

هستی و چیستی خدا در اندیشه افلاطون

سیدعلی میرباباپور*

چکیده

مقاله حاضر به بررسی دیدگاه افلاطون درباره وجود و ماهیت خدا می‌پردازد و از این رهگذر، مباحث مربوط به اثبات وجود خدا و صفات الهی را مورد توجه قرار می‌دهد. افلاطون برای اثبات وجود خدا استدلال می‌کند که جهان مادی به دلیل تغییرپذیری ذاتی‌اش، نیازمند علتی است و این علت و محرک را به عنوان روح جاودان و خودمتحرک معرفی می‌کند که حرکت‌های منظم جهان، گواهی بر خردمندی و نیکویی آن است. خدا در اندیشه افلاطون قابل شناخت است و الهیات سلبی در این دستگاه جایی ندارد. افلاطون خدا را مثال خیر می‌داند که فراتر از وجود است؛ نه اینکه مثال خیر قالبی باشد که خدا براساس آن عالم را می‌آفریند. بنابراین، تفسیر مثال خیر به عنوان علت غایی برای خداوند درست نیست. حال با توجه به اینکه مثال خیر، عین خداست و فراتر از دیگر مثال‌ها است و دیگر موجودات پرتویی از او هستند، وحدت و علم نیز برای او اثبات می‌شود. روش این پژوهش برای بررسی این مسئله، کتابخانه‌ای و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: برهان جهان‌شناختی، نظریه مُثُل، مثال خیر، خدای صانع.

*. دانش‌پژوه دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

بشر در طول تاریخ به خدا یا خدایانی اعتقاد داشته و حتی برخی از الهی‌دان‌ها از اجماعی که بشر بر اعتقاد به خدا داشته، استدلالی بر وجود خدا سامان داده‌اند و نامش را برهان اجماع عام گذاشته‌اند. البته همیشه در تاریخ افرادی بوده‌اند که بنابر علل و دلائلی منکر وجود خدا گشته‌اند و تقابلی همیشگی میان خداپاواران و خدا ناپاواران شکل گرفته است. بنابراین نگاه به عوامل خداپاوری یا خدا ناپاوری در دوره‌های مختلف تاریخی، می‌تواند بسیار آموزنده باشد.

در دوره یونان باستان و در عصر سقراطی که یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر غرب به‌شمار می‌رود، فیلسوفی به نام افلاطون، شاید برای نخستین‌بار در این جغرافیا، مباحث الهیات را در دستگاه فلسفی ارائه داده است. افلاطون که نام اصلی‌اش آریستوکلس بود، در سال ۴۲۷ پیش از میلاد در یک خانواده اشرافی به دنیا آمد. او از کودکی بسیار تیزهوش بود و پدرش برای تربیت او آموزگاران در زمینه‌های موسیقی، فلسفه، ژیمناستیک، و ادبیات گرفته بود. افلاطون متأثر از آموزه‌های فیثاغورثیان بود و در بیست‌سالگی، برای تکمیل دانش خود، شاگرد سقراط شد. این همنشینی و شاگردی هشت سال به درازا کشید. افلاطون در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، شاهد اجرای حکم مرگ آموزگارش سقراط به‌دستور دادگاه آتن بود و در این باره گزارش کرده است که سقراط پیشنهاد فرار از زندان را رد کرد. پس از اعدام سقراط، افلاطون آتن را به قصد مگارا ترک کرد. او برای چندین سال در شهرهای یونان و سرزمین‌های همجوار (از جمله مگارا) سفر کرد و پس از سفری به سیسیل در سال ۳۸۷، در چهل سالگی به آتن بازگشت و مدرسه‌ای فلسفی بنیان نهاد که با نام آکادمی شهرت یافت. آموزش‌های او در آکادمی، به دلیل دو سفر بعدی‌اش به سیسیل در سال‌های ۳۶۶ و ۳۶۱ به‌تعیق افتاد. افلاطون در سال ۳۴۷ درگذشت. ارسطو شاگرد افلاطون نیز از شخصیت‌های برجسته در تاریخ فلسفه است. ارسطو - که از شاگردان برجسته افلاطون بود - خود از چهره‌های تأثیرگذار در تاریخ فلسفه است.

فرا‌تر از جایگاه تاریخی افلاطون در عصر خویش، تأثیر ژرف او بر جریان‌های فلسفی و الهیاتی تا به امروز نیز انکارناپذیر است. برخی معتقدند که افلاطون نه تنها مهم‌ترین فیلسوف یونان باستان، بلکه مهم‌ترین فیلسوف در همه تاریخ بوده است و حتی برخی از اندیشمندان، فلسفه‌های بعدی را متأثر از دیدگاه‌های افلاطون یا ارسطو می‌دانند؛ بدین‌معنا که اگرچه نمی‌توان همه آموزه‌های فلسفی متأخر را عیناً در آثار این دو فیلسوف یافت، اما می‌توان سرچشمه خطوط اصلی آن‌ها را در مبانی فکری آن دو جستجو کرد. با این توصیف، ضرورت بررسی آرای چنین شخصیت مهمی به‌خوبی آشکار می‌شود. با توجه

به اهمیت ویژه مباحث خداشناسی از یک سو و جایگاه بی‌بدیل افلاطون در تاریخ فلسفه از سوی دیگر، واکاوی دیدگاه‌های او در حوزه الهیات امری بایسته می‌نماید. از آنجاکه دامنه مباحث الهیاتی بسیار گسترده است و در چارچوب یک مقاله نمی‌توان به همه جوانب آن پرداخت، این پژوهش به مهم‌ترین محورهای الهیات افلاطونی خواهد پرداخت که عبارتند از: مسئله اثبات وجود خدا، تبیین ماهیت الهی و بررسی مهم‌ترین صفات الهی.

وجود خدا

در باب اثبات وجود خدا، براهین متعددی با تقریرهای گوناگون عرضه شده است. اگرچه برخی از اندیشمندان - به‌ویژه ایمان‌گرایان - با نفس ارائه برهان برای وجود خدا مخالف‌اند، اما بیشتر فلاسفه، قرینه‌گرا هستند و برای وجود خداوند دلیل و قرینه ارائه می‌دهند. در فلسفه افلاطون نیز می‌توان به دلایلی بر وجود خدا اشاره کرد، اما نباید توقع داشت که در عصر ماقبل ارسطو که هنوز منطق صوری تدوین نشده است، دلایل ارائه شده، شکل منطقی داشته باشد. براین اساس، کوشش این پژوهش آن است که براهین وجود خدا در فلسفه افلاطون را در قالبی نظام‌یافته‌تر و منطقی‌تر بازسازی کند.

۱. برهان جهان‌شناختی

برهان جهان‌شناختی افلاطون براساس نظم و حرکت جهان است. این استدلال، در رساله «تیمائوس» و «قوانین» مطرح شده و به‌نظر می‌رسد این دو بیان، مکمل یکدیگر باشند. از این‌رو شایسته است استدلال یادشده را در یک قالب مناسب، ارائه کرد.

از دیدگاه افلاطون، برخی از اشیا در حال دگرگونی و تغییر هستند که به آن‌ها «شونده» می‌گویند و اطلاق موجود بر آن‌ها را درست نمی‌داند و معتقد است این نوع از اشیا هرچه تغییر کنند، هرگز به مرحله هستی نمی‌رسند (افلاطون، ۱۳۶۷ ج، بند ۲۸). از این‌رو، تعبیر وجود را برای آن‌ها، تسامحی می‌داند؛ زیرا می‌گویند این موجودات به‌هیچ‌روی باشندده حقیقی نیستند (همان). آن چیزی باشندده حقیقی است و به مقام «هستی» می‌رسد که ثابت باشد (همان). بنابراین در دستگاه فلسفی افلاطون، برخی از اشیا را «شونده» و برخی دیگر را «هست» می‌گویند.

افلاطون همانند هراکلیتوس (استیس، ۱۳۹۷، ص ۹۰-۹۱) معتقد است که عالم محسوسات ناپایدارند و همه چیز در عالم جسمانی در حال دگرگونی و تغییرند، اما جهان دیگری نیز وجود دارد که ثابت

و پایدار است که نام آن عالم را «مُثُل» می‌گذارد. دلیل بر این مقدمه که جهان مادی متغیر و شونده است، خود امر مادی و جسمانی است؛ چرا که امر مادی و جسمانی، برخلاف امر مجرد و روحانی از اجزایی ترکیب یافته است و چیزی که مرکب از اجزایی باشد، همواره در معرض تغییر و دگرگونی قرار می‌گیرد، پس نمی‌توان برای امر مادی و جسمانی، ثبات و بقا در نظر گرفت. افزون‌براینکه جهان محسوس دیدنی و دارای جسم است و هر چیزی را که با حواس، قابل درک باشد و بتوانیم با ادراک حسی تصویری از آن به‌دست آوریم، لزوماً شونده است (افلاطون، ۱۳۶۷ ج، بند ۲۸). سپس افلاطون، نتیجه می‌گیرد که هر شونده‌ای برای تحقق، نیاز به علت و صانع دارد. «هر "شونده" هم باید بر اثر علتی بشود؛ زیرا ممکن نیست که چیزی بی‌علت "بشود" و به‌وجود آید» (همان). این عبارت می‌تواند اشاره به برهان حرکت داشته باشد؛ به این معنا که هر حرکتی نیازمند محرکی است، زیرا «شونده» در عبارت بالا، به معنای شیء دارای دگرگونی است که با مفهوم حرکت سازگاری دارد. افزون‌براین، از عبارت بالا چنین به نظر می‌رسد که معیار نیازمندی معلول به علت، «حرکت» است.

تا اینجا، صرفاً علتی برای این عالم اثبات می‌شود، اما وجود خداوند هنوز مستدل نشده است و خود افلاطون در رساله «قوانین»، احتمالی برای استدلال یادشده ذکر می‌کند. او می‌گوید علت، ممکن است بعد از طبیعت به‌وجود آید؛ یعنی علت «شدن» و «از میان رفتن»، بعد از عالم اجسام پدیدار گردد. بنابراین نمی‌توان چنین موجودی را خدا نام نهاد و با وجود چنین احتمالی استدلال یادشده، برای وجود خدا ناکافی خواهد بود.

افلاطون این احتمال و نقض را چنین پاسخ می‌دهد که هر دگرگونی و تغییری که در جهان اتفاق می‌افتد، از روح نشأت می‌گیرد که ضرورتاً باید مقدم بر عالم اجسام باشد؛ زیرا موجود روحانی، اصیل‌تر و کهن‌تر از جسم است. از این روی اعتقاد به اینکه طبیعت، علت نخستین و ذاتی باشد را مردود دانسته و تصریح می‌کند که روح، علت نخستین است (همو، ۱۳۶۷، بند ۸۹۱-۸۹۲).

اما پرسش این است که چرا روح، اصیل‌تر، کهن‌تر و مقدم بر عالم اجسام است؟ افلاطون این پرسش را پاسخ می‌دهد، اما برای فهم بهتر، باید مباحث آن، به صورت منظم و در سیر مقدمات منطقی قرار گیرد:

۱. افلاطون، حرکت را به ذاتی و غیر تقسیم می‌کند. حرکت ذاتی، یعنی منشأ حرکت موجود دیگری نیست، بلکه خودش عامل حرکت خودش است؛ اما در حرکت غیر، عامل دیگری غیر از خود آن شیء منشأ حرکت می‌شود. از دیدگاه افلاطون، همه چیز ثابت و ساکن نیست و همچنین همه چیز را نمی‌توان جنبشی و متحرک دانست؛ بلکه برخی ثابت و برخی متحرک‌اند. افلاطون می‌گوید هر متحرکی

نیازمند به محرک است و او اصل حرکت و نیازمندی به محرک را در نظر دارد و می‌گوید برای اینکه بدانیم روح، اصیل‌تر و کهن‌تر است، باید به این پرسش پاسخ دهیم که عامل شیء متحرک چیست؟ افلاطون در پاسخ به این مسئله که عامل شیء متحرک یعنی محرک چیست، می‌گوید که شیء متحرک دو صورت است؛ یا خودش خودش را می‌جنباند و یا جنباندن و دگرگونی را از شیء دیگر می‌گیرد. بنابراین، حرکت برای برخی از اشیا، ذاتی است که خودش را نیز به حرکت درمی‌آورد. اما حرکت برای برخی از اشیا دیگر، عرضی است که محرک آن، موجودی غیر از ذات خود است. از این قسمت استدلال، می‌توان استحالته بر تسلسل را به افلاطون نسبت داد؛ به این بیان که هر متحرکی نیازمند محرکی است و این تا بی‌نهایت ادامه ندارد؛ بلکه سرانجام به موجودی می‌رسد که حرکت، ذاتی آن موجود است.

اساساً افلاطون، ملاک ازلی و ابدی بودن را همین نیازمندی در حرکت می‌داند. دلیل بر ابدی بودن، این است که اگر چیزی حرکت آن از خودش نباشد، روزی این حرکت به پایان می‌رسد و از بین می‌رود، اما اگر حرکت از خودش بود، دیگر به پایان نمی‌رسد و از خود جدا نمی‌شود. دلیل بر ازلی بودن آن موجودات، این است که اگر مبدأ، از چیزی پدید می‌آید، دیگر نمی‌توانست منشأ حرکتش خودش باشد (افلاطون، ۵۱۳۶۷، بند ۲۴۵). می‌توان در ضمن این استدلال، احتمالات نهفته‌ای را در نظر گرفت؛ شاید بتوان گفت که افلاطون وقتی می‌خواهد ازلی بودن این نوع از موجودات را اثبات کند «محال بودن اجتماع چند علت بر یک معلول» را پذیرفته است زیرا تصریح می‌کند که ممکن نیست که چیزی هم حرکتش از چیز دیگر باشد و هم از خودش پدید آید. احتمال دیگر این است که اشاره به محال بودن دور دارد؛ به این بیان که شیئی که هنوز وجود ندارد، می‌خواهد مبدأ را بجنباند تا بعد از پدید آمدن، مبدأ آن را به حرکت درآورد. به‌رحال آنچه اهمیت دارد این است که وقتی متحرک بالذات را ازلی در نظر نگرفتید، او را متحرک بالعرض پنداشتید و این تناقض است.

خلاصه آنکه برخی از موجودات افزون‌براینکه می‌توانند عامل حرکت موجود دیگر باشند، عامل حرکت خودشان نیز هستند؛ اما نوع دیگری از موجودات که از جنباندن خود ناتوان‌اند، حرکت خود را از موجود دیگری دریافت می‌کنند. حال بدون هیچ تردیدی می‌توان نتیجه گرفت، آن نوعی که خودش و دیگری را به حرکت درمی‌آورد، برتر از نوعی است که تنها عامل دیگری، می‌تواند آن را بجنباند (همو، ۱۳۶۷و، بند ۸۹۳-۸۹۴).

۲. حال اگر فرض کنیم که در آغاز همه چیز ساکن بوده، در این صورت، نخستین حرکتی که محقق شده کدام یک از انواع پیش‌گفته بوده است؟ در پاسخ اگر گفته شود نخستین حرکت، حرکت نوع دوم

بوده که خود را نمی‌تواند بجنباند، در این صورت، دیگر متحرکی وجود نداشت تا او را به حرکت درآورد. می‌توان در ضمن این استدلال، قاعده «فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد» را مطرح کرد؛ به این بیان که چیزی که خود حرکتی ندارد، نمی‌تواند دیگری را به حرکت درآورد و اگر فرض کنیم که خودش حرکت دارد، یا باید عامل حرکت آن، خودش باشد که در این صورت از نوع اول خواهد بود و مطلوب ثابت می‌شود؛ یا عامل آن، غیر خودش باشد که خلاف فرض خواهد بود؛ زیرا فرض بر این است که قبل از آن متحرکی نبود و همه چیز ثابت و ساکن بوده، پس نخستین حرکتی که در جهان محقق شده، یقیناً همان نیروی کهن‌تر و نیرومندتر است (همان، بند ۸۹۵).

۳. سپس افلاطون آن موجودی را که منشأ حرکت و جنبشش خودش باشد، موجودی زنده و دارای حیات می‌داند و از سویی نیز روح را موجودی زنده در نظر می‌گیرد، بنابراین، از دو مقدمه یادشده استفاده می‌کند و روح را چنین تعریف می‌کند: «حرکتی که خود خود را به حرکت درمی‌آورد» (همان، بند ۸۹۶). پس با توجه به اینکه روح، همان حرکت از نوع اول است که خودش را می‌جنباند و هر چیزی که خودش را می‌جنباند کهن‌تر و نیرومندتر است، باید چنین گفت که روح کهن‌تر و نیرومندتر است؛ از این رو هر آنچه که جنبه معنوی دارد، بر آنچه که جنبه جسمانی دارد مقدم است (همان).

با توجه به این مقدمات، روشن می‌شود که باید یک موجود روحانی، منشأ هر دگرگونی و تغییر عالم باشد؛ یعنی آغازگر هر حرکتی، روح است. بنابراین، اگر روح در همه موجودات متغیر، سریان دارد، می‌توان گفت که او بر آسمان و جهان حاکم است. وقتی که پذیرفتیم روح، منشأ هر چیزی و بر همه آن‌ها حاکم است، لزوماً باید نتیجه گرفت که منشأ هر خوبی و بدی و زیبایی و زشتی، روح است (همان). تا اینجا از طریق برهان حرکت فقط اثبات کردیم که منشأ جهان، یک موجود زنده است که آن را روح می‌نامیم؛ اما باید توجه داشت که هیچ تلازمی بین موجود زنده و خداوند وجود ندارد؛ از این رو برای تکمیل برهان مذکور، باید مقدمات دیگری را ضمیمه کرد. بنابراین، تا اینجا صرفاً علتی اثبات می‌شود که این جهان را به مرحله تحقق می‌رساند؛ اما علتی با وجودی خاص که بتوان نام آن را خدا نهاد، اثبات نشد. از این رو، افلاطون استدلال یادشده را ادامه می‌دهد.

حال با توجه به وجود روح و مبدئیت آن نسبت به جهان، مسئله این است که آیا منشأ همه تغییرات عالم - خواه تحولات بد و خواه تحولات خوب - یک روح است؛ یا سرچشمه خوبی‌ها و بدی‌های عالم، وجود روح‌های جداگانه‌ای است. از دیدگاه افلاطون، در صورتی می‌توان وجود خداوند را محرز دانست که موجودی روحانی از نوع خیر مطلق اثبات شود.

افلاطون برای اثبات خیر محض، به نظم در جهان تمسک می‌کند و می‌گوید اگر روح با خرد مشورت کند و از آن پیروی کند، در راه راست قدم برداشته و چنین روحی که معیار را دانش و فضیلت قرار داده است، به این جهان نظم می‌دهد؛ اما اگر روح از این دو بی‌بهره بود، نظمی در جهان وجود نداشت. پس اگر حرکت جهان و گردش آسمان و ستارگان منظم بوده و به‌سوی آن پیش رود، گویای این است که این حرکت با شعور و خرد صورت گرفته و روح خوب و نیک حاکم بر آن است؛ ولی اگر جهان، عاری از نظم و معنا باشد، نشان می‌دهد که آنچه بر عالم حکومت می‌کند، روح بد است (همان، بند ۸۹۳-۸۹۷).

افلاطون در «تیمائوس» نیز عامل نظم جهان را تبیین می‌کند که می‌توان آن را بسط و توضیح مطلب بالا دانست. از دیدگاه وی، صانع یا علت، سرمشق یا الگویی را برای به‌وجود آوردن قرار می‌دهد. اگر سرمشق را امری متغیر و غیرثابت قرار دهد، دیگر جهان محقق، زیبا نخواهد بود، درحالی‌که این جهان سرشار از زیبایی و نظم است، از این جهت می‌توان گفت الگوی خلقت، امری ابدی و ثابت است.

اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی است سرمشق قرار داده. ولی اگر قضیه چنان باشد که حتی به‌زبان آوردنش نیز روا نیست، در آن صورت خواهیم گفت آنچه حادث و متغیر است سرمشق او بوده. همین استدلال ثابت می‌کند که او به سرمشق ابدی نظر داشته، زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کامل‌ترین استادان و سازندگان. بنابراین باید بگوئیم که در ساختن جهان چیزی سرمشق بوده که همیشه همان است و دریافتش تنها از راه تفکر و تعقل امکان‌پذیر است (همو، ۱۳۶۷ ج، بند ۲۹).

در اینجا از یک قیاس استثنایی استفاده شده و تقریر منطقی آن این‌گونه است:

۱. اگر سرمشق سازنده این جهان، همین عالم متغیر و ناپایدار بوده باشد، جهان نباید زیبا و منظم باشد.

۲. اما جهان مخلوقات، دارای نظم و زیبایی است.

پس سرمشق سازنده و صانع، موجودی ابدی است.

با نگاه کلی به برهان جهان‌شناختی افلاطون، می‌توان نتیجه گرفت که هم‌صورتگر اشیای خوب، یعنی سازنده و فاعل، وجود دارد و هم‌صورت خوب که براساس آن، جهان، تحقق و شکل می‌گیرد (همان، بند ۲۷-۳۱).

افلاطون در تلاش برای تبیین نظام هستی، با ارائه دو اصل بنیادین یعنی «صورتگر» (دیمیورژ) و «مُثُل» درصدد است تا هم علت فاعلی و هم علت غایی عالم را توضیح دهد. اگرچه بعدها ارسطو این

مفاهیم را در قالب نظریه علل چهارگانه (علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری) صورت‌بندی کرد، اما ریشه‌های این اندیشه را می‌توان در آثار افلاطون، به‌ویژه در رساله «تیمائوس»، مشاهده کرد. از نگاه افلاطون، «صانع» یا دیمیورژ، به‌عنوان علت فاعلی، جهان محسوس را براساس مُثُل ابدی - که خود تجلی‌گاه حقیقت و زیبایی‌اند - می‌آفریند. اما پرسش اینجاست که آیا این دو اصل (یعنی صورتگر و مُثُل) دو وجود مستقل‌اند، یا دو جنبه مختلف از یک حقیقت واحد؟

تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که افلاطون در پی آن است که علت فاعلی و علت غایی را در یک موجود واحد جمع کند. زیرا صانع، به‌مثابه فاعل، تنها به این دلیل جهان را براساس مُثُل می‌سازد که خود ذاتاً خیر است و به‌سوی کمال گرایش دارد. به‌عبارت‌دیگر، خیر بودنِ صانع، هم علت غایی آفرینش است (زیرا او جهان را به‌سوی خیر هدایت می‌کند) و هم علت فاعلی آن (چون اوست که با نظر به مُثُل، جهان را پدید می‌آورد). بنابراین، می‌توان گفت که در نظام فلسفی افلاطون، علت فاعلی و علت غایی نه دو چیز جداگانه، بلکه دو وجه از یک حقیقت متعالی‌اند: موجودی که هم می‌آفریند و هم غایت آفرینش است.

اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آنکه جهان و عالم «شدن» را به‌هم پیوست چه انگیزه‌ای برای این کار داشت. او خوب بود و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست همه‌چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود؛ ما این سخن را از مردان خردمند و روشن‌بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته‌اند می‌پذیریم (همان، بند ۲۹).

۲. برهان فطرت

تقریرهای مختلف و متعددی از برهان فطرت وجود دارد، ولی آنچه که در همه آن‌ها مشترک به‌نظر می‌رسد، اشاره به نوع وجودی انسان دارد؛ به‌گونه‌ای که خلقت آن، ذاتاً متوجه مبدأ هستی است. این نوع از استدلال نیز به افلاطون نسبت داده شد. افلاطون معتقد است هر انسانی ذاتاً به شناخت خدا و کشف و شهود در ذات او میل درونی و کشش ذاتی دارد و این کشش ذاتی، ضرورتاً مقتضی وجود طرف عشق است؛ چرا که معنا ندارد عشق و عاشقی باشد، اما معشوقی در کار نباشد.

در دستگاه افلاطون، آنچه مورد میل و کشش ذاتی قرار می‌گیرد، خوبی است؛ زیرا خدای افلاطون، همان مثال خیر است، ازاین‌رو خلاصه تقریر برهان فطرت در دستگاه فلسفی افلاطون، به این شکل است که «هر انسانی میل باطنی به ایده نیک دارد و هر میلی پاسخی دارد، پس میل به ایده نیک محض

پاسخی دارد» (رحمانی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

گفتنی است که وقتی می‌توان این استدلال را به‌عنوان یک برهان به افلاطون نسبت داد که مقدمه اول و دوم را مستند کرد. افلاطون، مقدمه اول را که هر انسانی به خوب تمایل دارد و آن را والاترین می‌داند، تصدیق می‌کند:

هر روحی خواهان خود «خوب» است و برای رسیدن به آن از هیچ کوشش دریغ ندارد زیرا به نحو ابهام آمیز احساس می‌کند که «خوب» والاترین چیزهاست؛ بی‌آنکه بتواند ماهیت راستین آن را مانند ماهیت چیزهای دیگر دریابد و درباره آن شناسایی اطمینان بخشی به دست آورد (افلاطون، ۱۳۶۷، بند ۵۰۵).

پر روشن است که این عبارت تنها بیانگر مقدمه اول استدلال بالاست، اما نسبت به مقدمه دوم که هر تمایلی، باید پاسخی داشته باشد، بیانی ندارد. درحالی که اگر بخواهیم این برهان را به افلاطون نسبت دهیم، باید همه مقدمات برهان از آثار وی قابل برداشت و استنباط باشد.

۳. برهان درجات کمال

برهان درجات کمال یکی از راه‌های پنج‌گانه آکویناس برای اثبات خداست (پامر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). مشابه این برهان را اتین ژیلسون براساس مباحث هستی‌شناسی و نظریه مُثُل افلاطون تدوین کرده و با توجه به ذومراتب بودن مُثُل به اثبات مثال خیر می‌پردازد. تقریر برهان وی برای اثبات وجود خدا بیان زیر است:

اگر موجودی حقیقی‌تر است که الهی‌تر باشد، اعیان ثابتۀ «مُثُل» فوق‌العاده شایسته اطلاق این عنوان هستند. در میان مُثُل هم، مثالی هست که بر همه چیز سلطه دارد، چرا که بقیه مُثُل از معقولیت آن بهره می‌برند و آن مثال خیر است (ژیلسون، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

بنابر نظریه «ایده افلاطونی»، آن‌سوی عالم محسوسات، موجوداتی حقیقی وجود دارند که عالم محسوسات از ذوات آن‌ها بهره‌مندند؛ اما ایده‌هایی که در آن عالم وجود دارند یکسان نیستند، بلکه دارای مراتب‌اند و در میان ایده‌ها یکی اعلی و اشرف از آن‌هاست و آنچه که در میان ایده‌ها اعلی و اشرف است بر همه ایده‌ها سیطره و اشرف دارد. از دیدگاه افلاطون، مثال خیر ایده اشرف و اعلی است که بر همه آن‌ها سیطره دارد و علت تحقق ایده‌ها و هستی راستین است (افلاطون، ۱۳۶۷، بند ۵۰۹).

با چشم‌پوشی از اینکه این برهان را بتوان به افلاطون نسبت داد یا خیر، این استدلال تنها به نظام عالم هستی اشاره دارد؛ یعنی افلاطون از طریق دستگاه هستی‌شناختی خود، نظام این عالم را تبیین

می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد این استدلال در مقام بیان وجود خداوند نیست، بلکه بعد از فرض وجود آن، جایگاه آن در این نظام عالم هستی مشخص می‌شود. بنابراین در میان این براهین، مهم‌ترین براهانی را که می‌توان برای اثبات وجود خدا به صورت مستند به افلاطون نسبت داد، برهان جهان‌شناختی است که از طریق حرکت و دگرگونی در عالم پی به علتی می‌برد که حرکتش از ذات خودش است و نیازمند به غیر خودش نیست و با توجه به اینکه عالمی منظم وجود دارد نشان می‌دهد که حاکم این جهان، روح و مثال خیر است که در این صورت حرکت عالم محسوسات، وابسته به مثال خیر است. البته می‌توان این برهان را با آنچه که صدرالمتهالین با نام برهان صدیقین بیان کرده، تکمیل کرد، منتها نیازمند شواهد بیشتری در آثار افلاطون است.

چیستی خدا

بحث درباره حقیقت وجود خداوند در اندیشه افلاطون، شاید پیچیده‌ترین بخش این نوشتار باشد. این پیچیدگی به اندازه‌ای است که حتی میان مفسران دیدگاه‌های افلاطون نیز اختلاف نظرهای جدی وجود دارد و حتی برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که «الهیات سلبی» را به او نسبت داده و معتقدند از نگاه افلاطون، شناخت ذات حقیقی خداوند ممکن نیست. دلایل مختلفی می‌تواند برای این پیچیدگی در شناخت خدا از دیدگاه افلاطون وجود داشته باشد. با این حال، گویا مهم‌ترین علت، به ذات فلسفه پیچیده افلاطون و همچنین سبک نگارش و ادبیات فلسفی خاص او بازمی‌گردد. اما باید توجه داشت که افلاطون فیلسوفی نظام‌مند بود و تلاش می‌کرد هر مسئله‌ای را در چارچوب نظام کلی فلسفی خود توضیح دهد. از این رو، برای درک دیدگاه او درباره چیستی خداوند، باید این موضوع در نظام فلسفی او بررسی شود.

۱. امکان شناخت خدا

برخی معتقدند که صفات الهی را هرگز نه می‌توان شناخت و نه می‌توان توصیف کرد. عده‌ای بر این باورند که این رهیافت، ریشه در افکار افلاطونی دارد. دلیل این انتساب به افلاطون این است که وی مثال برتر و متعالی خیر را چنین توصیف کرده که «مثال خیر فراتر از وجود است و تنها وجود قابل شناخت است» (علیزمانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴) و همچنین در رساله پارمنیدس می‌گوید: «نه نامی دارد و نه چیزی درباره‌اش می‌توان گفت و نه قابل شناخت است و نه به احساس و تصور در می‌آید» (افلاطون، ۱۳۶۷، ب، بند ۱۶۴). در این سخن دو نکته بسیار مهم وجود دارد که یکی ادعای وجودشناختی است که خدا و مثال خیر

را فراتر از هستی می‌داند و دیگری، ادعای معرفت‌شناختی است که شناخت مثال خیر غیرممکن است؛ زیرا فراتر از وجود است و معرفت تنها به امر موجود تعلق می‌گیرد. اما عبارتی در رساله تیمائوس وجود دارد که می‌توان برای اثبات یا نفی ادعای یادشده استفاده کرد. افلاطون در این رساله چنین می‌گوید: «پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم او را پیدا کنیم، امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (همو، ۱۳۶۷ ج، بند ۲۸).

این عبارت معتدل‌تر از عبارات قبلی است، زیرا شناخت خدا را به صورت کلی نفی نکرد؛ بلکه شناخت خدا را برای همگان قابل فهم نمی‌داند. این عبارت نشان می‌دهد که عبارات قبلی دارای ابهام است و تا معنای وجود و هستی در نظام افلاطون مشخص نشود، از «فراتر از وجود» معنای مشخصی را نمی‌توان دریافت کرد و همچنین شناخت هم باید معنا شود؛ آیا از شناخت، درک و فهم کامل و توصیف جامع اراده شده یا اینکه مراد از آن، مطلق آگاهی است. هیچ کس ادعا نمی‌کند که اشراف کامل بر وجود خداوند دارد و به تمام حقیقت او علم دارد، بلکه این شناخت‌ها، عمدتاً جهت و نوعی از آگاهی است. بنابراین، با توجه به ابهامات یادشده، چنین برداشت‌هایی مستند نخواهد بود.

افزون‌براین، عملکرد خود افلاطون نیز خلاف این تحلیل است؛ چرا که او درباره مثال خیر سخن می‌گوید و آن را به اوصافی از قبیل خیر محض، علت اولی و فراتر از وجود و کمال مطلق توصیف می‌کند. خلاصه آنکه اگر هیچ تصویری از خداوند ممکن نباشد، لازمه‌اش این است که هیچ سخن و حکمی نیز درباره او بیان نشود، در حالی که افلاطون، درباره خدا سخن گفته است.

پس با توجه به عبارت افلاطون در رساله تیمائوس و توصیف مثال خیر به کمال مطلق و دیگر صفات، اگر نگوییم که چنین دیدگاهی مردود است دست کم باید قائل به ابهام نظریه افلاطون در این زمینه شویم.

۲. حقیقت خدا به مثابه مثال خیر

همان‌طور که گفته شد، شناخت حقیقت خداوند، وابسته به شناخت نظام فلسفی افلاطون است، بنابراین لازم است اشاره‌ای به نقطه اصلی فلسفه افلاطون شود. مهم‌ترین مسئله در نظام فلسفی افلاطون، نظریه مُثُل است. او معتقد است که هریک از انواع این عالم جسمانی متکثر ناپایدار، به یک مثال پایدار برمی‌گردد یعنی واقعیت اشیای محسوس متکثر، همان مثال‌های آن‌ها است؛ مثلاً زیبایی در عالم مُثُل واقعیت واحد و بسیطی دارد که حقیقت اشیای متکثر است و زیبایی‌هایی که در گل، درخت، انسان و

غیره وجود دارد، بهره‌ای از مثال زیبایی برده‌اند. پس برای هر یک از انواع متعدد این عالم، یک مثال خاص وجود دارد که حقیقت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. درواقع این کثرات، به وحدتی می‌رسند که مثال آن‌ها خواهد بود؛ اما خود عالم مُثُل دارای وحدت و کثرت نسبی است به این بیان که نسبت به عالم جسمانی وحدتی دارد، ولی خودش درواقع متکثر است که این کثرت هم به وحدت مطلق باز می‌گردد و آن واحد مطلق مثال خیر است که همان خداست و با تصریحاتی که وی درباره مثال خیر دارد، می‌توان فهمید که بین خدا و مثال خیر عینیت برقرار است؛ زیرا اولاً خیر را فراتر از هستی و ورای وجود می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷د، بند ۵۰۹) و ثانیاً خیر را دارای عناوینی همچون «کمال تام و وجود کامل» در نظر می‌گیرد و تصریح می‌کند که جز نیکی در ذات خدا نیست (همان، بند ۵۳۸۰). بنابراین می‌توان گفت خدا همان مثال خیر است که در طبقات این عالم، از مثال‌هایی که خود سرچشمه و حقیقت عالم جسمانی هستند، در مرتبه والاتری تحقق دارد.

این تبیین را می‌توان به مفسرانی همچون ورنر، گمپرتس، تسلر و استیس^۱ نسبت داد (استیس، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ اما برخی دیگر از مفسران همچون برنت، تیلور و کاپلستون معتقدند مثال خیر از دیدگاه افلاطون، خالق نیست، بلکه صرفاً نظم‌دهنده و صانع جهان است. افلاطون تعبیر دمیورژ^۲ را درباره سامان‌دهنده جهان به کار می‌برد، اما روشن نیست که این موجود صرفاً نظم‌دهنده و صانع است یا خالق نیز می‌باشد. این برداشت که خدا صرفاً صانع است، از تیمائوس سرچشمه گرفته است؛ چراکه او دمیورژ را چنین توصیف می‌کند: «تمام اشیاء را تا آنجا که ممکن است شبیه خود گرداند (افلاطون، ۱۳۶۷ج، بند ۲۹) و می‌خواهد تمام اشیاء خوب باشند. ازاین‌رو، از نگاه کاپلستون، خدای افلاطونی، عقل الهی و روح است و خدای صانع صرفاً نماینده آن است که ماده موجود را به بهترین شکل درمی‌آورد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۴).

با توجه به آنچه از کتاب جمهور بیان شد که مثال خیر ورای از هستی و مخلوقات است، نشان می‌دهد که خدای افلاطونی همان مثال خیر است، ولی مفسرانی که این دیدگاه را برگزیدند با دو چالش اساسی روبه‌رو هستند:

۱. با تبیینی که از عالم مُثُل وجود دارد، اگر خدا همان مثال خیر باشد، خدای افلاطونی یک خدای شخص‌وار نخواهد بود. ازاین‌رو برخی از مفسران نظیر استیس، معتقدند خدای افلاطونی شخص‌وار

1. Walter Terece Stace

2. Demiurge

نیست (استیس، ۱۳۹۷، ص ۲۰۱)؛ زیرا صورت مثالی نمی‌تواند شخص باشد. حل و پاسخ این مشکل، نیازمند تبیین عالم مُثُل از منظر افلاطون است که با توجه به دقت و گستردگی آن، از این پژوهش خارج می‌شود و باید در تبیین عالم مُثُل افلاطونی مورد توجه قرار گیرد.

۲. مشکل دیگر این است که اگر مثال خیر همان خدا باشد، چرا افلاطون آن را به‌عنوان سرمشق خوبی برای ساخت‌وساز عالم، لحاظ می‌کند. پاسخ این مطلب را در برهان جهان‌شناختی می‌توان جستجو کرد. چنان‌که گذشت، مثال خیر را می‌توان از دو جهت لحاظ کرد؛ ازاین‌جهت که خالق این عالم است، علت فاعلی و ازجهت اینکه انگیزه ساخت خوبی و نظم را دارد، علت غایی خواهد بود. ازاین‌رو باید توجه داشت که تبیین هدف آفرینش عالم که مبتنی بر عشق، محبت و خیرخواهی باشد، در فلسفه اسلامی، کامل‌تر بوده است که می‌توان به آن مراجعه کرد (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۹، ص ۲۷۵-۲۶۵). خلاصه آنکه شواهد خدا و خالق بودن مثال خیر در آثار افلاطون، فراوان است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد خدای افلاطونی همان مثال خیر است که فراتر از دیگر مثال‌ها و کامل مطلق است.

۳. احد و واحد

پس از بررسی امکان شناخت خدا و حقیقت آن، نوبت به مهم‌ترین مسئله الهیاتی در میان معتقدان به وجود خدا می‌رسد. با توجه به اینکه در هر عصری، برخی مشرک و برخی موحد بودند، نخستین صفتی را که برای خدا مورد بررسی قرار می‌دهند، صفت توحید است. با نگاهی به رساله‌های افلاطون که از خدایان سخن می‌گوید، چنین به‌نظر می‌رسد که وی به چندخدایی اعتقاد دارد؛ اما برای فهم دقیق دیدگاه افلاطون، باید به آن نظامی که افلاطون ترسیم می‌کند، توجه شود.

براساس عینیت خدا و مثال خیر که در نظام وی در آغاز سلسله متعالی معقولات وجود دارد و کثرت عالم مُثُل نیز به مثال واحدی بازمی‌گردد که آن مثال خیر باشد، جایی برای کثرت‌انگاری خدا وجود ندارد؛ ازاین‌رو می‌توان گفت افلاطون قائل به وحدت خداست و تصریح می‌کند همه خدایان مخلوق مثال خیر هستند. همچنین در رساله «تیمائوس» می‌گوید این گیتی، تنها جهان مخلوق است و برای اینکه این را اثبات کند می‌گوید اگر جهان مخلوق متعدد باشد، لازم است سرمشق آن نیز که ذات خدا است متعدد باشد، درحالی‌که خدا واحد است و برای اینکه جهان را ازلحاظ یگانه بودن، شبیه موجود زنده کامل بسازد، فقط یک جهان آفرید (افلاطون، ۱۳۶۷، بند ۳۱).

البته در سخنان افلاطون تعبیری همچون «خدایان» فراوان است که نشان می‌دهد او قائل به

چندخدایی است (همو، ۱۳۶۷ ج، بند ۴۰). اما باتوجه به تصریحات وی، باید گفت تعبیر یادشده و مانند آن، باتوجه به شرایط زمانی و مکانی یونان باستان است. همچنین افلاطون، خدایان را مثال‌هایی می‌داند که حقیقت عالم جسمانی را تشکیل می‌دهند و به‌نظر می‌رسد که صرفاً نگاه اسطوره‌ای به آن‌ها دارد؛ زیرا تصریح می‌کند که مُثُل، مخلوق بی‌واسطه خدایانند و خداوند از طریق آن‌ها خلق می‌کند (همان، بند ۴۱). بنابراین، از مجموع مباحث افلاطون، نمی‌توان تعدد خدایان را به او نسبت داد.

مطلب دیگری که در اینجا می‌توان بدان اشاره کرد، بساطت خداوند است. در نظر افلاطون، افزون‌بر وحدت خداوند، ذات آن را نیز بسیط و منزّه از ترکیب و ترکب می‌داند. او برای اثبات بساطت خداوند از این مقدمه استفاده می‌کند: «شکی نیست که خدا از هر حیث در نهایت کمال است» (همو، ۱۳۶۷، بند ۳۸۱). با فرض چنین مقدمه‌ای، باید گفت که اگر ذات خدا بسیط نباشد، به این معناست که اجزا دارد و طبیعتاً مادی است و روشن است که امر مادی، در حال دگرگونی و تغییر است. حال اگر در ذات خدا تغییری رخ بدهد، یا باید علت دگرگونی آن بیرون از ذات خدا باشد که درباره خداوند، چنین فرضی محال است و یا اینکه خودش عامل دگرگونی باشد که دراین صورت با تغییر، یا عالی‌تر و زیباتر می‌شود، یا پست‌تر و زشت‌تر؛ اما هر دو فرض باطل است؛ زیرا اگر در این تغییر عالی‌تر شود، خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر این بود که خدا از هر جهت در نهایت کمال است و همچنین نمی‌توان گفت که زشت‌تر و پست‌تر خواهد شد؛ زیرا هیچ موجود مختاری - خواه خداوند و خواه آدمی - با اراده آزاد، خود را پست و زشت نمی‌کند (همان). افزون‌براینکه، در صورت پست‌تر شدن، باز هم خلاف فرض خواهد بود؛ زیرا آن موجودی که در اثر تغییر پست‌تر شود نمی‌تواند خدا باشد؛ چراکه خداوند در نهایت کمال است.

افزون‌بر استدلال بالا، می‌توان بساطت خدا را درنظر افلاطون با برهان جهان‌شناختی وی تبیین کرد؛ به این بیان که همان‌طورکه گفته شد عالم ماده و محسوس درحال دگرگونی و شدن است و هر چیزی که بخواهد بشود، نیازمند علتی است که متغیر نباشد. در نظر افلاطون، اطلاق هستی بر عالم مادی نیز تسامحی است و آنچه که واقعاً «هستی» بر آن‌ها اطلاق می‌شود، عالم مُثُل است و خود افلاطون هم معتقد است که خدا مثال خیر است و مثال خیر نیز فراتر از هستی است و این بیان با مادی بودن آن سازگاری ندارد.

۴. علم

علم را به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین صفات خداوند می‌شمارند و این صفت در آثار افلاطون به‌صورت

پراکنده وجود دارد. در رساله «پارمنیدس» اصل علم خداوند از زبان سقراط انکارناپذیر شمرده می‌شود و وی در جواب پارمنیدس تصریح می‌کند که «مگر می‌توانیم منکر علم خدایان شویم» (افلاطون، ۱۳۶۷ ب، بند ۱۳۴) و همچنین در رساله آپولوژی در مورد عاقبت و جزئیات اعمال انسانی چنین می‌گوید که «کدام یک از ما راهی بهتر در پیش دارد جز خدا هیچ‌کس نمی‌داند» (همو، ۱۳۶۷ الف، بند ۴۲).

اما می‌توان پا را فراتر گذاشت و مدعی شد که افلاطون علم را منحصر در خدا می‌داند، زیرا تصریح می‌کند که «داننده راستین جز خدا نیست» (همان، بند ۲۳). و این عبارت افزون‌براینکه نشان می‌دهد افلاطون معتقد به عالم‌بودن خداوند است، انحصار علم برای خداوند را نیز می‌رساند و وجه این انحصار را می‌توان چنین بیان کرد که علم خداوند از نوع علم حضوری است.

«ایده خوب» را باید چنان تصور کنی که در پرتو آن موضوعات شناختی دارای حقیقت شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می‌گردد. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. ولی همچنان‌که روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به «خوب» شبیه‌اند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها خود «خوب» نیست؛ بلکه خود «خوب» چیزی است برتر از آن دو (همو، ۱۳۶۷ د، بند ۵۰۹).

اگر منبع حقیقت و شناسایی، مثال خیر باشد، روشن می‌شود که ذات خدا واجد همه کمالات است که یکی از آن‌ها صفت علم و شناسایی است و ازسویی نیز معلوم، همان ذات اوست؛ پس خیر، افزون‌براینکه فراتر از هرگونه تعینی است، درعین‌حال در خود او منشأ تعین عالم و معلوم وجود دارد. باتوجه به اینکه منشأ و منبع هر تعینی در ذات خیر وجود دارد و همه اشیا از ذات خیر ناشی می‌شوند، می‌توان گفت که علم خداوند به اشیا محسوس و معقول، بی‌واسطه و احاطی است.

نتیجه‌گیری

سه برهان را برای اثبات وجود خدا به افلاطون نسبت می‌دهند، اما آنچه واقعاً می‌توان به وی نسبت داد تنها برهان جهان‌شناختی است که عالم را دارای حرکتی می‌داند که حرکتش از خودش نیست و کسی دیگر به او حرکت می‌دهد و نیاز به متحرکی دارد که حرکت از خودش باشد و چون افلاطون عالم را دارای نظم می‌داندست محرک آن نیز باید تناسبی با این نظم داشته باشد که آن خیر و نیک بودن است. افلاطون مثال خیر را همان خدا می‌داند که ورای وجود است و همان‌طور که گفته شد، در عبارات وی

ورای وجود دارای ابهام است و مشخص نیست که مراد وی خارج از وجود بودن، مثال خیر است یا اینکه کامل‌ترین موجود است و باتوجه به عبارات وی می‌توان گفت که منظور او از ورای وجود، کامل‌ترین وجود است. او این نظام هستی را از کثرت به وحدت می‌دانست و معتقد بود که این عالم محسوسات بسیار متکثر است که هر نوعی در عالم معقول دارای وحدتی است و کثرتی که در عالم مُثُل وجود دارد، به وحدتی بازمی‌گردد که آن مثال خیر است و آن هم خداست و از همین رو می‌توان گفت که خدا در نگاه وی واحد است.

منابع

۱. استیس، ترنس، ۱۳۹۷، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
۲. افلاطون، ۱۳۶۷ الف، «آپولوژی» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران، خوارزمی.
۳. _____، ۱۳۶۷ ب، «پارمنیدس» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران، خوارزمی.
۴. _____، ۱۳۶۷ ج، «تیمائوس» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران، خوارزمی.
۵. _____، ۱۳۶۷ د، «جمهوری» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران، خوارزمی.
۶. _____، ۱۳۶۷ هـ، «فایدروس» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران، خوارزمی.
۷. _____، ۱۳۶۷ و، «قوانین» در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، تهران، خوارزمی.
۸. پامر، مایکل، ۱۳۹۳، *درباره خدا*، ترجمه نعیمه پورمحمدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. رحمانی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *فلسفه افلاطون*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۸، «خدا و فلسفه: تحول مفهوم خدا» در: *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۹، *خداشناسی؛ سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۲*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.