

افلاطون، طلایه‌دار بحث حسن و قبح عقلی  
(نگاهی به محاوره ائوتوفرون)

حسن فتحی\*

چکیده

مسئله عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح یکی از مسائل مهم و کثیرالبحث در کلام اسلامی است. طرح اولیه این مسئله را نه در میان مسلمانان بلکه در بین یونانیان باید جستجو کرد. مقاله حاضر عهده دار نشان دادن این نکته است که افلاطون به دنبال زمینه مساعدی که سوفسطاییان فراهم آورده بودند، این مسئله را در محاوره ائوتوفرون به صورتی روشن مطرح کرده است. خود افلاطون در این محاوره از عقلی و ذاتی بودن اوصاف افعال طرفداری می‌کند؛ و البته اقتضای نظام فلسفی او، با محوریت نظریه مثل، نیز همین است.

واژگان کلیدی: حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، دینداری، ائوتوفرون، نظریه مثل.

\*\*\*

۱. اینکه ارزش کارها، یعنی نیک یا بد بودن و زیبا یا زشت بودن آنها، امری ذاتی و ثابت است یا وصفی بیرونی و تغییرپذیر، در عالم اسلام، در عرصه علم کلام اسلامی، تحت عنوان «عقلی بودن یا

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، گروه فلسفه

شرعی بودن حسن و قبح» به صورت یک بحث بسیار جدی و گسترده مطرح شده است؛ به گونه‌ای که «کمر کتاب کلامی است که پیرامون آن بحث نکند و یا از کنار آن بی‌تفاوت بگذرد (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵). این مسئله در دو عرصه حسن و قبح افعال انسانها (یعنی در حوزه علم و اخلاق) و حسن و قبح افعال خداوند (یعنی در حوزه الهیات اخص و در مبحث صفات فعل خدا) مورد توجه بوده است. یکی از مسائل اساسی مورد اختلاف میان دو فرقه بزرگ کلامی در عالم اسلام، یعنی معتزله و اشاعره، همین بوده است. معتزله از ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح دفاع کرده اند و اشاعره از وضعی و شرعی بودن آن دو؛<sup>۱</sup> فرقه امامیه نیز در این خصوص با معتزله هم‌آواز است.<sup>۲</sup>

کسانی که به تاریخ مسئله توجه کرده‌اند اذعان می‌کنند که مسلمان‌ها مبدع این بحث نیستند و ریشه آن را در تفکرات یونانی باید جستجو کرد.<sup>۳</sup> طرح اولیه و شکاکانه مسئله را وامدار سوفسطاییان هستیم. این جمله بسیار معروف بزرگ‌ترین سوفسطایی یونان، پروتاگوراس، را که «انسان معیار همه چیز است» وقتی در عرصه اخلاق و در حوزه عمل مورد توجه قرار دهیم به این معنا خواهد بود که کارها به خودی خود نه خوب یا زیبا هستند و نه بد یا زشت؛<sup>۴</sup> فعل واحد ممکن است در نظر کسی زشت آید و در نظر کسی دیگر زیبا، یا برای یک شخص در زمانی زشت بنماید و در زمانی دیگر زیبا، و در هر موردی همان است که در نظر آمده است. و به صورتی روشن‌تر و مشخص‌تر می‌توان از منازعه میان طرفداران «نوموس» (νόμος، ناموس، قانون، معادل «شرع» در عرف مذهبی) و طرفداران «فوسیس» (φύσις، طبیعت، ذات) در این دوره و در میان همین جماعت سوفسطاییان یاد کرد. در نظر دسته اول، آنچه باعث می‌شود که کارها خوب یا بد، یا عادلانه یا ظالمانه، تلقی شوند قرارداد و عرف و سنت و آداب و رسوم و قوانین و امثال اینهاست؛ در حالی که در نظر دسته دوم، خود افعال هستند که به اقتضای ذات خویش یا خوب اند یا بد، یا عادلانه اند یا ظالمانه اند؛ و این ارزش ذاتی است که ملاک قانونگذاری هاست و براین اساس می‌توان قانون عادلانه یا قانون ظالمانه داشت.<sup>۵</sup>

۲. اما اثر مشخصی که هم به طور کامل به دست ما رسیده است و هم می‌توان آن را سلسله‌چنان این بحث گسترده در عرصه اخلاق و الهیات در عالم اسلام (و در جهان مسیحیت در دوره مدرسی و عصر جدید)<sup>۶</sup> دانست، محاوره *ائوثوفرون* (*Euthyphro*) است که افلاطون به مسئله چستی «دینداری» اختصاص داده، و در طی آن از عقلانیت امور دیندارانه دفاع کرده است.<sup>۷</sup> یعنی اینکه کاری دیندارانه یا غیردیندارانه تلقی شود ریشه در ذات خود آن کار دارد که عقل تشخیص می‌دهد.

افلاطون در این اثر گفتگوی سقراط را، به عنوان پیرمردی که به بی‌دینی متهم شده است، با ائوثوفرون، به عنوان جوان متدینی که به زعم خودش متخصص امور دینی است،<sup>۸</sup> گزارش می‌کند. سقراط از ائوثوفرون می‌خواهد دینداری و بی‌دینی را که «همیشه به یک حال باقی می‌مانند و هر کدام عین خودش و ضد آن دیگری است و صورت یا ایده واحدی دارد (افلاطون، ۱۳۶۷، ۵d)» برای او

تعریف کند. ائوئوفرون تعریف اوّل خود را بدین گونه جمع‌بندی می‌کند که دینداری عبارت است از «اقدام علیه هر کسی که به قتل ، غارت اشیاء مقدس، و کارهایی از این قبیل دست زده باشد (۵e)»؛ و بی‌دینی یعنی نادیده گرفتن این خطاها و عدم تعقیب عاملان آنها. توضیحات سقراط او را متوجه می‌سازد که او فقط مواردی از کارهای دیندارانه را برشمرده است و /بده و ذات و حقیقت دینداری را که در تعریف باید ذکر شود بیان نکرده است . تعریف دومی که ائوئوفرون به قصد برآوردن خواسته سقراط عرضه می‌کند از این قرار است: «هر آنچه خدایان می‌پسندند دیندارانه است و هر چیزی که آنها خوش ندارند بی‌دینانه است ( Fe , 7a )». سقراط بر اساس اعتقادات سنتی و اسطوره ای ائوئوفرون در خصوص تعدد خدایان و روابط انسانگونه میان آنها توضیح می‌دهد که ممکن است میان خدایان نیز درباره خوب و بد بودن یا عادلانه و ظالمانه بودن کارها اختلاف نظر باشد و در نتیجه کار واحدی را خدایانی پسندند و خدایانی نپسندند ؛ یعنی، یک کار واحد هم دیندارانه باشد و هم بی‌دینانه ؛ و این تناقض است. تعریف سوم ائوئوفرون با راهنمایی سقراط بدین گونه به اصلاح و تکمیل تعریف دوم می‌پردازد: «دینداری آنست که همه خدایان دوست دارند ، و عکس آن، یعنی بی‌دینی ، آنست که همه خدایان از آن نفرت دارند ( 9e )».

به دنبال این تعریف سوم است که سقراط سوالی را مطرح می‌سازد که موضوع اصلی مقاله ماست و بر اساس جواب آن می‌توان افلاطون (وسقراط) را سرسلسله طرفداران ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح دانست: «آیا آنچه دیندارانه است به این دلیل دیندارانه است که خدایان آن را می‌پسندند یا به دلیل اینکه دیندارانه است مورد پسند خدایان واقع می‌شود؟ ( 10a )». سقراط برای توضیح منظور خویش برای ائوئوفرون (که سؤال را نفهمیده است) می‌گوید میان کننده کار و آنچه کار بر او واقع می‌شود (فی المثل میان حمل کننده و حمل شونده، بیننده و دیده شده، دوست دارنده و دوست داشته شده) - فرق است . میان این دو رابطه علی متقابل وجود ندارد . یعنی در تعلیل حمل شدن و دیده شدن و دوست داشته شدن یک چیز می‌توانیم به فاعل این کارها استناد کنیم و بگوییم به این دلیل چنین‌اند که آن را حمل کرده‌اند یا دیده‌اند یا دوست داشته‌اند . اما عکس این سخن را نمی‌توانیم بگوییم . یعنی در تعلیل حمل کردن و دیدن و دوست داشتن یک چیز نمی‌توانیم به حمل شدن و دیده شدن و دوست داشته شدن آن استناد کنیم و بگوییم به این دلیل آن را حمل می‌کنند یا می‌بینند یا دوست می‌دارند که حمل شده است یا دیده شده است یا دوست داشته شده است . به تعبیر کلی، نمی‌توان گفت علت وقوع فعل فاعل این است که چیزی از آن فعل متفعل می‌شود .

وقتی این قاعده را در خصوص تعریفی که برای دینداری عرضه شد مد نظر قرار دهیم به این نتیجه خواهیم رسید که هر چند می‌توان گفت چون خدایان فلان کار را می‌پسندند آن کار مورد پسند آنها واقع می‌شود، اما نمی‌توان گفت چون فلان کار مورد پسند خدایان واقع می‌شود به این علت خدایان آن را می‌پسندند. بنابراین، برای تعلیل اینکه چرا خدایان فلان کار را می‌پسندند بایستی علتی غیر از پسندیده شدن آن ذکر کنیم. و این علت بر اساس آنچه ائوئوفرون قبولش دارد همانا دیندارانه بودن آن است. یعنی خدایان کارها را به دلیل اینکه دیندارانه هستند دوست می‌دارند . و از اینجا نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان گفت دینداری برابر است با مورد پسند خدایان بودن . زیرا در این صورت استدلال ما

دوری خواهد بود: از یک سو می‌گوییم چون دیندارانه است خدایان دوستش دارند و از سوی دیگر می‌گوییم چون خدایان دوستش دارند محبوب خدایان، یعنی دیندارانه، است. حاصل سخن تا اینجا این است که ذات و خود ثابت دینداری را نمی‌توان دوستی خدایان دانست، و دوستی خدایان فقط صفتی از صفات دینداری است. سقراط در ادامه رساله، در مقام کمک به ائوئوفرون (که اکنون به درماندگی خویش اذعان می‌کند) «عدالت» را به عنوان یک جنس برای دینداری پیشنهاد می‌کند و از او می‌خواهد که فصل آن را بیان کند تا به تعریفی از دینداری دست یابند. ائوئوفرون دینداری را آن بخش از عدالت قلمداد می‌کند که به رفتار ما در ارتباط با خدایان اختصاص دارد، در حالی که بخش دیگر آن به رفتار ما با انسانها مربوط می‌شود (۱۲e). او بی‌هیچ تردیدی می‌پذیرد که نباید منظور از رفتارهای دیندارانه را رفتارهایی دانست که سودی برای خدایان داشته باشد و احوال آنها را بهتر گرداند، او دینداری را نوعی خدمت به خدایان می‌شمارد که می‌توان با خدمت بردگان به اربابان خویش مقایسه کرد. این خدمت از نوع خوشنودسازی خدایان از طریق دعا و قربانی است و دستاورد آن را می‌توان سلامت و امنیت افراد و خانواده‌ها و جوامع دانست؛ چنانکه بی‌دینی یعنی انجام دادن ضد آنچه خدایان را خوش می‌آید، اعمالی که فروپاشی و ویرانی را به دنبال خواهد آورد. پس دینداری را می‌توان به عنوان «هنر دادوستد متقابل میان خدایان و انسانها» تعریف کرد (۱۴e). ما خدایان را تجلیل می‌کنیم و خوشنود می‌سازیم و آنها اسباب خوشبختی ما را فراهم می‌آورند. پس باز هم به اینجا رسیدیم که دینداری یعنی آنچه مورد پسند خدایان است، در حالی که پیش‌تر گفته بودیم که نمی‌توان چنین گفت؛ از این دو سخن یکی را باید پس گرفت. گفتگو به پایان می‌آید بی‌آنکه تعریف نهایی دینداری به دست آمده باشد.

۳. واژه یونانی که در اینجا «دینداری» یا «دیندارانه» ترجمه کرده‌ایم اسم  $\theta\sigma\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  (هوسیوتس) یا صفت  $\theta\sigma\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  (هوسیون) است.<sup>۹</sup> از معانی متعددی که در فرهنگ بزرگ یونانی/انگلیسی با سرپرستی لیدل و اسکات برای این واژه آورده‌اند موارد زیر جاب‌نظر می‌کند: (۱) شریعت یا قانون الهی در برابر طبیعت یا قانون طبیعی؛ (۲) خدمت یا پرستش خدا از سوی بشر، نذر و قربانی، مراسم مذهبی، مراسم تدفین؛ (۳) مقدس بر اساس قانون بشر یا قانون الهی؛ (۴) درست، پاک و خالص و (۵) مباح (1973). افلاطون گاهی (فی‌المثل، در  $\delta\delta$ ) از واژه  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\varsigma$  (ئوسبس) نیز استفاده کرده است که تقریباً همان معانی را دارد. در ترجمه انگلیسی معمولاً از اسم  $\pi\iota\epsilon\tau\eta$  یا holiness و صفت  $\pi\iota\epsilon\tau\eta\sigma$  یا pious یا holy استفاده می‌کنند. «بی‌دینی» و «نادیندارانه» ترجمه  $\alpha\nu\theta\sigma\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  (ائوسیوتس) و  $\alpha\nu\theta\sigma\iota\sigma\tau\eta\varsigma$  (ائوسیون) است که در زبان انگلیسی به ترتیب impiety یا unholy و impious یا unholy ترجمه می‌شوند.

بر اساس آنچه سقراط در توضیح عقاید سنتی یونانیان دربارهٔ اختلاف و کشمکش میان خدایان و سپس دربارهٔ اختلاف انسانها در دادگاهها دربارهٔ گناهکاری یا بی‌گناهی یکدیگر بیان می‌کند (7b - 8e)،<sup>۱۰</sup> و براساس نسبتی که او میان دینداری و عدالت (در ۱۱e و بعد) برقرار می‌سازد، می‌توان گفت که افلاطون دینداری را متناظر با خوب و زیبا و عادلانه می‌داند و بی‌دینی را متناظر با بد و زشت و ظالمانه. او در پروتاگوراس (۳۳۱a و بعد) دینداری و عدالت را عین یکدیگر یا بسیار شبیه به یکدیگر شمرده است و در اینجا نیز دینداری را شعبه‌ای از عدالت تلقی می‌کند که به رفتار ما با عالم الوهیت مربوط می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت که وقتی سخن مربوط به دینداری را تعلیم بدهیم در واقع دربارهٔ خوب و بد یا حسن و قبح سخن گفته‌ایم.<sup>۱۱</sup>

وقتی افلاطون این سؤال را مطرح می‌سازد که «آیا آنچه دیندارانه است به این دلیل دیندارانه است که خدایان آن را می‌پسندند یا به دلیل اینکه دیندارانه است مورد پسند خدایان واقع می‌شود (10a)»، و خودش طرف دوم را می‌پذیرد، در واقع با این کار خویش معیاری به دست می‌دهد که از یک سو می‌تواند مبنای رفتار ما با خدایان باشد (که همان معنای مورد نظر از دینداری در این محاوره است) و از سوی دیگر مبنای رفتار خدایان با یکدیگر و با انسان‌ها - یعنی با قبول اینکه افعال در ذات خودشان چیزی دارند یا به گونه‌ای هستند که مورد پسند خدایان واقع می‌شوند هم در عرصهٔ فلسفهٔ اخلاق به حجیت عقلانیت فتوا داده ایم و هم در عرصهٔ الهیات و در باب صفات افعال الهی. اگر ملاک بی‌دینی و دینداری را حب و بغض بی‌اساس خدایان قرار می‌دادیم در واقع هم رفتار انسانها با خدایان را فاقد معیار ثابت گردانیده بودیم و هم رفتار خود خدایان با یکدیگر و با انسانها را.

۴. البته می‌توان از اینکه فلان کار محبوب یا مبغوض خدایان است به دیندارانه یا غیردیندارانه بودن آن پی برد، اما این امر به مقام اثبات و معرفت مربوط است تا به مقام ثبوت و واقعیت. و از همین جا می‌توان به انتقادهایی که از استدلال افلاطون کرده‌اند پاسخ گفت. توضیح مطلب از این قرار است که محاورهٔ ائوتوفرون، همانند منون و تعدادی دیگر از محاورات اولیه به دو بخش تخریبی و سازنده تقسیم می‌شود: در بخش نخست (یعنی از 2a تا 11e) سقراط تعریف‌های ائوتوفرون را یکی پس از دیگری در بوتهٔ نقد قرار می‌دهد و رد می‌کند تا اینکه ذهن او را از معلومات دروغین پاک سازد و او را به مرتبهٔ حیرت و درماندگی یا «نمی‌دانیم» سقراطی، ارتقا دهد؛ و در بخش دوم (یعنی از 11e تا 16a) خود سقراط به کمک ائوتوفرون می‌آید و با پیشنهاد تعریفی پیراسته‌تر از تعریفهای قبلی راه را برای استمرار گفتگو هموار می‌سازد. آیا می‌توان گفت سقراط در اینجا فقط قصد تخریب دارد<sup>۱۲</sup> و «در واقع تمایزی که او برای نیل به منظور خویش [میان حالت معلوم و حالت مجهول] ایجاد می‌کند تا حدودی در زبان یونانی حالت تصنعی دارد» (گاتری a، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰)؟. پاسخ این است که اگر گفته شود از کجا می‌دانید فلان چیز را «حمل کرده‌اند» می‌توانیم جواب دهیم که «زیرا آن چیز حمل شده است»؛ چنان که اگر بگویند از کجا می‌دانید که فلان چیز «حمل شده

است» می‌توانیم پاسخ دهیم که «زیرا آن را حمل کرده اند». یعنی آنجا که سخن از اثبات و شناسایی است می‌توانیم نسبت میان حالت معلوم و حالت مجهول را نسبتی متقابل بدانیم، چرا که فعل و انفعال هر دو به یک اندازه از مقولات اضافی هستند. ولی آنجا که درباره متن واقعیت و درباره ثبوت و تحقق شیء سخن می‌گوییم باید از علت به معلول، یعنی از فاعل به مفعول استناد کنیم و نه بر عکس. برای علم به تحقق یک حالت یا فعل می‌توان از هر دو طریق «آتی» (از معلول به علت) و «لمی» (از علت به معلول) استفاده کرد؛ اما در متن واقع همیشه علت است که معلول را پدید می‌آورد.

۵. هر نظری درباره قوت یا ضعف استدلال افلاطون داشته باشیم، در این نکته نمی‌توانیم ابراز تردید کنیم که او دینداری را تابع پسند و خواست خدایان نمی‌شمارد، بلکه پسند و خواست آنها را تابع خاصیتی می‌داند که در کارهای دیندارانه هست. آیا افلاطون می‌توانست موضعی غیر از این اتخاذ کند؟

آنچه شالوده و چارچوب فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهد نظریه مثل اوست. بر اساس این نظریه<sup>۱۳</sup> هر آنچه به نامی کلی نامیده می‌شود دارای صورت یا ذات یا حقیقت یا خود پایداری است که از برکت حضور آن می‌توانیم این نام کلی را بر آن چیز (و بر چیزهای دیگری که از این ذات بهره‌مند هستند) اطلاق کنیم. افلاطون این نظریه را ابتدا در خصوص مفاهیم ارزشی (از قبیل شجاعت و عدالت و دینداری و خویشن‌داری و زیبایی) مطرح کرد و سپس آن را تعمیم‌دار و در خصوص انواع طبیعی و صناعی و نسبتها و سلبها و تعریف‌های ریاضی و جز اینها به کار گرفت. البته او در خصوص شأن وجودی این ذاتها و نسبت آنها با نمونه‌ها و مصداق‌های جزئی بهره‌مند از آنها یا همانام با آنها همیشه به یک صورت سخن نگفته‌است، بلکه پیوسته آموزه خویش را مورد جرح و تعدیل قرار داده و با بیانه‌های متنوع تقریر کرده است؛ بی آنکه هیچ یک از بیانه‌های خود را بیانی نهایی تلقی کند. اما آنچه به ضرر قاطع می‌توان گفت این است که او هرگز از این آموزه خویش دست برنداشته است.<sup>۱۴</sup>

اوثوفرون از نخستین محاوراتی است که افلاطون در ضمن آن به طرح این نظریه پرداخته است. سقراط در همان اوایل محاوره (افلاطون، ۱۳۶۷، ۵d) می‌گوید وصف دیندارانه در هر عملی به یک حال باقی می‌ماند و غیر دیندارانه نیز همین طور است؛ کار دیندارانه همیشه صورت واحدی دارد، چنانکه کار غیر دیندارانه نیز چنین است. یک صفحه بعد (e-d) به اوثوفرون تذکر می‌دهد که او باید خود آن «صورتی» (εἶδος، ایدوس) را که همه کارهای دیندارانه به واسطه آن دیندارانه شده‌اند و از آن می‌توان به عنوان «الگو» (παράδειγμα، پارادیگما) برای تشخیص کارهای دیندارانه استفاده کرد بیان کند. همچنین در (۱۱a) از اوثوفرون گلیه می‌کند که ذات (οὐσία، اوسیای) دینداری را بیان نکرده و فقط صفتی از اوصاف آن را ذکر کرده است.

اقتضای نظریه مثل این است که بگوییم هر وصفی که برای چیزی به کار می‌بریم و هر نامی که بر چیزی می‌نهمیم ریشه در ذات و حقیقت و طبیعت آن چیز دارد؛ ذات و حقیقتی که امری معقول است و

به چشم عقل می توان آن را دید.<sup>۱۵</sup> مبنای طرفداری افلاطون از ذاتی و عقلی بودن دینداری در *اوتوتوفرون* در واقع همین نظریه اوست، و از اعتقاد فراگیر و پایدار او به این نظریه بایستی نتیجه بگیریم که او نه تنها دینداری بلکه هر وصفی (از جمله حسن و قبح در معنای اعم کلمه) را عقلی و ذاتی تلقی می کرد و نمی توانست موضعی جز این اتخاذ کند.

اگر گفته شود این سخن را درباره خدا و شریعت الهی با این قاطعیت نمی توان گفت، زیرا در اینجا خداست که ذات و حقیقت کارها و توان ادراکی عقل ها را به آنها بخشیده است؛ خواهیم گفت که افلاطون در خصوص استقلال ذات اشیا تا آنجا پیش می رود که در تیمایوس از آنها به عنوان الگوهای یاد می کند که صانع عالم در آفرینش خویش بر اساس آنها عمل می کند (تیمایوس؛ ۲۷d تا ۲۸b). حتی اگر نظریه افلاطون را طوری تفسیر کنیم که خدا و مثل را یکی گردانیم باز هم ذات ثابتی که خدا برای اشیا قرار داده است و ما به عقل خویش درمی یابیم بنای داوری و ارزشگذاری ما خواهد بود.

بعلاوه، از آنجا که افلاطون مفاهیم ارزشی (یا به اصطلاح مفاهیم اعتباری یا «سویژکتیو»<sup>۱۶</sup>) را نیز به اندازه مفاهیم یا انواع طبیعی (یا «ایژکتیو») دارای صورتها یا مثالهایی قائم به ذات می داند که به دیده عقل می توان مشاهده کرد، به جرأت می توان پایبندی او به عقلی بودن حسن و قبح را بسی غلیظتر و شدیدتر از پایبندی بسیاری دیگر از طرفداران این نظریه دانست.

همچنین عقیده افلاطون به مثل امور شر<sup>۱۷</sup> به او امکان می دهد که بی دینی را نیز (در *اوتوتوفرون*، ۵d) به اندازه دینداری دارای ذات یا مثال (idea، ایده) بداند؛ ذاتی که به عقل می توان دریافت.

### پی نوشتها

۱. البته حسن و قبح «وضعی» اعم از حسن و قبح «شرعی» است؛ چرا که واضح ممکن است شارع باشد یا کسی دیگر. اما از آنجا که در محاوره مورد بحث ما سخن بر سر استقلال یا عدم استقلال افعال دیندارانه از رضایت اراده خدایان است، دو وصف وضعی و شرعی را، با اندکی مسامحه، می توان معادل یکدیگر دانست؛ چنانکه در عالم اسلام نیز طرفداران وضعی بودن حسن و قبح مدعی نیستند وضعی جز خدا وجود دارد، و بنابراین در نظر آنها نیز وضعی و شرعی عملاً معادل یکدیگر هستند و این در حالی است که، مثلاً، پروتاگوراس می توانست انسان را به جای خدا واضح حسن و قبح بداند.

۲. درباره خلاصه آرای معتزلیان و اشعریان (و همین طور منابع دست اول آنها) در این خصوص، فی المثل، نگاه کنید به: بدوی، ۱۳۷۴. و درباره خلاصه عقاید شیعه در این مورد به: علامه حلی، ۱۴۰۸ق، صص ۲۷۹ به بعد.

۳. به عنوان مثال، سبحانی، ۱۳۶۸، ص: ۷. مسئله «در یونان باستان مطرح بوده است». البته به نظر می آید لازم است این سخن ایشان (ص ۹) که مسئله حسن و قبح در فلسفه یونانی در موضوع شناخت ارزشهای اخلاقی

مطرح بوده است و مسلمانها آن را به حوزه کلام و صفات فعل الهی منتقل کردند، بر اساس آنچه در مقاله حاضر در باره افلاطون می‌آید مورد تعدیل قرار گیرد. افلاطون نه تنها در رساله مورد بحث در مقاله مسئله را در ارتباط با خدایان مطرح می‌کند، بلکه در جاهای دیگر (فی‌المثل، جمهوری، ۳۹۲c - ۳۷۷a و قوانین ۷۱۷ a - ۷۱۵c) نیز بارها به مخالفت با نسبت دادن کارهای ناپسند به خدایان بر می‌خیزد؛ یعنی پسندیده یا ناپسند بودن افعال را مستقل از این می‌داند که خدایان آن را به جای آورند یا کسانی دیگر.

<sup>۴</sup> بسنجید با تفسیر ارسطو از این سخن در ۱۳۶۷، ۱۷، ۱۰۶۲b و بعد.

<sup>۵</sup> برای کسب اطلاعات مفصل‌تر، درباره طرفداری پروتاگوراس از نسبیت ارزشها، نگاه کنید به گاتری، ۱۳۷۵a،

صص ۱۴۰-۱۴۱؛ و در باره منازعه «نوموس/فوسیس» به ۳۷۵b، صص ۱۰۵-۱۱۵، به ویژه صص ۱۰۵-۱۱۵.

اصطلاح «نوموس» در میان سوفسطاییان و مورخان و سخنوران معاصر آنها به دو معنی به کار رفته است: (۱) عادت یا رسم مبتنی بر باورهای سنتی یا قراردادی مربوط به چیزهای درست و حقیقی، (۲) قوانینی که به طرز صوری تدوین و تصویب شده اند، یعنی «عادات صحیح» را صورت بندی کرده به صورت رفتار تکلیفی درآورده اند و اقتدار جامعه را پشتیبان آن قرار داده اند (صص ۱۱۰-۱۰۹). طرفداران «نوموس» در آن زمان می‌توانستند اصل وجود خدایان، اعتبار حکومت‌ها، تقسیمات میان اقوام و ملل، تمایز میان برده و اشرافی یا بربر و یونانی را نه امری طبیعی (= برخاسته از «فوسیس») بلکه نشأت گرفته از «نوموس» بدانند. علاوه بر پروتاگوراس، از کریتیاس و ایسوکراتس و موسخوین نیز می‌توان به عنوان طرفداران «نوموس» یاد کرد (ص ۱۲۱).

طرفداری از «فوسیس» در این زمان به این معنی بوده است که «نوموس» و بایدها و نیایدهای ناشی از آن در واقع تحمیل‌هایی ناموجه بر روند طبیعی، امور هستند. آنچه باید معیار و مبنای عمل قرار بگیرد «فوسیس» یعنی متن واقعیت است. خود این طرفداران «فوسیس» دو دسته بوده اند: دسته ای طبیعت را عاری از قدرت و نظارت الهی می‌دیده اند و حق انسان قوی می‌دانسته اند که بی عنایت به هیچ قانونی هر چه می‌خواهد و می‌تواند به جای آورد؛ کالیکلس (ص ۱۸۵) و آنتیفون (ص ۱۹۵) و پیندار (ص ۲۰۵) را می‌توان در این دسته قرار داد. دسته ای دیگر با انگیزه ای بشردوستانه به طرفداری از «طبیعت» در برابر «قانون» می‌پرداختند. آنها، فی‌المثل، «اختلافات مبتنی بر نژاد، اشرافیت موروثی و موقعیت یا ثروت اجتماعی، و قوانینی مثل برده داری (ص ۲۱۲)» را فاقد مبنای طبیعی و صرفاً ناشی از «قانون» می‌شمردند. در نظر اینها طبیعت به منزله نوعی «قانون نانوشته» بوده و در مرتبه ای بالاتر از مرتبه قانون‌های مدون قرار داشته است. این قانون نانوشته» را، که منشا الهی داشته است، با عقل و دل می‌توان دریافت.

طرفداری از «قوانین نانوشته» را در آثار شاعران تراژدی پرداز (ص ۲۱۶ و بعد) به وفور ملاحظه می‌کنیم.

در هر حال این تفکیک و تمایزها بین «طبیعت» و «قانون» را، که در دوره پیش از سوفسطاییان می‌توانستند منطبق بر یکدیگر باشند (ص ۱۰۷)، می‌توان زمینه ساز پرسش مطرح شده در *لئونوفرون* افلاطون دانست.

<sup>۶</sup> در باره رواج و گستردگی این بحث در میان فیلسوفان و متکلمان دوره مدرسی و عصر جدید، نگاه کنید به گاتری، ۱۳۷۷a، صص ۱۸۸-۹ و منابعی که در آنجا ذکر شده است. ادوارد تیلور (1926, p.15) هابز (Hobbes) و لاک (Locke) را از میان طرفداران حسن وقیح شرعی و کادورث (Cudworth) و هاجسون (Hutcheson) را از میان طرفداران حسن و قبح عقلی اسام می‌برد. طبیعی است فیلسوفی چون لایبنیتس (Leibniz) که به حقایق سرمدی عقیده دارد از حسن و قبح عقلی حمایت کند.



۷. این محاوره از نخستین نوشته های افلاطون است و، به اصطلاح، در زمره «محاورات اولیه سقراطی» قرار دارد (گاتری، ۱۳۷۷ا، ص ۱۲۳)؛ یعنی محاوراتی که افلاطون در آنها تقریباً سخنگوی سقراط است. دلیل اینکه در اینجا نظریه مطرح در *اوتوفرون* را به عنوان نظریه افلاطون معرفی می کنیم این است که اولاً، به هر حال نویسنده رساله افلاطون است؛ ثانیاً، با اندکی مسامحه به طور کلی می توان گفت که هر آنچه سقراط بدان معتقد بوده مورد اعتقاد افلاطون نیز بوده است؛ ثالثاً او در این مورد خاص (یعنی عقیده به پایه عقلانی داشتن اخلاق) یقیناً به تعلیم استادش پایبند بوده است و *آنرا بسط و توسعه ناده است*. به هر حال، نباید از این نکته غافل بود که در *اوتوفرون* شاهد تحلیل نتایج منطقی «تعریف خواهی» سقراط در عرصه «دین و اخلاق» هستیم.

۸. *اوتوفرون* در چنان مرتبه بلندی از تمهد و تشخیص دینی قرار دارد که توانسته است از پدر خودش، که سهل انگاریش به کشته شدن برده ای منتهی شده است، به دادگاه شکایت کند تا با مجازات او خانواده شان را از آلودگی این گناه پاک سازد (افلاطون، ۱۳۶۷، e-4a).

۹. افلاطون در اینجا و در جاهای دیگر معمولاً اسم و صفت را به جای یکدیگر به کار می برد و حتی آنها را بر یکدیگر حمل می کند. درباره استلزامات این کار او در خصوص نظریه مثل، نگاه کنید به گاتری، ۱۳۷۷، صص ۲۰۲-۴.

۱۰. به عنوان مثال، در ۸e می گوید: «هیچ کس، چه خدا باشد چه انسان، جرأت نمی کند که بگوید گنهگار نباید مجازات کرد».

۱۱. خوب در فلسفه افلاطون (که ترجمه کلمه  $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu\nu$  (آگانون) است، کلمه ای که در خیلی جاها «خیر» نیز ترجمه می شود) یعنی آنچه که هر چیزی روی سوی آن دارد و منشأ وجود هر چیزی است؛ معرفت به هر چیزی نیز در پرتو همین خوب (یا خیر) تحقق می یابد. خود خوب یا مثال خیر در واقع آن مبدأ متعالی است که نه تنها موجودات متکثر و محسوس این عالم، بلکه عالم مثل نیز طفیلی آن هستند. این مثال را بدان گونه که در صقع خویش هست نه تنها به حس بلکه حتی به عقل نیز به طور کامل نمی توان دریافت. آنچه زیبایی یا حسن ( $\kappa\alpha\lambda\omicron\nu\nu$ ، کالون) می نامیم در واقع ظهور این خیر است. (به عنوان نمونه نگاه کنید به جمهوری، تمثیل غار در اوایل کتاب هفتم، درباره تعالی خیر؛ و *فایدروس* ۲۵۰c و بعد، درباره تجلی خیر در زیبایی.)

۱۲. گاهی در بخش نخست محاوراتی که براساس این الگو نوشته شده اند (و به طور کلی آنچه که سقراط قصد تخریب دارد) ملاحظه می کنیم که او برای پیراستن ذهن مخاطب خویش از معلومات دروغین احياناً از استدلالهای ضعیف نیز برای رد پاسخ عرضه شده از سوی وی استفاده می کند (و مورد اعتراض مخاطب خویش (فی المثل در *پروتاگوراس*، ۳۳۴a) یا کسی دیگر از حاضران مجلس (فی المثل در *خارمیدس* a-e 16) نیز واقع می شود) و حتی به «مقاله هایی آشکار» (گاتری، ۱۳۷۷b، ص ۴) هم تن می دهد. ۱۳. که ریشه در جستجوی سقراطی تعریفها دارد، و خود *اوتوفرون* را می توان نمونه روشنی برای این جستجو دانست.

۱۴. از انتقادهایی که خود افلاطون در بخش نخست محاوره *پارمنیدس* بر نظریه مثل وارد کرده است؛ نباید به این نتیجه برسیم که او از این نظریه دست برداشته است. افلاطون در این محاوره، ضمن انتقاد از عقاید پیشین

خوبش دربارهٔ مثل، به این عقیده نیز تصریح می‌کند که «انکار آنها هرگونه تفکری را از میان برمی‌دارد و گفتار عقلانی را غیرممکن می‌سازد» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱). تردید او دربارهٔ وجود مثل مو و گل و کثافات، در عین اعلام اینکه وقتی فلسفه اش پخته تر شد به ناچار همه چیز را دارای مثال خواهد دانست (c-e)، در واقع از مرحلهٔ گذر او از شان ارزشی و الهی و گزینشی مثل به شان منطقی و مابعدالطبیعی و فراگیر آنها حکایت می‌کند. تقریباً در همهٔ محاوراتی که پس از پارمیننس نوشته شده اند می‌توان شواهدی صریح یا ضمنی برای پابندی افلاطون به نظریهٔ مثل پیدا کرد.

<sup>۱۵</sup> به عنوان مثال، نگاه کنید به تمثیل‌های خط و غار در کتابهای ۶ و ۷ جمهوری، و به نامهٔ هفتم، ۳۴۲a و بعد. از همین جاست که دو وصف «ذاتی» و «عقلی» را یکسان و با هم برای دینداری یا بی‌دینی را یا هر موصوف دیگری به کار می‌بریم. وقتی چیزی «ذاتی» باشد به دیدهٔ ذات‌بین، یعنی به عقل، دیده خواهد شد.  
<sup>۱۶</sup> منظور از مفاهیم «سویژکتیو» در اینجا مفاهیمی است که مابزای آنها به نوعی وابسته به فاعل شناسایی است، و اعتبار و توجه فاعل در حصول آنها نقش دارد. سویژکتیو را از جهتی می‌توان اعم از اعتباری دانست، اما به هر حال نباید معنای امروزی آن را که در اینجا مد نظر است با معنای رایج آن تا حدود سدهٔ نوزدهم، که درست عکس معنای کنونی آن است، خلط کرد. در مورد تحول معنایی این در اصطلاح در طول تاریخ فلسفه، نگاه کنید به: افضلی، ۱۳۸۳، صص ۱۸-۱.

<sup>۱۷</sup> در اینکه افلاطون امور شر (و همین طور امور سلبی) را دارای مثال می‌خواند تردیدی وجود ندارد. فقراتی در جمهوری، c-402 و ۴۷۵e، ثلاثیتوس، ۱۷۶e و جاهای دیگر هست که افلاطون در آنها «اضداد خویشتنداری و شجاعت و آزادی و بلندمندی و جز اینها» و «زشتی و بی‌عدالتی و شر» و «شقاوت شیطانی» و جز اینها را دارای ایدوس یا پارادیگما دانسته است. اما این حقیقت نیز مسلم است که او عالم مثل را عالمی الهی می‌داند و هیچ‌گونه شری را به قلمرو خدایان راه نمی‌دهد (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۱). جمع میان این دو قول نیازمند تحقیقی مستقل است؛ اما برای آنچه در اینجا مد نظر داریم بیان این نکته کافی است که افلاطون از حیث شان منطقی و عقلانی که برای مثل قابل است تفاوتی میان امور ایجابی و سلبی و امور خیر و شر نمی‌گذارد.

## منابع

- ارسطو. (۱۳۶۷). *مناقضیک (ما بعد الطبیعه)*. ترجمهٔ شرف الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.  
افضلی، م.، علی. (۱۳۸۳). «در فلسفه دکارت، واژه objective به معنای 'ذهنی' است، نه 'عینی'». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. سال ۴۷، تابستان، شماره مسلسل ۹۱. صص ۸-۱.  
افلاطون. (۱۳۶۷). *دورهٔ آثار*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.  
بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. ترجمهٔ حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.  
حلی، علامه حسن بن یوسف. (۱۴۰۸ ه.ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

افلاطون ، طلایه دار بحث حسن و قبح عقلی  
( Plato, the Pioneer of Discussion on Inherent...)

- سیحانی، جعفر. (۱۳۶۸). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*. نگارش علی ربانی گلپایگانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کاتری، دلبیو. کی. سی. (۱۳۷۵ا). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۰، *سوفسطاییان (۱)*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکرروز.
- (۱۳۷۵ب). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۱، *سوفسطاییان (۲)*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکرروز.
- (۱۳۷۷ا). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۲، *افلاطون (۱)*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکرروز.
- (۱۳۷۷ب). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۴، *افلاطون (۲)*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکرروز.
- (۱۳۷۷ج). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۶، *افلاطون (۴)*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکرروز.
- Liddell H.G., Scott R. and Jones H.S. (۱۹۷۳). *Greek- English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (۱۹۸۹). *The Collected Dialogues and Letters*. ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, A. E. (۱۹۲۶). *Plato, the Man and his Works*. London.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی