

علم حق تعالی از دیدگاه افلاطون

مهدی زمانی*

چکیده

بحث درباره علم خداوند از مهمترین مسائل فلسفه والهیات است. فلاسفه بزرگ در مورد علم خداوند نسبت به ذات خود واکنش‌های متخالف و متضادی ابراز نموده‌اند. در این مقاله تلاش شده تا با استفاده از متون اصلی آثار افلاطون نظر وی درباره علم الهی بررسی شود. بر همین اساس بخشهایی از محاورات پارامیدس، سوفسطایی، جمهوری و تیمائوس گزینش شده و مورد تفسیر و ارزیابی قرار گرفته است. در این میان ضمن اشاره به نظرات مفسران آثار افلاطون به تفسیر نو افلاطونیان توجه بیشتری شده است. مطلب مهم دیگری که در مسأله علم الهی مطرح می‌شود، نحوه فعل خداوند و رابطه آن با علم الهی است که تلاش گردیده تا با توجه به محاوره تیمائوس، نظر افلاطون در مورد نوع فاعلیت خداوند توضیح داده شود. علاوه بر این نسبت ایده خیر با عالم مثل و دمیورژر، جایگاه عالم مثال، علل شش گانه و انگیزه آفرینش هستی از جمله مسائلی است که در خلال بحث از نحوه علم و نوع فاعلیت خداوند مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: علم الهی، عالم مثال، ایده خیر، دمیورژر، فاعلیت خداوند، فاعل

بالتجلی.

* استادیار دانشگاه پیام نور اصفهان

«علم خدا در محاوره سوفسطائی و پارمنیدس»

« بیگانه: ولی ترا به زئوس سوگند می دهم ، بگو ببینم ، بدین سادگی پذیریم که «وجود به تمام و کمال» (وجود حقیقی $\tau\omicron\ \pi\alpha\upsilon\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma\ \omicron\nu =$ نه حرکت دارد و نه حیات و نه نفس و نه عقل؟ یعنی نه حی است و نه می اندیشد بلکه بی حرکت و بی بهره از عقل است؟) (سوفسطائی ۲۴۸ و ۲۴۹)

در محاوره سوفسطائی به اختلاف «فرزندان زمین» با «یاران مثل» اشاره می شود . دسته اول افرادی هستند که همه چیز را از آسمان به زمین می کشند و تنها به امور محسوس مادی اعتقاد دارند در حالیکه دسته دوم که به وجود ایده های معقول در عالم مثل قائلند اجسام را حقیر شمرده و درباره آنها به جای هستی ، به نوعی شدن معتقد هستند .

ابتدا عقیده اصحاب مثل مورد بررسی قرار می گیرد زیرا عقیده آنان منطقی تر به نظر می رسد . اینان هستی و شدن را از یکدیگر جدا می دانند و می گویند ما از طریق حس و با واسطه بدن در شدن شریکیم و از راه تفکر و با واسطه نفس از هستی راستین بهره داریم . تأثیر و تأثر نوعی شدن و دگرگونی است و بنابراین این دو در خور هستی راستین نیست . نقضی که به عقیده اصحاب مثل وارد می شود این است که شناختن و شناخته شدن نوعی تأثیر و تأثر است و بر این اساس هنگامیکه هستی شناخته می شود به همان اندازه که شناخته می شود متأثر و در نتیجه متحرک می گردد . حال اگر بگوئیم که هستی حقیقی از حرکت برخوردار نیست، پس شناختی هم ندارد [در صورتیکه ما معتقدیم هستی حقیقی دارای حیات و نفس و عقل است] . تعقل در هنگامی ممکن است که نوعی تأثر ($\pi\alpha\sigma\chi\iota\nu$) و حرکت را قبول داشته باشیم و اگر همه چیز ساکن باشد تعقلی وجود نخواهد داشت . (cornford . plato's . theory of knowledge , p . 248 - 250) اما از سوی دیگر برای تعقل نوعی ثبات نیز لازم است :

« بیگانه : ولی از سوی دیگر اگر ادعا کنیم که همه چیز متحرک است
تعقل را از هستی سلب کرده‌ایم .

تئتوس: چرا ؟

بیگانه : گمان می کنی اگر سکون نباشد ، «به همان وضع» و «همان گونه»
و «در همان ارتباط» وجود خواهد داشت و قابل تصور خواهد بود... یا
گمان می کنی بدون اینها شناختی ممکن باشد ؟» (سوفسطائی، ۲۴۹)

پس هستی حقیقی باید هم واجد ایده حرکت باشد و هم ایده سکون . بدون آنکه
وارد تفسیرهای مختلف و متضادی که از سوی کسانی چون «دیسس» ، «کیت»
«سالمن» ، «تیلور» ، و دیگران ارائه شده است، بشویم باتوجه به قسمتی از کتاب «الواح
عمادی» به تفسیر عبارت فوق می پردازیم . سهروردی در الواح عمادی چنین می نویسد:
« و واجب الوجود واهب الحیوة است بذات خویش و نشاید که چیز
دیگری را کمال بخشد که آن کمال او را نباشد ، پس درست شد از
زندگی ، نفس و از دانش او به ذات خویش ، زندگی حق تعالی و عالمی
او . زندگی او علم و علم او زائد بر ذات او نیست بلکه علم او ذات
خویش و حیات او از بهر آن است که مجرد است از ماده و از ذات
خود و لوازم ذات خود غایب نیست و حیّ عبارت از آن است که دراک
و فعال باشد و واجب الوجود آفریننده جمله ما هیات است و مدرک
ذات خویش است . پس او زنده است.» (مجموعه مصنفات، ج ۳، الواح
عمادی ، ص ۱۴۰)

پس می توان مقصود از « ایده حرکت » در محاوره سوفسطائی را همان حیات
دانست . هستی حقیقی که از طرفی دارای علم است و از طرفی منشأ پیدایش همه
هستی به شمار می رود باید دراک و فعال باشد و بنابراین حیّ است . اما حیات او زائد
بر ذات او نیست و آنرا از چیز دیگری بدست نیاورده است . پس اگر حرکت به او
نسبت دهیم به معنای حرکت پدیداری یا صیوروت ($\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$) نیست بلکه به تعبیر

کور نفود آنرا «حرکت روحانی» می توان نامید . (cornford . *platos theory of knowledge*, p . 249) توجه به دو ایده « عین » و « غیر » در همین محاوره ، تفسیر نو افلاطونی آنرا روشن می سازد تعقل و علم مستلزم حیات است و حیات مستلزم حرکت . عقل حد اعلائی حرکت و فعالیت است اما این حرکت تغییر نیست بلکه حرکتی فراتر از زمان است که در خویشتن ساکن و ثابت می باشد . بگونه ای که می توان ماهیت حرکت عقل را سکون و ثبات دانست زیرا عقل به خود می اندیشد و موضوع تعقل او ذات اوست . (کارل بورمان ، *افلاطون* ، ص ۸۰ تا ۸۵)

از طرفی وقتی بگوئیم عقل می اندیشد باید به نحوی میان فاعل شناسائی و موضوع شناخت تمایز در نظر بگیریم (غیر) ولی چون موضوع شناخت همان فاعل شناخت است و خدا هم عالم و هم معلوم است تمایزی در کار نیست (عین) .

اگر پنج مقوله محاوره سوفسطائی (هستی ، عین ، غیر ، حرکت ، سکون) را بر اساس دیدگاه نوافلاطونی معنا کرده و آنها را با تعینات و صفات ذات الهی مقایسه کنیم ، مقوله عین و غیر صفت علم ذاتی و حرکت و سکون حیات او را بازگو می کند . بنابراین باید گفت اگرچه خداوند دارای حیات و زندگی (حرکت) است اما حیات او زائد بر ذات او نیست (سکون) . همچنین ذات هستی حقیقی از علم و عقل (غیریت) بهره دارد اما علم او زائد بر ذات او نیست (عین) بلکه با ذات او یگانه است .

در محاوره پارمیندس بزرگترین ایرادی که به فرض جدا و مستقل بودن ایده ها از اشیاء گرفته می شود این است که در این صورت « ایده ها به هیچ وجه قابل شناخت نخواهند بود » (پارمیندس ، ۱۳۳) پارمیندس برای توضیح این ایراد به ایده هائی اشاره می کند که در اثر ارتباط با یکدیگر به نامی خوانده می شوند؛ مثلاً ایده خواجگی و بردگی . می بینیم که ایده خواجگی در اثر ارتباط با ایده بردگی به آن نام خوانده می شود ، وگرنه در عالم محسوس رابطه ای با خواجه ندارد . بر اساس این فرض چون ایده ها را تنها با ایده شناسائی می توان شناخت ما هیچیک از ایده هارا نمی شناسیم زیرا فاقد « خود شناسائی » هستیم و در نتیجه از شناخت « خود زیبایی » و « خود خیر » عاجز هستیم .

اشکال بزرگتر این است که در صورتی که ایده‌ها مستقل از اشیاء محسوس باشند اگر کسی بتواند از ایده شناسائی بهره‌مند باشد خداست، اما خدا از شناخت اشیاء محسوس عاجز خواهد بود. زیرا فرض بر این است که خدا دارای ایده شناسائی است و فقط از دقیقترین و کاملترین شناسائی بهره دارد نه از مراتب پایین‌تر:

« پارمنیدس گفت: پس اگر خدا ایده قدرت را که کامل‌ترین نوع قدرت است و ایده شناسائی را که کامل‌ترین نوع شناسائی است دارا باشد، نه با آن قدرت که فقط در موجودات اثر می‌بخشد می‌تواند بر ما حکومت کند و نه با آن شناسائی می‌تواند ما یا چیزهایی را که در جهان ما هستند بشناسد بلکه همچنان که ما نه با قدرتی که خاص ماست می‌توانیم بر خدایان حکومت کنیم و نه با شناسائی ناقص خود بر شناخت امورخدائی توانائیم، خدایان نیز نه بر ما حکومتی دارند و نه می‌توانند چیزی را که خاص ماست بشناسند.

سقراط گفت: ولی مگر می‌توانیم منکر علم خدایان شویم» (پارمنیدس، ۳۴)
بسیار روشن است که افلاطون در محاوره پارمنیدس نظریه مثل را رد نمی‌کند بلکه با طرح ایرادهائی قصد دارد فهم مخاطب خویش را درباره ساختار عالم مثل و رابطه آن عالم با اشیاء محسوس ارتقاء بخشد.

مادام که عالم مثل را بی ارتباط با مثال خیر و اشیاء محسوس بدانیم تنها نوعی دوآلیسم ناموجه را به افلاطون نسبت داده‌ایم. برای نادرست بودن این نسبت کافی است ایرادهای محاوره پارمنیدس را در نظر آوریم و فهم خود را نسبت به عالم مثل ارتقاء دهیم. عالم محسوس ظل عالم مُثل است و هستی مستقلی از آن ندارد بلکه تجلی و پرتوی از ایده‌هاست.

ایده‌ها هم همه از «ایده خیر» ناشی می‌شوند و بمنزله صفات و اسماء و تجلیات أحد بشمار می‌آیند. علم بعنوان یک ایده یا صفت از صفات خدا در مرتبه تعیین واحدی به او نسبت داده می‌شود و چون همه ایده‌ها و سپس عالم محسوس پرتو «خیر محض»

هستند علم او به ذات خود مستلزم علم به تجلیات خویش است زیرا این تجلیات وجود مستقلی نسبت به مبدأ خود ندارند بلکه عین ربط و تعلق به او هستند .

کورنفورد استدلال مذکور در محاوره پارمنیدس را مخصوصاً در قسمت مربوط به علم خدایان نامعتبر می‌داند و می‌گوید از جمله « خود ایده نمی‌تواند چیزی را بشناسد » (Cornford , plato and parmenides , p . 98) کاملاً معلوم است که صورت شناخت با نمونه اعلامی شناخت خلط شده است . شناخت کامل نمونه اعلامی شناختی است که مثلاً خدا دارد و آن نیروی شناختن است که تنها در او موجود است ، اما خود صورت نیروئی برای شناخت نیست و در عقلی هم وجود ندارد بنابراین خود ایده شناسائی نمی‌تواند چیزی را بشناسد . (فتحی، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۶، ص ۱۰۸ و ۱۰۹) در جمهوری، کل ساختار عالم مثل تابع عقل معرفی می‌شود :

« هیچ ذاتی در آنجا با ذوات دیگر دشمنی نمی‌ورزد و از آنان دشمنی نمی‌بیند بلکه همه چیز تابع نظمی خدائی است و گوش به فرمان عقل دارد . » (جمهوری، ۵۰۰)

علاوه بر این « ایده خیر » در جمهوری منبع حقیقت و شناسائی است و در عین حال، خود ، برتر از هر دوی آنهاست با بررسی موقعیت « ایده خیر » در جمهوری معلوم می‌گردد که مراد از آن مرتبه ذات ویا « احدیت » است اما مقصود از مقوله هستی در محاوره مرتبه واحدیت می‌باشد. ذات الهی واجد همه کمالات و از جمله صفت علم و شناسائی است و معلوم نیز همان ذات اوست . بنابراین خیر در عین آنکه ذاتاً فراتر از همه تعینات است در خود منشاء تعین عالم و معلوم است :

«ایده خیر را باید چنان تصور کنی که در پرتو آن [شناختنی ها] دارای حقیقت می‌شوند و شناسنده دارای نیروی شناسائی می‌گردد. به عبارت دیگر باید آنرا علت شناسائی بدانی و هم علت آنچه شناخته می‌شود ولی همچنان که روشنائی و نیروی بینائی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند ، شناسائی(عالم) و حقیقت (معلوم) نیز به « خود خیر » شبیه‌اند

ولی هیچ یک از آنها خود خیر نیست بلکه خود «خیر» چیزی است برتر
از آن دو» (جمهوری ۵۰۹)

اگر مثال خیر در این عبارت کتاب جمهوری را با «وجود به تمام و کمال» در
محاوره سوفسطائی (سوفسطائی ۲۴۹ و همچنین جمهوری ۴۷۷) مقایسه کنیم بخوبی معنای
پنج مقوله «هستی متعین، حرکت، سکون، عین و غیر» روشن می‌شود. این پنج مقوله
که از وجود تام و کامل ناشی می‌شوند همان اولین تعینات و صفات الهی خواهند بود
که منشأ پیدایش صفات علم و حیات هستند.

از عبارتی که از کتاب جمهوری نقل شد بخوبی روشن می‌شود که حقیقت و
شناسائی یا به تعبیری «سوژه» و «ابژه» از ذات الهی ناشی می‌شوند و بنابراین علم خدا
به اشیاء معقول و محسوس نه علمی با واسطه بلکه علمی حضوری و احاطی خواهد
بود. همه اشیاء از ذات خیر ناشی می‌شوند و او به این نشأت علم دارد؛ پس علم خدا
به خود و لوازم ذات خود بی واسطه خواهد بود.

دمیورژ و مُثُل در رساله تیمائوس

«اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب، پس بی‌گمان در ایجاد جهان
آنچه را ابدی است سرمشق (پارادایگما: *παράδειγμα*) خود قرار داده
... همین استدلال ثابت می‌کند که به سرمشق ابدی نظر داشته زیرا جهان
در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین
سازندگان» (تیمائوس ۲۹)

درباره عبارت بسیار مهم فوق سه نکته اساسی را باید توضیح داد: یکی سازنده
دوم سرمشق و سوم نسبت بین سازنده و سرمشق. عبارت فوق در دو قرن اخیر به
معرکه آراء متخالف از سوی مفسران بدل شده است که در حد امکان به نظرات بعضی
از آنان اشاره می‌شود و مخصوصاً از جهت علم خداوند به بیان تفسیر خود درباره آن
خواهیم پرداخت.

سازنده (دمیورژ) در جمهوری صانع آسمانها، دمیورگوس است و از القاب و تعبیری نظیر پدر و والد و استاد صانع درباره آن استفاده می‌شود. در تیمائوس علاوه بر صانع، درباره او تعبیر خدا (تئوس $\theta\epsilon\omicron\varsigma$) نیز به کار رفته که بسیار اهمیت دارد « تیمائوس ۳۰ ». علاوه بر این در اینجا « تئوس » با حرف تعریف بکار رفته تا او از خدایان فرعی متمایز سازد. در اینکه دمیورژ فقط صانع است یا خالق اختلافات زیادی وجود دارد. همچنین این مسأله که آیا دمیورژ همان مثال خیر در جمهوری است بسیار اهمیت دارد. از طرفی برخلاف بسیاری از مفسران باید گفت که موقعیت مثال خیر کاملاً متمایز از دمیورژ است. در جمهوری مثال خیر منبع حقیقت و شناسائی و در عین حال برتر از هر دو معرفی می‌شود. (جمهوری ۵۰۹)

بنابراین مثال خیر اشاره به مرتبه ذات و «أحد» است که به اعتقاد نو افلاطونیان در پارمنیدس (ص ۱۴۲ - ۱۳۷) به آن اشاره شده است. این در حالی است که دمیورژ با الگو قراردادن « مثل » به ساختن عالم محسوس می‌پردازد و از این جهت باید گفت در مقامی هم مرتبه با مثل و بلکه پایین‌تر قرار دارد. اما از طرف دیگر به گفته افلاطون او از حسد بری است و چون خوب است می‌خواهد همه چیز شبیه به خود او شود بنابراین می‌توان گفت که او مثل را نیز دربردارد. و تقریباً موقعیتی مشابه خیر پیدا می‌کند.

با مطالعه آثار افلاطون درمی‌یابیم عالم مثل دارای سلسله مراتبی از وحدت در کثرت است که از اجناس مثل شروع شده و به مثل تقسیم ناپذیر ختم می‌شود که در زبان حکمای مسلمان عالم اسماء و صفات خداوند خوانده می‌شود. در اینجا باید توجه کرد که بعضی از صفات خدا صفات فعل است که بدون در نظر گرفتن نسبت خدا و جهان نمی‌توان آنها را به او نسبت داد مثل خالقیت و رازقیت که بدون مخلوق و مرزوق به خدا نسبت داده نمی‌شود. همانطور که می‌دانیم صفات فعل مسبوق به صفات ذات و ناشی از آنهاست. بنابراین از این جهت که دمیورژ سازنده جهان است ما به راحتی می‌توانیم دمیورژ را خدا بعنوان علت فاعلی یا خالق بدانیم. بنابراین دمیورژ خدا در

مرتبه الوهیت و متصف به صفات و اسماء فعل است اما «مثال خیر» جمهوری، اشاره به ذات، قطع نظر از فیض بر جهان خلقت و صفات فعل است .

بسیاری از مفسران دمیورژ را رمزی برای عمل «عقل» در جهان دانسته‌اند و آن را خالق تلقی نمی‌کنند مخصوصاً کسانی که مثل ژیلسون و کاپلیستون خلقت را نوعی آفرینش از هیچ (ex nihilo) دانسته‌اند. (مجتبی‌وی، تاریخ فلسفه یونان و روم، ص ۳۳۸ و نیز رجوع شود به : داوودی، روح فلسفه قرون وسطی، فصل سوم) اینان هر نوع عقیده درباره خدا را پیش از مسیحیت مبتنی بر شرک معرفی می‌کنند. تو گوئی امکان ندارد که پیش از مسیحیت سخن ارزشمندی درباره خدا گفته شده باشد و این نشانگر تعصب و بینش محدود آنهاست .

سرمشق

«اما استاد صانع در هنگام ساختن جهان کدام ذات زنده را سرمشق خود قرار داد تا اثری که پدید می‌آید شبیه آن باشد ؟ جهان را نمی‌توان به یکی از چیزهایی که از نوع «جزء» اند تشبیه کرد زیرا آنچه به ناقص شبیه است نمی‌تواند زیبا باشد. ولی میان جهان و آن چیزی که همه ذوات زنده را هم تک تک و هم بر حسب نوع دربر دارد شباهت کامل می‌توان یافت . زیرا آن چیز همه ذوات معقول زنده را همانگونه دربردارد که جهان ما را ، و همه مخلوقات دیدنی و محسوس را. چون خدا (در ترجمه فارسی آقای لطفی خدا اشتهاها صانع ذکر گردیده است) خواست جهان را شبیه زیباترین و کامل‌ترین ذوات زنده بسازد آنرا به صورت ذات ذی روح یگانه‌ای در آورد» (تیمائوس ، ۳۰)

منظور از « ذوات زنده معقول » چیست ؟ با توجه به تفکیک بین متغیر و ازلی که در آغاز رساله دیده می‌شود کاملاً مشخص است که منظور از «ذوات زنده معقول» همان ایده‌ها هستند. بر این اساس بعضی مقام دمیورژ را پایین‌تر از مثل قرار می‌دهند.

اما اگر «ذوات زنده معقول» تنها اشاره به قسمتی از عالم مثل و مخصوصاً «صور انواع» باشد می‌توان جایگاه دمیورژ را به عنوان صانع یا خالق برتر از آنها دانست به نحوی که صور انواع را برای ساختن جهان دربر دارد .

کورنفورد معتقد است ذوات زنده معقول فقط بخشی از عالم مثل می‌باشد در حالی که تیلور آنها را مجموع ایده‌ها می‌داند. (فتحی، تاریخ فلسفه‌ی یونان، ج ۱۷، ص ۱۱۴ و نیز (Cornford , *platos cosmology* p . 39 - 41

نسبت دمیورژ با سرمشق

آیا دمیورژ در بردارنده عالم مثل است یا تفاوت آن با عالم مثل اسطوره‌ای است؟ به این سؤال پاسخ‌های متفاوت داده شده است. هاگر (فتحی ، تاریخ فلسفه‌ی یونان، ج ۱۷، ص ۷-۱۱۵) دمیورژ را با صورت ها یا ذوات زنده معقول یکی می‌گیرد. کاپلستن دمیورژ را اندیشه‌های خدا دانسته است به گونه‌ای که خدا آنها را با اندیشیدن می‌آفریند. فیلون اسکندرانی و بسیاری از افلاطونیان مسیحی مثلاً سنت آگوستین بر همین عقیده بوده‌اند.

آیا مثل اندیشه‌های خداوند هستند؟

علاوه بر نو افلاطونیان و بسیاری از افلاطونیان و نیز بسیاری از افلاطونیان مسیحی، بعضی از افلاطون شناسان قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم نیز مثل را اندیشه‌های خدا دانسته‌اند . افرادی نظیر « هنری جکسون » و « آرجر- هیند » نظریه نو افلاطونی را درباره جایگاه مثل تأیید کرده‌اند اما افرادی مثل «اسکمپت» و «کورنفورد» با این دیدگاه مخالفند. در کتاب دهم جمهوری (جمهوری ، ۵۹۷) افلاطون ضمن بحث درباره دوری هنرمند از حقیقت می‌گوید سه تخت وجود دارد : (۱) تختی که خدا در طبیعت می‌سازد (۲) تختی که نجار می‌سازد و (۳) تختی که نقاش تصویر می‌کند .

کاپلستن در شرح این فقره چنین می‌نویسد :

« در کتاب دهم جمهوری، افلاطون می‌گوید که خدا صانع (فیتورگوس) تخت

مثالی است. و علاوه بر این خدا صانع تمام دیگر اشیاء است - اشیاء در این زمینه به معنی دیگر ذوات است. از اینجا به نظر می‌رسد که خدا تحت مثالی را با اندیشیدن درباره آن آفریده است، یعنی با داشتن مثال جهان در عقل [علم] خویش و همینطور مثال انسان و لوازم او را.» (مجتبوی، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ص ۲۶۳)

همانطور که مشاهده می‌شود کاپلستن این فقره را چنین تفسیر کرده است که خدا تخت مثالی یا ایده تخت را از طریق اندیشیدن درباره آن می‌سازد و در نهایت صانع را با خیر یکی می‌گیرد. در حالیکه در متن اصلی خدا به‌عنوان سازنده تخت در طبیعت معرفی شده است پس معلوم می‌گردد که این فقره بر خلاف برداشت کاپلستن ربطی به پیدایش مثل از خیر برین ندارد.

اما افلاطون در کتاب ششم جمهوری (جمهوری ۵۰۹) می‌نویسد «مثال خیر» هم هستی مُثُل را به آنها می‌بخشد و هم ذات آنها را. «از جهتی این عمل را می‌توان با وظیفه دمیورژ در تیمائوس مقایسه کرد و مثال خیر را با دمیورژ یکی دانست. بر خلاف این، نو افلاطونیان مرتبه دمیورژ را پایین‌تر از مرتبه مثال خیر در نظر می‌گیرند. به نظر آنان گوهر صانع در تیمائوس عقل یا نوس است و به همین دلیل دمیورژ و مثل را در اقوم عقل جای داده‌اند و أحد یا مثال خیر را فراتر از عقل معرفی کرده‌اند.

اما اگر دمیورژ عقل الهی و مبدأ اول نیست و «مثال خیر» مبدأ همه اشیاء و همچنین عالم مثل است آیا مبدأ دمیورژ نیز هموست؟ آیا می‌توانیم بگوئیم که دمیورژ به نحوی بدون زمان از «أحد» ناشی و صادر شده است و این عقل در عرض مُثُل و یا حاوی مثل باشد؟ علاوه بر این آیا مراد از روح در محاوره فیلبوس همان عقل است؟ از محاوره فیلبوس (فیلبوس ۲۸ تا ۳۰) به دست می‌آید که روح بر جهان حکومت می‌کند و به آن نظم می‌بخشد و دارای نفس است. اگر او خدا باشد دارای حیات و عقل خواهد بود.

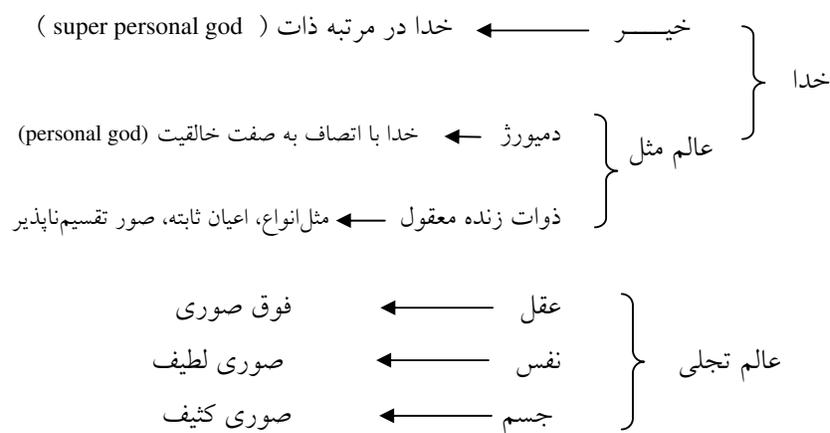
اگر پاسخ سئوالات فوق مثبت باشد می‌توانیم تعبیرات «رهبر» و «پدر» در نامه ششم (نامه ششم، ۲۶) و القاب «پادشاه» (جمهوری ۵۹۷) و «حقیقت‌برین و عقل سرشار»

(جمهوری ۵۰۹) را در جمهوری اشاره به دمیورژ بدانیم ... نکته دیگری که به این تفسیر کمک می‌کند پیدایش «نفس عالم» از دمیورژ است که تعیین مرتبه او را در عالم عقل الهی بیشتر تأیید می‌کند. کاپلستون در اینجا نمی‌تواند بین عقل (یا روح در فیلبوس) با نفس عالم فرقی لحاظ کند و از همین جهت نفس عالم و دمیورژ را باهم نماینده عقل الهی فرض کرده است و بوجود آمدن نفس از دمیورژ (عقل) را به معنای اسطوره‌ای می‌گیرد. (کاپلستن، تاریخ فلسفه یونان و روم، ۲۶۵) این امر نشان غفلت فلسفه مشائی و تومیستی از وجود عالم مثال یا عالم نفوس دارد که در فلسفه اشراقی و عرفان نقشی بسیار مهم در ساختار عالم دارد.

بعضی از مفسرین مثل را به عنوان اندیشه‌های خدا در قالب تعبیرات ارسطویی ریخته‌اند مخصوصاً با توجه به عبارت ارسطویی «اندیشه‌ای که به خود می‌اندیشد». بنا به نقل گاتری از آرچر - هیند: «بدین ترتیب دوگانی با یکی دانستن نهائی اندیشه و موضوع آن از بین می‌رود ... اندیشه باید بیانده شد و چون فقط اندیشه وجود دارد فقط می‌تواند خودش را مورد تعقل قرار دهد.» خدای ارسطو بر خلاف خدای افلاطون در خود اندیشی ازلی فرو می‌رود و از اراده و خواست درباره وجود جهان عاجز است زیرا اندیشه کامل تنها به موضوع کامل یعنی خود می‌تواند بیانده شد. (فتحی، تاریخ فلسفه یونان و روم ج ۱۷، ص ۱۱۷، ۱۱۸)

می‌دانیم که «عالم مثل» دارای مراتب است و مرتبه پایین آن «ایده انواع» یا «مثل تقسیم‌ناپذیر» (آتوما آیده) است و مرتبه بالای آن اسماء و صفات خیر برین می‌باشد. «ذوات زنده معقول» همان «مثل انواع» هستند که از خیر ناشی می‌شوند. در حالیکه «دمیورژ» خدای خالق است یعنی خدا در مرتبه اتصاف به صفات فعل و بنابراین مرتبه‌ای فوق «ذوات زنده معقول» است. در عرفان اسلامی خداوند دارای دو فیض اقدس و مقدس می‌باشد. فیض اقدس باعث پیدایش «اعیان ثابته اشیاء» در مرتبه علم می‌گردد و فیض مقدس علت ظهور اشیاء در عالم خلقت است. نقش «خیر» در جمهوری از آن جهت که منشأ «مثل» است با فیض اقدس قابل تطبیق است و نقش

دمیورژ در تیمائوس با فیض مقدس. چنین مقایسه ای با توجه به اینکه افلاطون تعبیر خدا را هم به مرتبه خیر یا احدیت و هم به مرتبه واحدیت یا دمیورژ اطلاق می‌کند، بی وجه نخواهد بود. با توجه به مطالب بالا می‌توان طرح ذیل را در تعیین مرتبه خیر، دمیورژ و ذوات زنده معقول در نظر گرفت:



نحوه علیت و فاعلیت خدا در تیمائوس

بنابر تفسیری که از رساله تیمائوس کردیم می‌توانیم نحوه علیت مراتب مختلف را مشخص کنیم. پروکلوس در شرح رساله تیمائوس به شش علت اشاره می‌کند:

(۱) علت غائی، (۲) علت فاعلی، (۳) علت نمونه‌ای، (۴) علت آلی، (۵) علت صوری و (۶) علت مادی. ما سخنان او را در طرح زیر خلاصه کرده و سپس به پاره‌ای توضیحات درباره نحوه فاعلیت خداوند می‌پردازیم:

- (۱) علت غائی: خیر مطلق، «مثال خیر»، «تجلی خیر» «وجود مطلق».
- (۲) علت فاعلی: دمیورژ، عقل، روح، پدر، صانع.
- (۳) علت نمونه‌ای: «ذوات زنده معقول» صور علمیه اشیاء یا اعیان ثابت.

- (۴) علت آلی : روابط ریاضی و قدر و اندازه در خلقت اشیاء .
- (۵) علت صوری : شکل و صورت شیئی که داخل آن است . به تعبیر ارسطویی
 علت داخلی .
- (۶) علت مادی : ماده و مصالح سازنده شیئی ، عنصر اولیه ، که علت داخلی و
 قوام است .

برای توضیح علت غائی باید به‌انگیزه و غایت ایجاد جهان در تیمائوس توجه کنیم:
 « اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آنکه جهان و عالم « شدن » را به هم
 پیوست چه انگیزه‌ای برای این کار داشت. او خیر بود و خیر همیشه و
 در مورد و نسبت به همه چیز از حسد بری است و چون از حسد بری
 بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به او شود. ما این سخن
 را از مردان خردمند و روشن‌بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش
 جهان دانسته‌اند می‌پذیریم. (تیمائوس ، ۲۹)

در عبارت فوق می‌بینیم که خیر مطلق بر اساس جود و رحمت ذاتی خود به تجلی
 در عالم پرداخته است. علت اصلی آفرینش جهان همین بخشش و عدم امساک فیض از
 طرف مبدأ کمالات است. پس بنابر عبارت فوق می‌توان دیدگاه افلاطون درباره فاعلیت
 خداوند را بر دیدگاه عرفا که قائل به « فاعل بالتجلی » هستند، منطبق دانست.
 در مورد «علت نمونه‌ای» می‌توان گفت همان اسماء و صفات خدا هستند که
 موجودات این عالم در ظل آن اسماء متفاوت، با هم ترکیب می‌شوند تا بقول عرفا از
 تناکح اسماء و بقول سهروردی از ازدواج انوار موجودات این عالم بیابند. «بیده ملکوت
 کل شیئی»، «باسمائک التی ملأت ارکان کل شیئی» . رکن هر چیزی اسماء و صفات
 خداوند است .

در مورد علت فاعلی و دمپورژ به حد کافی سخن گفتیم تنها اشاره به این نکته
 لازم به نظر می‌رسد که دمپورژ مرتبه الوهیت یا خدا با اتصاف به صفات فعل است.
 صفات ثبوتیه به صفات ذاتیه و فعلیه تقسیم می‌شود. که اصل صفات فعلیه صفت

«قیوم» است که انطباق آنها بصورت اسم «خالق» یا «مصور»^۱ بر دمیورژ نیازی به توضیح ندارد.

درباره علت آلی می‌توان گفت که همان روابط ریاضی است که در ساختار خلقت به کار رفته است. فیثاغوریان نوعی علیت برای اعداد قائل بودند که تفسیر درست سخن آنان مدخلیت قدر و اندازه در آفرینش موجودات است. «أَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». درباره علت صوری باید گفت بر خلاف آنچه بسیاری از مفسران گفته‌اند علت صوری همان علت نمونه‌ای نیست بلکه علت نمونه‌ای مبدأ برتر برای پیدایش شیء است درحالی‌که علت صوری شکل و صورت شیء است. نمی‌توان گفت ارسطو علت صوری را از عالم مثل به اشیاء محسوس داد بلکه باید گفت او از حقیقت علت نمونه‌ای و اسماء الهی که ارکان هر شیء را تشکیل می‌دهد غفلت کرد.

نکته جالب توجه در تفسیر نظر افلاطون از دیدگاه فلاسفه اسلامی این است که اکثر آنها بین عقیده افلاطون و اعتقاد کسانی که قائل به ارتسام صور موجودات در علم خداوند می‌باشند تفاوت قائل شده‌اند. از جمله کسانی که به اظهار نظر راجع به عقیده افلاطون پیرامون علم خداوند پرداخته‌اند ملاصدرا را می‌توان نام برد. او در کتاب اسفار با انتقاد از عقیده قائلین به صور یعنی اتباع مشاء، نظر افلاطون را درباره علم خدا تأیید می‌کند:

«... انما المخالفة لنا في جعل تلك الصور اعراضاً ، و في ان وجودها وجود ذهني . ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ، و هو انها مثل عقليه و جواهر نورانية ، كما هو رأى « افلاطون » و لا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث أن كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانوس و

۱. در صورتی که دمیورژ را خالق ندانیم بلکه با توجه به آنکه بر ماده ای کار می‌کند او را مصور تلقی کنیم « هو الله الخالق البارئ المصور »

غيره خالية عن ذكر العرضية ، كما يظهر لمن تتبع مآثورات اقوالهم « (ملاصدرا «سفار الاربعه»
٦، ٨- ٢٢٧ و نیز رجوع شود به ج ٦، ص ٢٣٣ و ١٨١ و ج ٨، ص ١٢٦)

منابع

١. افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: [بی‌نا] ١٣٥٧.
٢. بورمان، کارل. افلاطون: ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو، ١٣٧٥.
٣. سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. تهران: [بی‌نا]، ١٣٤٨.
٤. کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه، جلال‌الدین مجتبوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٤.
٥. گاتری، ویلیام کیت چمبرز. تاریخ فلسفه یونان. حسن فتحی. تهران: فکر روز، ١٣٧٧.
٦. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، /سفار الاربعه. قم: [بی‌نا] ١٣٥٩.
7. Corford, Plato's Cosmology, Combridge, 1975.
8. Corford, Plato's theory of Knowledge, London 1979.
9. Corford, Plato and Parmenides, London, 1980.
10. Plato, The Works of Plato, London, 1980.
11. Plato, The Republic, London, 1985.