



خداشناسی فلسفی

رضا برنجکار

در نوشتار پیشین، مسأله اثبات خداوند از دیدگاه فلسفه یونان و ادیان الهی، مورد بررسی و مقایسه قرار گرفت، و بیان شد که در یونان، همه مطالبه، از یک منطقی اثبات‌گرایی عقلی، پیروی می‌کنند، بدین معنا که حقیقت هر سخن، داکتر مفار میزان اثبات‌پذیری عقلی و فلسفی آن می‌باشد، طبیعتاً بعثت از خداوند نیز از این مبنا و قاعده کلی مستثنی نبود.

البته این نوع منطقی، بیشتر، از دیدگاه ارسطو مورد بررسی و روشنی‌یابی قرار گرفت و در مقابل بیان شد که در ادیان الهی، شناخت خداوند به شیوه اثبات‌گرایی فلسفی مطرح نیست بلکه معرفت ذات مقدس، امری فطری است که اهمیت نتیجه معرفتی خودباورست و حتی انبیاء و مبلغین نیز نقشی جز تذکر و یادآوری همان معرفت مطلوب را نداشته و ندارند.

همچنین اشاره و شواهد بسیاری در این زمینه اقامه شد. خصوصاً آیات و روایاتی که در دو بخش ارائه گردید و در نهایت مکتب‌مزم هدایت، به نحو اجتنابی نتیجه‌گیری و بیان گردید. این مسکالیزم، از سه بخش «تشریح»، «تفسیر» و «تجدد» گرفته و فلسفیه تشکیل یافته بود، از این به بعد در صدد توضیح این سه مرحله فلسفی، در قسمت یونان نیز به نحو جزئی‌تری وارد خداشناسی، به‌عنوان شده. موضوع از دیدگاه افراد برجسته این فرهنگ مورد بررسی قرار می‌گیرد. آشکار است که سراف از عنوان فوق (مکتب‌مزم هدایت) بیش از همه مکتب‌مزم خداشناسی است.

این سیر تخیل، از طریق تشبیه، به همین جا خاتمه نمی‌یافت، بلکه به همین ترتیب، برای خدایان، زندگی‌نامه، اخلاق، روش زندگی و آباء و اجداد و فرزندان، در نظر گرفته می‌شد، و در قالب اسطوره‌ها، بیان می‌گردید.

البته همان گونه که در مقاله قبلی^(۱) ذکر شد، تخیل یونانیان، همانند صورتی بود که بر ماده پیشین قرار می‌گرفت. این ماده ماتقدم، فطرت الهی و تذکرات ادیان پیشین بود، اینکه یونانیان برای تحلیل وقایع عالم به تخیل خدایان رو آوردند، نه به چیز دیگر، حاکی از وضعیت خاص آنها بوده است.

از هنگامی که انسانها تصرف در فطرت الهی را به وسیله تخیل آغاز نمودند، فرهنگ بشری یونان متولد گشت. در دوره‌های بعدی، این گونه تصرف تغییر کرد و به شکل تصرف فلسفی و در نهایت، تصرف عرفانی، درآمد.

به نظر می‌رسد که تفسیر فوق، اصلی‌ترین عامل تعدد خدایان را بیان می‌کند ولی این سخن، بدان معنی نیست که عوامل دیگری نظیر جهات سیاسی و قبیله‌ای در دامن زدن به تعدد خدایان بی‌تأثیر بوده‌اند. همچنین توجهات دیگری برای منشأ تخیل خدایان بیان شده است که با توجیه فوق مغایرت ندارد و حاجتی به ذکر آنها نیست.

در باره مطالب فوق شواهدی ذکر می‌شود:

«جداییهای سیاسی و قبیله‌ای، چند خدایی را دامن زد و یکتاپرستی را غیرممکن می‌ساخت... تخیل دینی

در این بخش تأکید اصلی روی بزرگترین فلاسفه یونان، یعنی افلاطون و ارسطو می‌باشد ولی نخست مناسب است به نحو اجمال بر خدایشناسی دوران تخیل و جهان‌شناسان قبل از سقراط و سپس در زمان سقراط، نظری بیافکنیم.

۱- دوران تخیل

دوران قبل از فلسفه در یونان، معمولاً به عنوان دوران تخیل مطرح می‌شود و اساسی‌ترین موضوع متعلق تخیل در این دوره، مسأله خدایان می‌باشد. انتخاب عنوان «تخیل» برای این دوران، با مسأله خدایان و اسطوره‌های الهی، پیوندی نزدیک داشته باشد، بدین ترتیب که یونانیان برای هر یک از مظاهر طبیعت، جامعه و اخلاق و نیز برای هر آنچه در این عالم با آن مواجه می‌شدند، مستقیماً و بدون تحلیل ذهنی و فلسفی، یک عامل ماورای طبیعت در نظر می‌گرفتند و وقایع را با آن عوامل خارج از این عالم، توجیه می‌کردند. این عوامل ماورای طبیعی، همان خدایان متعدد یونانیان بودند که پیوندی نزدیک با مسائل مختلف این جهان داشتند.

بدین‌سان، مسأله خدایان، برای توجیه وقایع این عالم، با تخیل بسیط و ساده و بدون بررسی عقلی و نظام‌سازی فلسفی، در فرهنگ یونان، مطرح شد. این خدایان که برای توجیه مسائل طبیعی و انسانی، مورد تصور و تخیل یونانیان قرار گرفت، با تمثیل و تشبیه و قیاس، نسبت به مسائل طبیعی و انسانی، همراه بود، و لذا خدایان یونانی اکثراً هیئت‌های انسانی و بعضاً حیوانی، داشتند که از قیاس و تشبیه خدایان به عوامل طبیعی نشأت می‌گرفت.

بوده است.

ارسطو وقتی مسأله تعدد خدایان را از راه تعدد حرکت، مدلل می‌سازد، خدایان نیاکاناش را بر چپوهرهای غیر متحرک (محرکهای اول) منطبق می‌کنند. وی می‌گوید: «از سوی پیشینیان و نیاکان باستان همچون میراث یر جای مانده‌ای به بازپسینان در شکل اسطوره، فراداده شده است... ایشان می‌انگاشتند که جوهرهای نخستین خدایان اند» (۳).

۲- دوران آغاز فلسفه

زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر، و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم ایونیا بودند و میلئوس، مهد فلسفه ایونی بود، زیرا در میلئوس بود که طالس، نخستین فیلسوف مشهور ایونی، درخشید، فلاسفه ایونی، عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، فساد و مرگ، بودند. ولی از آنجا که این فلاسفه ذهن و عقل خویش را در تبیین عالم به کار گرفتند، به این نکته توجه نمودند که علی‌رغم هر تغیر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد، زیرا تغیر از چیزی به چیز دیگر است. پس باید چیزی که اولی و اساسی و باقی است و صور گوناگون می‌گیرد، وجود داشته باشد و فلسفه و جهان‌شناسی ایونی اصولاً کوششی است برای تعیین این نکته که عنصر اولی یا ماده‌المواد و خمیر مایه همه اشیاء چیست، متفکران ایونی در طبیعت ماده‌المواد اختلاف داشتند لیکن همگی در مادی بودن آن همدستان بودند. نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا و هراکلیتس به آتش و همینطور... (۴)

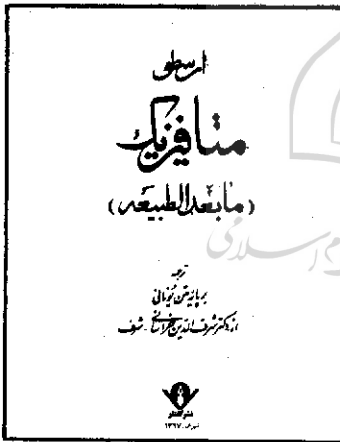
یونانیان وقتی که از محدودیت محلی بیرون آمد، موجد اساطیر و خدایان مشترک یونانیان شد. یونانیان برای هر یک از مظاهر طبیعت و جامعه، برای هر یک از نیروهای زمینی و آسمانی، خوشیها، نیکبختیها و بدیها و کارها، مظهر یا خدایی می‌شناختند. خدایان یونانی هیئتهایی انسانی داشتند، این هم از ویژگیهای یونان است هیچ قومی خدایان خود را چنین شبیه و نزدیک به آدمیان، تصور نکرده است...

درباره هر یک از خدایان، اساطیری وجود داشت و تبار و سرگذشت او، بستگیهای انسانی او، و همچنین مراسم مربوط به او را روشن می‌کرد. این اساطیر که یا از مقتضیات محلی ناشی می‌شدند یا ساخته شاعران دوره گرد بودند، عقاید و فلسفه و آداب و تاریخ یونان کهن را به وجود آوردند... در اساطیر یونانی، جهان، مخلوق خدایان نیست. جهان پیش از خدایان وجود داشته... (۵)

می‌توان خداشناسی دوران قبل از فلسفه در یونان را به این صورت خلاصه کرده و بیان نمود که در این دوره، خدایان بوسیله تخیل و تصور و از طریق تشبیه و قیاس، به گونه شرک آلود مطرح گردیدند. این خداشناسی بطور کلی و صریحاً با خداشناسی دینی مخالفت دارد. در قسمت ادیان این مخالفت بیان خواهد شد. ولی نکته‌ای که قابل دقت است، تأثیری است که خداشناسی این دوران بر دوره‌های فلسفی، خصوصاً در زمان افلاطون و ارسطو بر جای گذاشته است. تا آنجا که بسیاری از فلاسفه بعدی از خدایان سخن گفته‌اند و مسأله تصور و تمثیل نیز در یونان، همیشه مطرح

[دیگری] - بجز عقل - را علت رویدادها می‌شمارد.^(۱)

پارمنیدس که یکی از فیلسوفان قبل از آناکساگوراس بود در استدلالهای نظری خود، وجود هرگونه حرکت را در هستی منکر شد و در این راه برای متفکران آینده دشواریهایی به میان آورد و بدین سان هر متفکری که پس از وی در کار هستی و طبیعت می‌اندیشید، می‌بایستی به جای آنکه حرکت را واقعیتی مسلم و انکار ناپذیر بداند، برای توضیح و توجیه آن کوششی به کار برد.



آناکساگوراس که تصویر هستی را در آغاز به شکل انبوهی در هم آمیخته از مواد بیشمار و ساکن تصور کرده بود، هنگامی که با مسأله قدرت یا نیرویی که عهده‌دار تحرک بخشیدن به توده نخستین و ساختن اشیای عالم است، مواجه می‌شود، اصل «نوس» را معرفی می‌کند.

در فلسفه و تفکر این دوران، مسأله خدا و خداشناسی مطرح نیست، گو اینکه کلمات و اشاراتی از بعضی از این متفکران در مورد خدایان نقل شده است.*

به دیگر سخن، اعتقاد به خدا که در همه دوره‌ها مطرح است، هنوز در قالب نظام فلسفی جای نگرفته است.

اصولاً در این دوره، علم و فلسفه، هنوز از یکدیگر متمایز نشده و تحقیقات علمی و فلسفی نیز بیشتر در جهت یافتن عنصر اصلی-عالم مادی بود. این وضعیت تقریباً تا زمان-سقراط و سوفسطاییان ادامه داشت و الهیات عقلی هنوز بطور جدی در تفکر یونانیان جایگاهی نداشت و آنچه پیرامون خداوند در شکل و شمایل عقلانی و تفکر نظام‌وار فلسفی بیان شده است بسیار ناچیز و ناقص می‌نماید که بهترین نمونه آن را در فلسفه آناکساگوراس می‌توان یافت. ارسطو در این مورد می‌گوید:

«بدینسان هنگامی که کسی گفت عقل، همان گونه که در جانوران، همان گونه هم در سراسر طبیعت، علت نظم و ترتیب است، در مقابل گفته‌های بتی هدف پیشینیان، مردی هشیار به نظر منی‌رسید. ما با اطمینان می‌دانیم که آناکساگوراس این نظریه را داشته است، با وجود این، عقیده بر این است که هر موتیموس، اهل کلازومنا، پیشتر از وی آن را ابراز داشته است.»^(۵)

«آناکساگوراس عقل را - چونان افزاری مکانیکی - در ساختن جهان به کار می‌برد و هرگاه در توضیح علت هستی بالضروره چیزی در می‌ماند، پای عقل را به میان می‌کشد، اما در موارد دیگر هرچیز

* برای مثال ارسطو این کلام که «تمام چیزها پر از خدایان است» را به طالس نسبت می‌دهد.

رک: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۳۸.

آناکسیمنس: وی در تفکر فلسفی خویش خمیر مایه عالم را «هوا» انگاشت از طرف دیگر «آناکسیمنس خدا را هوا معین کرد که پدید می‌آید و عظیم و نامحدود است و همیشه در حرکت»، وی «می‌گوید که هوا خداست» و حتی خدایان نیز «از هوا به وجود آمده‌اند».^(۹)

بدین ترتیب، آناکسیمنس خدا را در قالب فلسفی خویش برده و با اصل نخستین جهان (هوا) یکی می‌گیرد.

کسنوفانس: وی می‌گوید: «یک خدا، بزرگترین خدا در میان خدایان و آدمیان که نه در صورت، شبیه مخلوقات فانی است و نه در فکر» خدایی که «همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است و هرگز حرکت نمی‌کند».^(۱۰)

ارسطو درباره وی می‌گوید: «او، تنها با توجه به کل کیهان می‌گوید که واحد (To hen) خداست (To Theon)».^(۱۱)

بنابراین گزارش ارسطو، کسنوفانس قائل به نوعی وحدت وجود و یگانه انگاری بوده است. به نظر می‌رسد وی واحد را جانشین «آرخبه» یا اصل نخستین فلاسفه پیشین می‌کند و آن را خدا می‌نامد و خدا را نیز با جهان یکی فرض می‌کند افلاطون در این زمینه می‌گوید: از نظر کسنوفانس «آنچه ما کل چیزها می‌نامیم، هستندهای یکتاست».^(۱۲)

«کسنوفانس، در هیچ یک از گفته‌هایش نشان نمی‌دهد که مقصود او از خدا چیزی بیرون از جهان است و اندیشه او دنباله و گسترش منطقی سنت فلسفی متفکران ایونیاست که سرچشمه هستی را در همه‌جا و همه‌چیز جستجو می‌کردند».^(۱۳)

نوس در لحظه‌ای معین، نخستین تکان را به آن انبوه بی‌پایان می‌دهد و باعث چرخش و گردشی می‌شود که به جدا شدنهای گوناگون مواد نخستین می‌انجامد، و سپس همچنان به حرکت خود ادامه می‌دهد تا به شکل گرفتن پدیده‌های طبیعت منجر می‌شود. از آن پس، نوس در این میان بیگانه و بی‌کاره می‌شود و گویی فقط تماشاگر کارخانه هستی می‌باشد.^(۷) در مورد «نوس» چند نکته قابل دقت است:

۱- بنا بر نقل ارسطو، آناکساگوراس هرگاه در توضیح چیزی در می‌ماند، پای عقل را به میان می‌کشد.

۲- از طرفی «نوس» (عقل) دارای صفات خدایی مثل «نامتناهی»، «خود مختار»، «قائم به نفسه» و «ناظم عالم» می‌باشد ولی از طرف دیگر، آناکساگوراس صفاتی مثل «لطیف ترین چیزها» و «شاغل مکان بودن» را به «نوس» نسبت می‌دهد و از این جاست که گفته‌اند آناکساگوراس هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است. ارسطو نیز، «نوس» را به افزار مکانیکی تشبیه می‌کند.

۳- اگر هم نوس را بعنوان یک خدای فلسفی در نظر بگیریم اولاً این خدا، نقش کافی را در عالم عهده‌دار نیست و ثانیاً از کانال تشبیه و تصور می‌گذرد و لذا «نوس» مانند اشیاء دیگر عالم دارای مکان است.^(۸)

این گونه الهیات ناقص فلسفی قبل از آناکساگوراس، شکل ناقصتری در نزد آناکسیمنس، کسنوفانس و هراکلیتوس مطرح بوده است.

در اینجا خلاصه‌وار به الهیات فلسفی این سه فیلسوف می‌پردازیم.

قالب یک نظام عقلانی و براساس اصول این نظام، شکل گرفته باشد، چنانچه نمونه کامل این نحوه الهیات عقلی را در فلسفه افلاطون و ارسطو خواهیم دید.

قاعدتاً، این نوع الهیات هنگامی تکوین می‌یابد که تفکرات فلسفی در زمینه موجودات به حد کافی رشد کرده و نظامهای فلسفی در شرف نشو و نما باشد. از آنجا که عالم وجود بدون خداوند قابل تفسیر و توجیه نیست، مسأله خداوند جای خویش را در نظامهای فلسفی پیدا می‌کند. این مطلب را در آغاز فلسفه یونان به خوبی مشاهده می‌کنیم.

در آغاز این دوره که فلسفه هنوز به حد کافی رشد نکرده است و نظامهای فلسفی پا به میان ننهاده‌اند، الهیات عقلی و فلسفی و مسأله خداوند در قالب فلسفی آن اصلاً مطرح نیست و درست از زمانی که نظامهای فلسفی آرام، آرام به عرصه فرهنگ و تمدن بشری گام می‌نهند، خدا نیز چون دیگر اشیاء، صورت ذهنی و رنگ فلسفی به خود می‌گیرد و دقیقاً به همین دلیل است که تصور خدا در این مبنا به تدریج و پایه‌پای رشد تفکر فلسفی، از مادر ذهن بشر زاییده می‌شود و در حضانت عقول بشری بزرگ و

هر اکلیتوس: وی بعد از کسنوفانس معنای فلسفی‌تری به خدا می‌دهد.

اصول جهان‌بینی و خداشناسی وی عبارتند از:

- ۱- هستی در عین کثرت، واحد است.
- ۲- وحدت زاییده کشاکش پیوسته در میان اضداد است.
- ۳- تناقض و تضاد در هستی همان «لوگوس» یا «قانون جهانی جاویدان» است.
- ۴- جهان پیوسته و همواره در دگرگونی و شدن است.

۵- اصل نخستین عالم، آتش است*
 ۶- «به عقیده هراکلیتوس، آتش چرخنده جاویدان، خداست» هراکلیتوس می‌گوید: «یکی که او تنها داناست، هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد که به نام زیوس نامیده شود»، «خدا، روز شب، زمستان تابستان، جنگ صلح، سیری گرسنگی است و به شیوه آتش دگرگون می‌شود که هرگاه با بخورها آمیخته شود مطابق بوی هریک از آنها نامیده می‌شود».

«این گفته هراکلیتوس مایه پژوهش و گفتگو و اختلاف نظر فراوان در تفسیر آن شده است، چیزی که به پژوهش می‌توان استنباط کرد این است که... جهان و همه پدیده‌های گوناگون آن، مظاهر بیشماري هستند از خدا».

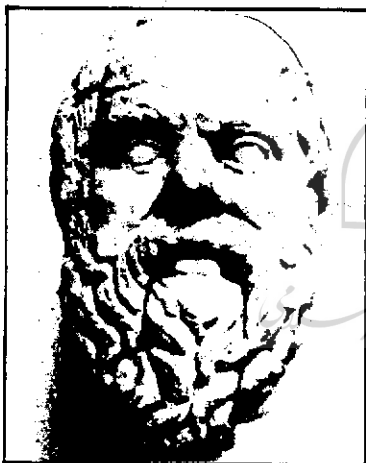
هراکلیتوس خود می‌گوید: «همه چیز، یکی است» (۱۴)

بدینسان، خداشناسی، به شکل عقلی و فلسفی یک مسأله حادث در تمدن و فرهنگ بشری است. مراد از خداشناسی فلسفی این است که تصور خدا و اثبات وجود آن در

*محققان در این باره اختلاف نظر دارند که آیا مفهوم آتش بعنوان عنصر نخستین برای موجودات مطرح می‌شود یا اینکه هراکلیتوس آتش را بهترین نمونه‌ای می‌یابد که نظریه جریان و دگرگونی پیوسته اشیاء را به وسیله شکل و چگونگی محسوس آن نشان دهد. ارسطو در تأیید نظریه اول می‌گوید: «هیپاسوس اهل مِتاپونتوس و هراکلیتوس اهل افسوس (این اصل را) (ماده‌المواد را) آتش می‌دانستند». (متافیزیک، ص ۱۲).

ارسطو صریحاً اظهار می‌دارد که «سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت در کل آن - نمی‌پرداخت، بلکه در جستجوی کلی در آن زمینه [اخلاق] بود و نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت» (۱۵).

هدف سقراط رسیدن به یک زندگی اخلاقی و فضیلت‌مندانه بود و معرفت و شناخت تعاریف کلی که از طریق دیالکتیک و مناظره حاصل می‌شود، همچون وسیله‌های منحصراً به فرد برای این منظور بود.



از طرف دیگر مشخصه اخلاق سقراط، رابطهای است که میان معرفت و فضیلت مطرح می‌شود، به این معنی که شخص عاقل که می‌داند حق چیست، به آنچه حق است عمل نیز می‌کند. بسه عبارت دیگر، هیچ کس دانسته و از روی قصد، مرتکب بدی نمی‌شود آری معرفت به تعاریف کلی شرط لازم و کافی برای زندگی فضیلت‌مندانه است.

همانگونه که ارسطو متذکر می‌شود، در نظریه سقراط جایی برای ضعف اخلاقی و تعهد و مسئولیت، وجود ندارد، زیرا احتمال

بزرگتر می‌گردد.

آغاز فلسفه، آپستن مولودی است که اولین بار در فلسفه آناکساگوراس، به صورت نوس (عقل) عرض اندام می‌نماید. این چنین است که تصویر فلسفی خدا زاده شده و سالها زمان لازم است که این طفل ناتوان در فلسفه‌هایی چون افلاطون و ارسطو قوام یافته و به صورت یک خدای قدرتمند عقلی و فلسفی ظاهر شود.

۳- خداشناسی سقراط

سخن گفتن درباره نظریات سقراط، سخت دشوار است. گزارشات یکی از شاگردان وی به نام «گزنفون» با گزارشات شاگرد دیگر وی به نام افلاطون، در همه موارد سازگاری ندارد. همچنین تصویری که از سقراط در محاورات نخستین افلاطون، ارائه می‌شود با سقراطی که در محاورات بعدی مطرح است، یکسان نیست.

با این همه اگر این گواهی ارسطو که سقراط نظریه مثل را تعلیم نکرد، پذیرفته شود، سقراط واقعی، همان است که در آثار اولیه افلاطون مطرح گردیده است. و در این صورت، با گزارشات گزنفون نیز تعارض کمتری خواهد داشت. قبلاً در مورد هدف و روش سقراط، مقداری توضیح داده شد و بیان شد که سقراط با دل‌بستگی فراوانی که به رفتار اخلاقی داشت، در صدد یافتن پایگاهی مطمئن برای اخلاق بود و سرانجام این پایگاه را تعاریف کلی اخلاقی دانست. شیوه راه‌یابی به این کلیات در نزد او، دیالکتیک و مباحثه در زمینه تعاریف است تا بتوان از تعاریف جزئی به تعاریف کلی‌تر راه یافت.

می آید.

۵- معرفت با فضیلت در نزد سقراط مساوی است و معرفت، فضیلت را با خود همراه دارد، لذا جایی برای تهذیب اخلاقی و تلاش برای دوری از رذائل نفسانی و متصف شدن به ملکات روحانی، باقی نمی ماند. ضعف اخلاقی و تعهد و مسئولیت نیز فاقد معنی است و نوعی جبر عملی در فلسفه سقراط دیده می شود.

۶- در فلسفه سقراط جایی برای خداوند در نظر گرفته نشده است و انسان در زندگی سعادت مندانه، محتاج خداوند و انبیاء الهی و ادیان نیست و فقط باید زحمت دیالکتیک را بر خود هموار سازد.

۷- منقول است که سقراط از خدایان سنتی یونان سخن می گفته است و همچنین نقل شده است که سقراط عقل انسان را جزئی از عقل جهانی می دانسته است.^(۱۶) اگر این سخنان از جانب سقراط بیان شده باشد، شاید بتوان نقشی برای خدایان یا عقل جهانی در فلسفه اخلاق سقراط قائل شد، بدین گونه که خدایان به شکل تکوینی و بدون ارسال رسل، عقل انسان را هدایت می کنند و با توجه به سخنان دیگر سقراط، کمک خدایان یا از طریق اعطاء عقل است و یا بوسیله قراردادن تعاریف کلی در نفس آدمی و یا حتی در یادآوری کلیات.

بیان تفاوت های نظام اخلاقی سقراط با ادیان الهی از محدوده این بحث خارج می باشد ولی از آنجا که این نظام جایی برای ارسال رسل و مسأله تشریح و قوانین الهی، باقی نمی گذارد، با ادیان الهی در تقابلی آشکار واقع می شود. درباره اصل وجود خداوند و نقش او در عالم، بحث

این که انسان بعد از معرفت تعاریف، به جهت رذائل اخلاقی به مقتضای معرفت عمل ننماید، وجود ندارد. به سخن دیگر صفات و ملکات اخلاقی جایی در فلسفه سقراط ندارد.

حال قطع نظر از اینکه جهت ضروری بین علم و عمل، حب ذاتی و ضروری انسان به کمال باشد یا چیز دیگر، این نتیجه را از فلسفه سقراط می توان برداشت کرد که کمال و هدایت انسان، معرفت تعاریف کلی است و مکانیزم هدایت، دیالکتیک می باشد.

اصول کلی الهیات سقراط

با توجه به مطالب فوق، خداشناسی سقراط در ضمن چند جمله قابل طرح است:

۱- از آنجا که سقراط یک نظام فلسفی درباره جهان، ارائه نداده است، الهیات عقلی نیز در فلسفه وی مطرح نیست.

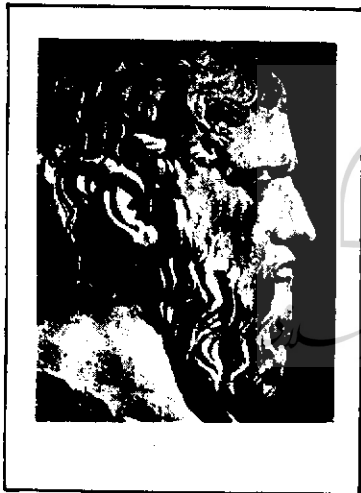
۲- سقراط بیش از هر چیز، توجه خویش را به انسان معطوف ساخت و یک نظام اخلاقی برای انسان ارائه نمود.

۳- سقراط هدایت و کمال انسان را در زندگی اخلاقی و فضیلت مندانه می دانست و بدین جهت که فضیلت بعد از شناخت تعاریف کلی ضروری است و فضیلت با معرفت، به این معنی، مساوی است، کمال انسان شناخت کلیات می باشد.

۴- مکانیزم هدایت در نزد سقراط، دیالکتیک استقرائی است، بدین معنی که دیالکتیک و محاوره از تعاریف جزئی آغاز می شود و با نقض و ابراهائی که نسبت به تعاریف مطرح می گردد، سرانجام یک تعریف کلی در مورد عمل اخلاقی بدست

این کلیات یا مثل به نحو منظمی و با ترتیب خاصی، در عالم مُثُل قرار گرفتند، بطوری که هر قدر در سلسله مُثُل بالاتر برویم، به مثالهای شاملتر و کلی‌تری می‌رسیم در رأس این صور، «خیر مطلق» قرار گرفته است که بنا بر گزارش ارسطو، با «واحد» یکی است.

از طرف دیگر، افلاطون برای توجیه ارتباط عالم محسوس با عالم معقول و کیفیت ایجاد عالم محسوس، مساله «صانع» یا «دمیورژ» را مطرح می‌کند. «در رساله



طیمائوس افلاطون صریحاً می‌گوید که خدا یا صانع اشیاء این عالم را بر طبق الگوی صور [مُثُل] می‌سازد. (۱۹)

«نمی‌توان انکار کرد که افلاطون در طیمائوس چنان سخن می‌گوید که گویی صانع (دمیورژ) یعنی علت فاعلی نظم در جهان، اشیاء این عالم را از روی صور به عنوان علت نمونه‌ای می‌سازد، و بنا بر این صور یا مُثُل کاملاً جدا از صانع هستند، به طوری که اگر صانع را خدا بنامیم، باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط خارج از اشیاء

مستقل و مکفی از سقراط نقل نشده است و فقط کلماتی پراکنده از وی در دست است که بر تعدد خدایان دلالت می‌کند و لذا با توحید ادیان منافات دارد. در مورد «عقل جهانی» نیز توضیحی در دست نیست.

بطور کلی می‌توان گفت: سقراط صاحب نظام جهان‌شناسی و الهیات نیست، بلکه همانگونه که از ارسطو منقول است - وی بیشتر به اخلاق اشتغال داشت و اخلاق وی نیز جایی برای ادیان الهی باقی نمی‌گذارد.

۴- خداشناسی افلاطون

مساله خدا و خداشناسی در فلسفه افلاطون از مسائل پیچیده و مبهمی است و پیرامون آن بحثها و تفسیرهای زیادی صورت گرفته که این تفسیرها نیز غالباً بصورت احتمال مطرح شده است.

افلاطون، خود در رساله طیمائوس در این باره می‌گوید: «دشوار است یافتن سازنده و پدر جهان و در صورت یافتن او، محال است با همه کس درباره او سخن گفتن». (۱۷)

و در رساله جمهور می‌گوید: «اصل خیر در منتهی الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید». (۱۸)

قبل از اینکه مساله خدا در فلسفه افلاطون بیان شود، مناسب است نظری کوتاه به فلسفه او بیاکنیم همانگونه که گذشت، افلاطون معتقد بود که اشیاء محسوس در حال «شدن» و صیورورتنند در حالی که شناخت عقلی درباره اشیائی است که «باشند» و کلیات ثابتی که عقل آنها را می‌شناسد در عالمی جدا از عالم محسوس و متغیر، موجود می‌باشند.

بنابراین، آن نظریه‌ای که دمیورژ و واحد را در فلسفه افلاطون، یکی می‌داند دور از واقع به نظر می‌رسد.

حال ببینیم از نظر افلاطون مردم چگونه می‌توانند خدا را بشناسند.

به نظر وی معرفت واقعی، همان شناخت کلیات و صور است و کلی‌ترین صورت نیز خیر مطلق و واحد می‌باشد که خدای اعلای افلاطون بوده و در رأس صور قرار دارد. باید دید که معرفت صور و کلیات چگونه حاصل می‌شود.

افلاطون طریقه رسیدن به معرفت صور را در کتاب هفتم از جمهوری به تفصیل بیان می‌کند. وی در آغاز این کتاب از زبان سقراط، تمثیل معروف غار را مطرح می‌کند و سپس بیان می‌دارد که تنها فلاسفه‌اند که خود را از تاریکی غار رهانیده و به روشنایی خورشید و خیر مطلق نائل می‌شوند.

و سپس ادامه می‌دهد: باید فیلسوفی که به دیدار خیر مطلق نائل آمده به دیار زندانیان فرود آید و زمام امور آنان را به عهده گیرد تا مدینه فاضله برپا شود و مردم به سعادت برسند. ولی اگر کسی بخواهد فیلسوف شود و به مشاهده صور و خیر مطلق و خداوند بپردازد، باید قبلاً مراحلی را طی کند. اولین علمی را که سقراط^{۱۰} پیشنهاد می‌کند علم اعداد و حساب است، به وسیله این علم، روح از محیط عالم فانی

این عالم اند، بلکه خارج از خدا نیز هستند» (۲۰).

تا این جا، به نظر می‌رسد که خداوند افلاطون همان صانع یا دمیورژ است که از مثل و خیر مطلق جداست و کارش ساختن عالم محسوس از روی الگوی مثل می‌باشد. از طرف دیگر ارسطو گزارش می‌دهد که در نظر افلاطون «واحد، علت (چیستی) صورتهاست» (۲۱).

افلاطون، خود، در کتاب جمهور می‌گوید: «آنچه من تصور می‌کنم این است که اصل خیر در منتهی الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید، اما اگر شخص آن را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد نمود که منشأ کل خوبی و زیبایی همان است و در جهان مرئی آفریننده روشنائی و کانون نور جز آن نیست و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل همان است» (۲۲).

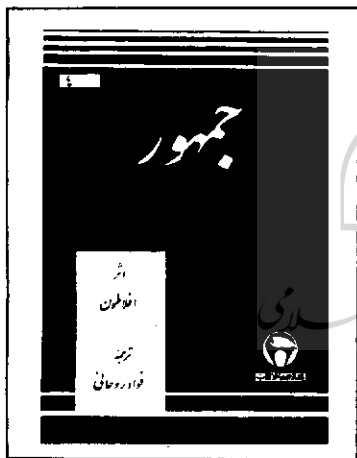
«به همین طریق باید تصدیق کنی که چیزهایی هم که شناخته می‌شوند، نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند، بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است، با آنکه خیر عین وجود نیست، بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است» (۲۳).

به این ترتیب، در فلسفه افلاطون با دو خدا مواجه هستیم: «صانع» و «خیر مطلق» افلاطون نیز در نامه ششم به دوستانش بر این مطلب صحه می‌گذارد. در آن نامه وی از دوستانش می‌خواهد که «به نام خدایی که رهبر همه اشیاء کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت، سوگند وفاداری یاد کند» (۲۴).

این خدا و پدرش بردمیورژ (صانع) و خیر مطلق (واحد)، تطبیق شده‌اند.

^{۱۰} کتاب «جمهور» بصورت نقل قول از سقراط تنظیم شده و فرض این است که: در حدود سال ۴۱۱ قبل از میلاد شبی سقراط در منزل پیرمردی «سفالوس» نام با عدمای وارد مباحثه می‌شود و روز بعد جریان گفتگو را برای دوستان خود نقل می‌کند.

بدینسان فلاسفه تعلیمات فوق را باید از کودکی بیاموزند. به این معنی که تا هجده سالگی آشنایی مقدماتی با ادبیات، موسیقی و ریاضیات پیدا کنند، بعد تا بیست سالگی تعلیمات بدنی و نظامی به آنها داده شود، آنگاه مدت ده سال به تحصیل علوم ریاضی مشغول شوند و علوم را که در دوره کودکی بطرز متشتت آموخته‌اند اکنون با یکدیگر تلفیق کنند، آن وقت نخبگان برگزیده شده و پنج سال یعنی تا سی و پنج سالگی به فرا گرفتن علم



مناظره همت گمارند. پس از آن باید پانزده سال وقت صرف کسب تجربیات علمی شود تا در پنجاه سالگی این افراد برگزیده، بالأخره به لقای خیر مطلق نایل آیند. (۲۵)

اصول کلی الهیات افلاطون

خداشناسی افلاطون را می‌توان در چند جمله خلاصه کرد:

۱- برای افلاطون یافتن خداوند دشوار است و سخن گفتن با مردم درباره خدا، محال است.

به مقام ادراک حقیقت وجود ارتقاء پیدا می‌کند، از این حیث که انسان می‌تواند نفس را به سوی جهان بالا سوق دهد و وادار به تفکر درباره حقیقت اعداد نماید و اجازه ندهد که نفس در این تفکر اعداد را نماینده اشیاء مرئی و محسوس بداند.

دومین علمی که پیشنهاد می‌شود هندسه است. چون موضوع هندسه علم به وجود لایزال و باقی است، لذا نفس را به سمت حقیقت سوق می‌دهد. آنگاه هندسه فضائی و نجوم مطرح می‌شود. در این دوره مطالعه از هندسه مسطحه به هندسه فضائی منتهی می‌شود تا فیلسوف رادرن نزدیک‌تر شدن به صور انتزاعی به وسیله پیشرفت از مطالعه اشکال دو بعدی به مطالعه اشکال سه بعدی، کمک کند.

آخرین مرحله از مقدمات دیالکتیک، علم اصوات و موسیقی است. البته تأکید بر مطالعه خود اصوات نیست، بلکه بر روابط میان آنهاست بعد از گذراندن موفقیت‌آمیز مقدمات فوق شخص لیاقت شرکت در دیالکتیک (مباحثه، مناظره، جدال عقلی) را پیدا می‌کند تا بتواند از سایه‌های غار کاملاً رهایی یابد و به یادآوری معقولات برسد. اما مناظره کننده شرائط دیگری را نیز باید داشته باشد که عبارتند از: داشتن اراده، شجاعت، زیبایی، استعداد طبیعی، تیز فهم بودن، حافظه، همتی خستگی ناپذیر، دوست داشتن همه نوع کار و استعداد جسمی و روحی و البته سالخوردگان نمی‌توانند این راه را طی کنند، زیرا برای پیران دویدن، آسان‌تر از کسب دانش است و کارهای سخت و سنگین را باید به جوانان وا گذاشت.

می‌باشد و فلاسفه، افراد معدودی هستند که دارای قابلیت‌های جسمانی، ظاهری، روحی، ذهنی،... هستند که بعد از گذراندن مراحل زیاد در پنجاه سالگی قادر خواهند بود، خیر مطلق را درک کنند و بقیه مردم یعنی اکثریت قریب به اتفاق مردم از درک خداوند مجرور خواهند شد و سعادتشان فقط این است که در مدینه فاضله افلاطون مطیع فیلسوف و حاکم، باشند.

مطالب فوق نتایج خداشناسی افلاطون است. همه این نتایج با تلقی ادیان الهی از خداوند متعال و طریق معرفت او مخالفت دارد.

در بحث آینده، خداشناسی دینی به تفصیل مورد ارزیابی قرار گرفته، سپس تفایر-فاحش آن با نتایج فوق نشان داده خواهد شد.

در اینجا، فهرستوار، نظر گاه ادیان الهی در خصوص موارد فوق را عرضه نموده، توضیحات آن به بحث آینده موکول

در باره شهود افلاطون، این سؤال مطرح است که آیا این شهود از نوع عرفانی است یا از قبیل شهود عقلانی. شهود افلاطون یک شهود ذهنی و عقلانی است، زیرا روش افلاطون برای شهود صور و معقولات، روش مناظره و دیالکتیک است و مقدمات دیالکتیک نیز همچون ریاضیات، بیشتر ذهن انسان را تقویت می‌کند تا اینکه یک حالت روحانی و خلسه‌انگیز به انسان ببخشد. مفسرین افلاطون نیز مثل «استیس» و «ریتر» معتقدند؛ مُثُل عقلانی‌اند و توسط عقل درک می‌شوند و فقط «تیلور» کلام افلاطون در رساله «مهمانی» را به یک سفر روحانی تفسیر کرده است. (رک: تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۲۷۱ به بعد).

۲- در الهیات افلاطون به دو موجود برمی‌خوریم که احتمالاً هر دو خدا هستند و یا یکی خدای اصلی و دیگری فرعی، همان گونه که افلاطون از این دو خدا به عنوان پدر و پسر یاد می‌کند.

۳- معرفت، فقط یادآوری و شهود عقلانی* صور و معقولات است و این شهود عقلانی بوسیله جدال عقلی و مناظره میسر می‌شود.

۴- یکی از دو خدای افلاطون در رأس معقولات قرار دارد که عبارت است از «واحد» و «خیر مطلق».

۵- خدای دیگر افلاطون یعنی صانع (دمیورژ) وقتی در فلسفه افلاطون ظاهر می‌شود که رابطه دو عالم محسوس و معقول به نحو سؤال انگیزی مطرح می‌شود و افلاطون برای زهایی از این اشکال و توجیه رابطه دو عالم، خدای دیگر خود را برای حل این مشکل مطرح می‌سازد این خدا (صانع در سلسله مُثُل جای نمی‌گیرد و جدای از واحد و خیر مطلق است).

۶- الهیات افلاطون، به حق، یک الهیات فلسفی است، یعنی فقط در چارچوب نظام فلسفی افلاطون قابل تصور و درک می‌باشد.

۷- هر قدر صور کلی‌تر و مجردتر بشوند، شناخت آنها دشوارتر است، بنابراین این شناخت خیر مطلق که در رأس صور معقول قرار دارد و یکی از دو خدای افلاطون است، مشکلترین شناخت است و از نظر زمانی نیز آخرین شناخت بشمار می‌رود.

۸- هر دو خدای افلاطون، خصوصاً خیر مطلق، فقط برای فلاسفه قابل شناخت

می‌شود.

۱- معرفت خداوند عمومی است و مخصوص به طبقه خاصی نیست.

۲- هیچ علمی مقدمه شناخت خداوند نیست و شناخت خدا در قالب نظامهای فلسفی، مطرح نمی‌شود.

۳- شناخت خداوند احتیاج به تأمل عقلانی و فلسفی ندارد بلکه شناساندن خدا به عهده خداست و لذا برای انسان دشواری عقلی، در بر ندارد.

۴- رکن اساسی خداشناسی دینی، توحید است.

۵- خداوند در هیچ صورت عقلی و ذهنی قابل توصیف و تصویر نیست. ساحت مقدس او از هر تصور عقلی، پاک و مبراست. تمام تصورات بشری در مورد او توهمی است که مخلوق و ساخته دستگاه ذهن انسانی است و قابلیت قبول در پیشگاه اقدس او را ندارد.

۶- معرفت واقعی خداوند بوسیله جدل و دیالکتیک میسر نمی‌شود بلکه قلب انسان کانون معرفت و مخاطب تعریف خداست، البته نباید این سخن را به معنای نفی هرگونه اندیشه و جدل در حوزه اعتقادات دینی گرفت. احتجاج و جدال احسن در مجموعه معارف دینی از جایگاه خاصی برخوردار است که تبیین آن در بحث آتی خواهد آمد.

۵- خداشناسی ارسطو

در گفتار پیشین بیان شد که منطق ارسطو با استفاده از سرمایه کلیات و با روش خاص خود در صدد کشف مجهولات می‌باشد. حال همین مطلب از بعد دیگری توضیح داده می‌شود، تا به خداشناسی

ارسطو برسیم.

اصولاً منطق فلاسفه یونان، از دو بخش عمده تشکیل می‌شود:

۱- کشف کلیات

۲- انتقال از یک کلی به کلی دیگر یا از یک قضیه به قضیه دیگر با روش استنتاج. کشف کلیات با توجه به تلقی فیلسوف، از کلی انجام می‌پذیرد. به این ترتیب، سقراط که جایگاه کلیات را در ضمیر آدمی میداند، به وسیله روش دیالکتیک و محاوره سعی می‌کند که کلیات و تعاریف کلی را از روح انسان بیرون بکشد.



افلاطون از این جهت که عالم مثل را جایگاه کلیات می‌داند، سعی می‌کند با انتقال از این عالم به عالم مثل به دیدار صور کلی نائل آید و ارسطو چون جایگاه کلیات را عالم محسوس و جزئیات می‌داند، مسأله انتزاع کلیات از جزئیات را مطرح می‌سازد. بنابر این مسأله انتزاع ارتباط عمیقی با تلقی ارسطو از کلیات دارد و وجه تمایز مهم ارسطو با افلاطون و سقراط را در این ناحیه باید جستجو کرد، نه در قسمت دوم منطق

منطق صوری بر آن نهاده می‌شود، با قسمت اول کاملاً مناسبت دارد. یعنی این منطق برای سیر از مواد خاصی (مواد انتزاعی فراهم شده) به مجهولات و ویژه‌های (مجهولات کلی انتزاعی) طراحی شده است و به دلیل همین تناسب میان محتوا و صورت است که می‌توان منطق ارسطو را منطق محتوا نیز دانست.^{۳۱}

و اما در قسمت تصدیقات، ابتدا باید به تصدیقات معلومی برسیم، تصدیق معلوم، تصدیقی است که از دو تصور معلوم به نام موضوع و محمول تشکیل یافته است که نسبت بین موضوع و محمول نیز بدیهی یا معلوم می‌باشد.

در اینجا دو نکته قابل دقت است:

۱- منطق با توجه به فلسفه منطق و مبنای معرفت‌شناسی فیلسوف شکل می‌گیرد. مثلاً ارسطو با توجه به دیدگاه فلسفی خویش در مورد کلیات، به مسئله انتزاع می‌رسد و با توجه به مسئله انتزاع و محصول آن، منطق استنتاج مجهولات از امور انتزاع شده را مطرح می‌سازد. ۲- برخی به اشتباه، منطق دیالکتیک سقراط یا افلاطون را با منطق استنتاجی ارسطو مقایسه می‌کنند، در حالی که دیالکتیک در مقابل انتزاع قرار می‌گیرد، زیرا دیالکتیک و انتزاع، هر دو برای کشف کلیات بکار گرفته می‌شوند. و اگر بخواهیم منطق استنتاجی ارسطو را با منطق افلاطون مقایسه نماییم، باید بخش تقسیم و ترکیب افلاطون را در مقابل آن قرار داده و مقایسه کنیم.

در عصر جدید بخصوص در اروپا سعی فراوان شده تا هر چه بیشتر رنگ محتوا را از این منطق زدوده و آن را صوری‌تر کنند، ولی در این منطق - بلکه در هیچ منطقی - نمی‌توان قالب آن را از محتوا تهی نمود، بصورتی که قالب خاصی بر هر نوع محتوایی قرار گرفته و نتیجه مطلوب را بدهد. این امر زمانی محقق خواهد شد که قالب‌هایی شامل و فراگیرتر از قالب‌های موجود، فراهم آید.

که مسئله استنتاج و عبور از یک کلی به کلی دیگر مطرح می‌شود.^{۳۲}

اینکه عمل انتزاع چگونه انجام می‌یابد و با کدامین روش تحقق می‌پذیرد، از بخش‌های پیچیده و مهم جهان بینی ارسطو است. ارسطو، خود نیز به مشکلات انتزاع آگاه بود. «ارسطو با آگاهی از اینکه ما به هیچ وجه همیشه قادر به تحصیل تعریف ذاتی یا واقعی [که بوسیله انتزاع و ترکیب جنس و فصل انجام می‌شود] نیستیم، تعاریف اسمی یا توصیفی را جایز می‌شمارد هر چند نسبت به آنها خیلی خوش گمان نبود.» (۳۶)

البته بحث پیرامون مسئله انتزاع، فرصت دیگری را می‌طلبد ولی بطور خلاصه، باید گفت که «کلی» با توجه به نقاط اشتراک و افتراق انتزاع می‌شود، نقاط مشترک در میان اعضای یک طبقه بصورت «نوع» و نقاط مشترک در میان انواع مختلف بصورت «جنس» انتزاع می‌گردد. حاصل انتزاع از نقاط افتراق در میان انواع، فصل را تشکیل می‌دهد. این کلیات، از سافل تا عالی طبقه‌بندی می‌شوند به گونه‌ای که در رأس طبقات مختلف، مقولات قرار می‌گیرند.

تا اینجا سرمایه منطق فراهم شده است، از این پس وارد مرحله دوم منطق می‌شویم یعنی حرکت از مبادی تصویری معلوم به مراد مجهول و به عبارت دیگر: عمل استنتاج مثلاً از ترکیب دو تصور معلوم (جنس و فصل) به یک تصور مجهول (ماهیت نوع) می‌رسیم و در نهایت نوع را بوسیله جنس و فصل تعریف می‌کنیم.

این قسمت منطق که معمولاً بعنوان تمام منطق ارسطو لحاظ می‌شود و عنوان

بنابر این، اساس هر تصدیقی، تصور می‌باشد. از طرف دیگر اگر نسبت همه مجهولات به موضوعات، مجهول و غیر بدیهی باشد، هیچ معرفتی حاصل نخواهد شد و فیلسوف در یک سیر تسلسل وار، راه به مقصد نخواهد برد.

از اینرو اصول و تصدیقات معینی هستند که بطور شهودی و بدون اقامه برهان شناخته می‌شوند و مبنای سیر و حرکت علمی به سمت مجهولات می‌باشند. و لذا بدیهیات اولیه در فلسفه ارسطو از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

ارسطو در مورد اصل عدم اجتماع تقیضین و اصل طرد ثالث می‌گوید:

«بنابر این، آشکار است که چنان اصلی استوارترین همه اصول است. اینک می‌گوییم که این اصل چیست: بودن و نبودن یک چیز- هر دو- در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست... این استوارترین همه اصلهاست» (۲۷)

«اما در واقع وجود هیچ چیز «میانی» در بین دو نقیض امکان ندارد بلکه درباره یک چیز، باید یک چیز را- هر چه باشد- یا ایجاب کرد یا سلب» (۲۸)

البته این اصول بدیهی بیش از اینکه مستقیماً بعنوان صغری و کبری در استدلال بکار گرفته شوند، ضامن صحت استدلال هستند، زیرا همین که در استدلال قیاسی مقدمات را قبول کردیم، دیگر نمی‌توانیم از قبول نتیجه امتناع ورزیم، چون در غیر این صورت قائل شدیم که یک چیز در آن واحد، هم هست و هم نیست (۲۹)

اما چگونگی عبور از تصدیقات معلوم به تصدیقات مجهول را ارسطو بوسیله قیاس،

استقراء و تمثیل بیان می‌کند. حال با توجه به مطالب فوق، ارسطو در مورد شناخت خداوند چگونه عمل می‌کند؟ شناخت عقلی همان شناخت کلیات است و کلیات نیز دو بخش‌اند:

۱- تصورات معلوم ۲- تصورات مجهول. ابتدا باید ارسطو یک تصور کلی معلوم از خداوند را فراهم آورد، و چون هدف نهایی وی اثبات وجود برای خداوند است. پس باید تصور معلومی از وجود فراهم شود. سپس نسبت بین این دو تصور را بوسیله قیاس و دو قضیه معلوم که هم موضوع و محمول و هم نسبت در آنها معلوم است، اثبات کند.

بنابر این، برای اثبات خداوند، سه مرحله باید طی شود: ۱- تصور معلومی از خداوند ۲- تصور معلومی از موجود بودن ۳- اثبات کردن و معلوم ساختن نسبت بین دو تصور فوق بوسیله دو قضیه معلوم که به شکل قیاس در کنار یکدیگر قرار گیرند و قضیه سوم را (ادعان به نسبت بین خداوند و وجود) نتیجه دهند. اکنون باید دید این سه مرحله چگونه طی می‌شود.

الف) تصور خدا:

اصولاً هر فیلسوفی که ابتدا برای خویش نظام ذهنی می‌سازد و در پایان کار به اثبات خداوند می‌پردازد، خداوند را با ملاحظه اصول ذهنی و فلسفی خویش، مورد توجه و اثبات قرار می‌دهد. توضیح این مطلب قبلاً گذشت و در فلسفه افلاطون نیز دیده شد. ارسطو نیز به همین صورت تصویری از خداوند را در ذهن خویش فراهم می‌آورد.

باشد، بنابراین، تنها کار محرک اول فکر است.

۷- معرفتی که محرک اول آن را داراست نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد، بنابراین محرک اول، فقط خود را می‌شناسد و لذا ارسطو محرک اول را بعنوان عقل و فکر فکر معرفی می‌کند و به تعبیر خود او: «اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است»... و «اندیشه با اندیشنده یکی است». (۳۰)

۸- قبلاً اشاره شد که ارسطو معمولاً کلیات را در ده طبقه قرار می‌دهد و در رأس هر کدام یک مقوله قرار دارد که مجموعاً ده مقوله خواهیم داشت. یکی از این مقولات جوهر است و نه مقوله دیگر اعراضند. ارسطو محرک اول را تحت مقوله جوهر قرار می‌دهد و به عنوان جوهر غیر متحرک از آن یاد می‌کند. (۳۱)

۹- احتمالاً ارسطو به محرک‌های غیر متحرک گشیری می‌اندیشیده است. از آنجا که ارسطو از طریق حرکت به تصور خداوند می‌رسد و از طرف دیگر انواع مختلف حرکت در جهان موجود است و هر نوع از این حرکات باید به یک محرک نامتحرک منتهی شوند، بنابراین قاعدتاً ارسطو باید به تعدد خدایان معتقد باشد. وی در این زمینه می‌گوید:

«از آنجا که می‌بینیم غیر از حرکت مطلق کل جهان، که می‌گوئیم جوهر نخستین نامتحرک آن را به حرکت می‌آورد، حرکت‌های مکانی دیگر هم موجوداند، مانند حرکت‌های جاویدان ستارگان سرگردان (یعنی سیارات) پس هر یک از این حرکات مکانی نیز باید به وسیله یک جوهر بذاته نامتحرک و جاویدان به حرکت آورده

حال به عناصر مهمی از فلسفه ارسطو که در شکل‌گیری تصور خداوند نقش داشته‌اند اشاره می‌شود:

۱- عالم از ازل موجود بوده، بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. البته این مطلب خصیصه فرهنگ یونان است که مساله خلق عالم توسط خداوند در آن مطرح نیست.

۲- حرکت در عالم وجود دارد و این حرکت بالضرورة ازلی است.

۳- حرکت برخلاف وجود، مستلزم مبدایی بالفعل است، بنابراین، جهان، بطور کلی، مستلزم یک «محرک اول» است که خود متحرک نیست والا باز هم محتاج محرک بوده و به تسلسل خواهد انجامید.

۴- محرک اول نمی‌تواند بعنوان علت فاعلی و با قصد و مشیت، عالم را براند، زیرا بنابر نظریه ارسطو در باب حرکت، عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌آید و لذا محرک نیز متحمل تغییر و حرکت می‌شود. با این همه محرک اول چون معشوق و غایت موجودات است از اینرو خود موجودات عشق و کششی به طرف محرک اول دارند که باعث حرکت به سوی محرک اول می‌شود. بنابراین محرک اول به شکل علت غایی غیر ارادی منشا حرکت است.

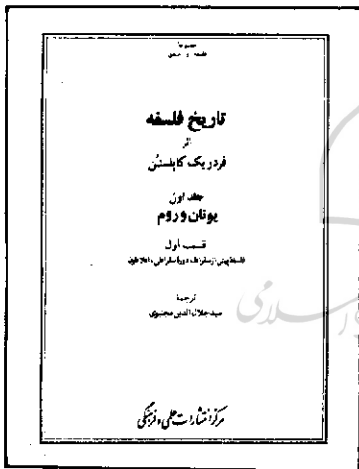
۵- محرک اول باید فعل محض و غیر مادی بوده و هیچ قومای در آن نباشد والا افعال و تغییر و حرکت در آن نیز رخ خواهد داد.

۶- چون فعل با فاعل سنخیت دارد، محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد بلکه فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض

کاملی از یک فیلسوف (مثل خود ارسطو) می‌باشد.

ب) تصور وجود:

وجود در نزد ارسطو کلی‌ترین کلیات است^(۳۴) و می‌تواند بر تمام مقولات حمل شود و می‌گوید: «واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود اما راجع به یک طبیعت معین است و نیز به گونه‌های همتام (به اشتراک اسم) به کار نمی‌رود بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست منسوب



به تندرستی است... بدینسان واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود، اما همه آن معناها به اصل (یا مبدئی) یگانه باز می‌گردند... زیرا اینها نیز به گونه‌های بیانگر یک مفهوم واحدند.»^(۳۵)

بنابراین از آنجا که وجود در معانی مختلف بکار گرفته می‌شود، مشترک معنوی نیست، و چون معانی مختلف وجود، با یک طبیعت معینی ارتباط پیدا می‌کنند، مشترک لفظی صرف هم نیست، بلکه وجود نوعی مقوله مشکک است، یعنی وجود

شود... پس آشکار است که جوهرها ضرورتاً به همان تعداد (حرکات مکانی ستارگان) وجود دارند... عدد مجموع سپهرها... پنجاه و پنج خواهد بود، اما اگر به ماه و خورشید آن حرکت‌هایی را که از آنها سخن گفتیم، تیفازئیم، آنگاه شمار سپهرها چهل و هفت خواهد بود پس بگذاریم که شمار سپهرها این اندازه باشد، چنانکه می‌توان احتمالاً جوهرها و مبادی نامتحرک را نیز به همین تعداد انگاشت. زیرا از ضرورت سخن گفتن را باید به اندیشمندان نیرومندتری واگذاریم.»^(۳۲)

به نظر می‌رسد که ارسطو، تصور روشنی از تعداد خدایان، در ذهن نداشته است و لذا با تواضع! نظریه یقینی و ضروری را به اندیشمندان نیرومندتر از خویش می‌سپارد و خود فقط به صورت احتمال نظریه خویش را مطرح می‌سازد.

۱۰- خدای ارسطو را نمی‌توان عبادت کرد و به او محبت ورزید و از او انتظار کمک داشت. «ارسطو در اخلاق کبیر صریحاً می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند که به خدا می‌توان محبت ورزید برخلاف هستند زیرا خدا نمی‌تواند محبت ما را پاسخ دهد و ما در هیچ حال نمی‌توانیم بگوییم که خدا را دوست می‌داریم.»^(۳۳)

از مطالب فوق نتیجه گرفته می‌شود که خدا (یا خدایانی) که ارسطو بر مبنای فلسفه خویش تصور کرده است محرک اول و معشوق عالم است که هیچ اراده‌ای ندارد و کاری از او سر نمی‌زند و فقط مشغول تفکر در باره خویش است.

به دیگر سخن خدای ارسطو نمونه

خداشناسی ارسطو را در چند جمله خلاصه کنیم:

۱- مسئله خدا در انتهای فلسفه ارسطو و بعد از طبیعیات و الهیات به معنی اعم، قرار می‌گیرد بدین بیان که قبل از مباحث طبیعیات و امور عامه فلسفه، نمی‌توان در مورد خدا سخنی به میان آورد و اثبات خداوند نیز پس از سپری کردن علوم مختلف از جمله فیزیک و فلسفه اعم، امکان پذیر است. بنابراین تصور خداوند در مقام

● در حکمت متعالیه وجود مشترک معنوی است، ولی حمل آن بر مصادیقش بنحو متفاوت انجام می‌پذیرد و این تفاوت به جهت اختلاف مصداق است نه مفهوم و معنی، لذا وجود، ضمن اینک مشترک معنوی است، یک مقوله مشکک نیز می‌باشد. علت مشکک نامیدن این مقولات این است که از طرفی یک معنای واحد دارند، ولی از سوی دیگر به صورتهای مختلف (اولیت، اولویت، اقدمیت و اشدیت) بر مصادیق خویش حمل می‌شود و لذا انسان را به شک می‌اندازد که آیا دارای یک معنی است یا معانی مختلفی دارد. اگر از دیدگاه حکمت متعالیه به نظریه ارسطو بنگریم، ارسطو یا مانند این حکمت قائل به اشتراک معنوی وجود و حمل تشکیکی آن بر مصادیق می‌باشد و یا مشکک بودن وجود، ارسطو را نیز دچار اشتباه کرده است و لذا راهی را بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی پیموده است (رک: اسفار، صدرالمالین، ج ۱، ص ۳۹-۳۷).
 ۵ این اصل منشا بسیاری از اصول عقلانی دیگر مانند اصل علیت، اصل غایت، اصل جوهریت و اصل موجبیت بشمار می‌رود و به عنوان مدار اصلی مذهب اصالت عقل مطرح است، ولی تا زمان «لا یهنیس» توجه کافی به این اصل معمول نبوده، مطابق این اصل هر موجودی جهتی ثابت دارد و هیچ چیز نیست که خالی از وجه عقلی باشد. از این اصل بعنوان اصل معقولیت عام و شامل نیز یاد می‌شود (برای توضیح رک: مابعدالطبیعه، پل فولکبه، ص ۹۲-۹۵).

معنای واحد ندارد، ولی معانی مختلفش به وجهی به یک معنی ارتباط پیدا می‌کنند.*

ج) اثبات خدا:

ارسطو، در دو مرحله سابق، به تصور روشنی از خدا و موجود بودن می‌رسد حال باید نسبت بین این دو تصور را روشن و معلوم سازد و قضیه «خدا (محرک اول) موجود است» را اثبات نماید. همان گونه که در مقام ثبوت، حرکت باعث ایجاد تصویری از محرک اول شد، در مقام اثبات نیز برهان اصلی ارسطو، برهان حرکت است. دلیل وی را می‌توان به این صورت بیان کرد، ۱- عالم متحرک است، ۲- هر متحرکی، محرکی دارد. نتیجه: عالم محرکی دارد.

۱- اگر آن محرک نیز محرک دیگری الی غیرالنهاییه داشته باشد، تسلسل پیش می‌آید.

۲- در حالیکه تسلسل باطل و محال است نتیجه: محرک عالم خود محرکی ندارد یعنی بعنوان محرک اول مطرح است.

با این دو قیاس حملی و استثنائی، ارسطو موفق می‌شود تا محرک اول را اثبات نماید. صغری و کبرای قیاس فوق باید قبلاً معلوم بوده باشند. به نظر می‌رسد که حرکت عالم را ارسطو از تغیر وزوال موجودات عالم که بدیهی می‌انگاشت، نتیجه گرفته است و احتیاج متحرک به محرک را از اصل بدیهی «جهت کافی»، برداشت کرده است.

اصول کلی الهیات ارسطو

اکنون مناسب است اصول کلی

تعدد جواهر غیر متحرک و تعدد خدایان را نیز اثبات می‌نماید.

۹- برای ارسطو مسأله توحید و شرک به عنوان یک مسأله مشکل و مبهم مطرح می‌شود و لذا نظر قطعی را در این زمینه به اندیشمندان نیرومندتر از خود وامی‌گذارد و خود فقط به صورت احتمال مسأله شرک را تأیید می‌کند.

مطالب فوق، نتایج خداشناسی ارسطو است. برخی از این مطالب در مقاله قبلی (مندرج در شماره ۳۵ کیهان اندیشه) مورد بحث واقع شد و بقیه مطالب نیز در آینده با دیدگاه ادیان مقایسه خواهد شد.



در اینجا بطور خلاصه به اصول دینی که در مقابل اصول ارسطویی مطرح است اشاره می‌شود:

۱- شناخت خداوند محتاج هیچ نظام فلسفی نیست، بلکه تعریف توسط خداوند انجام می‌شود و انسان در یادآوری معرفت خداوند محتاج هیچ علمی نیست.

۲- تعریف و معرفت خداوند از نظر زمان مقدم بر این عالم و همه علوم بشری است.

۳- رتبتاً نیز معرفت خداوند در ابتدای دین قرار دارد.

ثبوت و نیز تصدیق آن در مقام اثبات بر اساس مطالب به ثبوت رسیده، در علوم مقدماتی و نظام فلسفی، انجام می‌پذیرد.

۲- چون کلی، موضوع شناخت و تصور عقل است، از اینرو خداوند نیز به عنوان یک کلی مطرح می‌شود. ارسطو خداوند را در تحت مقوله کلی جوهر قرار می‌دهد.

۳- تصور خداوند با توجه به نظام معقول که قبلاً طراحی شده است شکل می‌گیرد این مطلب در تفسیر متفاوت افلاطون و ارسطو از خداوند کاملاً آشکار است.

۴- بر مبنای نظام فلسفی ارسطو خداوند محرکی است که با غایت بودن عالم را به حرکت در می‌آورد و هیچ اراده و فعلی از او سر نمی‌زند بلکه خداوند عقلی است که خودش را مورد تعقل قرار می‌دهد، یعنی یک فیلسوف تمام عیار یونانی.

۵- خداوند کاری به این عالم ندارد و لذا نه خودش را به انسانها معرفی می‌کند و نه قادر است، پیغمبر و دینی را برای هدایت مردم بفرستد و از طرف دیگر انسانها نیز نمی‌توانند خداوند را دوست داشته و او را عبادت کنند.

۶- خداوند و وجودش به عنوان دو کلی (مقوله جوهر و مقوله مشکک وجود) مورد تصور قرار می‌گیرد.

۷- وجود خداوند محتاج اثبات عقلی است (و راه دیگری برای شناخت خداوند وجود ندارد).

۸- نظام عقلانی ارسطو قادر نیست که مسأله شرک را رد کند بلکه حرکت خاصی را که ارسطو تصویر می‌کند نه تنها وجود محرک اعلی را به عنوان جوهر غیر متحرک اثبات می‌کند، بلکه از راه تعدد نوع حرکت،

خویش می‌نگرد و انسانیت انسان نیز به میزان ارتباطی است که با خداوند دارد و این ارتباط به شکل عبادت، غایت خلقت محسوب می‌شود.

۸- خدای ادیان یک خدای شخصی است و لذا در مواقع متذکر شدن به فطرت، انسان به خالق خارجی خویش با اوصاف جمال و جلالش، توجه پیدا می‌کند و با تمام وجود او را می‌خواند.*

* به جهت طولانی شدن بخش یونان، قسمت دین را به مقاله دیگر واگذار می‌کنیم.

۴- چون تعریف، فعل خداوند است لذا از هر نوع ابهامی به دور است و خداوند خود را متوحداً به انسان معرفی کرده است، لذا در خداشناسی دینی جایی برای شرک وجود ندارد.

۵- بجای مسأله اثبات، مسأله تذکر در دین مطرح است.

۶- تصور خداوند به هیچ معنایی در دین مطرح نیست.

۷- خدای ادیان، خدایی دوست داشتنی است که با نظر لطف و رحمت به مخلوقات

یادداشتها:

- ۱- رک: کیهان اندیشه، شماره ۳۵، یونان و دین.
- ۲- تاریخ تمدن، ویل دورانت، طبع جدید، فصل هشتم، ص ۱۹۷ الی ۲۰۳.
- ۳- متافیزیک ارسطو، ترجمه دکتر شرف، ص ۴۰۷.
- ۴- رک: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت اول از ص ۲۵ به بعد.
- ۵- متافیزیک ارسطو، ص ۱۵ و ۱۴.
- ۶- همان مأخذ، ص ۱۷.
- ۷- رک: نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم ۱۳۵۷، ص ۴۰۹-۴۱۲.
- ۸- رک: تاریخ فلسفه، ج ۱، قسمت اول، ص ۹۵-۱۰۱.
- ۹- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۴۷.
- ۱۰- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۶۹.
- ۱۱- متافیزیک ارسطو، ص ۲۲.
- ۱۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۶۷ و ۱۶۶.
- ۱۳- همان مأخذ، ص ۱۶۷.
- ۱۴- همان مأخذ، ص ۲۵۹ و ۲۵۸ و ص ۲۳۹.
- ۱۵- متافیزیک ارسطو، ص ۲۵، رک: ص ۴۲۸.
- ۱۶- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱ ص ۱۶۰.
- ۱۷- همان مأخذ، ص ۲۴۷.
- ۱۸- کتاب جمهور، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طبع چهارم، ص ۴۰۱.
- ۱۹- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۲۳۴.
- ۲۰- همان مأخذ، ص ۲۳۸.
- ۲۱- متافیزیک ارسطو، ص ۲۶.
- ۲۲- کتاب جمهور، بخش هفتم، ص ۴۰۰ و ۴۰۱.
- ۲۳- جمهور، بخش ششم، ص ۳۸۴.
- ۲۴- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت اول، ص ۲۴۷.
- ۲۵- جمهور، بخش هفتم، ص ۳۹۲-۴۴۶، همچنین کلیات فلسفه، انتشارات حکمت، ص ۲۷۷-۲۸۰.
- ۲۶- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت دوم، ص ۳۸۵ و ۳۸۶.
- ۲۷- متافیزیک ارسطو، ص ۹۷.
- ۲۸- همان مأخذ، ص ۱۱۹.
- ۲۹- رک: ما بعد الطبیعه، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ سوم، ص ۸۷ و ۸۵.
- ۳۰- متافیزیک ارسطو، ص ۴۰۹، همچنین رک: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، قسمت دوم، ص ۴۲۸-۴۳۴.
- ۳۱- برای نمونه: رک: متافیزیک ارسطو، ص ۳۹۵-۴۰۴، ۴۰۵ و ۴۰۶.
- ۳۲- رک: متافیزیک ارسطو، ص ۴۰۳-۴۰۷.
- ۳۳- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۲، ص ۴۳۲.
- ۳۴- متافیزیک ارسطو، ص ۷۶، سطر آخر.
- ۳۵- متافیزیک، ص ۸۹ و ۹۰، همچنین رک: همان مأخذ، ص ۱۴۵، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۱۱ و ۲۱۷.