «پرومته» به انسان، وی مورد خشم زئوس قرار می‌گیرد و او را در کوههای قفقاز به بند می‌کشد و عقابی را مأمور شکنجه وی می‌کند و ... در اینجا می‌بینیم که خدایان یونانی یکسره اسیر شهوت و غضب و حسد و از اینگونه امورند و حال آنکه خدای افلاطون، خوب است و چون خوب است از حسد بری است، و چون چنین است می‌خواهد عالم تا حد اعلا شبیه وی شود. این نکته مورد توجه برخی مفسران نیز واقع شده است.

۲- «تیمائوس» فقره ۳۰، ترجمه فارسی، ص ۱۸۳۹ از مجموعه آثار.

شرح خود از رساله «تیمائوس» نکات جالب و مهمی را مورد توجه قرار می‌دهد که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد. فعلاً آنچه مدنظر ماست انتقاداتی است که مفسر دیگر افلاطون یعنی پرفسور «فرانسیس مک دونالد کورنفرد» (که وی نیز دارای تألیفات عدیده و نیز ترجمه‌های معتبر از متون یونانی افلاطون است) نسبت به پاره‌ای تعبیرات تیلور دارد. «کورنفرد» پس از نقل جملات نخستین «تیمائوس» راجع به خلقت جهان توسط «دمیورژ» (صانع) و اینکه خدا از حسد و بخل مبری می‌نویسد:

«... خواننده باید نسبت به وارد کردن مفاهیم مربوط به الهیات متأخر از افلاطون در فکر وی مراقب باشد. که پرفسور «تیلور» یکی از این موارد است. وی بعد از یادآوری اینکه تیمائوس در فضای عمومی اندیشه یونانی تنفس می‌کند که خدا (Τὸ θεῖον) را در اعطای کمالات و مواهب خود به دیگران بخیل و حسود تلقی می‌کند، ادامه می‌دهد درست از آنرو که خداوند نیک است، او کمالات و خیرات را فقط برای خود نگاه نمی‌دارد. او در صد ساختن موجود دیگری است که همانند خود او، نیک باشد. این مسئله ناشی از همان طبیعت نیک الهی و عشق او به فیضان و عطای خیرات است. همین

است دلیل بر اینکه چرا «جهانی» هست و چرا علیرغم همه کاستی‌هایش این جهان بسیار نیکو و زیباست» (P.78)

«کورنفرد» پس از نقل این جملات «تیلور» می‌نویسد:

«اگر مقصود این باشد که این تعابیر، جملات افلاطون است، این اشتباه است، قبل از هر چیز باید گفت هیچ توجیهی برای نگارش کلمه خدا (God) به انگلیسی، با حرف اول بزرگ (که نشانه معرفه بودن خداست) در کار نیست که موهم این معناست که افلاطون یک مؤحد<sup>۱</sup> است - او به الوهیت جهان همچون یک کلّ قائل است و نیز به الوهیت اجرام آسمانی. در «اپی‌نومیس» (تتمه قوانین Epinomis) بر پذیرفتن مجموعه‌ای از این خدایان ستاره‌ای تأکید می‌ورزد. نه در «تیمائوس» و نه در هیچ جای دیگر نظریه‌ای مبنی بر اینکه صانع (دمیورژ) را می‌باید همچون یک معبود در نظر گرفت مطرح نمی‌کند. صانع دارای یک شخصیت مذهبی نیست و از اینرو، نمی‌بایست با «خداوند» یگانه<sup>۲</sup> انجیل یکسان انگاشته شود<sup>۳</sup>. «خداوندی» که عالم

1- Monotheist

2- Over flowing love

را از کتم عدم آفرید و همچنین نباید او را همچون یک متعلق نهایی و اعلاى عبادت تلقی کرد. و هنوز بالاتر از این، آنکه در تفکر یونانی در قرون پیش از مسیحیت به هیچوجه جایگاهی برای مفهوم «عشق به فیضان» و عنایت الهی به اعطای کمال، و نیز هرگونه عشقی که بتواند موجب برانگیختن یک خدا به ساختن عالم شود وجود ندارد. نه برای افلاطون و نه برای «عهد جدید» (انجیل) شایسته نیست که مهمترین ویژگی‌های وحیانی را که مسیحیت مُبدع و پایه‌گذار آن بوده است را به یک «شرک همه‌خداانگار» نسبت داد.<sup>۱</sup>

پرفسور «فیلد» یکی دیگر از مفسران افلاطون، یکی از اموری را که سبب اشتباه در فهم مقصود افلاطون می‌شود یک مسئله گرامری زبانی می‌داند به این صورت که در زبان یونانی قدیم برای مشخص کردن یک واژه به صورت نکره علامتی نداریم. مثلاً در زبان فارسی برای نکره از حرف «ی» در آخر کلمات استفاده می‌شود و می‌گوئیم مردی را دیدم ولی اگر بگوئیم مرد را دیدم اشاره به مرد خاصی است ولی در زبان یونانی نبودن چنین علامتی موجب اشتباه می‌شود بدین ترتیب هرگاه در نوشتارهای افلاطون با واژه «تئوس» (θεο)

مواجه می‌شویم معلوم نیست که باید آن را «خداوند» (با حروف بزرگ در انگلیسی God) ترجمه کنیم و یا با حروف کوچک که مشخصه نکره بودن (god) است.<sup>۲</sup>

ما نقل سخنان «پرفسور تیلور» در شرح رساله تیمائوس را در مورد همین فقرات مورد بحث کافی می‌دانیم ولی پیش از آن به تذکر چند نکته درباره اشکالات پرفسور کورنفرد می‌پردازیم.

۱- اینکه به تیلور ایراد می‌گیرد که به چه مجوز خدا را در این عبارت با حروف بزرگ یعنی «خداوند» برابر دانستی و حال آنکه افلاطون مُشرک بوده و به همه خدایی قائل است. سخن است که از یک مفسر دقیق و بلکه از یک پژوهنده دقیق که به مطالعه رساله تیمائوس می‌پردازد بعید است. در عبارت مورد نظر واژه یونانی «دمیورگ» = Demiurges به کار رفته است که طبق ترجمه خود «کورنفرد» و

۱- چاپ چهارم، ۱۹۵۶، صص ۳۵-۳۴.

F.M.Cornford, "Plato's Cosmology"

2- The Philosophy of plato , p 110- 1969

-Oxford.

می‌باشند - ناگزیر از توسل به عبارات یکی از رسائل منسوب به افلاطون یعنی «اپی نومیس» می‌شود. گرچه درباره تفسیر و فهم همان عبارات توسط «کورنفرد» جای تأمل است که بیان خواهد شد. ولی از خود عبارات تیمائوس به خوبی می‌توان انطباق معنای استاد سازنده را با «خدای واحد» ادیان استنتاج کرد. در ابتدای این بحث تیمائوس چنین استدلال می‌کند که:

«هر چیزی که در حال شدن و صیوریت است ناگزیر باید توسط علتی پیدا شده باشد و یافتن سازنده و پدر (The maker and father) این جهان کاری بس مشکل است و اگر هم بتوان یافت تفهیم آن به همگان غیر ممکن است (28/C) از ترجمه کورنفرد از تیمائوس) پس سخن از سازنده و پدر این جهان است که «او خوب است... زیرا که جهان بهترین چیزها در میان اشیاء حادث است و سازنده

دیگر مترجمان به صانع و سازنده (maker) ترجمه می‌شود. به گفته خود «کورنفرد» افلاطون در اینجا برای اولین بار مفهوم خدای خالق (منتهی کورنفرد خدا (god) را با حروف کوچک می‌نویسد) را در فلسفه وارد می‌کند<sup>۱</sup> این جمله خود می‌تواند پاسخ ایراد نخست وی به تیلور باشد چرا «خداوند» با حروف درشت زیرا این نخستین جایی است که «خدا» به عنوان خالق و سازنده معرفی می‌شود. حتی اشکال آقای فیلد بر نبودن حرف تعریف نکره در زبان یونانی، چندان وزنی ندارد زیرا که ما در قرائت یک متن فلسفی فقط از راه علائم گرامری متن را ترجمه نمی‌کنیم بلکه به مفهوم جملات توجه می‌کنیم و مسلماً هرگاه از مفهوم عبارت یا عباراتی معنای خاص و علم از یک واژه به ذهن متبادر شود باید در ترجمه و فهم واژه نیز معنای معرفت را لحاظ کنیم. شاهد بر این گفتار اینکه «کورنفرد» با وجود علاقه وافر و اصرار بر اینکه «خدای» مورد نظر در تیمائوس «خدای» خالق و واحد ادیان الهی نیست، در مقام استدلال علیه «تیلور» نمی‌تواند شهادی از خود عبارات تیمائوس بیان کند - زیرا عبارات تیمائوس همه علیه نظر کورنفرد

۱- «اپی نومیس» یا تکلمه قوانین، رساله کوتاهی است که بین مفسران در انتساب قطعی آن به افلاطون تردید است و بلکه نظر غالب اینستکه توسط «فیلپوس» اهل اپوس از شاگردان افلاطون در آکادمی نگاشته شده است اگر چه چهارچوب آن در آکادمی توسط خود افلاطون بحث شده است و بعنوان کتاب سیزدهم «قوانین» تلقی می‌شود.

آن بهترین علتها (best of causes) (کورنفرد (29/A)... (و نه چنین است و نه می تواند چنین باشد که فعل آنکه خیر برترین (supremely good)

است چیزی بجز بهترین شد» (کورنفرد 30/B)

در فقره ۳۱ تیاوس استدلال می کند که آن الگوی حیّ و معقولی که عالم از روی آن شناخته شده است نمی تواند بیش از یکی (دو تا یا بیشتر) باشد. این الگوی حیّ که واجد تمامی صور مثالی معقول در خود است اگر بخواهد دو تا باشد لازمه اش اینست که خود الگوی خلقت نبوده بلکه جزئی از آن باشد و در نتیجه امر ثالثی به عنوان الگوی نهایی خلقت خواهد بود که جهان ما شبیه به آن ساخته شده است، بنابراین دلیل صانع عالم دو جهان نساخته است بلکه جهان مخلوق اکنون و در آینده تنها جهان یگانه ای است که خلق شده است.

اکنون مقدمات مذکور در فوق را یک به یک کنار هم قرار دهیم الف: هر حادثی نیاز به علتی دارد ب: صانع و آفریننده جهان خیر برتر و بهترین علتها است و جهان مخلوق او نیز بهترین مخلوق است ج: تنها یک جهان مخلوق ممکن است: آیا نتیجه جز این خواهد شد «که تنها یک علت خالق ممکن است» و آیا با اینهمه

باز باید اصرار ورزید که خدا و سازنده و برترین علت را نباید با «حروف بزرگ» نوشت و آن خدائی است در بین خدایان!؟

دلایل دیگر «کورنفرد» در عدم انطباق خدای افلاطون با خدای انجیل به این شرح بود ۲- خدای ادیان عالم را از کتم عدم به وجود آورده است یعنی خلق از عدم لازمه تفکر دینی است که در افلاطون به چشم نمی خورد. در این باره ضمن نقل کلام پرفسور تیلور توضیحات مفیدی آمده است و ما نیز شرح بیشتری پس از ذکر سخنان وی خواهیم آورد

۳- صانع جهان در هیچ جا در افلاطون نه در تیاوس و نه در جاهای دیگر به عنوان معبود و کسی که بتواند به درگاه او نیایش و دعا کرد معرفی نشده است.

این سخن به هیچوجه قابل قبول نیست در خود رساله تیاوس حداقل در دو جا افلاطون به صراحت سخن از دعا و توسل به خدایا خدایان می گوید. اول در شروع سخن آنجا که می گوید:

همه خردمندان پیش از شروع هر کار، چه بزرگ باشد چه کوچک، یکی از خدایان را به یاری می طلبند بنابراین ما که قصد داریم درباره کل جهان



سخن بگوئیم ... مگر دیوانه باشیم که دست دعا به درگاه همه خدایان برداریم. و از آنان نخواهیم که ما را یاری کنند (تیمائوس ۲۷)، و اگر بگوئید که در اینجا سخن از دعا به درگاه خدایان است نه خدای واحد، پاسخ اینست که مسئله خدایان بزودی روشن خواهد شد که به هیچ رو، مسئله مشرکانه نیست و همه این خدایان معلول و مخلوق خدای واحد و صانع عالمند، و خدایان در افلاطون به معنای موجودات مجرد در عرف فلسفه‌های الهی بعدی است و بخصوص در این‌باره فراوان و کاملاً روشن و صریح است. و ثانیاً با مقصود فعلی ما منافات ندارد زیرا حتی اگر خدایان به معنای مشرکانه آنها هم مدنظر باشد بحث ما در امکان دعا و نیایش به درگاه آنان است، وقتی که افلاطون از قول خردمندان، بالصراحه هر کاری را با نام خدائی که متناسب با آن کار است آغاز می‌کند، طبیعی است که صانع که بهترین علتهاست، و برترین موجودات نیک است، و پدر و سازنده کل عالم و خالق و آفریننده سایر خدایان است (تیمائوس ۴۰ و ۴۱) چگونه نمی‌تواند معبود و متعلق نیایش و دعا و عبادت واقع شود؟!»

در انتهای فقره ۴۸ نیز که تیمائوس می‌خواهد سخن را به گونه‌ای دیگر آغاز کند

می‌گوید:

«بیائید در اینجا به مناسبت آغاز سخن دست دعا به سوی خدا برداریم و از او بخواهیم که در این کار دشوار و غیر عادی که پیش گرفته‌ایم همراه ما باشد و به ما یاری کند تا آنچه می‌گوئیم هرچه نزدیکتر به حقیقت باشد»<sup>۱</sup>

در این باب شواهد در سایر آثار افلاطون الی' ماشاءالله یافت که در عناوین دیگر بحث به آنها اشاره می‌شود.

و اما عجیب‌ترین قسمت سخن جناب «کورنفرد» اینست که می‌گوید «در تفکر یونانی هیچ جایگاهی برای مفهوم عشق به فیضان وجود و عنایت حیّ الهی یافت نمی‌شود و این را از اختصاص دیانت مسیحی می‌شمارد و شایسته انتساب به یک مشرک همه خدا انگار نمی‌داند «کورنفرد» خود در ترجمه فقره ۲۹ و ۳۰ تیمائوس می‌نویسد:

او خوب بود، و در خوب هیچ بخلی و حسدی به هیچ وجه من الوجوه نمی‌تواند سر برآورد، لذا وجود عاری از بخل و حسد، مایل بود که همه چیزها تا بالاترین حد ممکن، شبیه او شوند... مایل بود که

۱- «تیمائوس» ترجمه فارسی مجموعه آثار، ص ۱۸۶۲.

همه اشیاء خوب باشند...»

برای نگارنده واقعاً مفهوم نیست که چگونه کورنر فرد بعد از نگارش این جملات می نویسد: عشق به فیضان وجود و هرگونه عشقی را به عنوان انگیزه خدا برای خلقت تلقی کردن، از اختصاصات وحی مسیحی است!!

آری می توان با نشان دادن جملاتی از انجیل وجود چنین انگیزه ای را در وحی مسیحی توجیه کرد ولی چگونه می توان قائل نشدن دیگران به این عقیده را از طریق وحی مسیحی، دریافت! مگر جملات افلاطون چه مفهومی جز این دارد که او خوب بود و می خواست خوبی و حسن و جمال خود را به بیرون از خود افاضه کند؟<sup>۱</sup>

اکنون به ذکر ترجمه عباراتی از پرفسور تسیلور در شرح خود بر رساله تپائوس می پردازیم:

«... بنابراین مطابق با طرح تیمائوس، ما «علت فاعلی»<sup>۱</sup> جهان را دقیقاً منطبق با مفهوم یک «خدای مشخص»<sup>۲</sup> می یابیم. و این «خالق»<sup>۳</sup> یا «سازنده»<sup>۴</sup> به بیان دقیق، تنها خداوندی - به همان معنایی که ما از این کلمه درمی یابیم - که این مکالمه آنرا معتبر می شمارد. بعداً خواهیم دید که نام «تئوس» یعنی

خدا (Theos) هم بر معنای خود جهان به عنوان یک کل و هم به برخی اجزاء و محتویات آن اطلاق می شود، ولی این نباید موجب اشتباه شود. این خدایان (Theoi) همگی مخلوق و آفریده شده اند. علت موجوده آنها اراده دمبورژ است (29/e - 41/b) که او در میان آنها از آنها متمایز است آنچنانکه خداوند (God) در الهیات مسیحی، از مخلوقات متمایز است... در اینجا طرح این سؤال کاملاً طبیعی است که بپرسیم چه مقدار از این سخنان را می توان آموزه جدی افلاطون تلقی کرد. البته کسی نمی تواند دقیقاً به این سؤال پاسخ دهد، احتمالاً خود افلاطون هم نتوانسته است که مرز مشخصی میان محتویات فلسفی و صورت اسطوره ای آن بگذرد.<sup>۵</sup> اما یکی

1- Efficient cause

2- Personal God

3- Creator

4- maker.

۵- نکته قابل توجه به زعم نگارنده اینست که به فلسفه به کار گرفتن اسطوره یا تمثیل نمادین در یک بحث فلسفی و مابعدالطبیعی توجه کنیم. اصولاً علت دبگری نمی توان برای اینکار فرض کرد جز اینکه صرف بیان معقول و انتزاعی از همه حقایق غیر تجربی و دور از ذهن آدمی در مواردی اساساً ناممکن است و در مواردی هم اگرچه بیان انتزاعی

دو نکته در این خصوص حائز اهمیت می‌باشد. اگر از مفسرانی پیروی کنیم که می‌خواهند چیزی شبیه به فلسفه اسپینوزا را در افلاطون بیابند و برای این منظور «صانع» و «خالق» را نمادی اسطوره‌ای برای الگویی او یعنی (νοητων ζων) (نوئیتون زئون) در نظر می‌گیرند، در واقع آنها کلاً داستان را بی‌ثمر می‌سازند. صرف نظر از اینکه چنین فلسفه یا کلامی خوب یا بد باشد بهر حال اندیشه افلاطون این نبوده است همچنانکه هنگام رسیدگی به آموزه خدا در قوانین آنرا با وضوح بیشتری خواهیم دید.

در فلسفه افلاطون خدا و صورت‌ها باید از هم جدا در نظر گرفته شوند به این دلیل که فعل خدا بر ایجاد جهانی «شبه» صورت‌ها یگانه تبیینی است که افلاطون همواره برای چگونگی «بهره‌مندی» اشیاء از صورت عرضه می‌دارد. اگر خدا صرفاً به معنای چیزی همانند صورت‌ها، یا به عنوان صورتی برتر، باشد، این راز باقی می‌ماند که چرا چیزی غیر از صورت‌ها باید وجود داشته باشد، چرا اصلاً «صیورتی» باید وجود داشته باشد.»

موقتاً کلام پرفسور تیلور را قطع می‌کنیم تا این مسئله را قدری بیشتر موشکافی کنیم. گروهی از مفسران برای توجیه تفسیر

دلبخواهانه خود از خدای «صانع» (دمیورژ) تپائوس به عنوان یک امر اسطوره‌ای و نه حقیقت فلسفی مورد اعتقاد افلاطون، به این نکته متمسک می‌شوند که آموزه ایده خیر «جمهوری» با «دمیورژ» سازگار نیست زیرا در جمهوریت ایده خیر که برتر از سایر ایده‌هاست در واقع سازنده آنهاست چه در مقام وجود و

ممکن باشد ولی آنچنانکه باید و شاید مفهوم و مؤثر در فهم آدمی نمی‌شود. از اینرو و همواره باید در ورای تمثیل‌های نمادین به آن حقیقت معقولی که در قالب محسوس به نمایش گذاشته شده توجه کرد مانند اسطوره ضرورت در انتهای جمهوری که به همراه سه دخترش دائماً نخهای آسمان را می‌ریسند و سرنوشت انسانها را به روح آنها پیوند می‌زنند ولی نهایتاً مسئولیت انتخاب را به عهده خود انسان می‌سپارند، و یا افسانه «ار» باز هم در جمهوری و یا اسطوره فلزات در جمهوری که به شاکله‌های مختلف انسانها اشاره می‌کند و از این قبیل. ولی آنها که در یک بیان قسمتی بحث جدی انتزاعی فلسفی است و بعضاً هم توسل به تمثیل و نمود و اسطوره می‌شود، اینکه ما به بهانه وجود تمثیل و اسطوره در پاره‌ای از قسمت‌های بیان، از مباحث انتزاعی و معقول صرف آن نیر سرباز زنیم و آنها را اسطوره تلقی کنیم. نواختن شیپور از سرگشاد آنست.

چه در مقام معرفت، (جمهوری ص ۵۹) ولی در تیاتوس صانع عالم را از روی الگوی ایده‌ها ساخته است پس ایده‌ها و مثل مقدم بر صانع و صانع مؤخر از آنهاست و به تعبیر نوافلاطونی، صانع، تیاتوس مقام «عقل» افلوپین را دارد و نه مقام واحد یا خیر را، پاسخ مسئله با دقت در محتوای عبارات تیاتوس روشن می‌شود، به گونه‌ای که هیچ تعارضی میان جمهوری و تیاتوس نباشد. در فقره ۲۹ تیاتوس بیان می‌شود که «صانع» عالم در ایجاد جهان به سرمشق و الگویی نظر داشته است. و اینکه این الگو، حتماً یک سرمشق ثابت و ازلی است. در فقره ۳۰ ضمن اشاره به انگیزه خلقت چنین می‌خوانیم که «او خوب بود.» و خوب همیشه و در هر حال از حسد بری است و چون از حسد بری است، می‌خواست جهان تا حد امکان شبیه خود او شود. همانطور که ملاحظه می‌شود، ارکان استدلال چند چیز است:

اول اینکه خالق عالم خوب و کامل است. یعنی همه زیبایی‌ها و کمالات را در درون خود دارد (فقره ۳۱).

ثانیاً اینکه او از حسد و بخل مبری است. اینجا باید دید که چرا مبری بودن از حسد و

بخل مقدمه استدلال قرار گرفته است زیرا که حسد و بخل معنایش اینست که کسی چیز خوبی را که خود دارد نتواند برای دیگران ببیند و به عبارت دیگر همه چیزهای خوب را برای خود بخواهد. ولی خوب مطلق که از هر نقص و عیبی منزّه است از جمله از عیوب بخل و حسد، از اینکه کمالات خود را به دیگران افاضه کند ناراحت نمی‌شود بلکه دوستدار آنست که این کمالات به دیگران برسد. پس او می‌خواهد که همه اشیاء تا حد امکان شبیه به خود او شوند. دقت در این جمله بسیار حائز اهمیت است زیرا که نشان می‌دهد که آن سرمشق ازلی و الگویی ثابتی که جهان مطابق آن ساخته شده است همان کمالات ذاتیه خود صانع و خالق است زیرا که او می‌خواهد اشیاء تا حد امکان شبیه خود او یعنی شبیه الگوی ازلی شوند. بنابراین تفسیر صحیح عبارت تیاتوس آشکار می‌شود که آن «الگوی زنده معقول» در درون خود صانع قرار دارد و صانع با نظر به آن الگو که مرحله‌ای از ذات خود است اشیاء را به وجود می‌آورد در واقع این اعتبار ذات الهی است به دو اعتبار اجمال و تفصیل یعنی در مقام وحدت محض که همه تعینات از او سلب می‌شوند مقام

ذات خیر در مقام توجه به حقایق ازلی درون خود که به تفصیل علمی برایش آشکار است جنبهٔ صدور اشیاء و خالقیت مطرح می‌شود. و این در واقع الگویی است که قرن‌ها بعد توسط عرفای اسلامی به شکلی کاملاً منتفح ارائه شد که همان اعتبارات مختلف ذات الهی در مرحله احدیت جمع و واحدیت و سپس صدور اشیاء در اثر فیض احدیت از مجرای واحدیت است. بهر حال از خود عبارت افلاطون بخوبی روشن است که الگوهای ازلی باید در ذات صانع جای داشته باشند و صانع با نظر به کمالات ذاتی خود است که عالم را می‌آفریند.

ادامه سخن پرفسور تیلور را پی می‌گیریم<sup>۱</sup>  
 «... یک سؤال موجه‌تر اینست که تا چه حد می‌توان خدای تیمائوس را با معنای خدای خالق یکی انگاشت؟ آیا می‌باید این تصویر از خدا را که در جای جای رساله به چشم می‌خورد جدی گرفت که فعل خداوند به عنوان تحمیل‌کننده نظم بر تودهٔ آشفته بی‌نظم<sup>۲</sup> (خائوس) از پیش موجود منظور می‌شود؟ آیا منظور افلاطون اینست که جهان از روی مواد از پیش موجود ساخته شده است؟ در این نکته اختلاف تفسیری را می‌بینیم که از نخستین نسل خود آکادمی سرچشمه گرفته است. همچنانکه

بخوبی معلوم است ارسطو اصرار دارد که در تیمائوس این آموزه وجود دارد که جهان یک رگتئون (γεννητος) یعنی چیزی که آغاز دارد) است و آنرا خطا دانسته و به باد انتقاد می‌گیرد. از سوی دیگر بیشتر افلاطونیان - تمامی نوافلاطونیان - این نظریه را که اول بار توسط کسنوکراتس مطرح شده است، پذیرفته‌اند که تصویری از جهان که دارای آغازی است صرفاً بخاطر سهولت تفسیر پذیرفته شده است همانطوری که هندسه‌دان وقتی از «ترسیم» خط صحت می‌کند که تمامی آنچه که انجام می‌دهد خاطر نشان کردن این است که وجود خط قبلاً در اصول موضوعه آغازین مورد اشاره ضمنی قرار گرفته است.<sup>۳</sup> از اینرو، بنا بر نظریهٔ آنها، توضیحی از جهان، یا بهتر است بگوییم از برخی از اجزاء جهان، به عنوان چیزهای که پیش از شروع کار خدا، وجود داشته‌اند، صرفاً تصویری از آن نوع چیزی است که اگر شما

1- A.E.Taylor, Plato, the man and his work. 1955, pp 441-4.

2- Chaos

۳ و ۴- برای تفسیر ارسطو رجوع شود به «طبیعیات» فقره

251 b و «متافیزیک» 1072 a1

بخواهید کاری را انجام دهید که هرگز نخواهید توانست بطور موفق انجام دهید برعهده خویش گرفته‌اید. یعنی اندیشیدن درباره تمام آثار نظم و ساختاری که آفرینش چیزها بوسیله خدا، خود را در آن آشکار می‌سازد ... - اگر به بقیه تیمائوس بنگریم، خواهیم دید که مقصود افلاطون در هر حال این نیست که بگوید «زمانی» مقدم بر ایجاد جهان از سوی خدا وجود داشته است، چون او به ما می‌گوید، همانطور که ارسطو می‌پذیرد.<sup>۴</sup> که زمان و جهان، با هم «آغاز» شدند در واقع هر دوی آنها را خدا آفریده است بنابراین زبانی که به نظر می‌رسد که دلالت بر حالت اولیه بی‌نظمی محض دارد نمی‌توان جدی تلقی کرد و کسنوکراتس تا این حد به نظر می‌رسد که در تفسیر خود بر حق باشد.... همچنین همانطور که توضیحات بعدی ما درباره استفاده از مفهوم «ضرورت» روشن خواهد کرد. بنظر می‌رسد که تیمائوس هیچ قید و بند خارجی نمی‌شناسد که به واسطه آن اوضاعی مستقل از خود خدا بر اراده خدا تحمیل شده باشند خوبی صانع کامل است و این تبیین کاملی از وجود خود جهان طبیعی است. این امر باید به ما حق دهد بگوئیم که «دمیورژ» به عنوان خالق به معنای کامل این کلمه اندیشیده می‌شود. احتمالاً همچنین کسنوکراتس بتواند بر حق باشد که

بگوید این محاوره مستلزم «سرمدیت و قدیم یوده جهان است» به همان معنایی که اگر چه به غلط ولی، عموماً متبادر از این لفظ است. یعنی اینکه سلسله رخدادها هرگز عضو آغازینی نداشته است معهداً این مسئله به صحت خود باقی است که به اصطلاح دقیقتر خود افلاطون جهان یک (γενονος) گگونوس است یعنی چیزی است که «شده» است نه اینکه آیدون (aisiov) یعنی ازلی و سرمدی باشد. حتی اگر هرگز به یک رویداد اولیه نرسیم، ولی هر چیز محسوسی بعنوان محصول یک جریان «پدید آمده» است، در برداشت افلاطونی جهان همواره «در تکامل تدریجی است» حتی اگر تکامل هرگز آغازی نداشته باشد و هرگز به پایان نرسد- همین علت اینست که جهان، بر خلاف خدا، دارای تاریخ به تمامیت رسیده باشد»<sup>۱</sup>

۱- گاتری «در انتهای این بحث، به عنوان طرفداران جدید تفسیر جدی آفرینش ضمن بیان مشابهی از قول «هکفورت» نقل می‌کند که مقصود افلاطون این نیست که جهان یا روح از نظر زمانی آغاز داشته است زیرا واژه یونانی برای معنای تغییر دو معنا داشته است یکی معنای حدوث در یک مقطع زمانی خاص و دوم معنای دستخوش تغییر بودن که در طی آن هرچند چیز تازه همیشه آشکار می‌شود. ←

۱- همانطور که دیدیم یک اشکال مهم کسانی که مسئله خلقت را به عنوان یک امر جدی و یا به تعبیر خلقت در قالب مفاهیم دینی تلقی نمی‌کنند مسئله وجود پیشینی توده آشفته و نامنظم موسوم به «خائوس» بود که به نظر می‌رسد از قلمرو حکومت خدای صانع خارج است و صانع فقط نقش انتظام بخشیدن به آنرا ایفا می‌کند. پاسخ تیلور به این مسئله بطور خلاصه چنین می‌شود که اگر این جمله را از متشابهات کلام افلاطون بگیریم برای فهم آن باید ارجاع به محکات کلام وی کرد. و ما در تیاتوس به صراحت و با نص جلی چنین می‌خوانیم که

«چون پدر و صانع جهان اثر خود را تماشا کرد...

تصمیم گرفت که آن را هر چه بیشتر شبیه سرمشق خود سازد و چون آن سرمشق زنده جاوید بود او نیز بر آن شد که جهان را تا آنجا که ممکن است همانند آن کند... از اینرو استاد بدین اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ابدیت پدید آورد... از ابدیت که علی‌الدوام در حصال سکون و وحدت است تصویر متداولی ساخت که بر طبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است و این همان نیست که ما آنرا زمان می‌نامیم. روزها و ماهها و سالها را که پیش از

پیدایش جهان وجود نداشتند به موازات ترکیب و

آفرینش جهان پدید آورد» (تیائوس ۳۸)

بنابراین بر اساس این نص محکم هرگونه نظریه‌ای راجع به وجود اشیاء زمامند و جسمانی قبل از وجود جهان باید به گونه‌ای دیگر فهمیده شود یا تأویل گردد. مؤید بر این معنا همچنین جملات کثیری در تیاتوس و غیر آن وجود دارد که بطور مطلق وجود امور روحی را زماناً و رتبه قبل از وجود امور جسمانی می‌داند

«حال آنکه صانع جهان روح را چنان آفرید که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن تر در برابر جواتر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند

→ چیزی کهنه از بین می‌رود این جریان را می‌توان به صورت امری دائمی در نظر گرفت (تاریخ فلسفه یونان، گاتری، ترجمه فارسی، حسن فتحی، جلد ۱۷، ص ۱۸۹) در واقع برای آشنایان با نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین تصور آن چیزی که این مفسران می‌خواهند بگویند به سهولت حاصل می‌شود. زیرا معنای حرف آنها اینست که حدوث زمانی به معنای حدوث در هر آن، با قدم زمانی به معنای نداشتن آغاز برای سلسله حوادث، امری قابل جمع است.

## ارسطو: افلاطون یگانه فیلسوفی است که مدعی حدوث زمان است آنجا که می‌گوید زمان با کیهان متکون شد

(تیمائوس ۳۴)

و نیز

«نکته اصلی آن سخنان آن بود که هر چه از نوع روح است اصیلتر و بیشتر از همه چیزهایی است که از نوع جسم‌اند»

با دقت در این عبارت و یکی دو عبارت مشابه در دیگر مواضع، معلوم می‌شود که مقصود این نیست که حقیقتاً امور محسوس و دیدنی قبل از امور روحی و غیر مادی وجود داشتند و بی‌نظمی به صورت یک موجود عینی در خارج تحقق داشت و سپس خداوند آن امور را تبدیل به امور معقول و منظم کرد، بلکه نظر به ماهیت امور دیدنی و محسوس است که در ذات خود اگر فاقد عنصر روحی و نظام معقول باشند، تحلیلاً چیزی جز آشفتگی و بی‌نظمی و سرگردانی فراهم نمی‌آورند، لذا برای ساختن یک جهان پایدار و منسجم باید حاکمیت از آن روح و از آن امر معقول بر امر محسوس باشد.

با این توضیح و با توجه به عبارات قاطع و صریح افلاطون در اینکه زمان و جهان با هم پدید آمده‌اند و اینکه زمان یک امر مخلوق است و اینکه این عقیده افلاطون یک امر شناخته شده نزد پیروان وی بوده است و گزارشات مکرر ارسطو در «مابعدالطبیعه» و در «طبیعیات» بهترین مؤید این معناست حتی

بنابراین به قول «تیلور» جملات مبنی بر وجود امور بی‌نظم قبل از پیدایش جهان را نباید (اپی‌نومیس ۱۸۱) جدی گرفت، ولی به هر حال در معنای آن جملات چه باید گفت. به نظر نگارنده پاسخ دشوار نیست با دقت در محتوای این جملات می‌توان دریافت که مقصود از آنها گزارش از یک امر موجود و واقعیت خارجی نیست بلکه مقصود بیان نفس الامری امور می‌باشد.

«چون خدا می‌خواست همه چیز تا حد امکان خوب شود نه بد، و چون دید هرچه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی‌نظم و سامان است، از این رو بی‌نظمی را مبدل به نظم ساخت زیرا بر این عقیده بود که این حال مطلقاً بهتر از حال نخستین است.» (تیمائوس / ۳۵)



اینکه در «طبیعیات» می‌گوید

«افلاطون یگانه فیلسوفی است که مدعی حدوث زمان است آنجا که می‌گوید زمان با کیهان متکون شد»<sup>۱</sup>

و بر کلام ارسطو می‌توان افزود که پس از قرن‌ها نیز همچنان همین‌طور است و اگر مطلب را در همان معنایی که از ظاهر عبارات متبادر می‌شود بگیریم، هنوز نیز افلاطون تنها فیلسوفی است که به حدوث و مخلوقیت زمانی «زمان» قائل است یعنی قائل است که زمان «آن» شروع، و ابتدا و آغاز داشته است<sup>۲</sup> بنابراین چقدر «جفا» و بی‌انصافی است که به دلیل اینکه تفکر یونانی - که مقصود فرهنگ اساطیری مشرکانه یونان است - مفهوم خلقت به معنای متأخر و دینی آن را نمی‌شناسد، حکم کنیم که خدای صانع افلاطون نمی‌تواند خدای خالق به مفهوم دینی باشد زیرا خلقت در فکر یونانی مطرح نیست! و حال آنکه بر اساس نصّ جلیّ افلاطون، - که مورد اعتراض دیگر حکما و حتی پیروان اوست - او تنها فیلسوفی است که به معنای متکلمانّه آن به مفهوم حدوث زمانی کائنات و خلق از عدم تصریح نموده است!

اگرچه ما با اصل آنچه که آقای «کورنر»

و دیگران از اصحاب کلام چه در عالم اسلامی چه در عالم مسیحی به عنوان یک اصل موضوع مسلم تلقی کرده‌اند که خلقت به مفهوم دینی آن متقوم به مفهوم حدوث زمانی، باشد و معنای خلق از عدم، عبارت از عدم زمانی عالم، در زمانی قبل از پیدایش آن باشد، نه تنها ملتزم نیستیم و آنرا باور نداریم بلکه هم آواز با حکمای عظام این مسئله را تناقض و غیر معقول دانسته و فرض آن را - یعنی فرض وجود ابتدا برای زمان را - مستلزم نفی آن می‌دانیم - چون باید «زمان» دیگری قبل از حدوث «زمان» فرض کرد که در ظرف آن زمان، زمان موجود نباشد و سپس شده باشد تا معنای «ابتدای زمانی» درست باشد، ولی البته

۱- «ارسطو» «طبیعیات»، ۲۵۱ب

۲- البته متکلمین را جزء فلاسفه حساب نکرده‌ایم والا آنها در این عقیده با افلاطون مشترکند. به علاون آنچنان که در مطالب گذشته و طی یک حاشیه پس از نقل توجیه «هکفورت» از مسئله حدوث زمان، و تطبیق آن با بحث حدوث زمانی صدرالمتألهین فیلسوف نبامی اسلامی، می‌توان گفت مقصود حقیقی افلاطون، با قول متکلمان متفاوت است.

مسئله خلق از عدم و حدوث کائنات معنای صحیح و قابل تصور و معقولی هم دارد و آن مسبوقیت ذاتی عالم در هر لحظه از زمان به عدم خود می‌باشد یعنی عالم طبیعت در نظام طولی وجود معدوم است و نه تنها در گذشته معدوم بوده الآن هم معدوم است و با ابتناء به بحث حرکت جوهری، حتی حدوث زمانی هم معنا پیدا می‌کند و آن به این معناست که در هر «آنی» از آنات زمان عالم در حال شدن و حدوث است و دائماً در همین وجود زمانی خود در حال استفاضه از فیض وجود است. بهر حال مقصود اینست که حتی اگر افلاطون نیز بحسب ظاهر کلمات خود، همراهی با دیگر حکما- در مسئله حدوث زمان و فرض ابتدا برای زمان بود- نمی‌توان بر اساس یک تصور غلط ولی رایج در بین اهل کلام- که حدأقل در متون اسلامی هیچ شاهد معتبر نقلی بر اثبات آن نداریم- تصور فیلسوفانه در مسئله خلقت را مورد طعن قرار داد.

#### خدایان در افلاطون

مسئله دیگری که مستمسک مخالفان تفکر توحیدی در افلاطون قرار می‌گیرد، وجود تعابیر مختلف «خدایان» در جای جای آثار

افلاطون است که به حسب ظاهر با نگرش موحدانه منافات دارد و بر پیوند تفکر افلاطون با فرهنگ مشرکانه هومری مثلاً دلالت دارد.

البته فاصله داشتن مفهوم خدایان در افلاطون با خدایان مشرکانه یونانی، حتی اگر ما قادر به تبیین درستی از مسئله نیز نباشیم، به وضوح آشکار است، برای کسی که کمترین آشنایی با آثار افلاطون داشته باشد کاملاً روشن است که از همان محاورات نخستین سقراطی در آپولوژی و اوتیفرون موضع‌گیری سقراط در برابر خدایان اساطیری و زیر سؤال بردن آنها در دستور کار افلاطون بوده است، لحن استهزاء سقراطی پس از شنیدن سخنان اوتیفرون درباره روابط زئوس با پدر و فرزندان خود، به اوج خود می‌رسد آنجا که می‌گوید

«اوتیفرون، گمان می‌برم مرا بدان علت به دادگاه خواندند که تا کنون آن گونه داستانها را درباره خدایان باور نداشته‌ام ولی اکنون که همان وقایع را از دانشمندی چون تو می‌شنوم ناچارم به درستی آنها ایمان آورم زیرا کسی چون من که در اینگونه مسائل جاهل است در برابر تو چه تواند گفت؟»<sup>۱</sup>

۱- «اوتیفرون» قمره ۶، ترجمه فارسی محمد حسن لطفی.

از قضا، افلاطون بیش از هر جا در «تیمائوس» تکلیف مسئله خدایان را روشن کرده است ولی پیش از آنکه از گلشن تیمائوس بهره‌مند شویم خوبست سری به «تنمه قوانین» (اپی‌نومیس) بزنیم آنجا که جناب «کورنفرد» به استناد عبارتی از آن حکم به مشرک بودن افلاطون نمود. در عبارتی افلاطون یک ضابطه کلی برای امور خدائی ذکر می‌کند

«... به احتمال قوی پنج جسم اصلی وجود دارد که همه اجسام دیگر از آمیزش و پیوند آنها پدید می‌آیند و آن پنج جسم اصل و مایه اجسام دیگرند، ولی موجودات غیرجسمانی فقط یک نوعند، زیرا هر چیز بی‌جسم و بی‌رنگ که پدید آید از نوع چیزهای خدائی است یعنی از نوع روح. تنها این نوع اخیر توانایی ساختن و آفریدن دارد...»<sup>۱</sup>

عبارتی که در «اپی‌نومیس» بیش از همه از آن بوی همه خداانگاری به مشام می‌رسد و ظاهراً هم مورد استناد «کورنفرد» واقع شده، اینست:

«... آیا نباید آن خدای را که منشأ همه نیکی‌ها برای ماست منشأ بزرگترین نیکی‌ها یعنی معرفت بدانیم؟... می‌دانید مراد کدام خداست؟ مراد خود کیهان<sup>۲</sup> است که ما مانند خدایان و دموهای دیگر

می‌پرستیش.<sup>۳</sup> در اینکه همه موهبتها را از این خدا داریم هیچکس تردید نمی‌تواند کرد. ولی ما برآنیم که او دانش اعداد را نیز به ما بخشیده است و همه کسانی را که به رهبری او گردن ندهند و از او پیروی کنند از آن دانش بهره‌ور خواهد ساخت. اگر این کیهان را به چشم دقت بنگریم خواهیم دید که او چگونه هر ستاره‌ای را که در آغوش دارد در سیر و گردش خود با خود می‌گرداند و به همه آنها خوراک

ج اول از مجموعه آثار افلاطون، ص ۲۴۲.

۱- «تنمه قوانین» ترجمه فارسی، فقره ۹۸۱، ص ۲۴۷.

۲- متأسفانه در حال حاضر ترجمه دیگری از «اپی‌نومیس» جز ترجمه فارسی در اختیار نگارنده نیست، ولی در ترجمه گزیده‌ای از «فایندلی» این عبارت به این صورت است که: «آن اورانوس خدای آسمانی است که با ستارگان درخشنده زینت یافته است و آنها را با خود می‌گرداند و از طریق گردش دائمی، فصول را به وجود می‌آورد که از آن طریق برای ما غذا و خوراک فراهم می‌آورد Plato, the written and unwritten

Doctrine, J.N.Findlay, 1974 p 344

۳- در اسطوره‌های یونانی «اورانوس» (آسمان) و «گایا» (زمین) نخسین خدایانند که از آمیزش آنها فرزندان به وجود آمدند که خدایان المپ را تشکیل دادند.

مقتضی و فصول مختلف را می‌بخشد. از این روح داریم ادعا کنیم که او همه نعمتها و نیکیها و از آن جمله، معرفت را از طریق دانش اعداد به ما ارزانی داشته است» (تمه قوانین ۹۷۷)

درست است که در ظاهر این عبارت رنگ و بوی اسطوره‌های یونانی به چشم می‌خورد ولی با دقت در عبارات دیگر همین رساله، مسئله شکل دیگری به خود می‌گیرد، در نظر افلاطون در یک تقسیم بندی کلی همانطور که دیدیم همه عالم به دو قسمت محسوس و نامحسوس تقسیم می‌شود، عالم محسوس و دیدنی جسمانی است و عالم نامحسوس و نادیدنی روحانی. در نام‌گذاری دیگری که در عبارات قبلی دیدیم، همه امور روحانی از سنخ امور خدائی محسوب شدند (۹۸۱ تمه) در نظر افلاطون اجسام به پنج قسم کلی تقسیم می‌شود آتش، آب، خاک، هوا، ائیر - و هریک حوزه مخصوص خود را دارند. موجودات زنده بر دو نوعند موجودات زنده زمینی، شامل حیوانات و انسانها و غیره.

«نوع دوم موجودات زنده ستارگانند، زیرا اینان همینکه پدید آمدند، دیدنی شدند. جزء عمده وجود اینها آتش است، ولی خاک و هوا و اجزای دیگر از

اجسام اصلی هم در وجودشان هست... همه انواع موجودات آسمانی را باید تحت نوعی واحد درآورد و نژادی خدایی نامید که هم دارای زیباترین بدنها هستند و هم از نیک بخت‌ترین ارواح بهره دارند.» (۹۸۲ تمه)

افلاطون سپس به دفع شبهه‌ای می‌پردازد که برخی گمان می‌کنند که ستارگان و اجرام آسمانی فاقد روح و معرفت هستند. خلاصه استدلال افلاطون اینست که همیشه نظم و قاعده‌مندی ناشی از خرد و معرفت است و بی‌نظمی و سرگردانی دلیل بر عدم معرفت و خردمندی، لذا ستارگان که همواره بر مدار منظم حرکت می‌کنند بیش از سایر موجودات از خرد و معرفت بهره‌مندند پس حتی بیشتر از آدمیان، از روح برخوردارند.

«یکی به ظاهر از آتش است و دیگری از خاک، این یک بی‌نظم و قاعده حرکت می‌کند در حالی که آن دیگری در همه احوال تابع نظم کامل است. آنچه را بی‌نظم و قاعده حرکت می‌کند باید عاری از معرفت بشماریم و می‌دانیم که همه موجودات زنده روی زمین چنینند. ولی موجودات آسمانی مدارهای خود را از روی نظم و قاعده می‌پیمایند و همین خود دلیل معرفت آنهاست... ضرورتی که بر روحی دانا و

بعد از این مقدمات بحث دربارهٔ خدایان

ستاره‌ای را پی می‌گیریم

«... بطور کلی عظمت ستارگانی که آسمان را می‌پیمایند در تصور ما نمی‌گنجد وقتی از خود می‌پرسیم که چگونه نیرویی چنان موجود عظیمی را به حرکت تواند آورد پاسخی نمی‌یابیم جز اینکه تنها خدائی به چنان کاری تواناست. زیرا هیچ جسمی جز از طریق خدا نمی‌تواند دارای روح شود و چون خدا هر جسمی را ذی‌روح می‌تواند ساخت بنابراین به آسانی می‌تواند به چنان جسم با عظمتی روح ببخشد و آنرا به حرکت درآورد. بدین ترتیب سخنی که دربارهٔ همهٔ آن اجسام می‌توانیم گفت چنین است: ممکن نیست آسمان و زمین و ستارگان مدارد خود را چنان دقیق و منظم در طی سالها و ماهها و روزها بپیمایند و همهٔ نتایج آن پیمودنها بی‌استثناء برای ما نیک و سودمند باشد اگر هر یک از آنها دارای روحی خاص خود نباشند» (تمه ۹۸۳)

می‌گوئیم همه چیزها به دو طبقه تقسیم می‌شوند که یکی جسم است و دیگری روح. از هر یک از اینها انواع گوناگون و بسیار وجود دارد.... روح خردمند است و جسم عاری از خرد، روح فرمانروا است و جسم فرمانبر، روح علت همه چیز

خردمند حاکم است قوی‌ترین ضرورتهاست. از این رو آدمیان باید این واقعیت را که گردش ستارگان آسمانی همیشه به یک حال و یک نحو می‌ماند... و هرگز از مدار خود بیرون نمی‌روند دلیل معرفت و خردمندی آنان بدانند. بعضی کسان با دیدن اینکه ستارگان همیشه به یک نحو عمل می‌کنند نتیجه‌ای معکوس گرفته‌اند و معتقد شده‌اند که آنان باید بی‌روح باشند و این سخن دور از خرد، تودهٔ مردمان را به گمراهی کشانده است...» (۹۸۲ تمه)

از سوی دیگر یک قاعده در نزد افلاطون مسلم است و آن اینکه منشأ پیدایش همهٔ حرکتها روح است. یعنی آنچه می‌تواند با لذات منشأ حرکت شود روح است نه جسم:

«... روح، اصل، و مبدأ آغاز پیدایی، و نخستین حرکت همهٔ چیزهایی است که اکنون هستند و در گذشته بوده و در آینده خواهند بود، و همچنین اصل و مبدأ اضداد همهٔ آن چیزهاست زیرا ثابت شد که روح علت همهٔ دگرگونی‌هاست و ثابت شد که روح نخستین و کهن‌ترین همهٔ چیزهاست زیرا آغاز هر حرکتی است. حرکتی که منشأ آن خود آن نیست بلکه از چیزی در چیزی دیگر پدید می‌آید. آیا آن حرکتی درجه دوم نیست، تفسیری نیست که در جسمی بی‌روح روی می‌دهد؟ راست است (قوانین



است در حالی که جسم قابلیت هیچگونه تأثیر بخشی و عملی را ندارد. بنابراین این ادعا که حرکات آسمانی علتی دیگر جز روح دارد سخنی ابلهانه است» (۹۸۴ تمه)

در «قوانین» راجع به روح خورشید چنین می‌خوانیم:

«... همه آدمیان جسم خورشید را می‌بینند ولی روح آنرا هیچکس نمی‌بیند... به هر حال روح خورشید - خواه چون اربابه‌رانی اربابه‌رانی را به پیش راند و خواه آن را به نحو دیگری به گردش درآورد، نه تنها ذاتی است برتر از خورشید و والاتر از آن، بلکه همه ناگزیرند تصدیق کنند که آن جز خدا نمی‌تواند بود... اگر درباره‌ماه و ستارگان و سالها و ماهها... به همین گونه تحقیق کنیم آیا به نتیجه دیگری جز این خواهیم رسید که گرداننده آنها یک یا چند روح‌اند در بالاترین حد کمال؟... آیا ممکن است کسی همه این سخنان را بپذیرد و با اینهمه ادعا کند که کائنات پر از خدایان نیست» (تمه ۸۹۹)

باز در «تمه قوانین» می‌خوانیم

«نخستین چیزی که به ذهن می‌رسد این است که وظیفه دارم درباره‌اصل و آغاز خدایان و موجودات زنده به جای سخنان ناشایسته پیشینیان، شرحی بهتر و شایسته‌تر مطابق اصولی که بیشتر تشریح

کرده‌ایم بیان کنم. بدین منظور به مطلبی برمی‌گردم که در برابر عقاید و تعالیم منکران خدا به زبان آورم. در آن هنگام گفتم که خدایان از هیچ یک از چیزها، چه بزرگ و چه کودک غافل نیستند، و درباره‌حق و ناحق سخنگیر و سازش‌ناپذیرند... نکته اصلی آن سخنان این بود که هرچه از نوع روح است اصیلتر و پیشتر از همه چیزهایی است که از نوع جسمند. این نکته را به یاد دارید؟ بی‌گمان نکته‌ای را هم که پس از آن گفته شد از یاد نبرده‌اید، و آن چنین بود که هرچه بهتر و اصیلتر به خدا شبیه‌تر است شریفتر از چیزهای بدتر و فرعی‌تر و کم‌ارجتر است، همان‌گونه که فرمانروا و راهنما، اصیلتر و شریفتر از فرمانبر است اگر این سخن راست است که روح اصیلتر و پیشتر از جسم است پس باید بپذیریم که آنچه خود اصل و منشأ آن اصل، می‌باشد اصیلتر از همه چیزهاست. همچنین باید بپذیریم که آن اصل و منشأ اصل، بهتر از همه چیز است. بنابراین اگر ما در طریق جست و جوی اصل و منشأ خدایان گام برداریم بر راستی در راه عالیترین معرفت پیش خواهیم رفت»<sup>۱</sup>

آری این اصل اصل و منشأ اصل است که

۱- «تمه قوانین»، ف ۹۸۱، ص ۲۴۷.

موجودات زندگی دمید و ترتیب پدید آوردن آنها چنین بود که **روح جهان**، آفرینش را با خدایان دیدنی آغاز کرد، و آنگاه به ساختن نوع دوم و نوع سوم و نوع چهارم پرداخت و کار خود را با آفریدن نوع پنجم که شامل ما آدمیان نیز می‌شود به پایان برد.

به زئوس و هرا و خدایان دیگر از این نوع، هرکسی هر مقامی را که خود می‌خواهد، می‌تواند بدهد، اما آن قانون و آن اصول را باید مراعات کند، ولی ستارگان را باید بزرگترین و شایسته‌ترین و تیزبین‌ترین خدایانی بداند که به چشم می‌آیند»

(تتمه قوانین ۹۸۴)

گمان می‌رود که با این ترتیب همه چیز روشن شده باشد، «روح جهان» در مقام اصل و منشأ همه ارواح خدایی، و سایر ارواح و به تعبیری خدایان همه در مقام مخلوقات او، خدایان المپ مانند زئوس و هرا، نیز در این دسته‌اند و حتی احتمالاً فروتر از ستارگان، اگر چه اصول و ضوابط کلی درباره خدایان و نحوه تقابل انسان با آنها رعایت شود افلاطون نسبت به تبیین درجه و مقام این ارواح و خدایان مخلوق نظر خاصی ندارد و هرکس را مخیر می‌کند که به هر ترتیبی اسباب رضایت خالق

خدای خدایان است. و اگر چه همه آنها در اینکه غیر جسمانی و روحانی می‌باشند شایسته عنوان خدائی هستند ولی تمامی آنها چنانکه به بیانی روشنتر خواهیم گفت خود مخلوقات خدایی واحدند که اصل و منشأ همه آنهاست و «و از اینرو بهتر از همه چیز است». از همین روست که اگر از روح خورشید و ستارگان هریک تعبیر به روح خورشید و یا خدای خورشید و از این قبیل تعابیر می‌شود از آن اصل و منشأ تعبیر «روح جهان» می‌شود.

«پس بگذارید درباره خدایان چنین بگوئیم. تاکنون

درباره دو نوع موجود دیدنی سخن گفتیم که یکی را جاودانی و مرگ‌ناپذیر خواندیم و دیگری را زمینی و فانی. اکنون باید بکشیم سه نوع دیگر را هم مشخص کنیم ... مقام پس از آتش را باید به اثیر بدهیم، و بگوئیم که «روح جهان» موجوداتی زنده از نوع اثیر ... پدید می‌آورد و ... آنگاه باید چنان بدانیم که **روح جهان** پس از اثیر، از هوا نیز موجوداتی زنده بوجود آورد. احتمال بر این است که **روح جهان** با پدید آوردن آن موجودات تمام کیهان را از موجودات زنده پر ساخت ... از این طریق که همه عناصر را به انواع و نسبت‌های گوناگون به هم آمیخت و بدین منظور بکار برد و در هریک از آن

یکتا را به توسط خدایان واسطه برآورده سازد. و همچنین گمان می‌رود که دغدغه حاصل از خدا نامیدن کیهان یا «اورانوس» مرتفع باشد که آن همان روح جهان است که اصل و منشأ همه خدایان است.

سخن فصل در این باره را از «تیمائوس» جستجو می‌کنیم

«...این موجودات زنده چهار نوعند یکی نوع آسمانی است که خدایانند دوم نوع جانداران بالداراست... استاد صانع قسمت اعظم وجود خدایان را از آتش ساخت... سخن گفتن درباره ذوات خدایی دیگر و پی‌بردن 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... بنا به اخباری که از ایشان به ما رسیده است پیدایش خدایان بدین ترتیب صورت گرفته «اوکئائوس» و «تئوس» فرزندان «گِد» و «اورانوس» و از این دو «فورگیس» و «کرونوس» و «رها» و «زنئوس» و «هرا» ...

ولی پس از آنکه همه خدایان، چه آنان که به چشم دیده می‌شوند و چه آنان که هر وقت اراده کنند به دیده ما پدیدار می‌گردند، به وجود آمدند، پدر و صانع جهان آنان را مخاطب ساخت و گفت: «ای

فرزندان خدائی خدایان که من پدر و سازنده شما هستم، اثری که به دست من ساخته شود مصون از فنا و انحلال است زیرا من چنین خواسته‌ام هر چه بهم پیوسته است می‌توان از هم گسست، ولی آنچه به نحو زیبایی به هم پیوسته و دارای هماهنگی است فقط دست تبهکاری برای از هم گسستش دراز می‌شود. شما، چون حادث و مخلوق هستید، مطلقاً مرگ‌ناپذیر و از هم ناگسستی نخواهید بود ولی با این همه هرگز از هم نخواهید گسست و پنجه مرگ گلوی شما را نخواهد گرفت، زیرا اراده من برای نگهداری شما بندی است استوارتر از بندی که هنگام، پیدایششان وجود شما را بهم پیوست.» (تیمائوس ۴۱)

گمان نمی‌رود با امعان نظر در عبارات فوق هیچ فرد منصفی به خود اجازه دهد که به الهی‌ترین حکیم همه دورانها نسبت شرک و همه خدایی را دهد. به قول «کرومی» یکی از مفسران مشهور افلاطون «تیمائوس آشکارا توحیدی است» و همانطور که مدلل شد در نهایت همخوانی و سازگاری در اندیشه توحیدی با سایر آثار افلاطون همچون جمهوریت و قوانین و تتمه قوانین و... قرار دارد. در اینجا تنها ممکن است این اشکال به ذهن آید



جنگ و دسیسه و دروغ و کشمکش دارند زیرا این افسانه‌ها دروغ است... شاعر باید در تصنیفات خود اعم از حکایات و غزلیات و تراژدی‌ها باید همیشه خدا را چنانکه هست توصیف کند... گفتم آیا صفت ذاتی خداوند خوبی نیست و آیا توصیف خدا ذکر خوبی او نیست؟ ... گفتم بنابراین آنچه خوب باشد مسبب همه چیز نمی‌تواند بود بلکه منشأ خیر است نه منشأ شر. گفتم پس خداوند چون خوبست بر خلاف عقیدهٔ عموم، منشأ همه چیز نیست بلکه فقط جزء کوچکی از آنچه برای انسان رخ می‌دهد از جانب خداست و آن خیر است و حال آنکه قسمت اعظم آنچه بر بشر وارد می‌شود یعنی شر از جانب خدا نیست به عبارت دیگر هر آنچه خیر است جز خدا سببی ندارد ولی منشأ شر غیر خداست... باید بگوئیم خداوند کاری جز عدل و نیکی نکرده و مجازات گناهکاران در واقع صلاح و خیر خود آنان بوده است. نباید به شاعر اجازه دهیم بگوید آنهایی که مجازات شدند بدبخت بودند و خدا آنها را بدبخت کرد... اگر کسی خداوند را که خیر محض است مسبب شر معرفی کند ما باید با تمام قوا بکوشیم که در شهر ما احدی چنین سخنی نگوید و نشود تا شهر ما لایق قوانین نیکو باشد... یا بهتر است بگوئیم خداوند وجود صرف است و به هیچ‌رو از

که چطور یک حکیم مؤحد حاضر می‌شود نام خدایان اسطوره‌ای یونانی را ولو به عنوان مخلوق و حادث به عنوان موجودات خدایی و معنوی معرف کند. پاسخ این شبهه را پیشاپیش افلاطون در انتهای کتاب دوم «جمهوری» داده است آنجا که ساحت خدایان را از هرگونه عیب و نقص و زشتی پاک و مبریّ اعلام می‌کند و افسانه‌های هومر و هزیود را بزرگترین خیانت محسوب می‌کند.

«... گفتم عیب بسیار بزرگی دارند و آن اینست که این حکایت جز یک سلسله دروغ زشت چیزی نیست. گفت مقصود چیست؟ گفتم مقصودم اینست که این داستانها صفات خدایان و پهلوانان را به غلط وانمود می‌کنند مانند اینکه نقاشی نقشی بسازد که هیچ شباهتی به اصل نداشته باشد. گفت البته باید اینگونه خبط‌ها را تصحیح نمود اما ایراد تو به شعرا چیست؟ گفتم داستان ناپسندی که هزیود ساخته و در آن اعمال ناشایسته‌ای را به اورانوس نسبت می‌دهد جز این نیست که انسان بزرگترین دروغ را دربارهٔ اعظم موجودات بسازد ... آری ای آدیمانتوس این افسانه‌ها در شهر ما نباید گفته شود و نباید بگذاریم به جوانان چنین القا شود که ... همچنین به هیچوجه نباید گفت که خدایان بین خود

صورت اصلی خود منحرف نمی‌شود... گفتیم اما شکی نیست که خداوند و آنچه وابسته به ذات الهی است عین کمال است. ... گفتیم پس کذب شاعرانه را نمی‌توان به خدا نسبت داد... گفتیم پس عللی موجود نیست که خدا دروغ بگوید. گفتیم پس خدا و ذات الهی بکلی از کذب مبری است. گفتیم پس خدا مطلقاً ساده و گفتار و کردارش عین حقیقت است و صورت خود را تغییر نداده و دیگران را هم فریب نمی‌دهد، یعنی نه به گفتار نه به وسیله ایجاد توهمات نه با ظهور علامات خواه در بیداری و خواه در خواب کسی را اغفال نمی‌کند.<sup>۱</sup>

دامنه سخن از حدّ یک مقاله فراتر رفت و ما هنوز نه تنها به همه ابعاد الهیات افلاطون که در آغاز سخن وعده دادیم نپرداخته‌ایم بلکه در مسئله خدا نیز اگر چه امّهات بحث بحمدالله بیان شد ولی هنوز زوایایی از بحث که بیشتر به جنبه‌های ارزشی توجه به خداوند به عنوان یک معبود و اینکه تنها معیار ارزشی برای انسان و تعالی روحی وی افکار و اعمالی است که حاصل آنها تقرب به خداوند باشد، ناگفته مانده است، بخواست و یاری خداوند، تنمّه بحث الهیات افلاطون را به همراه مبحث الهیات

ارسطو در شماره آتی به مرآی و منظر خوانندگان اهل نظر خواهد رسید.

### منابع و مأخذ

- ارسطو - طبیعیات - ترجمه محمد حسن لطنی - انتشارات خوارزمی  
 افلاطون - جمهور - ترجمه فؤاد روحانی - انتشارات علمی فرهنگی  
 افلاطون - مجموعه آثار - ترجمه محمد حسن لطنی - انتشارات خوارزمی  
 گاتری، دبلیو، کی سی - تاریخ فلسفه یونان ج ۱۷، ترجمه حسن فتحی - فکر روز

- F.M.Cornford, Plato's Cosmology 1956  
 - Fild.The Philosophy of Plato Oxford, 1969  
 - J.N.Findlay, Plato the written and unwritten Doctrine, 1974  
 - A.E. Taylor, Plato the man and his work, 1955

۱- «جمهوریت»، ترجمه فواد روحانی، کتاب دوم، فقرات