

نقش خدا در اندیشه افلاطون

*دکتر محمد اکوان
**بهاره سادات سیاقی

چکیده

بی شک مقوله خدا مهمترین و سوال برانگیزترین مقوله ای است که در طول تاریخ، ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. در این میان فلسفه نیز از این امر مستثنی نیست. در فلسفه الهی افلاطون که هدف از آن وصول به اصلی است الهی و غیرمحسوس که ذاتش حقیقی و مطلق است، مسئله خدا با تعبیری گوناگون در رسالات مختلف مطرح گردیده است. در این فلسفه خدا با عناوینی چون ایده خیر یا مثال نیک که موجودی در راس عالم مثل و علت تمام موجودات و سرمنشا حقیقت و معرفت است، ایده واحد که کاملترین و برترین صورت است و ایده زیبایی که امری مطلق، جاوید و قائم به ذات است، نام برده می شود که تمامی این ایده ها یکی اند و دارای حقیقتی یکسان هستند. افلاطون به دمیورژ نیز اشاره می کند که او را صانع می داند و نه خالق. این صانع، جهان را از حالت بی نظمی (خائوس) به نظم (کاسموس) در می آورد. هدف از این تحقیق، بررسی مفهوم خدا در تفکر افلاطون است.

واژه های کلیدی: عالم مثل، ایده خیر، ایده واحد، ایده زیبایی، دمیورژ(صانع)

* استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی m_akvan2007@yahoo.com

** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۷/۱۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۹/۱۴

مقدمه

افلاطون را بعضی حکیمی الهی می نامند که فلسفه اش مادر فلسفه های الهی است، چون هدف از فلسفه افلاطون رسیدن به اصل و اساس هستی است که جنبه ای الهی و فراطبیعی دارد و از عالم مادی و محسوسات به دور است. غایتی که مطلق و حقیقی است و چون اصلی نهایی است. در فلسفه افلاطون بسیار به این موجود معقول و حقیقی پرداخته شده است به طوری که ریشه های مستحکم و قوی الوهیت و وحدت در آن دیده می شود و خدا را هدف موجودات عالم اعم از انسان و غیر آن می داند.

افلاطون کلمه خدا را به تعبیری گوناگون به کار می گیرد به گونه ای که گاهی این اندیشه به ذهن متبادر می شود که او اعتقاد به خدایان گوناگون داشته است و این به علت مفاهیم و عناوین موجود و رایج او در باب خدا در رسالات و به طور کلی فلسفه اوست.

خدا به عنوان ایده خیر

افلاطون قائل به دو جهان بود. یکی جهان مادیات و محسوسات که متعلق ادراک حواس است و دیگری جهان معقولات که متعلق عقل و خرد است. از آن جا که جهان مادی بر پایه محسوسات است و محسوسات هم به طور مداوم و پیوسته در حال تغییر و تحول هستند نمی توانند منبع و اساس معرفت حقیقی قرار گیرند.

اما عالم معقولات دارای ویژگی ثبات و فعلیت است و به همین علت متعلق معرفت است. پس معرفت حقیقی آن است که برگرفته از ادراک حسی که متغیر و متحول است نباشد، بلکه برگرفته از عقلانیت و بر پایه عالم معقول باشد که فراحسی است. این عالم معقولات در اندیشه افلاطون عالم مثل نام دارد که همان جهان ایده ها یا صور است که متعلق شناخت عقلی است و ورای عالم محسوسات است.

عالم محسوسات عالم جزئیات است. این جزئیات در عالم معقولات یا مثل یا ایده ها دارای کلیات هستند. افلاطون عالم مثل را به عنوان باشنده یا هستنده می داند و معتقد است که عالم مثل هیچ گونه زوال یا تغییری را شامل نمی شود. «ایده آن صورت واحدی است که ما از

راه ادراک های حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن برمی خوریم» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۲۳۸).

عالم مثل عالم کلیت است که برخلاف عالم محسوسات که همواره در حال شدن و تغییر و تحول است پایدار و ثابت است و همیشه در حال هست و «چیزی که هست را تنها از طریق تفکر محض می توان شناخت نه از طریق ادراک حسی» (بورمان، ۱۳۷۵، ۵۷).

پس این عالم مثل است که به دلیل هست بودنش متعلق عقل است. مثل جاودانی و پایدارند و هرگز دچار دگرگونی و زوال نخواهند شد. «مثل به علت داشتن صفاتی نظیر ثبوت، وحدت و کمال از جهان محسوسات فراتر می رود و جهان واقعیت اصیل و حقیقی را تشکیل می دهد» (ورنر، ۱۳۷۳، ۸۱).

از نظر افلاطون مثل دارای خصوصیتی از جمله قائم به ذات بودن و مجرد از ماده بودن اند. آن ها جدای از اشیای محسوس وجود دارند و حقیقت اشیاء هستند بر خلاف محسوسات که تنها ظواهرند. آن چه از ایده مستفاد می شود معرفت حقیقی است. در مقابل آن چه از محسوسات دریافت می شود گمان است. ایده ها در ذات خویش، علت وحدت اشیاء دارای ذات یکسان اند که عقل با نگرش در این اشیاء کثیر به آن حقیقت واحد که ایده باشد می رسد. کلیات قائم به ذات که جاودانه و نامتغیرند متعلقات ادراکات عقل هستند و جایگاهشان در عالم مادی و بصری است که آن عالم خارج از بعد زمان و مکان است و آن عالم معقولات است.

جهان ایده ها به عقیده افلاطون دارای اصلی است که در راس ایده ها یا مثل قرار دارد. این ایده برترین و بزرگترین ایده هاست. «افلاطون این امر مطلق یا حد غیرمشروط را خیر یا مثل می نامد» (بریه، ۱۳۷۴، ۱۵۱). ایده نیک خیر اعلی است. با این که «ایده خیر از نیکی به معنی نیکخواهی و نیکوکاری بیگانه نیست ولی اینها هسته حقیقی او نیستند. اجزای اصلی او دوام و ثبات و سعادت و نظم و مطابقت با غایت است» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱۰۲۹).

در رساله فیلبس که در آن افلاطون به بررسی مفهوم خیر پرداخته است، خیر را از دو منظر بررسی می نماید. یکی لذت و دیگری دانایی

و فهم و به این نتیجه می رسد که خیر صرف دانایی و یا لذت نیست. خیر نه تنها هر دوی این ها را شامل می شود بلکه از این ها والاتر است. « همه چیزهایی که در جهانند در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است قرار دارند و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای نیک است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۸۲۸).

« مثال خیر، صورت اعلی، «علت کلی تمام اشیا حق و زیبا_ سرچشمه حقیقت و عقل» است» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۱۹۱). مثال خیر یا ایده نیک محل وحدت مثل است و تمامی ایده ها تحت آن واقع شده اند. ایده نیک کمال مطلق و خیر محض است. بالاترین و برترین ایده هاست و در مقیاس بزرگی و عظمت و کمال بر تمامی ایده ها سبقت دارد و نسبت به آن ها متفاوت است.

«خیر امری است که فرض آن مقدم بر قبول همه امور است و هیچ امر دیگری را پیش از آن نمی توان مفروض داشت. خیر علت حقیقی و مطلق است که حد نهایی تبیین است» (بریه، ۱۳۷۴، ۱۵۱).

« بقاء، هماهنگی و فهم پذیری صورت های کامل و ازلی و به واسطه آن ها جهان متغیری که در آن زندگی می کنیم، بایستی بر صورت خیر متکی باشند» (گاتری، ۱۳۷۷، ۱۴۷).

خورشید در جهان مادی که عالم تاریکی و ظن و پندار است وسیله ای است برای بینایی و رفع تاریکی. نور و درخشش خورشید بر عالم مادی و جسمانی سبب می شود که موجودات و اشیا درون این عالم به ادراک حسی درآیند. پس وجود خورشید برای روشنایی و به دیده درآمدن است. «مثال خیر که وضع خاص در جمهوری دارد با خورشید مقایسه شده است که نور آن اشیا طبیعی را برای همه مرئی می سازد و بنابراین به یک معنی منشا منزلت، ارزش و زیبایی آن هاست» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۰۶).

افلاطون با شبیه خواندن ایده خیر به خورشید می گوید « خود نیک به معنی حقیقی، آن [خورشید] را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۰۴۸).

ایده خیر علاوه بر وجودبخشی به موجودات قابلیت شناسایی آن ها را در نزد ما فراهم می کند. «به عبارت دیگر باید آن را هم علت شناسایی

مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می شود» (همان، ۱۰۴۹). متعلقات شناسایی علاوه بر آن که به وسیله ایده نیک این قدرت را می یابند که مورد شناسایی واقع شوند و شناخته شوند، وجود و ذات خویش را نیز از آن دارند، از آن جا که این ایده علت هستی بخش و وجود دهنده و روشنایی بخش عالم است اعم از عالم مادی و عالم صور می توان آن را خدا یا موجودی الهی نامید. با این حال، نیک، خود وجود یعنی هستی و یا بودن نیست، در واقع نیک از وجود بالاتر است و فراتر از ذات و هستی است.

با وجود تمامی اوصاف ایده خیر می توان آن را غایت زندگی و هدف اصلی و نهایی دانست. « غایت نهایی، منبع مستقل هستی و شناخت، همان خوبی (آگاتون) است، چیزی که همیشه و به کلی سودمند و کارآمد است» (گاتری، ۱۳۷۷، ۱۵۸).

هر موجودی باید در تلاش برای رسیدن به آن باشد. از آن جا که «واقعیت متعالی همان خوبی متعالی و همچنین معقول متعالی است که فقط پس از تحمل دوره ی سختی از تربیت عقلانی می توان به ادراک آن نائل آمد افلاطون آن را بزرگ ترین متعلق یادگیری می خواند» (گاتری، ۱۳۷۷، ۱۴۰). و بر آن است که انسان باید خود را به آن نزدیک سازد و از آن بهره مند گردد.

ایده نیک «را جز از طریق شهود عقلی مستقیم یا خود نوعی از رویت نمی توان دریافت و هیچ راه دیگری برای توجیه آن وجود ندارد» (بریه، ۱۳۷۴، ۱۵۲).

افلاطون تنها راه دستیابی به ایده نیک را طریق عقلانی می داند و آن طریق دیالکتیک است که برترین علوم است و غایت آن رسیدن به وحدت است. دیالکتیک دانشی است فراحسی و به دور از ادراکات جزئی و بنابراین روشی است که تنها از طریق آن می توان به فهم کامل حقیقت رسید. از این جهت دیالکتیک از دیدگاه افلاطون رسیدن به یگانگی و وحدتی است که در خود، کثرت دارد. جمع نمونه های کثیر در یک صورت واحد و تقسیم و بخش کردن آن به صورت های کثیر، کار دیالکتیک است. در واقع دیالکتیک شامل حرکت از سوی محسوسات به معقولات است که به دو نوع تقسیم می شود. یکی

حرکت از کثرات جزء به وحدت کلی که همان اصل نخستین است. این دیالکتیک، دیالکتیک صعودی نام دارد و دیگری دیالکتیک نزولی است، به این معنا که در سایه وحدت به کثرت پرداختن. یعنی عقل پس از مشاهده ایده خیر که وحدت است به کثرات که نشانه های وحدت در جهان است توجه دارد. ایده نیک هدف نهایی حقیقت است که بر اساس عقلانیت است. دیالکتیک علم به غایت الغایات است. در فلسفه افلاطون ایده نیک مقامی والا و برتر دارد به طوری که او آن را بالاترین وجود و حتی برتر از وجود و علت همه موجودات و اشیا می داند. او ایده خیر را علت و غایت هستی می نامد و معتقد است ایده خیر «مبدأ نخستین و حکمران مطلق است، و حقیقت و خرد هر دو از آثار او هستند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۰۵۹).

خدا به عنوان ایده واحد

در فلسفه افلاطون دو اصل مهم مطرح می شود. یکی اصل واحد و دیگری اصل کثیر. اصل واحد مرتبط با ذهنیات است در حالیکه اصل دوگانگی در ارتباط با حسیات است. اصل واحد در واقع ذات موجودات است که موجودات توسط آن می توانند خودشان باشند و آن گونه که هستند مورد شناخت واقع شوند. «دانش مربوط به واحد از دانش هایی است که آدمی را به مشاهده هستی حقیقی راهنمایی می کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۰۶۹).

اصل واحد در نزد افلاطون ایده واحد است که تمامی چیزها از آن به وجود آمده اند. ایده ای که در راس تمامی ایده هاست و همه چیز را دربرمی گیرد. به این صورت که ایده ها وجود خویش را از آن دارند. ««صور» یا مثل (ایدئالها: نمونه های اعلی) در «اصل وجود»، در «واحد» مشمول اند یا لااقل ذات خود را مدیون «واحد»ند» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۱۱).

افلاطون «در نامه ششم خود از دوستان خویش می خواهد که «به نام خدایی که رهبر همه اشیا کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت» سوگند وفاداری یاد کنند. حال، اگر این «رهبر» دمیورژ است «پدر» نمی تواند دمیورژ هم باشد، بلکه باید «واحد» باشد.» (همان،

۲۰۹) افلاطون واحد را از دمیورژ که سازنده جهان است بالاتر می داند و مقام آن را به عنوان پدر دمیورژ تصور می کند. بنابراین تمامی ایده ها از ایده ی واحد ناشی می شوند و وجود خویش را از آن دارند و ایده واحد برترین ایده هاست که از نظر افلاطون بالاترین جایگاه را در میان تمام موجودات جهان داراست به نحوی که همه چیز از آن ناشی و صادر می شود. عقل الهی نیز از واحد ناشی می شود و علاوه بر آن واحد روح عالم را نیز دربرمی گیرد. واحد کامل ترین و عالی ترین صورت است و نه آغاز دارد و نه انتها. واحد کامل ترین و عالی ترین صورت است که صور دیگر تحت آن قرار دارند و او تمام آن ها را شامل می شود. «واحد»، واقعیت اعلی، یعنی دربردارنده و به یک معنی منشاء (هر چند نه خالق در زمان) عقل الهی (= دمیورژ = نفس عالم) و صور است» (همان، ۲۲۴).

واحد مبدا اصلی و منشاء نهایی جهان ایده هاست. مثل در فرا گرد واحد به صورت تمامیت واحد در کثیر درمی آیند. درست است که اصل واحد در تقابل و تضاد با اصل دوگانگی است، اما این دو مکمل یکدیگرند، به این صورت که افلاطون با وجود این که برای واحد ویژگی وحدت و یگانگی را برمی شمرد آن را خالی از کثرت نمی داند و به همین علت آن را منشا پیدایش کثرات می داند. در اندیشه افلاطون خیر اعلی، واحد است چون که تنها یک خیر است که می تواند خیر مطلق یا واحد باشد نه چند خیر و از همان واحد است که تمام ایده ها به وجود می آیند. بنابراین واحد همان نیک است و افلاطون ایده خیر را ایده واحد می داند که آن برترین ایده است و به عنوان اصلی غایی در نظر گرفته می شود. «لیکن این یک غایت نامتحقق یا غایت غیر موجودی که باید تحقق یابد نیست؛ بلکه غایتی است موجود، یک اصل هستی شناختی، به طور اعلی واقعی، علت نمونه ای کامل، مطلق یا واحد» (کاپلستون، ۲۱۱، ۱۳۸۵). شناسایی واحد موجب معرفت و شناسایی حقیقی می شود.

بنابراین چون واحد، وجود کامل و تام است به علم تعلق می گیرد و نه ظن و گمان و این تنها وظیفه عقل است که آن را بشناسد و به آن دست یابد.

افلاطون ایده خیر را همان ایده واحد می داند که در راس عالم ایده هاست و تمام هستی از آن ناشی شده است. واحد اصل هستی و منشاء و مبداء عالم است و تمامی کثرات از آن ناشی می شود و او همه عالم را دربرمی گیرد.

خدا به عنوان ایده زیبایی

ایده زیبایی در رساله ای با نام مهمانی مطرح شده است که افلاطون در آن به توصیف زیبایی اصلی که ناب ترین و والاترین زیبایی است می پردازد. ایده زیبایی همان ایده که افلاطون آن را صورتی الهی می داند. نیکی با زیبایی برابر است و ایده نیک همان ایده زیبایی است که در واقع همان ایده واحد است. این زیبایی یگانه زیبای حقیقی است که وجودش قائم به ذات خویش است و جاویدان و به گونه ای است که «با خود و برای خود ابدی و مطلق وجود دارد. هر چیز زیبایی بنحوی از انحاء بهره ای از او دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۵۰۳).

وجود او به گونه ای است که «از بوجود آمدن یا از بین رفتن آن چیزها نه نفعی میبرد و نه ضرری و نه کوچکترین تغییری در او حاصل می شود» (همان، ۵۰۳). بنابراین او نه دگرگون می شود و نه دچار تحول می شود.

«زیبایی مطلق معنوی و روحی است؛ و مقولات زمان و مکان و جدایی مکانی در مورد آن چیز که ذاتا معنوی و روحی است به سادگی به کار نمی رود» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۰۵).

پیوند و ارتباط میان زیبایی های گوناگون و ایده ی زیبایی مطلق به نوعی همان ارتباط میان تصویر و خود واقعیت است، همان گونه که تصویر از واقعیت بهره دارد مظاهر زیبایی نیز از خود زیبایی بهره دارند. بنابراین همه ی موجودات زیبا زیبایی خویش را از صورت تام زیبایی دریافت می دارند و به ذات خویش از زیبایی بهره مند نیستند بلکه زیبایی خویش را از زیبایی اصلی دارند ولی این به این معنا نیست که

این بهره‌وری سبب نابودی و از بین رفتن زیبایی می‌شود. هیچ تغییری در ایده‌ی زیبایی رخ نمی‌دهد.

افلاطون این زیبایی را خدائی و در نهایت برتری می‌داند که تنها به چشم عقل و خرد نمایان می‌شود. «این است ذات زیبایی لاهوتی و محض و یگانه. آشکارا این همان «زیبایی» هیپیاوس بزرگ است، «که تمام اشیاء زیبا زیبایی خود را از آن گرفته‌اند» (همان، ۲۰۳). در رساله‌ی هیپیاوس که درباره‌ی زیبا است با وجود آن که تعریف کامل و مشخصی درباره‌ی زیبایی داده نشده است آن را برابر با زیبایی محسوسات که ناشی از دیدنی‌ها و شنوایی‌هاست نمی‌داند.

«این زیبایی ابدی است که نه می‌آید و نه می‌رود، نه شکوفا می‌شود و نه پژمرده، زیرا این گونه زیبایی نزد همه یکسان است، در گذشته و حال، این جا و آن جا، به این یا آن شکل، برای هر عابدی مانند هر کس دیگری یکسان است» (گاتلیب، ۱۳۸۴، ۲۴۱).

این زیبایی زیبایی به خودی خود است و زیبایی‌ای است در خود و برای خود. این زیبایی ابدی و تغییرناپذیر است و «به شکل چهره، دست یا هر چیزی که از گوشت و پوست به وجود آمده باشد نیست. این زیبایی نه در قالب حرف و نه در قالب دانش، نه در قالب چیزی که جزئی دیگر باشد، مانند موجودی زنده، یا زمین یا آسمان یا هر چیز دیگر» (همان، ۲۴۱).

زیبایی موضوعی فردی نیست که به چشم بیاید و مانند ارزشی نیست که به چیزهای زیبا به خاطر زیباییشان می‌دهیم این زیبایی مطلق است. همیشگی و واحد است و صورتی است خارجی که همه چیزهای زیبا به علت بهره‌بردنشان از آن زیبا هستند. این زیبایی امری است مطلق مستقل و متعالی.

در بین حقایق عالم‌اعلی که انسان در جستجوی آن است و طالب آن، تنها زیبایی است که در این جهان تصویر بهتر و روشن‌تری از خود ارائه می‌دهد و قابل تشخیص است و بنابراین جلوه‌ی بیشتری از خود دارد و انسان را به خود جلب می‌کند و باقی حقایق تصاویری است که نسبت به آن نامفهوم‌ترند.

در رساله ی فایدروس که در باب عشق(اروس) و زیبایی است «روح به نیروی متحد اسب ارابه ای بالدار و ارابه ران مانند است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۲۳۴).

در این رساله در تمثیلی نفس در انسان به دو اسب بالدار تشبیه می شود که تحت اراده ی ارابه ران که عقل است قرار دارند. نفس شیرین که اسبی است سرکش انسان را به سوی تمایلات جسمانی و مادی و لذات حقیر و پست می کشاند و به او اجازه صعود به دانائی و زیبایی غائی مطلق حقیقی که هدف عشق(اروس) است را نمی دهد در حالی که نفس دیگر چون اسبی است نیک در جستجوی حقیقت و عشق واقعی که در جسم دوستدار دانائی جای می گیرد و در پی زیبایی حقیقی است و در آرزوی رسیدن به آن است. عشق یا اروس در انسان میل ذاتی نفس به اتحاد با خدا را بیدار می سازد. «اروس دمون بزرگی است که نقش مترجم را میان آدمیان و خدایان دارد، بدین سان اروس در فلسفه الهی افلاطون موقعیتی مهم می یابد، زیرا شکافی را که میان حوزه زمینی و آسمانی وجود دارد پر می کند» (یگر، ۱۳۷۶، ۸۳۱).

منشا این میل ذاتی در نفس یک موضوع مادی است و با آن آغاز می گردد و غایت آن مشاهده جمال و زیبایی مطلق است. عشق در پی زیبایی است و غایت آن مشاهده ی جمال مطلق است که این تنها زیبایی است که در خور عشق و دوست داشتن است و به همین خاطر است که «عشق دنبال زیبایی و خدمتگزار اوست» (هومن، ۱۳۸۲، ۲۰۳). عشق نه تنها تمایل به زیبایی است بلکه همچنین عشق، به ایجاد و آفرینش جاودانی و بقاء روی دارد و کار آن این است که نفس و زیبایی مطلق را به یکدیگر پیوند دهد به گونه ای که او را از طریق مشاهده ی زیبایی محسوس به تماشای زیبایی معقول برانگیزد. غایت عشق افلاطونی رسیدن به امری است مطلق و جاوید که در خلال آن روح به منظور خداگونه شدن متعالی می شود و این امر را عشق یا اروس چون حسرتی در کام انسان برمی انگیزاند.

اروس شامل چهار مرحله است و از عشق جسمانی آغاز می گردد. پس از آن عشق به روح یا نفسی زیباست که مرتبه ای والاتر است و در واقع زیبایی جسم در قبال زیبایی روح ارزشی ندارد. مرحله سوم عشق

به معرفت و دانش است و در آخرین مرحله نفس به دیدار ایده زیبایی نائل می آید.

عشق در این سیرو سلوک باید پله به پله از عشق جسمانی که پایین ترین مرحله عشق است، به والاترین مرحله آن عروج نماید که صورت مطلق زیبایی است.

افلاطون می گوید «این عروج مرحله به مرحله به سوی زیبایی که یگانه زیبایی راستین و بری از هر گونه آرایش و دور از گوشت و پوست انسانی و رنگهای انسانی است در عین حال راه وصول به فضیلت و دوستی با خدا و زندگی جاویدان است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۹۳۳).

عشق در واقع در پی رسیدن به خوبی یا نیک است که همان ایده ی خیر است و با زیبایی برابر است و از این طریق است که در می یابد به چه صورت است که همه ی جزئیات تحت آن کلی یگانه که نیک و زیبا است گرد آمده اند. پس عشق همیشه به خوبی و نیکوئی روی می آورد و درصدد تصاحب همیشگی آن است و از آن جا که این هدف زیبایی محض است، زیبایی با خیر که هستی واحد است یکی است.

چون خیر تناسب دارد و از اعتدال بهره مند است با زیبایی یکی می شود و «چون نمی توانیم نیک را به یک صورت مجسم کنیم با سه شکل زیبایی و اعتدال و حقیقت نمایان می سازیم» (همان، ۱۷۰۲).

بنابراین زیبایی با نیک، واحد است و دارای حقیقتی یکسان اند. ایده زیبایی در کمال جاودانگی و وحدت است بنابراین یگانه و واحد است. امری است مطلق و معنوی یگانه زیبایی ای است که حقیقی است و وجودش قائم به ذات خویش است. افلاطون ایده زیبایی را نیرویی الهی می داند و آن را با فضیلت و دانش یکی می گیرد.

خدا به عنوان صانع

افلاطون در رساله تیمائوس از خدا با عنوان صانع و نه خالق یاد کرده است. از دیدگاه وی جهان مادی که مدام در حال تغییر و تحول است، از هیچ قاعده و قانونی تبعیت نمی کند و بی نظم و ترتیب است در مقابل جهانی هست که همیشه همان است، تغییر و تحول ندارد و آن

کاسموس است. جهان مادی ماده خام است و خائوس نام دارد. این جهان برای یافتن نظم و ترتیب نیاز به علتی دارد که آن را سرو سامان ببخشد و به آن روح و جان بدهد. علتی « که در سرحد میان این دو عالم قرار گرفته و صور گوناگون را بر عالم آشفته و بی انتظام مادی منطبع می سازد تا گونه ای از نظم در عالم مرئی(عالم شهادت) پدید آید» (پاپکین، ۱۳۵۶، ۱۱۳).

افلاطون از این علت با عنوان موجودی بزرگ و واحد به نام دمیورژ یاد می کند و او را صانع الهی جهان می خواند و نه خالق آن. دمیورژ به معنای جهان آفرین، پیشه ور و یا خالق است که مشتق شده از واژه ی یونانی δημιουργός است. در یونان کلاسیک این واژه به معنی هنرمند یا به معنی صنعتگر است که افلاطون از آن واژه به معنی خالق قوانین یا آسمان یا سازنده ی جهان استفاده می نماید و او را به عنوان موجودی نیکخواه تشریح می کند که بر روی ماده ی از پیش موجود عمل می کند.

او دمیورژ را علت فاعلی ای می نامد که در خارج از جهان نیست بلکه او خدا را حاضر در جهان می داند که منبع ذوات الهی است و غیر قابل توصیف است.

«در تیمائوس افلاطون می گوید که «دشوار است یافتن سازنده و موجد جهان و در صورت یافتن او محال است با همه کس درباره او سخن گفتن»» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۰۸). او مستقیماً به این سوال پاسخی نمی دهد که خدا کیست و یا ذات او چگونه است، با این حال او برای خدا صفاتی را بر می شمرد و او را با نام های گوناگونی می خواند.

او از خدا با صفاتی چون روح عاقل، پادشاه جهان هستی، سازنده و پدر جهان هستی، رهبر، حقیقت، نظم دهنده، محرک، زیبا و جمیل، عادل، واحد و بسیط، کامل، محرک، لایتغیر، ثابت و تنوع ناپذیر، صادق و انکار ناپذیر یاد می کند و او را والاترین موجود می داند که برترین و کامل ترین علت هاست. ذاتی که از میان نخواهد رفت و زایش نیز ندارد. نه به خواب می رود و نه این که خواب می بیند. او قابل دیدن نیست و به ادراک در نمی آید و تنها با عقل است که می توان او را

دریافت. از آن جا که خدا عقل است زمام امور را در دست خویش دارد و جهان تحت اراده ی خرد اوست. اوست که روح و نفس را در جهان جاری می سازد و آن را به حرکت وا می دارد. پس او منشاء حرکت است و محرک است. اما با این صفاتی که افلاطون برای دمیورژ برمی شمرد آیا از نظر او دمیورژ خالق هستی است؟

افلاطون دمیورژ را به عنوان صانع و ناظم هستی و موجودات معرفی می نماید نه به عنوان خالق، زیرا او به خلق از عدم اعتقادی ندارد. دمیورژ در تفکر افلاطون خدای موحدی نیست که همه چیز را از نیستی، هست کرده باشد بنابراین نمی تواند قادر مطلق و خالق از عدم باشد.

«آن چه خدای افلاطون در پی آن است آفرینش ماده ای مطلقا تازه از هیچ نیست-هیچ استاد کاری قادر به این کار نیست-بلکه بخشیدن صورت و ساختار به شکلی معقول و مناسب است» (گاتلیب، ۱۳۸۴، ۲۹۳). از نظر او ماده ی اولیه و خام جهان از ابتدا موجود بوده و در حالتی در بی نظمی به سر می برده است. «بی شک افلاطون فکر می کرد که عنصر خوائی غیر قابل تبیین است نه می تواند استنتاج شود و نه از هیچ آفریده شده است درباره آن فقط می توانیم بگوئیم که هست(حقیقت تجربی دارد)» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۲۱).

در اصل افلاطون به وجود دو نیرو اعتقاد داشت، یکی خیر، که نظم و زیبایی آفرینش بر عهده اوست و دیگری نیروی شر که همین عنصر مادی و اولیه جهان است که تمامی نا هماهنگی ها و زشتی ها از جانب اوست و حالت آن حالت پذیرندگی و انفعال است. شکل خاصی ندارد و به شکل جسمی نامرئی است بدون هیچ گونه کیفیتی ولی با این وجود، موجود است و چیزی آن را نیافریده است.

دمیورژ این ماده از پیش موجود را با استفاده از الگوی موجود از حالت بی نظمی در می آورد و به آن نظم می بخشد. الگوی او در این امر عالم مثل است. به این صورت که با نظر به عالم صور جاودانه و نمونه برداری از آن ها جهان را نظم می بخشد و چون دمیورژ جهان را به تقلید از عالم صور که جاویدان و کامل اند می سازد نتیجه ی کار او

کامل و زیباست. بدین سان جهانی که به این شکل ساخته می شود از روی الگوهایی است که به ادراک عقل می آیند.

کار دمیورژ این است که به جهان، روح می بخشد و نظم را در آن جاری می سازد.

می توان گفت افلاطون برای تبیین آفرینش توسط دمیورژ به تشبیه کار او به یک صنعت بشری چون خیاطی توسل نمود. زمانی که یک خیاط شروع به خیاطی می کند نیاز به پارچه و الگو دارد تا از روی الگو پارچه را بسازد.

خدا در این تشبیه مانند خیاط است و پارچه هم همان ماده ی خام اولیه جهان است که از پیش وجود دارد، الگو، هم ایده ها یا صور هستند که آن ها هم از پیش وجود دارند و صانع از روی آن ها جهان را نظم و سامان می دهد. پس خدا به هر دوی این ها نیاز دارد تا بتواند ماده ی اولیه ی جهان را شکل دهد. در واقع جهان همچون ماده ای نامحدود و بی اندازه است که نیاز به حدی دارد که آن را دارای تناسب و اندازه کند. خدا علتی است که این ماده ی نامحدود را با حد در هم می اندازد ولی در آفرینش آن ها نقشی ندارد و تنها بر روی آن ها کار می کند و آن ها را به قاعده و نظم می کشاند. صانع به ماده اولیه که عاری از روح و خرد است حرکت و روح می بخشد.

خدا محرک بیحرکت اولی یا روح عالم است که جهان و موجودات درون آن را بر طبق الگوها که صور جاودانه اند، یعنی مثل کامل و لایتغیری که افلاطون از آن ها با عنوان لوگوس یا عقل الهی یاد می کند و آن ها را علم خدا می نامد شکل می دهد و نظم می بخشد.

افلاطون بر این باور است که جهان طبیعت که بی روح است تحت اراده ی عقل است نه بر اساس اتفاق و تصادف و آن خرد علت عالم است که همان خداست و عالم و نظمی که در آن هست بیانگر این است که از عقل بهره گرفته است و توسط آن به گونه ای کامل در آمده است.

البته افلاطون معتقد است که قبل از این که جهان توسط خدا به انتظام درآید دارای نوعی ضرورت مکانیکی است که دموکریتوس هم بدان قائل بود. علاوه بر ضرورت دو عامل دیگر هم از عوامل محدودیت

آفرین در کار خدا بودند که یکی از آن‌ها علت حرکت نامنظم است و دیگری نفس بد جهان است.

«در تیمائوس شر همچون نیرویی پیداست که با این که به بند کشیده می‌شود دائم اثر می‌بخشد ولی نامهای گوناگون دارد و هنوز به صورت مبداء واحد در نیامده است» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱۱۶۰).

جهان در واقع ترکیبی از دو نیروی ضرورت و عقل است. عقل توانست نیروی ضرورت را تحت انقیاد خود درآورد و آن را رهبری کند و تا آن حد که امکان داشت ضرورت را وا دارد تا اکثر موجودات را به بهترین شکل درآورد. جهان در اثر فرمانبرداری ضرورت از عقل پدید آمد.

«بنابراین افلاطون در تیمائوس تصویری از نظم همه اشیاء که حاکی از هوشمندی و کاردانی عقل است ارائه می‌کند و مبداء الهی نفس فناپذیر را نشان می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۲۸۱).

نفس پذیری، نفوذ صورت در ماده است که توسط عقل انجام می‌گیرد. نظم و انتظامی که در جهان وجود دارد نشان از وجود عقل و خالق بودن آن است. خدا با خرد خویش عالم را بر اساس بهترین حالت آن که خیر است می‌سازد و به نظم درمی‌آورد چون نظم بر پایه ی خیر است که برترین حالت است. پس خدا در آفرینش جهان به برترین صورت یعنی صورت خیر که والاترین صورت است نظر داشته و بر اساس آن نظام جهان را پایه گذاری نموده است.

«استادکار بزرگ یا خدای بزرگ را باید برترین صورت شخصیت یافته این نظم و غایت و این کارکرد زیبا و کارآمد به شمار آوریم» (گاتلیب، ۱۳۸۴، ۲۹۰).

هدف خدا از آفرینش هستی بر مبنای به نظم کشیدن تصویر هستی و بیرون کشیدن آن از توده ی بی نظم است و همچنین بخشایش عقل و خرد به جهان و قرار دادن روح در آن.

خدا جهان را به شکل خود و یگانه آفرید. او تنها یک جهان را آفرید و آن را تا جای ممکن شبیه خود گرداند. او «نه دو جهان آفرید و نه جهانهای بیشمار، بلکه این جهان، جهان یگانه ای است که آفریده شده و پدیدار گردیده است: اکنون چنین است و در آینده نیز چنین خواهد بود» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۷۲۷).

از نظر افلاطون خداوند متعال است و کامل ترین و والاترین موجود است. خدا خالق جهان و موجودات است و عنان همه چیز را در دست دارد. افلاطون سلسله ی امور و آفرینش را به دست خدای واحدی می داند که فعالیتش هدفدار است.

بنابراین «از دیدگاه افلاطون کسی که وجود الوهیت را انکار می کند- کافر-کسی است که به خطا معتقد است هیچ نظم یا غایتی بزرگ تر از انسان در جهان نیست» (گاتلیب، ۱۳۸۰، ۲۹۰). آن چه که از فلسفه افلاطون برمی آید این است که خدا در اندیشه افلاطون سازنده و صانع است. موجودی که با در دست داشتن ماده اولیه و پیش رو داشتن عالم مثل به عنوان الگو و نمونه، با عقل و خرد خویش دست به انتظام در عالم می زند و آن را از حالت به هم ریختگی و بی نظمی بیرون می کشد و به صورت واحدی منظم درمی آورد. خدا در اندیشه افلاطون خالق نیست. او نمی تواند خلق از عدم نماید و تنها می تواند به آن نظم ببخشد چون ماده اولیه، خود از پیش وجود داشته است.

نتیجه گیری

افلاطون بر خلاف پیشینیان که علت اصلی پیدایش هستی و جهان را در عناصر مادی و محسوس جستجو می کردند، این علت و عامل را در جهانی دیگر می جست که جنبه ای الهی دارد.

در فلسفه افلاطون در باب خدا به این نتیجه می رسیم که افلاطون به وجود خدا به عنوان اصلی فراحسی و عاری از ماده اعتقاد دارد که به صورت ایده ای است که در راس ایده هاست و ایده ها در آن به وحدت می رسند و آن اصلی است قائم به ذات و برابر با خیر و نیکی و زیبایی است و واحد است و هستی و تمام موجودات از او صادر می شود.

افلاطون از موجودی به عنوان دمیورژ (صانع) هم یاد می کند که او را صانع و نظم دهنده جهان و نه خالق آن می داند. در واقع افلاطون دمیورژ را خدای ناظم و واحد می داند که جهان را از بی نظمی بیرون می کشد و به آن سر و سامان می بخشد.

منابع و ماخذ:

- ۱- افلاطون ، دوره آثار افلاطون ، جلد ۱ ، به کوشش محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۲- افلاطون، دوره آثار افلاطون جلد ۲ ، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۳- بریه ،امیل، تاریخ فلسفه جلد ۱ ، ترجمه علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- ۴- بورمان، کارل، **افلاطون** ، ترجمه محمد حسن لطفی ، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۵- پاکین ، ریچارد هنری ، **کلیات فلسفه**، ترجمه جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۶- کاپلستون ، فردریک ، تاریخ فلسفه جلد ۱ ، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ۷- گاتری ، ویلیام کیت چمبرز ، **افلاطون (مجاورات میانی)** ، ترجمه حسن فتحی ، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ۸- گاتلیب ، آنتونی ، رویای خرد (از یونان باستان تا رنسانس) ، ترجمه لی لا سازگار، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴ ش.

۹- گمپرتس ، تئودور ، متفکران یونانی جلد ۱ ، ترجمه محمد

حسن لصفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۱۰- ورنر ، شارل ، حکمت یونان ، ترجمه بزرگ نادرزاده، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

۱۱- هومن ، محمود ، تاریخ فلسفه ، نشر پنگان، تهران، ۱۳۸۲ ش.

۱۲- یگر ، ورنر، پایدیا ، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی،

تهران، ۱۳۷۶ ش.

منابعی که به طور غیر مستقیم از آن ها استفاده شده است اما

در متن مقاله به آن ها ارجاع داده نشده است.

۱- افلاطون ، جمهور ، ترجمه فواد روحانی، شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۲- راسل ، برتراند ، تاریخ فلسفه غرب جلد ۱ ، ترجمه نجف

دریابندری، انتشارات کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۳- ژیلسون ، اتین ، خدا و فلسفه ، ترجمه شهرام پازوکی،

انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۴- فروغی، محمد علی ، سیر حکمت در اروپا ، انتشارات

زوار، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۵- مگی ، برایان ، فلاسفه بزرگ ، ترجمه عزت الله فولادوند.

انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۵ ش.

۶- Ariew, R, **Montaigne**, USA, Hackett Press, ۲۰۰۳

۷- Blackburn, S, **Oxford Dictionary of
Philosophy**, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۴

۸- Combie, I. M., **an Examination of Plato
Doctorines**, London, Routledge Press, ۱۹۶۲

۹- Frede, D, **Traditions of Theology**, USA, Brill
Press, ۲۰۰۱

۱۰- Hyland, D, **Plato and the Question of
Beauty**, USA, Indian University Press, ۲۰۰۸

۱۱- Solmsen, F, **Plato's Theology**, JSTOR
(American Journal of Philology), USA, Ithaea, Cornell
University Press, ۱۹۴۲