

## حقیقت علم و رابطه آن با خدا در اندیشه افلاطون

محمد کاظم علمی<sup>۱\*</sup>، زهرا محمدی محمدیه<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۲۷؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۲/۱۴)

### چکیده

هدف این پژوهش بررسی حقیقت علم و رابطه آن با خدا در فلسفه افلاطون است که ضمن آن به تبیین مسائلی نظیر علم حقیقی، ایده بودن علم و مشکلاتی که به تبع آن ظاهر می‌شود و پاسخ افلاطون به این مشکلات می‌پردازد. افلاطون علم را به عنوان حقیقت وجودی می‌نگرد و علمی که توسط نفس کسب می‌شود، به سبب بهره‌مندی از این حقیقت است و این بهره‌مندی در بالاترین مرتبه به صورت شهود در فیلسوف محقق می‌گردد. این پژوهش در راستای تبیین برخی ابهامات موجود در بحث افلاطون درباره حقیقت علم این مدعا را مفروض می‌دارد که ایده علم با ذات خداوند وحدت دارد.

### واژگان کلیدی

شهود، علم حقیقی، ایده علم، اصل خیر، خدا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

### مقدمه

افلاطون به عنوان پیش‌گام فیلسوفانِ قائل به جهان ماوراء محسوسات، رابطه‌ای تنگاتنگ میان مراتب شناخت و مراتب عالم هستی برقرار می‌سازد و مراتب شناخت را در تناظر با مراتب جهان قرار می‌دهد. وی با طرح نظریه ایده، علم حقیقی را تنها شناخت ایده‌ها می‌داند که از راه شهود برای فیلسوف محقق می‌گردد. وی نخستین کسی است که برای علم، حقیقتی وجودی قایل شده و آن را به عنوان ایده‌ای در نظر می‌گیرد که در واقع، حقیقت علم، این ایده است. از آنجا که مسئله علم در فلسفه افلاطون پیوندی ژرف با نظریه ایده دارد و به امور معقول و ماوراء محسوسات تعلق می‌گیرد، بررسی این مسئله درخور توجه است؛ چنان که در هیچ یک از نظام‌های فلسفی پیش از افلاطون، این مسئله چنین اهمیت و بازخوردی را نداشته است.

افلاطون در رساله‌های گوناگون خویش از علم با تعبیرهای مختلفی یاد می‌کند؛ اما مسئله‌ای که اساساً مورد بررسی قرار می‌گیرد، این است که آیا علم یک ایده است و رابطه آن با خدا چگونه است؟؛ او اصل خیر را برترین ایده و در منتهای عالم معقولات و به عنوان خدا در فلسفه‌اش مطرح می‌کند و در حقیقت میان خدا که خیر مطلق است و زیبایی مطلق اتحاد برقرار می‌کند؛ اما این خدا، علم مطلق نیز هست و به عبارتی خدا عین ایده علم است؛ هرچند در گفت‌وگوهای او عبارت‌هایی را می‌توان یافت که در ظاهر بر خلاف این نظر است، ولی این عبارت‌ها قابل بررسی و تبیین بوده و در پاره‌ای موارد ابهاماتی دیده می‌شود که باید مورد واکاوی قرار گیرد. برای تبیین ایده بودن علم ناگزیر باید به تبیین تعبیرهای دیگر از علم پرداخت و مقصود افلاطون از آنها را با ابهام‌زدایی و توجیه آنها، آشکار ساخت.

### تذکر بودن علم و بیان حقیقت یادآوری

افلاطون در رساله‌های مختلف، علم انسان در زمان حیات در جهان محسوسات را تذکر و یادآوری حقایق و ایده‌ها معرفی می‌کند. وی در رساله "فایدون"، اثبات ازلی و قدیم بودن

نفس را بر پایه تذکار بودن علم<sup>۱</sup> می‌نهد؛ زیرا به گمان او انسان از روی ادراک حسی و توجه به محسوسات علاوه بر دریافت مدرک محسوس، متوجه اموری می‌شود که حقایق مطلقاند و نفس قبل از هبوط در جسم به این حقایق علم داشته است (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱-۲۰۴).

افلاطون ادراک حسی را تنها در مرتبه عقیده و پندار قرار می‌دهد (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۹) و در جایی دیگر این ادراک را به عنوان علم حقیقی تلقی نمی‌کند (افلاطون، تهئه-تنوس، ۱۳۳۶، ص ۱۳۹۶). اما در نظریه تذکار نقش مهم و قابل توجهی برای ادراک حسی قایل می‌گردد، نه به عنوان علم، بلکه به عنوان مقدمه‌ای ضروری که در شرایطی خاص و با توجه نفس، به یادآوری ایده‌ها و علم به آنها می‌انجامد؛ چنان‌که به تصریح او علم به حقایق مطلق را «جز توسط یکی از حواس پیدا نکرده‌ایم و نمی‌توانستیم پیدا کنیم؛ یعنی یا باید رؤیت کرده باشیم و یا باید لمس نموده و یا یکی از حواس را به کار بریم و در این مورد همه حواس یکسانند» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴ - ۲۰۵). بنابراین یادآوری حقایق جز با ادراک حسی محقق نمی‌گردد اما نقش ادراک حسی در این میان، تنها واسطه‌ای بیش نیست؛ زیرا ایده‌ها اموری معقولاند که توسط حس به ادراک در نمی‌آیند.

افلاطون ادراک حسی را «گمان و تصور» درست می‌داند و از آنجا که به آسانی از یاد می‌رود، با تشبیه آن به بردگان گریزپای، ارزش آن را تنها زمانی می‌داند که به زنجیر عقل بسته شده باشد<sup>۲</sup> و به زنجیر کشیدن ادراکات حسی، همان یادآوری است (Plato, 1924a, p 60). به باور او، انسان ابتدا باید حقایق که اموری معقولاند را دریابد تا بتواند امور محسوس را با آنها بسنجد (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵) و او علم به این امور معقول را پیش از قرار گرفتن نفس در جسم و در جهان معقولات می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷،

۱. به باور بورمان «لفظ یونانی برای آموختن "Manthanein" است. این لفظ را می‌توان برای شناخت اموری که از راه تجربه قابل آزمایش‌اند نیز به کار برد ولی این لفظ در نظریه یادآوری افلاطون به معنای دستیابی به علم و برتر رفتن از موضوعات ادراک حسی و راه یافتن به موجود تغییرناپذیر است» (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

۲. وی به این منظور در رساله تیمائوس، کسی را که به صرف پندار و اعتقاد دل نهد، تنزل‌کننده به پایین‌ترین مرتبه فنا می‌داند (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۹۱۷).

ص ۲۰۷). با توجه به این گفتار علم، پیش از ورود به جهان محسوسات برای نفس محقق می‌گردد، چنان که افلاطون در رساله فایدروس، نفس را به مجموعه‌ای از دو اسب راهوار و چموش و ارابه‌رانی که خرد است، تشبیه می‌کند و تصریح دارد که هر یک از نفوس پیش از هبوط در عالم اجسام، به دنبال خدایان در پی شهود حقایق و ایده‌ها می‌روند و گروهی بهستی حقیقی را به دشواری می‌بینند و گروهی برای لحظه‌ای، جلوه‌ای از حقیقت را می‌بینند و گروه دیگر به سبب هرج و مرج و عدم کنترل ارابه ران (خرد)، بدون مشاهده حقیقت به گمان و عقیده دل می‌نهند (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۳). از آنجا که افلاطون تعبیر گمان و عقیده را در شناسایی محسوسات و سایه محسوسات و عالم محسوسات در نظر می‌گیرد، بنابراین در نظام فلسفی او «گمان و عقیده» در عالم معقولات و نسبت به ایده‌ها قابل توجیه نیست؛ زیرا در این گفتار افلاطون، نفس پیش از هبوط در عالم جسمانی در عالم معقولات که غیر محسوس می‌باشد، بوده است و مفهوم گمان و عقیده در این عالم عقلانی با سلسله مراتب معرفت در اندیشه افلاطون ناسازگار می‌نماید؛ اما شاید بتوان این تعبیرهای ناموجه و مبهم او را این گونه تفسیر کرد که نفس در صورت عدم شهود ایده‌ها، چگونگی آنها را به صورت ذهنی و ساختگی در ذهن خود می‌پروراند و گمان و عقیده در این جا با حدس برابری می‌کند.

سپس افلاطون در ادامه بحث خود می‌گوید نفوسی که تنها جلوه‌ای از ایده‌ها را شهود کنند و نتوانند حقایق را به صورت کامل ببینند، به عالم محسوسات فرود آمده و همان مشاهده خود را نیز از یاد می‌برند (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۳ - ۱۰۴). بر اساس این سخنان افلاطون، همه نفوس حقایق و ایده‌ها را به طور کامل مشاهده نکرده‌اند. بنابراین می‌توان نظریه یادآوری را با توجه به مستندات خود افلاطون مورد خدشه قرار داد؛ زیرا چگونه وی قایل به این است که هر انسانی توانایی یادآوری حقایق را دارد، آنچنان که او حتی غلامی زرخردی را قادر به یادآوری استدلالی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که نفس پیش از ورود به جسم، به حقایق علم یافته است (افلاطون، ۱۳۳۷، ص ۳۹۶) حال آنکه در رساله فایدروس بر این عقیده است که همه نفوس به شهودی تام از حقایق دست نیافته‌اند (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۳). از این رو، یادآوری نفوس کسانی که در عالم علوی جلوه کم‌تری را شهود کرده باشند چگونه است؟ توجیهی که می‌توان بر این نظریه‌های افلاطون

بیان کرد این است که یادآوری از نظر او درجاتی دارد که درجات عالی آن برای همگان ممکن نیست؛ هم‌چنانکه با توجه به تمثیل غار، عموم افراد که شناخت آنها در مرحله عقیده و گمان است، سایه‌ها (محسوسات) را به جای اصل آنها (ایده‌ها)، حقیقت می‌انگارند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۹۶) و به تعبیر افلاطون «غبار فساد بر یادآوری آنها پرده پوشانده است» (افلاطون، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۶) و حقایق را از یاد برده‌اند.

از آنجا که افلاطون تقسیم‌بندی نه‌گانه افراد در عالم محسوسات را بر اساس شهود آنها از حقایق در عالم معقولات انجام می‌دهد، به این صورت که «فردی که بیش‌ترین جلوه از حقایق را مشاهده کرده باشد در قالب فیلسوف، عاشق و هنرمند موسیقی‌دان زاده می‌شود... و در درجه نهم کسی که کم‌ترین جلوه حقیقت را دیده است در قالب حاکم ظالم در می‌آید» (Plato, 1924d, p 454-455)؛ بنابراین می‌توان چنین برداشت کرد که درجات یادآوری بر اساس مراتب شهود حقایق (ایده‌ها) است و بالاترین درجه یادآوری نیز از آن حکیم، فیلسوف و عاشقی است که خرد راهنمای اوست و حقیقت بر آنها جلوه بیش‌تری داشته است؛ اما نفوسی که کم‌ترین شهود از ایده‌ها را داشته‌اند، یادآوری به دشواری و آن هم در پایین‌ترین درجه برای آنها ممکن است. بنابراین با توجه به مراتب جلوه ایده‌ها برای نفوس، فیلسوف بالاترین مرتبه یادآوری حقایق را داراست و شمار چنین افرادی که به این درجه دست یافته‌اند، اندک است و به بیان افلاطون «تنها چند تن را می‌توان یافت که از یادآوری بهره‌ای نیک دارند و وقتی در این جهان نقشی از آن جهان می‌بینند، جذب و شوق از خود بی‌خودشان می‌کند» (افلاطون، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۶).

گفتنی است، فیلسوف<sup>۱</sup> خواهان علم و شهود حقیقی است<sup>۲</sup> و یادآوری که افلاطون در

۱. افلاطون در توصیف ویژگی فیلسوف معتقد است «کسی که وجود زیبایی مطلق را تصدیق کند و در عین حال هم این زیبایی و هم محسوساتی را که از آن بهره‌مند هستند درک کند و امور زیبا را به جای زیبایی مجرد و زیبایی مجرد را به جای چیزهای زیبا نگیرد، زندگی او زندگی حقیقی است و ادراک این شخص در خور عنوان علم است» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۲۳).

۲. به تفسیر گاتری «فیلسوف که به اعیان کثیر دوکسا خرسند نشده است از علاقه و عشق خویش دست بر نمی‌دارد تا اینکه با طبیعت ذاتی (ایده) هر چیزی تماس حاصل کند و با آن قسمت از روحش در این راه پیش

رساله‌های منون، فایدون و... آن را «علم» معرفی کرده است در رساله‌های مهمانی و فایدروس<sup>۱</sup>، به شهود و علم حقیقی در انسان فیلسوف می‌انجامد و با توجه به عبارات‌های افلاطون در این دو رساله و به ویژه رساله مهمانی، علم حقیقی مختص به فیلسوف و در حقیقت، این علم، شهود زیبایی مطلق است که نتیجه یادآوری می‌باشد؛ چنان‌که در رساله مهمانی یادآوری را «زاینده شدن دانش نو و جایگزینی آن با دانش قدیمی» عنوان می‌کند (Plato, symposium, 1924f, p578) و این مطلب نشانه عدم یکسانی یادآوری با دانش نو می‌باشد که در واقع شهود است. بدین ترتیب، یادآوری، سبب ایجاد علم و علم، نتیجه یادآوری است.

### شهود و علم به اصل خیر و زیبایی مطلق و علم به سایر ایده‌ها

هرچند افلاطون در رساله‌های مهمانی و فایدروس، در حصول علم، تأکید بر شهود و ادراک زیبایی مطلق دارد، اما این مطلب به این معنا نیست که علم (شهود) نسبت به سایر ایده‌ها واقع نمی‌شود؛ زیرا در جایی دیگر تصریح دارد که «این نکته بر ما مسلم است که نسبت به چیزی که مطلقاً وجود دارد می‌توان مطلقاً علم داشت ولی نسبت به آنچه وجود ندارد به هیچ وجه نمی‌توان علم داشت» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۲۳). وی در ادامه علم را محمول بر وجود می‌داند و محسوسات را که واسطه‌ای میان وجود مطلق و صرف هستند موضوع پندار که جدا از علم‌اند، قرار می‌دهد (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۲۳). بنابراین با توجه به اینکه افلاطون تصریح دارد که «وجودهای حقیقی»، ایده‌ها هستند (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۷۶۲؛ ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۲)، می‌توان دریافت که تمام ایده‌ها متناسب به علم حقیقی‌اند؛ اما بر این اساس که ایده زیبایی و نیز اصل خیر در میان ایده‌ها، از رتبه وجودی خاصی

---

خواهد رفت که با این طبیعت‌ها خویشاوند است و بر اثر آمیزش با آنها به زایش نوس و حقیقت نائل می‌گردد... و به علم و زندگی حقیقی و تغذیه واقعی دست خواهد یافت» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷).

۱. افلاطون در رساله فایدروس فیلسوف را عاشق حقیقی معرفی می‌کند که «با دیدن زیبایی‌های زمینی به یاد زیبایی حقیقی می‌افتد» (افلاطون، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۵) و در رساله مهمانی تصریح دارد که فیلسوف با پیمودن مراحل مختلف ادراک زیبایی که از درک زیبایی‌های محسوس آغاز می‌گردد، سرانجام به درک و شهود زیبایی مطلق نائل می‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰).

برخوردارند، به طوری که او در رساله فایدروس علم به اصل خیر را به صورت جدا از سایر ایده‌ها قرار می‌دهد: «در ورای آسمان، حقیقتی است که دانش حقیقی در پی شناختن آن است» (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۲). از این رو، غایت علم حقیقی در فلسفه افلاطون، شهود و ادراک اصل خیر و زیبایی مطلق است. به باور افلاطون، «اصل خیر علت وجود و ماهیت ایده‌هاست» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۴) و «اصل خیر در منتهی‌الیه عالم معقولات... و منشأ کل زیبایی و خوبی است» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۴۰۱)؛ همان طور که وی زیبایی مطلق را «دلکش‌ترین ایده» (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۲) و «منشأ تمام زیبایی‌ها» معرفی می‌کند و در رساله‌های مختلف خود نیز آشکارا بر یکسانی خیر و زیبایی تأکید دارد (افلاطون، ۱۳۸۷ هـ، ص ۳۶۸؛ ۱۳۵۰ ج، ص ۳۱؛ ۱۳۸۶، ص ۲۳۸؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۲۸۷)؛ هم‌چنان که او در رساله تیمائوس اصل خیر را خدایی معرفی می‌کند که به وجود آورنده کل حادثات است. بنابراین با توجه به همه مستندات افلاطون چنین برداشت می‌شود که شهود زیبایی مطلق که در واقع همان اصل خیر و خدای فلسفه افلاطون می‌باشد، غایت علم برای فیلسوف است و به تبع شهود این اصل، سایر ایده‌ها نیز مورد شهود قرار می‌گیرند.

اصل خیر افزون بر آنکه غایت علم است، مبدأ علم نیز هست<sup>۱</sup> و افلاطون تصریح دارد که «اگر نفس به چیزی توجه کند که به نور حقیقت و وجود روشنی یافته است، بی‌درنگ آن را درک می‌کند... و آن چیزی که به معلومات نور حقیقت و به نفس قوه‌ی ادراک می‌بخشد، اصل خیر است... و خیر منشأ علم و حقیقت است» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۳ - ۳۸۴) و نیز

۱. به اعتقاد هریسون باریت، اخلاق و مابعدالطبیعه افلاطون غایت‌انگارانه است؛ به این معنا که هر ایده و به تبع آن همه اشیای جزئی، رو به سوی غایت و هدفی دارند و ایده حقیقی و مطلق خیر، غایت نهایی شناخت و رفتار انسان و نیز علت غایی عالم است (هریسون باریت، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

۲. از نگاه فریس جانسون علم به اصل خیر دلالت دارد به اینکه جهان سیستمی است که اساساً خودش این امکان را می‌دهد تا در پرتو مبدأ اول (اصل خیر) شناخته شود؛ اما اصل خیر آرمان و کمال مطلوبی است که احتمالاً افلاطون نیز نتوانسته است حقیقتاً آن را درک کند و تنها در پوشش تمثیل از آن سخن گفته است (Johansen, 1998, p 184).

«آن را در عالم معقولات منبع حقیقت و علم» می‌داند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۴۰۱).

### تبیین علم حقیقی در تمثیل‌های خط و غار

افلاطون در تمثیل خط و نیز در تمثیل غار، علم به اصل خیر را نهایت علم معرفی می‌کند و معرفت‌شناسی را در تقارن با وجودشناسی می‌نهد؛ چنان‌که وجودشناسی و معرفت‌شناسی او از یکدیگر جدا نمی‌شوند.<sup>۱</sup> وی مرتبه شناخت معقولات را مرتبه علم در نظر می‌گیرد؛ اما با توجه به تقسیم‌بندی جهان معقولات<sup>۲</sup> به دو قسم، علم بر به استدلال<sup>۳</sup> و علم حقیقی<sup>۴</sup> تقسیم می‌گردد.<sup>۵</sup> در قسمت اول، نفس، جست‌وجوی خود را از فرضیات<sup>۶</sup> می‌آغازد و اعیان و مرئیات را تصویر می‌انگارد و از اشکال مرئی تنها استفاده تصویری می‌شود و درباره آنها استدلال می‌کند اما موضوع فکرش مطلق و مجرد آن اشکال است و آنها وسیله‌ای هستند برای پی بردن به صور عالم حقیقت که تنها به قوه عاقله درک می‌شود (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۶ - ۳۸۷). بنابراین نفس عالم در این قسمت، با در نظر گرفتن

۱. وی در تمثیل خط مراتب وجود را متناظر با مراتب شناخت قرار می‌دهد، به طوری که شناخت و ادراک محسوسات را بر اساس این که نسبت به تصاویر محسوسات یا خود آنها واقع گردد، دو مرتبه گمان (Openion) و عقیده (Belief) از شناخت در نظر می‌گیرد.

#### 2. Intelligible world

#### 3. Reasoning

#### 4. Pure thought

۵. از نظر ژان برن «تشخیص این چهار نوع شناخت به وضوح نشان می‌دهد که در نظر افلاطون «نمود» نمی‌تواند از مجموع امور معقول و «بود» باشد و از آنجا که نمود (ظاهر)، به بود (باطن، وجود) مرتبط است باید از ظاهر به باطن پی برد» (برن، ۱۳۶۳، ص ۶۹).

۶. نلتشیپ (Nettleship) گمان کرده است، منظور افلاطون این است که ریاضیدان اصول موضوعه و علوم متعارفه خود را که گویی بدیهی هستند می‌پذیرد. افلاطون کلمه «فرضیه» را به معنای حکمی که به عنوان حقیقی گرفته شده و حال آنکه ممکن است غیر حقیقی باشد به کار نمی‌برد، بلکه به معنای حکمی که گویی بدیهی و بی‌نیاز از غیر است در نظر می‌گیرد، که اساساً و در ارتباط ضروری آن با وجود ملاحظه نشده است. کاپلستون در مخالفت با این قول دلیل می‌آورد که «مثال‌های «فرضیه‌ها» که در رساله جمهور (ص ۳۸۷) ارائه شده است مثال‌های موجودات می‌باشد، نه مثال‌های احکام؛ و افلاطون بیشتر از ویران کردن فرضیه‌ها سخن می‌گوید تا از احاله آنها به قضایای طبیعی یا بی‌نیاز از غیر» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۹ - ۲۲۰).



بخشی از موضوع‌ها که در حقیقت مجرد و متعلق به حوزه معقولات‌اند، به عنوان فرض، به موضوع‌های دیگر که آنها نیز مجرد و متعلق به حوزه معقولاتند صعود می‌کند ولی به مبداء این مجردات نمی‌رسد و علمی که نسبت به این معقولات برای نفس انسان حاصل می‌شود، علوم استدلالی و ریاضیاتی است.

قسمت دیگر از معقولات، معقولاتی هستند که عقل صرفاً از راه قوه دیالکتیک توان درک آنها را دارد. در این قسمت فرضیات تنها مدارج و تکیه‌گاه‌هایی هستند که در راه صعود به اصل کل که اصل خیر است، از آنها استفاده می‌شود و آن اصل فرضیه نمی‌پذیرد. علمی که انسان به یاری قوه دیالکتیک به دست می‌آورد روشن‌تر از علوم ریاضی و استدلالی است؛ زیرا تنها در این علم است که ادراک موضوع فقط از راه توجه به اصل خیر که مبداء معقولات است ممکن می‌باشد و به عقل صرف تمسک می‌شود. افلاطون ادراک و علم حقیقی را با این قسمت از معقولات که در حقیقت عالی‌ترین جزء معقولات است منطبق می‌کند (Plato, republic, 1924e, p 212).

گویا افلاطون موضوع استدلال را غیر از موضوع علم حقیقی در نظر گرفته است؛ زیرا به باور او موضوع در استدلال، مجرداتی هستند که برای صعود از یکی به دیگری، به محسوسات نیاز است و حال آنکه موضوع در علم مجرداتی هستند که در صعود از یکی به دیگری، به محسوسات نیاز نیست؛ در استدلال به مبداء کل نمی‌رسیم، اما در علم به مبداء می‌رسیم. پس می‌توان گفت تنها تفاوت بین این دو جزء از معقولات، در استفاده کردنِ نفس از محسوسات است.

افلاطون از صور علمیه‌ای که موضوع استدلال است بسیار مبهم سخن گفته است؛ پس بر این سخن وی نقدی وارد است؛ زیرا او در ظاهر متعلقات ریاضی و ایده‌ها را دو نوع مجرد متمایز از یکدیگر تلقی کرده است؛ در حالی که این دو قسم از مجردات به خودی خود و بدون نظر به نفس انسانی تفاوتی با یکدیگر ندارند و اختلاف آنها تنها به علت تفاوت در شناخت ریاضی‌دان و فیلسوفی است که علم حقیقی دارد. با توجه به اینکه افلاطون در رساله فایدروس، تفاوت مراتب نفوس را پذیرفته است (افلاطون، ۱۳۸۷ج، ص ۱۰۴)، از این رو مرتبه نفس ریاضی‌دان پایین‌تر از فیلسوف است در نتیجه او به آن

مرتب‌ه از علم نرسیده است که بتواند بدون واسطه محسوسات نتیجه بگیرد. بنابراین به شناخت کامل ایده‌ها که از نظر او فرض می‌باشند، نمی‌رسد؛ اما مرتبه علمی فیلسوف به حدی است که بدون نیاز به محسوسات از یک ایده به ایده‌ای دیگر می‌رسد و چون مرتبه نفسش بالاتر است، ایده و فرض اول را مسلم تلقی نمی‌کند و می‌خواهد به حقیقت آن پی ببرد؛ از این رو در صعود به ایده‌ها سرانجام به مبدأ کل می‌رسد که به باور افلاطون ایده‌ها برآمده از آن هستند و سپس سیر نزولی را پیش می‌گیرد و در این سیر نزولی است که حقیقت این ایده‌ها را می‌شناسد و این کاری است که ریاضی‌دان نتوانسته انجام دهد و هیچگاه به اصل خیر و حقیقت سایر ایده‌ها علم پیدا نمی‌کند. بنابراین فیلسوف حقیقت این ایده‌ها را می‌شناسد و ریاضی‌دان حقیقت آنها را نمی‌شناسد و تنها آنها را فرض‌هایی مسلم تلقی می‌کند و در نتیجه، تفاوتی که در شناخت و حوزه نفس عالم است، به تغییری در خود فرض نمی‌انجامد. پس حقیقت امری مجرد با خود آن چیز مجرد فرقی ندارد؛ برای مثال، تفاوتی در مثلث مجرد با ایده‌اش نیست و تنها فیلسوف توسط دیالکتیک به حقیقت آن چیز مجرد پی می‌برد.

افلاطون نه تنها در تمثیل خط، بلکه در رساله‌های دیگر خود نیز تصریح دارد که علم به ایده‌ها، حقیقی‌ترین علم انسانی است و مبنای نظر او این است که وی صرفاً ایده‌ها را حقیقت می‌داند و محسوسات را تنها سایه‌ای از حقیقت در نظر می‌گیرد؛ آن چنان‌که وی در رساله تیمائوس میان علم حقیقی و تصور درست فرق می‌نهد و علم حقیقی را نسبت به ذواتی (ایده‌ها) واقع می‌داند که در خویشتن و برای خویشتن و غیر قابل ادراک توسط حواس هستند و چنین علمی را بی‌تغییر و خاص شمار اندکی از انسان‌ها می‌داند؛ بر خلاف تصور درست که تغییرپذیر و نسبت به محسوسات است<sup>۱</sup> (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۸۶۷). بنابراین با توجه به سخنان افلاطون تغییرپذیری شناخت به لحاظ تغییرپذیری موضوع آن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. به تفسیر ت. ز. لاونین «در حالی که موضوع‌های ادراک اموری جزئی هستند موضوع‌های عقل مفاهیمی کلی و جهان‌روا هستند و در حالی که موضوع‌های ادراک تغییرپذیر، در فرایند یا در جریان هراکلیت‌اند، موضوع‌های عقل لایتغیر، در ثبات ابدی پارمنیدوسی هستند» (لاونین، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

است و چون موضوع علم حقیقی ثابت است<sup>۱</sup>، پس خود آن نیز تغییرناپذیر است. وی در رساله فیلبوس نیز دایره علم حقیقی را از سایر علوم جدا می‌سازد. از نظر او «علمی که موضوع آن هستی حقیقی باشد (ایده)، حقیقی‌ترین علوم است» (افلاطون، ۱۳۵۰ ب، ص ۷۶۲).

افلاطون در تمثیل غار، فیلسوف را که علم حقیقی برایش محقق می‌شود به زندانی‌های از زنجیر در غاری تشبیه می‌سازد که تا وقتی در زنجیر (و در قید امور جسمانی و محسوس) بود، همچون عامه مردم تنها می‌توانست سایه اشیا و پیکره‌های متحرک را ببیند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۹۶). تصاویر و سایه اشیا متحرک در تمثیل غار، مجاز از محسوسات است که در واقع تصاویر ایده‌ها هستند و این مرحله، مرحله گمان و عقیده است. از نظر نگارنده از آن جا که سایه‌های دیوار تصاویر این اشیا متحرک‌اند و افلاطون محسوسات را سایه ایده‌ها می‌داند چنین استنتاج می‌شود که این اشیا ایده‌ها هستند. اما لکن از آن جا که این اشیا متحرک‌اند و در نظام فلسفی افلاطون ایده‌ها اموری ثابت و لایتغیرند، به نظر می‌رسد که این اشیا متحرک ایده هم نیستند و افزون بر این، حرکت تدریجی در صعود نفس به سلسله مراتب شناخت مانع از ایده بودن این پیکره‌های متحرک است. بنابراین چنین برداشت که افلاطون در این قسمت به صورت مبهم و متناقض سخن گفته است.<sup>۲</sup>

در مرحله بعد فیلسوف «در سیری صعودی شبانگاه به دهانه غار می‌رسد و ماه و ستارگان را می‌بیند و این کار برای او آسان‌تر از رؤیت خورشید در روز است»<sup>۳</sup> (افلاطون،

۱. افلاطون در رساله فایدون تصریح می‌کند که «ایده‌ها حقایق لایتغیر و ثابت‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۷ د،

ص ۲۱۰).

۲. گمپرتس در تفسیر این قسمت پیکره‌های اشیا را تصاویر ایده‌ها، و سایه اشیا را مدرکات حسی سایه‌وار در نظر می‌گیرد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳)، اما با توجه به این که سایه‌ها مجاز از مدرکات عموم مردم است که به تصریح افلاطون آنها این مدرکات را اموری واقعی می‌پندارند، بنابراین این مدرکات اوهام و تصاویر اشیا محسوس نبوده، بلکه خود اشیا محسوس‌اند و از این جهت پیکره‌های متحرک نیز اشیا محسوس نیستند.

۳. کورن فورد برای فهم ایده تعبیری ارائه می‌دهد و آن را به وسایلی مانند سینما و تلویزیون تشبیه می‌کند؛ به

۱۳۷۴، ص ۵۱۶). نظر به این که افلاطون صراحتاً «عروج به عالم بالا و مشاهده عجایب آن را عبارت از صعود روح به عالم معقولات» می‌داند و خورشید<sup>۱</sup> را به عنوان مجاز از اصل خیر در نظر می‌گیرد «که در منتهی‌الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید» (Plato, 1924e, p 217)؛ بنابراین از نظر نگارنده کواکب و ستارگان در حکم سایر ایده‌ها به جز مبدأ خود (اصل خیر) هستند و روز و شب نیز بیانگر تفاوت مرتبه وجودی آن‌هاست، به این سبب که مرتبه وجودی علت فراتر از مرتبه وجودی معلول است و افزون بر این، بر تفاوت مرتبه علمی سایر ایده‌ها با اصل خیر دلالت دارد و افلاطون روز را برای اصل خیر و شهود<sup>۲</sup> آن را دشوارتر و پس از شهود سایر ایده‌ها و آخرین مرتبه علم فیلسوف در نظر می‌گیرد. بنابراین وی در این تمثیل بر خلاف تمثیل خط، علم به اصل خیر را مرتبه‌ای جدای از مرتبه علم به سایر ایده‌ها در نظر گرفته است؛ در حالی که در تمثیل خط، علم به ایده‌ها را به عنوان مرتبه‌ای جدا از علم به اصل خیر قرار نداده است.

### ایده علم و تبیین و ابهام‌زدایی از امور مربوط به آن

نظر به این که در فلسفه افلاطون، محسوسات در حکم سایه و ایده‌ها حقیقت هستند، وی در رساله‌های مختلف خود بر این باور است که برای هر چیز ایده‌ای موجود است (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۳). وی در رساله پارمنیدس، مشکلات نظریه ایده را بیان می‌کند؛ اما این به معنای نقض و ابطال این نظریه در نزد او نیست، بلکه او با وجود این مشکلات هم‌چنان بر این نظریه ایده پافشاری می‌کند و این اشکال‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد. وی علت پافشاری بر نظریه ایده را وابستگی تحقیقات علمی به ایده‌ها و پابرجایی علم انسان بر بنیان آن‌ها می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۳)، بنابراین او نظریه ایده را

این معنا که فاصله سایه‌های روی دیوار غار با حقیقت بیرون غار همان اندازه تفاوت دارد که تصویر بازیگری که بر صحنه می‌بینیم با واقعیت شخصیت آن بازیگر تفاوت دارد. (زیبا کلام، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

۱. به عقیده فریس جانسون در فلسفه افلاطون، شکل واقعی ایده خیر دور از دسترس است؛ آن چنان‌که او تنها تصویر ترسیم شده‌ای از آن را برای مثال به کار می‌برد (Johansen, 1998, p 183).

۲. شهود و اشراق در نتیجه‌گیری تمثیل غار کلید نهایی است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

مقبول و موجه دانسته و پاسخ به اشکال‌های وارد بر آن را نیز ممکن می‌داند؛ زیرا وی صراحتاً تأکید می‌کند «مردی با استعداد می‌خواهد که بفهمد چگونه ایده هر چیز واقعاً موجود و در عین حال ذاتی به خودی خود و مستقل و فی نفسه باشد. هم‌چنین انسانی بزرگ لازم است تا با ایده‌ها مواجه گردد و در عین حال قادر باشد تا با توضیحات کافی خصوصیات آن‌ها را روشن سازد» (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۳). پس لازمه اثبات وجود ایده‌ها رویارویی با آنهاست، اما این اثبات امری استدلالی نخواهد بود، بلکه تنها با شهود می‌توان وجود ایده‌ها را ثابت کرد و رویارویی با ایده‌ها تنها با سیر و سلوک نفسانی برای فیلسوف ممکن است؛ به گونه‌ای که در رساله مهمانی هرچند سیری منطقی با پیمودن مدارج درک زیبایی در نظر گرفته می‌شود - که از درک زیبایی جسمانی آغاز شده و سپس با ادراک مفاهیم زیبا به درک زیبایی مطلق می‌رسد)، اما رسیدن به زیبایی مطلق تنها از راه یادآوری و سرانجام شهود آن، ممکن خواهد بود و استدلال و برهان در شهود نقشی ندارند. از این رو، بیان ویژگی‌های ایده‌ها از جمله چگونگی بهره‌وری امور از آن‌ها از راه برهان ممکن نیست، بلکه این ویژگی‌ها در فلسفه افلاطون تنها با تبیین شهود، بیان می‌گردد. بنابراین برای توجیه ایده‌ها می‌توان دو جنبه عملی و نظری در نظر گرفت:

افلاطون برای اثبات وجود ایده‌ها توجیه نظری بیان نکرده، بلکه تنها به توجیه عملی بسنده می‌کند. از نظر وی ایده‌ها در عمل وجود داشته و اشیا از آنها بهره‌ور می‌باشند؛ اما از لحاظ نظری در زمینه چگونگی این بهره‌مندی سکوت می‌کند؛ برای نمونه، در رساله فایدون درباره چگونگی علیت ایده زیبایی برای امور زیبا بر این نظر است که: «من علل دیگری که ذکر می‌کنند نمی‌فهمم و نمی‌پذیرم و اگر کسی به من بگوید سبب زیبایی فلان چیز، تندی رنگ‌ها یا تناسب اعضا یا مانند اینها است باور ندارم و آن را جز مایه تشویش ذهن نمی‌گیرم و بی‌ملاحظه و با کمال سادگی فقط همین پاسخ را صحیح می‌دانم که زیبایی چیزی، هیچ علتی جز زیبایی مطلق ندارد و برای من تفاوتی در این نیست که ارتباط ایده زیبایی با آن چیز از طریق حضور در آن یا حلول در آن باشد؛ زیرا در این باره چیزی نمی‌دانم، بلکه همین اندازه می‌دانم که امور زیبا تنها در پرتو ایده زیبایی زیباوند و از این رو بر این اعتقادم که این پاسخ هم برای خودم و هم برای دیگران بهترین پاسخ‌ها است و یقیناً مادام که بر این اصل تکیه دارم، نه خود و نه دیگران را به خطا نخواهم افکند»

(Plato, 1924c, p246). بنابراین با توجه به این گفتار، به ویژه عبارت «من در این باره چیزی نمی‌دانم»، از لحاظ نظری دلیلی بر چگونگی بهره‌مندی امور زیبا از زیبایی مطلق ندارد، بلکه تنها معتقد است که در عمل ایده‌ها و چنین بهره‌مندی از آن‌ها محقق می‌باشد و از لحاظ عملی به این امر «یقین» دارد.

نکته قابل تأمل دیگر این است که افلاطون آگاهانه از بیان توجیه نظری چگونگی و ویژگی‌های ایده‌ها خودداری کرده و آنچه در دست عموم مردم قرار داده است، مباحث عمیق و بیان پیچیدگی‌های نظام فلسفی وی نیست؛ چنان که در نامه هفتم خود می‌گوید: «درباره نویسندگانی که چه در امروز و چه در آینده ادعا می‌کنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند... فاش می‌گویم که آنان، بنا به عقیده‌ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچک‌ترین خبری ندارند. درباره آن مطالب اصلی هیچ‌گونه نوشته‌ای از من به وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد؛ زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود»<sup>۱</sup> (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۹۸۸ - ۱۹۸۹).

افلاطون در رساله فایدروس، به وجود علم مطلق در عالم ایده‌ها تصریح می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۷ج، ص ۱۰۲) و در رساله پارمنیدس نیز برای علم، ایده‌ای قایل شده و آن را به عنوان فرضی مسلم در نظر می‌گیرد، اما در ضمن تبیین مشکلات وارد بر نظریه ایده، استقلال و مجزا بودن ایده‌ها از عالم محسوسات را مشکلی می‌داند که به بروز اشکال‌های اساسی نسبت به ایده علم و امور مربوط به آن می‌انجامد. از نظر وی «ماهیت ایده‌ها از لحاظ ارتباطی که با یکدیگر دارند رقم می‌خورد، نه از لحاظ ارتباطی که با تصاویری که در دنیای ماست» (افلاطون، ۱۳۵۰الف، ص ۶۰۰)، در حقیقت در اینجا کل محسوسات،

۱. افلاطون در ادامه می‌گوید: «اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم که این اندیشه‌ها و عقاید نوشته شود و بدون هیچ رمز و حجابی به دست خواص و عوام بیفتد در آن صورت کاری زیباتر از آن نخواهد بود ... که در عین حال اساسی‌ترین اسرار و رموز جهان را روشن گردانم، لکن من بر این باورم که انتشار این اسرار مایه نیکبختی هیچ کس نمی‌تواند باشد، به استثنای عده کمی از انسان‌های برگزیده که همه آنها با اشاره‌ای می‌توانند این اسرار را دریابند» (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۹۸۹).

تصاویر ایده‌ها هستند؛ هم‌چنان که در تمثیل خط نیز به آن اشاره شده است و بر طبق این عبارت، ایده‌ها تنها با خود ارتباط دارند و موجوداتی مستقل هستند؛ به گونه‌ای که وی اذعان دارد «نه روابط دنیای ما در روابط ایده‌ها مؤثر است و نه روابط بین ایده‌ها اثری در روابط دنیای ما دارد، بلکه ایده‌ها موجودات مستقلی هستند که روابطشان منحصر به خودشان است» (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۰)؛ این خاصیت ایده‌ها منجر به این مشکل می‌گردد که علم انسان به ایده‌ها ناممکن خواهد بود؛ زیرا از نظر وی «ایده علم، ماهیت حقیقی همه شناسایی‌ها را در خود دارد، علم به حقیقت به معنای حقیقی، یعنی علم به خود حقیقت و واقعیت است... علم خاص به معنای حقیقی، علم به موضوعی خاص است که حقیقتاً واقعیت دارد» (Plato, 1924b, p54). بنابراین با توجه به اینکه روابط ایده‌ها منحصر در خودشان است، به ایده علم که به واسطه آن علم به موضوع خاص آن (ایده‌ها)، حاصل می‌آید، دسترسی نخواهیم داشت و به بیان او «ما ایده علم را نخواهیم داشت و فاقد آن هستیم... پس ما ماهیت حقیقی زیبایی و خوبی و به طور کلی هیچ یک از چیزهایی را که ایده مستقلی تلقی می‌شوند، نمی‌شناسیم» (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۱).

ایراد دیگری که برآمده از ارتباط منحصر به فرد ایده‌ها است، خلل در علم خداوند است؛ زیرا به باور او «ایده علم که دقیق‌ترین و کامل‌ترین علم است، خاص خداوند است و اگر خداوند ایده علم را دارا باشد آنگاه علم به جهان محسوسات نخواهد داشت» (Plato, 1924b, p55). به نظر می‌رسد هرچند به نظریه ایده، ایرادهایی اساسی وارد است که قابل توجیه نیست؛ اما برای توجیه مشکلات مربوط به مسئله علم باید چگونگی رابطه جهان ایده‌ها را با جهان محسوسات تبیین کرد. هرچند چنان که پیش‌تر گفته شد، افلاطون در رساله‌ها و نوشتارهای خود از جنبه نظری، چگونگی این رابطه را شرح نداده است، اما از لحاظ عملی ایده‌ها را حقیقت و محسوسات و عالم مرئی را سایه‌ای از حقایق دانسته است (تمثیل خط) و در رساله تیمائوس، مرئیات را به عنوان «شونده‌ای» عنوان کرده است که «نقشی از باشنده (ایده)» هستند (افلاطون، ۱۳۳۶ ب، ص ۱۸۶۷). بنابراین هر چند وی در رسالات (۱۳۸۷ د، ص ۲۱۲)، و (۱۳۵۰ الف، ص ۶۰۰) و (۱۳۳۶ ب، ص ۱۸۶۷)، ایده‌ها را موجودات مستقل معرفی کرده است اما محسوسات مستقل از آنها نیستند، همان‌طور که سایه مستقل از صاحب سایه نیست و حتی او ایده‌ها را الگویی برای حدوث جهان مرئی

می‌داند (افلاطون، ۱۳۳۶ ب، ص ۱۸۳۸). از این رو رابطه ظل و ذی ظل بر جهان محسوس و جهان معقول حاکم است.

افلاطون تأکید دارد که «علم و درک حقیقت اشیا به وسیله عقل متفکر امکان‌پذیر است و این عقل صورت حقیقی هرچیز را، بدان گونه که هست، نمایان می‌سازد و این فعالیت... عملی است که در درون آدمی انجام می‌پذیرد و جای آن نفس می‌باشد» (افلاطون، ۱۳۳۶ ج، ص ۱۹۹۰). وی افزون بر این گفتار در رساله‌های دیگر از جمله جمهور (۱۳۷۴، ص ۳۸۸)، تیمائوس (۱۳۳۶، ص ۱۸۶۷)، (۱۳۸۷ د، ص ۱۹۳) و (۱۳۸۶، ص ۲۵۱) علم به ایده‌ها را برای نفس ممکن دانسته و از سوی دیگر، از آنجا که او «علت وجود هر چیز را بهره‌مندی از حقیقت آن چیز» می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷ د، ص ۲۳۹). بنابراین نفس در علم خود به ایده‌ها، از ایده علم بهره برده است؛ از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که بهره‌مندی و سایه بودن خاص محسوسات و جهان مرئیات نیست و برخلاف اینکه افلاطون در تمثیل خط صرفاً اعیان عالم محسوسات را سایه‌ای از ایده‌ها و بهره‌مند از آنها دانسته است (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۶)، نفوس نیز در صفات خود بهره‌مند از ایده‌ها و در این صفات، سایه‌ای از ایده‌ها هستند؛ حتی خود افلاطون در جایی دیگر، زیبایی نفوس را به عنوان یکی از مراحل زیبایی مطرح و آن را بهره‌مند از ایده زیبایی معرفی کرده است (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰ - ۲۵۱). بنابراین نفوس در علم و سایر صفات خود از ایده علم و سایر ایده‌ها بهره‌مند هستند. افلاطون بهره‌مندی و تصویر ایده بودن را در جهان مرئی و محسوس محقق می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۰ الف، ص ۵۹۸؛ ۱۳۷۴، ص ۳۸۶). بنابراین ایرادی بر این نظر وارد است که بر اساس فلسفه او نفوس انسان‌ها قبل از ورود به جهان جسمانی در عالم علوی موجود بوده و به ایده‌ها علم یافته‌اند (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۶). پس بهره‌مندی از ایده‌ها در جهان علوی و معقول نیز برای نفوس صورت می‌پذیرد و خاص جهان محسوس و مادی نیست.

### رابطه ایده علم و خدا (اصل خیر)

افلاطون در رساله فیلبوس، عقل را «پادشاه زمین و آسمان» نامیده و آن را علت حدوث و نظم در جهان و حاکم بر کل آن می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۰ ب، ص ۷۰۹). این عقل همان



خدایی است که وی در رساله تیمائوس آن را علت حدوث جهان و نظم در آن و به عنوان خیر مطلق می‌انگارد که می‌خواهد هر چیز تا حد امکان همانند خود او خوب باشد (Plato, 1924, p 450). هم‌چنین او در کتاب جمهور این خدا را صانع حقیقت (ایده) هر چیز معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۵۷) و در تمثیل خورشید آن را به عنوان اصل خیر<sup>۱</sup> و علت وجود و ماهیت ایده‌ها، تبیین می‌کند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۴)؛ بنابراین خدای فلسفه افلاطون<sup>۲</sup>، اصل خیر و علت وجود و عقل حاکم بر جهان است<sup>۳</sup> و این عقل به تصریح افلاطون، علتی است<sup>۴</sup> که «خرد لایتناهی» می‌باشد و از آن جهت که علت پیدایش روح و نظم جهان است، سزاوار است که روح و خرد نامیده شود (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۷۱۲).

از سوی دیگر، افلاطون در رساله دفاعیه تصریح دارد که «عالم حقیقی تنها خداست» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰) و در رساله پارمنیدس «ایده علم را خاص خداوند» می‌داند (Plato, 1992 b, p 55)، حال آنکه: ۱. خدا، اصل خیر و علت وجود ایده‌ها است و معقول نیست که علت از معلول بهره‌مند باشد، و در فلسفه افلاطون چنان‌که در تمثیل خط و . . .

۱. از نظر لائین، «افلاطون با صعود به ایده خیر، به یک ایده مطلق حقیقت و خیر، راه را بر خدای مسیح گشود. ایده خیر همچون خدای مسیحیت عالی‌ترین ارزش، یعنی منبع تمام ارزش‌های دیگر است» (لائین، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

۲. با توجه به رساله‌های افلاطون از جمله رساله تیمائوس، افلاطون قائل به وجود خدایان نیز بوده است، اما خدایان نقش واسطه‌هایی را در خلقت محسوسات دارند و خود نیز مخلوقات بی‌واسطه خدای واحد هستند (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۸۵۲).

۳. به عقیده گستون مر، اثبات وجود خدا که در عین حال خیر مطلق و واحد مطلق است با سه نوع اقتضای ذاتی که مقوم فلسفه افلاطون است همراه می‌باشد: نخست، اقتضای قاعده و اساسی برای وجود، که ضامن واقعیت موجودات و نیز معقولیت آن‌ها است؛ سپس اقتضای یک نظام کلی که مستلزم وجود غایباتی است که در جهت خیر مطلق عمل می‌کند و وجود چنین نظامی متضمن وجود عقلی خلاق است؛ و سرانجام اقتضای قاعده اساسی برای اخلاق که تحقق یافتن اعمال بشری را در قالب یک تناسب و هماهنگی کل، میسر می‌سازد و این امر ممکن نیست مگر آنکه خدا به عنوان معیار و مقیاس همه چیز فرض شود (مر، ۱۳۸۳، ص ۸۳).

۴. از نظر گادامر نیز خیر همان علتی است که در رساله فیلبوس به عنوان جنس چهارم محسوب می‌شود و سرآغاز و مبداء هر چیزی است (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹).

نیز تصریح کرده است صرفاً مرئیات از ایده‌ها بهره دارند و در پارمنیدس نیز به وجهی، بهره‌مندی ایده‌ها را از یکدیگر نفی می‌کند و از این رو خدا (ایده خیر) که کمال علم در اوست و به بیان افلاطون خرد لایتناهی و عالم حقیقی است، علم داشتن او به علت بهره‌مندی او از ایده علم نیست؛ ۲. افزون بر این، بر طبق اصلی عقلی، دهنده چیزی فاقد آن چیز نیست، بنابراین خدا (اصل خیر) که علت وجود علم است هیچ فقدانی در علم ندارد و عین ایده علم است که حقیقی‌ترین علم می‌باشد؛ ۳. ضمناً وی خدا را در علم و خیر و زیبایی، ناقص نمی‌داند؛ زیرا به تصریح او «آنچه مربوط به خداست، سراسر زیبایی و خردمندی و خیر است» (افلاطون، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۰۱) و قید «سراسر» حاکی از عدم نقصان وی در این سه مورد است.

افلاطون در رساله جمهور معتقد است «آن چیزی که بر معلومات ما نور حقیقت می‌افکند و به نفس ما قوه ادراک عطا می‌کند اصل خیر است و علم و حقیقت تنها به مدد این اصل قابل ادراک است و هر اندازه علم و حقیقت زیبا باشد، خیر چیزی دیگر و زیباتر از آن دو است. در عالم معقولات علم و حقیقت شبیه به خیرند اما عین خیر نمی‌باشند» (افلاطون، جمهور، ۱۳۷۴، ص ۳۸۳ - ۳۸۴). افلاطون در این عبارت، اصل خیر را علت تحقق علم در انسان‌ها عنوان می‌کند؛ در حالی که با توجه به نظریه ایده علت وجود علم در نفوس، ایده علم است. بنابراین می‌توان این را دلیل بر یکسانی اصل خیر و ایده علم شمرد؛ اما افلاطون در این گفتار، اصل خیر را زیباتر از علم و حقیقت معرفی می‌کند، ولی از آنجا که عطا کننده شیء فاقد شیء نیست، پس اصل خیر نیز دارای علم و حقیقت است و به استناد سخن افلاطون، «کسی که نتواند به خیر مجرد پی ببرد و آن را از مفاهیم دیگر تمیز دهد و نتواند در استدلال خود از ظواهر گذشته و به «حقیقت مطلق» استناد نماید، نمی‌توان گفت که او عالم به خیر مطلق است» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۳۴). بنابراین اصل خیر، حقیقتی مطلق و مستقل است که حتی به هیچ علتی وابسته نیست؛ برخلاف حقیقت ایده‌ها که وابسته به اصل خیر است و مراد از علمی که شبیه به اصل خیر می‌باشد، ایده علم نیست، بلکه علم نفس به ایده‌ها در جهان معقولات است که شبیه ایده علم است و علت آن، وجود ایده علم می‌باشد. به تصریح افلاطون علت علم به ایده‌ها، ایده علم است و خدا (اصل خیر) نیز به ایده‌ها علم دارد (Plato, 1992 b, p 55) و چنانچه پیش از این

گذشت، امکان ندارد ایده‌ای که خدا علت وجود آن است، علت تحقق علم در خدا گردد و از سوی دیگر طبق این عبارت در رساله جمهور، خدا (اصل خیر) علت علم به ایده‌ها و حتی علت علم خود به آنها است و به عبارتی ذات او علت علم اوست. بنابراین ذات او عین ایده علم است و واجد بودن او از ایده علم که در رساله پارمنیدس به آن اشاره شده است، تنها از راه عینیت او با این ایده قابل توجیه است.

افلاطون در جایی دیگر با توجه به این ویژگی خیر که در هر شرایطی مطلوب هر کس می‌باشد، بر عدم یکسانی خیر و علم تصریح دارد (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۶۹۵ - ۶۹۶). دلیل او بر این نظر این است که زندگی همراه با عقل و دانایی و علم، و تهی ز هر گونه لذت، مطلوب هیچ کس نیست و آنچه مطلوب همگان است، زندگی آمیخته با لذت و علم است (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۶۹۸). هرچند او در عبارتی دیگر، زندگی همراه با عقل و علم تنها را، «خدایی‌ترین همه انواع زندگی» می‌نامد (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۷۱۷)؛ اما این بیان او شایسته تأمل و واکاوی بیش‌تری است. گویا مراد از علم در اینجا، علم بشری است که همراه با تغییر و یا دارای نقصان و کاستی است و مقصود، ایده علم یا خدا نیست؛ زیرا:

۱. خود افلاطون در تبیین این قسمت تصریح دارد که «انسان» دارای عقل یا علم هست، اما وی زندگی همراه با عقل و علم صرف را برای حیوان و برخی انسان‌ها کافی نمی‌داند (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۶۹۸).

۲. در عبارتی از همین رساله، علم و خرد به عنوان یک نام و نه یک وجود حقیقی مطرح گردیده است و به تصریح افلاطون «روشن‌بینی و علم عالی‌ترین نام‌ها هستند و اگر بخواهیم این نام‌ها در جای صحیح‌شان قرار گیرند باید آن‌ها را تا حد امکان با مفهوم باشندگان حقیقی مرتبط سازیم» (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۷۶۵). بنابراین بر اساس این عبارت مراد از علم در این قسمت، علم بشری است که عالی‌ترین حد آن در ارتباط با باشندگان حقیقی می‌باشد. به سخن دیگر، موضوع آن ایده‌ها است و این نوع علم، ایده نیست، بلکه حالتی از مراتب شناخت انسان، نام دارد. افلاطون در توضیح این بالاترین علم بشری موضوع آن را موجود حقیقی (ایده) می‌داند که پیوسته همان است و آن را در مقابل پندار می‌نهد، چه بسا که موضوع پندار شونده و متغیر است (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۷۶۴ و

۷۶۹)، پس به این دلیل از آنجا که این علم با حقیقت آمیخته است حقیقی‌تر از پندار است.

۳. وی عقل و دانش بشری را از علم خداوند جدا می‌سازد و به این صورت در تبیین اینکه علم با خیر یکی نیست، علم خدا را حقیقی‌ترین علم معرفی می‌کند: «در مورد عقل و علم من، ممکن است حق با تو باشد اما گمان می‌کنم درباره عقل و علم خدایی گفته تو صادق نیست؛ زیرا وضع آن با عقل و علم من تفاوت دارد» (افلاطون، ۱۳۵۰ ب، ص ۶۹۹). این عبارت صراحتاً مستلزم یکسانی ایده علم و به عبارتی، علم خدایی با اصل خیر و نیز مغایرت علم خدا با علم انسان است.

### نتیجه

یکی از مباحث اساسی در نظام فلسفی افلاطون مسئله علم و تبیین حقیقت آن است. در فلسفه افلاطون بالاترین مرتبه علم شهود ایده‌ها است و تنها برای فیلسوف حاصل می‌آید؛ اما از آنجا که افلاطون برای شهود اصل خیر که در نظام فلسفی او، همان زیبایی مطلق و عین خداست، مقامی ممتاز از شهود سایر ایده‌ها قایل است، شهود اصل خیر را آخرین مرتبه صعود در مراتب معرفت علمی در نظر می‌گیرد.

افلاطون، حقیقت علم را ایده علم و جدا از علم انسانی و به عنوان یک حقیقت وجودی می‌داند که علت تحقق علم در انسان‌ها می‌گردد. افلاطون در رساله پارمنیدس اشکال‌هایی بر نظریه ایده با توجه به علم خدا به محسوسات و علم فیلسوف به ایده‌ها وارد می‌کند که با تبیین رابطه ایده‌های مستقل با محسوسات قابل توجیه است؛ زیرا رابطه حاکم بر جهان محسوسات و جهان ایده‌ها، رابطه ظل و ذی‌ظل است. از نظر نگارنده، افلاطون در عمل قایل به ارتباط میان ایده‌ها و محسوسات است، اما اظهار می‌دارد که نمی‌توان این پیوند تفسیری آورد که برای عامه مردم قابل قبول باشد؛ و به تصریح خود مبانی نظری برخی از اندیشه‌های خویش را در قالب نوشتار و برای عموم مردم بیان نکرده است.

با توجه به مستندات افلاطون، ایده علم کامل‌ترین علم و خاص خداوند است و از آنجا که افلاطون علم خدایی را جدا از علم انسان می‌داند، از نظر نگارنده، تحقق علم در خدا به سبب بهره بردن از ایده علم معقول نیست و موجب نقص در خدا می‌گردد. افلاطون اصل

خیر (خدا) را به عنوان خرد لایتناهی مطرح کرده و او را علت تحقق علم دانسته است. بنابراین خدا که دارای برترین علم (ایده علم) است، علت علم خود به ذات خویش نیز هست و با توجه به فلسفه افلاطون چنین برداشت می‌گردد که علم داشتن خدا تنها به نحو عینیت او با ایده علم توجیه پذیر است، نه به وجه بهره‌یافتن از ایده علم و مراد افلاطون از عدم عینیت علم با اصل خیر (خدا)، عدم عینیت علم انسانی با اصل خیر است اما با توجه به گفتارهای وی در مورد علم خدایی، این همانی با اصل خیر (خدا) برقرار می‌باشد.



## منابع و مأخذ

۱. افلاطون، (۱۳۳۶ الف)، تهئه تتوس، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۶ ب)، تیمائوس، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۶ ج)، نامه‌ها، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۷)، منون، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۰ الف)، پارمنیدس، مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی افست.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۰ ب)، فیلبوس، مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی افست.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۰ ج)، هیپاس بزرگ، مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی افست.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، مهمانی، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف)، الکییادس، شش رساله، محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب)، دفاعیه، شش رساله، محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ج)، فایدروس، چهار رساله، محمود صناعی، تهران: هرمس.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ د)، فایدون، شش رساله، محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ هـ)، گرگیاس، شش رساله، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۵. برن، ژان (۱۳۶۳)، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: نشر هما.
۱۶. بورمان، کارل (۱۳۷۵)، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۷. رضی، هاشم (۱۳۸۰)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.

۱۸. زیباکلام، فاطمه (۱۳۸۵)، *سیر اندیشه فلسفی در غرب*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. فراسی، اس. ای (۱۳۸۷)، *درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷)، *افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۲۲. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
۲۳. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۴. لایون، ت. ز (۱۳۸۷)، *از سقراط تا سارتر*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
۲۵. مر، گستون (۱۳۸۳)، *افلاطون*، فاطمه خونساری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. هریسون باربرت، آنتونی (۱۳۸۴)، *فلسفه افلاطون*، ترجمه مهرداد میریان‌فر، اهواز: رشش.
۲۷. هومن، محمود (۱۳۸۱)، *تاریخ فلسفه*، تهران: نشر پنگان.
28. Johansen Friss, Karsten, (1998), *A history of ancient philosophy*, Translated by Henrik Rosenmeier, Londen & New York, Routledg.
29. Plato, (1924a), *Meno*, v. 2, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
30. \_\_\_\_\_ (1924b), *Parmenides*, V. 4, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
31. \_\_\_\_\_ (1924c), *Phaedo*, V. 2, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
32. \_\_\_\_\_ (1924d), *Phaedrus*, V. 1, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
33. \_\_\_\_\_ (1924e), *Republic*, V. 3, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
34. \_\_\_\_\_ (1924f), *Symposium*, V. 1, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی