



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱
بهار و تابستان ۱۳۹۹

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس افلاطون^۱

محمد اکوان

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

افلاطون در محاوره تیمائوس پیدایش جهان و نسبت آن با خدا را که یکی از بنیادی‌ترین نظریه‌های او است، با رویکردی متفاوت با دیگر محاوره‌های خود مطرح می‌کند. او اگرچه در نوشته‌های دیگر خود نیز به واکاوی این مسئله مهم پرداخته است، اما رویکرد و روش وی در محاوره تیمائوس ناظر بر علم طبیعی حاکم بر عصر یونان بوده است. در این مقاله سعی شده است که با تعهد به محتوای محاوره تیمائوس به واکاوی و تبیین پیدایش جهان و بنیادهای محوری آن پرداخته شود. نظریه افلاطون در این محاوره بر چهار اصل استوار است که عبارت‌اند از: جهان ایده‌ها، جهان صیوروت، ماده پذیرنده و دمیورژ به عنوان نماینده عقل، که واسطه میان جهان ازلی و جهان صیوروت است و بر غایتمندی جهان هستی دلالت دارد. او رابطه جهان ایده‌ها و جهان صیوروت را به واسطه ماده پذیرنده صیوروت، که آن را امر سوم یا مکان نامیده است، تبیین می‌کند و می‌کوشد تا از این طریق بنیادهای نظریه مادی گرایانه دموکریتوس را که از مهم‌ترین نظریه‌های علمی آن زمان محسوب می‌شده است، متزلزل نماید؛ و جهان هستی را بر

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۳۰، تاریخ تایید علمی: ۱۳۹۸/۹/۲۸.

اساس اصل غایتمندی که جایگاهی در اندیشهٔ دموکریتوس نداشته است، تفسیر عقلانی کند و اصول جهان شناختی تاره‌ای را بنیان‌گذاری نماید.

کلیدواژه‌گان: جهان ایده‌ها، جهان صیوروت، عقل، دمیورژ، دموکریتوس، غایتمندی، علیت.

۱. مقدمه

محاورةٔ تیمائوس یکی از محاوره‌های مهم افلاطون دربارهٔ علم طبیعی است که در آن از خدا و چگونگی پیدایش جهان و نسبت خدا با جهان گفتگو شده است. تیمائوس شهروند و دولتمرد شهر لوکری در ایتالای جنوبی است که افلاطون نگرش مبتنی بر علم طبیعی خود را از زبان او بیان می‌کند. تیمائوس در آغاز گفتگو خاطر نشان می‌کند که بحث دربارهٔ کل جهان و چگونگی پیدایش آن است و در ادامه به نتیجه‌ای که ممکن است از این بحث برآید اشاره می‌کند و آن ازلی بودن جهان هستی است: «ما قصد داریم که دربارهٔ کل جهان سخن بگوییم و کیفیت پیدایش آن را معلوم سازیم و یا بدین نتیجه برسیم که کل جهان به وجود نیامده، بلکه از ازل همیشه بوده است» (افلاطون، تیمائوس، بند ۲۷).

محاورةٔ تیمائوس بسیار پیچیده و آمیخته با اسطوره و واقعیت است که میان شدن و بودن، علیت و ضرورت در نوسان است و دیدگاه مفسران نیز دربارهٔ آن گوناگون و قابل تأمل است. علاوه بر این، خود تیمائوس نیز گفتار خودش را گاهی موتوس (Mythos) و گاهی لوگوس (Logos) می‌خواند و میان آن‌ها تمایزی قایل نمی‌شود، آن گونه که افلاطون در رسالهٔ پروتاگوراس میان موتوس و لوگوس، یعنی داستان‌سرایی و استدلال تمایز قایل می‌شود (پروتاگوراس، بند ۳۲۴)؛ و به‌طور مرتب صفت ممکن و محتمل را به کار می‌برد (گاتری، ۱۳۷۸، ص ۹۹)؛ و خاطر نشان می‌کند که «کوشش من بر این پایه قرار دارد که آنچه می‌گویم در حدود حدس و احتمال باشد» (تیمائوس، بند ۴۸). این که چرا افلاطون بر «تبیین محتمل» اصرار می‌ورزد امری قابل تأمل

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۹

است. این مساله را می توان از دو منظر نگریست و بر پایه گفتار تیمائوس دو دلیل برای آن جست: که یکی هستی شناختی و دیگری معرفت شناختی است.

درباره دلیل هستی شناختی «تیین محتمل» جهان، افلاطون خاطر نشان می کند که میان کیفیت تبیین یک موضوع و خود موضوع گونه ای قرابت و تناسب وجود دارد، یعنی تبیین امری ثابت و تغییرناپذیر به اندازه خود آن، ثابت و یقینی است. از سوی دیگر، تبیینی که درباره تصویر آن امر ثابت بیان می شود باید متناسب با آن تصویر باشد، همان گونه که موضوع تبیین، تصویر و تقلید است به همان سان خود تبیین نیز جنبه پندار و احتمال دارد، زیرا میان «پندار و دانش» همان تفاوتی وجود دارد که میان «شدن و بودن» وجود دارد (تیمائوس، بند ۲۹). پس لازم است هر تبیینی با موضوعش تناسب داشته باشد و چون جهان فقط احتمال متغیری است از الگویی نامتغیر، تبیین آن تنها به گونه مشروط و احتمالی مقدور خواهد بود، نه به صورت ثابت و یقینی، زیرا فقط درباره هستی ثابت می توان به دانش یقینی دست یافت؛ اما درباره جهان متغیر دست یافتن به دانش یقینی امکان پذیر نیست. به همین جهت است که افلاطون از منظر هستی شناختی بر «تیین محتمل» جهان طبیعت تأکید می ورزد.

اما او درباره دلیل معرفت شناختی به نکته بسیار مهمی توجه داده که از ویژگی های بنیادی علم جدید شمرده می شود و آن نسبت معرفت تجربی بشری است که از نظر افلاطون با این نوع شناخت، که به مرحله «شدن» جهان مربوط می شود، نمی توان به شناخت حقیقت نایل آمد. بنابراین، افلاطون برای «تیین محتمل» جهان طبیعت به شیوه فیزیک دانان (Physicists) که تیمائوس نماینده برجسته آنان است به «طبیعت بشری» متوسل می شود که معرفت مبتنی بر آن همواره به قدر طاقت بشر و در حدود حدس و احتمال است.

فراموش مکنید که من سخنگو و شما شنوندگان که درباره سخنان من داوری می‌کنید، همه دارای طبیعت بشری هستیم و از این رو در این قبیل مسایل باید به همین قدر راضی باشیم که آنچه می‌گوییم فقط در حد حدس و احتمال باشد و از خود نباید انتظاری بیش از این داشته باشیم (تیمائوس، بند ۲۹). یعنی نه گوینده می‌تواند از حدود طبیعت بشری فراتر رود و نه شنوندگان، و در واقع افلاطون می‌خواهد تفسیری از جهان طبیعت عرضه کند که از نهایت دقت ممکن، در چارچوب محدودیت‌های موضوع و توانایی‌های فهم بشر، برخوردار باشد. به این دلیل است که افلاطون برای شناخت جهان طبیعت از حدس و احتمال استفاده می‌کند.

در این مقاله به منظور تبیین چگونگی نسبت خدا با جهان در رساله تیمائوس سعی می‌شود به مسایل بنیادی در رابطه با موضوع مورد بررسی پرداخته شود و از اشتغال به مسایل غیرمرتبط و فرعی اجتناب گردد.

۲. جهان بودن و شدن

در تفکر افلاطون هستی به دو قلمرو متمایز از یکدیگر تقسیم می‌گردد: یکی جهانی که «همیشه هست» (Always is) و هیچ‌گاه «شدن» در آن راه نمی‌یابد (Moravcsik, 2000, 87)؛ و دیگری جهانی که پیوسته در صیوروت است و هرگز به مرحله «بودن» نمی‌رسد:

۲-۱. جهان بودن، جهان «واقعاً واقعی» و «موجود به واقع موجود» همان هستی حقیقی و در «خود بودگی» (Selfhood) است، یعنی هر چیزی مطابق با خودش است (Bolton, 1998, 133). این مطابقت که نشانه هستی «واقعاً واقعی» است سبب می‌شود هستی ضرورتاً امری واحد، متجانس، بسیط و مصون از دگرگونی ظاهر شود (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۵۱) که افلاطون آن را

۱. به یونانی «ontos on، اُنْتوس اُن» و به انگلیسی «really real».

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۱۱

جهان «ایده‌ها» (Eidos) نامیده است که از نظر او «هستی در خود» و اسیل دارند و فقط از راه تعقل خود آگاه در یافته می‌شوند (تیمائوس، بند ۲۸). افلاطون در محاوره فایدون به این خود تغییرناپذیر هستی واقعی نیز تصریح نموده است:

«واقعیت ذات مطلق که سعی می‌کنیم در پرسش و پاسخ‌های خود آن را تعریف کنیم، آیا پیوسته تغییرناپذیر و ثابت است، یا در موقعیت‌های گوناگون وضعیت متفاوتی به خود می‌گیرد؟ مثلاً خود برابری، خود زیبایی، و هر چیزی که در خود است، آیا این‌ها هرگونه تغییری را می‌پذیرند؟ یا طبیعت ذاتی آن‌ها چون مجرد و بسیط است، تغییرناپذیر و ثابت باقی می‌ماند و هرگز به هیچ وجه هیچگونه تغییری را نمی‌پذیرد؟» (Plato, Phaedo, 2001, 75).

همان‌گونه که کاپلستون نیز توجه داده از اشاره بالا نتیجه گرفته می‌شود که ایده‌ها در اندیشه افلاطون بعنوان ذوات عینی (Objective essences) شمرده می‌شوند و انسان آن‌ها را جعل نمی‌کند، بلکه کشف می‌کند (Copleston, 1985, vol1, 194). این ایده‌ها به جهانی جدا (Separate) و متعالی (Transcendent) تعلق دارند که همان جهان «بودن» و واحد است، زیرا «فقط وجود یک جهان را می‌توان پذیرفت» (تیمائوس، بند ۳۱) که «در خویشتن» و «برای خویشتن» است (همان، بند ۵۲) و بر فراز همه موجودات حقیقی قرار دارد. ذهن افلاطون با جهان فرامحسوس ایده‌ها انس و الفتی جدایی‌ناپذیر دارد و چنان که گمپرتس خاطر نشان کرده «التزام منطقی اندیشه افلاطون مستلزم وجود این ایده‌هاست» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۲۹). ۲-۲. جهان «شدن» همواره دستخوش دگرگونی است و به‌طور کامل و حقیقی وجود ندارد و برعکس جهان «بودن»، موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است (تیمائوس، بند ۲۸) و هر چیزی که از راه ادراک حسی بتوان تصویری از آن به دست آورد، برخلاف جهان نامتغیر، فاقد یک «صورت» قائم‌به‌ذات است. شایان توجه است که افلاطون اگرچه در تبیین هستی واقعی

یا به تعبیر خودش موجود به‌واقع موجود از تفکر پارمنیدس تأثیر پذیرفته است، اما بر تقسیم کاملاً متباین او با عنوان «هست و نیست»، یعنی واقعیت و پدیدار، بی‌کم‌وکاست، وفادار باقی نمی‌ماند، و جهان کاملاً صیوروت‌پذیر هراکلیتوس را نیز موجه نمی‌داند، بلکه تلاش می‌کند تا به اثبات رساند که پدیدارها نیز بهره‌ای از واقعیت دارند و نتیجه همین تلاش است که افلاطون می‌تواند به اشیاء محسوس و پدیدارها هستی را اطلاق کند، بی‌آنکه در دام تناقضی بیهوده گرفتار شود (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۵۹). او برای تبیین این فرایند از دو مفهوم متکسیس (Metexsis) و میمزیس (Mimesis)، یعنی بهره‌مندی یا اشتراک (Participation) و تقلید (Imitation) استفاده می‌کند که بر دو شیوه تبیین میان واقعیت و پدیدارها دلالت دارد (شرف، ۱۳۵۶، ص ۱۲۱). بر اساس مفهوم نخست میان موجودات جهان محسوس و ایده‌ها گونه‌ای اشتراک، و طبق مفهوم دوم نوعی همانندی یا تشابه وجود دارد. از این رو، او اکنون باید برای تبیین جهان «شدن و بودن» و پیوند میان دیدگاه هراکلیتوس و پارمنیدس راه دیگری برگزیند. لذا نه دربند تفسیر یک‌جانبه هراکلیتوس باقی می‌ماند که با یکسان گرفتن جهان با «شدن» منکر ثبات واقعی شد و نه نگرش یک‌سویه پارمنیدس را می‌پذیرد که با یکسان گرفتن جهان با «بودن»، هرگونه «شدن» را انکار می‌کند.

بنابراین، برای افلاطون، برخلاف نگرش پارمنیدس و هراکلیتوس، جهان محسوس از هستی به نیستی و از نیستی به هستی در نوسان است؛ و همین فرایند است که صیوروت نامیده می‌شود؛ یعنی نه جهان محسوس می‌تواند از کمال ایده‌ها به گونه کامل بهره‌مند گردد و نه ایده‌ها می‌توانند آن‌گونه که هستند پدیدار شوند. به همین جهت جهان پدیداری پیوسته آمیخته به نقصان و فقدان است، اما این نقص از ناحیه ایده‌ها نیست، بلکه از سوی پذیرنده‌ای است که همه صیوروت در آن رخ می‌دهد. پس هستی برای افلاطون عبارت است از بودن و شدن.

۳. مفهوم علیّت و ضرورت

علیت نزد افلاطون به معنای نظم الهی و غایت‌مندی جهان در برابر «ضرورت» به معنای بی‌هدفی و تصادف است. وقتی از «ضرورت» سخن گفته می‌شود، ابتدا معنای حاکمیت قانون ثابت به ذهن متبادر می‌گردد، در صورتی که آنچه افلاطون در تیمائوس از آن در نظر دارد چنین معنایی به ذهن القاء نمی‌کند، بلکه به معنایی که دموکریتوس از ضرورت بیان می‌کند، یعنی بی‌غایتی و تصادف محض، می‌اندیشد و همین معنا است که سبب نگرانی جدی او درباره تبیین پیدایش جهان شده و با تمام توان به مخالفت با وی می‌پردازد. چنان‌که دیوگنس لائرتیوس خاطر نشان می‌کند «افلاطون می‌خواست تمام نوشته‌های دموکریتوس را تا حد امکان جمع‌آوری کند و بسوزاند» (لائرتیوس، ۱۳۸۶، ص ۳۹۶). آنچه از اندیشه اصلی اتمیست‌ها شمرده می‌شود تأکید آنان بر ضرورت و نفی هرگونه غایت در فرایند کیهان‌شناسی است، زیرا هرگونه چرخش اولیه کیهانی برحسب اتفاق صورت می‌پذیرد و حتی دموکریتوس خود چرخش کیهان را با ضرورت یکی دانسته است (همان، ص ۳۹۸).

بنیاد جهان شناختی اتمیست‌ها بر این نگرش مکانیکی استوار بوده است که «هیچ‌یک از خدایان و یا هیچ روح جهانی، اتم‌ها را مرتب نکرده و یا برای نخستین بار آن‌ها را به حرکت درنیاورده است، هیچ ادعایی مبنی بر حکمت علل غایی وجود ندارد که اتم‌ها باید بر اساس آنچه بهترین است تنظیم شوند، بلکه توده اتم‌ها «بر اساس جبر و ضرورتی» ترکیب یا تجزیه می‌شوند که به نظر شبیه به «تصادف» است» (هایلند، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴). در صورتی که افلاطون به معنای حقیقی علیّت، به‌ویژه علیّت غایی توجه خاص نموده و آن را برای تبیین جهان و پدیده‌های آن ضروری دانسته و پیوسته در همه مراحل تفکر خود به آن وفادار باقی مانده است.

او در تیمائوس هم به علیت و هم به ضرورت و نقش آن‌ها در فرایند کیهان آفرینی پرداخته است. نخست اصل علیت را مطرح می‌کند. هر «شونده» ای باید به نیروی علتی «بشود»، زیرا ممکن نیست که چیزی بی‌علت «بشود» و به وجود آید (تیمائوس، بند ۲۸). این که هر پدیده‌ای به علتی نیاز دارد برای افلاطون امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ زیرا این که جهان «چگونه» پدید آمده و چگونه ضرورت می‌یابد شاید برای او از اهمیت درجه نخست برخوردار نباشد، بلکه آنچه مهم است این است که جهان «چرا» پدید آمده و چرا در حال شدن است. به سخن دیگر، افلاطون بیشتر درصدد یافتن علت غایی جهان و تبیین غایت شناختی آن است، نه علت فاعلی و ایجاد آن یا علت به معنایی که فیلسوفان طبیعت‌شناس یونان باستان مد نظر داشته‌اند (Cornford, 2002, p168-169). از این رو، می‌توان گفت که پرسش‌های افلاطون از بنیان با پرسش‌های نظریه‌پردازان ماده‌گرایانه علوم طبیعی، که نیروی هدایت‌کننده را نیز جزوی از عنصرهای طبیعی به حساب می‌آوردند، متمایز بوده است.

در واقع اساس این گونه نگرش در عمق اندیشه سقراط نهفته است که افلاطون به تبیین آن پرداخته و رویکرد غایت‌باورانه مابعدالطبیعی خود را در سیر صعودی و نزولی استحکام می‌بخشد. همان‌گونه که سقراط از روش فیلسوفان طبیعت‌شناس روی برمی‌گرداند و به تبیین مبتنی بر لوگوس توجه می‌کند و باور راسخ دارد که هر چیزی برای هدفی به وجود می‌آید و در تکاپوی رسیدن به خوب مطلق است که بالفعل به عنوان یک الگو، وجود دارد (گاتری، ۱۳۷۷، الف، ج ۱۴، ص ۲۳۸)؛ به همان‌سان افلاطون نیز تردیدناپذیر از تبیین غایت‌گرایی جهان بر اساس عقل‌جانبداری می‌کند و تأکید می‌ورزد که در جهان بر ساخته از عقل همه چیز در بهترین حالت ممکن است (Plato, 2001, vol.2, p109-110) و در جمهوری خاطر نشان می‌کند که جهان-آفرین، کیهان را «چنان ساخته است که زیباتر از آن ممکن نبود چنان اثری بوجود آید»

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۱۵

(جمهوری، بند ۵۳۰)؛ زیرا برخلاف دیدگاه کسانی که صورت بستن موجودات را فقط با علت-های مکانیکی تبیین کرده‌اند در نظر افلاطون «وجه عقلی هر عمل غایت آن است» (وال، ۱۳۷۵، ص ۴۶۹). بنابراین، مطابق بنیادهای تفکر افلاطون ضرورت به معنای دموکریتوسی نفی هرگونه معقولیت و غایت‌مندی از جهان است که پذیرفتی نیست و افلاطون سعی می‌کند که بنیادهای آن را متزلزل نماید.

۴. دمیورژ به مثابه عقل یا بهترین علت‌ها

افلاطون در رساله تیمائوس، دمیورژ را به عنوان سازنده جهان (تیمائوس، بند ۳۶، ۶۹، ۶۸، ۴۲، ۴۱) معرفی می‌کند. دمیورژ برای او به عنوان صنعتگری است که «بر روی ماده خاصی و بر پایه‌های الگو یا صورت مشخصی کار می‌کند، خواه آن الگو در پیش چشم او باشد و یا در اندیشه او» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵). الگو امری است که در همه مراحل اندیشه افلاطون حضور دارد و هر زمان مناسبی که پیدا کند سعی می‌کند آن را به خوبی تبیین نماید (کراتولوس، بند ۳۸۹)؛ بنابراین، با توجه به نظریه ایده‌ها، الگو از مفاهیم بنیادی در خصوص تبیین رابطه جهان محسوس و معقول شمرده می‌شود و افلاطون کیهان‌شناسی تیمائوس را تنها احتمال متغیری از الگویی نامتغیر دانسته است و به جهان ایده‌ها به مثابه واقعیت همیشه ثابت در همه مراحل فکری خود پابند بوده است و «از عقیده‌اش درباره غیر جسمانی و فراحسی بودن واقعیت و درباره اینکه علت نهایی چگونگی هر چیزی قصد الهی است، به هیچ وجه دست بر نمی‌دارد» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). اما در عین حال چنان که کاپلستون توجه داده است «خصلت ویژه نظریه افلاطونی مثل نوعی بیان جهان مادی را ایجاب می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۲۸۱) که باید به درستی تبیین شود.

از ویژگی‌های مهم سازنده جهان، آن گونه که افلاطون در تیمائوس در مدنظر دارد این است که قدرت و توان او مطلق و فراگیر نیست، بلکه بر روی ماده‌ای که از ازل وجود داشته و سازنده

جهان در ایجاد آن هیچ‌گونه دخالتی نداشته است و بر اساس الگویی که از ایده‌های ثابت دارد، بهترین کاری که برای او ممکن و مقدور است در جهان طبیعت انجام می‌دهد (Cornford, 2002, p34). الگو در اندیشه افلاطون آن قدر مهم است که در اکثر محاوره‌های خود به‌عنوان عنصری بنیادی به آن پرداخته و آن را علت حسن و کمال جهان دانسته است «صانعی که می‌خواهد چیزی را بوجود آورد اگر... آن الگوی تغییرناپذیر را سرمشق خود قرار دهد بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث نیک و کامل خواهد بود» (تیمائوس، بند ۲۸). او علتی را که بر طبق الگو عنصر نامحدود را با حد و اندازه مناسب به هم می‌آمیزد و سبب اتحاد آن‌ها می‌شود در محاوره فیلیس عقل نامیده است (فیلیس، بند ۲۸) و در تیمائوس آن را به‌عنوان بهترین و کامل‌ترین علت‌ها توصیف کرده است (تیمائوس، بند ۲۹). از این آشکار می‌گردد که سازنده جهان قدرت مطلق ندارد، بلکه بایستی اراده خود را با ماده‌ای هماهنگ و تنظیم نماید که تا حدودی انعطاف‌ناپذیر است. پس دمیورژ در عین حال که قدرت مطلق ندارد جزء بهترین علت‌هایی است که می‌تواند بر اساس الگویی ازلی در انتظام جهان نقش ایفا کند.

۵. الگوی ازلی و غایت‌مندی جهان

آنچه افلاطون درباره کار دمیورژ بر آن تأکید می‌ورزد این است که دمیورژ در ساختن و پرداختن جهان و انتظام بخشیدن به آن، چیزی از خودش به آن نمی‌افزاید، بلکه فقط بر اساس الگوی ازلی عمل می‌کند و مطابق سرمشق تغییرناپذیر ایده‌ها به جهان آشفته و بی‌نظم تغییرپذیر، نظم و سامان می‌دهد. برای افلاطون مسلم است که دمیورژ زیبا برای ساختن جهان زیبا، به الگوهای ازلی نظر داشته است. چون جهان در نگرش او، نیک و بهترین مخلوق شمرده می‌شود و دمیورژ نیز بهترین علت‌ها است. به همین دلیل باید بهترین الگو را پیش چشم خود داشته باشد و آن نیز چیزی جز ایده‌های ازلی نیست؛ زیرا این‌ها نسبت به کل جهان محسوس نقش الگویی دارند (گاتری، ۱۳۷۷،

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۱۷

ص ۱۰۹) و افلاطون هم در رساله فیلیس و هم در قوانین به این مساله توجه داده و تأکید دارد که جهان منظم و زیبا است، همین نظم و زیبایی بر این دلالت دارد که جهان، مخلوق عقل و لوگوس است (فیلیس، بند ۲۸).

علاوه بر این، طبق دیدگاه او تمام حرکات و رخداد‌های بزرگ کیهانی هدفمند به سوی غایت خود در حرکت‌اند و این نشانه بارزی است که عقل بر همه جهان حاکمیت دارد و کیهان صنع اوست (قوانین، بند ۸۹۶). در چنین اظهاراتی و گفته‌هایی مشابه آن در دیگر رساله‌ها، عمق پایبندی افلاطون به اصل غایت‌شناختی، آشکارا به چشم می‌خورد. «به عقیده او کسی که بینش فلسفی دارد، نمی‌تواند انکار کند که جهان محصول عقل است و آن مقدار که محدودیت‌های تجسم طبیعی امکان می‌دهد، از روی سرمشق کاملی ساخته شده است» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). تیمائوس در واقع نظم معطوف به غایت است، یعنی تفسیری غایت‌مندانه از جهان به منزله یک کل تا از این طریق نشان دهد که جهان چگونه آن گونه که هست بهترین است. بدین سان تبیین نظم جهان طبیعی نیز باید به عنوان محصول عقل صورت پذیرد.

جهان طبیعی دستخوش دگرگونی می‌شود و فاقد ثبات یک صورت {قائم به ذات} است و لذا باید به هستی آمده باشد. اما این به هستی آمدن از اتفاق یا روندهای بدون قصد نمی‌تواند نتیجه شود، چون جهان آنگونه نظم را به نمایش می‌گذارد که ما در یک مصنوع می‌یابیم. افلاطون پیشنهاد می‌کند که جهان در حقیقت مصنوع و محصول کار «صانعی» است که به صورت {قائم به ذات} رجوع می‌کند (اروین، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹).

اما این که حقیقت مفهوم الگو در اندیشه افلاطون به چه معنا است و مقصود او دقیقاً از آن چه بوده است، ما را در فهم آن با مشکل مواجه می‌سازد. او در تیمائوس در این رابطه به مساله‌ای مهم توجه داده و همین مساله سبب ابهام و اختلاف نظر درباره نگرش وی به مفهوم الگو شده

است. در تیمائوس تأکید دارد که دمیورژ، کیهان را به گونه‌ی موجود یا مخلوقی زنده آفریده است. آنگاه این پرسش را مطرح می‌کند که دمیورژ «در هنگام ساختن جهان کدام موجود زنده را سرمشق خود قرارداد تا اثری که پدید می‌آورد شبیه آن باشد؟» (تیمائوس، بند ۳۰). بر پایه‌ی نگرش افلاطون باید اذعان کرد که دمیورژ هیچ نوع خاصی از موجودات را الگوی خود قرار نداده است، زیرا برحسب مبانی وجود شناختی او «جهان را نمی‌توان به یکی از چیزهایی که از نوع «جزء» اند تشبیه کرد» (همان). یعنی جهان به‌عنوان کل نمی‌تواند بر اساس الگوی یکی از موجودات جزئی ساخته شده باشد چون در این صورت باید کامل تابع ناقص باشد و آنچه به ناقص شبیه است نمی‌تواند زیبا باشد.

بنابراین، الگویی که دمیورژ بر اساس آن جهان را منظم ساخته بایستی همه‌ی موجودات زنده معقول را شامل شود. افلاطون برای تبیین این مساله خاطر نشان می‌کند که میان جهان و آن موجود زنده معقول، که از آن به الگو تعبیر می‌کند، هم تک‌به‌تک و هم به‌حسب نوع شباهت کامل وجود دارد. اما این شباهت را به‌روشنی تبیین نمی‌کند و درباره‌ی این که آن موجود زنده معقول یا همان الگو چگونه به وجود آمده است چیزی نمی‌گوید، بلکه فقط جهان‌های متعدد را نفی می‌کند، یعنی خود الگو از الگوی دیگری تبعیت نمی‌کند تا مستلزم جهان‌های موازی و متعدد گردد. زیرا آن ذات که همه‌ی ذوات زنده‌ای را که جایشان فقط در عالم عقل است در خود جمع دارد، ممکن نیست ذات دومی در کنار خود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید که باز ذات دیگری آن را در درون خود جمع داشته باشد، و آن دو اجزاء آن باشند؛ و در این صورت نمی‌توانستیم بگوییم که در ساختن جهان یکی از آن دو، سرمشق بوده است؛ بلکه آن ذات سوم را که آن دو را در درون خود دارد، سرمشق می‌شمردیم. پس برای اینکه جهان یگانه بودن نیز به آن ذات زنده

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۱۹

کامل شبیه باشد، استاد سازنده جهان نه دوجهان آفرید و نه جهان‌های بی‌شمار، بلکه این جهان، جهان یگانه‌ای است که آفریده شده و پدیدار گردیده است (تیمائوس، بند ۳۱).

کورنفورد موجود زنده معقول یا الگوی مورد استفاده دمیورژ برای نظم بخشیدن به جهان کیهانی را به‌عنوان صورت کلی تفسیر می‌کند و معتقد است که آن موجود زنده معقول یا الگوی دمیورژ «صورت کلی‌ای است که صورت‌های همه انواع فرعی را در خویشتن دارد، انواعی که افراد آن‌ها در جهان محسوس سکونت دارند». او خاطر نشان می‌کند که «این صورت، متعلق ازلی و نامتغیر اندیشه است، نه اینکه خودش نیز یک مخلوق باشد، همان‌گونه که صورت انسان یک انسان نیست» (کورنفورد به نقل از گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲).

مسئله مهم دیگری که می‌توان در اینجا مطرح کرد این است که میان دمیورژ به‌عنوان صانع و الگویی که مطابق آن جهان را نظم بخشیده است، چه رابطه‌ای وجود دارد و چگونه می‌توان به‌گونه‌ای معقول و بدون ابهام نسبت میان آن دو را تبیین نمود. افلاطون در جمهوری هنگامی که از تصویر «نیک» سخن می‌گوید آن را با خورشید یکی دانسته و خاطر نشان می‌کند که «خود «نیک» به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد» (جمهوری، بند ۵۰۸). شاید بتوان گفت که دمیورژ در تیمائوس همان صورت نیک در جمهوری است. اما کورنفورد با این نگرش که الگو با دمیورژ یکی گرفته شود موافق نیست و بیان می‌کند که «سرمشق که دقیقاً ازلی است، با دمیورژ فرق دارد» (همان).

به نظر می‌رسد آنان که دمیورژ را با الگو یکی گرفته‌اند استنادشان به فقره‌ای است که در جمهوری بیان شده است. در آنجا افلاطون صورت نیک را علت وجود و ماهیت دیگر صورت‌ها دانسته و خاطر نشان می‌کند که «موضوعات دانش نیز نه تنها قابلیت شناخته شده را مدیون «نیک» - اند بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند» (جمهوری، بند ۵۰۹) و این عبارت را با فعل

دمیورژ دربارهٔ پیدایش کیهان در تیمائوس می‌سنجد و آن‌ها را دو تعبیر متفاوت از یک مفهوم می‌داند؛ اما این تفسیر از سخن افلاطون دربارهٔ صورت نیک جمهوری و یگانگی آن با دمیورژ تیمائوس موجه نمی‌نماید؛ زیرا صورت نیک نه ارتباطی با عقل تدبیر کننده و نوس دارد و نه به پیدایش کیهان مربوط می‌شود، در صورتی که دمیورژ هم از عقل تدبیر کننده و هم از نوس برخوردار است و هم کیهان آفرین است. بنابراین، صورت نیک جمهوری نمی‌تواند با دمیورژ تیمائوس یکی باشد. علاوه بر این، افلاطون در تیمائوس تأکید دارد که دمیورژ به‌عنوان صانع، جهان را مطابق صورت و الگوهای ازلی طراحی کرده است (تیمائوس، بند ۲۹). با وجود این، صورت و الگوی ازلی نمی‌تواند همان صانع باشد. بلکه صورت‌ها، وجودی مستقل از ذهن دریافت‌کنندهٔ آن‌ها دارند و ازلی هستند.

۶. حرکت ازلی پیش-کیهانی ناشی از ضرورت

چنان‌که پیش‌تر به اشاره گفته شد، بنا بر نظر افلاطون پیدایش جهان به‌واسطهٔ دو نیروی ضرورت و عقل صورت پذیرفته است. ضرورت و عقل از مفاهیم محوری و درعین‌حال، مبهم و دشوار رسالهٔ تیمائوس شمرده شده است. از یک‌سو، قدرت دمیورژ مطلق نیست و از سوی دیگر، انعطاف‌پذیری ماده‌ای که دمیورژ بایستی جهان را در آن انتظام بخشد ناقص است و توانایی پذیرش کمال نامتغیر جهان معقول را ندارد. دمیورژ تلاش می‌کند تا جهان را به بهترین وجه سامان بخشد اما همه چیز در اختیار او نیست، زیرا «ماده‌ای که در اختیار اوست محدودیت‌هایی دارد» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۲۸۳) و دمیورژ بهترین کاری که می‌توانست به عمل آورد این بود که تا جایی که امکان داشت آن را کامل نماید چون «آن که بهتر از همه است نباید چیزی بسازد جز آنچه زیباتر از همه باشد» (تیمائوس، بند ۳۰). در واقع، طبق نگرش افلاطون دمیورژ ماده از پیش موجود را «برمی‌گیرد» و آن را به بهترین صورت درمی‌آورد. به همین دلیل است که

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۲۱

«افلاطون این مقاومت در برابر انتظام کامل را به ضرورت نسبت می‌دهد» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷).

نقد افلاطون به مفهوم «ضرورت» ناظر بر نگرش دموکریتوس از ضرورت به معنای تبیین مکانیکی وجود حرکت در جهان است. اگرچه دیدگاه‌ها دربارهٔ آراء دموکریتوس به‌ویژه در خصوص تلقی او از مفهوم «ضرورت» متفاوت است، اما بایستی تفسیر افلاطون و ارسطو را جدی تلقی کرد و با تأمل به آن پرداخته شود. افلاطون در رسالهٔ فیلبس آنگاه که از حاکمیت نظم حاصل از عقل در جهان سخن می‌گوید به‌گونهٔ تلویحی به رد دیدگاه دموکریتوس اشاره نموده و خاطرنشان می‌کند که «اگر مرد توانایی {زیرک یا هوشمندی} پیدا شود و ادعا کند که هیچ‌گونه نظم و قاعده‌ای در جهان وجود ندارد» (فیلبس، بند ۲۸) نباید از سرزنش او هراسی داشته باشیم، بلکه باید در برابر او بایستیم. مفسران بر آن‌اند که مقصود افلاطون از مرد توانا و هوشمند دموکریتوس است. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۲۸۱؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۶۵). دیوگنس لائرتیوس در بیان آراء دموکریتوس به اعتقاد او به «ضرورت» توجه داده و خاطرنشان می‌کند که مطابق نگرش او «همه‌چیز به سبب ضرورت رخ می‌دهد، گرداب علت پیدایش تمام چیزها است و او این گرداب را ضرورت می‌نامد» (لائرتیوس، ۱۳۸۶، ص ۳۹۸). این اشاره تأییدی است بر نظریهٔ افلاطون دربارهٔ این که دموکریتوس فقط به تبیین مکانیکی اعتقاد داشته است. چون برای دموکریتوس ضرورت و نیروهای مکانیکی برخورد و حرکت یکی بوده است، آیتیوس نیز گزارش داده که «دموکریتوس ضرورت را همان برخورد و حرکت و جریانی از ماده» (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۲۳) دانسته است؛ زیرا طبق گزارش ارسطو دموکریتوس معتقد بوده است که اتم‌ها یا همان اجسام نخستین هم نامتناهی و هم تقسیم‌ناپذیرند، نه واحد از کثیر پدید می‌آید و نه کثیر از واحد «بلکه همه‌چیز از پیوستگی و تصادم اجسام نخستین پدید می‌آید» (ارسطو، ۱۳۷۹،

ص ۱۴۸). این که جهان در ازل بی‌نظم بوده و این بی‌نظمی به‌ضرورت نسبت داده شده اعتقاد افلاطون نیز بوده است، اما بی‌نظمی به‌وسیلهٔ دمیورژ به نظم تبدیل شده است. چون جهان در ازل «گرفتار جنبشی بی‌نظم و سامان» بوده و دمیورژ «بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت» (تیمائوس، بند ۳۰)

برخی از مفسران افلاطون مانند پلوتارک و کورنفورد اظهار عقیده کرده‌اند که علت این بی‌نظمی روح است، زیرا روح جهان در آغاز از عقل برخوردار نبوده و تا هنگامی که دمیورژ عقل را در آن قرار نداده بود حرکتش نامنظم بود. پلوتارک برای توجیه نظریهٔ خود به فقره‌هایی در رسالهٔ فایدروس و قوانین استناد می‌کند. کیهان با «جنبش روح جنبش می‌آغازد» (فایدروس، بند ۲۴۶) و «روح علت همهٔ تغییرهاست» و «آغاز هر حرکتی است» (قوانین، بند ۸۹۶)؛ اما گاتری با توجه به متن رسالهٔ تیمائوس دیدگاه آنان را نمی‌پذیرد. افلاطون در تیمائوس خاطر نشان می‌کند که دمیورژ نخست «خرد را در روح قرارداد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آن‌ها کاخ جهان را بنا کرد» (تیمائوس، بند ۳۰). بنابراین، گاتری معتقد است که در تیمائوس «پیش از آن که روح جهان آفریده شود حرکت نامنظم وجود داشته است» و استناد به فایدروس و قوانین برای تبیین نظریهٔ تیمائوس را موجه ندانسته و خاطر نشان می‌کند که «به عقیدهٔ من نباید سعی کنیم سخنان سه محاورهٔ بسیار متفاوت را دقیقاً برابر یکدیگر تلقی کنیم» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵). درحالی که افلاطون از حرکت نامنظم پیش - کیهانی‌ای سخن می‌گوید که «از ضرورت (Necessity) نابینا ناشی» (تیمائوس، بند ۴۷) شده‌اند. در واقع طبق دیدگاه افلاطون تا هنگامی که خرد بر ضرورت غالب نشده بود، ذات و طبیعت آن منشأ حرکت‌های نامنظم بود. چون ضرورت مغلوب خرد گردید، این جهان بدین حالت که هست پدید آمد. پس کسی که بخواهد کیفیت پیدایش جهان را، چنان که واقعاً صورت گرفته است، بیان کند باید در بیان خود، این نکته را نیز

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۲۳

بگنجانند که علت سرگردان و بی‌هدف و بی‌منظور تا چه حد در ایجاد جهان تأثیر داشته است (تیمائوس، بند ۴۸). مقصود افلاطون از «علت سرگردان (Errant Cause) و بی‌هدف (Purposeless) و تصادف (Chance) همان ضرورت است. البته این که «افلاطون چگونه توانسته است ضرورت را با تصادف و علت سرگردان مرتبط سازد، برای ما ممکن است که این‌ها اندیشه‌های متضاد به نظر برسند، لیکن در نظر افلاطون آن‌ها مشابه‌اند، زیرا هر دو دلالت دارند بر این که عقل و غایت آگاهانه در آن‌ها سهمی ندارند» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۴). افلاطون در قوانین نیز به ضرورت به معنای تصادف و علت سرگردان توجه داده و آن را در پیدایش جهان و موجودات آن مؤثر دانسته و خاطر نشان می‌کند که پیش از دخالت عقل در انتظام بخشیدن به جهان «عناصر آن در فضای لایتناهی سرگردان بودند و اجزای آن‌ها به هر سویی که بخت و اتفاق می‌برد روان می‌شدند» و «همه ساخته و پرداخته طبیعت و اتفاق‌اند» (قوانین، بند ۸۸۹).

با توجه به آنچه گفته شد چنین می‌نماید که در خصوص مقایسه دیدگاه پلوتارک و کورنفورد با نظریه گاتری درباره نگرش افلاطون باید گفت که نظر گاتری به نظر افلاطون نزدیک‌تر است. چون نمی‌توان پذیرفت که هم روح بر جهان حاکم باشد و هم بی‌نظمی غلبه داشته باشد. بنابراین، ضرورت به عنوان عامل بی‌نظمی پیش از انتظام کیهان وجود داشته است و دمیورژ به عنوان عقل تدبیرگر آن را مهار کرد. اما چون قدرت دمیورژ مطلق نیست، مهار آن به صورت کامل انجام نپذیرفت، بلکه به حاشیه برده شد و قدرت تأثیرگذاری آن نیز محدود شد. لذا از نظر افلاطون ضرورت، پیش از انتظام کیهان عامل بی‌نظمی بوده است.

۷. نقش عقل در پیدایش و تدبیر جهان

نگرش مبتنی بر ضرورت دموکریتوس با تفسیر جهان بر پایه غایت‌گرایی افلاطون ناسازگار است. افلاطون، از یک‌سو، فیلسوفی غایت‌گرا است و پیام او «در همه جا یکی است: جهان ما ساخته

عقل و تدبیر است، نه حاصل اتفاق» (گاتری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶)؛ و در رساله فایدون، آناکساگوراس را سرزنش می‌کند که به جای عقل و تبیین غایت شناختی جهان، خود را «همواره به هوا و اثیر و آب و چیزهایی عجیب از این قبیل» (فایدون، بند ۹۸) مشغول نموده و مانند فیلسوفان طبیعت‌شناس فقط به «چگونگی» به وجود آمدن چیزها پرداخته و از «چرایی» آن‌ها غفلت ورزیده است. اما از سوی دیگر، در تیمائوس توجه داده است که «پیدایش جهان مخلوطی بود از اثر آن دو {یعنی عقل و ضرورت}، زیرا در ایجاد جهان خرد و ضرورت هر دو دخیل بودند» (تیمائوس، بند ۴۷).

اکنون پرسش این است که ما چگونه باید این دو نگرش افلاطون را تبیین کنیم تا به نظریه ثابت او که «عقل و دانشی حیرت‌انگیز کل جهان را منظم ساخته و آن را اداره می‌کند» (فیلیس، بند ۲۸) و «روحی متفکر و توانا» کل جهان را «تحت نظم و سامانی زیبا در آورده است» (قوانین، بند ۹۶۶) نایل گردیم. برای رسیدن به این منظور لازم است مقصود افلاطون از ضرورت و عقل دقیق‌تر و اکاوی شود تا آشکار گردد که چگونه می‌توان به عمق اندیشه او در این خصوص راه پیدا کرد. وقتی که افلاطون از ضرورت سخن می‌گوید آن را در مقابل عقل قرار نمی‌دهد، بلکه تلاش می‌کند که آن را به شرایط و فرایندهای مادی نسبت دهد که عقل آن فرایندها را برای غایتی آگاهانه به کار می‌گیرد، اگرچه تا اندازه‌ای می‌پذیرد که ماده کاملاً نمی‌تواند تابع تدبیر و عمل عقل قرار گیرد؛ زیرا اگر دمیورژ را به عنوان نماینده «عقل الهی» (Divine reason) یا به عنوان «نشانه و رمزی» (Symbol) برای عمل عقل در جهان بدانیم، نه به عنوان خدای خالق (Creator-god)، که قدرت مطلق ندارد، در این صورت ماده از پیش موجود را «برمی‌گیرد» و جهان خود را هماهنگ با آن شرایط و فرایندها به نیکوترین وجه انتظام می‌بخشد. افزون بر این، افلاطون در معنایی که دموکریتوس از مفهوم ضرورت و تصادف در نظر داشت، تحوّل بنیادی به وجود آورد

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۲۵

که این امر می‌تواند در تبیین جهان‌شناختی افلاطون و تفاوت آن با تفسیر فیلسوفان طبیعت‌شناس نقش محوری داشته باشد. آنان پیدایش جهان را حاصل به هم پیوستن عنصرها یا اتم‌هایی می‌دانند که ضد یکدیگرند و اشیاء برحسب «ضرورت ناشی از تصادف» از آن‌ها به وجود می‌آیند که «یک جبر و ضرورت ذاتی هستی است» (شرف، ۱۳۷۰، ص ۴۸۸). افلاطون در قوانین از زبان «مهمان آتنی» در گفتگو با «کلیناس» هیچ تردیدی درباره نگرش آنان به این معنا از ضرورت به خود راه نمی‌دهد و خاطر نشان می‌کند که به اعتقاد آنان «چیزهایی هم که ضد یکدیگر بودند، همین که بخت و اتفاق آن‌ها را در یکجا گردآورد، به هم آمیختند، بدین سان همه جهان و هر چه در آن هست بوجود آمد» (قوانین، بند ۸۸۹). ارسطو نیز در مابعدالطبیعه هنگام واکاوی دیدگاه امپدوکلس بر این نکته تأکید می‌ورزد و اذعان دارد که «وی علت خود این تغییر یا دگرگونی را بیان نمی‌کند، جز اینکه ادعا می‌کند که طبیعت اشیاء چنین است» (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۷۵). بنابراین، فیلسوفان طبیعت‌شناس ضرورت و تصادف را به‌عنوان عاملی «انعطاف‌ناپذیر و نیرویی تسخیرناپذیر» علت اصلی پیدایش جهان و موجودات آن دانسته‌اند.

ایجاد تحول بنیادی افلاطون در نگرش دموکریتوس و هم‌کیشان او در خصوص دخالت عامل ضرورت و تصادف در پیدایش جهان بر همین اساس شکل می‌گیرد. افلاطون این ادعای فیلسوفان طبیعت‌شناس که ضرورت و تصادف را انعطاف‌ناپذیر و عامل اصلی پیدایش جهان به شمار آورده‌اند، از شمول، کلیت و گستردگی خارج می‌کند و آن را در زمره علت فرعی، ثانوی و شریک‌العله قرار می‌دهد و در عوض عقل را جایگزین علت اصلی می‌کند. افلاطون در تبیین این مساله خاطر نشان می‌کند که همه اینها که شرح دادیم علل فرعی هستند و خدا آنها را وسیله قرار داده است تا چیزها را به صورتی هر چه کاملتر درآورد. ولی بیشتر مردم این گونه علل را ... علل فرعی نمی‌شمارند، بلکه آنها را علل اصلی و واقعی می‌پندارند حال آنکه اینها هرگز قادر

نیستند از روی تفکر و خرد کاری بکنند و اثری بوجود آورند... بنا بر این کسی که دوستدار خرد و دانش است باید علت نهایی را در موجودی متفکر جستجو کند و چیزهایی را که به سبب محرک دیگری به جنبش می‌آیند و سپس بالضروره چیزهای دیگری را می‌جنبانند علل فرعی و درجه دوم بشمارد (تیمائوس، بند ۴۶).

با وجود این، عقل نیروهای ضرورت و تصادف را به عنوان علت‌های فرعی و ثانوی و ابزارهایی که از پیش وجود داشتند و در پیدایش جهان تأثیر گذار بودند به کار می‌گیرد و آن‌ها را با تدبیر مغلوب خود می‌سازد و جهان را بدین گونه که هست پدید می‌آورد؛ اما عقل تسلط کامل بر آن‌ها ندارد، یعنی این گونه نیست که ضرورت و تصادف همواره به وسیله عقل و خرد مهار گردد؛ چون ضرورت عاری از عقل است و آثار اتفاقی و بی‌نظم را موجب می‌شود. این آثار ضرورت و تصادف بر اساس برنامه قبلی طراحی نمی‌شوند، بلکه تنها رخ می‌دهند و جهان طبیعت خصوصیت‌هایی ذاتی و ضروری دارد که نه تابع عقل و خردند و نه به عقل و قوانین و ارزش‌های آن اعتنایی دارند. ضرورت، ذاتی اشیاء است همان گونه که گرما برای آتش ذاتی است؛ اما تصادف و اتفاق به مجاورت و تقارن دو چیز بستگی دارد. اگرچه گرما ذاتی آتش است اما آتش می‌تواند هم به خانه‌ای گرما ببخشد و هم به پختن غذایی کمک کند و هم می‌تواند خانه‌ای را ویران و ساکنانش را هلاک نماید. با وجود این، چه نیرویی لازم است تا بتواند کارکردهای گوناگون گرمای ذاتی آتش را هدایت کند. در جهان بشری انسان خردمند و با تجربه‌ای لازم است که خطر کارکردهای احتمالی آتش را تا آنجا که ممکن است کاهش دهد و آن را در جهت اهداف سودمند هدایت نماید، اگرچه به صورت کامل نمی‌تواند بر آن چیره شود. اینجاست که افلاطون در جهان طبیعت پای دمیورژ را به عنوان نماد عقل به میان می‌کشد تا «ضرورت» را به مثابه ویژگی ذاتی و کنش‌ناپذیر ماده «مهار» کند.

۸. چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا

یک اصل بنیادی که افلاطون در سرتاسر اندیشه و در همه نوشته‌های خود به آن پایبند بوده و نگرش جهان‌شناسی او را از نگرش فیلسوفان پیشاسقراطی متمایز می‌سازد این اصل است که جهان ساخته و پرداخته تدبیر است نه حاصل تصادف و اتفاق، او با هر شیوه ممکن، در کیهان آفرینی تیمائوس می‌کوشد تا غلبه عقل بر ضرورت دموکریتوس را به نمایش بگذارد. اصل بنیادی دیگری که در تفسیر جهان‌شناختی افلاطون نقش محوری دارد تبیین تبدیل عنصرها به یکدیگر است. برای این منظور او جهان دیگری به نام مکان یا اصل «پذیرنده صیوروت» را در تیمائوس، در برابر نظریه به هم پیوستن و جدا شدن عنصرهای اولیه مطرح می‌کند؛ و آن را با نگرش غایت‌شناسانه خود به جهان پیوند می‌دهد. اما دمیورژ به‌عنوان واسطه میان ایده‌ها و جهان محسوس عمل می‌کند. در این مبحث سعی می‌شود این اصول با تفصیل بیشتر واکاوی و تبیین گردد تا نتیجه مقاله به درستی حاصل گردد.

۸.۱. چیرگی عقل بر ضرورت و تصادف

هنگامی که یک پژوهش‌گر افلاطون در تفکر او ژرف‌کاوی نماید و به مبادی بنیادی اندیشه او دست یابد و نگرش او را درباره جهان مثال و فراحسی و ارتباط آن با جهان محسوس را به خوبی دریابد و به این رویکرد افلاطون واقف گردد که جهان حسی و معرفت تجربی جایگاه چندان استواری در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او ندارد، آنگاه این پرسش برای او مطرح می‌گردد که چه تحولی در اندیشه او رخ داده است که در سن سالخوردگی به پژوهش درباره جهان طبیعت روی آورده است. ممکن است کسی در پاسخ به این پرسش اظهار نظر کند که «تجربه علمی» برای افلاطون «روش ناقصی برای رسیدن به معرفت است» (تسلر، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹)؛ و از این طریق نمی‌تواند به «هنر دیالکتیک»، که اثر آن «تنها از راه تعقل پدیدار می‌گردد» دست یابد؛

زیرا چنان‌که افلاطون خاطر نشان می‌کند، «کسی که در راه دیالکتیک گام برمی‌دارد، از حواس یاری نمی‌جوید، بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی... به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد» (جمهوری، کتاب هفتم، بند ۵۳۲)؛ و به این دلیل پیش‌تر به پژوهش دربارهٔ طبیعت نپرداخته است. یا شاید گفته شود که علت بی‌توجهی او به تحقیق در قلمرو طبیعت «تجسس گستاخانه‌ای از سوی آدمی به منظور پی بردن به نظم الهی طبیعت» بوده است (تسلر، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹) چنان‌که افلاطون خود نیز در تیمائوس به آن توجه داده و آن را حاصل ناآگاهی از «اختلاف بین طبیعت خدایی و طبیعت انسانی» دانسته است (تیمائوس، بند ۶۸)؛ و روش «آزمایش را دستبردی به قلمرو الوهیت قلمداد می‌کند» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۵۳).

پس چرا افلاطون در سن سالخوردگی به تحقیق دربارهٔ طبیعت و کیهان روی آورد و آن را مهم تشخیص داد؟ آیا از دیدگاه پیشین خود مبنی بر بی‌اعتبار بودن جهان محسوس و معرفت تجربی منصرف شده است؟ یا باید برای پاسخ به این پرسش راه دیگری را جستجو کرد؟ آنچه مسلم است این است که افلاطون هنگام نوشتن تیمائوس هرگز از پابندی به نگرش خود درباره جهان مثال و تفاوت بنیادی آن با جهان محسوس دست برنداشته و معرفت تجربی را، معرفتی می‌داند که «نه از قیاس منسجم، بلکه از استنتاج‌های اعتمادناپذیر به دست می‌آید» (تسلر، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹)؛ اما هنوز این پرسش وجود دارد که پس چرا به چنین کاری مبادرت ورزیده است. به نظر می‌رسد که سبب پرداختن افلاطون به موضوع تیمائوس خطر مهم‌تری بود که او برای جامعهٔ انسانی احساس می‌کرد. آن خطر «الحاد ذاتی» مبتنی بر تفکر دموکریتوس بود که در برابر کل ساختار اندیشهٔ خود می‌دید. یعنی «فلسفهٔ ماده‌گرایانه‌ای که در هر چیزی فرایندهای مکانیکی محض و قدرت ضرورت کور را می‌دید» (تسلر، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸).

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۲۹

بنابراین، افلاطون درصدد برآمد تا تحوّل بنیادی در اندیشه دموکریتوس به وجود آورد و آنچه را که او به عنوان «قانون طبیعی» و یگانه نیروی محرک جهان تلقی می‌کرد، تنها ابزاری به‌عنوان علت فرعی در دست عقل الهی خلاق قلمداد نماید و طریقی به کلی متفاوت با تبیین مکانیکی دموکریتوس عرضه کند که همان چیرگی عقل و قدرت آفریننده واقعی و «اراده‌ای آزاد و خردمندانه است که می‌خواهد نیکی و زیبایی را به حد کمال برساند» (قوانین، بند ۹۶۷) و آن را جایگزین این نگرش نماید که «همه چیز زاده ضرورت کور» قلمداد می‌گردید. افلاطون در تبیین این نظریه که این جهان بهترین جهان ممکن است که انتظام یافته، هرچند کامل‌ترین نیست، از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد. بنیان جهان بر پایه «کالوس» یعنی خوبی گذارده شده و همه اجزاء آن از روی عقل و با نهایت دقت و ظرافت و تناسب مبتنی بر «مودت و مهر» طراحی و باهم آمیخته شده‌اند. این تناسب حاصل از «مهر» زمینه‌های «توازن و هماهنگی درونی» جهان را فراهم نموده و توازن و هماهنگی درونی «کلیت و وحدت» آن را تضمین کرده است (تیمائوس، بند ۳۱).

افلاطون بر این اساس استدلال می‌کند که جهان با این توصیف و ویژگی‌ها نمی‌تواند از «ضرورت کور» برآمده باشد یا نیرویی جز عقل بتواند در ساختار آن نفوذ کند و اختلال ایجاد نماید. نظریه‌ای که در نهایت به نفی شر در جهان می‌انجامد. او علاوه بر تیمائوس در رساله فایدون نیز به این مساله پرداخته و برای توجیه آن استدلال کرده است. در فایدون سقراط ناخرسندی خود را از تبیین جهان شناختی آناکساگوراس اعلام می‌کند و نظریه عقل او را به نقد می‌کشد. آنچه افلاطون در رابطه با نقد نگرش عقل‌گرایانه آناکساگوراس بر آن تأکید می‌ورزد این است که او و دیگر فیلسوفان طبیعت‌شناس «میان شرایط ضروری و علت‌ها خلط» کرده‌اند (گاتری، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۲۱۳). سقراط در فایدون آغاز مواجهه خود را با سخن آناکساگوراس درباره تبیین عقل‌گرایانه جهان امیدوارانه توصیف می‌کند و خاطر نشان می‌کند که «بر آن بودم که اگر

آناکساگوراس بتواند علل همه چیزها را بدین‌سان معلوم سازد هرگز در پی علت دیگری نگردد». اما در نهایت می‌گوید «هر چه پیشتر رفتم و بیشتر خواندم دل‌سردتر شدم و امیدهایم به باد رفت زیرا دیدم که این مرد اصلاً کاری به عقل ندارد» (فایدون، بند ۹۷ و ۹۸). تصور سقراط این بوده است که مقصود آناکساگوراس از تبیین عقلانی جهان یافتن علت اصلی و اولیه‌ای است که پدیده‌های آن را به نیکوترین صورت انتظام می‌بخشد. ولی معتقد است که او تفاوت و تمایزی «میان علت کار و اسبابی که اثر علت به وسیله آنها پدیدار می‌گردد» نمی‌گذارد و شرایط ضروری را با علت‌ها یکی می‌داند و همین امر سبب شده که آناکساگوراس از محدوده جهان‌شناسی فیلسوفان طبیعت شناس فراتر نرود.

تفاوتی که افلاطون در فایدون میان «علت کار» و «اسباب» و ابزارهایی که اثر علت از طریق آن‌ها تحقق می‌یابد قایل می‌شود بار دیگر در تیمائوس به عنوان علت اصلی و علت‌های فرعی ظاهر می‌گردد. با این تفاوت، افلاطون همه اندیشه فیلسوفان پیشاسقراطی درباره جهان‌شناسی را در خدمت فلسفه خود می‌گیرد و بدون این که نظر آنان را درباره پیدایش جهان بپذیرد، به بهترین وجه از آن‌ها برای تفسیر اندیشه خود بهره‌برداری می‌کند. در نتیجه باید به این نکته توجه داده شود که نظریه جهان‌شناختی طبیعی ابداع افلاطون نیست، بلکه از فیلسوفان گذشته به او رسیده است؛ اما تفاوت نگرش افلاطون با آنان در این است که او سعی می‌کند تا آن را با مبادی اندیشه خود هماهنگ و سازگار نماید، یعنی «جهان زاده تدبیر است نه فرزند اتفاق» و به هم پیوستن و از هم جدا شدن عنصرهایی مانند آب، هوا، آتش و خاک فقط اسباب و ابزارهایی فرعی، علت‌های لازم - نه کافی - و یا شریک‌العله‌هایی هستند که دمیورژ به‌مثابه عقل برای آفرینش جهان آن‌ها را به کار می‌گیرد. این‌ها همه در ذیل اراده دمیورژ قرار دارند «زیرا اراده من برای نگهداری شما بندی است استوارتر از بندی که هنگام پیدایش تان وجود شما را به هم پیوست» (تیمائوس، بند ۴۱).

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۳۱

آنچه سبب شده که افلاطون مبانی اندیشه متفکران پیشاسقراطی را به نقد بکشد توصیف و تبیین آنان از فرایندهای جهان طبیعت نیست، بلکه یکسان گرفتن فرایندها با علت‌ها است؛ و چون نتوانسته بودند فرایندها، یعنی علت‌های فرعی و ثانوی را از علت‌های اصلی متمایز نمایند، لذا برتری عقل بر ضرورت نیز از منظر آنان پوشیده ماند.

۸,۲. اصل «پذیرنده صیوروت» یا ماده فاقد صورت

با تقسیم جهان به دو قلمرو به وسیله افلاطون شکاف عمیقی میان آن دو به وجود آمد که از سوی ارسطو به طور جدی به نقد کشیده شد؛ اما چگونه می‌توان بر اساس اصول اندیشه افلاطون این شکاف را تبیین نمود و افلاطون خود، چه راه‌کاری برای توجیه آن عرضه نموده است. واضح است که مثل در اندیشه افلاطون با ویژگی‌هایی مانند نامتغیر، «همان است که هست» توصیف می‌شود و در مقابل، اشیاء محسوس از خصوصیت‌هایی مانند زوال‌پذیر، و «نوسان میان وجود و عدم» برخوردارند. دقیقاً همان‌گونه که ظن میان دانستن و ندانستن در نوسان است. به اعتقاد افلاطون نیمی از نقص وجودی اشیاء محسوس را می‌توان از طریق «متکسیس»، یعنی بهره‌مندی جبران نمود. به هر مقداری که اشیاء پدیدار از واقعیت برخوردارند به همان مقدار از واقعیت ایده‌ها بهره‌مندند؛ اما این اشیاء محسوس از ایده‌ها جدا نیز هستند. این جدایی منشأیی دیگر دارد. اینک با ملاحظه بن‌مایه‌های فلسفه افلاطون سعی خواهیم کرد تا چگونگی پیوند میان جهان ایده‌ها و جهان پدیدار را از جنبه هستی‌شناختی تحلیل و تبیین نماییم تا معلوم گردد که چگونه می‌توان با حفظ ساختار تفکر فلسفی افلاطون شکاف ایجاد شده را توجیه نمود.

افلاطون پس از تبیین ماهیت الگو که جهان محسوس به واسطه آن ساخته می‌شود، مسئله دیگری را مطرح می‌کند که آن را برای تبیین پیدایش جهان و عمل دمیورژ ضروری می‌داند؛ اما درعین حال اذعان می‌کند که ماهیت آن بسیار «مبهم و تاریک» و فهم آن نیز «دشوار» است. با

وجود این، از هیچ کوششی برای روشن‌سازی آن دریغ نمی‌ورزد و تمثیل و تعبیرهای گوناگونی را به کار می‌گیرد تا تصویر روشنی از آن به نمایش بگذارد. یعنی، علاوه بر الگو و آنچه مطابق آن ساخته می‌شود، وجود «امر سومی» را نیز لازم می‌داند تا صانع بتواند از طریق آن صیوررت را تبیین نماید. او آن امر سوم را «پذیرنده صیوررت» و «مکان» نامیده است که پس از او ارسطو از اصطلاح ماده فاقد صورت یا هیولا استفاده کرده است. افلاطون سعی می‌کند تا از راه تحلیل این «امر سوم» شکاف میان دو جهان مذکور را تبیین نماید.

امر سومی که افلاطون در تیمائوس از آن سخن می‌گوید و در تبیین جهان صیوررت نقش محوری دارد، بنیان و توده‌ای است «کشسان» (Plastic) که طبیعت آن پذیرنده ناب و مانند جسم نرمی است که آمادگی دارد هر نقشی را بپذیرد (تیمائوس بند ۵۰)؛ و نیز همچون موم بی‌نقشی است (تنتوس، بند ۱۹۱ و ۱۹۴) که «همیشه هر چیزی را می‌پذیرد و به خود راه می‌دهد، و با این همه هرگز و به هیچ وجه صورتی شبیه به صورت‌هایی که در او راه می‌یابد به خود نمی‌گیرد» (تیمائوس، ۵۰) و به‌مثابه دایه تکوین یافتن اشیاء و مادر هر نوع صیوررت به شمار می‌آید (تیمائوس، ۵۰). و به تعبیر تسلا «فضایی خالی» است و استیس آن را «لا- وجود موجود» نامیده است که به صورت کامل نامتعیین و بی‌صورت است (استیس، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰).

افلاطون با آوردن مثال‌هایی گوناگون مقصود خود را از پذیرنده صیوررت روشن‌تر می‌نماید. یکی از آن مثال‌ها به کار عطرسازان مربوط است. آنان کاری می‌کنند که مایع اولیه‌ای که بایستی بوی خوش را به خود بگیرد، خود تا آنجا که امکان‌پذیر است بی‌بو باشد، به همین قیاس «آن چیزی که قرار است نقش‌ها و تصویرهای موجودات سرمدی را به نحو کامل به خود بپذیرد، خود باید طبیعتاً فاقد هر شکل و صورتی باشد» (تیمائوس، بند ۵۰). بنابراین، افلاطون آن امر نامتعیین، بی‌شکل (Shapeless) و نامرئی (Invisible) را «مکان» نامیده است که «بستر» ی است

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۳۳

برای هر چیزی که در صیوروت است. تسلر آن را «جوهر ممتد»ی دانسته که عاری از کیفیات است؛ «توده‌ای که در بن کلّ طبیعت قرار گرفته و به وسیله هر آنچه به این توده راه می‌یابد حرکت می‌کند و شکل می‌پذیرد» (تسلر، ۱۳۹۷، ص ۲۳۱). از نظر افلاطون «موجود» و «مکان» و «شدن» سه نوع مختلف‌اند از یکدیگر جدا» (تیمائوس، بند ۵۲). کار مکان «پذیرش» روگرفت‌های محسوس از واقعیت‌های ازلی است که تمام چیزها یا کیفیت‌های محسوس «در آن» به وجود می‌آیند (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳). ماده پذیرنده چیزی نیست که اشیاء «از آن» ساخته می‌شوند، بلکه چیزی است که کیفیت‌ها «در آن» ظاهر می‌شوند همان‌گونه که تصویرها پی‌درپی «در» آینه ظاهر می‌شوند.

آنچه در این مورد اهمیت دارد این است که او با مطرح کردن پذیرنده صیوروت قصد دارد تا عنصرهای آب، هوا، آتش و خاک را به‌عنوان عنصرهای نهایی کنار گذارد، زیرا معتقد است که آن‌ها موجود نیستند، بلکه کیفیت‌هایی موقتند (تیمائوس، بند ۸۴). بنابراین، عنصرهای اولیه فیلسوفان طبیعت‌شناس، نمی‌توانند مواد اصلی تشکیل‌دهنده جهان باشند و حتی به اندازه‌ای که هجاها در تشکیل کلمه نقش دارند در تشکیل جهان نقش ندارند، و حتی «احتمال هم نمی‌توان داد که آن‌ها با نخستین عناصر تشکیل‌دهنده جهان قابل قیاس باشند» (تیمائوس، بند ۴۸). زیرا ما: «عادت کرده‌ایم بر اینکه آنها را مواد اصلی و اولی بنامیم و عناصر تشکیل‌دهنده جهان بشماریم، حال آنکه اگر کمی در این باره بیندیشیم می‌بینیم که احتمال هم نمی‌توان داد که آنها با نخستین عناصر تشکیل‌دهنده جهان قابل قیاس باشند و حتی نقشی را که هجاها در تشکیل کلمه دارند در تشکیل جهان بعهده داشته باشند» (تیمائوس، بند ۴۸). لذا پذیرنده صیوروت واسطه‌ای است میان ایده‌های ازلی و پدیدارهای محسوس و خود نیز ازلی است و کار دمیورژ فقط به انتقال روگرفت-ها از ایده‌ها به ماده پذیرنده مربوط می‌شود. لذا او خالق کل جهان نیست، بلکه صانع است. در

نتیجه دمیورژ به عنوان نماینده عقل با نظر به ماهیت ماده پذیرنده صیوروت به عنوان زمینه‌ای که همیشه بوده، مهر نظم را بر روی آن می‌زند و جهان بر اثر گذر از مرحله عدم انتظام به مرحله انتظام شکل می‌گیرد و این فرایند بر اثر فعل عقل یا صانع که همان دمیورژ باشد صورت می‌پذیرد و در واقع «در داخله همان ضرورتی که در عالم وجود داشت دلیل عقلی حکومت می‌کند» (بریه، ۱۳۷۴، ص ۱۸۱). افلاطون با این نگرش بود که توانست تحوّل بنیادینی در جهان‌شناسی فیلسوفان پیش از خودش به وجود آورد؛ و جهان‌شناسی تازه‌ای بنیان‌گذاری کند.

۹. نتیجه‌گیری

الف. در نگرش افلاطون جهان به دو قلمرو بودن و شدن تقسیم می‌گردد. جهان بودن ازلی و ثابت است ولی جهان شدن پیوسته در حال صیوروت و دگرگونی است.

ب. علیت و ضرورت به معنای تصادف در تکوین جهان دخالت دارند. اما علیت به عمل عقل مربوط می‌شود، ولی ضرورت جزء فرایندهای ذاتی ماده محسوب می‌شود.

ج. دمیورژ به عنوان نماینده عقل و بهترین علت‌ها، جهان را بر اساس اصل غایتمندی شکل می‌دهد و تلاش می‌کند تا موادی را که در اختیار دارد و به اندازه‌ای که توانایی دارد این مواد را به بهترین شکل سامان دهد و زیباترین جهان ممکن را به وجود آورد.

د. دمیورژ برای این که جهان را در حد ممکن خوب و زیبا بسازد باید از الگو و سرمشقی ازلی استفاده کند، چون خودش خالق جهان نیست بلکه بر اساس یک الگوی از پیش تعیین شده جهان را انتظام می‌بخشد. این الگو و سرمشق ازلی از طریق جهان ایده‌ها در اختیار او قرار می‌گیرد و چون ایده‌ها از کمال مطلوب برخوردارند لذا بهترین الگو را در اختیار او قرار می‌دهند تا بهترین جهان ممکن را به وجود آورد.

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۳۵

ه. به اعتقاد افلاطون جهان پیش از انتظام، نامنظم و نابسامان بوده است و دمیورژ این نابسامانی را سامان می‌دهد. از نظر افلاطون این نابسامانی ازلی بوده و از ضرورت و تصادف ناشی شده است. در این مرحله عقل و تدبیر بر جهان حاکم نبوده، بلکه ضرورتی کور بر جهان حکومت می‌کرده است. افلاطون در این مرحله با دموکریتوس موافق است که بی‌نظمی بر جهان مسلط بوده است. اما در مرحله بعد اندیشه دموکریتوس را به نقد می‌کشد و از مبانی فکری او فاصله می‌گیرد. افلاطون این مرحله از هستی را حرکت ازلی پیش - کیهانی ناشی از ضرورت نامیده است.

و. پس از حرکت ازلی پیش - کیهانی ناشی از ضرورت، حاکمیت عقل و تدبیر در جهان مطرح می‌شود. در این مرحله بی‌نظمی بر آمده از ضرورت و تصادف به وسیله عقل مهار می‌گردد و نگرش ماده‌گرایانه دموکریتوس در برابر نگرش غایت‌شناسی افلاطون قرار می‌گیرد. افلاطون سعی می‌کند که پایه‌های اندیشه فیلسوفان طبیعت‌شناس پیشاسقراطی و دموکریتوس را متزلزل کند و جهان را بر اساس حاکمیت عقل و غایت‌مندی تبیین نماید.

ز. در این مرحله افلاطون برای تبیین چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا علاوه بر ایده‌های ازلی، جهان محسوس و دمیورژ به عنوان نماینده عقل، عامل دیگری را وارد جهان‌شناسی خود وارد می‌کند که در اندیشه فیلسوفان طبیعت‌شناس پیش از او وجود نداشته است و آن ماده پذیرنده ضرورت یا مکان است که افلاطون تلاش می‌کند تا عنصرهای چهارگانه را که فیلسوفان پیشاسقراطی آن‌ها را به عنوان عنصرهای نهایی جهان می‌دانستند از شمول و کلیت خارج سازد و به علل و اسباب فرعی و ثانوی تبدیل کند که عقل آن‌ها را به عنوان اسباب کار خود در خدمت می‌گیرد و جهان را از بی‌نظمی به نظم تبدیل می‌کند. اهمیت کار افلاطون در این است که نه تنها اندیشه فیلسوفان پیشاسقراطی را باطل نمی‌داند بلکه می‌کوشد تا با تبدیل عنصرهای

چهارگانه و نهایی آن‌ها به علل فرعی و ثانوی تحول بنیادی در جهان‌شناسی یونانی به وجود آورد و نوعی جهان‌شناسی تازه‌ای بنیان‌گذاری نماید که اساساً با آن‌ها متفاوت است.

منابع

- اروین، ترنس (۱۳۸۰)، تفکر در عهد باستان، ج ۱، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، قصیده، تهران.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، دانشگاه مفید، قم.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله پروتاگوراس، دوره آثار افلاطون، ج ۱، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله فیدون، دوره آثار افلاطون، ج ۱، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله جمهوری، دوره آثار افلاطون، ج ۲، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله کراتولوس، دوره آثار افلاطون، ج ۲، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله فیلیس، دوره آثار افلاطون، ج ۳، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله تیمائوس، دوره آثار افلاطون، ج ۳، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.

چگونگی پیدایش جهان و نسبت آن با خدا در تیمائوس / محمد اکوان ۳۷

- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله فایدروس، دوره آثار افلاطون، ج، ۳، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله تئتوس، دوره آثار افلاطون، ج، ۳، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۰)، رساله قوانین، دوره آثار افلاطون، ج، ۴، چاپ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
- ارسطو (۱۳۷۹)، در آسمان، چاپ اول، ترجمه اسماعیل سعادت، هرمس، تهران.
- ارسطو (۱۳۷۷)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، چاپ اول، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی - شرف، حکمت، تهران.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه دوره یونانی، ترجمه علی مراد داوودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- تسلر، ادوارد (۱۳۹۴)، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، حکمت، تهران.
- تیلور، سی. سی. دبلیو (۱۳۹۲)، آناکساگوراس و ذره‌گرایان، تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون نوشته سی. سی. و. تیلور، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، حکمت، تهران.
- خراسانی، شرف الدین شرف (۱۳۵۶)، از سقراط تا ارسطو، چاپ دوم، دانشگاه ملی ایران.
- خراسانی، شرف الدین شرف (۱۳۷۰)، نخستین فیلسوفان یونان، چاپ دوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالب زاده، حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.

- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷)، افلاطون محاورات میانی، ج ۱۴، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، تهران.
- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷)، افلاطون؛ لذت آفرینش جهان، ج ۱۷، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، تهران.
- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۷، امپد کلس، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران.
- گمپرتس، تنودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷)، فیلسوفان یونان، ترجمه بهزاد رحمانی، نشر مرکز، تهران.
- وال، ژان (۱۳۷۵)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، خوارزمی.
- هایلند، دریوا (۱۳۸۴)، بنیادهای فلسفه در اساطیر پیش از سقراط، ترجمه رضوان صدقی نژاد - کتابیون مزداپور، نشر علم، تهران.
- Bolton, Robert (1998), Plato's Distinction between Being and Becoming, in Plato Critical Assessments, Edited by Nicholas D. Smith, vol II, Routledge, London & New York.
- Bluck, R. S. (2001), Plato's Phaedo, a translation of Plato's Phaedo with introduction, notes and appendices, The International Library of Philosophy, Founded by C. K. Ogden, Ancient Philosophy In 10 Volumes, Vol 2, Routledge, London.
- Copleston, Frederick (1944), A history of Philosophy, vol 1, published by Doubleday, New York.
- Cornford, F.M. (2002), Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato, translated with a Running Commentary, The International Library of Philosophy, Founded by C. K. Ogden, Ancient Philosophy In 10 Volumes, Vol 4, Routledge, London.
- Moravcsik, Julius (2000), Plato and Platonism, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.