

ثنویت در الاهیات افلاطونی

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۶

محمد فیروز کوهی*

علی اکبر احمدی افرمجانى**

چکیده

الاهیات افلاطونی به مثابه بخشی از نظام فکری او تابع مؤلفه‌هایی است که کل پیکره اندیشه‌های او را تحت تأثیر قرار داده است. وی، همان‌گونه که در حوزه هستی‌شناسی و متافیزیک، با توجه به میراث هراکلیتی و پارمنیدسی خود، دو ساحت عقلی و حسی را مطرح می‌کند، در حوزه الاهیات نیز از یک سو قلمرو متعالی را مطرح می‌کند که در آن می‌توان ویژگی‌هایی نظیر ثبات، و حتی گونه‌ای مشابهت با صفات نظام‌های الاهیاتی ادیان، یافت. اما برای اعمال نفوذ و تبیین تغییرات به خدایانی نیاز دارد که در قلمرو جهان متغیر ایفای نقش کنند. از این‌رو الاهیاتی ناظر به ساحت این جهانی یا حلولی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب ثنویت معهود و مألوف افلاطون در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، در الاهیات نیز رخ می‌نماید. مدعای این مقاله این است که دمیورژ و خیر را می‌توان دو روی یک سکه دید و دمیورژ را صورت شخصی‌تر و انضمامی‌تری برای خیر برتر و متعالی قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: الاهیات، تعالی، حلول، نگرش سلبی، ثنویت، دمیورژ.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

مقدمه

هر گونه بحث جدی درباره خدای افلاطون، اگر قرار باشد به نتایجی سودمند بینجامد مستلزم مقدماتی است که باید به آن توجه شود. اندیشه‌های گوناگون از هر سنجی از جمله متافیزیکی، معرفت‌شناختی، اخلاقی، الاهیاتی و سیاسی همگی پیشینه‌ای دارند و در بستری شکل گرفته‌اند و آن متفکر بزرگ آگاهانه یا ناخودآگاه از آنها اثر پذیرفته است. از آن میان آنهایی را که پیوندی ضروری با بحث ما دارند به اختصار بررسی می‌کنیم.

دین و اسطوره

چندخدایی در باورهای یونانیان چنان حضور پررنگ و چیره‌ای دارد که از خصلت‌های اصلی دین یونانی به شمار می‌رود. هر خانواده، قبیله و شهری خدایی ویژه خود داشت که برایش نیایشی انجام می‌داد و به او دلخوش بود. تعداد این خدایان گاه چندان پرشمار بود که حتی فراگرفتن نامشان دشوار می‌نمود (دورانت، ۱۳۷۶: ۱۹۹/۱). در روزگار افلاطون دین مجموعه‌ای از خرافه‌ها، اساطیر، آیین‌ها و حتی جشن‌ها را در بر می‌گرفت. در میان این انبوه عناصر، شاید اسطوره نقش چشمگیرتر و کارآمدتری دارد. افلاطون گاه صریح و گاه در لفافه نشان می‌دهد که نگاه یکپارچه‌ای به میراث دینی یونانی ندارد، بلکه هوشمندانه و گزینشی با عناصر و اجزای آن رفتار می‌کند. برای مثال، در کتاب دوم جمهوری با زبانی روشن و از سر نقد می‌گوید: «آن کسی که درباره مهم‌ترین وقایع بزرگ‌ترین دروغ‌ها را گفته و کارهایی را که هزیود شرح می‌دهد به اورانوس نسبت داده و ادعا کرده است که کروئوس از او انتقام گرفت» (افلاطون، ۱۳۵۷: جمهوری، فقره ۳۷۸).

یا در فقره‌ای دیگر هومر را نقد می‌کند و می‌گوید:

بسیاری از گفته‌های هومر را می‌پسندیم و می‌ستاییم ولی ادعای او را درباره آن رؤیایی که می‌گوید زئوس برای آگامنون فرستاد نمی‌پذیریم. ... اگر شاعری چنین سخنی درباره خدایان بگوید خشمگین خواهیم شد و نخواهیم گذاشت نوشته خود را در تماشاخانه به معرض نمایش بگذارد. به آموزگاران نیز اجازه نخواهیم داد آن اشعار را به کودکان بیاموزند. زیرا پاسداران جامعه ما باید خداترس به بار آیند و تا حدی که برای آدمی ممکن است همانند خدایان باشند (همان: جمهوری، فقره ۳۸۳).

ثبوت در الیهات افلاطونی

اما چنان که گفتیم، او نمی‌خواهد یا نمی‌تواند همه عناصر میراث کهن خود را به کناری نهد. اگر بگوییم هیچ عنصری به اندازه اسطوره در نظام افلاطون نقش آفرین نبوده و خدمت‌رسانی نکرده، سخن به گزافه نگفته‌ایم. افلاطون در آثار خود به انحاء گوناگون از اسطوره بهره می‌گیرد. پیش از هر چیز باید گفت حضور فرهنگ اسطوره‌ای یونان باستان در چارچوب فکری این متفکر بزرگ این امکان را برای او فراهم می‌آورد که احکام گاه خلاف منطقش قدری معقول جلوه کند (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

نگاهی جامع و فراگیر به آثار افلاطون حجم چشمگیری از اسطوره‌ها را که از آنها استفاده کرده به روشنی آشکار می‌کند، از جمله اسطوره گیگس لیدیایی (افلاطون، ۱۳۵۷: جمهوری، فقره ۳۵۹) یا اسطوره ناظر به گونه‌ای دروغ مشروع که «نخستین بار در فینیکیه گفته شده و چنان که شاعران می‌گویند در روزگاران قدیم در بسیاری از شهرها رایج بوده است و همه مردم آن را راست می‌پنداشته‌اند، ولی امروز هیچ کس باور ندارد» (همان: جمهوری، فقره ۴۱۴)؛ نیز اسطوره فائون در رساله تیمائوس (همان: فقره ۲۴) که جمله معترضه تأمل‌برانگیزی را در میان می‌آورد: «اگرچه این سخن در ظاهر به افسانه و داستان می‌ماند اما حقیقتی در آن نهفته است». در رساله قوانین برای دفاع از درستی کار، آتنی می‌گوید «از یک سو داستان‌های کهن شاهد درستی عقیده ما هستند» (همان: فقره ۸۰۵). حتی در فقره ۳۷۹ رساله جمهوری بنیان‌گذار جامعه را موظف به رعایت اصولی می‌داند که شاعران و داستان‌سرایان پی نهاده‌اند و به طور ضمنی آنان را در حد پیامبران و فرهنگ‌سازان بالا می‌برد.

اما باید به کارویژه اسطوره نزد افلاطون توجه داشت. او در به‌کارگیری این عنصر به هیچ روی بر خود سخت نمی‌گیرد و با دستی باز و با اهدافی گوناگون به سراغ اساطیر و داستان‌ها می‌رود. فرهنگ یونان و دیگر فرهنگ‌های آن روزگار منابعی غنی بدین منظورند، اما او به این اندازه بسنده نمی‌کند و حتی خود به اسطوره‌سازی می‌پردازد. در این فرآیند گاه به جرح و تعدیل روایت‌های کهن دست می‌یازد، یا یکسره اسطوره‌ای نو می‌آفریند، مانند اسطوره «آر» در رساله جمهوری (همان: فقره ۶۲۱). گاهی فهم و تعیین میزان اصالت یک اسطوره کاری است به غایت دشوار (Partenie, 2014).

دست‌کم دو کارویژه برای اسطوره در آثار افلاطون می‌توان سراغ گرفت؛ گاه از کاربرد اسطوره خصلت‌اقتاعی مد نظر است، چنان‌که نمونه‌ای از آن را در بحث دروغ مشروع در رساله جمهوری استفاده می‌کند و ما به آن اشاره کردیم. گاه نیز اسطوره در جهت آموزش و انتقال

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

مفاهیم فلسفی استفاده می‌شود. برای نمونه در فقره ۷۲ از رساله فایدون وقتی هم‌صحت سقراط، کبس، از فهم مطالبی ناتمام می‌ماند بی‌درنگ «افسانه‌ای درباره آندیمیون» مطرح می‌شود تا کار مفاهمه پیش رود.

چنان می‌نماید که نگاه افلاطون به اسطوره بیش از آنکه ارادتمندانه باشد، ابزاری است. چون غالباً در قالب روایت‌هایی تکذیب‌ناشدنی و ابطال‌ناپذیر ظاهر می‌شوند. او در فرآیند انتقال این اساطیر به دیگران سخت به شیوه‌گزینش و پردازش اعتقاد دارد و گونه‌ای تلقی انتقادی در این مسیر در پیش می‌گیرد. برای نمونه: «شرحی که هزیود درباره کارهای کرونوس و جفاهایی که این خدا از فرزندان خود دیده است، می‌آورد حتی اگر راست باشد نباید برای کودکان که عاری از عقل و تمیزند نقل شود بلکه بهتر است آنها را نهفته داریم» (افلاطون، ۱۳۵۷: جمهوری، فقره ۳۷۸).

بدین ترتیب می‌توان دید که اسطوره از بافت فکری افلاطون جدایی‌ناپذیر است و نمی‌توان گفتمان اسطوره‌ای و فلسفی را نزد این اندیشمند گفتمان‌هایی متعارض تلقی کرد. خالی از لطف نیست که یادآور شویم که در ارج‌گذاری و توجه جدی به اسطوره، ارسطو فقراتی از متافیزیک را اختصاص داده است. از جمله در فقره ۹۸۲ می‌گوید: «از اینجا است که حتی دوستداران اساطیر نیز به یک معنا فیلسوف‌اند، زیرا اسطوره نیز از چیزهای شگفت‌انگیز بر هم نهاده می‌شود» (افلاطون، ۱۳۵۷: متافیزیک، ص ۸). او در کتاب دوازدهم، فقره ۱۰۷۴ بار دیگر به دریافت‌های اسطوره‌ای و به میراث‌مانده توجه می‌کند (همان: ۴۰۷). اما صدالبته از فیلسوف-دانشمندی همچون ارسطو نباید انتظار داشت که مانند استادش با اساطیر مهربان باشد چنان‌که در متافیزیک در بحث از خدایان هزیودی به صراحت می‌گوید «اما فلسفه‌بافی‌های اسطوره‌ای ارزش تفحص جدی ما را ندارند» (همان: ۷۴).

پیشینه فلسفی

افلاطون سخت متأثر از میراث فلسفی غنی و پرتلاطمی است. این تأثیر چنان است که نه می‌تواند و نه می‌خواهد آن را پنهان کند. در دل این میراث دست‌کم دو جریان عمده و متعارض وجود دارد که فهم اندیشه افلاطون در گرو درک آنها است. مهم‌ترین منبع فکری افلاطون را بی‌گمان باید سقراط معرفی کرد، به‌ویژه در مباحث اخلاقی. او اعتقاد داشت که برای برخوردار

ثبوت در الیهات افلاطونی

از زندگی خوب و درست، شخص باید به‌راستی خیر آدمیان را بشناسد و اینکه لذت، معرفت، فضیلت یا اموری از این دست چیستند (Findlay, 2007: 160).

عبارت دیگری از لائرتیوس وجود دارد که آثار افلاطون و دیگر قرائن پیرامونی، آن را تأیید می‌کند: «وی تعالیم هراکلیتوس، فیثاغورس و سقراط را با یکدیگر درمی‌آمیخت؛ در محسوسات تابع هراکلیتوس و در معقولات پیرو فیثاغورث و در فلسفه سیاسی تابع سقراط بود» (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

آناکساگوراس دیگر فرزانه پیشاسقراطی است که حضور پیدا و پنهانش در آثار افلاطون در خور توجه است. ارسطو در عبارتی کوتاه و در عین حال بسیار مهم بخشی از نگاه دوگانه‌گرایی افلاطون را برای ما این‌گونه بیان می‌کند: «افزون بر این، وی علت خیر و شر را به عناصر - یک علت به هر یک از این دو - نسبت می‌دهد؛ چنان‌که گفتیم این همان کاری است که بعضی از فیلسوفان پیشین، مثلاً امپدوکلس و آناکساگوراس، کرده بودند» (ارسطو، ۱۳۶۷: متافیزیک، a 988). حتی گاه افلاطون اشارات مستقیمی به گفته‌های او دارد، از جمله اینکه: «همه اشیا با هم و در آن واحدند» (افلاطون، ۱۳۵۷: فایدون، فقره ۷۲). اما مهم‌ترین حضور او در آثار افلاطون نظریه‌اش درباره عقل و نقش و جایگاه آن در جهان است که سقراط بررسی انتقادی می‌کند و ما بدان اشاره خواهیم کرد.

در خصوص جایگاه متفکرانی با دیدگاه‌های گوناگون در زمینه فکری افلاطون شاید سخن فیندلی شایسته یادآوری باشد. وی می‌گوید: «می‌توان گفت افلاطون دیدگاه‌های مگاری - الثایی را با دیدگاه‌های فیثاغورس و سقراط ترکیب کرد. و همه را در نسبت با جهانی گذرا قرار داد که کراتیلوس هراکلیتی بدان قائل بود. بدین ترتیب همه فیلسوفان پیشین یونان در افلاطون به هم می‌رسند» (Findly, 2007: 162).

غیر از نام‌ها و جریان‌هایی که جسته و گریخته در آثار افلاطون حضور دارند، وضعیت ویژه‌ای با تأثیر همیشگی بر کلیت دیالوگ‌های او حاکم است؛ دوگانه‌ای انکارناپذیر که مواد و مصالح آن را از پیشینیان خود به یادگار دارد و خویش را ملزم و متعهد به واکنش در برابر این دوگانه عظیم می‌بیند. در توضیح این وضعیت باید گفت به لحاظ تاریخی، افلاطون در مقام نوعی تصمیم‌گیری بزرگ فلسفی قرار داشت. او میراثدار دو جریان متعارض بود که هر کدام بهره‌ای از راستی و مشروعیت داشتند و هیچ یک را نمی‌توانست یکسره به کنار نهد. از یک سو، آموزه‌های هراکلیت بود که طبق آن تغییر و تحول در ذات هستی موج می‌زند و حواس ما بر این امر گواهی می‌دهند؛

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

«هستی در شدن است؛ در هر لحظه چیزی غیر از خود آن است. هر چیزی در هر لحظه، در راه چیزی دیگر شدن است» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۵۰). افلاطون از این اندیشه به خوبی آگاه بوده، زیرا در رساله کراتیلوس، سقراط به وضوح می‌گوید: «می‌دانی که هراکلیتوس می‌گوید همه چیز در جنبش است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به رودی تشبیه می‌کند و می‌گوید دو بار نمی‌توان در یک رود فرو رفت» (افلاطون، ۱۳۵۷: کراتیلوس، فقره ۴۰۲).

از دیگر سوی، افلاطون با تعالیم پارمنیدس روبه‌رو است. آشنایی او با پارمنیدس در جای جای آثار او موج می‌زند. در رساله ته‌ته تتوس، سقراط از پارمنیدس با حرمتی تمام یاد می‌کند. زیرا پارمنیدس به قول هومر «هم شایان حرمت است و هم وحشت‌انگیز. در آغاز جوانی چندی با پارمنیدس که در آن هنگام پیری سال خورده بود، همنشین بوده و او را دارای اندیشه‌ای ژرف و والا یافته‌ام». (افلاطون، ۱۳۵۷: ته‌ته تتوس، فقره ۱۸۳). در رساله سوفیست هم به دیدار سقراط و پارمنیدس و بیان مطالب مهمی از وی اشاره شده است (همان: سوفیست، فقره ۲۱۷). در دیالوگ‌های افلاطون بر تأثیر پارمنیدس دلایل و قراین بسیار دیگری وجود دارد که از آن می‌گذریم.

پارمنیدس به هستی اصالت می‌بخشد که نازائیده و تباهی‌ناپذیر است؛ زیرا هستی کامل است و نامتحرک و بی‌انجام (همان: ۲۹۸). دگرگونی و جریان که همه ضرورتاً مفهوم حرکت را در بر دارند، در بستر آن انجام می‌گیرد. پس با نفی پیدایش و زوال، حرکت نیز به خودی خود نفی می‌شود (همان: ۲۹۹). تمایز میان عقل و حس که پارمنیدس مطرح کرده (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۶۲/۱)، ظهوری نیرومند در آثار افلاطون دارد. گرچه واحد پارمنیدسی را عمدتاً مادی تلقی کرده‌اند (همان: ۶۴/۱). نکته مهمی را که فردریک کاپلستون می‌گوید می‌توان بسیار جدی گرفت که «این یک حقیقت تاریخی است که افلاطون رأی پارمنیدس درباره تغییرناپذیری و ثبات وجود را اتخاذ کرد و وجود ساکن و ثابت را با مثال عینی و قائم بالذات یکی گرفت» (همان: ۶۵/۱).

اگر این دو جریان پر قدرت فکری را در نظر بگیریم، می‌توان گفت افلاطون یافته‌های هراکلیت را پیش چشم داشت و دستاوردهای پارمنیدس را در سر می‌پرورد. وی در کوشش برای نگه‌داشتن هر دو جریان، نظامی فلسفی پیش می‌نهد که در آن دو سنخ تفکر جایگاهی قابل فهم و شایسته بیابند. چنان‌که هر اشاره می‌کند، در کل فلسفه افلاطون در کوشش برای یافتن ترکیبی است میان دیدگاه هراکلیتی که بر جهان پدیدارها به مثابه جریانی پرتنوع تأکید می‌کند و آموزه پارمنیدسی که واقعیت را واحد و تغییرناپذیر می‌داند (Hare, 1996: 12). شاید خالی از لطف

ثبوت در الیهات افلاطونی

نباشد که این جمله هربارت را به یاد آوریم که «صیروت هراکلیتی را به وجود پارمنیدس تقسیم کن؛ نتیجه‌ای که به دست می‌آید، ایده‌های افلاطونی است» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۴۱/۲).

اما منبع مؤثر دیگری نیز وجود دارد که شایسته است به آن توجه و اشاره کنیم. فیثاغورس و مکتب او از آن جمله است. ارسطو در این زمینه نکات مهمی را در اختیار پژوهشگر امروزی می‌گذارد. خواننده شاید شگفت‌زده شود اگر بداند یکی از مهم‌ترین آرای افلاطون، که حتی گاه معرف او نیز به شمار می‌رود، در اصل و اساس فیثاغورسی باشد. ارسطو به صراحت بر اثرپذیری استاد خود از فیثاغوریان در بحث ایده‌ها و نظریه تقلید تأکید می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۷: متافیزیک، b 987). گاهی نیز نام او را در کنار فیثاغوریان به عنوان هم‌داستان می‌آورد؛ مثلاً وقتی بحث درباره موجود و واحد است (همان: متافیزیک، b1001).

از دیگر دانایان مؤثر بر اندیشه افلاطون باید از اقلیدس مگاریبی یاد کرد. دیوگنس لائرتیوس درباره او گزارشی خواندنی دارد:

وقت خود را صرف مطالعه آثار پارمنیدس می‌کرد ... بعدتر به ایشان (پيروان او) اهل جدل گفتند ... زیرا استدلال خود را به صورت پرسش و پاسخ مطرح می‌کردند ... پس از مرگ سقراط، افلاطون و سایر فلاسفه به خاطر ترس از ستم جباران نزد وی آمدند. او عقیده داشت که خیر اعلی یکی است اما به اسامی مختلف خوانده می‌شود: گاهی حکمت، گاهی خداوند، گاهی روح و غیره (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

کاپلستون هم گزارش او را به اختصار در تاریخ فلسفه خود نقل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۳۹/۱).

باید بیفزاییم که برای افلاطون عرصه‌ای بسیار مهم وجود دارد که نمی‌خواهد یا نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد و البته این عرصه مشروعیت سنتی بسیار در خور توجهی دارد. این عرصه در واقع صحنه نقش‌آفرینی‌ها، هنرنمایی‌ها و حتی شرانگیزی‌ها است؛ عرصه‌ای به نام کیهان (Cosmos). اندیشه‌های افلاطون و عناصر معرفتی و اساطیری او پیوسته در نسبت با کیهان‌شناسی است که تعبیر و تفسیر می‌شود. اگر حلولی هستند، در چرخه این کیهان صورت می‌گیرد، و اگر تعالی و فرارفتنی واقع می‌شود، به نسبت این ساحت کیهانی است.

از دقت در مطالب پیش‌گفته می‌توان دریافت که نگرشی دوگانه‌گرا در لایه‌های بنیادین فکری افلاطون وجود دارد و حجم در خور توجهی از کوشش‌های او برای پوشاندن رخنه میان دو

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

قلمرو کلان حس و عقل صرف می‌شود. این دوگانه در قالب‌های گوناگونی رخ می‌نماید؛ از جمله: وحدت و کثرت، عالم محسوس و عالم معقول، خیر و شر و امثال این زوج مفاهیم.

حوزه الاهیات به مثابه بخشی از اندیشه پرتنوع افلاطون تابعی از آن نگرش مسلط بر نظام او است. یعنی اگر قرار است ساحتی معقول و احیاناً الهی داشته باشیم که همواره خیر و بری از نقص‌های معرفتی و به تبع آن شرور اخلاقی است و نیز تصمیم راهبردی فیلسوف ما بر این است که گردی بر دامن موجود یا موجودات آسمانی او ننشیند و ضمناً سهم ثبات و تغییرناپذیری پارمنیدسی ادا شود، ناچار باید ساحتی متعالی را فرض گرفت که در آن ایده خیر استقرار دارد. اما نباید از تدبیر امور جهان محسوس و متغیر غفلت شود. همین ضرورت او را در پی خدایانی شایسته این قلمرو رهنمون می‌سازد؛ با در نظر گرفتن این قید مهم که اگر در کار سامان‌دهی و نظم‌بخشی، که مهم‌ترین کارویژه امور الهی است، تغییر و تحولی لازم آمد، آن دگرگونی با شئون الوهیت تعارضی نداشته باشد. بدین منظور او قلمروی غیرمتعالی طراحی می‌کند که در آن خدایان و نیروهایی در کار مدیریت امور این جهان‌اند و در این ساحت و قلمرو است که نسبت‌دادن توانایی یا ضعف به نیروهای اجرایی توهین و تحقیری به ساحت بالا و متعالی تلقی نمی‌شود.

اما این راه‌حل و مطرح کردن الاهیاتی دوبخشی، اگر از منظری راه‌گشا است، از چهرتی دیگر مشکلی تازه و به مراتب پیچیده‌تر پیش رو می‌نهد. آن مشکل چیزی نیست جز بیان و توضیح نحوه ربط میان این دو ساحت. آیا این دو قلمرو مفروض متعالی و حلولی یکسره جدای از هم و هر یک سر در کار خویش دارند که البته چنین نمی‌تواند باشد. زیرا این ادعا هیچ قرینه‌ای در آثار و افکار افلاطون ندارد. ضمن اینکه کوشش او برای حل این مسئله جدید، خود گواهی است بر اینکه با اصرار در پی وجود گونه‌ای پیوند میان آن دو است. در تکاپوی یافتن پلی میان این دو ساحت، بحث از عنصری به نام دمپورژ مطرح می‌شود. پیش از پرداختن به دمپورژ باید این نکته مهم را یادآوری کنیم که در نظام فکری افلاطون و میراث او نباید در پی آفرینش از عدم و خدایی با مختصات خدای ادیان ابراهیمی باشیم. در واقع، ما نه با عدم بلکه با آشفتگی و پریشانی از پیش موجودی روبه‌رویم که خدا یا خدایانی سامان‌دهی آن را بزرگ‌ترین وظیفه و هنر خود می‌دانند. پس نه از آفرینش به معنای دینی مألوف دینداران بلکه از نظم‌آفرینی سخن می‌گوییم. آن‌گونه که صنعتگری، ابزار و مصالح را به خدمت می‌گیرد و خلق هویتی جدید در واقع چیزی جز

ثبوت در الاهیات افلاطونی

نحوه خاص چینش مواد اولیه نیست. این صنعتگر در نظام فکری افلاطون دمیورژ است که آن را در رساله تیمائوس در قالب نگرشی کیهان‌شناختی وارد می‌کند.

افلاطون دمیورژ را علاوه بر رساله تیمائوس، در رساله جمهوری (کتاب هفتم، فقره ۵۳۰)، سوفسیت (فقره ۲۶۵)، مرد سیاسی (فقره ۲۶۹) و فیلبوس (فقره ۲۶۲) مطرح می‌کند. در فقره ۳۰ تا ۳۱ رساله تیمائوس، ساختن کل جهان به مثابه امری جاندار و منحصر به فرد از کارهای اصلی دمیورژ قلمداد شده است. در تفکر ناظر به دمیورژ باید توجه داشت که به هیچ روی آن را خدایی مطلق نباید فرض کرد، بلکه موجودی است که عناصری را در بر می‌گیرد و چیزی می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۸۶/۱).

افلاطون در بحث از خدایی برتر و فراتر از همه موجودات الاهی، زبانی روشن و روشی واحد در پیش نمی‌گیرد؛ بدین معنا که گاه با شیوه سلبی سخن می‌گوید و به مرزهای الاهیات سلبی (Negative Theology) نزدیک می‌شود. چنین الاهیاتی مبتنی بر این دیدگاه است که زبان عمدتاً یا مطلقاً از بیان چیستی خداوند ناتوان است (Milen, 2007: 187). برای نمونه افلاطون در رساله تیمائوس فقره ۲۸ می‌گوید: «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» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۸۳۸). در رساله کراتیلوس فقره ۴۰۰ نیز اشاراتی از این دست وجود دارد: «مهم‌ترین و خردمندانه‌ترین توجیه این است که بگوییم ما نه درباره خود خدایان چیزی می‌دانیم. نه درباره نام‌هایی که آنها بر خود نهاده‌اند. به هر حال، چون آن نام‌ها را خود خدایان به خود داده‌اند، بی‌شک نام‌های درستی هستند. پس بگذار به خدایان بگوییم که ما به خود اجازه نمی‌دهیم که درباره آنان پژوهشی آغاز کنیم. زیرا توانایی آن را در خود نمی‌یابیم» (همان: ۷۵۷-۷۵۸). اما در رساله قوانین، آتنی، در مقام بیان دیدگاه رایج می‌گوید: «می‌گویند درباره خدای بزرگ و همچنین درباره جهان نباید پرسش یا تحقیقی کرد و نباید از علل نخستین جو یا شد، زیرا چنین جست‌وجویی گناه است»؛ و بی‌درنگ می‌افزاید: «ولی من گمان می‌کنم عکس این گفته درست باشد».

بدین ترتیب با روی آوردن به مباحث مستقیم و غیرمستقیم درباره خدا و خدایان در قالب‌های استدلالی و اسطوره‌ای، از الاهیات سلبی فاصله می‌گیرد، اگر یکسره از آن نمی‌برد؛ چنان‌که در این زمینه گفته شده که «در حالی که نمی‌توانیم افلاطون را از قائلان الاهیات سلبی بخوانیم، اما نگرش کاملی به آثار افلاطون، نشان از وجود چنان گرایش‌هایی دارد» (Carabin, 1995: 32).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

علی‌رغم قرائن سلبی، او روش ایجابی را نیز در آثار خود دارد. در رساله قوانین از خدایی سخن به میان می‌آید که آغاز و انجام و میانه همه امور در دست او است (افلاطون، ۱۳۵۷: ۲۱۴۸). در همان رساله از فرمانروای کائنات یاد می‌کند (همان: ۲۳۶۹). حتی با صراحت سخن پروتاگوراس را رد می‌کند. با این گفته که «برای ما اندازه و معیار هر چیزی خدا است، نه چنان که بعضی می‌پندارند، این یا آن آدمی» (همان: قوانین، فقره ۷۱۶)؛ و بسیار نشانه‌های دیگر که افلاطون در مقام توصیف و بیان خدا و امور الهی برمی‌آید. مطرح‌شدن دمیورژ را می‌توان از قرائن این قسم الاهیات قلمداد کرد؛ الاهیاتی ایجابی.

با توجه به نقش‌آفرینی دمیورژ و اهتمام افلاطون به معرفی او، مناسب است با استخراج صفات و افعالی که به روشنی در رساله تیمائوس بیان شده‌اند، تصویر شفاف‌تری از او به دست دهیم و از این رهگذر، گامی در ایضاح الاهیات افلاطونی پیش‌تر نهمیم. او سازنده جهان خوانده شده که البته یافتنش دشوار است (فقره ۲۸)؛ استاد سازنده جهان بهترین و کامل‌ترین استادان و سازندگان است (فقره ۲۹)؛ همه چیز را به قدر امکان خیر می‌خواهد نه بد؛ این استادکار ازلی است (فقره ۳۴)؛ او روح و تن جهان را تدبیر می‌کند (فقره ۳۴)؛ او خطاب به دیگر خدایان، خود را «پدر و سازنده» آنان می‌خواند (فقره ۴۱)؛ استاد سازنده جهان در بدفرجامی‌های بعدی نقش و تقصیری ندارد (فقره ۴۲).

اگر با در اختیار داشتن این معرفی و اشاره‌ها، الاهیات افلاطونی را در دیگر آثارش پی بگیریم، به نکات راه‌گشای دیگری نیز برمی‌خوریم. از جمله در رساله مرد سیاسی قرائن و اشاره‌هایی همسو با مطالب ذکرشده در رساله تیمائوس وجود دارد. برای نمونه از علت الهی متعالی سخن به میان می‌آید (فقره ۲۷۰) و از خدا با عنوان سازنده و پدر یاد می‌شود (فقره ۲۷۳). از این فقرات درمی‌یابیم که با خدایی سازنده، نظم‌آفرین و نگهدارنده سر و کار داریم که در مقام علیت راستین قرار دارد و کارها را بر مدار خیر می‌گرداند؛ جهان بدون توجه او در نشیب پریشانی و نابسامانی می‌افتد.

با پیگیری این جریان در رساله جمهوری، به‌ویژه در کتاب هفتم، همسویی انکارپذیری در صورت و محتوا با رساله تیمائوس می‌بینیم؛ به گونه‌ای که می‌توان از پیوند درونی استوار میان دو رساله مذکور سخن به میان آورد. در رساله جمهوری افلاطون با بهره‌گرفتن از تمثیل خورشید نکته مهمی را مطرح می‌کند؛ آنجا که سقراط به گلاوکن هشدار می‌دهد که نه دیدن و نه چشمی که ابزار دیدن است، خورشید نیستند و بدین ترتیب نقش خورشید را در عالم محسوس متناسب با

ثبوت در الاهیات افلاطونی

نقش خیر اعلی و در قلمرو فهم و امور معقول معرفی می‌کند (فقره ۵۰۸). با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت که دمیورژ و ایده خیر اعلی به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

نباید فراموش کنیم که افلاطون حل مسئله‌ای مهم را بر عهده دارد: رابطه میان عالم و جهان تغییرات، او بدین منظور از ترفند بهره‌مندی یا تقلید استفاده کرد. اما خیلی زود این راهکار نیز مشکلات خود را نشان داد. اوج گرفتن بیش از حد ایده‌ها، آنها را به مرزهای امور مطلق می‌رساند. اما این امر مطلق درونی (Immanent) است زیرا پدیدارها تجسم و روگرفت آن و بهره‌مند از آن به درجات مختلف‌اند. اما متعالی (Transcendent) نیز هست. در حالی که بهره‌مندی و تقلید مستلزم تمایزی بین بهره‌مندی و منشأ آن، بین تقلید و تقلیدشده و نمونه والا است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۰۷/۱). پیش از اینها، ارسطو بود که با ژرف‌اندیشی نقص این نظریه را دریافت و در کتاب متافیزیک ضمن رساندن اصل بحث اشتراک و تقلید به فیثاغوربان، به صراحت اعلام کرد: «اما ایشان این پرسش را که این «شرکت» یا «تقلید» چیست، بی‌پاسخ رها کردند» (ارسطو، ۱۳۶۷: متافیزیک، فقره ۹۸۷).

بدین ترتیب افلاطون در دو حد تعالی و حلول پیوسته در نوسان است؛ دو حدی که شاید بتوان به آنها در قالب نگاه تشبیهی - تنزیهی توجه کرد. اگر از این منظر به الاهیات افلاطونی بنگریم، می‌توان گفت جهان ایده‌ها و ایده خیر ساکنان قلمرو تعالی‌اند که ثبات و کمال، مهم‌ترین ویژگی در آن قلمرو است. باید به یاد داشته باشیم ایده‌ها امور غیرشخصی در جهان معقول هستند و در حکم الگو می‌توانند نقش علت غایی را ایفا کنند. اما دمیورژ به مراتب شخصی‌تر است و می‌تواند ایفاگر نقش علت فاعلی باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۲۳/۱).

در پژوهش راجع به الاهیات افلاطون چند مفهوم یا عنصر وجود دارد که باید به آن توجه کرد و درباره اشتراک، اتحاد یا تمایز آنها با یکدیگر دقت کافی صرف کرد: عقل، نفس جهان، دمیورژ و صورت خیر اعلی. این عناصر در نظام کلان اندیشه افلاطون چنان مهم‌اند که فهم آرای او در حوزه‌هایی مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، هنر و اخلاق در گرو داشتن برداشت روشنی از آنها است که طبیعتاً الاهیات را نمی‌توان از آن مستثنا کرد. پیوند این عناصر با مقاله حاضر از آن رو است که هر یک از آنها به نحوی عهده‌دار شئون الاهی است. از جاودانگی نفس گرفته تا تدبیرهای عقل در امور جهان. در نگاه افلاطون، عقل و نفس دو عنصر کاملاً مرتبط به هم هستند که فهم کارکرد یکی بستگی تام و تمام با درک عملکرد دیگری دارد. «پس حق

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

داریم دو نیرو را دو جزء مختلف روح بدانیم. جزئی را که روح با آن می‌اندیشد و داوری می‌کند، جزء خردمند روح می‌نامیم» (افلاطون، ۱۳۵۷: جمهوری، فقره ۴۳۹).
می‌کوشیم به اختصار و با استفاده از آثار افلاطون درباره هر یک از اینها توضیحی به دست دهیم. در فقره‌ای مهم از رساله فایدروس استدلالی بر جاودانگی نفس وجود دارد:

روح جاودان است، زیرا آنچه پیوسته در جنبش است، فنا نمی‌پذیرد. چیزی که در جنبش از دیگری است، همین که جنبشش به پایان رسید، حیاتش پایان می‌پذیرد. پس تنها چیزی که خود، خود را می‌جنباند، چون هرگز از خود جدا نمی‌شود، جنبشش پایان نمی‌یابد. این چیز منشأ و مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست، بلکه جنبانده می‌شود ... چون پذیرفتیم که آنچه جنبشش از خود است جاودان و فناپذیر است. پس نباید شرم کنیم از اینکه صریح و بی‌پرده بگوییم که همان خود، ذات و ماهیت روح است، که هر چه از بیرون جنبانده می‌شود، بی‌روح است ... اگر این سخن راست باشد که جز روح هیچ چیز نیست که جنبشش از خود باشد، پس مسلم است که روح بالضرورة ازلی و ابدی است (افلاطون، ۱۳۵۷: فایدروس، فقره ۲۴۵؛ ص ۱۳۱۳-۱۳۱۴).

در این استدلال حکم یا قضاوت مهم دیگری نیز به چشم می‌خورد که به دلیل گره خوردن با بحث آفرینش، بسیار مهم است. اینکه اگر نفس در جریان حرکت، مبدئیت دارد پس ازلی است. پس بالضرورة ازلی و ابدی است؛ در این صورت نباید انتظار داشت درباره به وجود آمدن آن بحثی صورت بگیرد. جالب آنکه این دیدگاه درباره روح در فرهنگ یونان سابقه‌ای روشن دارد. آلکمایون (Alcmaeon) از معاصران فیثاغورس، حسب گزارش ارسطو، آرا و اندیشه‌های مشابهی در حوزه روح داشته است. «روح مرگ‌ناپذیر است؛ زیرا همواره در حرکت است؛ چون همه چیزهای خدایی در حرکت‌اند». این عقیده را نیز به او نسبت داده‌اند که روح به خودی خود به حرکت درمی‌آید و درگیر نوعی حرکت جاویدان است. بنابراین، مرگ‌ناپذیر و همانند چیزهای خدایی است (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۰؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۳۷۴). تأثیر آلکمنون بر افلاطون چنان است که گمپرتس مدعی است مبدأ و منشأ بودن نفس را برای حرکت افلاطون از او گرفته و پرورده است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۷۱/۱). اما بی‌درنگ باید تفاوت نوآوری نگاه و برداشت افلاطون را یادآور شد و اینکه این گفته‌ها به هیچ روی نباید به عنوان انکاری بر نبوغ و خلاقیت او به حساب آید.

از آن‌رو که جاودانگی و بی‌مرگی غالباً خصلت امور الهی و فوق بشری است، هر بحثی در این قلمرو به سوی الاهیات کشیده می‌شود. اما پایگاه و جایگاه والای عقل نزد متفکران از دیرباز

ثبوت در الیهات افلاطونی

سبب شده است در نظریه‌پردازی نیز آن مقام لحاظ شود. یکی از کهن‌ترین روایت‌های ناظر به عقل که در آثار افلاطون حضوری جدی دارد، مربوط به آناکساگوراس است. در قطعه‌ای فلسفی که از او بر جای مانده درباره عقل این‌گونه داد سخن می‌دهد:

عقل بی‌کران است و مسلط بر خود، و با هیچ چیز ترکیب نشده است، بلکه یکه و تنها است؛ زیرا اگر تنها نبود و با چیز دیگری ترکیب شده بود، در همه چیز با چیزی که با آن ترکیب شده بود شریک بود، زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتم، در هر چیزی بخشی از همه چیز وجود دارد، و چیزهایی که با آن ترکیب شده بودند آن را از کنترل امور باز می‌داشتند، آن‌گونه که زمانی که واقعاً تنها است امور را کنترل می‌کند. زیرا عقل ناب‌ترین و خالص‌ترین است و صاحب همه دانش‌ها درباره همه چیز است و بالاترین قدرت را دارد، و همه آن چیزهایی را که روح دارند، از بزرگ و کوچک کنترل می‌کند (آزبورن، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

سقراط و افلاطون که در اردوگاه خردگرایی قرار دارند باید از این نگرش آناکساگوراس به عقل خوشحال باشند و البته در مواجهه نخست نیز همین‌گونه می‌شود، ولی با تحلیل‌های بعدی خشنودی نخستین از میان می‌رود. درباره عقل و دیدگاه نقادانه سقراط در رساله فایدون سندی وجود دارد که به نحوی بیانگر یکی از نگرش‌های مهم و مؤثر در بحث عقل و رابطه آن با حوزه‌های الیهاتی است. با توجه به اهمیت این فقره آن را نقل می‌کنیم:

روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس در یکی از کتاب‌های خود گفته است که علت همه چیزها و سامان‌دهنده آنها عقل است. این سخن به نظرم درست آمد و از شنیدن آن بسیار شادمان شدم و اندیشیدم که اگر راستی چنین باشد عقل باید هر چیزی را به وجهی که برای آن بهترین وجوه است، منظم کرده و برقرار ساخته باشد. پس اگر کسی بخواهد علت پدیدآمدن یا از میان رفتن چیزی را بداند، کافی است به دنبال این نکته بگردد که چرا و چگونه نیکوترین وجه برای آن چیز، این بوده است که به وجود آید یا در حال وجود بماند و یا تحت تأثیر چیزی دیگر قرار گیرد (افلاطون، ۱۳۵۷: فایدون، فقره ۹۷).

اما سقراط پس از دقت و تأمل در اصل ادعای آناکساگوراس و لوازم اندیشه او دلسرد می‌شود و امیدش بر باد می‌رود. زیرا می‌بیند که «این مرد اصلاً کاری به عقل ندارد». البته پژوهندگی و انصاف حکم می‌کند تذکر دهیم که شاید این، تفسیر سقراط از اندیشه‌های آناکساگوراس باشد. نوس از دید آناکساگوراس صفاتی را دارد: نامتناهی، خودمختار، قائم به خود؛ «او همه‌گونه عملی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

به همه چیز دارد و صاحب بزرگ‌ترین نیروها است» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۸۵/۱). شاید گزارش و داوری ارسطو درباره آناکساگوراس را باید خواند که: «هنگامی که کسی [آناکساگوراس] گفت که عقل علت نظم و ترتیب است، در مقابل گفته‌های بی‌هدف پیشینیان، مردی هشیار به نظر می‌رسید» (ارسطو، ۱۳۶۷: متافیزیک، 984b).

آناکساگوراس عقل را، چونان افزاری مکانیکی، در ساختن جهان به کار می‌برد، و هر گاه در توضیح علت‌های بالضروره چیزی درمی‌ماند، پای عقل را به میان می‌کشد؛ اما در دیگر موقعیت‌ها، هر چیز [دیگری]، به جز عقل، را علت رویدادها می‌شمارد (همان: متافیزیک، 985a). گزارش و توصیف آناکساگوراس از عقل قدری مبهم و گاه تناقض‌آمیز است. نوس در لحظه‌ای، بر اساس ضرورت، حرکت اولیه را می‌آفریند و راه جدایی در پیش می‌گیرد. از همین جا می‌توان دریافت که آناکساگوراس دانسته یا ندانسته در گفتمان حرکت و سبب‌جویی برای آن به سر می‌برد. صفات ذکرشده برای نوس گاه رنگ و بویی خدایی می‌گیرند. ولی باز هم به شهادت معلم اول این عقل حرکت را نصیب اشیا می‌کند (همان: متافیزیک، 984b).

البته به نظر می‌رسد علی‌رغم ناخرسندی سقراط، افلاطون و ارسطو از آناکساگوراس، متفکر برجسته‌ای چون کورنفورد او را می‌ستاید و سپاس می‌گوید که «از بر پا کردن یک غایت‌جویی افسانه‌آمیز و توضیح معلوم از راه مجهول خودداری کرده است» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۴۱۳). در این میان افلاطون پای علیت را به بحث باز می‌کند و با تقسیم علت‌ها به اصلی و فرعی، بر توجه کردن به تمایز میان آن دو تأکید می‌کند و ضمن بیان این مطلب از گونه‌ای ضرورت سخن می‌گوید که برای جست‌وجوگر الاهیات افلاطونی نکته مهمی است:

همه اینها که شرح دادیم علل فرعی هستند و خدا آنها را وسیله قرار داده تا چیزها را به صورتی هر چه کامل‌تر درآورد. ولی بیشتر مردم این‌گونه علل را که سردی و گرمی و انجماد و میعان و هر تغییر دیگری از این قبیل را پدید می‌آورند علل فرعی نمی‌شمارند، بلکه آنها را علل اصلی و واقعی می‌پندارند حال آنکه اینها هرگز قادر نیستند از روی تفکر و خرد کاری بکنند و اثری به وجود آورند. زیرا در میان چیزها روح یگانه چیزی است که دارای خرد است. ... بنابراین کسی که دوستدار خرد و شناسایی است باید علت نهایی را در ذاتی متفکر جست‌وجو کند و چیزهایی را که بر اثر محرک دیگری به جنبش درمی‌آیند و سپس بالضروره چیزهای دیگر را می‌جنباند علل فرعی و درجه دوم بشمارد (افلاطون، ۱۳۵۷: تیمائوس، فقره ۴۶).

ثبوت در الاهیات افلاطونی

در این فقره چند نکته بسیار مهم وجود دارد: نخست اینکه، در ساحت غیرمتعالی که علل فرعی در کارند روح و عقل با هم هستند و فرض عقل یا روحی مستقل پذیرفته نیست. دو دیگر اینکه، در آثار افلاطون نباید در پی خدایی با قدرت مطلق بگردیم. زیرا در فلسفه او علاوه بر خدا و خدایان، عنصری به نام ضرورت نیز وجود دارد که در کار جهان نقش می‌آفریند. درباره این ضرورت دو عبارت کوتاه و کوبنده وجود دارد؛ یک بار در رساله پروتاگوراس می‌گوید «چه، از برابر ضرورت، خدایان هم نمی‌توانند گریخت» (فقره ۳۴۵، ص ۱۱۲)؛ بار دیگر در رساله قوانین به صراحت اعلام می‌کند که «خدا نیز نمی‌تواند با ضرورت بجنگد» (کتاب هفتم، فقره ۸۱۸). شاید از این رو است که در روزگار ما کسانی کوشیده‌اند از منظر الاهیات پویشی به تفسیر افلاطون روی آورند و انجام‌دادن امور را برآیندی از تعامل خدا و دیگر نیروها معرفی کنند (Dombrowski, 2005). نیز از فقره فوق می‌توان استنباط کرد که علل فرعی در الاهیات افلاطونی خدایان‌اند که به یاری خدای اصلی می‌آیند و نقش وسائط را ایفا می‌کنند.

لازم است برای صورت‌بندی دقیق‌تری از الاهیات افلاطونی به دیگر رساله مرتبط با بحث نیز بپردازیم. در رساله مرد سیاسی، طی گزارشی اسطوره‌ای، فرآیندی دومرحله‌ای پیش روی خواننده تصویر می‌شود.

- در فقره ۲۶۹ رساله می‌خوانیم: «دوره‌ای است که در آن خدا خودش جهان را بر مدارش می‌برد و با افاضه حرکت گردشی به آن هدایتش می‌کند ... اموری که جز به ارباب و رهبر به چیزی متحرک تعلق ندارد».
- در فقره ۲۷۰ از علت الاهی متعالی (transcendent divine cause) سخن به میان می‌آید.
- در فقره ۲۷۳ از خدا با عنوان سازنده و پدر یاد می‌شود و در همین فقره است که می‌گوید «آن از فعل خدا است وقتی که آن را به سامانی می‌آورد که همه فضیلت‌هایی را که دارد از آن دریافته است».

چنان‌که از فقرات مذکور برمی‌آید، با خدا یا سازنده‌ای سر و کار داریم که نظم‌آفرین است و نگه‌دارنده؛ در مقام علیت راستینی قرار دارد؛ کارها را بر مدار خیر می‌گرداند؛ جهان بدون توجه او در نشیب پریشانی و نابسامانی می‌افتد و برای رستن از این وضع حضور و دست‌گیری دوباره آن خداوند، سکاندار، رهبر و ناخدا ضروری است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

تبیین کیهان‌شناختی مندرج در این بند (۲۷۳) از رساله مرد سیاسی همسو با مشابه آن در رساله تیمائوس است: یعنی وجود خائوس اولیه و حرکت نامنظم و حضور موجودی سامان‌دهنده که در رساله مرد سیاسی فقره ۲۷۰ «علت الاهی» مطرح می‌شود. دیدیم که در رساله تیمائوس دمیورژ بهترین علت‌ها (۲۹) و بهترین موجود معقول جاودان خطاب می‌شود. با کنار هم قراردادن قطعات این پازل درمی‌یابیم که دمیورژ مد نظر در هر دو رساله یکی است: به وجودآورنده و سازنده جهان.

می‌توان دید که در ذهن افلاطون، جایگاه و نقش و تصویر نسبتاً روشنی از دمیورژ وجود دارد، به طوری که نه تنها در تیمائوس به شئون آن می‌پردازد بلکه رد پای بحث از چنان موجود و خدایی را در رساله جمهوری (فقره ۵۳۰) و رساله سوفیست (فقره ۲۶۵) نیز می‌توان پی گرفت. با اندکی دقت می‌توان به ادبیات مشخص و مشترکی پی برد که افلاطون هنگام بحث از مباحث الاهیاتی و کیهان‌شناختی خود از آن بهره می‌برد و همین می‌تواند راه جست‌وجو را هموارتر کند و به پژوهنده یاری رساند تا با استخراج فقرات پراکنده و کنار هم گذاشتن آنها سرخط‌های مهم نظام فکری افلاطون را روشن‌تر نشان دهد.

خواندیدم و دیدیدم که در تیمائوس، دمیورژ «بهترین معقولات و امور جاودان» است. در رساله جمهوری نیز با استفاده از تمثیل ستاره‌شناس، تأکید می‌کند که ستاره‌شناس راستین به کوشش برای فهم هستی حقیقی و نسبت‌های حقیقی اعتقاد دارد (فقره ۵۳۰). از محتوای کلام و دقت در مطالبی که پیش‌تر درباره دمیورژ گفتیم، می‌توان استنباط کرد که دمیورژ و صورت خیر دو عنوان هستند که به بهترین موجود معقول و جاودانه اطلاق شده‌اند. در فقره ۵۳۰ کتاب هفتم رساله جمهوری می‌خوانیم: «جهان‌آفرین، آسمان و ستارگانی را که در آن می‌بینیم، چنان ساخته است که زیباتر از آن ممکن نبوده چنان اثری به وجود آید» (افلاطون، ۱۳۵۷: جمهوری، فقره ۵۳۰). در فقره فوق، دمیورژ است که ستارگان و آسمان را بر اساس نظم و تناسب می‌آفریند و این صفت دقیقاً همان صفتی است که در رساله تیمائوس به کار می‌رود: «از این‌رو خداوند آب و هوا را در وسط خاک و آتش قرار داد و در میان آنها تناسبی واحد برقرار ساخت» (همان: جمهوری، فقره ۳۲) و «چون خدا همه این چیزها را در وضعی عاری از هر گونه نظم و نظام یافت، نخست به آنها نظم و تناسب بخشید» (همان: جمهوری، فقره ۶۹).

این همسویی محتوایی و صوری به هیچ روی نمی‌تواند تصادفی باشد، بلکه برعکس حاکی از تفتن افلاطون و گونه‌ای پای‌بندی به جریان مشخصی از اندیشیدن است، به طوری که می‌توان

ثبوت در الاهیات افلاطونی

از پیوند درونی استواری میان رساله تیمائوس و جمهوری سخن به میان آورد. با نگاهی به مباحث گذشته، اگر بخواهیم بر اساس مندرجات رساله تیمائوس برای بهترین معقولات و بهترین موجودات و حتی آن علتی که امکان معقولیت معقولات را فراهم می‌سازد معادلی برگزینیم، بی‌گمان دمیورژ خواهد بود.

حال آماده‌ایم که گامی اساسی و بلند برداریم. در مجموعه گفت‌وگوهای افلاطون چه چیزی غالباً بهترین و نیک‌ترین قلمداد می‌شود؟ برترین و نیک‌ترین صورت‌ها کدام است؟ چه چیزی را بهترین علت‌ها معرفی کنیم (نه صرفاً با نگاه به رساله تیمائوس). آیا در نظام فکری افلاطون بالاتر و بهتر از علت خیر، وجود، زیبایی و معرفت علتی را می‌توان تصور کرد. آیا نمی‌توانیم به این فرض نزدیک شویم که دمیورژ پیش‌گفته با آن صفات و اعمال و البته با چنان جایگاهی در میان چیزها، معقولات و علل همان خیر اعلی است؛ چراکه در غیر آن صورت گونه‌ای تناقض و تعارض رخ می‌نماید.

اگر از مشترکات جزئی فراتر رویم و در پی یافتن نقاط مشترک جدی و کلان میان دمیورژ و خیر اعلی برآییم، باز هم نکات جالب‌تر و دقیق‌تری به دست خواهیم آورد. یکی از مهم‌ترین صفات مشترک قابل تأمل آن دو، تعالی و برتری است که از دل این ویژگی، صفت دیگری استخراج می‌شود که همانا دیریابی یا گاه دست‌نیافتنی بودن آن دو است. در تیمائوس خواندیم که پیداکردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (همان: تیمائوس، فقره ۲۸).

در هر بحثی درباره دمیورژ و الاهیات افلاطونی، باید به دلیل شناخت‌ناپذیری یا وصف‌ناپذیری دمیورژ نیز پرداخت. این نکته را پیش‌تر، آنجا که به زمینه‌های الاهیات سلبی در آثار افلاطون پرداختیم، یادآوری کردیم. اگر به مطالب گذشته از این منظر بنگریم شیوه‌ای به‌ظاهر متعارض را می‌بینیم که از یک سو بر طبل شناخت‌ناپذیری می‌کوبد و از دیگر سوی از صفات، اسماء و اعمال دمیورژ سخن می‌گوید. با قدری تسامح می‌توانیم با الگویی از سنت اندیشه اسلامی برای فهم این وضعیت یاری بگیریم و آن چیزی نیست جز شیوه تشبیهی - تنزیهی.

چنان می‌نماید که در شناخت خدای افلاطونی باید مدلی نردبانی را در پیش گرفت و از طریق خدایان یا وسائط به تدریج اوج گرفت و با تأمل عمیق عقلانی سر از راز عالم بالا و ساکنان آن درآورد. با مطالعه مطالبی که گذشت، می‌توان پرسید: اگر نفس جهانی هست که تا اندازه‌ای نقش تدبیر و کنترل امور جهان را بر عهده دارد دیگر چه حاجت به خدایی برتر که افلاطون آن را

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

وارد نظام فکری خود کند؟ آیا الاهیاتی خلوت‌تر و کم‌شاخ و برگ‌تر، پویایی بیشتری ندارد؟ به‌ویژه وقتی می‌بینیم که این نفس کلی و جهانی به زیور نوس هم آراسته است.

در پاسخ باید گفت افلاطون در پی به دست دادن تفسیری نسبتاً جامع است که هم پیدایش و هم زیبایی و استواری‌شان را تبیین کند. به خاطر بیاوریم ناخرسندی و ناامیدی سقراط را از نحوه استفاده آناکساگوراس از عقل؛ که می‌خواست جهان را در پرتو رفتاری مکانیکی تفسیر کند. درست است که نفس اشیای زنده را جان می‌بخشد و منشأ اولیه حرکت در آنها است و با عقلش نظم جهان را حفظ می‌کند اما در نگاه افلاطون پیوستگی بنیادین اجزا و عناصر بدن‌ها و اجسام مادی به هیچ روی بر عهده عقل نیست.

چنین نگرشی در افلاطون را می‌توان در پیشینیان رواقی او جست‌وجو کرد. زیرا آنان اعتقاد داشتند خدا بی‌واسطه مسئول است تا اجسام را با هم پیوسته نگه دارد. اما افلاطون باید از رواقیان فراتر می‌رفت. زیرا خدایشان یکسره حال در جهان است. با نگاهی دقیق خدای رواقی را باید به دو اعتبار نگریست: اصل فعال و ماده (به مثابه اصل منفعل) (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۵۵/۱). در حالی که خدا یا خدایان متعالی افلاطون نمی‌توانند پای‌بست مکان باشند. در عوض خدایان قلمرو حلول می‌توانند نقش خدای رواقی را ایفا کنند؛ و البته، چنان‌که گفتیم، برای ساختار اولیه و عناصر نخستینی به دمیورژ نیازمندند. بدین ترتیب بار دیگر بر نقش دمیورژ به مثابه خدایی بلندمرتبه و والا تأکید می‌شود و می‌بینیم که او منشأ اصلی هماهنگی، نظم و پیوستگی است. زمام بدن‌ها، کیهان به مثابه یک کل و حتی نفوس در دست او است.

دیگر اینکه خدایانی که در قلمرو فیزیکی نقش می‌آفرینند برای هستی خود به چیز بالاتری نیاز دارند. نفس علی‌رغم قدرت و خصلت علی‌اش، به هیچ‌رو نمی‌تواند علتی نخستین به معنای هستی‌شناختی باشد. پس برای حفظ جاودانگی آن به موجودی شایسته‌تر نیاز می‌افتد. در این میان نکته‌ای می‌تواند مسئله‌آفرین باشد، و آن اینکه: آیا می‌توان صورت‌ها را آن امر مافوق نفوس و علت آنها قلمداد کرد؟ در رساله مرد سیاسی این اشاره وجود دارد که «همیشه به یک حال ماندن و همواره همان بودن ضامن امور خدایی است» (افلاطون، ۱۳۵۷: مرد سیاسی، ۱۵۷۸). بررسی ویژگی‌های دمیورژ و صورت‌ها می‌تواند نشان دهد که صورت‌ها نقش خدایان را دارند و صورت عالی و برتری وجود دارد که می‌تواند خدای خدایان باشد.

ثبوت در الاهیات افلاطونی

یکی از وجوه مهم که شاید مفسران افلاطون کمتر به آن توجه کرده‌اند این است که دمیورژ را تجسم یا تحقق چهره‌ای انسان گونه‌شده از صورت خیر اعلی قلمداد کنیم. زیرا پیش‌تر دیدیم که دمیورژ علت همه امور خیر و نیک است و خدایی است که گرد بدی نمی‌گردد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، شایسته است نکات زیر را در بحث از الاهیات افلاطونی لحاظ کنیم:

۱. افلاطون در طول عمر خود اندیشه‌ای پویا داشته و ذهن خلاق او پیوسته در کار آفرینشگری بوده است. از این‌رو بروز تغییر و تحول در مسیر معرفتی او امری کاملاً طبیعی است. برای نمونه، یکی از مبانی فکری افلاطون، که گاه معرف او نیز به شمار می‌رود، نظریه ایده‌ها است. برای نمونه، در رساله پارمنیدس خواننده به‌خوبی تردیدها و حتی ناتوانی‌های افلاطون را در برابر مخالفان می‌بیند. در رساله سوفیست «متفکر سال‌خورده در آسمان ایده‌هایش به لرزه افتاده، ذهن و دلش به اشیا و موجودات فردی گرایش بیشتری یافته و چشمش برای دیدن نقص و نارسایی نظریات مطلق باز شده است» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۲۲/۲). حتی عده‌ای معتقدند او در اواخر عمر از اعتقاد به ایده‌های جاودان دست برداشت (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۴۶).

۲. بررسی رساله قوانین نشان می‌دهد که بخش مهمی از کوشش‌های الاهیاتی افلاطون برای تقویت و کاربرد در ساحت سیاسی است. اینکه حاکمان در کار حکمرانی، وضع قانون و اموری از این دست باید پشتوانه‌ای نیرومند و ترجیحاً الاهی داشته باشند (Drozdek, 2007: 151).

۳. به علل و دلایل مختلف در مواضعی افلاطون علاقه‌ای به بیان صریح اندیشه‌هایش ندارد. حتی در این خصوص یادآوری مرگ سقراط را در گرایش او به محافظه‌کاری مؤثر دانسته‌اند. شاید نو بودن برخی تأملاتش در این حوزه را باید مزید بر علت تلقی کرد (Ibid.: 152).

نمی‌توان درباره خدای افلاطون به‌صراحت داوری کرد که خدایی شخصی است یا غیرشخصی. اگر چه دمیورژ و صفات و افعالی که برایش ذکر می‌شود اندکی رنگ و بوی شخص‌وارگی به خود می‌گیرد. اما دوگانگی حاکم بر اندیشه افلاطون در فهم آرای خداشناسانه او بسیار مهم است. زیرا مانند هر نگرش دوگانه‌ای که از دل آن وجود دو قلمرو استنتاج می‌شود، نحوه ربط آن دو قلمرو پرسشی است که پاسخی روشن می‌طلبد. از این‌رو طرح دو گونه الاهیات برای سامان‌دهی بهتر

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

تفکرات افلاطون می‌تواند بسیار کارآمد باشد. بدین ترتیب که خیر اعلی در واقع فهم خدایی است متعالی و دست‌نیافتنی، اما دمیورژ را می‌توان دریافتی از خدا قلمداد کرد که علی‌رغم کوشش برای عرضه کاری نیک و بی‌عیب، با مانعی به نام ضرورت برمی‌خورد که در برابر آن ناتوان می‌نماید.

در چنین صورتی است که می‌توان توجیه کرد چرا خدایان مخلوق و خدایان کائنات داریم. در واقع، آنها وسائط هستند که دمیورژ برخی کارها را به آنها واگذار می‌کند. خداخواندن زمین، آسمان و ستارگان را از این منظر می‌توان دید. در میان این امور، واسطه‌ای عنصری به نام ضرورت وجود دارد که نمی‌تواند بر خدا چیره شود، اما البته خدا هم نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. شاید از این رو است که، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، طرفداران الاهیات پویشی زمینه‌ای مناسب برای به دست دادن تفسیری پویشی از خدای افلاطون می‌توانند بیابند.

این نکته را نیز بیفزاییم که نگاه افلاطون به باورهای دینی زمانه‌اش رنگی از خصلت انتقادی دارد. اسطوره‌ها را آنجا که مفید باشند به کار می‌گیرد. او در پی تأسیس دینی فلسفی است و در سلوک فکری خویش، به هیچ روی خود را ملزم به رعایت بدون قید و شرط مؤلفه‌های دینی و عقیدتی یونانیان نمی‌بیند، بلکه پیوسته در تعاملی سازنده با آن به سر می‌برد، و خود را گرفتار مراسم سنتی مربوط به خدایان المپ، قربانی‌ها و جشن‌ها نمی‌کند (Kraut, 1992: 224).

منابع

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۳). *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، تهران: مرکز، چاپ اول.
- آزبورن، کاترین (۱۳۹۰). *فلسفه پیش‌سقراطی*، ترجمه: گلنار صالح کریمی، تهران: نشر ماهی، چاپ اول.
- ارسطو (۱۳۶۷). *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ دوم.
- افلاطون (۱۳۵۷). *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- دورانت، ویلیام؛ دورانت، آریل (۱۳۷۶). *تاریخ تمدن: یونان باستان*، ترجمه: امیرحسین آریان‌پور و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ج ۲.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹). *گذر از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس، چاپ اول.

ثبوت درالهیات افلاطونی

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه؛ یونان و روم*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، ج ۱.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول، ج ۲.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان*، ترجمه: بهراد رحمانی، تهران: مرکز، چاپ اول.
- Drozdek, Adam (2007). *Greek Philosophers as Theologians*, England: Ashgate
- Findlay, J. N. (2007). "Notes on Plato's Timaeus," in: *The Philosophical Forum*, Vol. 38, Issue 2.
- Hare, R. M. (1996). *Plato*, New York: Oxford.
- Carabin, Deirdre (1995). *The Unknown God; Negative Theology in Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters.
- Kraut, Richard (1992). *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press.
- Milen, Bruse (2007). "Four Theories of Negative Theology," in: *Heythrop Journal*, Vol. 48, pp. 187-204.
- Partenie, Catalin (2014). "Plato's Myths", *The E Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>
- Dombrowski, Daniel A. (2005). *A Platonic Philosophy of Religion*, State University of New York Press.

