

فلسفہ دین افلاطونی

سرشناسه: دومبروفسکی، دانیل ا.، ۱۹۵۳ - م.
عنوان و نام پدیدآور: فلسفه دین افلاطونی/دانیل ا. دامبروفسکی؛ ترجمه علیرضا حسن پور،
طیبه حجت زاده.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری: ۲۱۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۴۳۷-۷-۰
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: A platonic philosophy of religion: a process
perspective, c2005.
موضوع: افلاطون، ۴۲۸-۴۳۴۷ ق.م.
موضوع: Plato
موضوع: دین - فلسفه
موضوع: Religion -- Philosophy
شناسه افزوده: حسن پور، علیرضا، ۱۳۵۷ -، مترجم
شناسه افزوده: حجت زاده، طیبه، ۱۳۶۴ -، مترجم
رده بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۸۵۱/۵۹ BL
رده بندی دیویی: ۲۱۰
شماره کتاب شناسی ملی: ۵۳۹۶۵۵۸

فلسفہ دین افلاطونی

از منظری پویشی

دانیل ا. دامبروفسکی

ترجمہ

علیرضا حسن پور

و

طیبہ حجت زادہ



این کتاب ترجمه‌ای است از:

A Platonic Philosophy of Religion

A Process Perspective

Daniel A. Dombrowski

State University of New York Press, 2005



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات ققنوس

* * *

دانیل ا. دامبروفسکی

فلسفه دین افلاطونی

از منظری پوشی

ترجمه علیرضا حسن‌پور و طیبه حجت‌زاده

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۳۹۷

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۷ - ۴۳۷ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 437 - 7

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۱۰۰۰ تومان

فهرست

- پیشگفتار نویسنده بر ترجمه فارسی ۹
- پیشگفتار مترجمان ۱۱
- مقدمه ۱۷
- پرسش اجتناب‌ناپذیر ۱۷
- عدم تقارن در محاورات افلاطون ۲۳
- نوشته‌های افلاطون ۲۸
- خدا و خدایان ۳۱
- چهارچوب این کتاب ۳۳
۱. جدی گرفتن نفس جهانی ۴۱
- مقدمه ۴۱
- مشکلات تحلیل موهر ۴۲
- دفاع هارتس هورن از نفس جهانی ۴۷
- سالمسن و الهیات افلاطون ۵۲
- میراث نفس جهانی ۶۰
۲. هستی قدرت است ۷۱
- مقدمه ۷۱

- منتقدان مختلف ۷۲
- نقد قدرت مطلق ۸۱
- کشمکش پویا ۸۸
۳. مُثُل به مثابهٔ اموری در پویش نفسانی الهی ۹۹
- مقدمه ۹۹
- مُثُل به مثابهٔ اموری در پویش نفسانی الهی ۱۰۰
- مُثُل به مثابهٔ اموری مجرد ۱۰۵
- علم مطلق الهی و خیرخواهی مطلق الهی ۱۰۸
۴. خداپاوری دوقطبی ۱۲۱
- مقدمه ۱۲۱
- خداپاوری دوقطبی ۱۲۲
- واقعیت به مثابهٔ امری دوگانه ۱۲۹
- برخی از متون ۱۳۶
۵. براهین اثبات وجود خدا ۱۴۷
- مقدمه ۱۴۷
- برهان وجودی ۱۴۷
- برهان جهان‌شناختی ۱۵۱
- نسبت‌های سودمند ۱۵۷
۶. تشبیه به خدا ۱۶۹
- مقدمه ۱۶۹
- افلاطون و عرفان ۱۶۹
- تشبیه به خدا ۱۷۴
- خدامحوری ۱۸۱
- تقلید از خدا ۱۸۸

فهرست ♦ ۷

۱۹۷	کتاب‌شناسی
۲۰۹	واژه‌نامه انگلیسی به فارسی
۲۱۳	نمایه

پیشگفتار نویسنده بر ترجمه فارسی

در آغاز مایلم بگویم که بسیار مفتخرم که این کتاب به فارسی ترجمه شده است. ایران به عنوان مهد تمدنی باستانی، جایگاه منحصر به فردی در پرورش محققانی دارد که به حفظ بهترین‌های دنیای باستان علاقه مندند.

اما این‌که چه چیزی در اندیشه متفکری باستانی مانند افلاطون باید حفظ شود محل بحث است. تأثیر عظیم آرای او بر تاریخ فلسفه و الهیات در ادیان ابراهیمی، یعنی آنچه در این کتاب «خدا باوری کلاسیک» نامیده‌ام، عمده‌تاً عبارت از این مدعاست که کمال الهی بدان معناست که بزرگ‌ترین موجود متصور را موجودی ایستا تلقی کنیم. من استدلال می‌کنم که این تأثیر را باید بیشتر حاصل برداشت ارسطو از خدا به مثابه محرک نامتحرکی دانست که به شدت ثابت است و هیچ تأثیری از مخلوقات نمی‌پذیرد.

ادعای من این است که تفکر افلاطون پیچیده‌تر است و دیرزمانی است که مورد سوءفهم قرار گرفته. مسلماً ثبات خدا بخشی از این ماجرا در آرای افلاطون است، اما بیان کامل‌تر این ماجرا باید مشتمل بر شرحی از پویایی خدا نیز باشد. به تعبیر دقیق‌تر، وجود خدا چه بسا ثابت باشد، اما فعلیت خدا (این‌که چگونه خدا لحظه به لحظه به طرزی پویا وجود دارد) در معرض سیلانی پیوسته و ستودنی است. تا آن‌جا که من می‌دانم، در تاریخ ادیان ابراهیمی اکثر متفکران خدا باوران کلاسیک بوده‌اند. اما مشاهده این‌که متفکران متعددی در هر یک از ادیان ابراهیمی بوده‌اند که از بدیل نئوکلاسیک یا پویشی به جای خدا باوری کلاسیک دفاع کرده‌اند دلگرم‌کننده است. من در جهان اسلام با تفکر محمد اقبال لاهوری آشنایی دارم که

عمیقاً از اندیشه‌های هانری برگسون و آلفرد نورث وایتهد تأثیر پذیرفته است و نیز محقق معاصر، مصطفی روزگار را در آمریکا می‌شناسم. بی‌شک، افراد شایان ذکر دیگری هم هستند، از جمله آن دسته از محققان ایرانی که به مضمون این کتاب علاقه دارند. در پایان مایلم تشکر صمیمانه خود را تقدیم علیرضا حسن‌پورکنم که تلاش‌های خالصانه‌ای برای ترجمه این کتاب کرد و برای همه خوانندگان ایرانی این کتاب بهترین‌ها را آرزو منددم.

دانیل ا. دامبروفسکی

اکتبر ۲۰۱۶

پیشگفتار مترجمان

فلسفهٔ پویشی، به معنای عام، شامل همهٔ دیدگاه‌هایی است که اصالت را به تغییر و حرکت می‌دهند نه به سکون و ثبات. بدین معنا می‌توان هراکلیتوس را که اعتقاد داشت عالم دائماً در حال تغییر و سیلان و همچون رودخانه‌ای است که نمی‌توان دو بار در آن پای نهاد، پدر فلسفهٔ پویشی دانست. این سیلان متضمن اصلی است که او آن را «لوگوس» می‌نامید. لوگوس از طریق کشش و امتداد نیروهای متضاد جریانی پویا می‌سازد که هیچ‌گاه به سکونی پایدار مبدل نخواهد شد. در فلسفهٔ معاصر، متفکران بسیاری بر اساس دستاوردهای جدید علمی، به خصوص در زیست‌شناسی، کوشیده‌اند رویکرد پویشی را در عرصه‌های مختلف اتخاذ کنند. آن‌ها عمده‌تاً واقعیات را اموری آلی (ارگانیکی) تصور می‌کنند که تا هستند از صیورورت باز نمی‌ایستند. مهم‌ترین این متفکران عبارت‌اند از وایتهد، برگسون و هارتس‌هورن.

وایتهد

آلفرد نورث وایتهد^۱ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف و ریاضیدان و دانشمند قرن بیستم و بی‌شک مهم‌ترین متفکر پویشی در دوران جدید است. او در دوران نخست حیات فکری‌اش به ریاضیات علاقه‌مند بود و با همکاری برتراند راسل کتاب سه‌جلدی مبانی ریاضیات^۲ را نوشت. دلمشغولی اصلی وایتهد در دورهٔ دوم حیات فکری‌اش تعلیم و تربیت و فلسفهٔ علوم بود. در این دوره کتاب مفهوم طبیعت^۳ را تألیف کرد. اما او در دورهٔ سوم حیات فکری خود به متافیزیک روی آورد و تلاش‌های وی در این

1. Alfred North Whitehead 2. *Principia Mathematica*

3. *The Concept of Nature*

زمینه منجر به ظهور نوعی جهان‌شناسی آلی یا فلسفه پویشی شد. و این‌تهد معتقد بود که واقعیت حقیقتی غیرمادی است و از همین رو نظام ماتریالیستی را ناتوان در پاسخگویی به نیازهای فکری بشر می‌دانست. برخی از آثار و این‌تهد عبارت‌اند از ماجراهای ایده‌ها،^۱ شیوه‌های تفکر،^۲ علم و دنیای مدرن،^۳ و اهداف آموزش و پرورش.^۴

آثار و تفکر وی یکی از کامل‌ترین نمونه‌های به‌کارگیری فلسفی نتایج علوم طبیعی است که در دوران معاصر شرح و بسط یافته است. در عین حال، او فیلسوفی «افلاطونی» است. خود وی در کتاب پویش و واقعیت توضیح می‌دهد که به معنای کامل کلمه افلاطونی است؛ و می‌گوید: «مطمئن‌ترین توصیف کلی سنت فلسفی اروپایی این است که شامل مجموعه‌ای از حواشی به آرای افلاطون است.»^۵ اما افلاطونی بودن او از نوعی خاص است. مُثُل افلاطونی نزد وی هیچ‌گونه فعلیت و تحقق ندارند، بلکه امکان‌های محض‌اند. و این‌تهد هم از دینامیسم (به پیروی از لایب‌نیتس) و هم از تطورگرایی^۶ دفاع می‌کند، هم از برگسون؛ و در عین حال مانند وی از علم‌گرایی انتقاد می‌کند.

به نظر و این‌تهد، از راه تحلیل داده‌های حسی معلوم می‌شود که آنچه واقعی است در حقیقت به‌سان رودخانه‌ای از رویدادها و صبرورتنی جاویدان است که در آن نه جوهر ثابتی یافت می‌شود و نه هیچ چیز واقعاً بی‌حرکتی. اما برای اهداف روزمره ما، اشیایی که با آن‌ها سروکار داریم، به صورت موجوداتی یگانه و بادوام تصور می‌شوند؛ یعنی همین تصور ساده که اشیا جواهری ثابت‌اند با کیفیات مختلف ذاتی و عرضی. وی این تصور را انتزاعی سودمند برای اهداف روزمره زندگی می‌داند، اما همین که بخواهیم به ماهیت اساسی اشیا توجه کنیم، اشتباه بودن آن نمایان می‌شود. او به‌صراحت همه روش‌های سنتی تفکر را که مبتنی بر همین تصور هستند رد می‌کند. او می‌بیند که یگانه تبیین صحیح از جهان تبیینی است که در آن پویش و تغییر به‌خوبی لحاظ شده باشد و به چنین تبیینی فقط در فلسفه‌ای مبتنی بر ارگانیسم می‌توان دست یافت. به همین دلیل، متافیزیک خود را «فلسفه ارگانیسم» می‌نامد.

به نظر و این‌تهد، وجود خدا را برای توضیح پدیده‌ها باید پذیرفت، زیرا خدا به مثابه مبدأ امور انضمامی لازم است. اگر خدا را منکر شویم، فقط این راه باقی می‌ماند که وجود رویدادها یا موجودات محسوس را انکار کنیم.

هدف و ایتهد را می‌توان ارائه چنان نظام متافیزیکی‌ای دانست که در چهارچوب آن خداوند، جهان و طبیعت در پیوند و نسبت تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند و به صورتی آلی در پی هدف و غایتی مشترک‌اند که همان گسترش و پیشرفت خلاقانه جهان است.

هانری برگسون

هانری برگسون^۱ فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱) تحت تأثیر کتاب تحول انواع داروین به نوعی فلسفه پویشی قایل شد که مهم‌ترین مؤلفه آن مفهوم «استمرار» یا «دیرند»^۲ می‌باشد که در خودمان تجربه یا شهود می‌کنیم، یعنی حالات مختلف و کیفیت‌های متغیری که دائماً در حال تحول و تغییرند و لحظه‌ای بازمی‌ایستند، همیشه بار گذشته را به دوش می‌کشند و بنابراین عالم وجود در واقع دائماً تحول می‌یابد. این شهود که همان شهود فعالیت آزادانه خلاق ما هم است به نظر او کلید درک واقعیت است. نزد برگسون، عالم یک بار برای همیشه آفریده نشده، بلکه در خلق مدام است؛ هم ساختن است و هم ویران کردن. واقعیت به شکل سیورورتی مدام به نظر ما می‌رسد. واقعیت خود را می‌سازد و نابود می‌کند، اما هیچ‌گاه چیزی نیست که ساخته شده باشد و بس. پس، بر اساس فلسفه برگسون، عالم هستی یکپارچه حرکت، جنبش و پویش است.

برگسون برای بیان این حرکت بی‌وقفه مفهوم «شور حیاتی»^۳ را مطرح می‌کند که میان همه موجودات مشترک است و به مفهوم نفس عالم در فلسفه یونان شباهت دارد. به علاوه، در نظر برگسون خدا تداوم این جریان یا زندگی و عمل و آزادی و قفه‌ناپذیر است. خدای برگسون، برخلاف خدای ادیان ابراهیمی، خالق عالم نیست؛ بلکه ماده را به عنوان ابزار آفرینش صورت‌های جدید زندگی به کار می‌برد.

هارتس هورن

مهم‌ترین و برجسته‌ترین نماینده الهیات پویشی در فلسفه پویشی چارلز هارتس هورن^۴ آمریکایی (۱۸۹۷-۲۰۰۰) است. هارتس هورن دکتری فلسفه خود را از دانشگاه هاروارد گرفت و در همان‌جا با ایتهد آشنا شد. هارتس هورن در مقطع دکتری در آلمان حضور ادموند هوسرل و مارتین هایدگر را هم درک کرد. برخی از

مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: کشف آنسلم،^۱ فلسفه وایتهد،^۲ و الهیات طبیعی برای عصر ما.^۳ در حقیقت دیدگاه او درباره برهان وجودی^۴ آنسلم، متفکر مسیحی، در اثبات وجود خدا سبب شهرت دوچندان وی شد، چرا که معتقد بود هیچ‌یک از مخالفان و منتقدان برهان آنسلم فهم صحیحی از آن نداشته‌اند. به نظر هارتس هورن، خدا بودن در نظر آنسلم یعنی بودن به گونه‌ای که هیچ بزرگ‌تری را نتوان تصور کرد و اگر از معنای «بزرگ‌تر» سؤال کنید، جواب آنسلم این خواهد بود: x بزرگ‌تر است از y ، مادام که x چیزی باشد که «بودنش از نبودنش بهتر است» و y چنین چیزی نباشد. هارتس هورن معتقد است آنسلم در دلایلی که بر اثبات وجود خدا اقامه کرده موفق عمل نکرده است. از این جهت این برهان را در مسیر الهیات پویشی هدایت می‌کند تا نتیجه مورد نظر خود را به دست آورد.

مهم‌ترین بخش الهیات پویشی هارتس هورن همه‌خدایی بودن است، به این معنا که خداوند و جهان با هم در تعامل و ارتباط هماهنگ هستند و خدا با مخلوقات در شادی و درد آن‌ها شریک است و با آن‌ها همدردی می‌کند. هارتس هورن افلاطون را خدا باور می‌داند؛ چون معتقد است که افلاطون توانست دریابد که دمیورگوس نفس جهانی است؛ به عبارت دیگر، دمیورگوس آن بخشی از نفس جهانی است که پیوسته درگیر فهم امور مثالی سرمدی است.

هارتس هورن معتقد است که قدرت به معنای کنترل باید بر عین یا شیء اعمال شود؛ اما عینی که کنترل می‌شود به طور مطلق راکد نیست، چرا که منفعل محض، که در آن هیچ نوع گرایش مؤثری وجود ندارد، عدم است. پس عینی که بر آن عملی انجام می‌شود خود تا حدودی فعال است، پس باید در آن نوعی مقاومت، هرچند اندک، نسبت به قدرت مطلق وجود داشته باشد و چگونه قدرتی که در برابر آن مقاومت می‌شود می‌تواند مطلق باشد؟ و بدین ترتیب، او با قدرت مطلق خداوند، به معنایی که در ادیان ابراهیمی مطرح شده، مخالفت می‌کند.

الهیات پویشی

الهیات پویشی با توجه به تمام مناقشات موجود در قرون وسطی و دین‌گرایی دوران جدید، در پی عرضه روایت جدیدی از الهیات و دین است که در آن مفاهیم

1. *Anselm's Discovery* 2. *Whitehead's Philosophy: Selected Essays*
3. *A Natural Theology for our Time* 4. Ontological argument

گوناگونی همچون خدا، سرمدیت خداوند، قدرت او، چگونگی ارتباط خداوند با جهان هستی، و نسبت تغییر در جهان با خداوند را بازاندیشی می‌کند. مثلاً در الهیات پویشی وایتهد، هیچ عضوی از جهان خالق مطلق نیست و قدرت مطلق هم ندارد. حال باید به این نکته توجه کرد که جایگاه خداوند در این نظام مابعدالطبیعه کجاست؟ در واقع الهیات پویشی بر مبنای مبانی فلسفه پویشی این مسئله را پاسخ می‌گوید.

به عقیده نویسنده کتاب حاضر، الهیات پویشی به طور کلی بازگشتی به تفکر افلاطون، به خصوص افلاطون متأخر، است با توجه به این که نفس جهانی مورد نظر افلاطون که محرک متحرک بالذات الهی و نه محرکی نامتحرک است، محرک همه محرک‌های دیگر و نفس آگاه از همه اشیا و امور است.

به علاوه، هدف الهیات پویشی برقرار کردن رابطه میان علم و دین نیز است. از یک سو، بخش عمده افراط‌گری‌های مشکل ساز علم مربوط به مادی‌گرایی علمی است، و از دیگر سو، مبنای افراط‌گری دین به اندیشه قدرت مطلق الهی برمی‌گردد. اما بر اساس الهیات پویشی که در صدد ایجاد تعادلی در این باره است، خداوند هستی بالفعلی است در کنار سایر موجودات جهان و قدرت خداوند قدرتی انگیزاننده است نه اجبارکننده و خدا قادر مطلق نیست و خالق مطلق و عالم مطلق (به معنای مورد نظر در ادیان ابراهیمی) نیز نیست.

درباره نویسنده کتاب

دانیل ا. دامبروفسکی استاد فلسفه در دانشگاه سیاتل آمریکا و نویسنده هفده کتاب و ده‌ها مقاله است. او در این کتاب به ذکر برداشت‌های مختلف افلاطون‌شناسان می‌پردازد و سپس با استناد به متن آثار افلاطون نظیر تیمائوس^۱ سوفسطایی^۲، مهمانی^۳، مرد سیاسی^۴، جمهوری^۵ و غیره و نیز آرای اندیشمندان پویشی‌ای چون وایتهد، هارتس هورن و دیگران نظرهای این گروه از مفسران افلاطونی را تحلیل و از آن‌ها دفاع می‌کند. نویسنده معتقد است که تفسیر پویشی از آرای افلاطون می‌تواند در مقابله با سوءفهمی که در خصوص نظر افلاطون درباره خدا نزد فیلسوفان و متألهان و دینداران ادیان ابراهیمی به طور کلی پدید آمده مفید باشد. وی اظهار می‌کند کامل‌ترین روایت فلسفه دین افلاطونی در محاورات پایانی افلاطون آمده است.

در پایان بر خود لازم می‌دانیم از همه کسانی که در به انجام رساندن ترجمه این کتاب و انتشار آن به ما کمک کردند تشکر کنیم. نخست از نویسنده کتاب که درخواست ما را برای نوشتن یادداشتی برای خوانندگان فارسی زبان مهربانانه پذیرفتند و مشوق ما در به اتمام رساندن ترجمه کتاب بودند صمیمانه تشکر می‌کنیم. از جناب دکتر حسن قنبری، استاد فلسفه دین در دانشگاه تهران، که متن فارسی را مطالعه و نکات مفیدی پیشنهاد کردند و از سرکار خانم نرگس سردابی که در ترجمه برخی عبارات به ما کمک کردند سپاسگزاریم. و در نهایت قدردان تلاش‌های مدیر، کارکنان، داوران و ویراستاران انتشارات ققنوس هستیم که زمینه چاپ و انتشار این اثر را فراهم ساختند.

مقدمه

پرسش اجتناب‌ناپذیر

آوازه آلفرد نورث وایتهد مرهون این اظهارنظر اوست که «مطمئن‌ترین توصیف کلی از سنت فلسفی اروپایی این است که مشتمل بر مجموعه‌ای از حواشی به آرای افلاطون است».^(۱) این اطمینان تا اندازه‌ای از این امر ناشی می‌شود که فلسفه افلاطون «معدن پایان‌ناپذیر» اندیشه‌هاست، به گونه‌ای که وقتی یک رگه تمام می‌شود، به طرز جادویی رگه غنی‌تری کشف می‌شود. به عقیده وایتهد، خطای اصلی نه فقط در افلاطون‌پژوهی، بلکه به طور کلی در فلسفه، مبالغه است. این خطا اغلب زمانی رخ می‌دهد که ما جنبه‌ای از موضوع مورد بحث را اشتباهاً به جای کل موضوع در نظر بگیریم. هدف کتاب حاضر فراهم ساختن وزنه تعادلی برای تلقی‌های پیشین از اندیشه‌های افلاطون درباره خداست که در استدلال بر وجودپرستی^۱ او، یعنی پرستش هستی در مقابل صبرورت، مبالغه می‌کنند.

فرض می‌کنم که منظور وایتهد از نقل قول بالا کوچک شمردن آثار فیلسوفان بعد از افلاطون با نسبت دادن عنوان صرف «حواشی» به آن‌ها نیست، بلکه می‌خواهد بر غنا و وفور اندیشه‌های موجود در آثار افلاطون تأکید کند، که به ویژه در خصوص مسائل دینی مشهود است.^(۲) قطعاً بسیاری از مردم از جمله اکثر فلاسفه تحت تأثیر این ادعا قرار نمی‌گیرند که افلاطون گنجینه سرشاری از اندیشه‌ها را به دست می‌دهد. آن‌ها پرسشی مطرح می‌کنند که نیکلاس اسمیت آن را «پرسش اجتناب‌ناپذیر» می‌نامد: چه چیز دیگری درباره افلاطون می‌توان گفت که، بعد از گذشت دو و نیم هزاره شرح و تفسیر، گفته نشده باشد؟^(۳)

اسمیت به درستی این پاسخ ساده‌نسبی‌گرایانه به پرسش بالا را که هر نسل از محققان باید آثار یونانیان را به شیوه‌ای بازتفسیر کنند که برای دوران خودشان پذیرفتنی باشند رد می‌کند. مسائل مد نظر اسمیت در این پاسخ عبارت‌اند از: (۱) محققان حقیقی را دربارهٔ محاورات افلاطون کشف می‌کنند یا به گمانشان کشف می‌کنند که محققان پیشین بدان توجه نکرده بودند؛ در نتیجه، (۲) در فهم نوشته‌های افلاطون می‌تواند پیشرفت رخ دهد. گاهی کارهای محققانه نیازمند به‌روزرسانی دوره‌ای هستند، مانند آن‌جا که اسمیت متذکر می‌شود که آثار مترجمان کاملاً توانای قرن نوزدهم باید به‌روزرسانی شوند، چراکه برای ما در قرن بیست و یکم دیگر کارایی ندارند. اما میل به پیشرفت فکری همواره باید هدایتگر این به‌روزرسانی باشد. چیزی شبیه این امر بناست در این کتاب انجام بگیرد، از این حیث که جنبش فکری قرن بیستم که «فلسفهٔ پویشی دین» یا «خداابوری پویشی»^۱ نامیده می‌شود، به ما این امکان را می‌دهد تا به مطالب جدیدی در خود محاورات افلاطون پی ببریم یا حداقل آن‌ها را واضح‌تر از قبل بنگریم. اما این کار بسیار متفاوت با ابداع مجدد افلاطون یا خلق یک افلاطون جدیدی تقلبی برای رسیدن به اهداف فلسفهٔ دین معاصر است.

اشارهٔ اسمیت به داستان سه جستجوگر چشم‌پسته‌ای که می‌خواهند فیلی را بررسی کنند نیز راهگشا است: یکی خرطوم فیل را لمس می‌کند و فکر می‌کند مار است، دیگری به پهلوی فیل دست می‌زند و تصور می‌کند دیوار است، و نفر سوم با لمس دم فیل گمان می‌کند طناب است. دشواری تفسیری در این‌جا در اصل مربوط به دشواری چشم‌انداز است. در ظاهر راه‌حل نسبی این مشکل این است که این سه جستجوگر جای خود را با یکدیگر عوض کنند تا توصیف صحیح‌تری از فیل بتوان به دست آورد. تکرار می‌کنم که چیزی شبیه این رویه در این کتاب مورد نظر است. یعنی علاوه بر رویکردهای ارزشمندی که بسیاری از محققان آرای افلاطون که فلاسفهٔ تحلیلی‌اند و نیز فلاسفهٔ اروپایی^۲ چون هایدگر، گادامر و دیگران مطرح ساخته‌اند، رویکردهایی از آن چند فیلسوف پویشی یا متافیزیکدان نئوکلاسیک نیز وجود دارد که باید مورد توجه جدی قرار بگیرند. کتاب حاضر تلاشی است در جهت شرح و دفاع از این دسته از مفسران آرای افلاطون که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از خود

وایتهد، چارلز هارتس هورن، هانری برگسون، جان کوب،^۱ دیوید ری گریفین،^۲ رابرت نویل^۳ و لئونارد اسلیک.^۴

البته، این دیدگاه اصلاح‌گرانه دربارهٔ برداشت افلاطون از خدا، که اندیشمندان پویشی به دست داده‌اند، لزوماً سخن نهایی دربارهٔ این موضوع نیست. برای به نتیجه رساندن استعارهٔ فیل، که اسمیت ذکر کرده، بهتر است خرطوم، دم و پهلوی فیل را با هم و نه فقط یک یا دو تا از اندام بدنش را بررسی کنیم، ولی هنوز گوش‌ها، پنجه‌ها و دیگر اندام‌های فیل هم هست که به ما کمک می‌کنند تا شرح کامل‌تری از آن به دست دهیم. اما این اعتراف به خطاپذیری مانع از توجه ما به تأثیر ساختار قدرت محافل دانشگاهی بر این‌که افلاطون پژوهی چگونه صورت بگیرد نمی‌شود. اسمیت در این باره می‌گوید:

[بسیاری از]^۵ مشاجرات بالقوه آموزنده، پیش از آن‌که بتوانند موضوعات بحث عمومی شوند، در نطفه خفه می‌شوند. در عوض، هر اجماعی اغلب از روی غفلت حاصل می‌شود. ... [ما]^۶ معمولاً مسائل را به شکل بسیار محدودی تصور می‌کنیم؛ چون معمولاً بر دیدگاه‌هایی متمرکز می‌شویم که مروج آن‌ها افراد متخصص دارای برترین جایگاه هستند و چنین دیدگاه‌هایی توجه ما را جلب می‌کنند؛ چون ما اسیر موج‌های تفسیری هستیم؛ و چون معمولاً فقط پرسش‌هایی را مطرح می‌کنیم که بازتاب دغدغه‌ها یا علایق محدود ما هستند.^(۴)

مدعای من این است که منظر(های) پویشی در باب نظر افلاطون دربارهٔ خدا تا حد زیادی مورد غفلت قرار گرفته و این غفلت هم دیدگاه ما را نسبت به افلاطون و هم آنچه را در فلسفهٔ دین معاصر بر مبنایی افلاطونی می‌توان گفت تضعیف می‌کند. دست‌کم برخی از منازعات موجود در تحقیقات مربوط به دیدگاه افلاطون دربارهٔ خدا را می‌توان با رجوع به متون اصلی مرتفع کرد، اما حتی اگر استناد همهٔ گروه‌ها به این متون دقیق باشد، به سبب اصول متعارض تفسیری که این محققان مفروض گرفته‌اند، امکان (و حتی احتمال بسیار بالایی) اختلاف‌نظر همچنان وجود خواهد داشت. من در این کتاب، هم گزارش سنتی مبتنی بر متن و هم احتجاجاتی برگرفته از فلسفهٔ دین (پویشی) معاصر عرضه خواهیم کرد. بدون شک، برخی محققان با

1. John Cobb 2. David Ray Griffin 3. Robert Neville 4. Leonard Eslick

۵ و ۶. افزودهٔ نویسنده. — م.

این احتجاجات موافق نیستند، اما حداقل من کاملاً روراستم، صداقتی که منظور از آن تسهیل نقد پوپری در جامعه باز شارحان آرای افلاطون و فلسفه دین است.

با این حال، این که می بینیم فیلسوفان چقدر کم از مرزهای مفهومی روش یا سبک فلسفه و رزی خودشان گذر می کنند، تا اندازه ای نگران کننده است. زمانی هارتس هورن در مورد این پدیده چنین اظهار نارضایتی کرده بود: «اغلب حس نسبتاً ناخوشایندی دارم، چون فیلسوفان در مواجهه با نقدهای یکدیگر چندان صادق نیستند. ... آیا فلسفه دانشی عقلانی است، یا صرفاً دفاع از کاخ اندیشه های خود شخص است؟»^(۵)

یکی از مشکلات امکان سخن گفتن از تفسیر پوشی یا خدا باورانه نئوکلاسیک از آرای افلاطون، مقاومت در برخی محافل در برابر خود متافیزیک یا خدا باوری است. چنین مقاومتی به خصوص برای محقق آرای افلاطون با توجه به اهمیت مسئله خدا و مسائل متافیزیکی در نوشته های افلاطون عجیب است. به هر حال، به نظر می رسد که جووانی رآله در این امر اندکی مبالغه کرده است که مکتب توبینگن^۱ محققان فلسفه افلاطون را، که خود یکی از اعضای آن است، «متافیزیکی ترین رویکرد» به آرای افلاطون در دوران جدید نامیده است، از این جهت که رویکرد پوشی به همان اندازه به مسائل متافیزیکی و به دیدگاه افلاطون در مورد خدا می پردازد.^(۶)

بعداً در این کتاب، اظهار نظری از جوزایا رویس^۲ را به این مضمون نقل می کنم که ما متفکران معاصر، آن طور که اغلب فکر می کنیم، خلاق نیستیم. به بیان دقیق تر، تفکر درباره خدا تفکری تاریخی است؛ به این معنا که ما هرگز تفکر درباره خدا را از نو آغاز نمی کنیم، بلکه همیشه نسبت به تلقی (هایی) از «خدا» که نسل به نسل منتقل شده واکنش نشان می دهیم یا آن ها را اصلاح می کنیم. از حیث سیر تحول تلقی (های) غربی از خدا هیچ اندیشمندی تأثیرگذارتر از افلاطون نبوده است، از این رو در ادعای پوشی نکته ای برجسته وجود دارد که بیشتر مفسران خدا باوری افلاطون، و نه همه آن ها، طی قرن ها یا بدان توجه نکرده یا کمتر از حد لازم بر آن تأکید کرده اند و آن پویایی^۳ خدا باوری اوست.

والتر برکرت، یکی از متخصصان آثار کلاسیک، می پذیرد که هیچ الهیاتی، در غرب یهودی- مسیحی یا در شرق اسلامی، نیست که متأثر از افلاطون نبوده باشد. در

حقیقت، هاله‌ای از مسیحیت که آرای افلاطون را فرا گرفته است، برای برخی متخصصان آثار کلاسیک مایهٔ شرمساری است. این «هاله» باورهای افلاطونی به ظاهر راسخی را در بر می‌گیرد: (۱) واقعیت مادی «این‌جهانی» در مقابل عالم غیرجسمانی و تغییرناپذیر «دیگرجهانی» که باید واقعیتی اصیل و به تعبیری الهی تلقی شود، تا اندازه‌ای غیرواقعی به شمار می‌رود؛ و (۲) من^۱ «در نفسی نامیرا تمرکز یافته که با بدن بیگانه و در آن اسیر است».^(۷) این اعتقادات قبلاً در آیین‌های اُرفه‌ای و در آرای پارمنیدس^۲ و در دستاوردهایی که فیثاغوریان در ریاضیات داشته‌اند مطرح شده بود، اما ادعا می‌شود که افلاطون آن‌ها را تکمیل کرده است. طبق این دیدگاه، آیین افلاطونی فقط عبارت است از منشعب شدن حقیقت به دو امر تغییرپذیر، و تغییرناپذیر که امر تغییرناپذیر (که آمیزهٔ پیچیده‌ای از عقل الهی^۳ و مُثُل^۴ است) بر امر تغییرپذیر تفوق دارد.

هرچند برکرت انتقادات خود از این دیدگاه دربارهٔ افلاطون را به‌صراحت بیان نمی‌کند، به طور تلویحی مسیر ارزیابی انتقادی از آن را نشان می‌دهد. مثلاً او متذکر می‌شود که مفهوم «قدرت مطلق الهی» راهی به فلسفهٔ هستی افلاطون ندارد، که بر اساس آن، چنان‌که خواهیم دید، خدا در نسبت با مخلوقات صیوروت می‌یابد. برکرت بر این عقیده، که در این کتاب بسیار مهم است، نیز صحه می‌گذارد که افلاطون در محاورات متأخرش از برخی تصورات پیشین خود انتقاد می‌کند، مثلاً به تعبیر نسبتاً گیج‌کنندهٔ برکرت، افلاطون را می‌توان متفکری دانست که «به هستی حرکت می‌بخشد».^(۸) راه این حرکت‌بخشی، همان‌طور که در فصل اول دربارهٔ خدا به مثابهٔ نفس جهانی خواهیم دید، انتساب جایگاه جهانی به نفس است. به نظر برکرت، خدایان کوچک‌تر یا دایمون‌ها^۵ «در یادداشت طنزآمیز بازیگوشانه‌ای» مطرح می‌شوند.^(۹)

قسمت عمده‌ای از دیدگاه برکرت با تفسیر پویشی از آرای افلاطون، مثلاً آن‌چنان که در اشارات مکرر و ایتهد به تیمائوس و شرح آلفرد ادوارد تیلور^۶ بر این کتاب آمده، سازگار است. بر اساس این تفسیر، خدا بیش از آن‌که به امپراتور دارای قدرتی مطلق شبیه باشد، به صانع (دمیورگوس) در فلسفهٔ افلاطون (یا در کتاب

مقدس) شباهت دارد. (درباره نسبت بین صانع افلاطون و نفس جهانی در ادامه به تفصیل بحث خواهد شد.) باید پذیرفت که وایتهد این اظهار نظر نوعی تحسین به شمار «پریشان اندیش»^۱ می دانست، اما در سنت وایتهد این اظهار نظر نوعی تحسین به شمار می رود، از این حیث که در مقابل متفکران «روشن اندیش»^۲ اغلب از پیچیدگی و ظرافت حقیقت غفلت می کنند.^(۱۰) بر اساس نظر وایتهد، یکی از این ظرافت‌ها مربوط به یکسان انگاشتن هستی با دونامیس^۳ یا قدرت پویا در سوفسطایی است. ظرافت دیگر تمایز بین محدود^۴ و نامحدود^۵ در فیلبوس^۶ است که تقریباً به ترتیب با عامل‌های جهان‌شناختی مُثُل و وعّا [قابل]^۷ در تیمائوس مطابقت دارند: امور مرکب،^۸ همان‌طور که در عالم صیوروت می بینیم، ترکیبی از این دو اصل اند. خیلی سخت می توان افلاطون را فیلسوفی نظام مند دانست؛ علت این امر فقط این نیست که در نوشته‌هایش از قالب گفتگو استفاده می کرد، بلکه این نیز هست که او می‌کوشید تا همه جنبه‌های عالم را در نظریه‌هایش به چنگ آورد.^(۱۱)

شاید تا حدی به علت پراکندگی نوشته‌های افلاطون، تفسیرهای متنوعی از آرای او عرضه شده است. رابرت اُکانل درست می‌گوید که وجود نوعی شکاکیت درباره تفسیر یهودی-مسیحی متعارف از آرای افلاطون طی قرن‌ها امری طبیعی است، اما او به درستی به این حقیقت نیز اشاره می‌کند که به تازگی این تمایل به منتهی‌الیه جهت مخالف رسیده است. ممکن است به واسطه ترس از این ادعا که افلاطون اساساً خدا باور بوده، در نهایت درباره آنچه او درباره خدا، خدایان یا امور الهی نظیر مُثُل می‌گوید به نوعی تعطیل فکری^۹ برسیم.^(۱۲) واضح است که واژه یونانی theos برای مفسران مشکل‌آفرین است. مثلاً در میان لغت‌شناسان آلمانی این دیدگاه معروف وجود دارد که واژه theos در اصل دارای نیروی حملی^{۱۰} بوده است، مثلاً آن رویدادهایی که یونانیان را بسیار بهت زده می‌کرد در قالب دینی بیان می‌شد، مثل «عشق ورزی theos است». میزان و طرز شباهت این ادعا به این دیدگاه یوحنایی که «خداوند عشق است»، قابل بحث محققانه است. بر اساس دیدگاه پویشی که در این کتاب از آن دفاع می‌کنم، شکاف میان این دو گفته را تا حد زیادی می‌توان کاهش داد.

1. muddle-headed 2. clear-headed 3. dynamis 4. limit (peras)
 5. unlimit (apeiron) 6. *Philebus* 7. receptacle 8. the mixed (micton)
 9. paralysis 10. predicative force

یعنی تفسیر پویشی از آرای افلاطون می‌تواند به مقابله با بی‌تحركی محققانه‌ای که در خصوص نسبت بین خداباوری افلاطون و خداباوری در ادیان غربی پدید آمده است مدد برساند.

دیدگاه بسیار تأثیرگذار گروب را در نظر بگیرید که پویایی theos یونانی را در تقابل با الوهیت شیء‌واره‌تر^۱ و در عین حال به ظاهر متشخص بسیاری از خداباوران معاصر قرار می‌دهد.^(۱۳) ما در این کتاب خواهیم دید که این تقابل را هم به سبب عناصر به نحو غافلگیرکننده‌ای شخصی که در خداباوری افلاطون می‌توان یافت و هم به علت پویایی‌ای که در برخی روایت‌های (نئوکلاسیک) از خداباوری معاصر وجود دارد، می‌توان مورد تردید قرار داد.

عدم تقارن^۲ در محاورات افلاطون

وایتهد اغلب به سبب این اظهارنظر پیش‌گفته‌اش که فلسفه غرب در بهترین حالت مجموعه‌ای از حواشی به آثار افلاطون است، و نیز به علت دفاع به همان اندازه مشهورش از وجود اعیان سرمدی، فردی افلاطونی به شمار می‌آید. در عین حال، به‌رغم استفاده هارتس هورن از تفکرات افلاطون درباره نفس جهانی در تیمائوس و مواضع دیگر، او هرگز حتی با افلاطون مقایسه هم نمی‌شود، چرا که به نوعی منتقد وجود اعیان سرمدی است. اما همان‌گونه که خواهیم دید، هارتس هورن درست به اندازه وایتهد افلاطونی است.

با این حال، واژه افلاطونی^۳ واژه‌ای مبهم است. هارتس هورن خود به خوبی واقف است که قالب گفتگو نشان می‌دهد که تمایل چندانی به رعایت وحدت صوری وجود ندارد و در خود کاراکتر سقراط [در محاورات] انکار نظام سفت و سخت مضمهر است. هرچند تصمیم‌گیری کاملاً رضایت‌بخش درباره این مسئله که آیا واقعاً فلسفه افلاطونی وجود دارد یا نه، کماکان محققان را سردرگم می‌کند، اما نوعی توافق قانع‌کننده غیررسمی وجود دارد مبنی بر این‌که می‌توان از یک فیلسوف به عنوان افلاطونی سخن گفت. دست‌کم سه رویکرد متفاوت به افلاطون را می‌توان تصور کرد: (۱) محاورات افلاطون را می‌توان مرحله‌ای در سیر فکری او در نظر گرفت و

بدین ترتیب اگر کسی به محاورات متأخر افلاطون بنگرد، اصلی ترین موضع او را می‌یابد.^(۱۴) (۲) محاورات را می‌توان جنبه‌های پیچیده نظام یکپارچه‌ای دانست، به گونه‌ای که محتوای همه محاورات را باید در تفسیری نظام‌مند از تفکر افلاطون وحدت بخشید.^(۱۵) و (۳) محاورات صرفاً بیان‌کننده مجموعه‌ای از موضوعات دارای ارتباطه چندان محکم و شاید متناقض‌اند، به نحوی که هیچ کل واجد ربط و نسبی نمی‌توان مشاهده کرد.

هارتس هورن از میان سه دیدگاه بالا طرفدار دیدگاه نخست است. اصول مطرح شده در محاورات اولیه در محاورات متأخر حفظ می‌شود، اما در منظومه عمیق‌تری از مفاهیم استفاده می‌شود، درست همان‌طور که متافیزیکدانان نئوکلاسیک نظیر هارتس هورن افکار افلاطون را به کار می‌برند، بی‌آنکه افلاطون تحت تأثیر گمانه‌زنی‌های آن‌ها قرار بگیرد. (ذکر این نکته نیز ضروری است که شاید تفکرات هارتس هورن درباره عدم تقارن محاورات افلاطون بهترین سرخ‌ی باشد که برای نحوه نگرشمان به کار فلسفی او، به ویژه سیل آثاری که بعد از هفتادسالگی چاپ کرد، در اختیار داریم.^(۱۶) هارتس هورن سیر تحول فکری افلاطون را در سه دوره ترسیم می‌کند: محاورات اولیه تا جمهوری و از جمله همین کتاب؛ محاورات الثایی که در آن‌ها از «نظام» جمهوری انتقاد می‌شود؛ و محاورات متأخر به ویژه تیمائوس و قوانین.^۱ هنگامی که به محاورات متأخر افلاطون می‌رسیم، ایرادات سنتی وارد بر فلسفه او دیگر با همان شدت وارد نیستند و در نظر هارتس هورن قرار گرفتن خدا در کانون توجه افلاطون در این محاورات اتفاقی نیست. اگرچه گفتن این‌که میان تأکید بر نظریه مثل و تأکید بر خدا نسبی معکوس وجود دارد بسیار ساده‌انگارانه است، به نظر منصفانه‌تر می‌رسد که بگوییم زمانی که تبیین غایت‌شناختی بر اساس مثل به واسطه تبیین غایت‌شناختی برحسب [مفهوم] خدا تعدیل می‌شود، نوعی تغییر معنایی در تفکر افلاطون رخ می‌دهد.

واضح است که هارتس هورن (و همین‌طور وایتهد) از آن مورخان فلسفه نیست که برای از آن خود کردن آرای هر مؤلفی دلایل مفصل مبتنی بر متن به دست دهد.^(۱۷) در عوض، او در ظاهر به این اظهار نظر استناد می‌کند که هدف از پرداختن به

تاریخ فلسفه کمک به فلسفه‌ورزی و زندگی کنونی است نه برعکس؛ و افکار او را دربارهٔ افلاطون باید بر این مبنا ارزیابی کرد.

یکی از نتایج مفید مدعای هارتس‌هورن دربارهٔ عدم تقارن در محاورات افلاطون این است که نوعی راه‌حل برای خاتمه دادن به منازعات به ظاهر پایان‌ناپذیر دربارهٔ مسئلهٔ نظام افلاطونی به دست می‌دهد. محاورات پایانی به نحوی همهٔ مقولات محاورات متقدم را حفظ می‌کنند، به طوری که دیدگاه دوم دربارهٔ افلاطون را که در بالا ذکر شد، با اندکی تعدیل، می‌توان ضمیمه یا اصلاح‌کنندهٔ درونی برای دیدگاه اول دانست. بنابراین اصول تبیین جایگزین به تلقی‌های جایگزین از نفس و خدا می‌انجامد؛ از این رو تعارضاتی پیش می‌آید که به سادگی باعث شده بسیاری از محققان محاورهٔ خاصی را متقدم یا متأخر قلمداد کنند. اما این تعارضات اغلب در خود محاورات پایانی هم دیده می‌شود، که بر این اساس می‌توان ادعا کرد موضع پیش‌گفتهٔ سوم تقریباً در موضع نخست مندرج است. این تعارضات موجود در اندیشهٔ افلاطون نباید باعث ایجاد سردرگمی (یا هرج و مرج ساختارشکنانه) شود، بلکه در عوض باید نوعی اعتماد به کفایت فلسفی تفکر افلاطون را در ما ایجاد کند، از این حیث که او همهٔ (یا بیشتر) مضامین لازم برای فلسفه‌ورزی صحیح در حال حاضر را بیان کرده است.^(۱۸)

در سراسر این کتاب فرض من بر این است که پیشرفت فلسفی امکان‌پذیر است. اما چنین پیشرفتی با نوعی پسرفت کاملاً سازگار است. به این معنا که افلاطون در دورهٔ کمال فکری خود، بسیاری از آنچه را از فلسفهٔ دین در قرون وسطی و نهضت اصلاح دینی از دست رفت، کشف کرده بود، به نحوی که امروزه می‌توان امید داشت تا از طریق بازخوانی آثار افلاطون به کشف غنای دینی محاورات متأخر او نایل آییم. در واقع، بر اساس نظر هارتس‌هورن در فلسفهٔ دین، ما با دو افلاطون مواجهیم:

یک افلاطون [هست] ^۱ که اکثر فلاسفه گمان می‌کنند که می‌شناسند و نیز افلاطونی هست که [ن] ^۲ می‌شناسند. ^۳ افلاطون می‌گفت: «در خدا هستی و صیورت هست»، بنابراین او با یهودیان در این باره اختلاف‌نظر ندارد. این‌که این امر مورد غفلت بسیاری از مسیحیان و مسلمانان قرار گرفته، به نظرم پسرفت بزرگی در تاریخ فلسفه

۱ و ۲. افزودهٔ نویسنده. - م.

3. they [do not] know

است. افلاطون به هیچ وجه نگفته است که خدا تغییرناپذیر است. او می‌گفت که تغییر در خداوند راه دارد. (۱۹)

در سراسر این کتاب سعی خواهم کرد موضع هارتس هورن را با دقت هرچه بیشتر مورد توجه قرار دهم. امید است بتوان شکاف میان این دو گروه را پر کرد: (۱) اندیشمندان پویشی چون وایتهد و هارتس هورن که تحسین‌کنندگان بزرگ دیدگاه افلاطون دربارهٔ خدا هستند، اما تحلیل متنی مفصلی از قطعات مربوطه در آثار افلاطون به دست نمی‌دهند و (۲) متخصصان متون کلاسیک و مورخان فلسفه نظیر فریدریش سالمسن،^۱ دیوید سدلی^۲ و کالبرت روتنبر^۳ که به‌واقع به ارائهٔ تحلیل متنی مفصلی از قطعات موجود در آثار افلاطون می‌پردازند و دیدگاه او را دربارهٔ خدا توضیح می‌دهند، ولی دل بستگی چندانی به خدا باوری پویشی یا متافیزیک نئوکلاسیک از خود نشان نمی‌دهند، به‌رغم این‌که نتایجی که می‌گیرند عموماً مؤید دیدگاه‌های متفکران پویشی است.

لئونارد برنردوود از طریق گردآوری همهٔ شواهدی که طی قرن‌ها در حمایت از این مدعا فراهم شده که حیات فکری افلاطون مراحل مختلفی دارد، در یک جا، خدمت ارزنده‌ای به محققان فلسفهٔ افلاطون کرده است؛ [این شواهد عبارت‌اند از]: شواهد درونی در خود محاورات، منابع بیرونی چون آثار ارسطو، شواهد لغت‌شناختی، شواهد مفهومی سیر تحول مفاهیم خاص در آثار افلاطون، و مانند این‌ها.^(۲۰) البته پذیرش این ادعا که کلاً حیات فکری افلاطون مراحل مختلفی دارد فراگیر نیست. با این حال، ما در این کتاب خواهیم دید که حتی اگر این مدعا که حیات فکری افلاطون مراحل مختلفی دارد رد شود،^(۲۱) تفکر افلاطون دربارهٔ خدا حداقل ابعادی دارد که به‌وضوح هم مشخص است و هم درخور توجه.

کوتاه سخن، تصویری که حاصل می‌شود تصویری است که بر اساس آن محاورات اولیهٔ افلاطون نام سقراط را زنده نگه می‌دارند و این محاورات احتمالاً قرار است بیانگر دقیق دیدگاه‌های خود سقراط باشند. مثلاً امکان نداشت افلاطون در آپولوژی^۴ تقریر نادرستی از دیدگاه‌های سقراط به دست دهد، زیرا همچنان که افرادی از جمله پوپر تأکید کرده‌اند، در زمان نگارش این کتاب صدها نفر از شاهدان [محاكمهٔ سقراط]

هنوز در قید حیات بوده‌اند. اما در محاورات میانی، کاراکتر سقراط لزوماً سخنگوی سقراط تاریخی نیست، به خصوص به این سبب که نظریهٔ مُثُل که در این دوره مطرح شد، مسلماً نظریهٔ خود سقراط نیست، زیرا چنین نظریه‌ای در تقابل با جهلی است که سقراط بدان معترف است، در عوض به نظر می‌رسد این نظریه بیشتر حاصل دیدگاه افلاطون باشد. این نظریهٔ مُثُل در محاورات متأخر، زمانی که از توجه به کاراکتر سقراط کاسته می‌شود، نقد و جرح و تعدیل می‌شود، تا جایی که در کتاب قوانین دیگر نامی از سقراط ذکر نمی‌شود. گاهشماری پیش‌گفتهٔ هارتس‌هورن تقریباً با گاهشماری برنودود مطابق است، علی‌رغم این‌که در گاهشماری هارتس‌هورن هم پیوستگی چشمگیری بین محاورات سقراطی و کتاب جمهوری و هم تمایز چشمگیری میان پارمیندس و دیگر محاورات متأخر لحاظ شده است.

در هر صورت، در کتاب حاضر اغلب به محاورات اولیه و میانی افلاطون ارجاع داده می‌شود، ولی به بررسی تفصیلی آن‌ها نمی‌پردازیم. به این معنی که فلسفهٔ دین افلاطونی که به بررسی آن خواهیم پرداخت بر محاورات پایانی او متمرکز است که به ادعای من بصیرت‌بخش‌ترین سهم و نقش افلاطون را برای فلسفهٔ دین معاصر در آن‌ها می‌توان یافت. باید متذکر شوم که مفسران آثار افلاطون که در این کتاب بیشترین اهمیت را برای من دارند (هم مفسران پویشی مانند وایتهد، هارتس‌هورن، اسلیک و دیگران، و هم مفسران غیرپویشی چون سدلی، سالمسن، روتنبر و دیگران) در دو فرض اتفاق نظر دارند. همهٔ آن‌ها بر اساس این دو فرض عمل می‌کنند که حیات فکری افلاطون مراحل دارد و این‌که محاورات پایانی او حاوی شواهدی دال بر کوشش در جهت اصلاح عقاید مطرح‌شده در محاورات اولیه و میانی است، در حالی که در محاورات اولیه و میانی آشکارا هیچ شواهدی حاکی از ظرافت‌های موجود در محاورات پایانی وجود ندارد. این همان منظور ما از عدم تقارن در محاورات افلاطون است.

تمرکز من بر محاورات متأخر افلاطون چند نتیجهٔ مفید دارد. من به بحث مفصل دربارهٔ محاورهٔ اویثوفرون^۱ یا مسئلهٔ اخلاق مبتنی بر امر الهی، که دیگران به خوبی آن‌ها را بررسی کرده‌اند، نخواهم پرداخت. همین‌طور دربارهٔ موضوع جاودانگی (یا

تناسخ) در فایدون^۱ و محاورات دیگر چیز زیادی نخواهم گفت. تکرار می‌کنم که این موضوع به طور مکرر در گذشته تحلیل شده و نیازی به تکرار کار محققانه دیگران نیست، اگرچه باید تصدیق کنم که نپرداختن به این موضوع تا اندازه‌ای متأثر از این اعتقاد من است که در باور دینی، جاودانگی شخصی^۲، آن‌قدرها هم که بسیاری تصور می‌کنند، اهمیت اساسی ندارد.^(۲۲) به همین نحو، وقت زیادی صرف تسلیم افلاطون در مقابل دینداری عوامانه یا پدیده دین عامیانه رایج در زمان او نخواهم کرد. چندین محقق ادبیات کلاسیک قبلاً این موضوعات را عمیقاً بررسی کرده‌اند. از برخی مطالعات اخیر درباره دینداری خود سقراط، نیایش‌های او و نیز نسبت بین عقل و دین در تفکر او تا حد زیادی چشمپوشی خواهد شد.^(۲۳) این احتراز را نباید به کوچک شمردن سقراط یا مفسران آرای او تعبیر کرد، بلکه باید آن را به معنای نوعی تصدیق نیاز به یک تقسیم کار فکری در خصوص متون دشوار افلاطون تفسیر کرد. تمرکز من بر فلسفه دین افلاطونی است و مسئله جذاب سقراط و امر الهی^۳، از جمله متون معروف در باب عشق در مهمانی و فایدروس^۴ و نیز بررسی اشتیاق یا جنون دینی در ایون^۵ و فایدروس، را به دیگران واگذار می‌کنم. در نهایت، از پرداختن به دو مسئله یادآوری [یا تذکار]^۶ در آثار افلاطون و معانی مختلف سرمدیت در تیمائوس و جاهای دیگر خودداری خواهم کرد.

امیدوارم که با تصریح به آنچه بدان نخواهم پرداخت هم از ایجاد انتظارات نابجا در خوانندگان کتابم جلوگیری کنم و هم از آغاز آن‌ها را متوجه موضوع اصلی کتاب بنمایم.

نوشته‌های افلاطون

نسبت بین محاورات افلاطون و افکار خود او نوعی دلمشغولی تفسیری ایجاد کرده است. در این کتاب دیدگاهی را که در سال‌های اخیر رواج فزاینده‌ای پیدا کرده (هرچند به نظر من هنوز دیدگاه اقلیت است) اتخاذ نخواهم کرد؛ یعنی این دیدگاه که افلاطون هرگز نمی‌گذارد اندیشه‌های خاص خودش در محاوراتش به روشنی بیان شوند یا دست‌کم باید با شک و تردید از «فلسفه افلاطون» سخن بگوییم. با وجود این تذکر سودمند مبنی بر این‌که محاورات افلاطون را محاوره تلقی کنیم،

1. *Phaedo* 2. subjective 3. the divine 4. *Phaedrus* 5. *Ion*
6. recollection

حمایت‌های دقیق از این رویکرد به افلاطون من را متقاعد نمی‌کند.^(۲۴) باید پذیرفت که افلاطون در قطعه مشهوری در نامه هفتم^۱ (341C)، که احتمالاً زندگی نامه او به قلم خودش است، به نامناسب بودن استفاده از زبان گزاره‌ای^۲ برای بیان معرفت فلسفی اشاره می‌کند.^(۲۵) اما این جنبه آپوفاتیک^۳ [سلبی] در تفکر افلاطون، که تقریباً در میان همه شخصیت‌های بزرگ تاریخ دین پذیرفتنی است، با رویکرد کاتافاتیک^۴ [ایجابی] سازگاری کامل دارد. به این معنا که افلاطون نه فقط در نامه هفتم، که در محاوراتش نیز از طریق شخصیت‌های معینی که سخنگویان فرضی اویند، مطالب بسیاری بیان می‌کند. اگر افلاطون نمی‌خواست از محاورات خود برای تقرب مجانبی^۵ به حقیقت استفاده و دیگران را به انجام دادن همان کار تشویق کند، چرا آن‌ها را نوشت؟

کوشش کنث ستر در نشان دادن این‌که چگونه در محاورات افلاطون، علی‌رغم همه بن‌بست‌ها و تناقضات ظاهری، نوعی جهت‌گیری و هدف مشهود است بسیار راهگشاست: بر اساس استعاره‌های مفید ستر، النخوس^۶ [ردیه] زمین را آماده می‌کند، کاربرد مثال‌ها بذرا می‌کارد، دیالکتیک جوانه‌ها را پرورش می‌دهد، و «بینش نهایی» (که در فصل ششم این کتاب از آن بحث می‌شود) به ما امکان می‌دهد تا میوه‌های حیات فلسفی را برداشت کنیم.^(۲۶)

باید تأکید کرد که عنوان این کتاب نه فلسفه دین افلاطون، بلکه فلسفه دین افلاطونی است. به این معنا که اگر این مفروضات من که حیات فلسفی افلاطون مرحله‌ای دارد و مراحل متأخر تکمیل و اصلاح مراحل متقدم است و نه بالعکس (عدم تقارن در محاورات) اشتباه باشند، هنوز هم فلسفه او ابعاد مختلفی دارد که در تأسیس فلسفه دین کاملاً تفکربرانگیزی می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. به همین نحو، اگر این فرض من که افلاطون در محاوراتش از زبان شخصیت‌های خاصی سخن می‌گوید اشتباه باشد، در عین حال، خود این مواضع جالب درباره خدا که در محاوراتی بیان شده است که حتی اگر (در کمال تعجب!) از زبان افلاطون نباشند، باز هم ارزش شنیده شدن دارند. هرچند این محاورات یقیناً منظومه منسجمی پدید نمی‌آورند، می‌توان به شیوه‌ای نظام‌مند نوعی جهان‌شناسی یا متافیزیک را از آن‌ها

1. *Seventh Letter* 2. propositional language 3. apophatic 4. kataphatic
5. asymptotically approach 6. elenchus

استخراج کرد، همچنان که پاتریشیا کوک در شرح خود دربارهٔ استفادهٔ نوئل از آرای افلاطون ملاحظه می‌کند. (۲۷)

اعتقاد به عدم تقارنِ محاورات افلاطون و باور به وجود دیدگاه افلاطونی در آن‌ها کمابیش به هم مرتبط‌اند. فرض را بر این می‌گذارم که افلاطون در محاورات متقدم یاد سقراط را گرامی می‌دارد و از این رو در این محاورات کاراکتر سقراط از جانب خودش حرف می‌زند. اما در محاورات میانی جای تردید است که آیا کاراکتر سقراط از جانب خود سخن می‌گوید یا خیر. به احتمال بسیار زیاد، در این محاورات، به‌ویژه در خصوص نظریهٔ مُثُل، سقراط از جانب افلاطون سخن می‌گوید. و در محاورات متأخر دیدگاه ارجح (دیدگاه افلاطونی) اغلب از طریق شخصیت‌هایی غیر از سقراط مطرح می‌شود: در سوفسطایی از طریق غریبهٔ النایی، در قوانین از طریق یک آتنی، و غیره. به هر صورت، در خصوص هر دوی این مسائل، هدف تحقیقی که من دربارهٔ آرای افلاطون به دست می‌دهم، کمک به روشن ساختن نه فقط دیدگاه‌های خود افلاطون بلکه پرتو افکندن بر مسائلی در فلسفهٔ دین معاصر نیز است. خواننده متوجه خواهد شد که من نیز مانند کودک‌گریان در سوفسطایی (249D) ترجیح می‌دهم که هر دو را با هم داشته باشم: هم تحقیق دقیقی دربارهٔ تفکر افلاطون و هم فلسفهٔ دین افلاطونی معاصر و قابل دفاعی.

باکمال میل تصدیق می‌کنم که کتاب حاضر منازعات محققانهٔ مختلف در عرصهٔ افلاطون‌پژوهی دربارهٔ مثلاً وحدت احتمالی در مجموعهٔ آثار افلاطون، (۲۸) مراحل موجود در حیات فلسفی افلاطون، و حضور یا عدم حضور دیدگاه او در محاوراتش را حل و فصل نخواهد کرد، بلکه تکرار می‌کنم پیش از آن‌که به موضوع اصلی کتاب در فصل یکم بپردازم، مفروضاتم دربارهٔ این موضوعات دست‌کم در مقدمهٔ کتاب به وضوح آمده است. اما اظهارنظری نهایی در این خصوص لازم به نظر می‌رسد، شبیه آنچه ریچارد کروت از آن دفاع می‌کند:

آثار افلاطون، برخلاف نمایشنامه‌های تراژدی‌نویسان و کمدی‌نویسان یونانی، برای ورود به عرصهٔ رقابت یا اجرا شدن در جشنواره‌های دینی شهری نوشته نشده است. افلاطون به سخنگویان خود خط‌مشی نمی‌دهد تا در رقابت برنده شود یا اثری خلق کند که داوران رسمی آن را زیبا تلقی کنند یا انبوه مخاطبان آن را به لحاظ احساسی رضایت‌بخش ببینند. نمایشنامه‌نویس چنین هدفی دارد و چنانچه هدفش ایجاب کند که شخصیت‌های اصلی نمایشنامه‌اش دیدگاه‌هایی متفاوت با دیدگاه خود او را بیان