



Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

God in Plato's philosophy



Tayyebah Shaddel (corresponding author)

PhD of Islamic Philosophy, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

E-mail: shaddelt@gmail.com

Mansour Imanpour

Associate Professor, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: Man3ima@yahoo.com

Hossein Atrak

Associate Professor, University of Zanjan. Zanjan, Iran. E-mail: Atrak.h@znu.ac.ir

Abstract

There are different meanings of the word “God” that have been used by philosophers throughout the history of philosophy, such as theism, pantheism, panentheism, deism, and etc. The subject of this paper is the concept of “God” in Plato’s philosophy. Considering Plato’s different treatises that have the most theological material, it can be said that he has not meant a single concept of this word. In *The Republic*, given the characteristics that have been attributed to God, like simplicity, transcendental, it seems that his conception of God is close to theism. In *Phaedo*, since Plato does not give any role to the gods, it seems that we are encountered a Plato without God. In *Timaeus*, we encounter two candidates, Demiurge and the world’s soul. Some philosophers consider Demiurge as a myth and the world’s soul as Plato’s God. According to this view, Plato can be regarded as the source of inspiration for the Pannanteists. In contrast, some other believe that the world’s soul here is a myth and Demiurge is Plato’s God. This viewpoint is closer to theism. In the *Laws*, since Plato mentions some attributes to God, such as three absolutes, the origin of moral obligation, and etc. His conception here is very close to theism. On the other hand, the “first self-moved Mover” presents a panentheistic conception of God. His various treatises also provide evidence in favor of the unknown God of the Negative Theology. Thus, there are various conceptions of God in Plato’s philosophy.

Keywords: Plato, God, panentheism, deism, theism, negative theology.

Received date: 2019.7.31

Accepted date: 2020.6.1

DOI: [10.22034/jpiut.2020.34911.2368](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.34911.2368)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

Plato's philosophy has been widely discussed by philosophers and scholars, but his theological views have not been much researched for some reasons such as inconsistency and complexity of his philosophical language. This paper attempts to examine one of the most important issues of Plato's theology, the concept of God. The main question is what concepts and meanings of God are understood in Plato's works? The hypothesis of this research is that the roots of panentheism, theism, deism, and negative theology can be discovered in Plato's theology. Achieving this goal, his richest treatises on theology, in which the most theological material can be found, are sequentially examined.

The *Republic*: Theism

In the *Republic*, Plato describes the most important attributes of God like simplicity, immutability, and transcendence. Therefore, it can be said that his conception of God in this treatise is close to theism. The reason for this claim is that the attribute of simplicity is one of the most essential properties of God in the doctrine of theism, and the rest of God's attributes are systematically deduced from it.

The *Phaedo*: Plato without God or gods without a role

In the *Phaedo*, although he assumes the existence of gods, but he does not give any role to his gods. Plato does not resort to "Nouse" (Intellect) as the ultimate cause in the nature, but explains the cause of generation, duration, perishing and all things in the cosmos by his theory of forms. According to an evidence in *the Laws*, which he equates atheism with believing in gods without roles, some have called him Plato without God.

The *Timaeus*: Panentheism, Deism, Theism

In the *Timaeus* Plato's theory of the world's soul has become the source of inspiration for the Pannantists. In this treatise, however, Plato places the craftsman as independent of the created world and even independent of the Forms, but he does not place the Forms or the material world in the craftsman. Therefore, Plato is not a panentheist here. But the theory of his world's soul has led some philosophers to call him an ancient panentheist. On the other hand, the concept of deism is obtained from this treatise since Plato points out that craftsman, after graduating from giving orders, returns to a situation he deserves.

The *Laws*: Theism, Panentheism

In the *Laws*, Plato proves the supreme soul as the first mover. Now, the question is what is the "supreme soul" of all kinds of theism? Regarding to the characteristics Plato mentions in the *Laws* for the gods, it seems that his god has three absolute attributes, namely, goodness, power, and knowledge, and is also the source of moral duties. Therefore, his concept of God in this treatise is very close to theism. But on the other hand, by focusing on the soul, since his argument does not specify whether this soul is distinct from physical world, it seems that Plato distances himself from theism in the *Laws*. Some by referring to the soul as the self-moving mover, call him the precursor of panentheism.

Plato's Negative Theology in *Parmenides*, *Cratylus*, *Republic*, *Timaeus*, *Laws*

Another approach which is traced in Plato's dialogues to the problem of God, is negative theology. Plato says in the *Timaeus*: "Now to find the maker and father of this universe is hard enough, and even if I succeeded, to declare him to everyone is impossible" 28c.

Demiurge, the Idea of Good, and the Best Soul of the *Laws*

According to the treatises were considered, there were three candidates for Plato's God: the Idea of Good, Demiurge, and the Best Soul. The question that arises here is whether these three names indicate to a same thing or not? If, as explained in the *Timaeus*, Demiurge is considered as a soul, he can, therefore, be equated with the Best Soul of the *Laws*. But the soul is dynamic in the *Laws*, and this dynamism of the soul distinguishes it from the unchanging Idea of Good which is one of the Forms and the main feature of the Forms is immutability. Therefore, although Demiurge and the Best Soul of the *laws* can be regarded as a same thing, but no one can speak of the unity of the good Soul and the Good Idea. Hence, we can agree with Hartshorne that Plato's theology revolves around the two principles of unchangeable Idea of Good and the dynamic soul (Hartshorne, 1953: 54); and these two concepts cannot be reduced to one thing. The dynamism of the soul in Plato's philosophy almost has been neglected.

Conclusion

Examining Plato's most important theological treatises, it seems that he explicitly and systematically presents no single conception of God and does not state any dogmatic doctrine. In his various treatises, one can discover several conceptions of God as deism, theism, panentheism, and negative theology and even Plato without God.

References

- Cooper, John. W (2006) *Panentheism- The Other God of the philosophers: From Plato to the present*, Published by Baker Academic, United States of America.
- Hartshorne, Charles (1953) *Philosophers Speak of God*, William Reese, and Chicago Press: Humanity Books.
- Mc Lendon, Hiram J. (1959) "Plato without God", University of Chicago Press, *The Journal of Religion*, Vol. 39, No. 2, pp. 88-102, [DOI.10.2307/1200218](https://doi.org/10.2307/1200218).
- Plato (2001), Series by Plato, Trans. Mohammad Hasan Lotfi & Mohammad Kaviani, Kharazmi Publication, Tehran. (in persian)



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

خدا در فلسفه افلاطون

طیبه شاددل (نویسنده مسئول)

دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. shaddelt@gmail.com

منصور ایمانیپور

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. Man3ima@yahoo.com

حسین اترک

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. Atrak.h@znu.ac.ir

چکیده

معانی مختلفی از واژه خدا در طول تاریخ فلسفه اراده شده است که بنا به تقسیم استقرائی می‌توان تصوّراتی همچون تثبیس، پانتئیسیم، پانتئیسیم و دئیسم و... ذکر نمود. پرسش این پژوهش این است که افلاطون چه تصویری از خدا در فلسفه خود ارائه کرده است؟ با توجه به بررسی رسائلی که بیشترین ماده الهیاتی را واجدند، می‌توان گفت افلاطون تلقی واحدی را مدّ نظر نداشته است. در رساله جمهوری با توجه به ذکر ویژگی‌هایی همچون بسیط بودن، متعالی بودن برای خدا، می‌توان گفت که تلقی وی به تثبیس نزدیک است. در رساله فایدون از آن جا که افلاطون هیچ نقشی به خدایان نمی‌دهد، می‌توان با توجه به این رویکرد، افلاطون بدون خدا را معرفی نمود. در رساله تیمائوس با دو کاندید صانع و روح جهان مواجه‌ایم. برخی صانع را اسطوره‌ای و روح جهان را خدای افلاطون در نظر می‌گیرند که با توجه به این تبیین می‌توان گفت افلاطون منشأ الهام پانتئیسیت‌ها شده است. از طرف دیگر برخی روح جهان را اسطوره‌ای و صانع را خدای افلاطون معرفی می‌کنند که به تصور تثبیس نزدیک است. در رساله قوانین با توجه به اینکه افلاطون اوصافی همچون مطلق‌های سه‌گانه، منشأ تکالیف اخلاقی و... برای خدا ذکر می‌نماید می‌توان تصور وی را به تثبیس نزدیک دانست. از طرف دیگر «محرک اولای متحرک» تصویری پانتئیسیتی از خدا ارائه می‌دهد. همچنین در رسائل متعدد وی می‌توان شواهدی به نفع خدای ناشناختنی الهیات سلبی ارائه نمود. بنابراین می‌توان تصوّر متعددی از خدا در نزد افلاطون سراغ گرفت.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، مفهوم خدا، پانتئیسیم، تثبیس، الهیات سلبی (خدای ناشناختنی).

مقدمه

این مقاله در زمینه فلسفه دین به بررسی مفاهیم مختلف واژه «خدا» در فلسفه افلاطون می‌پردازد. افلاطون که وایتهد (Whitehead) فلسفه غرب را پانویسی بر متافیزیک او ذکر می‌کند (Dombrowski, 2016: 3)، بدون تردید تأثیر سترگی بر فلسفه بعد از خود گذاشته است و فلسفه وی به طور گسترده‌ای مورد بحث و فحص افلاطون پژوهان قرار گرفته است، لکن الهیات وی بنا به دلایلی چون اظهارات ناهمگون او در این باب و پیچیده بودن زبان فلسفی وی در این موضوع و ... (به ویژه به زبان فارسی) مورد پژوهش زیادی قرار نگرفته است. در این نوشتار سعی بر آن است که الهیات افلاطون مورد بررسی قرار گیرد و مشخص شود افلاطون چه مفهوم یا مفاهیمی از خدا را در مجموعه آثار خود ترسیم نموده است. اهمیت و ضرورت این کار از آن جهت است که فلسفه افلاطون در الهیات‌های هر سه ادیان توحیدی نقش مهمی ایفا کرده است. جان کوپر «John Cooper» مؤلف کتاب «پانتئیسیم، خدای دیگر فیلسوفان»^۱ می‌نویسد: «یهودیت، مسیحیت و اسلام که ادیان اهل کتاب هستند، مدعی‌اند که مبتنی بر ارتباط خداوند هستند نه حاصل تعقل و استدلال ورزی بشر؛ لکن فلسفه افلاطون در الهیات و الهی‌دانان هر سه این ادیان نقش مهمی ایفا کرده است» (Cooper, 2006: 31). همچنین علاوه بر مطلب «جان کوپر» می‌توان گفت که بسیاری از مفاهیم معاصر خدا باوری ریشه در الهیات افلاطون دارند و یا دست کم بنیانگذاران آن مکاتب این گونه ادعا می‌کنند؛ لذا شایسته است که الهیات وی به دقت مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. پرسش اصلی این پژوهش عبارت از این است که چه معنا یا معانی‌ای از خدا را می‌توان در فلسفه افلاطون ریشه‌یابی کرد؟ فرض تحقیق بر این است که می‌توان رگه‌هایی از پانتئیسیم، تثیسیم و الهیات سلبی را در فلسفه افلاطون رهگیری نمود. جهت نیل به مقصود و غایت مطلوب، از آن جهت که هستی‌شناسی فلسفه وی ضرورت دارد، ابتدا هستی‌شناسی (نظام فلسفی) وی به نحو اجمال معرفی می‌گردد و سپس غنی‌ترین رسائل وی در باب الهیات که بیش‌ترین ماده الهیاتی را می‌توان در آنها جستجو کرد - به ترتیب دوره زمانی افلاطون - مورد بررسی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است هدف مقاله نه داوری نهایی و تعیین تکلیف بحث خدا در افلاطون، بلکه تبیین این فرضیه است که تلقی‌های مختلف از خدا در فلسفه و آثار افلاطون، زمینه ساز تلقی‌های موجود از خدا در طول تاریخ شده است. تا آنجا که در مقالات و کتب به زبان فارسی بررسی کردیم، به پژوهشی با این رویکرد دست نیافتیم؛ لکن در مقالات و کتب انگلیسی زبان، توجه ویژه‌ای به این موضوع، مخصوصاً در این دو دهه اخیر، صورت پذیرفته است؛ اما در اکثر آثار و کتب، تنها یک رویکرد از خداشناسی افلاطون مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین می‌توان گفت پژوهشی که برداشت‌های مختلف افلاطون از خدا را تحقیق کند، امری نو و بدیع خواهد بود.

۱. مثل افلاطون

برای بسیاری از متفکران، قرائت صحیح از الهیات افلاطون و اینکه چگونه می‌توان اظهارات ناهمگون افلاطون را به طور منسجم ارائه کرد، همواره محل بحث بوده است. برای درک صحیح الهیات افلاطون معرفی فلسفه وی ضرورت دارد. به اعتقاد برخی فیلسوفان، فلسفه افلاطون بر سه نوع دوتالیسم (dualism): ۱- متافیزیکی (Metaphysical dualism)، ۲- معرفت‌شناسی (Epistemological dualism)، ۳- انسان‌شناسی (Anthropological dualism) مبتنی است. دوتالیسم انسان‌شناسی یعنی انسان مرکب از دو جوهر بدن و نفس است.^۲ دوتالیسم معرفت‌شناسی یعنی معرفت شامل معرفت حسی و عقلی است. در نهایت دوتالیسم متافیزیکی یعنی واقعیت شامل دو بخش متفاوت است: جهان بالقوه بی‌نظم، مادی، زمانمند، در حال

تغییر، ممکن ناقص و جهان ایدئال، سرمدی، ضروری، کامل، بدون تغییر و به لحاظ عقلانی منظم^۳ (Nash, 1999: 62). جهان مادی برای حس انسان ظاهر است. عالم ماده شامل عناصر پایه (خاک، هوا، آب و آتش) و چیزهایی است که از این عناصر تشکیل شده‌اند (ستاره‌ها، درختان، حیوانات، بدن انسان و مصنوعات بشری). چیزهای مادی به وجود می‌آیند؛ تغییر می‌کنند و سرانجام، وجودشان متوقف می‌شود. بر عکس، صور معقول در عالم مثل تنها در دسترس عقل هستند. مثل، الگوهای امور در عالم مادی و تبیین کننده ویژگی‌ها و نظم جهان و هر چه در آن هست، می‌باشد. با این حال آنها مستقل از جهان فیزیکی، ابدی و تغییرناپذیر هستند. به طور خلاصه افلاطون بیان می‌کند که مثل، واقعی، کلی، تغییرناپذیر و مستقل از جهان مادی هستند و با این حال تا حدی مسئول نظم جهان هستند (Cooper, 2006: 34).

محققان چهار نوع مثال یا ایده را در فلسفه افلاطون بازشناسی می‌کنند: ۱- مثل ریاضی همانند عدد یک و شکل دایره، ۲- مثل ارزشی یا اخلاقی همانند حقیقت زیبایی و عدالت، ۳- مثل انواع طبیعی همانند موجودات زنده و انواع خاص مانند مثل درخت یا اسب، ۴- و در نهایت مثل و ایده‌آل‌هایی برای مصنوعات انسان همانند تخت و خانه (Ibid). این مثل یا ایده‌ها در نزد افلاطون به صورت منسجم با هم مرتبطند و یک سیستم واحد را شکل می‌دهند؛ به خاطر اینکه همه آنها تحت حمایت ایده نیک هستند.

۲. خدا در رساله‌های مختلف افلاطون

۲-۱. جمهوری: خدای تئیسیم^۴

یکی از مهم‌ترین رساله‌های افلاطون رساله جمهوری است. افلاطون در کتاب دوم این رساله به ذکر اوصاف خدا می‌پردازد و در کتاب ششم، ایده نیک را معرفی می‌نماید. در ابتدا خدای معرفی شده در کتاب دوم ارائه می‌گردد و سپس به معرفی ایده نیک می‌پردازیم؛ این که ایده نیک چه اوصافی دارد و چه نقشی ایفا می‌کند، سپس به این پرسش می‌پردازیم که چه ارتباطی میان ایده نیک و خدا وجود دارد؟ آیا این دو، حکایت از امر واحدی می‌کنند؟

۲-۱-۱. کتاب دوم جمهوری

افلاطون در این کتاب معتقد است که خدا باید چنان که هست نمایانده شود. وی می‌نویسد: «خدا نیک است و باید همین گونه نمایانده شود» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۸۲)، «چون خدا علت همه چیز نیست و بلکه تنها علت نیکی است» (همان: ۸۸۴)، «خدا از هر حیث در نهایت کمال است» (همان: ۸۸۵)، «خدا محال است تغییری در خود راه دهد. زیرا هر چه در بلندترین پایه زیبایی و نیکی است، پیوسته به همان حال که هست می‌ماند» (همان: ۸۸۶)، «خدا ذاتی است بسیط، که گفتار و کردارش حقیقت محض است» (همان: ۸۸۸).

در این عبارات، اوصاف و ویژگی‌های خدای تئیسیم به وضوح بیان شده است. وصف «بساطت» در تئیسیم، اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین وصف می‌باشد که اوصاف دیگر به‌طور نظام‌مند، از دل این وصف استخراج می‌گردند؛ به عبارت دیگر، فقدان هر یک از اوصاف دیگر این آموزه از قبیل سرمدیت، تغییرناپذیری، علم مطلق، قدرت مطلق، خیر مطلق و ...، بساطت او را خدشه‌دار می‌کند. بنابراین می‌توان گفت حتی اگر افلاطون در این رساله، اوصاف دیگر مربوط به آموزه تئیسیم را ذکر نکرده باشد، به لحاظ منطقی، با پذیرش وصف بساطت، سایر اوصاف نیز اثبات می‌گردد. لذا برداشت تئیسیم از این رساله افلاطون منطقی به نظر می‌رسد. از طرف دیگر مهم‌ترین وصفی که تئیسیم را از پانتئیسیم (Pantheism)، متمایز می‌سازد، تعالی^۵ است که در این رساله مورد اشاره قرار گرفته است؛ بنابراین علاوه بر این که در این رساله، دوتالیسم متافیزیکی (هستی تغییرناپذیر و تغییرپذیر) حاکم است که

این خود تصور پانتئیسیم را از افلاطون دور می‌نماید. با ذکر «بلندترین پایه در نیکی و زیبایی» می‌توان گفت افلاطون از تصور پانتئیسیم^۶ فاصله گرفته و به تصور تئیسیم بسیار نزدیک شده است.

۲-۱-۲. کتاب ششم: ایده نیک

چنان که در مقدمه اشاره شد جهان‌شناسی افلاطون، مبتنی بر تمایز وجودشناسی میان جهان معقول، سرمدی^۷ مثل و جهان محسوس است که جهان محسوس، انعکاس^۸ مثل است و چینش^۹ مثل به نحوی است که ایده نیک در رأس آنها قرار دارد. بنابراین پرسش این است که ایده نیک چیست و واجد چه اوصافی است؟

افلاطون «ایده نیک را منشأ هر خوبی و زیبایی می‌داند؛ و در عالم شناختی‌ها، مبدأ نخستین و حکمران مطلق است. حقیقت و عقل هر دو آثار ایده نیک هستند» (همان: ۱۰۵۸). «ایده نیک موضوع عالی‌ترین دانش‌هاست» (همان: ۱۰۴۳). «موضوعات دانش نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون ایده نیک هستند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند؛ در حالی که خود ایده نیک، ماهیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از ماهیت است» (همان: ۱۰۵۰).

افلاطون به دو نکته دیگر در باب ایده نیک که نقش اساسی در تمثیل غار در رساله جمهوری ایفا می‌کند، اشاره می‌کند: (۱) ایده نیک هدف نهایی زندگی انسان است^{۱۰} (همان: ۱۰۴۴؛ ۲) شرط ضروری معرفت انسان است^{۱۱} (همان: ۱۰۴۹-۱۰۵۰). «چیزی است که زیبایی‌اش ورای تصور آدمی است. منبع حقیقت و دانش است و در عین حال، برتر از هر دو آنهاست» (همان). برتر از حقیقت بودن ایده نیک، به معنای خروج ایده نیک از حوزه معقولات نیست. افلاطون پژوهان بر این نظرند که این عبارت تنها روشی برای تأکید و تقدم ایده نیک بر سایر مثل است. بنابراین ورای حقیقت، تنها به این معناست که ایده نیک از دیگر ایده‌ها در تقدم، کمال و خودبستگی متمایز است نه در نوع؛ چرا که سایر مثل به او وابسته‌اند، لکن ایده نیک وابسته به هیچ چیز نیست (Drozdek, 2007: 154). دلایل متعددی له این ادعا که ایده نیک، به لحاظ ماهوی با سایر مثل یکی است، ارائه نموده‌اند که یکی از آنها این است افلاطون ایده نیک را «خورشید درخشان جهان حقایق» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۰)؛ «نیک‌بخت‌ترین موجودات» (همان: ۱۰۷۲) و «شریف‌ترین چیز در عالم هستی راستین» (همان: ۱۰۸۰) معرفی می‌کند؛ یا این که افلاطون ایده نیک را مبدأ نخستین عالم شناختی‌ها می‌داند؛ بنابراین ایده نیک متعلق به معقولات و جهان مثل است (Baltes, 1999: 353). همچنین برخی بر این نظرند که ایده نیک، اگرچه نقش اساسی در معرفت ایفا می‌کند، و علت شناختی‌ها است، لکن خودش عقل نیست. همان‌گونه که خورشید جهان محسوسات، علت مرئی شدن اشیاء می‌شود، لکن خود او آگاهی ندارد. ایده نیک، اشراق می‌کند و با این اشراق باعث می‌گردد که معرفت حاصل گردد، اما خودش فاعل شناسا نیست و متفاوت از عقل است. همچنین در حالی که مثل وابسته به اویند، لکن افلاطون هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که مثل را ایجاد می‌کند، بلکه تنها از وابستگی آنها سخن می‌گوید. (Drozdek, 2007: 155).

۳-۱-۲. ایده نیک و خدا

۳-۱-۳-۱. یکی نبودن ایده نیک با خدا

افلاطون ارتباط واضحی میان خداوند و ایده نیک برقرار نمی‌کند، لذا از این جهت مفسران افلاطونی در این باب اتفاق نظر ندارند. برخی مانند راس (Ross) بر این نظرند که ایده نیک و خدا یکی نیستند و هر جا که افلاطون از خداوند نیک سخن می‌گوید مراد وی از خداوند، ایده نیک نیست؛ بلکه موجودی بسیار نیک است. دلایلی که وی

برای این ادعا ذکر می‌کند عبارتند از: افلاطون در *فایدون*، در تبیین سفر روحی سقراط، عقل الهی را از ایده نیک متمایز می‌سازد. همچنین در *اوائیل جمهوری* که افلاطون بیان می‌کند «خدا نیک است» مراد وی از نیک بودن، ایده نیک نیست (Ross, 1966: 44).

۲-۱-۳-۲. ایده نیک به عنوان وصف خدا

برخی معتقدند که ایده نیک خدا نیست چرا که ایده نیک، غیرانسان‌وار است و تنها دیدن حقیقت را ممکن می‌سازد. لذا نمی‌تواند عقل باشد. پس ایده نیک گرچه باعث دیدن حقیقت می‌گردد، ولی واجد عقل نیست در صورتی که خدا موجودی عقلانی است، بلکه ایده نیک وصفی از خداست و این سخن افلاطون را در تیمائوس که نیک بودن خداوند، انگیزه خلقت است، اشاره‌ای به این ادعا می‌داند (Drozdek, 2007: 156). لذا با این تعبیر که ایده نیک، وصفی از خداست، ارتباط خدا و ایده نیک و سایر ایده‌ها را بدین طریق تبیین می‌کنند که اگرچه خداوند بدون دسترسی به ایده‌ها، به عنوان الگو نمی‌تواند چیزی را بسازد، و معرفت خداوند به این ایده‌ها وابسته است که خارج از اویند؛ لکن از آن جایی که ایده نیک وصف خداست پس در نهایت مثل وابسته به خدایند (Ibid).

۱-۲-۳-۳. ایده نیک خداست.

بسیاری از متفکران که معروف به افلاطونیان میانه (Middle Platonists) بودند، دیدگاهشان این است که ایده نیک همان خدای افلاطون است (Nash, 1999: 89). دلیل آنها برای این ادعا احتمالاً این سخن در رساله مهمانی است: «آن زیبایی فی نفسه که زیبایی خدایی است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۳۷)؛ چرا که زیبایی همان شأن و مقام ایده نیک را دارد و خدا نامیده شده است (Drozdek, 2007: 154). اگر ایده نیک افلاطون، خدای وی لحاظ گردد، می‌توان گفت خدایی که وی در این رساله به تصویر می‌کشد اوصافی چون کمال مطلق، تغییرناپذیری را واجد است که می‌توان گفت در این تلقی افلاطون یک تصویر نزدیک به تثبیس معرفتی کرده است. همچنین، راس بر این نظر است که افلاطون زمانی که از ایده نیک سخن می‌گوید بیش از هر جای دیگری، به موضع فلسفه متعالی نزدیک می‌گردد (Ross, 1966: 44).

۲-۲. فایدون: افلاطون بدون خدا یا خدایان بدون نقش

افلاطون بخشی از رساله *فایدون* (۹۵-۱۰۷) را به بحث از علت کون و فساد امور اختصاص می‌دهد. وی از زبان سقراط می‌گوید:

«کِس گوش فرادار! من در روزگار جوانی به آموختن دانشی که علم طبیعت نامیده می‌شود، اشتیاق فراوان داشتم و می‌خواستم بدانم که چیزها به چه علت پدید می‌آیند و به چه علت نابود می‌شوند و به چه علت هستند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۰۰).

سپس سقراط می‌گوید: «روزی از کسی شنیدم که آناکساگوراس در یکی از کتاب‌های خود گفته است که علت همه چیزها و سامان دهنده آنها عقل است» (همان: ۵۰۱). سقراط بعد از خوشحالی از این که بالاخره علت کون و فساد را فهمیده است، در ادامه دیالوگ، نارضایتی خود را به دو دلیل اعلام می‌کند: دلیل نخست ناتوانی آناکساگوراس در تبیین نظریه خود این است که او گرچه «عقل» را علت همه چیز می‌داند، لکن در مرحله تبیین مکانیکی دقیقاً مثل بسیاری از دانشمندان علوم طبیعی عمل می‌کند. در واقع میان علت و اسبابی که اثر علت، به وسیله آنها پدیدار می‌گردد فرق نمی‌گذارد (همان: ۵۰۳-۵۰۲). دلیل دوم دلسردی سقراط از تئوری آناکساگوراس

این است که می‌گوید «نه خود می‌توانستم به کنه آن پی ببرم و نه کسی را یافتم که در گشودن این مشکل به من یاری کند» (همان: ۵۰۳)، از این رو، برای تحقیق درباره علت کون و فساد، سفر دوم را در پیش می‌گیرد. در این بخش رساله این گونه به نظر می‌رسد که قصد افلاطون در این دوره حیات خود، انکار تئوری اصلی آناکساگوراس است که برخی این تئوری را هسته اصلی خداباوری می‌دانند (McLendon, 1959: 89) و معتقدند که افلاطون سعی دارد جهان‌شناسی بدیل، غیر تثبتیک (ناخداوارانه) ارائه بدهد؛ یعنی سعی می‌کند تبیین غایت شناختی از نظم جهانی ارائه بدهد (Ibid: 90). در واقع در اینجا افلاطون مجدداً به تئوری مثل بر می‌گردد و سعی می‌نماید از این تئوری خود جهت تبیین علت کون و فساد همه چیز بهره بگیرد. مک‌لندون (McLendon) در مقاله «افلاطون بدون خدا» می‌نویسد: «در واقع افلاطون آشکارا تئوری مثل خود را در فایدون به عنوان بدیلی برای تئوری آناکساگوراس که هسته اصلی خداباوری است، ذکر می‌کند» (Ibid).

در فایدون، افلاطون به «عقل» به عنوان علت نهایی در طبیعت متوسل نمی‌شود و خداباوری (به معنایی که خدایان نقشی داشته باشند) به نفع یک تبیین غایت‌شناختی ناخداوارانه رها می‌شود و تئوری مثل به عنوان دومین و بهترین دیدگاه در باب تبیین علت کون و فساد، نقشی اساسی ایفا می‌کند (Ibid: 91). بنابراین افلاطون در این رساله در کنار نقش‌های دیگری که مثل در نظام فلسفی او ایفا می‌کردند (مانند نقش اساسی در معرفت، دوری‌های اخلاقی و سیاسی، و مدل‌هایی برای صانع)، یک نقش جهان‌شناسی به آنها واگذار می‌کند و آن اینکه آنها علت کون و فساد در این جهان متغیرند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۱۳-۵۰۴).

بنابراین می‌توان گفت افلاطون در دوره میانی فلسفه خود، جهان‌شناسی غیرخداوارانه ارائه می‌دهد و مجدداً در بیست سال آخر عمر خود به خداباوری برمی‌گردد. به عبارتی دیگر می‌توان، وی را یک اپیکوری متقدم بر اپیکوریان بنامیم (McLendon, 1959: 91)؛ چرا که اپیکوروس (Epicurus) بی‌آنکه منکر وجود خدایان شود می‌گوید خدایان بسیار بسیار دورند و در جایگاه خدایی هیچ میل ندارند در آشوب و مخمصه امور بشر گرفتار آیند. بنابراین تا آن جا که به ما مربوط است فعال نیستند، و ما به آنها نباید امید ببندیم و نه از آنها ترس داشته باشیم. از نظر ما انگار که اصلاً وجود ندارند (برایان مگی، ۱۳۹۱: ۴۴).

همان‌طور که مک‌لندون ادعا کرده است شواهدی که می‌توان جهت دفاع از نسبت دادن این رویکرد خداباوری به افلاطون در فایدون آورد از این قبیل است: ۱- افلاطون تصریح می‌کند که تئوری آناکساگوراس رضایت بخش نیست و به دومین سفر خود جهت نیل به علت اصلی کون و فساد راهی می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۰۳)؛ ۲- افلاطون بیان می‌کند احتیاج به تحقیق دیگر نیست (همان: ۵۱۳)؛ ۳- اشاره می‌کند که تنها مثل، علت کون و فساد است^۹ و نباید دنبال اندیشه‌ای دیگر رفت^{۱۰} (همان: ۵۱۴؛ 91؛ McLendon, 1959). همچنین دغدغه اصلی افلاطون در فایدون، اثبات جاودانگی انسان است. یکی از بهترین استدلال‌هایی که برای جاودانگی روح می‌توانست اقامه کند، قدرت و خیر خدا است، لکن افلاطون اصلاً از این استدلال استفاده نکرده است و به خداباوری متوسل نمی‌شود؛ ۴- افلاطون در رساله قونین، باور به وجود خدایانی را که هیچ تأثیری در آدمیان ندارند برابر با خداباوری می‌داند. همچنین این سخن افلاطون در قونین مبنی بر اینکه بسیاری در جوانی قائل به خداباوری هستند، مدرکی ارزشمند جهت نیل به تطور فکری نظام وسیع فلسفی-الهیاتی وی دانسته می‌شود؛ یعنی افلاطون در برهه‌ای از عمر خود به وجود خدایانی که هیچ نقشی در جهان ندارند، قائل بوده است، لکن بعداً از این نظر خود عبور کرده است (McLendon, 1959: 91). اما اینکه چرا افلاطون در فایدون خداباوری به این معنا که خدایان نقش علی داشته باشند را انکار می‌کند، به نظر می‌رسد از این نکته ناشی می‌شود که افلاطون نمی‌توانسته وجود خدایان را با غلبه بی‌نظمی در طبیعت هماهنگ سازد (Ibid: 93). افلاطون می‌گوید: اگر عقل

یا عقلی بر جهان حاکم بودند، بنابراین جهان باید به بهترین نحو می‌بود، اما جهان به بهترین نحو نیست، بنابراین جهان تحت حاکمیت عقل یا عقلی نیست. در واقع به نظر می‌رسد افلاطون در این رساله، وجود شر را دلیلی علیه خداآوری (تئیسیم) می‌داند.

ممکن است اشکال شود که چگونه افلاطون را در این رساله خدا ناباور معرفی می‌کنید در صورتی که وی هرگز وجود خدایان را انکار نکرده است یا وی به غایت‌شناسی در طبیعت قائل است. در پاسخ باید گفت که گرچه افلاطون در *فایدون* وجود خدایان را انکار نکرده است، لکن وی با استدلال، این ادعای اصلی خداآوری را که خدایان، علت اصلی نظم در جهان متغیراند؛ و علت اصلی کون و فساد هستند، را انکار می‌کند. اما اینکه افلاطون که قائل به غایت‌شناسی در طبیعت است را نباید خدا ناباور معرفی کرد، مک‌لندون در این باب می‌نویسد:

غایت‌شناسی را نباید منحصر در غایت‌شناسی خداآوری کنیم. حداقل دو نوع کاملاً متفاوت از تفسیر غایت‌شناسی از حوادث طبیعی وجود دارد. یکی مبتنی بر خداآوری است و دیگری غیر خداآورانه. اینکه افلاطون می‌گوید همه چیز در تلاش‌اند تا به مثل خود برسند. این تلاش در جهت رسیدن به هدف خودشان است، نه این که یک عقل یا عقلی آنها را مستقیماً به آن سمت هدایت کند (Ibid: 94).

سخنان مک‌لندون در این باب موجه به نظر می‌رسند؛ چرا که تئوری مثل در این رساله نقش پررنگی در نظم‌بخشی به جهان ایفا می‌کند و خدایان نقشی به عهده ندارند، بنابراین می‌توان گفت افلاطون در این رساله که متعلق به میانسالی اوست با توجه به معیار وی در *قوانین*، خدا ناباور بوده است.

۳-۲. تیمائوس: منشأ الهام پانتئیسیم‌ها^{۱۱}

رساله تیمائوس که مربوط به افلاطون متأخر است، یکی از بحث برانگیزترین رسائل افلاطون است که یکی از آثار سه‌گانه وی در باب جهان‌شناسی است. افلاطون سعی دارد در این رساله، مبادی اساسی آفرینش را به تصویر بکشد. به جهت این که زبان و محتوای سنگینی داشته، باعث اختلاف مفسران متون افلاطونی شده است. افلاطون در این رساله، اسطوره‌ای از خلق ارائه می‌دهد که خدا صانع جهان است و جهان یک روح الهی دارد تا بیان کند که چگونه جهان مادی، واجد نظم می‌گردد.

وی ابتدا به دوئالیسم متافیزیکی خود اشاره می‌کند و از زبان تیمائوس، دو نوع از واقعیت را از هم تمییز می‌دهد: «۱- آنچه همیشه هست و هرگز دگرگونی در آن راه نمی‌یابد... ۲- آن چه همیشه دستخوش تغییر است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۳). سپس از سقراط می‌پرسد: «آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدئی بوجود آمده و پیدایشش را آغازی بوده است؟» (همان: ۱۷۲۴) افلاطون از زبان سقراط شق دوم را بر می‌گزیند و می‌گوید «جهان مخلوق و حادث است، زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم و هر چیز که چنین باشد با حواس قابل درک است و هر چه با ادراک حسی می‌توانیم تصویری از آن به دست آوریم متغیر و حادث است و هر «شونده» ای باید بالضرورة به نیروی علتی «بشود» (همان). افلاطون در این تمثیل چهار عامل: ۱- دمیورگ (صانع)، ۲- مثل، ۳- ماده و ۴- روح جهان را معرفی می‌کند. در ادامه سعی می‌گردد ابتدا این مؤلفه‌ها تبیین گردند و سپس تصویر قابل استنتاج از این رساله از خدا بررسی می‌شود.

۲-۳-۱. بررسی مؤلفه‌ها

۲-۳-۱-۱. دمیورگ

دمیورگ، یکی از مؤلفه‌های جهان‌شناسی افلاطون در رسالهٔ تیمائوس است که از آن با عناوین پدر، سازنده نیز یاد می‌کند. نخستین ویژگی که می‌توان برای او ذکر نمود «نیک» است. افلاطون می‌نویسد: «او نیک بود و نیک همیشه و در هر مورد 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» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۵). بنابراین انگیزهٔ آفرینش، علم او نبوده است، بلکه نیک‌بودن او، نخستین انگیزهٔ او بوده است (Drozdek, 2007: 163). دمیورگ، بهترین و کامل‌ترین صانع است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۴). همچنین از آن جهت که دمیورگ، جهان کاملی بنا نهاده است، برخی این امر را ناشی از علم نامتناهی او می‌دانند (Drozdek, 2007: 163)؛ یعنی علم بی‌نهایت او باعث انتخاب برترین جهان ممکن از میان جهان‌های ممکن متعدد، شده است. دمیورگ بعد از خلقت در جهان دخالت ندارد.

افلاطون می‌نویسد «استاد سازنده جهان این قانون را تا پایان به همه آن ارواح اعلام کرد تا در بدفرجامی که بعدها دامنگیر هر یک از آنان شود تقصیری متوجه او نباشد... صانع جهان چون از دادن این دستورهای فارغ شد به حالتی که سزاوار اوست بازگشت» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۳۹-۱۷۳۸). یعنی در واقع، دمیورگ، دیگر دخالتی در این عالم ندارد و این امر، تصور دئیسم را به ذهن می‌آورد. اما پرسش دیگری که در باب ماهیت دمیورگ، قابل طرح است این است که آیا دمیورگ، یک روح (soul) است؟ برخی معتقدند که دمیورگ، روح است؛ لکن در مواجههٔ نخست، شاهد برخلاف این امر است؛ چرا که علاوه بر تیمائوس، در رساله‌های مربوط به جهان‌شناسی مانند مرد سیاسی و فیلیس به طور گسترده‌ای از دمیورگ بحث شده است، با وجود این در هیچ یک از این رساله‌ها، دمیورگ به عنوان روح توصیف نشده است، بلکه دمیورگ منشأ روح‌ها مخصوصاً روح جهان معرفی شده است. اما از طرف دیگر می‌تواند گفته شود از آن جهت که این روح‌ها آثار او هستند، پس باید دمیورگ، روح در نظر گرفته شود (Mohr, 2005: 189).

۲-۳-۱-۲. مُثُل

افلاطون در تیمائوس، مُثُل را الگوهای تغییرناپذیر می‌داند که صانع از آنها برای ساخت جهان الگو می‌گیرد تا حاصل کارش از هر حیث نیک و کامل باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۴). دمیورگ، جهان را از روی مُثُل می‌سازد. و در باب رابطهٔ آنها با دمیورگ می‌توان گفت، مُثُل مستقل از خدا هستند. راس معتقد است در تیمائوس که افلاطون اهمیت جدی به خدا به عنوان صانع جهان می‌دهد، مُثُل تابع خدا نیستند، بلکه مستقل از خدا وجود دارند. بنابراین اینکه افلاطون در جمهوری می‌نویسد «خدا، یگانه صورت اصلی تخت را آفرید» (همان: ۱۱۶۹) و خداوند را سازندهٔ مُثُل می‌داند می‌تواند به نحو جدی در نظر گرفته نشود (Ross, 1966: 78-79).

۲-۳-۱-۳. ماده‌اولی

ماده‌اولی که از آن به عنوان دایه و پذیرنده نیز نام می‌برد. دمیورگ جهان را از عدم خلق نکرده است، بلکه از ماده‌ای «که به چشم در نمی‌آید و دارای شکل و صورتی نیست و همه چیز را می‌پذیرد و خود در زمرهٔ موجودات معقول است» به وجود می‌آورد (همان: ۱۷۴۹).

۲-۳-۱-۴. روح جهان:

افلاطون مؤلفه دیگری را که برای جهانشناسی خود، به کار می‌برد، روح جهان است. افلاطون در باب روح جهان می‌نویسد: «چون خدا می‌خواست همه چیز تا حد امکان خوب شود نه بد، و چون دید هر چه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی نظم و سامان است، از این رو بی نظمی را مبدل به نظم ساخت؛ زیرا بر این عقیده بود که این حالت مطلقاً بهتر از حالت نخستین است. حق این بود و این است که آن که بهتر از همه است، نباید چیزی بسازد جز آن چه زیباتر از همه باشد. اما او حساب کرد و به این نتیجه رسید که در بین چیزهایی که به اقتضای طبیعتشان دیدنی و محسوسند، آن چه دارای عقل نیست، هرگز زیباتر از چیزی که دارای عقل است نخواهد بود، ولی از سوی دیگر آن چه را که روح ندارد از عقل بهره‌ور نتواند بود. بدین جهت عقل را در روح قرار داد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد و بدین‌سان اثری پدید آورد که طبیعتش در نهایت نیکی و زیبایی است. پس حق داریم معتقد باشیم و بگوییم که به احتمال قوی این جهان دارای روح و عقل است و به نیروی حکمت و اراده خدا پدید آمده است.» (همان: ۱۷۲۶) «استاد صانع، روح را در مرکز جهان قرار داد و به گسترش آن در سراسر وجود جهان قناعت نورزید بلکه تن جهان را از بیرون نیز با آن پوشانید. استاد صنعتگر این صفات و خصوصیات را به کل جهان بخشید تا کل جهان به صورت خدایی نیکبخت درآمد.» (همان: ۱۷۲۹) «این جهان تنها یکی است نه متعدد. به عنوان یک موجود زنده، مهم‌ترین بخش جهان، روح است. پس از آنکه ترکیب روح مطابق میل صانع انجام پذیرفت، استاد سازنده، جهان جسمانی را در درون آن به وجود آورد و آن دو را از میان، چنان به هم پیوست که روح نه تنها در سراسر جهان از مرکز تا محیط آن همه‌جا گسترده شد، بلکه آن را از بیرون نیز احاطه کرد. روح، والاترین آفرینندگان، برخوردار از عقل و هماهنگی و نادیدنی است.» (همان: ۱۷۳۱)

اکنون پرسش آن است که این روح جهان چیست و چه نسبتی با دمیورگ دارد و چه نقشی ایفا می‌کند؟ برخی معتقدند که روح جهان، صرفاً به عنوان حافظ و نگهدارنده نظم است، چرا که ماده جهان گرایش طبیعی به سمت بی‌نظمی و آشوبناکی دارد (Mohr, 2005: 181). موهر (Mohr) بر این نظر است که روح جهان، شبیه تنظیم‌کننده ماشین بخار عمل می‌کند؛ یعنی همان‌طور که تنها وظیفه تنظیم‌کننده کنترل و تأمین امنیت آن است نه اینکه آغاز کننده حرکت باشد، روح جهان نیز، مسئول حرکت جهان و دادن نظم به آن نیست، بلکه تنها نظم محو شده به جهان از سوی دمیورگ را حفظ می‌کند؛ بنابراین روح جهان، منشأ نظم جهان نیست؛ لکن این تعبیر با اشارات افلاطون، که روح جهان بر آن فرمان می‌راند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۹) سازگار نیست. همچنین وی معتقد است این روح، همان روح خود متحرک قوانین نیست؛ روح جهان، خود متحرک نیست (Mohr, 2005: 181). هارتس‌هورن (Hartshorne) بر این نظر است که روح جهان، پاسخی به این انتقاد پارمنیدس است که یک خدای سرمدی نمی‌تواند با جهان مرتبط باشد (Hartshorne, 1953: 55). راس در باب جایگاه روح جهان در دستگاه فلسفی افلاطون بر این نظر است که روح جهان، جایگاهی پایین‌تر از مُثُل و بالاتر از امر مادی است (Ross, 1966: 121).

اما در این که روح بیان شده در این جا اسطوره‌ای است یا باید در معنای واقعی خود لحاظ شود، مفسران افلاطون نظر یکسانی ندارند که در ذیل به آراء آنها اشاره می‌گردد.

۲-۳-۲. اسطوره بودن دمیورگ (صانع) و روح جهان

در این باب مفسران افلاطونی با هم متفق القول نیستند، و می‌توان آنها را در دو دسته جای داد. دسته اول مانند تیلور (Taylor)، برنت (Burnet)، مور (P.E. More) روح جهان را اسطوره‌ای فرض می‌گیرند و به دمیورگ نگاه واقع بینانه دارند و دمیورگ را خدای افلاطون می‌دانند. دسته دوم مانند گراب (Grube) دمیورگ را اسطوره‌ای در نظر می‌گیرند. مور استدلال می‌کند که افلاطون از همه اشکال پانتئیسم اجتناب می‌ورزد، حال اگر روح جهان همان خدای افلاطون باشد لازم می‌آید که افلاطون پانتئیست باشد (Criage, 1986: 13). برنت تصریحاً خدا را با دمیورگ یکی می‌گیرد. همچنین تیلور، دمیورگ را خدای افلاطون می‌داند و استدلال می‌کند که برترین روح قونین، همان دمیورگ تیمائوس است و دمیورگ عقلانی‌ترین و با هدف‌ترین فاعلی است که در عالم عمل می‌کند. تیلور بیان می‌کند که خلق جهان در تیمائوس اسطوره است؛ لکن نباید دمیورگ که سمبل تصویری از خداوند است را به روح جهان تقلیل دهیم. در واقع افلاطون قصد داشته است نشان دهد که جهان مادی سازنده‌ای داشته است و این آموزه مستقیماً مشابه آموزه مسیحی از خلقت است. تیلور می‌گوید افلاطون قصد داشته است؛ اشاره کند جهان فیزیکی بالذات وجود نداشته، بلکه وابسته به یک موجود قائم بالذات است. بنابراین تیلور، افلاطون را خداوار توحیدی (Theist) معرفی می‌کند (Ibid: 13-14). کورنفورد (Corenford)، تیلور را به خاطر تلاش وی جهت مسیحی کردن خدای افلاطون و اینکه تیلور، دمیورگ را به خدای کتاب مقدس برمی‌گرداند مورد شماتت قرار می‌دهد و معتقد است که در این رساله دمیورگ و هرج و مرج هر دو اسطوره هستند (Ibid) و دمیورگ به هیچ وجه نه در تیمائوس و نه در جای دیگر مورد ستایش قرار نگرفته است (Corenford, 1937: 35). گراب، یکی دیگر از مفسران افلاطونی، معتقد است حاصل و نتیجه منطقی تیمائوس، روح جهان است و دمیورگ یک شخصیت کاملاً اسطوره‌ای است و هرگز خلق به معنای تحت اللفظی وجود نداشته است و روح جهان را صرفاً مجموعه‌ای از همه ارواح انسان و خدا می‌داند (Ibid: 14). کاپلستون معتقد است خداشناسی افلاطون در تیمائوس نباید به نحو جدی ملاحظه گردد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

۲-۳-۳. پانتئیست بودن افلاطون در تیمائوس

همان‌گونه که گفته شد زبان افلاطون در این رساله بسیار تمثیلی است، لکن همان‌طور که راسل (Bertrand Russell) می‌گوید روح جهان در این رساله بسیار جدی است (راسل، ۲۱۴: ۱۳۹۴). جان کوپر در کتاب پانتئیسم، خدای دیگر فیلسوفان می‌نویسد:

افلاطون یک پانتئیست نیست مگر اینکه به لحاظ وجودشناختی همه چیز را در خدا قرار دهد و این بستگی دارد به این که آیا او روح جهان را که شامل همه چیز است، را به عنوان خدا یا بخشی از خدا قرار می‌دهد یا خیر؟ (Cooper, 2006: 32).

بنابراین افلاطون در تیمائوس، جهان را درون روح قرار می‌دهد. حال اگر روح جهان، بخشی از خدا باشد، افلاطون یک پانتئیست است. جان کوپر می‌نویسد: به نفع این دیدگاه پانتئیستی در تیمائوس ایما و اشاراتی وجود دارد. همچنین افلاطون در رساله فیلیس بیان می‌کند که عقل الهی به طور حکیمانه‌ای عالم را نظم می‌دهد، روحی دارد. هیچ عقل و حکمتی بدون روح نمی‌تواند وجود داشته باشد^{۱۲} (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۶۵۱). اگر روح جهان تیمائوس با روح عقل الهی سرمدی فیلیس یکی گرفته شود، بنابراین روح جهان یک جنبه از خداست و افلاطون یک پانتئیست است (Cooper, 2006: 37).

- این سخن را می‌توان بدین نحو صورت بندی کرد:
۱. عقل و حکمت با روح یکی است (فیلیس) (افلاطون، ۱۶۵۱: ۱۳۸۰).
 ۲. عقل الهی عالم را نظم می‌دهد (فیلیس) (همان).
 ۳. روح جهان، جهان را نظم می‌دهد (تیمائوس) (همان: ۱۷۲۶).
 ۴. عقل الهی و روح جهان یکی هستند. عقل الهی بخشی از خداست و بنابراین روح جهان هم بخشی از خداست.

درست است که طبق تیمائوس، جهان در روح قرار دارد، لکن افلاطون جهان را در خدای ابدی که جهان را ساخته است قرار نمی‌دهد؛ بنابراین افلاطون یک پانتئیست نیست (Cooper, 2006: 37). هارتس هورن و ریس (Reese) افلاطون را به عنوان «پانتئیست باستانی یا شبه پانتئیست» (Ancient or quasi-panentheist) معرفی می‌کنند (Ibid).

آنها تصدیق می‌کنند که افلاطون خدای سرمدی و روح جهان را یکی نمی‌گیرد، اما آنها استدلال می‌کنند که اگر افلاطون منطقاً منسجم بود او خدای سرمدی را جداگانه لحاظ نمی‌کرد؛ بلکه باید خدای سرمدی و روح را به عنوان دو امر لازم و ملزوم (Correlative natures) یک موجود الهی دانست که ذاتاً دیدگاه وایتهد است (Ibid: 38). به نظر می‌رسد با این نوع نگاه است که وایتهد، مبدأ اصلی فلسفه خود را، تیمائوس افلاطون می‌داند (Dombrowski, 2016: 99).

بنابراین از آنجا که افلاطون، جهان را درون روح قرار می‌دهد، باعث الهام بسیاری از پانتئیست‌ها شده است؛ لکن نمی‌توان وی را به صراحت پانتئیست نامید.

از طرف دیگر برخی از الهیدانان معاصر مانند نیکولاس ولتراستورف (Nicholas Wolterstorff)، فیلسوف و متأله کلاسیک تعدیل یافته آمریکائی، معتقدند آموزه سرمدیت خداوند (به معنای فرا زمانی) از رساله تیمائوس وارد مفهوم خداآوری سنتی شده است و این آموزه به این معنا از جانب متن مقدس، پشتوانه‌ای ندارد (Copan, 2003: 273). افلاطون در تیمائوس، سرمدیت را الگو و سر مشق زمان قرار می‌دهد و یگانه سخن راست را در باب موجود سرمدی این می‌داند که: «بگوییم: «هست» و اصطلاح «بود» و «خواهد بود» را فقط در مورد شدن و تحولی که به موازات زمان در جریان است حق داریم به کار ببریم... در حال که آن چه عاری از حرکت است و همیشه به یک حال می‌ماند در خور او نیست... که در طول زمان جوان‌تر یا کهنه‌تر شده باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۳۳). اگرچه، افلاطون در این رساله، سرمدیت را برای مَثَل به کار برده است نه برای صانع، لکن به نظر می‌رسد وقتی بیان می‌کند که صانع، این الگوهای سرمدی را برای آفرینش به کار می‌برد، خود صانع نیز سرمدی باشد. بنابراین می‌توان گفت تیمائوس هم منشأ الهام خدااوران سنتی بوده است و هم منشأ الهام پانتئیست‌ها؛ لکن با قطعیت و یقین نمی‌توان گفت کدام تصور مراد افلاطون بوده است.^{۱۳}

۴-۲. قوانین: تئیسیم یا پانتئیسیسم

قوانین آن طور که ادعا شده، اثری است که افلاطون در زمان مرگش در حال ویرایش آن بوده است. افلاطون، بالغ‌ترین نظریه‌اش را در باب خداآوری در کتاب دهم قوانین ارائه داده است. ای. تیلور افلاطون را خالق خداآوری عقلانی در مغرب زمین معرفی می‌کند و معتقد است اولین بار خداآوری فلسفی در بخش‌هایی از قوانین به فلسفه معرفی شد (Taylor, 1926: 492-495). ال. پی. گرسن (L. P. Gerson) نیز می‌نویسد الهیات افلاطون اغلب با استدلال کتاب دهم قوانین یکی گرفته می‌شود (Gerson, 1990: 33). افلاطون در ابتدای این رساله

با قرار دادن دو تلقی از خدایابوری در کنار خدانابابوری به مبارزه خدانابابوری می‌رود. در این رساله موضوع اصلی افلاطون میان آتنی و کلیناس، اجتناب از خدانابابوری است؛ اما در کنار اجتناب از خدانابابوری، دو تلقی دیگر از خدایابوری را نیز انکار می‌کند؛ یعنی افلاطون از اعتقاد به خدا یا (خدایانی) که وجود دارند، لکن کاری به آدمیان ندارند و یا خدا (خدایانی) که می‌توان با دادن رشوه و هدایا، آنها را اغوا کرد اجتناب می‌کند و از اعتقاد به این دو تلقی بر حذر می‌دارد و حتی بدتر از خدانابابوری می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۱۸۹).

در ادامه دیالوگ‌های وی در این رساله می‌توان ریشه‌های براهین جهان‌شناختی و غایت‌شناختی برای اثبات وجود خدا را کشف نمود. برهان جهان‌شناختی تنها بیان مختصری در اندیشه افلاطون نمود دارد؛ در واقع حضور غایت در عالم است که مبانی اولیه و شالوده اصلی برای خدایابوری افلاطون را شکل می‌دهد. افلاطون برهانی برای اثبات وجود خدا یا خدایان از طریق حرکت ارائه می‌دهد، و از این جهت، سیسرو، افلاطون و ارسطو را به عنوان مبدعان «برهان محرک اولیه» معرفی می‌کند (Craig, 1986: 4).

۲-۴-۱. برهان افلاطون در قوانین

برهان افلاطون برای اثبات محرک اولای عالم از نوع پسینی است؛ یعنی وی از همین حرکات موجود و مشهود در ماه، ستارگان، گیاهان و ... شروع می‌کند و نخستین گام خود را با توسل به حرکات اطراف ما توجیه می‌کند. ۱- اشیاء متحرکند^{۱۴} (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۱۹۵). ۲- هرچه متحرک باشد یا خودش عامل حرکت است یا توسط دیگری به حرکت در می‌آید^{۱۵} (همان: ۲۱۹۷). ۳- به دلیل اجتناب از تسلسل، باید محرکی که حرکتش از چیزی نیست وجود داشته باشد^{۱۶} (همان: ۲۱۹۸). ۴- پس حداقل دو محرک در جهان باید وجود داشته باشند یکی برای ایجاد حرکات منظم و دیگری برای حرکات نامنظم (در واقع افلاطون بی‌نظمی‌ها را به خدا نسبت نمی‌دهد) (همان: ۲۲۰۱). ۵- محرکی که علت حرکت منظم است برترین روح نامیده می‌شود (روحي که عالم را حرکت می‌دهد، بهترین روح است؛ زیرا حرکت آسمان‌ها، نیک و منظم و مرتب و شبیه حرکات عقل است)^{۱۷} (همان: ۲۲۰۲). باید توجه داشت که افلاطون در این برهان، تقدم زمانی خود محرک را اثبات نمی‌کند، بلکه تقدم علی و منطقی «محرک خود متحرک»^{۱۸} را مد نظر داشته است (Craig, 1986: 18). بنابراین افلاطون برترین روح را به عنوان محرک اولی اثبات می‌کند. اینک پرسش این است که «برترین روح» کدام تلقی از اقسام خدایابوری است؟ آیا می‌توان افلاطون را خدایابور توحیدی نامید؟ آیا برهان حرکت افلاطون ما را به یک خدای محرک می‌رساند یا صرفاً به یک روح جهان؟ یعنی برهان حرکت صرفاً ما را به یک موجودی می‌رساند که تنها روح جهان است نه خالق آن. آیا روح جهان، به عنوان موجودی مشخص ظاهر شده است؟ ضرورت چنین پرسشی برای فلسفه دین از زمان وایتهد و معرفی الهیات پویشی (Process Theology) آشکار شده است. آنها در واقع می‌گویند استدلال افلاطون از طریق حرکت، ما را به بیشتر از روح جهان نمی‌رساند و نتیجه منطقی استدلال قوانین یک یا چند روح است که آسمان را با حرکت ابدی حرکت می‌دهند (Ibid: 16).

در پاسخ به این پرسش باید گفت که اگرچه موضوع اصلی افلاطون اجتناب از خدانابابوری است، لکن همان طور که تیلور می‌گوید خدانابابوری در نزد افلاطون با این آموزه یکی گرفته می‌شود که جهان و هر چه در آن درون آن است، روح‌ها و ... همه حاصل حرکات فاقد شعور مبادی جسمانی می‌باشند (Taylor, 1926: 490). ویژگی -هایی که افلاطون برای خدا یا خدایان در قوانین ذکر می‌کند: ۱- آنها علت همه چیز هستند (آتنی: آن که تمام جهان را می‌گرداند و می‌پرورد، همه اجزاء جهان را به نحوی که برای بقا و کمال تمام جهان ضروری است، منظم ساخته) (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۱۰). ۲- آنها در علمشان کامل هستند (همان: ۲۲۰۸). ۳- بالاترین مرتبه کمال (آتنی:

آیا ما و شما توافق نکردیم که خدایان در بالاترین مرتبه کمالند؟ هستند(همان) و در آنها سستی و غفلت راه نمی‌یابد. با رشوه و هدیه اغوا نمی‌شوند(همان: ۲۱۸۶). ۴- قدرت کامل دارند(همان: ۲۲۰۸)، قانونگذاران اخلاقی هستند. ویلیام کریگ (William Craig) می‌گوید به نظر می‌رسد افلاطون وجود خدایان را برای اینکه به قوانین سیاسی یک مرجعیت فرافرهنگی ببخشد، حیاتی و واجب می‌دانست. او می‌خواست اثبات کند که اصول عدالت صرفاً میل و اراده عملی سیاست‌گذار نیستند، بلکه آن اصول ذاتاً وجود دارند و لذا اطاعت از آنها بر همه انسان‌ها واجب است (Craig, 1986: 1-2).

با توجه به ویژگی‌هایی که افلاطون در *قوانین* برای خدایان ذکر می‌کند، به نظر می‌رسد خدای او برخوردار از مطلق‌های سه گانه یعنی خیر و قدرت و علم است و همچنین منشأ تکالیف اخلاقی است. فریب نمی‌خورد یعنی کامل است. علت پیدایش هر چیز است. بنابراین می‌توان گفت تصویری که وی در این رساله از خدا ترسیم می‌نماید بسیار نزدیک به تثبیس است و این رساله منشأ تأثیر خداپاوران سنتی شده است. شاید آگوستین هم به گواه همین رساله، افلاطون را یک مسیح قبل از مسیح می‌داند (Ward, 2009: 13). لکن اگر توجه خود را معطوف به روح بنمائیم، از آن جهت که استدلال وی، در این رساله به تمایز وجود شناختی خدا و جهان که مشخصه اصلی تثبیس است اشاره نمی‌کند و مشخص نمی‌سازد که این روح متمایز از جهان محسوس است یا خیر، می‌توان گفت در *قوانین* از تثبیس فاصله می‌گیرد.

۲-۵. الهیات سلبی افلاطون در رساله‌های پارمنیدس، کراتولوس، جمهوری، تیمائوس، قوانین

یکی دیگر از رویکردهایی که در دیالوگ‌های افلاطون نسبت به مسأله خدا می‌توان ردیابی کرد، الهیات سلبی است. نخستین متنی که می‌توان به آن اشاره کرد، متنی مربوط به رساله پارمنیدس است. قبل از ذکر مطلب باید گفته شود که این متن، یکی از مشکل‌ترین دیالوگ‌های افلاطونی است و باعث خوانش‌های متفاوتی شده است. برخی بر این باورند که می‌توان موضع روشن و صریح الهیات سلبی را در این دیالوگ لحاظ نمود. در حالی که تیلور گفته است که ممکن است پارمنیدس تنها یک لطیفه فلسفی لذت بخش باشد (Taylor, 1926: 22).

متن بعدی که مورد استشهاده قرار گرفته است مربوط به تیمائوس است. افلاطون در رساله تیمائوس می‌گوید: پیدا کردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۴). یا در رساله کراتولوس (انشقاق واژه‌ها) افلاطون از زبان سقراط می‌گوید: «اکنون، تو را به خدا سوگند می‌دهم، اجازه بده خدایان را به حال خود بگذاریم؛ زیرا بیش از این جرأت ندارم درباره آنان سخن بگویم» (همان: ۷۱۹). این سخن را برخی قوی‌ترین دیالوگ به نفع خدای ناشناختنی می‌دانند (Carabine, 1995: 27). مجدداً در همین رساله می‌گوید: «نخست به خدایان بگوییم که ما به خود اجازه نمی‌دهیم درباره آنان پژوهشی آغاز کنیم. زیرا توانایی آن را در خود نمی‌یابیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۷۱۲). یا در کتاب ششم رساله جمهوری افلاطون در باب ایده نیک می‌نویسد: «موضوع عالی‌ترین دانش‌ها ایده نیک است و عدالت و دیگر فضائل انسانی فقط به علت بهره داشتن از آن، نیک و سودمندند... و در عین حال معتقدم که ما شناسایی کاملی به آن نداریم» (همان: ۱۰۴۳). یا در کتاب دهم *قوانین* می‌نویسد: «کسانی که به خورشید می‌نگرند، چشمانشان خیره می‌شود و روز روشن را چون شب تاریک می‌بینند. برای اینکه ما نیز به آن حال نیفتیم نباید چنان پنداریم که می‌توانیم با چشم‌های فانی، خرد را ببینیم و بشناسیم و به کنه آن پی ببریم. بلکه بهتر است راهی مطمئن‌تر در پیش گیریم و به تماشای تصویری از آن چه می‌جوییم قناعت کنیم» (همان: ۲۲۰۲). با توجه به این نوشته‌های افلاطون می‌توان گفت وی قائل به این است که کنه و حقیقت خدا شناختنی

نیست؛ یعنی در نزد افلاطون خدا از آن گونه هستی‌هایی نیست که موضوع شناسایی قرار بگیرد. در واقع، با توجه به هریک از این متونی که بررسی شد می‌توان گفت دوره جنینی الهیات سلبی در نزد افلاطون دیده می‌شود. البته برخی معتقدند تأسیس در زمان افلاطون، رأی و نظری جدیدی تلقی می‌شده است، بنابراین این نوع خداآوری، در مقابل خداآوری‌های رایج آتن قرار داشت و چون امکان اتهام بی‌دینی بسیار بالا بوده است، لذا اظهار جهل در باب ماهیت خدایان تا حدی تدبیری حفاظتی برای افلاطون بوده است (Drozdek, 2007: 152).

۳. ایده نیک، دمیورگ، برترین روح قوانین

با توجه به رساله‌هایی که بررسی شد، ایده نیک، دمیورگ و روح به عنوان سه کاندید برای خدای افلاطون مطرح شد؛ پرسشی که مجال طرح می‌یابد این است که آیا این سه عنوان، حکایت از یک امر دارند؟ اگر چنان‌که در رساله تیمائوس توضیح داده شد، دمیورگ، روح در نظر گرفته شود و از این جهت، می‌تواند با روح قوانین یکی انگاشته شود، اما روح در قوانین، پویا و واجد جنب و جوش است و این پویایی روح، آن را از ایده نیک تغییرناپذیر که یک مُثُل است و ویژگی اصلی مُثُل، تغییرناپذیری است، متمایز می‌سازد. بنابراین اگرچه می‌توان دمیورگ و روح قوانین را یکی در نظر گرفت؛ اما از یکی بودن روح و ایده نیک نمی‌توان سخن گفت. از این رو می‌توان با هارتسهورن موافق بود که الهیات افلاطون حول دو اصل ایده نیک تغییرناپذیر و روح پویا می‌گردد (Hartshorne, 1953: 54)؛ و این دو را نمی‌توان به یک امر تقلیل داد، و پویا بودن روح در فلسفه افلاطون تقریباً مورد غفلت واقع شده است.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی در این نوشتار خداشناسی افلاطون بود، اینکه وی چه تصویری از خدا را در فلسفه خود دارد. جهت رسیدن به این پاسخ رساله‌هایی که بیشترین ماده الهیاتی را واجد بودند، بررسی شدند. در پایان می‌توان گفت افلاطون به طور صریح و نظام‌مند هیچ برداشت یا تصویری واحد از خدا را ارائه نمی‌دهد. سخنان او در این زمینه مشتت است؛ ولی با توجه به توصیفاتی که وی در هر رساله ذکر می‌کند، می‌توان گفت سخنان او به کدام گرایش نزدیک‌تر است. در رساله جمهوری، وی بساطت، تغییرناپذیری، در رأس همه امور بودن و بدین ترتیب تعالی را مهمترین اوصاف خداوند معرفی می‌کند. لذا می‌توان گفت تصور وی در این رساله، به تأسیس نزدیک است. دلیل این ادعا آن است که وصف بساطت که، پایه‌ای‌ترین وصف در آموزه تأسیس است، و مابقی اوصاف به طور نظام‌مند از آن استنتاج می‌گردند؛ در این رساله تصریح شده است. تعالی نیز که وجه اساسی تفاوت آموزه تأسیس با پانتئیسم است، مورد اشاره قرار گرفته است. بنابراین، می‌توان گفت تصور ارائه شده در این رساله، به تصور تأسیس نزدیک است و بسیاری از خداآوران سنتی از این رساله متأثر شده‌اند. در رساله فایدون، وی اگرچه وجود خدایان را مفروض می‌گیرد، لکن به خدایان خود هیچ نقشی نمی‌دهد و علت کون و فساد و تمام امور را با نظریه مُثُل تبیین می‌نماید. با توجه به شاهی در رساله قوانین که وی کسانی که به وجود خدایان باور دارند، لکن برای آنها هیچ نقشی قائل نیستند، را مساوی خداآباوری می‌داند، عده‌ای وی را در این رساله افلاطون بدون خدا نامیده‌اند. لکن در رساله تیمائوس، تئوری روح جهان وی منشأ الهام پانتئیست‌ها شده است؛ اگرچه افلاطون در این رساله، صانع را مستقل از جهان مخلوق و حتی مستقل از مُثُل قرار داده است و نه مُثُل و نه جهان مادی را درون صانع (خدا) قرار نداده است. بنابراین نمی‌توان وی را یک پانتئیست نامید؛ لکن تئوری روح جهان وی باعث شده است عده‌ای وی را یک پانتئیست باستانی معرفی نمایند. این ادعا به خاطر این نکته است که اگر خدای افلاطون، روح جهان باشد،

دیگر نمی‌توان افلاطون را به لحاظ متافیزیکی، دوئالیست دانست، بلکه وی با این تئوری به سمت دیدگاه یگانه‌انگار حرکت نموده است. به عبارت دیگر افلاطون در عین قائل شدن به تعالی، سعی نموده است حضور روح جهان را در عالم تغییرپذیر و بی‌ثبات، ارائه دهد. لذا اگر بتوان با توجه به دیدگاه دوئالیستی متافیزیکی افلاطون، بتوان خدای تثیسم را استخراج نمود، با توجه به تئوری روح جهان، می‌توان خدای پانتئیسیم را استنتاج نمود. با توجه به رسالهٔ *قونین* و اوصافی که وی در این رساله برای برترین روح بر می‌شمارد، می‌توان گفت وی به تصور تثیسم بسیار نزدیک است؛ اگرچه برخی با تمسک به روح به عنوان محرک متحرک، وی را پیشرو و منادی پانتئیسیم می‌نامند. یعنی افلاطون که هر گونه تغییر و حرکتی را دلالت بر نقصی می‌دانست و هستی را به دو بخش تغییرناپذیر و تغییرپذیر در نظر گرفته بود، در این رساله گویی از دوئالیسم متافیزیکی خود، عدول نموده است و برای روح نخستین نیز علاوه بر «بودن»، «شدن» را نیز در نظر گرفته است. لذا می‌توان گفت با در نظر گرفتن این ویژگی برای روح نخستین، افلاطون خدایی پویا را ترسیم می‌کند. در برخی از رساله‌های وی رد پای الهیات سلبی نیز به وضوح دیده می‌شود. لذا می‌توان فرضیه این پژوهش، را به عنوان نظری صحیح در نظر گرفت؛ چرا که مشخص شد در نزد افلاطون تصورات مفروض را می‌توان رهگیری نمود. علاوه بر این تصورات مفروض-چنان که در رساله *فایدون* ملاحظه شد- می‌توان از افلاطون بدون خدا نیز سخن گفت.

پی‌نوشت‌ها

^۱ Panentheism, The Other God Of The Philosophers

^۲ بعنوان مثال در رساله *فایدون* به این مسأله اشاره شده است.

^۳ افلاطون در رساله *تیمائوس* به این دوئالیسم اشاره می‌کند: «آنچه همیشه «هست» و هرگز دگرگونی و «شدن» در آن راه نمی‌یابد... و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مرحله «هستی» نمی‌رسد.» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۲۳)

^۴ تثیسم (Theism): برخی آن را تثیسیم کلاسیک (خداباوری کلاسیک) یا تثیسیم مسیحی نیز می‌نامند. دیوید گریفین متفکر پویشی، در کتاب «خدا، قدرت، شر» تحلیلی جامع از خداباوری کلاسیک ارائه می‌دهد که اوصاف ذیل را جزو هستهٔ اساسی این نوع خداباوری می‌داند که عبارتند: ۱) سرمدیت یا فرازمانی: سرمدیت یعنی علاوه بر این که خدا همواره موجود است (ابدی و ازلی است)، هیچ قبلیتی و بعدیتی در واقعیت الهی وجود ندارد. ۲) تغییر ناپذیر: یعنی خدا از هیچ امری متأثر نمی‌شود. ۳) فعلیت محض: به این معنی که هیچ قوه‌ای در خداوند وجود ندارد. ۴) بساطت (سه صورت‌بندی مختلف دارد) ۱- خداوند هیچ ترکیبی، حتی ترکیب وجود و ماهیت ندارد. ۲- هیچ تمایزی میان ذات خدا و دیگر اوصاف وجود ندارد. ۳- هیچ تمایزی میان اوصاف خداوند وجود ندارد. اگر هر وصفی با ذات الهی یکی است بنابراین هر وصفی با دیگر وصف خدا یکی است. بنابراین اگر خدا قدرت، علم، اراده، عشق دارد همه اینها یکی است. ۵) ضرورت. ۶) علم مطلق. ۷) قدرت مطلق (Griffin, 2004: 72-76). برخی دیگر نیز این اصطلاح را بدین ترتیب تعریف نموده اند: باور به وجود خدایی یکتا، سرمدی، همه جا حاضر، مختار علی الاطلاق، واجد مطلق‌های سه‌گانه، ضروری و منشأ تکالیف اخلاقی (Owen, 1971: 1; Swinburne, 1977: 1).

^۵ برای تعالی، می‌توان اقسام سه‌گانه ای ذکر نمود: تعالی وجود شناختی (Ontological Transcendence)، تعالی معرفت شناختی (Epistemological Transcendence)، تعالی منطقی (Logical transcendence) (Levine, 1994: 96). در این موضع، مراد ما از تعالی، تعالی وجود شناختی است.

^۶ پانتئیسیم (Pantheism): در کلی‌ترین حالت، پانتئیسیم می‌تواند این گونه تبیین شود که خدا با جهان یکی در نظر گرفته شوند؛ به عبارت دیگر در این تصور، تمایز وجودی جهان و خدا انکار می‌شود. اگرچه پانتئیسیم انواع مختلفی دارد. لکن همه آن‌ها در انکار این ادعای اساسی که «خداوند نسبت به جهان امری به کلی دیگر است» اتفاق نظر دارند (Levine, 1994: 2).

^۷ هر روحی خواهان خود «نیک» است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۴).

^۸ «آنچه به موضوعات شناختی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است...» (همان: ۱۰۴۹)

^۹ افلاطون در *فایدون* می‌نویسد: «چیزهای زیبا فقط در پرتو «خود زیبایی» زیبا هستند و از این رو معتقدم که آن پاسخ هم برای خود من و هم برای دیگران مطمئن‌ترین پاسخ‌ها است و یقین می‌دانم که مادام که به این اصل تکیه دارم نه خود را به اشتباه خواهم افکند

و نه دیگران را.» (همان: ۵۰۵) به نظر می‌رسد این جا افلاطون، جهت تبیین زیبا بودن به تئوری مثل متوسل می‌گردد. این اشاره او، و این که محتوی رساله حول محور تئوری مثل است، ما را مجاب می‌گرداند که معتقد شویم افلاطون در این رساله، علت کون و فساد را تئوری مثل می‌داند.

^{۱۰} «سقراط گفت: .. آنگاه که تفحص و موشکافی را به پایان رساندید به حقیقت سخنانی که گفتیم مؤمن خواهید شد و در پی اندیشه‌ای دیگر نخواهید رفت.» (همان: ۵۱۴)

^{۱۱} پانتئیسیم (Panentheism): اعتقاد به این که یک امر نامتناهی یا یک واقعیت غایی وجود دارد که آن امر با هیچ چیز خارج از خودش محدود نمی‌گردد. یا به تعبیر دیگر اعتقاد به اینکه وجود خدا شامل همه موجودات است، و در همه جهان سریان دارد ولی تفاوت مهم این دیدگاه با پانتئیسیم این است که تعالی خدا انکار نمی‌شود؛ یعنی در این آموزه، تعالی و حضور خدا توأمان مورد تاکید است. (Talia Ferro, 2010: 170; Clayton, 2010: 183-184; Thilseilton, 2002: 221) پانتئیسیم که از نظر لغوی به معنای همه در خدایی است، اقسام مختلفی را در بر می‌گیرد، لکن به نظر می‌رسد معادل فارسی مناسبی برای آن، در دسترس نیست، لذا این اصطلاح، در متن استفاده می‌گردد و جهت تناسب با این اصطلاح، اصطلاح تئیسیم، پانتئیسیم و دئیسیم نیز به همین شکل آورده می‌شود.

^{۱۲} «سقراط: ولی اگر روح نباشد دانایی و خرد می‌توانند وجود پیدا کنند؟ پروتاخوراس: هرگز.» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۶۵۱)

^{۱۳} برخی نیز با استناد به همین رساله افلاطون را به عنوان نخستین دئیست (first deist) معرفی می‌کنند و معتقدند که دئیسم مدرن (modern deism) از فلسفه افلاطون سرچشمه می‌گیرد (Mitchell, 1881: 437). افلاطون می‌نویسد «استاد سازنده جهان این قانون را تا پایان به همه آن ارواح اعلام کرد تا در بدفرجامی که بعد ها دامنگیر هر یک از آنان شود تقصیری متوجه او نباشد... صانع جهان چون از دادن این دستورها فارغ شد به حالتی که سزاوار اوست بازگشت.» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۳۹-۱۷۳۸) یعنی در واقع، خداوند (صانع) دیگر دخالتی در این عالم ندارد که همان تصور دئیسم را به ذهن می‌آورد. برای دئیسم معادل‌های خداباوری عقلی، خداباوری ناوحي اندیش و الهیات طبیعی آورده می‌شود.

^{۱۴} نخستین سؤالی که از من می‌کنند این است: آیا همه چیز بی‌حرکت است و هیچ جنبشی نیست؟ یا خلاف این سخن راست است؟ یا پاره‌ای چیزها بی‌حرکتند و بعضی متحرک؟ پاسخ می‌دهم شق سوم درست است (همان: ۲۱۹۵).

^{۱۵} «حرکتی را که سبب می‌شود هر بار چیزی چیز دیگری را بجنباند در حالی که خود نیز توسط چیزی دیگر جنبانده می‌شود و ... حرکتی که هم خود را می‌جنباند و هم چیزهای دیگر را ...» (همان: ۲۱۹۷)

^{۱۶} «... چیزی که حرکت و دگرگونی شدن خود را از چیز دیگر دارد، چگونه ممکن است نخستین منشأ همه دگرگونی‌ها باشد...» (همان: ۲۱۹۸)

^{۱۷} در واقع افلاطون از زبان آتنی می‌گوید که نظم جهان، حاکی از این است که روحی آگاه و خیر، عنان جهان را به دست دارد (همان: ۲۲۰۲).

^{۱۸} محرک خود متحرک: محرک اول نزد افلاطون بر خلاف محرک نامتحرک ارسطو، خودش متحرک است (همان: ۲۱۹۸). «کلیناس: بی‌هیچ تردید، باید نوعی را برتر از همه انواع بشماریم که نخست خود را می‌تواند به جنبش آورد و بعد همه چیزهای دیگر را... مبدأ همه این حرکات و تغییرها آن نیست که نخستین بار نیروی خود، خود را به حرکت در آورده است... کلیناس: در این هیچ تردید نمی‌توان کرد» (همان). هر چند برخی همچون هارتسهورن -یکی از متفکران و پیشگامان الهیات پویشی- بر این باورند که افلاطون با تعریف کردن روح به عنوان خود متحرک، توانسته است یک خدای پویا را تأمین کند، یعنی علاوه بر هستی، شدن نیز در حیات الهی جایی پیدا می‌کند (Hartshorne, 1953: 54-57).

References

- Baltes, Matthias (1999) *Is the Idea of the Good in Platos Republic Beyond Being?* New York University Bobst Library.
- Carabine, Deirdre (1995) *The unknown God; Negative Theology in The Platonic Tradition: Plato to Eringena*, Louvain.
- Clayton, Philip (2010) "Panentheisms East and West", *Springer Science*. Sophia 49 (2): 183-191, <https://philpapers.org/rec/CLAPEA>.
- Cooper, John. W. (2006) *Panentheism- The Other God of the philosophers: From Plato to the present*, United States of America: Baker Academic.

- Copan Paul, Paul K. Moser (2003) *Rationality of Theism*, London & New York: Routledge.
- Copleston, Fredrick (2009) *A History of Philosophy, Greece and Rome*, Trans. Jalaloddin Mojtavavi, Volume 1, Tehran: Scientific & Cultural Publications Company & Soroush Press. (in persian)
- Corenford, Francis M. (1997) *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Craig, William Lane (1986) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmilan Press Ltd.
- Dombrowski, Danial (2016) *A History of the Concept of God: A Process of Aproach*, Albany: State University of New York Press.
- Drozdek, Adam (2007) *Greek Philosophers as Theologians*, The Divine Arche, USA: Ashgate.
- Gerson, L. P. (1990) *God and Greek Philosophy, Studies in the early history of natural theology*, Routledge.
- Griffin, DavidRay (2004) *God, Power, Evil: A Process Theodicy*, London: Westminster John Knox Press.
- Hartshorne, Charles (1953) *Philosophers Speak of God*, William Reese, Chicago Press: Humanity Books.
- Levine, Micheal P. (1994) *Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge.
- Magee, Bryan (2012) *The Story of Philosophy*, Hasan Kamshad, Tehran: Ney Publication. (in persian)
- Mc Lendon, Hiram J. (1959) "Plato without God", *The Journal of Religion*, University of Chicago Press, Vol. 39, No. 2(Apr.), pp. 88-102, <https://www.jstor.org/stable/pdf/1200218>.
- Mitchell, Thomas (1881) *Cosmogony: The Geological Antiquity of the World, Evolution, Atheism Pantheism and Infidelity Refuted*, New York: The American News Company.
- Mohr, Richard D. (2005) *God & Forms in Plato*, United States of America: Parmenides.
- Nash, Ronald H. (1999) *Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy*, Michigan: Zandervan Publishing House.
- Owen, H, P. (1971) *Concepts of Deity*, London: Macmillan.
- Plato (2001) *Series by Plato*, Trans. Mohammad Hasan Lotfi & Mohammad Kaviani, Tehran: Kharazmi Publication. (in persian)
- Ross, David (1966) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press.
- Russel, Bertrand (2015) *History of Wesrern Philosophy*, Trans. Najaf Daryabandari, Tehran: Parvaz Publication. (in persian)
- Swinburne, Richard (1977) *The Coherence of theism*, Oxford: Oxford University Press.
- Talia Ferro, Charlse, And Elsa J. Marty (2010) *A dictionary Of Philosophy of Religion*, New York & London: Continuum.
- Taylor, A. E. (1926) *Plato: The man and his works*, London: Methuen.
- Thilselton, Antony C. (2002) *A Concise Encyclopedia of philosophy of Religion*, Glasgow: One World.
- Ward, Kith (2009) *God and the Philosophers*, Minneapolis: Fortress Press.