

# اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون

محمد کاظم علمی سولا\*  
زهرا محمدی محمدیه\*\*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱

## چکیده

افلاطون از اولین فیلسوفانی است که به نحو عمیق و جامعی به مسئله خیر و خدا و رابطه این دو پرداخته است. در فلسفه او اصل خیر یک حقیقت وجودی می باشد و صرفاً یک امر اخلاقی نیست. در این پژوهش دیدگاه او درباره اصل خیر و خدا و ابهامات مربوط به این دو مسئله مورد بررسی قرار می گیرد و در نهایت رابطه این دو مسئله در فلسفه او تبیین می گردد. برخلاف ادعای مشهور مبنی بر اینکه خدا در فلسفه افلاطون را که همان اصل خیر است، تنها خدای صانع می داند و او را خدای خالق نمی داند؛ این مقاله با تکیه بر شواهدی مستند از رساله های افلاطون، بر این باور است که خدای صانع، همان خدای خالق است؛ زیرا ایده ها را که قدیم زمانی در نظر گرفته شده اند، از عدم آفریده است و او در حقیقت عین اصل خیر می باشد.

واژگان کلیدی: اصل خیر، خدا، وجود، حقیقت، ایده، صانع، افلاطون.

\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

(mohamadizahra93@yahoo.com)

## مقدمه

انسان در مورد فضایل خاص، ظاهر را بر واقعیت ترجیح می‌دهد، اما هیچ کس برای رسیدن به خیر ظاهری به جای خیر حقیقی تلاش نمی‌کند، هرچند مسلماً امکان دارد خیر از جنبه‌های مختلفی معنا شود.

غالباً خیر در مقابل شر مطرح و از آن به عنوان یک فضیلت یاد می‌شده است. با این فرض، گروهی از متفکران به دنبال معیاری مطلق و نهایی برای شناخت خیر بودند و گروهی نیز خیر را امری نسبی می‌انگاشتند و قائل به خیر نهایی نبودند. لکن افلاطون نخستین فیلسوفی است که فرض دیگری را مطرح می‌کند و با نگاهی متفاوت به مسئله خیر می‌نگرد و آن را از پوششی صرفاً اخلاقی و فضیلت‌گونه خارج می‌کند و برای آن قائل به وجودی برتر و متعالی می‌شود.

یکی دیگر از مسائل مهم در طول تاریخ زندگانی بشر، شناخت ماهیت خدا بوده است. نخستین مردمان شناخته‌شده در تاریخ فلسفه معتقد به چند خدایی بودند. فیلسوفان اولیه یونان، خدایان را موجوداتی از جهان می‌دانستند که شباهت بسیاری با انسان دارند. این دوره در یونان دوره اساطیری نام دارد.

افلاطون کسی است که قائل به جهانی ماورای جهان محسوسات می‌شود و با طرح نظریه «ایده»، ارزش جهان مرئی و محسوس را تا حد سایه و بهره‌مند از حقیقت پایین می‌آورد و حقیقت را فوق حس و ماده می‌داند و در رساله‌های خود از جمله رساله «پارمنیدس» ایده‌ها را که لایتغیر و ورای محسوساتند، حقیقت می‌داند. او خیر را به عنوان امری عینی و نه ذهنی در منتهالیه جهان ایده‌ها که جهان معقولات عینی است، می‌یابد و آنچنان که در رساله جمهور تصریح کرده است، آن را مبدأ اعلای وجود و علت وجود و ماهیت ایده‌ها و علت هر خیر و زیبایی در نظر می‌گیرد.

پیشینه براهین جهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا نیز به افلاطون برمی‌گردد. این براهین، وجود جهان را با ارجاع به وجودی که هرچه غیر اوست، در وجود به او وابسته‌اند، تبیین می‌کند. افلاطون به عنوان طلایه‌دار فیلسوفان فراطبیعت‌گرا، خدای خالق را امری فراتر از حواس تلقی می‌کند که از دسترس حس بیرون است و باوری فراطبیعی به خدا دارد. مسئله رابطه خدای خالق و خیر در فلسفه افلاطون نیز یکی از

مسائل اساسی است که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد. افلاطون اصل خیر را مبدأ متعالی و علت العلل می‌داند و آن را در جایگاه خدای خالق قرار می‌دهد؛ خدایی که نمونه‌ی اعلا و لایتغیر است.

## ۱. اصل خیر

دیدگاه افلاطون درباره‌ی حقیقت، نظریه‌ی «ایده»<sup>\*</sup> است که در رساله‌های مختلف خود به تبیین، توجیه و حتی نقد آن پرداخته است. از آنجاکه این نظریه با مسئله‌ی اصل خیر عجین شده است، به اختصار به آن اشاره می‌شود. افلاطون در جمهور سه تمثیل ارائه می‌دهد که یکی به صورت مشخص به اصل خیر می‌پردازد و به گونه‌ای تمثیلی آن را تشریح می‌کند و آن، تمثیل خورشید است. دو تمثیل دیگر عبارتند از تمثیل خط و غار که در انتها به اصل خیر باز می‌گردند. در واقع مراد هر سه تمثیل یک حقیقت است، که به صورت‌های مختلفی بیان شده‌اند و هر سه بر نظریه‌ی ایده استوارند.

از نظر افلاطون هر چیزی از محسوسات، ایده‌ای در ماورای عالم اشیای محسوس دارد و این اشیای محسوس که متغیر و شونده‌اند، سایه و بهره‌ای از ایده‌ها (Ideas) هستند و حقایق ایده‌ها می‌باشند (افلاطون (پارمنیدس)، ۱۳۵۰، ص ۵۹۸). به نظر می‌رسد موجود متغیر که سایه است، حقیقتش همان بهره‌ای است که از ایده کسب کرده است و از آن حیث، ثابت است؛ بدین معنا که هر امر متغیر و محسوسی که در وجودش حیثی ثابت وجود دارد، باید آن حیث ثابت را از علتی که خود، ثابت است برگرفته باشد؛ زیرا بین علت و معلول باید سنخیت باشد. پس می‌توان گفت موجود محسوس و متغیر دو حیث دارد: حیثی ثابت که از ایده‌ها برگرفته است و حیثی متغیر که اساساً حقیقتی ندارد و در واقع حیث سایه‌ای است.

---

\* هایدگر که قائل به جهان مافوق حواس نمی‌باشد، افلاطون را فردی می‌داند که نه تنها توانست از بند هستی‌شناسی سنت‌گرا بگریزد، بلکه با پیش‌کشیدن مفهوم ایده، راه را بر باقی‌ماندن هسته‌های درک درست هستی‌شناسی که از نخستین فیلسوفان یونانی باقی مانده بود، بست (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰).

افلاطون بر این باور است که اصل خیر\* مهم‌ترین و همچنین مبدأ ایده‌ها می‌باشد.\*\* وی آن را به صورت نمادین چنین توصیف می‌کند: «در ورای آسمان، حقیقتی است که دانش واقعی در پی شناختن آن است. این وجود، حقیقی بی‌رنگ، بی‌شکل و بی‌بو است و قابل دیدن نمی‌باشد و تنها خرد که راهبر نفس است، می‌تواند به آن برسد» (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲) و در جایی دیگر چنین می‌گوید: «اصل خیر در متعالیه عالم معقولات جای دارد\*\*\* و منشأ کل زیبایی و خوبی است و در عالم مرئی آفرینندهٔ روشنایی و کانون نور است و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل است» (Plato, N. D, p.217). با توجه به این عبارت، ممکن است تصور شود که اصل خیر در عالم مرئی خورشید است؛ زیرا بیان شده است که اصل خیر، آفریننده و منشأ نور عالم محسوسات است؛ اما با تأمل بیشتر فهمیده می‌شود که منشئیت و علیت خیر، علیت باواسطه است؛ چراکه خیر، علت خورشید و خورشید، علت نور می‌باشد و افلاطون در جمهور خورشید را فرزند خیر قلمداد کرده است (Ibid, p.209) که فرزندبودن در اینجا به معنای معلول‌بودن و ناشی‌شدن از خیر است.

برخی در تبیین دیدگاه افلاطون از اصل خیر، آن را امری می‌دانند که فرض آن مقدم بر قبول همهٔ امور است و هیچ فرض دیگری را پیش از آن نمی‌توان مفروض داشت. خیر، علت نهایی و مطلق است که حد نهایی تبیین است (بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۵۱). در اینجا اصل خیر در این سه تمثیل به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

\* اصل خیر خود را به همهٔ مراتب عالم نشان می‌دهد و هم متعالی و هم برتر است (Friis Johansen, 1998, p.180).

\*\* ایده‌نالیسم افلاطونی وسیله‌ای برای سیر از کثرت به وحدت است. اگر در پرتو وحدت ایده به تحلیل تکثر اشیا پردازیم، مسئلهٔ تکثر ایده‌ها نیز لزوماً در پرتو ایده‌های پرشمول‌تر حل خواهد شد و سرانجام ایده‌ها به ایدهٔ یگانه خیر منتهی خواهند شد و این، مهم‌ترین بخش مابعدالطبیعه افلاطونی است (رادا کریشتان، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۶).

\*\*\* در فلسفهٔ معاصر، خیر به‌عنوان امری غیر قابل تعریف مورد بررسی قرار می‌گیرد و وجود خیر - همچنان که افلاطون به آن توجه کرده بود - منطق خاص خود را دارد. به عبارتی، وجود درجاتی از خیر امکان دارد و ممکن است بعضی چیزها برای چیزهای دیگر و یا فی‌نفسه خیر باشند؛ اما در جهان حس و تجربه خیر صرف و مطلق وجود ندارد (Friis Johansen, Ibid, p.180).

## ۲. تبیین و ابهام‌زدایی اصل خیر در تمثیل خورشید

به‌زعم افلاطون کثرات در عالم محسوساتند. از سوی دیگر، در مقابل هریک از کثرات یک وجود مجرد می‌باشد که اینها صور واحد و وجود مطلق آن کثراتند. کثرات مرئی‌اند، نه معقول؛ در حالی که صور علمیه معقولند. «خیر، خورشید را به وجود آورده و شبیه خود ساخته است و مقام آن در عالم مبصرات نسبت به قوه باصره و محسوسات آن، همان مقامی است که خیر در عالم معقولات نسبت به قوه عاقله و مدرکات آن دارد» (Plato, Ibid, p.209).

«همچنان‌که اگر چشم‌ها به چیزی توجه کند که به نور حقیقت و وجود روشنایی یافته باشد، آنگاه به‌خوبی خواهد دید، درباره نفس نیز چنین است؛ یعنی اگر نفس به چیزی توجه کند که به نور حقیقت و وجود روشنی یافته باشد، بی‌درنگ آن را درک خواهد کرد؛ اما اگر به چیزی توجه کند که آمیخته به تاریکی و وابسته جهان کون و فساد باشد، درباره آن به جای علم فقط وهم دارد» (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۳۸۳).

۶۷

تبیین

اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون

می‌توان از عبارت «آنچه به نور حقیقت و وجود روشنی یافته باشد» چنین برداشت کرد که ایده‌ها به نور خیر روشنی می‌یابند - یعنی موجود می‌شوند - زیرا ایده‌ها مدرکات نفس در مرتبه علم حقیقی و بدون واسطه محسوسات هستند؛\* پس خیر، علت وجود ایده‌ها می‌باشد. افلاطون بیان می‌کند: «آن چیزی که بر معلومات نور حقیقت می‌افکند، اصل خیر است و خیر زیباتر از حقیقت و منشأ آن می‌باشد. حقیقت، شبیه خیر است، ولی عین آن نیست» (همان، ص ۳۸۴).

افلاطون در اینجا بر این امر تصریح دارد که حقیقت معلومات و ایده‌ها یک چیزند؛ زیرا ایده‌ها، متعلقات علم حقیقی‌اند و معلوماتی هستند که به نور خیر درک می‌شوند؛ برخلاف محسوسات که تنها متعلق ظن و گمان واقع می‌گردند. او در ضمن تمثیل خط، این مطلب را به‌صورت مبسوط تبیین می‌کند. با توجه به عبارت «نور حقیقت و وجود»

\* این مطلب در تمثیل خط کمی مبسوط‌تر بیان خواهد شد.

در قیاس با «نور خورشید» متوجه می‌شویم که حقیقت و وجود، عین خیر است، البته نه وجود و حقیقت با مرتبه نازل، بلکه وجود و حقیقت در بالاترین مرتبه که وجودی قائم به ذات و مستقل است. بیانات افلاطون نیاز به توضیح و تفسیر بیشتر دارد. به نظر می‌آید مراد افلاطون از اینکه «حقیقت، خیر نیست»، این است که حقیقت ایده‌ها و معلومات که مبتنی بر غیر می‌باشد، عین خیر نیست؛ چراکه علت حقیقت معلومات و ایده‌ها خیر است و معلول، چیزی غیر از علت است. ولی از طرفی، خود علت نیز فاقد آن چیزی که اعطا می‌کند، نیست. بنابراین، خود خیر نیز حقیقت دارد، ولی حقیقت خیر وابسته به غیر نیست، بلکه خیر، فی‌نفسه حقیقت است. آنچنان‌که افلاطون نیز بر اینکه خیر حقیقت مطلق است، تصریح دارد: «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» (Plato, Republic, Ibid, p.237). این گفته‌ها دلالت بر این دارد که او خیر را حقیقت مطلق و مستقل می‌داند.\*

در تشبیه خورشید، همان‌طور که خورشید موجب خاصیت دیده‌شدن می‌شود و همچنین علت رشد و تغذیه محسوسات می‌باشد، به همین طریق، چیزهایی که شناخته می‌شوند نه فقط خاصیت شناخته‌شدن\*\* را از اصل خیر کسب می‌کنند، بلکه علاوه بر آن، وجود و ماهیت آنها از خیر است، با آنکه خیر، عین وجود نیست،\*\*\* بلکه از حیث عظمت و قدرت بالاتر از آن است (افلاطون-جمهور)، همان، ص ۳۸۴).

از نظر گادامر چهره‌ای که افلاطون در اینجا برای خیر ترسیم می‌کند، بی‌هیچ ابهامی روشن می‌سازد که او خیر را به‌مثابه سرآغاز و مبدأ هر چیزی تفسیر می‌کند. در نتیجه از

\* برخی از محققان به این نظر قائلند که حقیقت مطلق، همان خیر مطلق و همان جمال مطلق است. بنابراین، هرگاه افلاطون دنبال حقیقت مطلق می‌رود، به دنبال آن دوی دیگر نیز هست (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۱).

\*\* رابطه خیر با ایده‌ها شبیه رابطه ایده‌ها با پدیدارهاست. با وجود این، زمانی که دیگر ایده‌ها می‌توانند در پرتو خیر تعریف و شناخته شوند، خود خیر فقط می‌تواند به‌نحوی معقول به‌عنوان مبدأ سایر چیزها شناخته شود (Friis Johansen, Ibid, p.179).

\*\*\* از دیدگاه ژ. لانیو جهان معقول در فلسفه افلاطون نوعی خاص از جهان محسوس نیست، بلکه اگر بنفسه ملاحظه شود، برحسب رابطه‌ای که با «خیر» دارد، امری مستقل و مبتنی بر خویش است؛ زیرا کلمه وجود بر عالم معقول اطلاق می‌شود (برن، ۱۳۶۳، ص ۵۰).

خیر، سیر نزولی و کثرت ایده‌ها سرچشمه می‌گیرد (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹).  
گادامر در توضیح نظر افلاطون می‌گوید: «آنچه به‌عنوان حقیقت و هستی پرتوافشانی می‌کند، به اندیشه امکان می‌دهد که ببیند» (همان، ص ۱۵۶). مراد از «آنچه به‌عنوان حقیقت و هستی پرتوافشانی می‌کند»، خیر است و لازمه این عبارت آن است که خیر، هستی و وجود اعلی است. افلاطون از طرفی، خیر را از حیث عظمت برتر از وجود، عنوان می‌کند و از طرف دیگر، خیر را منشأ وجود ایده‌ها در نظر می‌گیرد (افلاطون (جمهور)، ۱۵۴۸، ص ۳۸۴)؛ آنچنان‌که هرکس چشم خود را به طرف خیر برمی‌گرداند، آن را به طرف «جایگاه کمال تام و کامل وجود» برمی‌گرداند (Plato, Republic, Ibid, p.229) کاپلستون در این باره می‌گوید: لازمه این سخنان آن است که ایده خیر برتر از وجود است؛ زیرا فوق تمامی محسوسات و معقولات است و حال آنکه به‌عنوان «واقعی اعلی»، مطلق حقیقی، اصل وجود و ذات در همه اشیاست (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۸). این برداشت کاپلستون بر این دلالت می‌کند که اصل خیر، وجود صرف و مطلق وجود می‌باشد؛ زیرا هم ورای محسوسات و معقولات و هم وجود بالذات و مبدأ اعلی است. بنابراین، برخلاف نظر افرادی نظیر بورمان (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۶۷)، اصل خیر خارج از حیطة وجود نیست.

در توضیح سخن افلاطون باید افزود از نظر او که خیر را از لحاظ عظمت و قدرت، ورای وجود می‌داند، خیر به‌عنوان یک مبدأ متعالی ارائه می‌شود. بنابراین، حالتی دوگانه برای خیر قابل فرض است: خیر به‌عنوان امری ماورای وجود و یا وجودی متعالی. با توجه به قراین، اصل خیر صرفاً ماورای وجود نیست، بلکه برخلاف هر چیز دیگری که وجود دارد، وجودش تعریف‌ناشدنی است. در نتیجه، خیر به این دلیل ماورای وجود است که اساس و بنیان وجود است و بنابراین، فقط می‌تواند به وجودی مجزا و جدا از هر چیز دیگر تعریف شود. خیر، همان وجود است؛ لکن وجودی مطلق و نامتناهی و ماورای وجودات مقید و محسوس می‌باشد و از نظر افلاطون، رسیدن به کنه حقیقت آن ممکن نیست (Plato, Timaeus, N. D, p.449).

طبق اصلی عقلی، فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد، پس به طریق اولی معطی وجود نمی‌تواند فاقد وجود باشد. بنابراین، چنین برداشت می‌شود که مراد افلاطون از

اینکه «خیر، عین وجود نیست؛ بلکه از حیث عظمت و قدرت بالاتر از آن می‌باشد» (افلاطون (جمهور)، همان، ص ۳۸۴). از این رو، خیر عین وجود قائم به غیر، یعنی وجود سایر ایده‌ها نیست؛ زیرا هر چند افلاطون وجود ایده‌ها را مستقل و حقیقی می‌داند،\* اما این استقلال و حقیقی بودن در قیاس با موجودات محسوس است، نه در قیاس با اصل خیر؛ چراکه ایده‌ها در وجود خود قائم به اصل خیرند؛ همان‌گونه که در بیانات افلاطون مذکور شد که وجود آنها از خیر می‌باشد. پس اصل خیر، عین وجود قائم به ذات و مطلق است و از حیث عظمت، بالاتر از وجود ایده‌هاست و به هیچ چیزی جز خودش تکیه ندارد؛ همان‌طور که افلاطون در جمهور خیر را به‌عنوان «وجود باقی» و «وجود لایزال» مطرح کرده است (Plato, Republic, Ibid, pp.218&229).

### ۳. تبیین اصل خیر در تمثیل غار

به عقیده بورمان «تمثیل غار\*\* نمودار صعود از ادراک حسی به مقام نظاره موجود حقیقی تغییرناپذیر و نیک است» (بورمان، همان، ص ۹۷). به عبارتی، تمثیل غار طریقه سیر نفس انسانی از تاریکی جهل به روشنایی علم و وصول به عالم معقولات و در نهایت اصل خیر می‌باشد.

این تمثیل حکایت از افراد بشر دارد که اکثراً در تاریکی جهل به سر برده و پی به

\* در «پارمنیدس» به آن اشاره شده است.

\*\* تمثیل به این صورت است که مردمی از آغاز طفولیت در غاری مقیمند که دهانه‌اش رو به روشنایی است و این مردم به زنجیر کشیده شده‌اند و تنها جلوی چشمشان را می‌بینند. پشت سر آنها نور آتشی بر بالای بلندی روشن شده و میان آتش و زندانیان جاده مرتفعی است. در طول این جاده دیوار کوتاهی شبیه پرده خیمه شب‌بازی وجود دارد و در طول این دیوار اشیا و اسبابی حرکت می‌کنند. در اثر نور آتش، سایه این اشیا و وسایل روی دیوار قسمت انتهایی غار نقش می‌بندد و زندانیان این سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند و نمی‌دانند که اینها تنها سایه اشیاست.

اگر یکی از زندانیان را از زنجیر رها کرده و وادار کنند تا به اشیا بنگرد، او رنج می‌برد و به دلیل شدت نور، این اشیا را نمی‌تواند ببیند و باور به حقیقت بودن اشیا نمی‌کند و اگر او را وادار به نظاره آتش کنند، چشمانش رنجیده سده و به‌سوی سایه‌ها باز می‌گردد (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۳۹۵-۳۹۷).



حقایق\*\*\* نمی‌برند و فرع و پندار (Opinion) را به جای اصل و حقیقت (Truth) تلقی می‌کنند. آنها هر چیزی را که به حس درآید، حقیقت می‌پندارند و از دریافت علل پدیدارها ناتوانند؛ چنان‌که حتی به جهت خوگرفتن آنها به تاریکی جهل، هدایتشان به سوی حقایق با دشواری همراه است؛ همان‌طور که شخصی که در تاریکی است، در لحظات اولیه که با نور مواجه می‌شود، چشمان خود را فرو می‌بندد و نظاره نور برای او سخت است. برای تربیت چنین افرادی که به مقتضای طبیعتی نادرست پرورش یافته‌اند، در مراحل اولیه باید به اجبار آنها را به تلاش در کسب علم وادار کرد.

افلاطون چنین بیان می‌کند که اگر زندانی غار را از آنجا بیرون بکشند و از جاده ناهموار بالا ببرند تا زمانی که او را به روشنایی آفتاب برسانند، نور خورشید چشمان او را خیره می‌کند و حتی یکی از اشیائی را که ما اکنون آن را حقیقی می‌نامیم، نخواهد دید و اگر بخواهد جهان بالا را مشاهده کند، جز به تدریج ممکن نیست. ابتدا او به آسانی سایه‌ها را می‌تواند ببیند و سپس صورت اشیا را که در آب منعکس می‌شود، می‌تواند ببیند و آنگاه خود اشیا و موجودات و سپس شبانگاه کواکب و ماه را خواهد دید و این کار برایش آسان‌تر است و سرانجام هنگام روز خورشید و درخشش آن را خواهد دید و خورشید را چنان‌که هست مشاهده می‌کند\* و نتیجه می‌گیرد که خورشید علت فصول و سال‌هاست\*\* (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۳۹۸). او خود، تمثیلش را چنین تفسیر می‌کند که عالم مرئی به اقامت در زندان تشبیه شده و شعله آتش در حکم خورشید و عروج به عالم بالا و مشاهده عجایب نیز

\*\*\* هایدگر واژه‌ای را که دیگران «حقیقت» ترجمه می‌کنند، «ناپنهان» ترجمه کرده است. درباره این تمثیل، او معتقد است آزادشدگی اصیل، همانا دوام روکردن به سوی چیزی است که در منظره خود نمایان است و در این نمایان شدن «ناپنهان‌ترین» است (هومن، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).  
\* برخی بر این باورند که در فلسفه افلاطون علم از مرحله احساس آغاز گشته و به مرحله تعقل می‌رسد و در فوق همه آنها مرحله دیگری است که فقط به نور عشق و جذبۀ زیبایی الهی به آن می‌توان رسید (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۵). افلاطون در «مهمانی به» این مطلب اشاره کرده است و از نظر او برای رسیدن به کمال مطلوب که در واقع اصل خیر است، راهنمایی بهتر از عشق نیست (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱-۲۵۲).

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

عبارت از صعود روح به عالم معقولات است و اصل خیر\*\*\* در منتهالیه عالم معقولات جای دارد (Plato, Republic, Ibid, p.217).

این تمثیل نیاز به توضیح و تفسیر دارد. از نظر نگارنده مراد افلاطون از جاده ناهموار و صعود تدریجی فرد به عالم و جهان بالا این است که عالم شدن فرد، امری تدریجی است و نیاز به تحمل سختی و مشقت دارد. علم به اصل خیر که مبدأ همه ایده‌ها و نهایتاً علت العلل می‌باشد، بالاترین درجه شناخت است. اشیائی که در بدو امر حقایق نامیده می‌شوند، ایده‌های ریاضی و متعلقات استدلال هستند و ماه و ستارگان برای ایده‌ها به مجاز به کار رفته‌اند. شناخت، مرتبه به مرتبه می‌باشد و اولین درجه شناخت، پندار می‌باشد و سایه‌ها و رؤیت شیء در آب، تشبیه برای شناخت اشیای محسوس است که از نظر او در حیطه پندار واقع می‌باشد و از آنجاکه رؤیت شیء در آب واضح‌تر از سایه آن است، این امر نشان‌دهنده تفاوت در مرتبه پندار است.\*

با توجه به اینکه خورشید و ستارگان و ماه دارای نور می‌باشند، این امر حاکی از آن است که نور حقیقت از آن ایده‌هاست و بالاترین نور حقیقت و وجود را اصل خیر دارد که انسان با رسیدن به آن و درک تدریجی آن، مبهوت خواهد شد.

وی همچنین بیان می‌دارد شخصی که خورشید را در بیرون غار دیده است، اگر به غار باز گردد، از آنجاکه چشمش به تاریکی عادت نکرده، اشیا را در غار تیره و تار می‌بیند و اگر بخواهد درباره آن سایه‌ها قضاوت کند، دیگران او را استهزا می‌کنند (Ibid, p.217).

از نظر او هنگامی که فیلسوف اصل خیر را که حقیقت و وجودی صرف است، درک کند، دیگر اشیای محسوس برای او حقیقت به شمار نمی‌رود و آنها را سایه‌ای بیش نمی‌انگارد و این، برخلاف عقیده بیشتر مردم است.

از نظر گادامر «آنچه غارنشین، معرفتی به آن ندارد و آنچه او حتی از آن پرسشی

---

\*\*\* نقیب‌زاده «ایده خیر» را در تمثیل غار، خدا تلقی می‌کند که بنیاد همه چیزهای خیر و زیباست (نقیب زاده، ۱۳۷۰، ص ۲۸).

\* این تمثیل، قابل تطبیق با تمثیل خط است که بعد از تبیین تمثیل خط بیان خواهد شد.

نمی‌کند، خیر است؛ همان چیزی که همهٔ امور باید برای خاطر آن، جامهٔ عمل بپوشند» (گادامر، همان، ص ۱۴۵). پس از آنجاکه عامهٔ مردم درکی از خیر ندارند، فیلسوف را استهزا می‌کنند.

باید توجه داشت که صور، هم مبدأ وجود موجوداتند و هم مبدأ علم انسان به آن موجودات و فرد از کثرت ظاهری به وحدت معنوی می‌رسد؛ آنچنان‌که در تمثیل خط و خورشید نیز به آن اشاره شده است؛ زیرا کثرت در محسوسات است که وجود حقیقی ندارند و مادام هم که در معقولات کثرت ببینیم، به علم حقیقی نرسیده‌ایم؛ زیرا صور نیز همه تحت صورت واحد واقع‌اند و آن، خیر مطلق است که وحدانیت تام و کمال مطلق می‌باشد و مطلوب کل و غایت وجود و علم است و سرانجام وجود و حقیقت و علم همه منتهی به خیر می‌شود.

#### ۴. علم به اصل خیر در مراتب شناخت با توجه به تمثیل خط

۷۳

تمثیل خط،\* هرچند برای مشخص کردن حیطه‌های شناخت است، با توجه به اینکه

قیس

اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون

\* محتوای این تمثیل به این صورت است: خطی که به دو قسمت نامساوی تقسیم شده، فرض می‌شود هر یک از قسمت‌ها نیز به همان تناسب قطع می‌شود. «یک قسمت نمایندهٔ مبصرات و قسمت دیگر نمایندهٔ معقولات است. این قسمت‌ها نمایندهٔ مفاهیمی هستند و از مشاهدهٔ آنها روشنی و تاریکی نسبی مفاهیم معلوم می‌گردد. جزء اول قسمت مبصرات عبارت از تصاویر است و منظور از تصاویر در مقام اول، سایه و سپس شبیحی است که در آب و روی سطح اجسام کدر و شفاف دیده می‌شود... جزء دوم اعیانی است که شبیح آنها در جزء اول مشاهده می‌شود؛ یعنی انواع موجودات زنده و آثار طبیعت و صنعت. از لحاظ تمیز درست از خط می‌توان گفت نسبت تصویر به اصل، همان نسبت حدس به علم است» (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۳۸۶-۳۸۵).

قسمت معقولات نیز دو جزء است: در جزء اول نفس انسان جست‌وجوی خود را از فرضیات آغاز می‌کند؛ به این معناکه اعیانی که در تقسیم سابق اصل فرض شد، تصویر تلقی می‌کند و با استفاده از آنها راهی می‌پیماید که انتهای آن، وصول به مبدأ نیست، بلکه اخذ نتیجه از فرضیات است و به این منظور از اشکال مرئی تنها استفادهٔ تصویری می‌شود و دربارهٔ آنها استدلال می‌کند، اما موضوع فکرش مطلق و مجرد آن اشکال است؛ یعنی آنها وسیله‌ای هستند که به صور عالم حقیقت که تنها به قوهٔ عاقله درک می‌شود، پی برده شود. در این مرحله، نفس به مبدأ نمی‌رسد (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷). در جزء دوم بخش معقولات، نفس انسان از فرضیه به مبدأ مطلق می‌رسد که فارغ از فرضیات است و در این جزء، برخلاف جزء سابق، نیازی به تصاویر اشیا نیست؛ زیرا جست‌وجوی عقل تنها به وسیلهٔ صور عقلانی صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۸۶).

حیطه‌های شناخت، سرانجام به شناخت اصل خیر ختم می‌شود. بحث از آن در اینجا حائز اهمیت است. او در این تمثیل شناخت‌شناسی را در مقابل هستی‌شناسی قرار می‌دهد و همچنان‌که جهان هستی را به چهار بخش تقسیم می‌کند، متناظر با آن، حوزه شناخت را نیز به چهار بخش تقسیم می‌کند.

چنین برداشت می‌شود که نفس عالم در جزء اول قسمت معقولات، بخشی از موضوعات را که در حقیقت مجردند و متعلق به حوزه معقولاتند، فرض تلقی می‌کند و به موضوعات دیگر که آنها نیز مجرد و متعلق به حوزه معقولاتند، صعود می‌کند، ولی به مبدأ این مجردات نمی‌رسد.

در جزء دوم قسمت معقولات، معقولاتی هستند که عقل آنها را صرفاً به یاری دیالکتیک درک می‌کند و در اینجا عقل متذکر است که فرضیات تنها مدارج و تکیه‌گاه‌هایی هستند که در راه صعود به اصل کل از آنها استفاده می‌شود و آن اصل، فرضیه نمی‌پذیرد و زمانی که عقل به آن مبدأ و اصل رسید، سیر نزولی را آغاز می‌کند؛ یعنی به آنچه از آن اصل ناشی گردیده است، توسل می‌جوید تا سیر نزولی به پایان برسد. در اینجا از هیچ وسیله محسوسی استفاده نمی‌شود، بلکه سیر آن، عبارت است از نزول از یک صورت مجرد به صورت دیگر و انتهای سیر نیز همان صور و ایده‌هاست. در نتیجه، علمی که انسان به یاری قوه مناظره به دست می‌آورد، روشن‌تر از علمی است که از راه علوم ریاضی به دست می‌آورد؛ زیرا تنها در این علم است که ادراک موضوع فقط از طریق توجه به اصل ممکن است و تحقیق آنها ناظر به اصل است و به عقل صرف تمسک می‌شود. بنابراین، چهار جزء با چهار عمل نفس منطبق است: ادراک و علم حقیقی (Philosophical knowledge) با عالی‌ترین جزء، استدلال (Mathematical reasoning) با جزء دوم، عقیده (Assumption) با جزء سوم، و گمان (Illusion) نیز با جزء آخر منطبق است. درجه تقدم و تأخر آنها به نسبت میزان روشنی آنهاست که فرع نزدیکی به حقیقت می‌باشد (Plato, Republic, Ibid, p.212).

نکته مهم درباره چستی اصل کل است که منشأ ایده‌ها می‌باشد. با توجه به تمثیل خورشید (Ibid, p.210)، اصل کل، همان اصل خیر است که منشأ وجود و ماهیت

ایده‌ها و در واقع علت العلل می‌باشد. بنابراین، علم حقیقی\* تنها با علم به حقیقت اصل خیر ممکن خواهد بود.

با توجه به اینکه افلاطون درجات علم را به میزان روشنی آنها برگردانده است و روشنی یک علم را فرع در نزدیکی آن علم به حقیقت دانسته است. بنابراین، حقیقی‌ترین علم، علم به اصل خیر است که این اصل عین حقیقت برتر می‌باشد. افلاطون راه رسیدن به اصل کل و علم به این مبدأ و اصل را تنها دیالکتیک می‌داند؛ اما دربارهٔ اینکه فیلسوف «فرضیات را مدارجی می‌داند که برای رسیدن به اصل کل باید از آنها استمداد کرد»، از این مطلب دو برداشت می‌شود: برداشت اولیه این است که علوم ریاضی و فرضیه‌ها همچون پله‌هایی هستند که علم به اصل کل، مبتنی بر آنهاست و برداشت دیگر، این است که فیلسوف برای رسیدن به اصل کل، بهتر است علم به فرضیه داشته باشد و از علوم ریاضی و استدلالی بهره جوید، اما علم به اصل کل، لزوماً مبتنی بر علوم ریاضی و استدلالی نیست.

نگارنده برداشت اول را درست می‌داند؛ زیرا طبق بیان افلاطون - که پیش‌تر ذکر گردید - «فرضیات، مدارج و تکیه‌گاه‌هایی هستند که در راه صعود به اصل کل باید از آن استمداد کرد، اما آن اصل دیگر فرضیه نمی‌پذیرد» (Plato, Republic, Ibid, p.212). این بیان نشان‌دهندهٔ مقدمه‌بودن این فرضیه‌ها و نیز لزوم آنها به‌عنوان مقدمه برای رسیدن به اصل هستند؛ اما علم به اصل کل از طریق مناظره و تمسک به عقل صرف است. پس ظاهراً طبق این قول، استفاده از فن مناظره، زمانی محقق است که فیلسوف قبل از آن، علوم استدلالی را درک کرده باشد. دلیل دیگر بر این مدعا آن است که افلاطون در جایی دیگر اذعان کرده است که نفس انسانی تنها به‌وسیلهٔ فن مناظره می‌تواند به مشاهدهٔ خیر مطلق راه یابد و آن‌هم در صورتی که علوم استدلالی (نجوم، هندسه، حساب و موسیقی) را درک کرده باشد و گرنه رسیدن به این هدف از هیچ طریق امکان ندارد (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۵۳۳).

تمثیل غار با تمثیل خط قابل تطبیق است؛ به این صورت که رؤیت سایه‌ها و عکس

\* ایدهٔ خیر، هم اصل علم و هم اصل وجود است.

اشیا در آب با عقیده و گمان قابل تطبیق است؛ هرچند در تمثیل غار، عقیده و گمان به خوبی از هم مجزا نشده‌اند؛ دیدن اشیا روی دیواره کوتاه با علم به متعلقات استدلالی و ریاضی منطبق بوده و دیدن ماه و ستارگان و خورشید با علم به ایده‌ها منطبق است، با این تفاوت جزئی که در تمثیل غار، دیدن خورشید را که تشبیهی از علم به اصل خیر است، علم جداگانه و به عبارتی، درجه آخر (پنجم) علم دانسته است؛ درحالی‌که در تمثیل خط علم به اصل خیر را در کنار علم به ایده‌ها قرار داده که درجه چهارم علم می‌باشد و علم حقیقی است.

## ۵. خدا و رابطه آن با اصل خیر

در این بخش خدا\* و رابطه او با اصل خیر را از نظرگاه *افلاطون* بررسی می‌کنیم. بدین منظور، ابتدا باید معنای مورد نظر او از مفهوم خدا و خالق روشن گردد. *افلاطون* تلاش می‌کند مفهوم الوهیت را همواره در هاله‌ای از اسرار بپوشاند و آن را به صورت نوعی معما عرضه نماید. او به وجود خدا به‌عنوان پادشاه و فرمانروای جهان قائل است. اما اظهار می‌کند که «پیداکردن موجد و خالق این جهان دشوار است و اگر هم پیدا شود، امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد» (Plato, Timaeus, N. D, p.449). با وجود این، او به‌صورتی رمزی و مبهم از خدا سخن می‌گوید.\*\* بیان او حاکی از این است که به‌کنه حقیقت خدا نمی‌توان پی برد.

*افلاطون* در «قوانین» با ارائه براهین فلسفی اثبات وجود خدا را آغاز می‌کند. او شکلی از برهان جهان‌شناختی را ارائه می‌دهد که بر محور علت حرکت دور می‌زند. در ابتدا او با این نظریه که جهان ناشی از تصادف است، مخالفت می‌کند. به عقیده او علت

---

\* نخستین کسانی که خدا را به‌صورت امری غیر اسطوره‌ای تلقی کرده‌اند و از گذرگاه عقل در پی کشف نقطه اتکا و وحدت جهان برآمدند، فلاسفه یونان باستان بودند. اما با *افلاطون* نوعی جهان‌بینی متفاوت پیدا می‌شود که نه تنها در مقولات فلسفی تأثیرگذار است، بلکه بیش از آن در حکمت و عرفان تحولی شگرف را ایجاد می‌کند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰).

\*\* از نظر *راسل* «در عقاید *افلاطون*، مانند همه اشراقیان، هسته یقینی وجود دارد که جز از راه سیر و سلوکی خاص اساساً از راه دیگر قابل انتقال نیست» (راسل، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۲۱۴).

اصلی هر شدن و از میان رفتن و به عبارتی، علت روح است، نه ماده و طبیعت (افلاطون) قوانین، ۱۳۵۴، ص ۳۴۳). نخستین منشأ حرکت و دگرگونی‌ها چیزی است که حرکت برای او ذاتی است؛ یعنی اول خود را به حرکت درمی‌آورد و سپس چیزی دیگر را دگرگون می‌سازد و آن چیز دوم، چیز سوم را به حرکت در می‌آورد و به همین ترتیب ادامه می‌یابد. پس علت همه حرکات، حرکتی است که منشأ آن، خود آن است و چنین چیزی زنده است و روح می‌باشد. پس روح منشأ و علت همه چیزهاست و چون گردش جهان از روی نظم و معناست. پس روحی نیک که دارای دانش و فضیلت است، فرمانروای همه جهان است و چنین روحی خداست (همان، ص ۳۴۸-۳۵۲).

*افلاطون در جمهور از صانعی سخن می‌راند که به تنهایی می‌تواند همه چیزهایی را که ساختن آن، کار صنعتگران مختلف است، بسازد. این صنعتگر نه تنها قادر به ساختن مصنوعات می‌باشد، بلکه سازنده تمام رویدنی‌های زمین است و زمین و آسمان‌ها و خدایان و هر آنچه را در آسمان‌ها و زیر زمین، یعنی عالم مردگان یافت می‌شود، می‌سازد. سپس افلاطون از دو صانع دیگر سخن می‌راند که یکی شیء را با توجه به صورتش می‌سازد، ولی سازنده صورت و حقیقت شیء نیست، بلکه ساخته او هم نوع حقیقت است. صانع دیگر مقلد شیء است؛ زیرا شبیه ساخته دو صانع دیگر را می‌سازد. بنابراین، ناظر به ماهیت حقیقی شیء نیست (افلاطون) جمهور، ۱۳۴۸، ص ۵۵۴-۵۵۹).*

به‌زعم افلاطون خدا صانعی است که حقیقت و صورت کلی شیء را می‌سازد و حقیقت شیء واحد است؛ زیرا اگر واحد نبود و دو تا بود، لازمه آن امر سومی بود که خود آن، صورت کلی آن دو بود و حقیقت آن شیء، همان امر سوم می‌شد، نه دو امر دیگر؛ پس خدا خالق اصل است (همان، ص ۵۵۷-۵۵۸).

چنین به نظر می‌رسد که افلاطون در اینجا به وجود خدایی که خالق اصل و حقیقت شیء است، قائل شده است؛ پس خدایی وجود دارد که خالق ایده‌هاست و در بالاترین مرتبه صانع‌ها قرار دارد و در طول دو صانع دیگر می‌باشد؛ زیرا خدایی که خالق حقیقت هر شیء است، خالق حقیقت این دو صانع نیز می‌باشد و حقیقت هر شیء، اصل آن شیء است؛ لذا آن دو صانع، وجود خود را از صانع بالا - که خداست - گرفته‌اند؛ ولی آن دو صانع خودشان در عرض یکدیگرند؛ زیرا هرچند مقلد، شبیحی از

کار صنعتگر را ارائه می‌دهد، کار صنعتگر در وجود صنع مقلد دخالتی ندارد، لیکن از لحاظ مرتبه وجودی، مرتبه وجود کار صنعتگر به حقیقت نزدیک‌تر از صنع مقلد است. از نظر نگارنده خدای خالق در اینجا با خدای صانع (Demiurge) یکی گرفته شده است؛ زیرا خدای صانع را خالق و به وجودآورنده حقیقت هر چیز دانسته و از او به‌عنوان «خالق اصل» یاد کرده است و از آنجاکه به وجودآورنده ایده‌ها (اصل و حقیقت اشیا) است، نمی‌توان او را صرفاً ترکیب‌کننده و صانع در نظر گرفت. افلاطون خود نیز او را در مقامی به‌عنوان علت نام برده است و در تبیین علت، آن را عقلی دانسته است که کل جهان تحت فرمان آن قرار دارد و همچنین علت شدن هر شونده‌ای است و آفریننده روح نیز می‌باشد (افلاطون (فلیبوس)، ۱۳۵۰، صص ۷۰۷، ۷۰۹ و ۷۱۲).

از نظر کاپلستون خدای صانع، نماینده عقل الهی است؛ زیرا اولاً، خدای صانع ماده را که از قبل موجود بوده، در اختیار می‌گیرد و به بهترین صورت شکل می‌دهد. پس چنین نیست که آن را از هیچ به وجود آورده باشد. ثانیاً، از آنجاکه از نظر افلاطون «پیدایش این جهان مخلوطی از ترکیب ضرورت و عقل است» (Plato, Timaeus, Ibid, p.467) و به گمان کاپلستون عقل برانگیزنده ضرورت است. بنابراین، عقل عناصر کور را برای طرح و غرض آگاهانه به کار می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۵). در نتیجه از نظر کاپلستون خدای صانع، خدای خالق نیست.

اما حتی اگر نظر کاپلستون درباره ماده صادق باشد، نمی‌توان نظر او را درباره ایده‌ها صائب دانست. بنابراین، نمی‌توان عدم خالقیت صانع را نتیجه گرفت؛ زیرا افلاطون علت وجود و ماهیت ایده‌ها را خدای صانع (اصل خیر) دانسته (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، صص ۳۸۴ و ۵۵۸) و قدم آنها منافاتی با پیدایش آنها از اصل خیر نداشته است، از این‌رو، استناد بر مورد ایده برای اثبات خالقیت خدای صانع کافی است.

افلاطون در «نامه ششم» قائل به وجود خدا به‌عنوان خالق کائنات می‌شود و اختیار همه امور را، چه در حال و چه در آینده، به دست او می‌داند (افلاطون (نامه ششم)، ۱۳۶۶، صص ۱۹۶۶). این گفته نشان‌دهنده آن است که او نه تنها به خدا به‌عنوان علت وجود معتقد است، بلکه او را علت بقای موجودات نیز می‌داند. افلاطون در «فلیبوس» خدا و پادشاه زمین و آسمان را عقل می‌داند و آن را علت محسوب می‌کند (همان،



ص ۷۰۹). به‌پندار او علت، خرد لایتناهی نامیده می‌شود و به وجود ما نظم و نظام می‌بخشد و چیزی را که برحسب ذات و طبیعتش کامل‌ترین و عالی‌ترین چیزهاست از کل جهان دریغ نمی‌کند (همان، ص ۷۱۲). پس با توجه به این بیانات افلاطون، خدا جهان را با علم و اراده خود تکوین می‌کند.

افلاطون در «تیمائوس» به‌طور مفصل به بحث خلقت و خالق پرداخته است. وی در این رساله در وهله اول با زبانی عقلی سخن از وجود علتی می‌آورد که خالق جهان منظم است و سپس با زبانی تمثیلی و رمزگونه از چگونگی پیدایش جهان سخن می‌گوید. به نظر او، خدا چون خیر است، خواست تا همه چیز تا حد امکان منظم و خیر باشد. خدای خالق متغیرها باید ایده‌ها را سرمشق خود قرار دهد تا نتیجه کارش از هر حیث خوب شود.

جهان حادث و مخلوق است؛ زیرا محسوس و دارای جسم است. بنابراین، متغیر، حادث و «شونده» است و هر شونده‌ای باید بر اثر علتی «بشود». اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل است، پس بی‌گمان در ایجاد جهان چیزی را که ابدی است، سرمشق قرار داده است و چون جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کامل‌ترین سازنده است،\* در نتیجه خدای سازنده به سرمشقی ابدی نظر داشته است و از همه اینها نتیجه می‌شود که جهان تصویر چیزی است (افلاطون/تیمائوس)، ۱۳۳۶، ص ۱۸۳۷-۱۸۳۸).

اینکه از نگاه افلاطون، خداوند اراده کرده است همه چیز تا حد امکان خیر باشد، حاکی از این است که او خدا را صاحب اراده و مشیت و علت خیر می‌داند. او جهان را تصویری از ایده‌ها می‌داند. پس در اینجا نیز نظریه ایده تکرار می‌شود که جهان و عالم محسوسات کپی و سایه و عالم ایده‌ها اصل است.

افلاطون بر این باور است که آنکه جهان و عالم «شدن» را به هم می‌پیوندد، خوب است و می‌خواهد هر چیز تا حد امکان شبیه خود او و خوب شود؛ در نتیجه بی‌نظمی اشیای محسوس را به نظم مبدل ساخت؛ زیرا آنچه بهتر از همه است، نباید چیزی

\* در تأیید این مطلب هومن نیز معتقد است «نیک‌ترین، چیزی جز بهترین پدید نمی‌آورد» (هومن، ۱۳۸۱، ص ۲۹۷)

بسازد جز آنچه زیباتر از همه است\*\* (Plato, Timaeus, Ibid, p450).

به نظر افلاطون «جهان را نمی‌توان به یکی از چیزهایی شبیه کرد که از نوع "جزء" اند؛ زیرا آنچه به ناقص شبیه است، نمی‌تواند زیبا باشد؛ ولی میان جهان و آن چیزی که همه ذوات زنده، هم تک تک و هم برحسب نوع، جزء آن هستند، شباهت کامل می‌توان یافت؛ زیرا آن چیز، همه ذوات زنده‌ای را که دریافته‌اند تنها از راه تفکر امکان‌پذیر است، همان‌گونه در خود جمع دارد که این جهان، ما را و همه مخلوقات محسوس و دیدنی را در خود جمع دارد. صانع جهان، هنگامی که خواست جهان را شبیه زیباترین و کامل‌ترین ذواتی که تنها در عالم تفکر جای دارند، بسازد، آن را به صورت ذات ذی‌روح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان با آن خویشی دارند، در خود جمع دارد» (Ibid).

به نظر می‌رسد این بیان افلاطون بسیار مهم است، اما خالی از ابهام نیست. مراد افلاطون از «جزء» در عبارت «جهان را نمی‌توان به چیزهایی که از نوع "جزء" هستند شبیه کرد»، اشیای متکثر عالم محسوسات است، نه ایده‌ها؛ زیرا ایده‌ها سرمشقی برای ساخت جهانند. همچنان‌که پیش از این و نیز در اینجا بیان شد، الگو و سرمشق صانع برای ساخت جهان، ذواتی هستند که زیباترین و کامل‌ترین ذواتند و فقط در عالم معقولات می‌باشند و مراد او از این ذوات، ایده‌هاست و جهان شبیه این ایده‌هاست. اما از طرف دیگر، جهان شباهت کامل با ذاتی دارد که همه ذوات زنده هم تک تک و هم برحسب نوع، جزء آن هستند. مراد او از این ذات، اصل خیر، یعنی خدای خالق است؛ چراکه ذوات زنده به صورت تک تک، عبارتند از ایده‌ها که معلول و مخلوق اصل خیر\* و در مرتبه مادون اویند. همچنین ذوات زنده‌ای که برحسب نوع جزء آن هستند، عبارتند از موجودات زنده در عالم محسوسات که تصویری از ایده‌هاییند و برحسب ایده‌ها جزء آن ذات‌اند. مراد از جزئیت، جزئیت در مقابل کلیت نیست؛ یعنی ذات

---

\*\* آفرینش به‌عنوان یک کل، معلول خداست؛ زیرا افاضه خیر جزئی از ماهیت موجود خیر است و جهان به‌خاطر نسبتش با علت، دربردارنده بالاترین خیر است؛ زیرا با زیباترین مخلوقات به معقول‌ترین علت‌ها، یعنی خدا وابسته است (لائرتیوس، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴).

\* این توضیحات می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه خدای خالق، همان اصل خیر است.

مرکب از این ذوات نمی‌باشد؛ زیرا ایده‌ها در عالم معقولانند و در نتیجه، مجرد و لایتغیر می‌باشند؛ همچنان‌که خود افلاطون بر مجرد و لایتغیر بودن ایده‌ها در سایر رساله‌هایش از جمله «پارمنیدس» و «جمهور» و «فایدروس» تأکید کرده است؛ زیرا اگر در عالم معقولات، ذاتی مرکب از ایده‌ها باشد، در معرض کون و فساد خواهد بود؛ چراکه ترکیب، مستلزم کون و فساد و تغیر است. علاوه‌براین، افلاطون تصریح کرده است که ایده پیوسته همان است و همان می‌ماند؛ نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی فرو می‌رود (Plato, Timaeus, Ibid, p.472) و این، یعنی ایده، نه مرکب از چیزی است و نه چیزی از آن ترکیب می‌شود. بنابراین، همچنان‌که در «جمهور» در قسمت مربوط به تمثیل خورشید آمده است، اصل خیر علت وجود و ماهیت ایده‌هاست؛ در نتیجه جزئیت به این معناست که مرتبه وجودی ایده‌ها از اصل خیر پایین‌تر است. ایده‌ها پایین‌تر از اصل خیر و به عبارتی، پایین‌تر از خدای خالقند. به عبارت سوم، سلسله مراتب تشکیکی میان آنها برقرار است و مقصود از جزء یا اجزا مراتب و شئون وجود می‌باشد. سایر موجودات زنده نیز به همین معنا، به اعتبار ایده‌شان جزئی از خدای خالق می‌باشند؛ به این دلیل که ذوات زنده عالم محسوسات تصویری از ایده‌ها هستند. از طرفی، می‌توان نتیجه گرفت که مراد افلاطون از خدای صانع، همان خدای خالق است؛ زیرا به این نتیجه رسیدیم که شباهت کامل میان جهان و خدای خالق برقرار است و از طرف دیگر، خدای صانع است که جهان را می‌سازد و اراده می‌کند که جهان تا حد امکان شبیه او شود. بنابراین، ذاتی که دربردارنده سایر ذوات و علت آنهاست، همان خدای صانع است که جهان شباهت تامی با آن دارد.

اما این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا افلاطون از سویی، شباهت کامل جهان را تنها با خدا می‌داند و از طرف دیگر، دیگر جهان را شبیه ایده‌ها در نظر می‌گیرد. می‌توان چنین پاسخ داد که از این لحاظ جهان با خدا شباهت دارد که خدا احاطه وجودی به همه چیز دارد؛ آنچنان‌که افلاطون خیر را «تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل» می‌داند (افلاطون(فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷)، به همین ترتیب، جهان نیز احاطه وجودی به مخلوقات محسوس و دیدنی دارد. اما جهت شباهت جهان و ایده‌ها این است که تک تک

اجزای جهان تحت ایده‌ای هستند و کل ایده‌ها تحت اصل خیرند که خدای خالق است. افلاطون حتی وحدت جهان را نیز براساس وحدت ذاتی که دربردارنده ایده‌هاست، اثبات می‌کند\* (افلاطون (تیمائوس)، ۱۳۳۶، ص ۱۸۴۰-۱۸۴۱). هرچند او در رساله‌هایش از خدایان سخن می‌گوید و قائل به وجود خدایان است، اما تصریح می‌کند که خدایان نیز مخلوق بی‌واسطه‌ی خدایند که خدا سایر مخلوقات را به‌واسطه‌ی آنها خلق می‌کند (همان، ص ۱۸۵۰) و در جایی دیگر نیز خدایان را مخلوق خدا می‌داند (Plato, Republic, p.308). با استناد بر این تصریحات و آنچه درباره‌ی وحدت ذات خدا در «تیمائوس» ذکر شده است، می‌توان نتیجه گرفت / افلاطون قائل به وحدت و یگانه‌بودن خدا می‌باشد.

مفسران غالباً بر یکی‌بودن خدا با اصل خیر تصریح دارند، اما مراد آنها از خدا، خدای صانع است، نه خدای خالق. برای نمونه، گمپرتس ذات و ماهیت خدای صانع در فلسفه / افلاطون را منحصرأ خیر و نیکی می‌داند. بنابراین، از نظر او میان خدا و اصل خیر هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید خدای صانع از ایده‌ی خیر بهره‌ور باشد یا به تقلید از آن، به وجود آمده باشد؛ در نتیجه خدا موجودی فروتر از اصل خیر می‌شود و چنین چیزی سازگار با جایگاه خدای بزرگ نیست (گمپرتس، ۱۳۷۵، صص ۱۱۵۷-۱۱۵۸).

کاپلستون نیز بر این نظر گراییده است که با توجه به اینکه / افلاطون از اصل خیر به‌عنوان «حقیقت مطلق» و «علت و صانع وجود در ایده‌ها» یاد کرده و همچنین از خدا به‌عنوان «حقیقت» و «پادشاه» سخن می‌گوید، بنابراین ظاهر است که قصد / افلاطون یکی‌بودن خدای صانع با ایده‌ی «خیر» است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۲). اما با توجه به ادله‌ی مذکور که از گفته‌های خود / افلاطون برداشت شد، خدای صانع، امری غیر از خدای خالق نمی‌باشد.

از نظر / افلاطون همه‌ی چیزهای موجود در جهان در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است، می‌باشند و وجود همه‌ی آنها برای اوست و علت اصلی همه‌ی چیزهای

---

\* گستون مر نیز بر این نظر تأکید دارد که وجود خدا در عین حال خیر مطلق و واحد مطلق است (مر، ۱۳۸۳، ص ۸۲).

خوب است. آنچه پس از آن است و در مرتبه دوم قرار دارد، علت چیزهایی است که از حیث خوبی در درجه دوم اند و آنچه در مرتبه سوم قرار دارد، علت چیزهایی است که از آن حیث در درجه سوم اند و والاترین چیزها شاه جهان است و چیزهایی که او علتشان است، نقصی ندارند (افلاطون(نامه دوم)، ۱۳۶۶، ص ۱۹۵۲).

هرچند *افلاطون*، به تصریح خود، اصطلاحاتی مبهم برای توضیح اصل کلی و اولی به کار گرفته است، اما با توجه به بیانات دیگر او در سایر رساله‌هایش می‌توان دریافت که شاه جهان، یعنی خدا که والاترین چیزها و علت اصلی چیزهای خیر است، اصل خیر می‌باشد؛ زیرا در *جمهور* اصل خیر را منشأ کل خیر و زیبایی دانسته است. با توجه به اینکه *افلاطون*، پادشاه جهان - یعنی خدا - را «علت اصلی» برای «همه» چیزهای خوب می‌داند، پس علت‌های مرتبه دوم و سوم، واسطه‌ها و علل قریب‌اند برای چیزهایی که درجه خوبی‌شان در مرتبه پایین‌تر است و خدا (اصل خیر) علت بعید آنهاست و سرانجام همه امور خیر بازگشت‌کننده به اویند. قابل توجه است که این سلسله، طولی می‌باشد؛ یعنی خیر، علت مرتبه دو و مرتبه دو، علت مرتبه سه است؛ اما آنچه از حیث خوبی در درجه نخست می‌باشد، از اصل خیر، بدون هیچ واسطه‌ای صادر می‌شود و نقصی ندارد.

۸۳

قیس

کمال خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون

*افلاطون* علت اشیا را روابط علی و معلولی که بین موجودات است، در نظر نمی‌گرفت و خطای برخی را که علل مادی را به جای علل اصلی قرار می‌دهند، ناشی از این می‌دانست که آنها علت را از اسبابی که علت با آن اسباب علت می‌شود، تمیز نداده‌اند و از قوه‌ای که دنیا را به بهترین وجوه تنظیم کرده است، سخنی به میان نمی‌آورند و دنبال آن نمی‌روند و به قوه الهی قائل نیستند و خیر را که تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل است، امری واهی می‌پندارند (افلاطون(فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷-۲۴۰). این نظریات *افلاطون* نیز نشان می‌دهد که خیر، همان خدایی است که آنچنان‌که در «تیمائوس» ذکر شده، جهان را خلق کرده است.\* او در *جمهور* اصل خیر را موجد ایده‌ها که حقیقت اشیائند،

\* کمال کامل و مطلق خدای مسیحی در واقع به آنچه *افلاطون* غالباً تصور می‌کرد یا مورد بحث قرار می‌داد، بی‌شبهت نیست؛ یعنی دیدگاهش درباره ایده‌ها، خصوصاً ایده نهایی که اصل خیر است و این دیدگاه با نظریه تدوین مابعدالطبیعه خود *افلاطون* منطبق و سازگار است (Huard, 2007, p.36).

دانسته است. همچنین در جایی دیگر تصریح کرده که خدا علت موجد و صانع اصل و حقیقت اشیاست (Plato, Republic, Ibid, p.308). در جایی دیگر افلاطون آنچه را مربوط به خداست، سراسر زیبایی و خردمندی و خیر می‌داند (افلاطون (فایدروس)، همان، ص ۱۰۱). به عبارتی، قید «سراسر» دال بر این است که او بهره‌ای از شر ندارد و سراسر خیر می‌باشد. از نگاه او اصل خیر، منشأ کل زیبایی و خوبی است (افلاطون (جمهور)، ۱۳۴۸، ص ۴۰۰). مجموع این سخنان گواه آن است که خدای خالق همه چیز، عین اصل خیر است. وی در جمهور تأکید می‌کند که خدا خیر می‌باشد و فقط منشأ خیر است، نه شر (Plato, Republic, Ibid, p.62) و به این طریق، شبهاتی را رد می‌کند که هومر و سایر شعرا درباره خدا القا کرده‌اند؛ از جمله اینکه «هم خیر و هم شر هر دو از جانب خداست». همچنین در «تیمائوس» تصریح می‌کند که «خدا اراده کرده هر چیز تا حد امکان خیر باشد». قید «تا حد امکان» دلالت بر این دارد که لازمه ایجاد خیر کثیر، شر قلیلی است که از سوی خدا و خواست خدا نیست. از این رو، این شر برگشت‌کننده به تغییری است که، ذاتی محسوسات است. افلاطون چگونگی گسترش اصل خیر به مبدئیت کل را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است؛ زیرا خود او نیز وصف خدا و اصل خیر را به صورت قابل فهم برای عامه افراد، کاری غیر ممکن می‌داند.

## نتیجه‌گیری

اصل خیر جایگاهی خاص در متافیزیک افلاطون دارد و در حکم علت وجود و ماهیت ایده‌هاست که این ایده‌ها نقش حقیقت را در قیاس با محسوسات دارند و علل صوری و الگوهایی در خلقت جهان مرئی محسوب می‌شوند. افلاطون از سه تمثیل برای تشریح اصل خیر بهره گرفته است. او در تمثیل خورشید، اصل خیر را در جهان معقول به خورشید در جهان مرئی تشبیه می‌کند. همچنین اذعان می‌کند حقیقت خیر است، اما خیر از آن زیباتر است و عین حقیقت نیست. اصل خیر، علت شناخته‌شدن و وجود و ماهیت ایده‌ها می‌باشد. اما خود، عین وجود نیست و از حیث عظمت و قدرت بالاتر از آن است. از نظر نگارنده این سخن نشان‌دهنده آن نیست که خیر از دایره حقیقت و وجود بیرون است، بلکه دلالت بر آن دارد که ایده‌ها مستقل از خیر، نه تنها قابل

شناخت نیستند، بلکه هیچ خواهند بود. بنابر اصلی عقلی\* چیزی که معطی حقیقت و وجود است، نمی‌تواند خود فاقد حقیقت و وجود باشد. خیر، عین حقیقت و وجودی مبتنی بر غیر نظیر حقیقت و وجود ایده‌ها نیست؛ زیرا هرچند ایده‌ها در قیاس با محسوسات حقیقتند و وجودی حقیقی دارند، اما در قیاس با خیر، وجود و حقیقتشان را از خیر گرفته‌اند و وابسته به غیرند. بنابراین، خیر، حقیقت مطلق و وجود مطلق و صرف می‌باشد. همچنان‌که افلاطون در دیگر سخنانش از خیر به‌عنوان «حقیقت مطلق» و «وجود باقی و لایزال» یاد کرده است.

در تمثیل غار، مراتب شناخت مشخص گردیده است. در این تمثیل، بالاترین درجه شناخت، شناخت اصل خیر است و خیر، بالاترین نور حقیقت و وجود را داراست. از تمثیل خط نیز آشکار می‌گردد که روشن‌ترین و حقیقی‌ترین علم، علم به اصل خیر است؛ زیرا خیر، حقیقت مطلق می‌باشد.

نباید تصور شود که افلاطون قائل به وجود خدای یگانه نمی‌باشد و به چندخدایی باور دارد؛ بلکه او در رساله‌های مختلفش از جمله «تیمائوس» و «جمهور» و «فیلبوس» به وجود خدای واحد معترف است. خدایان در فلسفه او نقش واسطه‌هایی در خلقت محسوسات را دارند و خود نیز مخلوقات بی‌واسطه خدای واحدند.

از نظر نگارنده، برخلاف نظر برخی مفسران،\* خدای صانع در فلسفه افلاطون همان خدای خالق می‌باشد. خدای صانع کسی است که علت حدوث جهان است و خدای خالق نیز علت وجود از عدم، حتی علت وجود ایده‌ها که قدیم‌اند، می‌باشد؛ زیرا ایده‌ها وجود خود را از اصل خیر، که همان خدای صانع افلاطون است، کسب می‌کنند. در مورد خلقت ایده‌ها، افلاطون خدا را صانعی معرفی می‌کند که ایجادکننده حقیقت اشیا یعنی ایده‌هاست. بنابراین، روشن می‌گردد که خدای صانع، خدای خالق ایده‌ها و علت وجود آنها می‌باشد. از نظر نگارنده در فلسفه افلاطون خدای خالق که خدای صانع نیز می‌باشد، عین

\* معطی شیء، فاقد شیء نیست.

\* کاپلستون خدای صانع را، خدای خالق نمی‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۴) و از نظر گمپرتس نیز تنها ذات و ماهیت خدای صانع در فلسفه افلاطون منحصرأ خیر و نیکی است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۷).

اصل خیر است؛ چراکه افلاطون خدایی را که صاحب علم و اراده می‌داند، خیر نیز می‌داند و همچنان‌که خیر را علت وجود ایده‌ها تلقی می‌کند، در جایی دیگر به ایجاد حقیقت اشیا (ایده‌ها) توسط خدا قائل است. او خیر را تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل محسوب می‌کند. بنابراین، از مجموع سخنان افلاطون می‌توان دریافت که این مبدأ متعالی (خیر)، چیزی جز خدا نیست.





## منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک؛ هایدگر و پرسش بنیادین؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۲. افلاطون؛ مجموعه آثار افلاطون: پارمنیدس؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰ (الف).
۳. —؛ دوره آثار افلاطون: تیمائوس؛ ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۶.
۴. —؛ جمهور؛ ترجمه فؤاد روحانی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۵. —؛ چهار رساله: فایدروس؛ ترجمه محمود صناعی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۶. —؛ شش رساله: فایدون؛ ترجمه محمد علی فروغی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۷. —؛ مجموعه آثار افلاطون: فیلبوس؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰ (ب).
۸. —؛ قوانین؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: صفی علیشاه، ۱۳۵۴.
۹. —؛ پنج رساله: مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
۱۰. —؛ دوره آثار افلاطون: نامه ۶ و ۲؛ ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۱. الفاخوری، حنا و خلیل الجری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: زمان، ۱۳۵۵.
۱۲. برن، ژان؛ افلاطون؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: نشر هما، ۱۳۶۳.
۱۳. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه در دوره یونانی؛ ترجمه علی‌مراد داودی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۱۴. بورمان، کارل؛ افلاطون؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۱۵. رادا کریشنان، سروپالی و دیگران؛ تاریخ فلسفه شرق و غرب؛ ج ۲، ترجمه جواد یوسفیان؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

۱۶. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۱، ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۴۷.
۱۷. رضی، هاشم؛ حکمت خسروانی؛ تهران: بهجت، ۱۳۸۰.
۱۸. رشاد، محمد؛ فلسفه از آغاز تاریخ؛ ج ۲، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۶۵.
۱۹. فراست، اس. ای؛ درس‌های اساسی فلسفه بزرگ؛ ترجمه منوچهرشادان؛ تهران: بهجت، ۱۳۸۷.
۲۰. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه یونان و رم؛ ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۵.
۲۱. گادامر، هانس گئورگ؛ مثال خیر در فلسفه افلاطونی ارسطویی؛ ترجمه حسن فتحی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
۲۲. گمپرتس، تئودور؛ متفکران یونانی؛ ج ۲، ترجمه: محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۲۳. لائرتیوس، دیوگنس؛ حیات فیلسوفان نامدار: سقراط - افلاطون؛ ترجمه حسین کلباسی اشتری؛ تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۲۴. مر، گستون؛ افلاطون؛ ترجمه فاطمه خونساری؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۲۵. ملکیان، مصطفی؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۱، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۲۶. نقیب زاده، میرعبدالحسین؛ درآمدی به فلسفه؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰.
۲۷. هرمن رندل، جان، جاستوس، باکلر؛ درآمدی به فلسفه؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران: سروش، ۱۳۶۳.
۲۸. هومن، محمود؛ تاریخ فلسفه؛ تهران: نشر پنگان، ۱۳۸۱.
29. Friis Johansen, Karsten; **A History Of Ancient Philosophy**;  
 Translated by Henrik Rosenmeier; Londen & New York:  
 Routledge, 1998.

30. Plato; "Republic"; Translated by B. Jowett; in **Dialogues of Plato**, N. D. , Vol 3, New York: Oxford,
31. \_\_\_\_\_; "Timaeus"; Translated by B. Jowett; in **Dialogues of Plato**, N. D. , Vol 3, New York, Oxford,
32. Roger, Huard, **Plato's Political Philosophy: The Cave**, New York, Algora Publishing, 2007.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی