



Research Paper

The Form of the Good as the greatest God in Plato's Republic

Majid Sadremajles*¹ 

¹ Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz

[10.22080/jre.2024.28103.1227](https://doi.org/10.22080/jre.2024.28103.1227)**Received:**

September 19, 2024

Accepted:

November 24, 2024

Available online:

December 1, 2024

Keywords:

Plato, Republic, essential-rational goodness, the Forms or Ideas, the Form of the Good

Abstract

The present essay studies the natural philosophy of Plato in Republic from the perspective of the Form of the Good. The question is this: why and how in Republic the Form of the Good proposed as the greatest god or the first principle? Some subjects in this dialogue are related with natural philosophy; for example, essential-rational goodness of the virtues, critique of the mythology, psychology, eschatology and the Form of the Good. It is worth to mention that Plato is studying some of these subjects in the previous dialogues and others in Republic. In order to examine the mentioned question in the realm of Republic, I am studying some of those subjects that immediately concern with the subject matter. At this dialogue Plato through accepting the ethical virtues as essential goodness and their being reasonable, goes on to the critique of the mythological theology; then Plato founds three laws of the theology and eschatology for his utopia. Finally, he proposes the Form of the Good as the greatest god. The Form of the Good is not a hypothesis but a reasoned principle. A part of the present essay tries to recovery and report a reasoning for this principle. In Republic we encounter an implicit reasoning that proceeds from the gradations of perfections to the most perfect or absolute perfection.

*Corresponding Author: Majid Sadremajles

Address: Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz

Email: sadremajles@tabrizu.ac.ir



Extended Abstract

At the present essay I study the natural philosophy of Plato in *Republic* from the perspective of the *Form of the Good*. Our question is this: why and how in *Republic* the Form of the Good proposed as the *greatest god* or the first principle at top of the other Forms or Ideas? Some of the subjects in the dialogue that are related with natural philosophy are these: the essential-rational goodness of the ethical virtues, the critique of the mythological theology, the theory of the soul (psyche), the eschatology and the Form of the Good in Plato's allegories of the books VI and VII in *Republic*. Plato studied some of these subjects in *Phaedo*, *Phaedrus* and *Symposium* and some of them in *Republic*. The phrase of the *greatest god* is mentioned by Plato in *Republic* 388c.

In order to examine the mentioned question in *Republic*, I am inquiring some of those subjects that immediately are related with the subject matter. Essays or books on introducing Plato's natural philosophy generally focus on the dialogues of his late period as *Timaeus* and *Laws*. But in *Republic* as a finish of his middle period, Plato establishes the foundations of his natural theology. Plato through accepting the ethical virtues as essential goodness and rational beings goes on to the critique of the mythological theology; then founds three laws on the theology and eschatology as regards his utopia. He in the II and III books of *Republic* criticizes the anthropomorphic theology of Homeric, Hesiod's and some other poets' theology. At the same time Plato establishes a negative theology with three laws: 1- A god is good and the cause of only good things that occur to men. 2- A god is perfect in virtue and beauty and never changes from his Ideal condition; and 3-The other world is

not bad and we ought not to afraid from death. These laws is necessary for the paideia of utopia's inhabitants. But in all those laws there is a shortcoming: in spite of the related descriptions, Plato has no reason or proof for his hypothesized principle; i.e. goodness and immobility of a god or the greatest god that is the cause of good affairs.

Plato in the book VI of *Republic* goes on to the allegorical explanation of the Form of the Good as the first principle. Allegory of the sun likens the Form of the Good to the sun as a celestial god. By means of this allegory Plato purports that the Form of the Good have some specifications: 1- The Good is existential principle of the other Forms and souls; 2- It is the epistemic principle of souls' knowledge of the Forms and 3- It is *hyper ousia* (beyond being) in dignity and power. For the Form of the Good is the first principle and cause of all beings that fall under it. 4- The Form of the good is the final end of the all beings.

Again, in the VI and VII books of *Republic* we encounter with some explanations and descriptions without an explicit reason for the existence of the Good itself. If this was all the work of Plato, then his natural philosophy and his criticism of Greek mythological theology in *Republic* were a baseless and endless structure. But the Form of the Good, is not a hypothesis but a reasoned principle. In one part of this essay, I'm going to reconstruct and report Plato's implicit reasoning which proves the existence of the Form of the Good as the greatest god. In *Republic* we encounter an implicit reason that proceeds from the gradations of perfections to the most perfect or absolute perfection.

Existential, ethical or aesthetical gradations of perfection are varied that by which we can rewrite some reasons of the



Form of the Good as the first principle and the greatest god. For example: 1- The gradations of non-absolute beauties require an absolute Beauty. 2- The gradations of virtues as good beings require an absolute Good. 3- The Forms as beings and the objects of the knowledge (episteme) require an absolute Form. 4- The gods as privileged and perfect beings in comparison to the worldly things require an absolute or greatest god. It is not necessary to mention that Plato presupposes some principles such as the causality, the compatibility between effect and cause and the real

existence of some possible facts or beings. Therefore, Plato implicitly was proved the existence of the Form of the Good as the first and greatest god.

Funds

There is no funding support.

Contribution of authors

This article is an independent study by the author.

Conflict of interest

Author declared no conflict of interest.



References

- Aristotle. (1995). *The Complete Works of Aristotle*, edited by: J. Barnes, 6th. Printing, Vol. 2, USA: Princeton University Press.
- Brehier, Emile. (1963). *the History of Philosopgy: the Hellenic Age*, Vol. 1. English translation by: Joseph Thomas, USA: University of Chikago Press.
- Copleston, F. C. (1946). *A History of Philosophy: Greece and Rome*, London: Search Press.
- Dambrowski, Daniel D. (2005). *A Platonic Philosophy of Religion (A Process Perspective)*, USA: State University of New York Press.
- Fathi, H. (2006). Aflatun, Talayedar-e Bahs-e Hosn- o Gobh-e Aqli. *Hekmat va Falsafeh (Journal of Wisdom and Philosophy)*, (Allameh Tabatabaii University), Vol. 1, No. 4, February, Tehran [In Persian].
- Gerson, L. P. (1990). *God and Greek Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Gomperz, T. (1375). *Motafakkeran-e Yunani*, Vol. 2. Persian translation by: M. Hasan Lotfi, (Greek Thinkers, Vol. 2), Tehran: Sherkat-e Sehami Entesharat-e Kwarazmi [In Persian].
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV. London: Cambridge University Press
- Heinaman, R. (1997). Plato, Metaphysics and Epistemology, in: *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol. 1), edited by: C. C. W. Taylor. London and New York: Routledge.
- Javadi, M. and Muhammadi Shiki, Q. (2008). Meaning of "good" and "bad" from the Muslim Philosopher's Viewpoint. *Ayeneh Marefat (Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)* (Shahid Beheshti University), No. 16, Thehran, [In Persian].
- Lodge, Rupert. C. (2002). *The Philosophy of Plato*, UK: Routledge.
- MacIntyre, A. (2005). *Myth*, *Encyclopedia of Philosophy*, edited by. D. Borchert, USA: Macmillan.
- Menn, Stephen. P. (1995). *Plato on God as Nous*, (the Journal of the History of Philosophy Monograph Series), USA: Sothern Illinois University Press.
- Mohr, Richard. D. (2005). *God and Forms in Plato*, USA. Parmenides Publishing.
- Plato. (1994). *The Collected Dialogues of Plato*, edited by: E. Hamilton and H. Cairns, USA: Princeton University Press.
- Plato. (1998). *Complete Works*, edited by: J. M. Cooper, associate editor: D. S. Hutchinson. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.



Shaddel, T; Imanpour, M. and Atrak, H. (2021). God in Plato's philosophy, *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 15/ Issue: 34. Spring 2021, University of Tabriz.

Solmsen, F. (1942). *Plato's Theology*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Taylor, A. E. (1949). *Plato the Man and his Work*, Methuen & Co. LTD, 6th Ed. London.

Taylor, C. C. W. (1997). (Editor) *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol. 1), London and New York: Routledge.



علمی

مثال خیر به مثابه ایزد اعلی یا مبداء نخستین در محاوره جمهوری افلاطون

مجید صدرمجلس*^۱ ^۱ دانشیار گروه آموزشی فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه تبریز[10.22080/jre.2024.28103.1227](https://doi.org/10.22080/jre.2024.28103.1227)

چکیده

نوشته حاضر خداشناسی طبیعی افلاطون را از چشم‌انداز مثال خیر در جمهوری بررسی می‌کند؛ پرسش این است: چرا و چگونه در محاوره جمهوری، مثال خیر به عنوان مبداء نخستین یا ایزد اعلی مطرح می‌گردد؟ پاره‌ای از بحث‌های محاوره، مستقیم یا غیرمستقیم با الهیات طبیعی مرتبطاند: مانند نظریه مُثل، حُسن و قُبْح ذاتی-عقلی، نقد خداشناسی اسطوره‌ای، نظریه نفس، آخرت شناسی و مثال خیر. بعضی از این‌ها را افلاطون در محاوره‌های فایدون، فایدروس و مهمانی بررسی می‌کند و برخی را در جمهوری. در اینجا می‌کوشیم با توجه به بعضی از بحث‌های نامبرده، به بررسی پرسش بالا و تبیین آن در محدوده جمهوری دست یابیم. افلاطون با پذیرش حُسن ذاتی-عقلی برای مفاهیم اخلاقی مانند عدالت (= مثال عدالت)، به سوی نقد الهیات اسطوره‌ای راهی گشوده است و سپس با پی‌افکندن سه قانون خداشناختی و آخرت‌شناختی، به تثبیت مثال خیر به عنوان ایزد اعلی یا مبداء نخستین در جمهوری دست می‌یابد. اما وجود مثال خیر نه مفروض، بلکه مُبرهن به برهان عقلی است. برهان بر وجود مثال خیر، عملاً استدلال از راه وجود مراتب کمال بر وجود کمال نخستین است و بخشی از این نوشته، به بازسازی و گزارش آن می‌پردازد.

تاریخ دریافت:

۲۹ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۴ آذر ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۱۱ آذر ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

افلاطون، محاوره جمهوری، حُسن و قُبْح ذاتی-عقلی، مُثل، مثال خیر به عنوان ایزد اعلی

* نویسنده مسئول: مجید صدرمجلس

آدرس: دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه تبریز ایمیل: sadremajles@tabrizu.ac.ir



۱ مقدمه

دارد و لکن باز هم بیشتر به آثار دوره متأخر می-پردازد. لوید گرسون (L. P. Gerson) نیز در کتاب خویش به نام *خداوند و فلسفه یونانی*، تمامی فصل دوم را به بحث از خداوند و مثل افلاطونی اختصاص داده است و ضمن صفحاتی به بررسی مثال خیر هم توجه نموده است.

گفتنی است که کتاب *فلسفه دین افلاطونی* نوشته دانیل دامبروفسکی (D. A. Dambrowski) به *جمهوری* از بابت وجود ضمنی *یک برهان وجودی* (ontological argument) در اثبات مثال خیر به عنوان خداوند توجه دارد (دامبروفسکی، ۲۰۰۵، صص ۸۱-۸۴). او در این گزارش به مطالبی از لئونارد اسلیک (L. Eslick) و پریسکات جانسون (P. Johnson) استناد می‌کند. حتی اسکات مقاله‌ای با عنوان *برهان وجودی در افلاطون* دارد که در آنجا به طرح این مسأله پرداخته است. دامبروفسکی با استناد به عبارتی از اسلیک، می‌گوید: «خط تقسیم شده *یک* سلسله مراتب معرفتی/مابعدطبیعی را تأسیس می‌کند که "اصل اعلای آن عبارت است از این مطلب که تصدیق و تأیید هرگز نه از پایین بلکه همیشه از بالا است."» (دامبروفسکی، ۲۰۰۵، صص ۸۱). به عبارت دیگر مرتبه بالا بر وجود مرتبه پایین، صحه می‌گذارد. مثلاً در مرتبه سوم یا استدلال عقلی از تمثیل خط، اگر به مقدمات ریاضی نه به عنوان مبادی برای استنتاج نتایج بلکه به چشم امور مفروض و اثبات نشده بنگریم، در این صورت باید به پرسش از خاستگاه همین مفروضات پردازیم. به همین دلیل بدون وجود مثل بالاتر، تأیید و تصدیق مفروضات ریاضی ناممکن است. خود مثل نیز از بالا و بواسطه مثال خیر که اصل نخستین است، تأیید می‌پذیرند.

گفتنی است که ما در *محدوده جمهوری*، نه به برهان وجودی مورد اشاره جانسون بلکه به برهان اثبات کمال اشرف از راه مراتب نسبی کمال خواهیم پرداخت. مباحث خدانشناسی طبیعی افلاطون در *جمهوری* بویژه در کتابهای دوم و سوم و ششم و هفتم، چنان بسط می‌یابند که گوئی حکیم یونانی در

موضوع نوشته حاضر بررسی خدانشناسی طبیعی (natural theology) افلاطون است؛ می‌توان پرسید که چرا و چگونه افلاطون در *محاوره جمهوری*، مثال خیر را به عنوان ایزد اعلی یا مبدأ نخستین مطرح می‌کند؟ این مطلب ضمن *محاوره*، با پاره‌ای مباحث همراه شده است که از جمله می‌توان به *حسن و قبح ذاتی-عقلی*، *نفس و اجزاء آن*، *نقد الهیات اسطوره‌ای*، *آخرت شناسی*، *وجود مثل و معرفت آنها*، *اخلاق و تربیت* اشاره نمود.

بررسی حاضر، مستلزم آن است که به سه چهار نکته زیر توجه کنیم: ۱- فرضیه وجود مثل و نفس-شناسی در *محاوره‌های فایدون و فایدروس*؛ ۲- بحث *حسن و قبح ذاتی-عقلی* در *محاوره جمهوری*؛ ۳- نقد الهیات اسطوره‌ای در کتابهای دوم و سوم از *محاوره* که با تثبیت چند قانون بنیادی برای آرمان‌شهر همراه است و ۴- تمثیل‌های آفتاب و خط و غار در کتاب‌های ششم و هفتم از *محاوره*. برآیند این ملاحظه‌ها و برخی نکته‌های دیگر، سرانجام به پذیرش مثال خیر به عنوان مبدأ نخستین یا ایزد اعلی می‌انجامد. با تمرکز روی هدف این نوشته، تنها لابه‌لای مباحث و متناسب با مطلب است که به نظریه مثل و آموزه نفس نیم‌نگاهی خواهیم داشت.

هر چند *جمهوری* اوج دوره میانی اندیشه افلاطون است لیکن با الهیات طبیعی بر پایه *محاوره‌هایی* مانند *تیمائوس* و *قوانین* بیشتر روبرو می‌شویم تا *جمهوری*. مثلاً دو کتاب *خداوند و صور* در *افلاطون* نوشته ریچارد مُر (R. D. Mohr) و *افلاطون در باب خداوند به مثابه عقل* نوشته استفن مین (S. P. Menn) را می‌توان نام برد. کتاب *فلسفه افلاطون* نوشته روپرت لاج (Rupert. C. Lodge) در پاره دوم از فصل فلسفه دین، به مباحث بیشتری از *محاوره جمهوری* توجه دارد ولی باز هم وزن رساله *قوانین* بیشتر است. فردریش سولمسن (Frederich Solmsen) در کتاب *الهیات افلاطون* به مباحث *محاوره‌های گوناگون* از جمله *جمهوری* نظر



نهائی نیز هست؛ عنایت مبداء خیر به موجودات و نزدیکی آدمیان به مبداء خیر از راه تزکیه اخلاقی.

۲ حُسن و قبح ذاتی-عقلی

یکی از مباحث که برای شکل‌گیری الهیات طبیعی در محاوره جمهوری لازم است، مسأله حُسن و قبح ذاتی-عقلی است. این مسأله نخست در در محاوره *اُتوفرون* بدون رسیدن به پاسخ نهائی، مطرح می‌گردد. شخص *اُتوفرون* که در آتن به دینداری شهره است در پاسخ به درخواست سقراط یعنی بیان تعریف کلی دینداری درمانده می‌شود. آن دو در پی این بررسی، به پرسش دیگری روی می‌آورند: امور دیندارانه، به دلیل مورد پسند بودن نزد ایزد یا ایزدان است که خوب تلقی می‌شوند یا به دلیل آنکه خودشان خوب هستند، از سوی ایزد یا ایزدان هم مورد پسند و مطلوب واقع می‌شوند؟ به عبارت دیگر خوب بودن امور اخلاقی و دیندارانه، در امر و فرمان الهی ریشه دارد یا امر و فرمان الهی در خوبی آنها ریشه دارد؟ (*اُتوفرون*، آ ۱۰-۹۵).

افلاطون در *اُتوفرون* به راه حلّ قطعی نمی‌رسد؛ این اثر و بیشتر محاوره‌های دوره سقراطی، اغلب به عنوان آثار دارای رویکرد سلبی شمرده می‌شوند؛ چون اغلب بدون حلّ دشواری (*aporema*) پایان می‌یابند. به نظر می‌رسد حلّ نشدن پرسش عقلی یا شرعی بودن حُسن و قبح در محاوره نامبرده، به نبود نظریه‌های ساخته و پرداخته معرفتی و وجودی در برهه اولیه فکری افلاطون برمی‌گردد. افلاطون با نگارش محاوره‌های *منون* و *فایدون* است که به نظریه‌های معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی روی می‌آورد: نظریه یادآوری و فرضیه وجود مُثل به همراه نظریه بساطت نفس. فتحی می‌گوید: «اقتضای نظریه مُثل این است که بگوییم هر وصفی که برای چیزی به کار می‌بریم و هر نامی که بر چیزی می‌نهم، ریشه در ذات و حقیقت و طبیعت آن چیز دارد؛ ذات و حقیقتی که امری معقول است و به چشم عقل می‌توان آن را دید.» (فتحی، ۱۳۸۴، صص ۱۱-۱۰).

تثبیت مثال خیر به عنوان مبداء نخستین یا ایزد اعلی، صرفاً به بیان تمثیلی بدون اثبات وجود آن مثال یا مفروض گرفتن برخی اصل‌های خدای-شناختی راهی می‌شود! اما این ظاهر امر است و خواهیم دید که در بطن و متن مباحث افلاطون، برهانی در اثبات وجود مثال خیر جاری است. خواهیم کوشید با توجه به پرسش مطرح شده و بر پایه بررسی بحث‌های افلاطون، سرانجام به گزارش برهان نامبرده هم بپردازیم. ناگفته نماند که هرگونه دینداری مورد نظر افلاطون نیز بر پایه خداشناسی طبیعی و عقلی استوار خواهد بود؛ این دینداری به واقع مترادف است با سپری نمودن زندگی فلسفی به معنی افلاطونی کلمه. سلوک زیباشناختی یا عشق نیز در ذیل همین زندگی فلسفی جای می‌گیرد.

شایان ذکر است که در سراسر این نوشته از آوردن تعبیر خداوند (God) در ترجمه لفظ‌های یونانی و انگلیسی (theos/ god/ theoi/ gods) پرهیز نموده‌ایم تا از شائبه مقایسه میان مباحث افلاطون با برداشت‌های ادیان وحیانی دور باشیم. دلیل برگزیدن عبارت *ایزد/اعلی* (the greatest god) نیز، کاربرد آن از سوی خود افلاطون در بند ۳۸۸ از محاوره *جمهوری* بوده است همانطور که عبارت *مبداء نخستین* (the first principle) را خود افلاطون در بند د-ج ۵۳۳ از محاوره *بکار می‌برد*. ارسطو نیز در رساله *اخلاق اُدموسی* مثال خیر نزد افلاطون را همان *واحد* (the One) شمرده است (۱۲۱۸). امیل بریه و کاپلستون نیز به روایت آریستوکسنس مبنی بر یکی شمردن مثال خیر با واحد از سوی افلاطون استناد می‌کنند (بریه، ۱۹۶۳، ص ۱۲۹؛ کاپلستون، ۱۹۴۶، ص ۱۷۷). برخی از پژوهشگران نیز به دلیل برخی مباحث در آثار افلاطون از یکی شمردن مثال خیر با خداوند (God) پرهیز دارند؛ مانند جان برنت و آلفرد ادوارد تیلور که بعداً به ایشان استناد خواهیم نمود. اما خواهیم دید که برداشت افلاطون از دینداری برپایه خداشناسی طبیعی در *جمهوری*، کمترین عنصرهای لازم برای دینداری به معنی عام کلمه را در خود جمع دارد: وجود مبداء خیر و یگانه که غایت



دوم بر جاودانگی نفس ۷۶۵-۷۲۵ و (د-ب ۱۰۰). این موارد، عمده نکته‌هایی است که می‌توان از تعالیم افلاطون در باب مُثل برگرفت و در بارهٔ امور اخلاقی مانند عدالت پیاده نمود. البته این تبیین غایت-انگارانه وجودِ مُثل‌ها (فایدون، د-ب ۱۰۰)، علاوه بر انسان، در بارهٔ همه اشیاء محسوس نیز قابل اعمال است.

اگر از عدالت و شجاعت و مانند آنها به عنوان حُسن ذاتی-عقلی یاد می‌کنیم، بدین معنی است که اولاً دارای ذات و حقیقت قائم به خود و مستقل از اشیاء و ما هستند و ثانیاً مُتعلّق از برای درک و فهم عقلی ما هستند. حُسن و قبح ذاتی هنگامی است که به تعبیر جوادی: «حُسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، ذاتی و از حیث مقام اثبات، عقلی باشند» (جوادی و محمدی شیخی، ۱۳۸۷، ص ۴۵). چنانکه اگر ببینیم فردی آگاهانه و آزادانه گفتار یا رفتاری را انجام می‌دهد؛ باید بدانیم که تنها با تشخیص مثال عدالت توانسته‌ایم آن گفتار یا کردار را مثلاً عادلانه بنامیم؛ و کننده آن کردار یا گفتار را هم شایسته تحسین و پاداش بشماریم. عدالت و مانند آن برای افلاطون، ذاتاً خوب بوده و آدمیان می‌توانند به فهم این خوبی بدون استناد به امر و فرمان ایزد یا ایزدان، دست یابند. از سوی دیگر در صدور حکم‌های اخلاقی نیز از مفاهیم عدالت و غیره به عنوان محمول کلی بهره‌مند می‌شویم؛ چون تعریف عدالت و مانند آن، در مقام اطلاق بر این یا آن موضوع خاص، حالت کلی یا فراگیر داشته و منحصر به کسی یا چیزی خاص نیستند.

از دستاوردهای این اندیشه حُسن و قبح ذاتی-عقلی، عبارت است از ۱- پذیرش وجود خیرها یا خوبی‌هایی که منوط به وضع یا توافق آدمیان نبوده بلکه جزو امور بالذات و بالطبع هستند. ۲- در انجام برخی اعمال، نیازی به امر و نهی مقام بالاتر از انسان نیست؛ چون عقل بشری در برخی موارد می‌تواند درست و خوب و زیبا را از نادرست و بد و زشت، تمیز دهد. ۳- وجود حقایق ذاتاً معقول، برای موجودات الهی یا ایزدان در مرتبه فراتر از انسان نیز،

در فایدون، مُثل به عنوان حقایقی ثابت و ازلی، محل بهره‌مندی یا تقلید اشیاء محسوس هستند. با توجه به نمونه‌های مطرح شده، می‌توان نتیجه گرفت که در محدوده این محاوره، دست‌کم با سه دسته حقیقت یا مُثل روبرو هستیم: ۱- مثال‌های اشیاء طبیعی، ۲- مُثل امور تعلیمی (عدد و شکل) و ۳- مُثل امور ارزشی مانند عدالت و غیره. به موجب برهان‌های دوم و سوم اثبات جاودانگی نفس در فایدون، اگر دربارهٔ امور محسوس حکم کلی صادر می‌کنیم و رسیدن به معرفت اموری معقول و نامحسوس را در سر می‌پروریم، این همه نشانگر وجود نفس غیرمادی در وجود ما است که پیش از گرفتاری در بدن به شناخت خود حقایق یا مُثل رسیده است؛ و همین نفس است که با آن حقایق نیز، به گونه‌ای خویشاوند است (فایدون، ۸۰۵-۷۲۵). هدف افلاطون، اثبات جاودانگی است و لکن لابه‌لای مباحث، از وجود خود حقایق یا مُثل، امکان حرکت به سوی معرفت آنها، خویشاوندی یا نوعی سنخیت میان وجود مثال‌ها با نفس‌ها و رسیدن نفس به محضر ایزد خیر و حکیم (the good and wise god) (فایدون، ۸۰۵) پس از مرگ نیز پرده برمی‌دارد.

اگر تعلیم محاوره فایدون را از بابت فرضیه وجود مُثل و کم و کیف آنها درباره مفاهیم اخلاقی مانند عدالت و غیره لحاظ کنیم، باید بپذیریم که خود عدالت (dikaiousune/ justice) و دیگر امور اخلاقی، هر کدام ذات و حقیقتی منحصر به فرد، قائم به خود، ازلی و ابدی و پایدار بوده و محل بهره‌مندی (participation/ methexis) انسانها هم هستند. به موجب بهره‌مندی ما از آنها است که متصف به صفت عدالت و غیره می‌شویم. از سوی دیگر هیچ انسانی ممکن نیست عین عدالت یا دیگر مُثل اخلاقی گردد بلکه تنها می‌تواند کم و بیش از آنها بهره‌مند گردد! مُثل اخلاقی، غایت هم هستند و هر کسی گوئی در تلاش برای رسیدن به آنها است. به همین جهت است که برای تبیین غایت انگارانه (teleological explanation) کردارها و گفتارهای آدمی، مورد استفاده واقع می‌شوند (فایدون، دلیل



نمی‌توانند ستم بورزند اما در معرض ستم هستند، به عنوان یک قانون قراردادی یا وضعی (nomos / conventional law) پدیدار می‌گردد تا بتوانند از خود در برابر ستمگران نگهداری کنند (جمهوری، ج-آ ۳۵۸).

با توجه به اینکه سقراط عدالت را نیز همانند دانائی یا تندرستی می‌شمارد که افزون بر فایده، به جهت خوشان نیز مطلوب و خواستنی هستند، باید نتیجه بگیریم که جهت یا دلیل خواستنی بودن عدالت یا دیگر فضایل از جهت خودشان، جز همان قول به حُسن یا خوبی ذاتی آنها نمی‌تواند چیز دیگری باشد. در نگاه افلاطون، حُسن یا خوبی ذاتی را هنگامی می‌توان مطرح ساخت که به وجود مستقل و قائم به خود اموری مانند عدالت باور داشته و بپذیریم که این امور را می‌توان با عقل صرف بدون توجه به امر و نهی یا پسند و ناپسند ایزدی هم شناخت. چنانکه در ادامه نیز می‌توان فردی را که آزادانه و آگاهانه مرتکب کار عادلانه شده است، سزاوار تحسین و پاداش شمرد.

ضمن بررسی مباحث، عمداً از قُبْح مواری چون ستم و ترسوئی و غیره سخنی به میان نیاوردیم. بنابر محتوای بحث‌ها در محاوره جمهوری، به نظر می‌رسد هرگونه قول به وجود مثال برای رذیلت‌های اخلاقی مانند ستم و مانند آن در دوره میانی اندیشه افلاطونی اگر هم بی وجه نباشد، دست‌کم موضوعیت ندارد. یک جا در جمهوری با تعبیر مثال عدالت و بی‌عدالتی و مثال خیر و بد (جمهوری، ۴۷۶ه) روبرو می‌شویم. لکن در محاوره نامبرده با نظریه‌هایی مانند امر پذیرنده یا ظرف (chora / receptacle) در تیمائوس یا نظریه نفس شریر (evil soul) به عنوان مبداء وجودی شرّها و بدی‌ها در رساله قونین (کتاب دهم، ۵-۸۹۶ه) روبرو نیستیم. به هر حال توجه به بحث حُسن و قبح ذاتی-عقلی در محاوره جمهوری، لازم می‌آورد تا مسأله شرّ هم در نگاه افلاطون قابل بررسی باشد. در بخش بعدی به این مطلب خواهیم پرداخت.

ملاك خوبی و بدی هستند. به عبارت دیگر اخلاقی بودن ایزد یا ایزدان هم منوط به حُسن و قبح ذاتی-عقلی است.

افلاطون دستاوردهای نامبرده در محاوره فایدون را با بنیادهای نظری آنها یعنی قول به وجود مُثُل و امکان معرفت ما به آنها، در محاوره‌های بعدی یعنی فایدروس و مهمانی و جمهوری نیز مدّ نظر دارد. او در محاوره جمهوری برپایه قول به حُسن ذاتی-عقلی عدالت و مانند آن می‌تواند نظریه اخلاق خویش را هم سروسامان ببخشد؛ البته شرط دیگر برای برآوردن این مهمّ عبارت است از قول به وجود اجزاء نفس و فضیلت یا کارکرد اصلی (arete/ virtue) هر یک از آن اجزاء. در کتاب اول و دوم از محاوره جمهوری نیز مواردی هست که طرفین گفت‌وگو از سقراط می‌خواهند تا اثر دادگری و ستمگری را بر نفس همراه با خوبی و سودمندی عدالت یا بدی و ضرر ظلم بطور مستقل از چیزها بررسی کند (جمهوری، ۵-۳۶۷).

گلاوگن و سقراط در آغاز کتاب دوم از جمهوری، امور را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱- دسته‌ای از چیزها را از جهت خودشان و فارغ از فایده‌ای که دارند، خواستار هستیم؛ مانند شادی و لذت‌های بی-ضرر. ۲- دسته‌ای از چیزها را هم از جهت خودشان و هم از بابت فایده‌ای که دارند، خواستار هستیم؛ مانند دانائی، تندرستی و بینائی و ۳- دسته‌ای از چیزها هم هست که آنها را نه از جهت خودشان بلکه تنها از بابت فایده‌ای که دارند، خواستار هستیم. مانند بهره‌مندی از دارو در حال بیماری یا ورزش و فنون. این دسته اخیر با زحمت و رنج همراه هستند و به همین دلیل از جهت خودشان خواستنی نیستند (جمهوری، ۵-ب-۳۵۷). شخص سقراط عدل و عدالت را از گونه دوم به شمار می‌آورد؛ اما گلاوکن بر آن است که عموم مردم، عدالت را از گونه سوم می‌شمارند. به همین دلیل، عموم مردم اگر توان و مجال بیابند و مجازات هم نبینند، بجای دادگری، ستم خواهند ورزید. برپایه این نگرش، عدل و عدالت میان کسانی عاجز و آواره که



۳ نقد خدانشناسی اسطوره‌ای در محاوره جمهوری

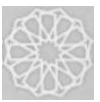
افلاطون در کتاب دوم از جمهوری طرح آرمان‌شهر (utopia) خود را پی می‌افکند و وجود نیازهای بشری و تنوع استعدادهای آدمیان را از عامل‌های اصلی در شکل‌گیری جامعه می‌شمارد (جمهوری، ج ۳۷۶-ب ۳۶۹). او در ادامه، ورزش بدنی را برای پرورش بدن و تربیت علمی و اخلاقی را برای پرورش نفس، لازم شمرده و حتی می‌پذیرد که پرورش نفس زودتر از پرورش جسم آغاز می‌شود. به نظر افلاطون گواه این مطلب آن است که پدرها و مادرها یا آموزگارها، برای کودکان داستان و قصه می‌گویند. اما افلاطون بی‌درنگ داستان را به دو گونه داستان راست و داستان دروغ تقسیم می‌کند (جمهوری، ب ۳۷۷-۳۷۶). بنیاد این تقسیم بندی، یک بنیاد معرفت‌شناختی است؛ زیرا افلاطون در محاوره‌های مختلفی چون محاوره منون (بندهای ۹۸-۹۶) و خود همین محاوره جمهوری (بندهای ۴۷۷-۴۷۵) میان معرفت (episteme / knowledge) با عقیده (doxa / opinion) تفاوت نهاده و در ادامه نیز عقیده درست را از عقیده نادرست جدا می‌کند. اما معرفت نزد افلاطون، شناختی خطاناپذیر است. لذا می‌توان گفت که داستان هم از سنخ عقیده و باور است و به همین دلیل، باید بپذیریم که داستان‌ها نیز به دو گونه راست و دروغ هستند.

افلاطون در توضیح چگونگی آرمان‌شهر، نمی‌تواند اجازه دهد که داستان‌های دروغ خواه به شکل داستانهای بزرگ (مانند آثار هومر) یا کوچک، در جامعه ترویج شوند. اولاً برخی داستان‌ها دروغ هستند و دروغ جایز نیست و دوم آنکه چنین داستان‌هایی در جوانان اثرهای ناگوار روانی و اخلاقی می‌گذارند. به تعبیر افلاطون، شاعران همانند نقاش‌های تازه‌کاری هستند که نقش‌هایی از ایزدان و قهرمانان را ترسیم می‌کنند بدون آنکه این نقش‌ها با آن امور شباهتی داشته باشند (جمهوری، ۳۷۷ه). از سوی دیگر بررسی کوتاه آثار هومر و هسیود، نشانگر

تشبیهی بودن یا انسان‌انگارانه بودن (anthropomorphism) خدانشناسی اسطوره‌ای است. افلاطون به اسطوره‌ها به عنوان داستان‌هایی می‌نگرد که ممکن است راست یا ناراست باشند. به همین دلیل است که به نقد خدانشناسی تشبیهی اسطوره‌ای پرداخته و بجای آن الهیات تنزیهی را مطرح می‌سازد. ولی امروزه، به قول مک‌این‌تایر غالباً اسطوره‌ها را نه از زاویه درست و نادرست بلکه از جنبه تعالیم گوناگون، پویائی و اثرگذاری آنها می‌نگرند (مک‌این‌تایر، ۲۰۰۵، مدخل Myth).

باتوجه به آنچه گفته شد، افلاطون در گام نخست به سراغ تثبیت قانون نخست برای آرمان‌شهر می‌رود. او ضمن طرح پرسش از چگونگی الگوهای خدانشناسی یا بیان داستان‌ها در باره ایزدان، می‌گوید: «... خواه در حماسه باشد خواه در تراژدی، یک ایزد (a god) باید آن چنانکه هست، نشان داده شود. ... یک ایزد واقعاً خوب است ... و یقیناً هیچ امر خوبی، مایه آسیب و ضرر نیست. ... چیزی که مایه آسیب نیست، آیا می‌تواند آسیب و ضرری برساند؟ ... آیا چیزی که آسیب نمی‌رساند، می‌تواند کار بدی انجام دهد؟ ... چیزی که کار بدی انجام نمی‌دهد، آیا می‌تواند علت چیزی بد و پلید باشد؟ افزون بر این آیا چیز خوب، مگر مفید نیست؟ ... آیا خیر و خوب، علت انجام چیز خوب نیست؟ ... چیزی که خیر و خوب است، نه علت همه امور بلکه تنها علت امور خوب است. چیزی که خیر و خوب است، علت امور بد نیست. بنابراین از آنجا که خود یک ایزد، خوب و خیر است، این ایزد برخلاف ادعای بیشتر مردم، علت برای رخ دادن پیشامدهای عارض شده بر آدمیان نیست بلکه تنها علت برای وجود چیزهای اندکی است. چرا که چیزهای خوب در زندگی ما، کمتر از چیزهای بد است. ایزد خیر و خوب، تنها مسئول چیزهای خوب است و برای چیزهای بد، می‌باید علتی دیگر بیابیم.» (جمهوری، ج-۳۷۹).

کنار نکته‌های مهم در این قطعه، بهتر است یک کمبود بنیادی در آن را هم بررسی کنیم: افلاطون در



در باب مثال بی‌عدالتی و مثال بد یا بدی (جمهوری، ۴۷۶ه) را نه به عنوان یک دیدگاه بلکه طرح یک بحث اولیه می‌شماریم.

اما درباره شرّ اخلاقی یا تشریعی، بازهم با فقدان روبرو هستیم. هر چند که عامل دارای شعور و آزادی نسبی به معنی انسان را نباید نادیده گرفت. مطابق آراء افلاطون، درون انسان گهگاه کشمکش و تعارضی پیدا می‌شود که نشانه وجود اجزائی غیر از عقل است: جزء شهوت و جزء اراده یا همت (فایدروس، ۲۴۶-۸؛ جمهوری، ۴۴۴). در فایدروس با تمثیل اژابه روبرو هستیم که وضع مناسب عبارت است از تسلط یک اژابه‌ران (جزء عقل) بر دو اسب خوب (جزء اراده) و اسب بد (جزء شهوت). در کتاب نهم از جمهوری نیز افلاطون از یک انسان دارای سه جزء درونی یعنی انسان (عقل)، شیر درنده (اراده) و حیوان شگفت‌انگیز دارای چندین سر (شهوت) سخن می‌گوید. حالت مطلوب عبارت است از سلطه معرفتی عقل بر جزء شهوت به کمک جزء اراده. برپایه این تصویر، می‌توان گفت شرّ اخلاقی در نقص معرفتی و اخلاقی بشر، ریشه دارد؛ لذا کارهای غیراخلاقی بسته به میزان دخالت عمدی و آگاهانه انسان، شایسته تقبیح و مجازات متناسب یا عادلانه خواهند بود.

از نگاه گاتری، مثال‌های بی‌عدالتی و بدی در کنار مثال‌های عدالت و خوبی ذکر شده‌اند و این مسأله که آیا افلاطون مثال نفی‌ها و شرّها را می‌پذیرد یا نه، در پرتو محاوره‌های دوره متأخر است که به بهترین وجه قابل بحث است (گاتری، ۱۹۷۵، ص ۴۹۸). حتی گاتری به تعبیر مشکل آفرین افلاطون نیز توجه دارد که در بند ج ۴۴۵ از جمهوری بر وجود یک گونه خیر یا فضیلت و گونه‌های فراوان شرّ اشارت دارد. دیدگاه گاتری هنگامی که گفتار خویش را با نقل یک قول از پژوهشگری به نام ژاکس (Jaques) همراه می‌سازد، کمی شفاف‌تر می‌شود: «با مفهوم خیر به عنوان بنیاد هستی، ناگزیر خواهد بود که "شرّ به عنوان ناموجود یا عدم به عالم وارد می‌گردد. یعنی امر سلبی یا منفی که بر واقعیت دست می‌یابد و خیر و خوبی آن را نابود می‌سازد ... هر آن چیز که

اینجا، هیچ اقدامی جهت اثبات خیر و خوب بودن ایزد یا ایزدان انجام نمی‌دهد. ولی در عین حال همه سخن خویش را بر پایه همین اصل مفروض، پی‌ریزی می‌کند. او با قبول ایزد خیر، مجبور است برای شرّ و پلیدی سبب دیگری دست و پا کند. اما آنچه برای افلاطون اولویت دارد، اصل مفروض خیر بودن ایزد است. افزون بر این در عبارات‌های افلاطون نه تنها اصل علیت بلکه اصل سنخیت میان معلول با علت نیز مسلم و پذیرفته است. ناگفته نماند که مجموعه‌ای از مطالب افلاطون در محاوره جمهوری، غیر مستقیم بر اثبات خوب و خیر بودن ایزد اعلی دلالت دارند و یک هدف اصلی این نوشته در بخش بعدی، بازسازی و نشان دادن همین استدلال است. چون بدون اثبات خیر و خوب بودن ایزد، قانون نخست آرمان‌شهر، یک ادعای بی‌پایه خواهد بود!

یکی از نکته‌های مهم در نقل قول بالا، مسأله شرّ به معنای عام آن است. اینکه نظریه شرّ در محاوره جمهوری هست یا نیست و اگر هست، چه نظریه‌ای است، خود جای درنگ و تأمل دارد. در اینجا می‌توان کوتاه و فشرده به شرّ در قلمرو تکوینی و شرّ در قلمرو تشریعی یا انسانی از نگاه افلاطون اشاره نمود. به نظر می‌رسد شرّ به معنای تکوینی در محاوره جمهوری، جایگاهی نخواهد داشت چون طبق سخن افلاطون، از مبدأ واحد یا مثال خیر، جز خیر چیزی دیگر ناشی نتواند شد. بدین ترتیب در این محاوره با توجه به قلمرو عالم تکوین، یا باید از عامل دیگری برای شرّ سخن به میان آورد یا باید به معنای عدمی و سلبی کلمه از شرّ سخن گفت. در اثرهای دیگری مانند تیمائوس و قوانین است که می‌توان حضور عاملی چون امر پذیرنده یا ضرورت (ananke/ necessity) یا نفس شریر (evil soul) را دید. لذا در محاوره جمهوری، به نظر می‌رسد که اصولاً با نظریه شرّ به معنی نبود و فقدان کمال (privation)، روبرو باشیم. هر آنچه که به عنوان شرّ تلقی شود، کمبود یا نبود کمال وجودی است. بنابراین بیماری، کمبود یا نبود تندرستی است و مرگ، نبود زندگی و پویایی. در اینجا تعبیر افلاطون



که امور محسوس، خیر نسبی هستند بدین معنی است که امور محسوس، کمبود در کمالات (یا عدم نسبی) دارند. به تعبیر افلاطون، اشیاء محسوس به جهت دگرگونی و تفاوت از همدیگر، ترکیبی از حالت وجودی-عدمی هستند؛ قلمرو عالم محسوس، قلمرو موجوداتی است که نه عدم محض هستند و نه وجود محض (جمهوری، ۴۷۷آ-۴۷۶ه). نکته بعدی عبارت است از توجه به تبیین امور عالم محسوس برپایه مسأله غایت (telos= end). افلاطون در *فایدون* مثل را علت‌های غایت‌شناختی خارج از امور محسوس به شمار می‌آورد که برای تبیین اشیاء، قابل استفاده هستند (*فایدون*، ۵-ب-۱۰) همانطور که از اجزاء و عناصر داخلی و سازنده چیزها هم می‌توان برای تبیین آنها بهره برد. این دو تبیین در طول هم هستند و همدیگر را تکمیل می‌کنند. گوئی غایت یا کارکردی که هر چیز می‌تواند داشته باشد، مشخص می‌کند که آن چیز واقعاً چه هست و چه نیست. به همین سبب بوده که افلاطون مثل را به عنوان علت (cause) در مقایسه با چیزهای محسوس به عنوان (condition)، دانسته و علت اصلی را برتر از شرط یا علت واسط می‌شمارد (*فایدون*، ۹۹آ-ب).

برپایه آنچه گفته شد اکنون در باره خوبی و بدی برخی اعمال یا رخدادها هم می‌توان داوری نمود. اولاً رخدادها و پیشامدهای وارده بر ما به عنوان کیفر، اموری نسبی هستند یعنی امور وجودی-عدمی می‌باشند که از جهتی شرّ و از جهتی دیگر خیر هستند. از سوی دیگر با توجه به هدف نهائی کیفرهای عادلانه که عبارت است از پالودگی و پیراسته شدن آدمی از رذیلت و بدی، کیفرهای عادلانه، مجازات مفید یا خیر هستند. بدین ترتیب کلیت اصل مفروض یعنی خوب بودن ایزد، بر پایه تعالیم واقع در محاوره‌های دوره میانی قابل دفاع است. همچنین سخن افلاطون مبنی بر بد بودن شخص و بدبختی ناشی از بد بودن، بدین نتیجه می‌انجامد که کیفر عادلانه هم، برآیند گریز ناپذیر کردار و گفتار خود شخص است. در واقع برپایه اصل علیت و سنخیت

واقعی‌تر است، بهتر هم هست. یک چیز تا حدی شرّ است که از واقعی بودن قاصر است". (گاتری، ۱۹۷۵، صص ۸-۵۰۷). به هر حال، بحث شرّ در جمهوری مطرح شده اما گوئی بطور مستقل نظریه-ای درباره آن ساخت و پرداخت نشده است. به همین دلیل، از سلبی یا عدمی بودن شرّ در این محاوره با احتمال بالا سخن گفتیم. ناگفته نماند که قول به وجود امر پذیرنده یا نفس شریر به عنوان یک مبداء محصل و موجود برای شرّ، لزوماً به معنای کاملاً نادیده گرفتن شرّ به معنای سلبی و عدمی کلمه نباید تلقی گردد! در مسأله شرّ، یک جنبه از بحث به کمبود برمی‌گردد؛ کمبودی که آن را بدون مقایسه با کمال وجودی، نمی‌توان تصور نمود.

افلاطون در ادامه، به برخی شواهد در اشعار و متون حماسی اشاره می‌کند که ایزد یا ایزدان را به عنوان عامل رنج و بدبختی آدمیان معرفی می‌کنند. از نگاه وی، این سخن تنها در یک صورت قابل دفاع خواهد بود: رنج و بدبختی مورد اشاره، همان کیفر و مجازات عادلانه ایزد است که مایه رهایی شخص یا اشخاص از بدی و بدبختی است و چنین کیفری مایه نیکبختی است. به تعبیر افلاطون، واقعیت این است که برخی کسان بد بوده‌اند و همین بدی سبب بدبختی ایشان شده است. لذا به کیفر عادلانه الهی نیاز دارند تا از بدی و پلیدی رهایی یابند. (جمهوری، ۳۸۰آ-ب).

با توجه به عبارت *کیفر عادلانه*، می‌توان گفت که افلاطون در اینجا گوئی بر اصل خیر بودن ایزد و سببیت وی برای امور خیر، یک تبصره می‌زند. تعبیر او، نشان می‌دهد که مجازات حق و شایسته‌ای از جانب یک موجود برتر بر موجود فروتر اعمال شده است؛ آنهم به قصد پیراستن شخص از بدی و پلیدی. دو نکته دیگر نیز در راستای تأیید اصل خیر بودن ایزد، می‌توان گفت: اولاً به دلیل بهره‌مندی نسبی عالم محسوس از مثل، هیچ یک از امور عالم جسمانی، ممکن نیست از همان کمال و تمامیت مثل برخوردار باشند. تقلید یا رونوشت چیزی، محال است هم رتبه با خود آن چیز باشد. اکنون این ادعا



خوب و بهتری باشد؛ بواسطه هر چیز دیگری به کمترین میزان، دستخوش دگرگونی خواهد شد. ... اکنون یقیناً یک ایزد و هر آنچه که به وی تعلق دارد، به هر حال در بهترین وضعیت به سر می‌برند. ... بدین ترتیب یک ایزد به کمترین میزان از شکل‌های متعدد برخوردار خواهد بود. ... [بر این اساس] اصلاً اگر ممکن باشد که ایزدی دگرگون شود، او باید به چیزی بد و پلید تبدیل شود. زیرا ما به یقین نخواهیم گفت که یک ایزد خواه در زیبایی خواه در فضیلت، دچار کمبود و نقص است. ... آدیمانتوس آیا فکر می‌کند هر کسی خواه یک ایزد باشد خواه یک انسان، به عمد خویشتن را به نحوی از انحاء پلید و بد خواهد ساخت؟ نه؛ چنین چیزی ناممکن است. بنابراین آیا برای ایزدان ممکن است که بخواهند خوشان را تغییر دهند؟ از آنجا که ایزدان تا حدّ ممکن زیباترین و بهترین هستند، به نظر می‌رسد که همیشه و مطلقاً، همان شکل و صورت خودشان را نگه می‌دارند.» (جمهوری، ۵-د۳۸۰ تا ج-آ۳۸۱).

پیداست که قانون دوم افلاطون بر پایه مفهوم کمال از جمله به معنی کمال زیبایی و فضیلت استوار است و بدی و پلیدی را به معنای کمبود یا نقص در زیبایی و فضیلت تلقی کرده است؛ که شاهدهی بر عدمی بودن شرّ است. اصل تجربی و عقلی مدّعی است که هر چقدر بر نیرومندی یا تندرستی چیزی افزوده شود به همان میزان هم عوامل بیرونی در آن چیز تأثیر کمتری خواهند نهاد. بدین ترتیب باید بپذیریم موجودی که در اوج کمال یا به تعبیر افلاطون در کمال زیبایی و فضیلت به سر می‌برد، تحت تأثیر هیچ چیز خارجی قرار نخواهد گرفت. از طرف دیگر، موجود دارای کمال مطلق، خودش نیز نمی‌تواند خویشتن را دگرگون سازد. چون دگرگون شدن کمال مطلق به معنی ساقط شدن یا تنزل از مرتبه کمال و از دست دادن زیبایی و فضیلت خواهد بود. در واقع چون برای چیز کامل، استکمال معنی ندارد بنابراین تنها دگرگونی ممکن، سقوط یا خروج از کمال و دچار کمبود شدن است. مشهود است که افلاطون از تحلیل مفهوم کمال برای یک

علّی-معلولی است که از عواقب زندگی نمی‌توان گریخت. بدین ترتیب قانون نخست افلاطون که بر خیر بودن ایزد تأکید دارد، یک اصل مابعدطبیعی است که عملاً یکی از ستون‌های فکری-اعتقادی مدینه فاضله افلاطونی را فراهم می‌سازد. البته این اصل، جنبه اخلاقی و ارزشی هم دارد. نباید از ایزد خیر، انتظار دروغ یا فریب و ... داشت. اما این مطلب در قانون دوم عنوان می‌شود.

بهتر است به دو قانون فکری-اعتقادی دیگر در باب آرمان‌شهر افلاطونی نیز بپردازیم. قانون دوم با این پرسش مطرح می‌شود که آیا یک ایزد را باید موجودی ساده و پیراسته از دگرگونی دانست یا آنکه همچون جادوگری است که می‌تواند خود را به شکل‌های گوناگون در بیاورد؟ این پرسش هنگامی بهتر فهم خواهد شد که همراه با نگاه عموم مردم و برداشت برخی شاعران مانند هومر لحاظ شود. طبق شواهدی که افلاطون گزارش می‌کند، برداشت رایج نزد عموم مردم و برخی شاعران این است که با دعا و زاری و نذر و قربانی یا هدیه دادن به محضر ایزد یا سرپرستان یک پرستشگاه، نظر مساعد آن ایزد را می‌توان به خود جلب نمود؛ هر چند که به پلیدی و گناه آلوده باشیم (جمهوری، ۵-ب۳۶۴). افلاطون برای اثبات مفاد قانون دوم مبنی بر پیراسته شمردن ایزد از هرگونه دگرگونی و فریب (اعم از فریب خوردن یا فریب دادن) به صورت زیر اقدام می‌نماید.

افلاطون می‌گوید: «اگر [قرار باشد] ایزدی از صورت و شکل خویش بدرآید؛ آیا چنین نیست که یا باید خودش سبب دگرگونی خود گردد یا بواسطه چیزی دیگر؟ ... آیا چنین نیست که بهترین چیزها، به کمترین میزان در معرض تغییر و دگرگونی هستند؟ برای نمونه مگر تندرست‌ترین و نیرومندترین بدن، بواسطه خوراکی و نوشیدنی و کار، به کمترین میزان دچار دگرگونی نمی‌شود؟ ... و آیا شجاع‌ترین و داناترین نفس، توسط عواطف بیرونی به کمترین میزان دچار تغییر نمی‌شود؟ ... بنابراین هر چیزی که بر حسب سرشت خویش یا بر حسب فنّ یا بر حسب هر دو مورد، در وضعیت



کلمه‌ها یا نشانه‌ها، دیگران را هم فریب نمی‌دهد. « (جمهوری، ۵-۳۸۲). به نظر می‌رسد با توجه به این نتیجه‌گیری و احتمال پدیدار شدن یک ایزد به چشم آدمیان به صورتی از صورتها، می‌توانیم بپذیریم که در نگاه افلاطون، ایزد یا ایزدان می‌توانند از بابت ارشاد یا آگاهی رساندن، خواه در خواب خواه در بیداری بر انسانها به نوعی پدیدار شوند؛ ثانیاً این پدیدار شدن در قالب چیزی خواهد بود. چون لازمه تعالیم افلاطون درباره ایزد یا ایزدان، نامحسوس و غیرمادی بودن آنان است همانطور که بر وجود علم و معرفت در ساحت الهی اشارت دارد.

در کتاب سوم از جمهوری با قانون سوم آرمان-شهر به عنوان یک تعلیم فکری-اعتقادی دیگر روبرو می‌شویم که عبارت است از منتفی ساختن ترس از مرگ و دنیای دیگر در نگاه شهروندان. از نگاه افلاطون، شاعرانی همچون هومر حق ندارند دنیای پس از مرگ را به عنوان جایگاهی نامطلوب و وحشتناک جلوه دهند. او با آوردن شواهدی از برخی شاعران، بر تأثیر نامناسب روانی و اخلاقی تعالیم اسطوره‌ای روی کودکان و نوجوانان انگشت می‌نهد. طبق گزارش افلاطون، برای نمونه در اشعار به موارد زیر می‌توان برخورد نمود: خدمتکار بودن در دنیا، بهتر از فرمانروایی بر مردگان است؛ ارواح و اشباح در دنیای دیگر، بدون عقل و ادراک به سر می‌برند؛ یا اینکه عموم ارواح در دنیای دیگر بدون عقل و فهم بوده و سایه‌ای بیش نیستند (جمهوری، ۵-۳۸۶ تا ب-۳۸۷). افلاطون در ادامه می‌گوید: «... انسان شایسته، در فرایند زندگی خوب خود بسنده‌ترین است و برتر از دیگران؛ طوریکه کمترین نیاز به دیگران را دارد. ... لذا برای چنین فردی از دست دادن فرزند و برادر یا دارائی‌ها و مانند این موارد، نسبت به دیگر انسان‌ها، کمتر وحشتناک است. ... بنابراین کمتر گله و زاری می‌کند و با آرامش تمام آن مصیبت را تحمل می‌کند. ... مشتاقانه از شاعران خواهیم خواست تا ایزدان را با حال شکایت و زاری تجسم نکنند. ... اگر آنها درباره ایزدان چنین کاری انجام دهند، دست‌کم نباید به خود جرأت دهند تا

ایزد، به نتایج مطلوب خود می‌رسد. لیکن گفتنی است که در این استدلال یا قانون دوم نیز افلاطون با مسلّم گرفتن کمال مطلق برای ایزد یا ایزدان پیش می‌رود. لذا قانون دوم نیز بر پایه یک اصل مفروض یعنی کمال تامّ ایزد استوار شده است؛ ولی خود این اصل هنوز اثبات می‌طلبد!

در قانون دوم نیز همانند قانون نخست یک تبصره یا ملاحظه وجود دارد: افلاطون این احتمال را می‌پذیرد که یک ایزد بتواند به چشم آدمیان، به صورتی از صورتها پدیدار شود (جمهوری، ۳۸۱ه). لیکن منظور افلاطون از این امر نه فریب دادن است و نه شعبده بازی در ساحت الهی. او برای تبیین بیشتر و تکمیل استدلال خود درباب نبود فریبکاری و دگرگونی در یک ایزد، دروغ را به دو دسته دروغ حقیقی و دروغ زبانی تقسیم می‌کند. دروغ حقیقی همان بی‌خبری از حقیقت است و مایه بیزاری نزد آدمیان و ایزدان. اما دروغ زبانی، ناهمخوانی میان اندیشه با بیان همان اندیشه است. دروغ زبانی مثلاً هنگامی است که کسی بخواهد برابر دشمن نابکار یا دوست نادان خویش به قصد دفع آسیب، دست به فریب یا پنهان‌کاری بزند. چون دروغ زبانی، گاهی مفید و سودمند به حال کشور یا دوست نادان است (جمهوری، ج-ب-۳۸۲). افلاطون اقدام به دروغ حقیقی را بواسطه بی‌خبری ما از گذشته یا آینده می‌داند ولی این قسم از دروغ برای یک ایزد منتفی است. چون ایزد چنان موجودی است که از گذشته و آینده با خبر است. افلاطون اقدام به دروغ زبانی را نیز ناشی از ترس از دشمن و فریب وی یا سود رساندن به دوست نادان می‌شمارد. اما رخ‌دادن دروغ زبانی نیز برای ایزد منتفی است؛ چراکه برای یک ایزد نه ترس از دشمن معنی دارد و نه وجود دوست نادان و دیوانه.

افلاطون در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: «... ذوات ملکی و الهی، در هر حال از دروغ و فریب پیراسته هستند. بنابراین یک ایزد در گفتار و کردار، صاف و صادق است. یک ایزد خواه در بیداری خواه در خواب، خود را تغییر نمی‌دهد و بواسطه تصویرها،



را برای ایزدان شایسته می‌بیند، باید بپذیریم که او همه این صفات را بر *ایزد/اعلی* به طریق اولی و به نحو تمام و کمال نسبت خواهد داد. برهان بر وجود مثال خیر به عنوان مبداء واحدِ اعلی، عملاً اثبات وجود همین *ایزد/اعلی* در بالای ایزدان یا موجودات الهی است. بدین ترتیب است که اندیشه افلاطون از چشم‌انداز فلسفی و غیر عامیانه، از هرگونه کثرت مبادی یا ایزدان هم‌عرض یا قول به چند خدائی (polytheism)، جدا شده و به سوی توحید فلسفی (monotheism) راهی است. ناگفته نماند که بازهم در قانون سوم با اصل مفروض دیگری مبنی بر وجود *ایزد/اعلی* روبرو هستیم بدون آنکه اثبات شده باشد.

مطابق آنچه گفته شد، افلاطون در قانون سوم فکری-اعتقادی خویش نیز در راستای دو قانون پیشین به دنبال احیای اندیشه‌های خداشناسی تنزیهی یا شیوه سلبی (via negativa) است. عبارتهای او در گزارش قانون سوم نشان می‌دهد که محور بحث‌های خود را *ایزدِ اعلی* یا مبداء دارای کمال مطلق شمرده است. اگر مطالب دو قانون دیگر را نیز از این زاویه بنگریم خواهیم دید که ضمن مباحث واقع در هر سه قانون، افلاطون مراتبی از کمال مانند خیرها، فضیلت‌ها، زیبایی‌ها و معرفت‌ها را مدّ نظر دارد و سرانجام مرتبه کمال اعلی را تنها می‌تواند به *ایزد/اعلی* اختصاص دهد. اما بازهم باید تأکید کنیم که در هر سه قانون بررسی شده وجود *ایزد خیر* و ثابت و اعلی هنوز به اثبات نرسیده است. مباحث بعدی افلاطون در کتاب ششم و هفتم از *جمهوری* نشان می‌دهد که *ایزد/اعلی*، همان مثال خیر است. اما قابل استنباط است که هرگونه توضیح‌های افلاطون به شیوه و زبان تمثیلی (allegorical) که در تمثیل‌های آفتاب و خط تقسیم شده و غار که به ترتیب در پایان کتاب ششم و آغاز کتاب هفتم از محاوره نامبرده آمده است، همچنان کوششی است برای بدست دادن گزارش و توصیف-های ملموس‌تر از *ایزد خیر* و اعلی.

مطلب افلاطون در آغاز کتاب سوم، افزون بر مباحث دو قانون نخست و دوم، برپایه پذیرش

بزرگترین ایزدان (the greatest of the gods) را بدان شیوه معرفی کنند.» (جمهوری، ۳۸۷ه-ج ۳۸۸).

از سخن افلاطون می‌توان چهار نکته مهم را استنباط نمود: ۱- تخلّق یا آراستگی به فضیلت‌ها و پیراستگی از رذیلت‌ها، تا حدّ ممکن نوعی تقویت شخصیت فکری-اخلاقی در فرد است. بدین جهت است که افلاطون سرچشمه نیکبختی به معنی اخلاقی و معرفتی را بیش از هر چیز به درون و احوالات درونی شخص وابسته می‌سازد. ۲- معرفی ایزدان به عنوان موجوداتی همچون عموم انسان‌ها که در برابر سختی‌ها یا از دست دادن عزیزان به گریه و گله‌گذاری روی می‌آورند، نمونه دیگری از برداشت انسان‌انگارانه از موجودات الهی است. درواقع داشتن چنین صفاتی از سوی یک موجود، عملاً هم نشانه کمبود یا نقص در معرفت و هم کمبود در دیگر فضیلت‌ها است. معرفی ایزدان با آن صفات، فرود آوردن آنان از مرتبه الهی و برتر خویش و مبتلا ساختن ایشان به مرتبه کمبودهای بشری است! ۳- نکته سوم، اوج بحث افلاطون در قانون سوم است. او در راستای خداشناسی تنزیهی خویش، بر آن است که اگر بر موجودات الهی یا ایزدان بنا بر فرض برخی کمبودها و نقص‌های معرفتی و اخلاقی را نسبت داد، دست‌کم در باره *بزرگترین ایزدان* یا *ایزد/اعلی* وجود چنین ضعف‌هایی منتفی است. انتساب چنین صفاتی با شأن کمال *ایزد اعلی* متناسب نبوده و در حق وی، محال است. ۴- مطلب بعدی آن است که افلاطون به وجود مراتب در میان ایزدان یا موجودات الهی نیز قائل شده است.

طبق آنچه گفته شد قابل استنباط است که قانون سوم فکری-اعتقادی در باب آرمانشهر نیز دارای یک قید و تبصره است. یعنی قول به کمال هر ایزدی یا ایزدان، اگر قابل دفاع نباشد؛ کمال مطلق یک *ایزد/اعلی* را نمی‌توان نادیده گرفت. با توجه به اینکه افلاطون ضمن بررسی‌های خویش، وجود اوصافی چون فضیلت، زیبایی، خیر بودن، فریبکار نبودن، معرفت، ثبات و مقامت یا استقامت و غیره



۴ برهان بر وجود مثال خیر به عنوان ایزد اعلی یا مبداء نخستین

اکنون با توجه به بررسی‌ها بالا، می‌توان به اثبات وجود مثال خیر پرداخت. گفته‌های افلاطون در لابه‌لای قانون‌های سه‌گانه، وجود برخی اصل‌های مفروض را نشان می‌داد: ۱- قول به خیر و خوب بودن ایزد و سبب بودن آن صرفاً برای امور و پیشامدهای خوب؛ ۲- پذیرش کمال فضیلت و زیبایی برای ایزد و دگرگون ناپذیری وی همراه با صاف و صادق بودن و ۳- منتفی دانستن ترس از مرگ و زندگی در دنیای دیگر به دلیل آنکه از ایزدان جز خیر یا کیفر عادلانه بر نمی‌آید و ۴- وجود ایزد اعلی در میان دیگر ایزدان. موارد را شاید در یک اصل مفروض بتوان گرد آورد: قول به وجود ایزد خیر و اعلی و کامل و صادق که صرفاً، مبداء خوبی‌ها است و کیفر عادلانه نیز بدست وی خواهد بود. حال اگر افلاطون لابه‌لای مباحث جمهوری نتواند به اثبات این اصل مفروض اقدام کند، در این صورت همه مطالب وی در باب قانون‌های سه‌گانه آرمانشهر و پی‌ریزی خداشناسی تنزیهی نیز، بی‌پایه و پادروا خواهد بود!

درباره مثال خیر، باید به سه تمثیل در کتاب‌های ششم و هفتم و مطالبی از کتاب دهم جمهوری هم مراجعه نمود. افلاطون در تمثیل آفتاب (۵۰۶-۵۰۹) به تبیین مثال خیر از راه تشبیه آن به آفتاب در دنیای محسوس می‌پردازد. آفتاب دنیوی با پرتو افشانی باعث می‌شود تا چشم بتواند اشیاء را ببیند و اشیاء نیز دیده شوند. ثانیاً وجود چشم و اشیاء نیز معلول گرمای مطبوع آفتاب است. به همین سیاق، افلاطون برای مثال خیر سه شأن قائل می‌شود: ۱- مبدأ بودن برای وجود مثل و نفوس؛ ۲- مبدأ بودن برای معرفت نفوس به مثل (کشف یا حضور حقایق را برای نفوس‌ها فراهم ساختن) و ۳- برتر بودن مثال خیر بر دیگر مثل در قدرت و عظمت (beyond hyper ousia/ being). گاتری بر آن است که در تلقی افلاطون از معنای خیر و خوب (the good)،

جاودانگی نفس و اجزاء آن در محاوره‌های فایدون و فایدروس هم استوار است. پذیرش آرائی مانند خیر و خوب بودن ایزد، فریبکار نبودن ایزد، عادلانه بودن کیفر الهی از برای پالودگی آدمیان از شرّ و پلیدی، نقش مستقیم و نسبی خود آدمیان از بابت شرّهای اخلاقی و گریزناپذیری از نتایج گفتار و کردار خویش، سرانجام بدین نتیجه خواهد انجامید که چگونگی زندگی پس از مرگ، بازتاب زندگی دنیوی است! بدین ترتیب بجای ترس از دنیای دیگر یا کیفر الهی، تنها باید از گفتار و رفتار خویش بترسیم. برپایه همین نگرش است که تنها راه رهایی از کیفر الهی و رسیدن به نیکبختی این‌جهانی و آن‌جهانی، در گرو تخلّق به فضایل اخلاقی است. تبیین فضیلت‌های هریک از اجزاء سه‌گانه نفس بشری که متناظر با طبقه‌های سه‌گانه جامعه است، عملاً در راستای ادامه مباحث اخلاقی واقع در کتاب سوم از جمهوری است. نزد افلاطون نام دیگر تخلّق به فضایل، عبارت است از تشبّه به ایزد (homoiosis theo/ likening the god) تا حدّ ممکن (جمهوری، د-ب ۵۰۰ و ب-۶۱۳؛ مهمانی، ۲۰۷د). بنابراین افلاطون دیدگاه برخی عوام را که به صورت امکان فریب دادن ایزد با نذر و دعا یا قربانی و هدیه باشد، نخواهد پذیرفت. ثانیاً این نگرش را هم نمی‌پذیرد که ایزد یا ایزدان اگر هم باشند، عنایت و کاری به کار آدمیان ندارند (جمهوری، ۳۶۵). این دو یا سه نکته آخر است که در قوانین به عنوان مراتبی از بی‌دینی یا کفر به معنای فلسفی کلمه باز هم مطرح می‌شود: نپذیرفتن مبداء عاقل برای عالم؛ پذیرفتن مبداء ذی-شعور برای عالم که فریب آدمیان را بخورد یا پذیرش مبداء ذی‌شعور برای عالم که به آدمیان عنایت نرزد (قوانین، لابه‌لای مباحث خداشناسی در بندهای ۸۸۵ تا ۹۰۵).



۱۹۹۷، ص ۳۷۷). اما درک شهودی با شناخت استدلالی، در طول هم بوده و هر گونه درک شهودی تنها در دنباله فرایند شناخت استدلالی می‌تواند رخ دهد.

تمثیل غار نیز (آغاز کتاب هفتم از جمهوری، ۵۱۳ تا ۵۱۷)، سیر مرحله‌های فکری واقع در تمثیل خط را با گذر از سایه‌های درون غار تا مشاهده کوتاه و ناگهانی آفتاب عالم افروز ارائه می‌دهد. افلاطون در ادامه به تطبیق محتوای تمثیل غار با تمثیل خط تقسیم شده پرداخته و مثال خیر را در عالم معقول به عنوان امر نهائی که با تحمل دشواری قابل دیدار است، معرفی می‌کند. از نگاه افلاطون کسی که بدین دیدار دست یابد، نتیجه خواهد گرفت که مثال خیر علت (cause) هستی حیثیت زیبا و درست در هر چیزی است؛ همچنین مثال خیر، در عالم محسوس علت وجود نور و سرچشمه نور یا آفتاب است (جمهوری، ج-ب ۵۱۷) بررسی‌های بعدی افلاطون، توجه به مراحل از آموزش و پرورش انسانی را تا رسیدن به تاج همه دانش‌ها یعنی دیالکتیک (dialectic) نشان می‌دهد. اوج دانش دیالکتیک در سیر رو به بالا، عبارت است از معرفت به مبداء نخستین (جمهوری، د-ب ۵۳۳). با توجه به مجموع بحث‌ها می‌توان گفت که افلاطون سیر صعودی استدلالی از محسوس تا معقول را دست‌کم تا آستانه اثبات وجود مثال خیر و برخی کمالات وجودی آن پی می‌افکند.

با دقت در همه مباحث مطرح شده، می‌توان استنباط نمود که افلاطون از نوعی استدلال در تمثیل‌های خویش بهره می‌برد؛ به نحوی که به لحاظ علیت وجودی، امور موجود در قلمرو محسوس ممکن نیست تحقق داشته باشند مگر آنکه مرتبه موجودات برتر یا معقول از پیش موجود باشند. حتی در فایدون، معرفت ما به امور دنیوی که در قالب احکام کلی یا تعریف‌ها ارائه می‌شود، تنها در پرتو آگاهی به حقایق معقول یا مثل، فراهم می‌گردد (فایدون، ۷۷-۷۲). اما در باره خود امور معقول یا مثل نیز به لحاظ وجودی، ناگزیر یا باید کثرت مبادی هم

سه مطلب با هم جمع می‌شوند. ۱- خیر، غایت است بدین معنی که متعلق برتر برای آرزوی انسانی است. ۲- خیر، شرط برای معرفت است و عالم را معقول یا قابل درک می‌سازد و ۳- خیر، علت نگهدارنده مثال‌ها است؛ مثال‌هایی که خودشان علت عالم محسوس هستند (گاتری، ۱۹۷۵، ص ۵۰۶). گاتری این مطلب را برپایه تمثیل آفتاب در جمهوری و بندهای ه-د ۵۰۵ و ج-ب ۵۱۷ از همین محاوره بیان می‌کند. چون در این بندها، خیر به عنوان مطلوب هر کسی شمرده شده است؛ طوریکه همه به دنبال آنچه که واقعاً خیر است راهی هستند. افلاطون خیر را به عنوان مطلوب بالذات برای هر نفسی و هر فعلی می‌شمارد. او در عین حال دانش دیالکتیک را علم به مبداء نخستین (the first principle) در فراروی از مفروضات می‌شمارد (جمهوری، د-ج ۵۳۳)؛ و عملاً این مبداء نخستین همان مثال خیر در تمثیل‌های سه‌گانه است. می‌توان استنباط نمود که بحث افلاطون از خیر به معنی اخلاقی و ارزشی کلمه با خیر به معنای معرفت‌شناختی و مابعدطبیعی آمیخته شده است.

در تمثیل خط تقسیم شده (۵۱۱-۵۰۹) نیز با مراتبی از واقعیت وجودی که متناظر با مراحل از شناخت هستند روبرو می‌شویم. هر مرتبه از واقعیت موجود، مرتبه پایین‌تر از خود را تبیین می‌نماید. به عبارت دیگر جهت وجودی مرتبه پایین از واقعیت را باید در مرتبه برتری از واقعیت جستجو نمود. برپایه این نگرش است که انعکاسات و شیخ‌های خیالی با مرتبه برتر یعنی وجود خود اشیاء محسوس تبیین می‌پذیرد. اشیاء محسوس هم بواسطه مرتبه امور تعلیمی یعنی عدد و شکل، تبیین شده و خود امور تعلیمی نیز بواسطه وجود مثل، تبیین و توجیه می‌شوند. سرانجام در اوج دیالکتیک صاعد است که خود وجود مثل در پرتو مثال خیر یا خیر بالذات، تبیین می‌پذیرند. گاهی ادعا می‌شود که چون وجود مثال خیر به عنوان مبداء بنیادین، به چیزی بالاتر از خودش قابل برگشت نیست، لذا معرفت به آن را باید نوعی شهود بدانیم (هایمن،



ناچاری تنها يك مثال ایجاد نموده است و ایزد سازنده هرگز بیش از یکی نیافریده و نخواهد آفرید. افلاطون بدون درنگ به تبیین مطلب پراخته و نشان می‌دهد که این وضعیت از سر ضرورت و ناچاری بوده است. او می‌گوید: «... اگر آن ایزد تنها دو مثال [از یک دسته نوعی] را ایجاد نموده باشد؛ در این صورت دوباره بالای آن دو مثال، يك مثال دیگر پیدا خواهد شد که آن دو مثال از این مثال واحد برخوردار و بهره‌مند هستند. بدین ترتیب نه آن دو مثال بلکه این مثال واحد است که همان وجود مثالی تخت است.» (جمهوری، ج-ب ۵۹۷). بدین ترتیب اصل عقلانی و مهمی بدست می‌آید مبنی بر اینکه: وجود کثرت، باید به يك وحدت منتهی شود؛ و الا کثرت هم منتفی خواهد بود.

افلاطون با توجه به سلوك عشق در محاوره مهمانی، از وجود زیبایی‌های محسوس و نامحسوس که مسلم و نسبی هستند، به وجود خود زیبایی مطلق می‌رسد. (مهمانی، ۲۱۰ تا ۲۱۲). حال در جمهوری و با توجه به سه تمثیل یاد شده نیز می‌توان شکل‌های گوناگونی از استدلال نامبرده را جاری دانست. برهان به شکل نخست: اشیاء محسوس، وجود ناقص و فانی و رونوشت دارند و تحقق آنها بدون وجود علت‌های قائم به خود و کامل (مثال)، ناممکن است. خود وجود مثال‌ها نیز، بدون وجود مثال واحد و خلّاق یعنی مثال خیر، محال هستند. برهان به صورت دوم: ما دارای احوال نفسانی همچون عدالت یا علم نسبی و ناقص هستیم که در عین حال خیر نسبی هم هستند. وجود مراتب ناقصی از عدالت و علم، مستلزم وجود مرتبه علم و عدالت کامل است. منظور وجود مثال علم و مثال عدالت است. به همین منوال می‌توان گفت که خیر یا خوب بودن خود حقایق مثالی نیز، مستلزم وجود خیر بالذات و کامل است. مثال خیر از لحاظ اخلاقی نیز، سعادت برین است و یگانه غایتی است که آرزوی خیر حقیقی از سوی آدمیان را پاسخگو است. برهان به شکل سوم- اینجا از مفهوم جمال یا زیبایی می‌توان بهره برد. زیبایی‌های نسبی با مراتب

تراز و هم عرض را بپذیریم یا باید يك مبدأ واحد و نخستین را، افلاطون در تمثیل‌های نامبرده، از وجود مسلم و غیرقابل انکار برخی موجودات مانند احوال نفسانی یا امور جسمانی، برای اثبات مراتب بالاتر وجود كمك می‌گیرد. روند فکری شخص تحت تعلیم، هر بار از کثرت کم‌کم به سوی وحدت بالا می‌رود؛ به نحوی که سرانجام کثرت مثل یا مبادی معقول را هم به يك یگانه نخستین یعنی مثال خیر بالذات فرو می‌کاهد. این روند نه تفتنی بلکه نتیجه يك فرایند استدلالی است.

البته دلیل مورد اشاره در اثبات وجود مثال خیر به مثابه ایزد اعلی، لابه‌لای تمثیل‌ها پنهان یا مُستتر است و باید به تحلیل و استنباط آن پرداخت. اما مقدمه‌های لازم برای بهره‌برداری از تمثیل‌ها، لابه‌لای قانون‌های سه‌گانه آرمان‌شهر فراهم شده است؛ افلاطون در مباحث مربوطه، مقدماتی مانند اصل علیت و اصل سنخیت معلول با علت را همراه با وجود مراتبی از کمال در موجودات محسوس و فانی، پذیرفته است. و دیدیم که بر پایه این ملاحظه‌ها و به كمك اصل مفروض ایزد خیر و مبداء بودن وی برای خوبی‌ها است که او به نقد خداشناسی اسطوره‌ای اقدام می‌نماید. اکنون اگر شیوه استنتاج افلاطون را از مقدمات یادشده به سوی اثبات اصل مفروض نامبرده، بتوانیم مرور کنیم، می‌توانیم هم به برهان بر وجود ایزد اعلی و خیر بالذات برسیم و هم آن برهان را به شکل‌های گوناگون گزارش کنیم.

برای گزارش برهان نامبرده باید به مطلب واقع در کتاب دهم جمهوری نیز اشارت ورزیم: افلاطون در اوایل کتاب نامبرده مدعی است که اگر تعدادی از موجودات به يك نام یا وصف خوانده شوند، این امر نشانگر بهره‌مندی آنها از امری واحد است. او در ادامه از وجود سه گونه چیز سخن می‌گوید: نخست وجود مثال یا خود آن چیز مانند مثال تخت؛ دوم وجود تخت‌هایی که نجار می‌سازد و سوم وجود تصویرهایی از تخت که نقاش ترسیم می‌کند. افلاطون بر آن است که ایزد برای هر مورد از دسته‌های نوعی یا به خواست خویش یا از سر ضرورت و



رسد این تعلیم با مطلب واقع در یک اثر پیشین یعنی *سوفسطائی* (۲۴۸) مبنی بر ضرورت انتساب زندگی و پویائی و فعالیت بر مَثَل، مرتبط باشد. در مقابل تئودور گمپرتس دربارهٔ مثال خیر نزد افلاطون می‌گوید: «... ایدهٔ خیر برای او [افلاطون] جوهری مرکزی است که تقریباً جای خدای بزرگ را می‌گیرد ... ایدهٔ خیر، از نیکی به معنی نیکخواهی و نیکوکاری بیگانه نیست ولی همهٔ اینها، هستهٔ حقیقی او نیستند. اجزای اصلی او دوام و ثبات و سعادت و نظم و مطابقت با غایت است.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، جلد ۲، ص ۱۰۲۹). کاپلستون نیز با اشاره به نکته‌هایی از تمثیل‌های آفتاب و غار در *جمهوری*، مدعی می‌شود که با توجه به مطالب مربوطه، نمایان می‌گردد که افلاطون قصد دارد تا خداوند را با مثال خیر یکی بشمارد (کاپلستون، ۱۹۴۶، ص ۱۹۱). نویسندگان *مقاله خدا در فلسفه افلاطون* نیز طی دو سه صفحه بحث از خداشناسی در *جمهوری*، بیشتر به خوانش تئیسیم (theism) در این محاوره می‌رسند و مثال خیر (یا به تعبیر مقاله: ایده نیک) را با خداوند یکی می‌شمارند (شاددل و ...، ۱۴۰۰، صص ۱۸۵-۱۸۳). برخی از این نوشته‌ها، خداوند را به معنای مرسوم و متعارف در ادیان توحیدی می‌بینند و تمایزی را که ما نهادیم و عمداً بجای لفظ *خداوند* از لفظ *ایزد* استفاده کردیم، مد نظر قرار نمی‌دهند.

به هر حال فارغ از اینکه مثال خیر همان خداوند در ادیان توحیدی باشد یا نه، با بررسی الهیات *جمهوری*، دیدیم که ایزد اعلی و مبدء بودن وی برای خیر، اتصاف ایزد اعلی به کمالات وجودی خیر، فضیلت، معرفت و ثبات در کتاب‌های دوم و سوم و برهان افلاطون در اثبات وحدت مثال بر بالای امور کثیر در کتاب دهم، همگی به این نتیجه می‌انجامد که *مثال خیر* یا مبدء نخستین در کتاب‌های ششم و هفتم با ایزد اعلی در کتاب سوم مطابقت دارد. همان مثال خیر که مبدئیت وجودی، مبدئیت معرفتی، برتر بودن از مَثَل و غایت نهائی بودن برای هر آرزو و کاری را، در خود جمع نموده است.

گوناگون شدت و ضعف به جمال یا حُسن ذاتی بر-می‌گردند که عملاً همان مثال خیر است. برهان به صورت چهارم- وجود موجودات برتر الهی یا ایزدان در مقایسه با موجودات فانی دنیوی هم قابل ملاحظه است. چنانکه در نگاه افلاطون با ایزدی چون آفتاب دنیوی یا ماه نیز روبرو هستیم. بدین ترتیب، ضرورت دارد که ایزد اعلی و برتر در رأس ایزدان یا موجودات الهی هم وجود داشته باشد. در سنت فکری- دینی یونان باستان، امر الهی با امر سرمدی و غیرفانی مترادف است.

مبدأ نخستینی که اثبات می‌گردد، مثال خیربالذات است که همه چیز را زیر چتر وجودی خویش جمع می‌نماید. طبیعی است که استدلال پنهان در لابه‌لای مباحث، تحقق مراتب فروتر وجود را معلول مرتبه برتر وجود می‌شمارد. به عبارت دیگر با یک نگاه وسیع‌تر، استدلال نامبرده همان برهان امکان اشرف و امکان آخس است: هیچ مرتبه ناقص از کمال نمی‌تواند تحقق داشته باشد مگر آنکه مرتبه اشرف و اتم آن کمال از پیش موجود بوده باشد. از سوی دیگر میان مبدأ نخستین با عالم محسوس، واسطه‌ای به نام مَثَل نیز تحقق دارند. به عبارت دیگر افلاطون نه تنها به مبدأ واحد قائل شده بلکه بر تحقق سلسله مراتبی از وجود هم قائل شده است؛ طوریکه از بالا به پایین با روند تدریجی تنزل مرتبه‌های وجود و تكثر آنها روبرو هستیم. نکته سوم آنکه استدلال افلاطون، نوعی استدلال از راه وجود معلول‌ها به سوی اثبات وجود علت آنها است که در منطقی به برهان اِنّی مشهور است.

گاهی متفکران مثال خیر را غیر از خداوند (God) به معنی مرسوم در ادیان توحیدی می‌شمارند. آلفرد ادوارد تیلور با استناد به سخنی از جان برنت می‌گوید مثال خیر در *جمهوری* را نمی‌توان خداوند شمرد؛ چرا که خداوند در نگاه افلاطون نه یک مثال (Form/ Idea) بلکه یک نفس خوب (good soul) است (تیلور، ۱۹۴۹، ص ۷-۲۸۶). این سخن در کتاب دهم از *قوانین* ریشه دارد که وجود دو مبدء یعنی نفس خیر و نفس شر را معرفی می‌کند. به نظر می‌-



جمهوری یعنی اصل علیت و سنخیت میان معلول با علت و وجود مسلّم برخی موجودات محسوس فانی یا مراتبی از کمال به سراغ تعالیم سه تمثیل آفتاب و خط و غار در کتاب‌های ششم و هفتم رفتیم. این مطالب بدون وجود برهان آشکار یا ضمنی بر اثبات وجود مثال خیر به مثابه ایزد اعلی یا مبداء نخستین، نه تنها همگی بی‌پایه خواهد بود بلکه برنامه سیاسی و تربیتی افلاطون نیز فاقد بنیاد نظری خواهد شد!

بررسی‌های بالا همراه با برهان اثبات وجود مثال واحد بر بالای امور کثیر (در کتاب دهم از جمهوری)، نشان می‌دهد که افلاطون به کمک همه این مباحث راهی را گشوده است که ممکن نیست به جایی جز اثبات وجود مثال خیر به عنوان ایزد اعلی یا مبداء نخستین برسد. برهان ضمنی افلاطون که در اینجا آن را بازسازی و گزارش کردیم، اثبات کمال مطلق از راه وجود مراتب نسبی کمال است. دینداری مورد نظر افلاطون نیز همان سرسپردگی به زندگی فلسفی به معنی دوستداری و طلب مثال خیر با تخلّق و تأسی به فضایل است. این دینداری فلسفی، دارای عناصر بنیادی مانند جمع کردن مبداء و منتهای واحد در مثال خیر، صاف و صادق بودن خیر، عنایت وی به موجودات، دست داشتن ایزد اعلی درکیفر عادلانه و تقرب به وی از راه تخلّق به فضایل، است. این موارد، کمترین عناصر بنیادین و لازم برای یک نظام فلسفی توحیدی (monotheism) با محوریت خیر و فضیلت است.

گفتیم که برهان بر وجود مثال خیر در جمهوری، یک استدلال مستتر و ضمنی است. شاید افلاطون در پی آن بوده است تا خواننده با سیر در همگی مطالب این اثر، خود به لوازم فلسفی واقع در بطن و متن آن برسد. اگر چیزهای بهره‌مند از یک مثال نمی‌تواند عین یک مثال بشود، بنابراین دست یافتن به مثال خیر یا ایزد اعلی به معنی رسیدن به مرتبه هم‌عرض آن هم ناشدنی است؛ هر چند که همه ما خواهان خیر بالذات و محض هستیم. از سوی دیگر همه موجودات در یک ترتب طولی، فروتر از مبداء نخستین جای دارند. لذا اگر چه به مثال خیر یا ایزد اعلی نمی‌توان دست یافت اما به سوی وی می‌توان راهی شد. برپایه این نگرش است که نزد افلاطون، همه چیز از مثال خیر نخستین سرازیر شده و به سوی وی برمی‌گردد.

۵ نتیجه‌گیری

در تبیین این پرسش که چرا و چگونه در جمهوری مثال خیر به عنوان ایزد اعلی و مبداء نخستین مطرح می‌شود؛ نخست کوشیدیم تا در محدوده محاوره جمهوری به گزارش و تحلیل مطالبی مانند حسن ذاتی-عقلی مثال‌های اخلاقی و بررسی قانون‌های سه‌گانه آرمان‌شهر با تأکید بر مفروضات مهم و اثبات نشده یعنی وجود ایزد خیر و اعلی، سببیت صرف وی برای خوبی‌ها و ثبات و صاف و صادق بودن وی بپردازیم. سپس با احراز مقدمه‌های بنیادی در



منابع

- Aristotle. (1995). *The Complete Works of Aristotle*, edited by: J. Barnes, 6th. Printing, Vol. 2, USA: Princeton University Press.
- Brehier, Emile. (1963). *the History of Philosopgy: the Hellenic Age*, Vol. 1. English translation by: Joseph Thomas, USA: University of Chikago Press.
- Copleston, F. C. (1946). *A History of Philosophy: Greece and Rome*, London: Search Press.
- Dambrowski, Daniel D. (2005). *A Platonic Philosophy of Religion (A Process Perspective)*, USA: State University of New York Press.
- Fathi, H. (2006). Aflatun, Talayedar-e Bahs-e Hosn- o Gobh-e Aqli. *Hekmat va Falsafeh (Journal of Wisdom and Philosophy)*, (Allameh Tabatabaii University), Vol. 1, No. 4, February, Tehran [In Persian].
- Gerson, L. P. (1990). *God and Greek Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Gomperz, T. (1375). *Motafakkeran-e Yunani*, Vol. 2. Persian translation by: M. Hasan Lotfi, (Greek Thinkers, Vol. 2), Tehran: Sherkat-e Sehami Entesharat-e Kwarazmi [In Persian].
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV. London: Cambridge University Press
- Heinaman, R. (1997). Plato, Metaphysics and Epistemology, in: *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol. 1), edited by: C. C. W. Taylor. London and New York: Routledge.
- Javadi, M. and Muhammadi Shiki, Q. (2008). Meaning of "good" and "bad" from the Muslim Philosopher's Viewpoint. *Ayeneh Marefat (Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)* (Shahid Beheshti University), No. 16, Thehran, [In Persian].
- Lodge, Rupert. C. (2002). *The Philosophy of Plato*, UK: Routledge.
- MacIntyre, A. (2005). Myth, *Encyclopedia of Philosophy*, edited by. D. Borchert, USA: Macmillan.
- Menn, Stephen. P. (1995). *Plato on God as Nous*, (the Journal of the History of Philosophy Monograph Series), USA: Sothern Illinois University Press.
- Mohr, Richard. D. (2005). *God and Forms in Plato*, USA. Parmenides Publishing.
- Plato. (1994). *The Collected Dialogues of Plato*, edited by: E. Hamilton and H. Cairns, USA: Princeton University Press.
- Plato. (1998). *Complete Works*, edited by: J. M. Cooper, associate editor: D. S. Hutchinson. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.



Shaddel, T; Imanpour, M. and Atrak, H. (2021). God in Plato's philosophy, *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 15/ Issue: 34. Spring 2021, University of Tabriz.

Solmsen, F. (1942). *Plato's Theology*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Taylor, A. E. (1949). *Plato the Man and his Work*, Methuen & Co. LTD, 6th Ed. London.

Taylor, C. C. W. (1997). (Editor) *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol. 1), London and New York: Routledge.