

افلاطون

کارل بورمان

محمد حسن لطفی





فلسفه را باید با افلاطون آغاز کرد، زیرا که به قول کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی «افلاطون بنیانگذار آن چیزی است که برای نخستین بار از زمان او فلسفه به معنی راستین کلمه نامیده شده، و سخن و ایتهد فیلسوف انگلیسی که گفته است هر فلسفه‌ای که پس از افلاطون پیدا شده حاشیه‌ای است بر فلسفه افلاطون، سخن بامعنائی است. شیرینی و شادایی و افسون «گفت و گو»های او حتی خواننده مبتدی را چنان مجذوب می‌کند که رساله‌ای را که خواندن آغاز کرده است تا پایان نبرد از دست نمی‌کند. از این رو از هنگامی که متفکران باخت‌زمینی افلاطون را دوباره «کشف» کرده‌اند، یعنی از تقریباً دوست سال پیش، پژوهندگان فلسفه هر روز کتابی تازه به منظور روشن ساختن نکته‌ای از نکات فلسفه او به مشتاقان فلسفه عرضه می‌کنند؛ و کتابی که ترجمه‌اش اینک در دست خواننده است یکی از کوتاهترین نوشته‌هایی است که با این قصد تصنیف شده. نویسنده کتاب بورمان، استاد فلسفه در دانشگاه کلن آلمان است و هم‌اکنون این کتاب را در آنجا تدریس می‌کند. نویسنده کوشیده است خواننده را با سه موضوع از موضوعات اصلی فلسفه افلاطون، یعنی ایده و نظریه روح و نظریه فضیلت، آشنا سازد.



طرح نو

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●

۵۷۰ تومان



افلاطون

کارل بورمان

محمد حسن لطفی



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● افلاطون

● نویسنده: کارل بورمان

● مترجم: محمد حسن لطفی

● طراح روی جلد: عنی خورشیدپور

● حروفچینی و صفحه‌آرایی: خروفچینی هُما (امید سیدکافظمی)

● نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۵

● چاپ: قیام

● تعداد: ۳۳۰۰ جلد

● این کتاب با استفاده از کاغذ حمایتی وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.

● همه حقوق محفوظ است.

این اثر ترجمه‌ای است از:

PLATON

Karl Bormann

Verlag Karl Alber, 1987.

فهرست

۵	□ یادداشت مترجم
۹	۱. زندگی افلاطون
۱۶	۲. نوشته‌های افلاطون
۲۲	۳. فلسفه افلاطون
۴۸	۴. تعریف فلسفه
۵۷	۵. نظریه ایده
۱۱۷	۶. مرگناپذیری روح
۱۶۶	۷. روح چیست و چگونه است؟
۱۷۶	۸. نظریه سیاسی افلاطون
۲۰۹	□ نمایه

یادداشت مترجم

افلاطون بزرگترین فیلسوفان و یکی از بزرگترین شاعران و نویسندگان جهان است. شیرینی و شادابی و افسون «گفت‌وگو» های او حتی خواننده مبتدی را چنان مجذوب می‌کند که رساله‌ای را که خواندن آغاز کرده است تا به پایان نبرد از دست نمی‌نهد؛ ولی راه بردن به غور اندیشه‌های افلاطون از طریق مطالعه ساده رساله‌های او امکان‌پذیر نیست. از این‌رو از هنگامی که متفکران باخترزمینی افلاطون را دوباره «کشف» کرده‌اند، یعنی از تقریباً دو بیست سال پیش، پژوهندگان فلسفه هر روز کتابی تازه به منظور روشن ساختن نکته‌ای از نکات فلسفه او به مشتاقان فلسفه عرضه می‌کنند؛ و کتابی که ترجمه‌اش اینک در دست خواننده است یکی از کوتاهترین نوشته‌هایی است که با این قصد تصنیف شده. نویسنده کتاب، کارل بورمان^۱، استاد فلسفه در دانشگاه کلن آلمان است و هم‌اکنون این کتاب را در آنجا تدریس می‌کند. کتابی است ساده و آسان و نویسنده کوشیده است خواننده را با سه موضوع از موضوعات اصلی فلسفه افلاطون، یعنی نظریه ایده و نظریه روح و نظریه فضیلت، آشنا سازد.

فلسفه را باید با افلاطون آغاز کرد، زیرا که به قول کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی «افلاطون بنیان‌گذار آن چیزی است که برای نخستین بار از زمان او فلسفه به معنی راستین کلمه ناسیده شد»، و سخن و ایتهد فیلسوف انگلیسی که گفته است هر فلسفه‌ای که پس از افلاطون پیدا شده حاشیه‌ای است بر فلسفه افلاطون، سخن بامعنایی است.

1. Karl Bormann

من این کتاب کوچک را با این امید ترجمه کرده‌ام که سبب شود خوانندگان جوان تا اندازه‌ای با فلسفه آشنا شوند، و ببینند که فلسفه تنها درآویختن با عبارات مغلق و اصطلاحات غامض نیست؛ از فلسفه نهراسند و شاید با گذشت زمان با فلسفه انس گیرند و بکوشند تا فلسفه را در محیط ما رواج بخشند؛ زیرا اعتقاد راسخ دارم که برای تربیت‌شدن و تربیت‌کردن وسیله‌ای جز فلسفه وجود ندارد.

محمدحسن لطفی تبریزی

غنا و گوناگونی اندیشه‌هایی را که در نوشته‌های افلاطون نهفته‌اند در رساله‌ای بدین کوتاهی حتی اشاره‌وار نمی‌توان به خواننده ابلاغ کرد. این رساله برای مبتدیان نوشته شده است و برای این‌که این‌گونه خوانندگان با موضوعات اصلی فلسفه افلاطون آشنا شوند، تنها نظریه‌ای ایده و نظریه‌ی روح و نظریه‌ی فضیلت را به اختصار تمام بازنموده‌ایم. ولی آگاهی که نوشته‌ی ما ممکن است این احساس را به خواننده ببخشد که فلسفه افلاطون منحصر به همین موضوعات است و دستگامی بسته است؛ در حالی که واقع امر نه این است و نه آن.

زندگی افلاطون

افلاطون در نوشته‌های خویش بندرت درباره‌ی خود سخن گفته است. در آپولوژی (خطابه دفاعی سقراط) می‌خوانیم که او پسر آریستون^۱ و برادر آدنیمانتوس^۲ است^۳، و در اثنای محاکمه سقراط را بر آن می‌دارد که جریمه‌ای به مبلغ سه مینه^۴ برای خود پیشنهاد کند^۵؛ و ضمانت پرداخت آن را نیز خود او به عهده می‌گیرد. مکالمه فایدون نیز حاکی از این است که روز مرگ سقراط، افلاطون بیمار بود و در زندان سقراط حضور نداشت^۶. از میان نامه‌های منسوب به افلاطون، آنها که اصالتشان محرز است فقط درباره‌ی سفرهای او به سیسیل و اقامتش در دربار شاه سیراکوس خبرهایی به ما می‌دهند^۷. از این رو ما اطلاعات خود را درباره‌ی زندگی افلاطون مدیون نوشته‌های شرح حال نویسان دوره باستان هستیم. مهمترین این نوشته‌ها عبارتند از: افلاطون و آراء او به قلم آپولیوس^۸ (قرن دوم

1. Ariston

2. Adeimantos

۴. mine واحد پول یونانی. (مترجم)

۳. آپولوژی ۳۴.

۵. در محاکم جزایی یونان اگر متهم با میزان مجازاتی که مدعی پیشنهاد می‌کرد موافق نبود حق داشت مجازاتی دیگر برای خود پیشنهاد کند. (مترجم)

۷. رک. مخصوصاً نامه شماره هفت. (مترجم)

۶. فایدون ۵۹.

8. Apuleius

میلادی)، زندگی و آراء فیلسوفان بزرگ نوشته دیوگنس لائرتیوس^۹ (اواخر قرن دوم میلادی)، زندگی افلاطون اثر اولومپیودوروس^{۱۰} (قرن ششم میلادی). شرح کامل زندگی افلاطون را در تاریخ فلسفه نوشته اوبروگ-پرستر^{۱۱}، جلد اول، و مقاله افلاطون به قلم ه. لایزگانگ^{۱۲} در «دایرةالمعارف علوم کلاسیک دوره باستان»، جلد چهارم، که در قرن نوزدهم زیر نظر آگوست پائولی^{۱۳} منتشر شده است، می توان یافت.

آنچه از اشارات نادر خود افلاطون و نوشته های زندگینامه نویسان می آموزیم، از این قرار است: افلاطون میان ماه مارس و نیمه ماه جولای سال ۴۲۷ قبل از میلاد در شهر آتن یا به گفته بعضی در بندر اگینا به جهان آمده و در نخستین سال صدو هشتمین المپیاد (۷-۳۴۸ ق.م.) در هشتادویک سالگی، به گفته هرمیپوس^{۱۴} (در نوشته دیوگنس لائرتیوس) در اثنای یک جشن عروسی، و به قول سیسرون در حال نوشتن در گذشته است. عبارت سیسرون (در کتاب با عنوان *Cato*) در این باره چنین است: «افلاطون... در هشتادویک سالگی در حال نوشتن درگذشت.» خانواده اش از خانواده های قدیم و توانگر آتن بوده، پدرش آریستون نام داشته است مادرش پریکتیونه^{۱۵} و برادرانش که از مکالمات جمهوری و پارمنیدس می شناسیمشان، گلاوکن^{۱۶} و آدنیمانتوس^{۱۷}. خواهرش پوتونه^{۱۸} مادر اسپوسیپ^{۱۹} است که پس از درگذشت افلاطون اداره آکادمی را به عهده گرفت. دو تن از مردان سیاسی آتن، کریتیاس^{۲۰} و خارمیدس^{۲۱}،

9. Diogenes Laertius

10. Olympiodoros

11. Ueberweg-Praechter

۱۲. H. Leisegang. فیلسوف آلمانی متولد ۱۸۹۰. (مترجم)

13. August Paoli

14. Hermippos

15. Periktione

16. Glaukon

۱۷. در آغاز مکالمه پارمنیدس می خوانیم که افلاطون برادری ناتنی (امی) هم بنام آنتیفون داشته است. (مترجم)

18. Potone

19. Speusippos

20. Kritias

21. Charmides

خویشان افلاطون بودند. این خبر، که افلاطون در جوانی به نقاشی و شاعری پرداخته و از کراتیلوس^{۲۲} - از پیروان هراکلیت - فلسفه آموخته است، به علت فقدان مدارک کافی قابل تحقیق نیست. چنین می‌نماید که او در سال ۴۰۷ وارد حلقه سقراطی شده و پس از مرگ استاد در سال ۳۹۹ به همراه دیگر شاگردان سقراط به نزد اوکلیدس^{۲۳} (اقلیدس) در شهر مگارا رفته، و چندی پس از آن، از آتن به مصر و کورون سفر کرده باشد. اخبار مربوط به این سفرها چندان قابل اعتماد نیستند. ولی درباره سفرهای افلاطون به سیسیل و ایتالیای جنوبی تردید وجود ندارد.

علت سفر نخستین او را به سیسیل به تحقیق نمی‌توان معین کرد^{۲۴}. نویسندگان شرح حالش، حتی در دوره باستان، گفته‌اند که غرض افلاطون از این سفر دیدن ایتالیا و مخصوصاً کوه آتشفشان اتنا بوده، یا می‌خواسته است در ایتالیای جنوبی متفکران فیثاغوری را ملاقات کند، یا بر آن بوده است که با دیونوسیوس اول، شاه سیراکوس، رابطه سیاسی برقرار سازد. کم‌وبیش همه این نویسندگان چون نتوانسته‌اند علت واقعی را دریابند در مقام علت‌تراشی برآمده‌اند. یگانه سخنی که با قاطعیت می‌توان گفت این است که افلاطون در این سفر به سختی تحت تأثیر فیثاغوریان قرار گرفته است. اقامتش در دربار سیراکوس به نزاع میان او و دیونوسیوس اول انجامید، ولی سبب برقراری دوستی عمیقی میان او و دیون^{۲۵} برادرزن شاه گردید. دیونوسیوس افلاطون را به کشتی نشانده و روانه کرد، کشتی او را به بندر اگینا برد، در آنجا دستگیرش کردند و در میدان برده‌فروشان در معرض فروشش نهادند^{۲۶} و مردی از اهالی کورون به نام آنیکریس^{۲۷} او را

22. Kratylus

23. Eukleides

۲۴. ویلامویتس مولنهورف در کتاب خود با عنوان افلاطون (جلد اول، صفحه ۲۴۰) می‌نویسد این سفر در سال ۳۹۰-۳۸۸ روی داده است.

25. Dion

۲۶. در آن زمان آتن با اگینا در حال جنگ بود و از این رو هر آتنی را که بایش به اگینا می‌رسید می‌کشتند یا به بردگی می‌فروختند. (مترجم)

27. Annikeris

خرید و آزاد کرد^{۲۸}.

در سال ۳۶۷ (ق.م) دیونوسیوس دوم به جای پدر نشست و دیون را در اداره امور کشور دخیل ساخت. دیون کوشید وضع دولت را اصلاح کند و دیونوسیوس را بر آن داشت که از افلاطون به عنوان مشاور فیلسوف دعوت به عمل آورد. افلاطون دعوت را پذیرفت زیرا که امیدوار بود آرمان سیاسی خود را در سیراکوس تحقق بخشد^{۲۹} و در سال ۳۶۶ پای در راه سفر نهاد. ولی چیزی نگذشت که میان افلاطون و دیگر مشاوران شاه اختلاف پدید آمد و اینان شاه را نسبت به دیون بدگمان ساختند. دیون تبعید شد و افلاطون مجبور گردید به عنوان مهمان و در عین حال اسیر شاه در قصر سلطنتی بماند تا اینکه در سال ۳۶۵ اجازه بازگشت یافت و دیونوسیوس وعده داد که پس از پایان جنگی که در همان سال میان سیراکوس و لوکانیا^{۳۰} آغاز شده بود افلاطون را دوباره به نزد خود بخواند. در سال ۳۶۰-۳۶۱ دیونوسیوس به تکرار از افلاطون خواهش کرد که بار دیگر به سیراکوس بیاید و آشتی با دیون را که در آن زمان در آتن بسر می برد مشروط به آمدن افلاطون ساخت و در نتیجه افلاطون برای سومین بار راه سفر در پیش گرفت. ولی این بار نیز رفتار شاه با دیون مایه رنجش افلاطون شد و افلاطون به سیراکوس پشت کرد و به آتن بازگشت و تا هنگام مرگ در آن شهر بسر برد.

نکته شایان توجه اینجاست که شرح حالهایی را که در دوره باستان از افلاطون نوشته اند به دو گروه می توان تقسیم کرد: در آثار آپولیوس و دیوگنس لائرتیوس و اولیمپیودور، افلاطون انسانی الهی و فیلسوفی معذب و خداست و در شرح حالهای گروه دوم که نوشته آتنا یوس^{۳۱} (آغاز قرن سوم میلادی) مهمترین آنها و به منابع قدیمتر متکی است سخن از

۲۸. رک. دیوگنس لائرتیوس.

۲۹. رک. نامه شماره هفت افلاطون.

۳۰. Lukania شهری در دوره باستان در ایتالای جنوبی. (مترجم)

غرور و سودپرستی و حسودی افلاطون در میان است، و به ادعای نویسندگان این شرح حالها آن صفات سبب شده‌اند افلاطون تصویری متعوج از سقراط و سوفسطاییان بزرگ بدست دهد. در این نوشته‌ها افلاطون همچون خدمتگزار شاهان مستبد تصویر شده است.

داوریهای گوناگون درباره فلسفه افلاطون - نه سیرت شخصی او - تا به امروز ادامه یافته‌اند. نیچه در نوشته خود با عنوان غروب بتها، یا: چگونه می‌توان با پتک تفکر فلسفی کرد^{۳۲} درباره افلاطون می‌گوید: «او در نظر من به اندازه‌ای واعظ اخلاق و مسیحی‌مآب است - و می‌دانیم که مفهوم نیک به عقیده او برترین مفاهیم است - که میل دارم درباره پدیدار افلاطون عبارت خشن نیرنگبازی برتر را... بر همه عبارات دیگر ترجیح دهم. درس آموختن این آنتی از مصریان برای آدمیان بسیار گران تمام شده است... بدبختی بزرگ دنیای مسیحیت آن ایده آل گیرا و دو معنایی افلاطون است که سبب شد طبایع شریف دوره باستان درباره خود دچار سوء فهم شوند و پای در راهی بنهند که به صلیب انجامید.» برای مارکسیست-لنینیستها که تاریخ تفکر را از پشت عینک خاص خود می‌نگرند، نظریه ایده افلاطون ایده آلیسم عینی است که بر اثر شکوفایی علم، به همراه تمامی به اصطلاح فلسفه ایده آلیستی زایدده جداسازی کار علمی از کار بدنی و وجود طبقات مختلف در جامعه و مالکیت شخصی و استثمار انسان به دست انسان - «شکوفه بی باری که از درخت زنده... دانش انسانی سر زده است» - از پای درآمده و بطلانش ثابت شده است^{۳۳}. ناسیونال سوسیالیستهای آلمان فرمانروای فیلسوف و نظریه سیاسی افلاطون را خویشاوند آرمان خود قلمداد کردند^{۳۴}. تاریخ‌نویسان و

۳۲. مقصود این است که چگونه می‌توان از طریق تفکر فلسفی بت‌شکنی کرد؛ یا: فلسفه من بتکی است برای بت‌شکنی.

۳۳. رک. صفحه ۲۲ و ۲۴ اصول فلسفه مارکسیستی-لنینستی که به قلم گروهی از نویسندگان در سال ۱۹۷۱ در فرانکفورت انتشار یافته است.

۳۴. رک. مثلاً افلاطون، پاسدار زندگی، نوشته ه. ف. ک. گوتتر، مونخ ۱۹۲۶.

جامعه‌شناسان، از توینبی^{۳۵} تا پوپر^{۳۶}؛ شاه فیلسوف را مدیر نیرنگباز و نشانه‌حقارت انسانی تلقی می‌کنند^{۳۷}.

داوری مارتین هایدگر دربارهٔ افلاطون از نوعی دیگر است. این فیلسوف در کتاب خود با عنوان نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حقیقت^{۳۸} می‌گوید: «تفکر افلاطون تابع تحول ماهیت حقیقت است؛ تاریخ این تحول، تاریخ فلسفهٔ مابعدالطبیعی شده است که تحقق بلاشرطش در فلسفهٔ نیچه آغاز می‌شود. از این‌رو فلسفهٔ افلاطون... چیزی متعلق به گذشته نیست بلکه زمان حال تاریخی است ولی نه به‌عنوان تأثیر تاریخی یا تقلید دورهٔ باستان یا حفظ سنت. آن تحول ماهیت حقیقت، به‌عنوان واقعیت بنیادی حاکم بر همه چیز تاریخ جهان که در حال ورود به جدیدترین دورهٔ جدیدش است، حضور دارد.»^{۳۹}

افلاطون در جوار پرستشگاه هروس هکادموس^{۴۰} یا آکادموس^{۴۱} واقع در شمال غرب آتن قطعه زمینی خرید و وقف مدرسه کرد. مدرسه از

35. Toynbee

36. Popper

۳۷. رک. کارل پوپر، جامعه‌باز و دشمنان آن، جلد اول، انتشارات خوارزمی، تهران. این کتاب را آقای عزت‌الله فولادوند به‌فارسی ترجمه کرده است. (مترجم)

۳۸. جاب دوم، برن ۱۹۵۴، صفحه ۵۰.

۳۹. هایدگر معتقد است که معنی حقیقت در طول تاریخ متحول می‌شود: پیش از افلاطون، در دورهٔ فیلسوفان پیش از سقراط، حقیقت به‌معنی ظهور وجود است. به‌معنی روشنی و آشکاری وجود (Offenbarkeit)؛ و فلسفه، شناسایی وجود است؛ و در فلسفهٔ افلاطون و پس از افلاطون حقیقت به‌معنی درستی (Richtigkeit) است. در این مرحله فکر به‌وجود (Sein) نظر ندارد بلکه همهٔ توجهش معطوف موجود (das Seiende) است چنانکه افلاطون موجود (موجود معقول، موجود حقیقی، موجود ایده‌آل) را اصل و حقیقت می‌داند و همهٔ اشیا دیگر را اشباح و سایه‌های حقیقت (و هایدگر این حالت را فراموش‌شدگی وجود Seinsvergessenheit می‌نامد) حال آنکه وجود اصل و روشنی است و موجود شیء مریی در روشنی. به‌عقیدهٔ هایدگر فراموش‌شدگی وجود که با فلسفهٔ افلاطون آغاز شده است بطور دائم پیش می‌رود تا در فلسفهٔ نیچه صیرورت (das Werden) به‌مرتب حقیقت به‌معنی حقیقی برگشیده می‌شود. به‌همین مناسبت هایدگر فلسفهٔ نیچه را فلسفهٔ افلاطونی معکوس (umgekehrte Platonismus) می‌نامد. مخالفان هایدگر و مدافعان افلاطون می‌گویند هایدگر اندیشهٔ افلاطونی را نفهمیده است زیرا مخصوصاً مکالمهٔ سوفیست افلاطون (۲۲۵ بعد) نشان می‌دهد که اصل در نظر افلاطون وجود است نه موجود. اینان معتقدند که هایدگر مکالمهٔ سوفیست را اصلاً نخوانده یا به‌دقت نخوانده است. (مترجم)

40. Heros Hekademos

41. Akademos

لحاظ حقوقی اتحادیه‌ای دینی برای بزرگداشت خدایان دانش و هنر (موزها) بود و مسؤولیت مدرسه را در برابر مقامات دولتی نخست خود افلاطون به عهده داشت. دربارهٔ سازمان مدرسه اطلاع ما سخت ناچیز است ولی چنین می‌نماید که در آنجا درسها و بحثهایی دربارهٔ نظریات فلسفی انجام می‌گرفته که زمینهٔ آثار نوشتهٔ افلاطون را تشکیل می‌داده است. آکادمی تا نخستین قرن قبل از میلاد (سال ۸۷ ق.م. و ویرانی آتن در اثنای نخستین حملهٔ میتریدادس^{۴۲}) مرکز فلسفهٔ افلاطونی بود. از آن پس اصحاب مدرسه فلسفهٔ افلاطون را دگرگون ساختند و گاه به گاه نظریات فلسفی تازه‌ای باب روز می‌شد تا اینکه در قرن پنجم میلادی در جریان بحث و جدل با مسیحیت آکادمی بار دیگر اهمیتی تازه یافت و در عین حال متفکران افلاطونی در بیرون از آکادمی نیز اثر می‌بخشیدند. در سال ۵۲۹ میلادی ژوستینیان امپراتور روم آکادمی را بست.

نوشته‌های افلاطون

مکالمات درباره عدالت، درباره فضیلت، دمودوکس^۱، سیزیفوس^۲، اریکسیاس^۳، آکسیوخوس^۴ و علاوه بر اینها، تعریفها که نخستین بار در دوره امپراطوری روم نامش به میان آمده است، در دوره باستان نیز منحول تلقی شده‌اند. نوشته‌هایی که با نام افلاطون پیوند دارند عبارتند از: آپولوژی (خطابه دفاعی سقراط)، سی و چهار مکالمه، سیزده نامه و چند قطعه شعر. بدین سان همه نوشته‌هایی که به دست افلاطون انتشار یافته‌اند، به ما رسیده‌اند و حتی چند نوشته علاوه بر آنها. درباره شعرها لازم نیست سخنی بگوییم چون برای فلسفه افلاطون اهمیتی ندارند. نامه‌ها برای دریافتن فلسفه افلاطون خالی از فایده نیستند و برای آشنایی با زندگی او حائز اهمیت خارق‌العاده‌اند. در اینکه بیشتر نامه‌ها منحولند تردید نیست و در اصالت بقیه، و حتی نامه شماره هفت، اختلاف نظر وجود دارد. بنا بر این همه نامه‌ها اطلاعاتی درباره زندگی فیلسوف به ما می‌دهند. نامه شماره هفت که بیشتر پژوهندگان در اصالتش تردید ندارند حاوی شرحی مبسوط درخصوص سرگذشت افلاطون در سیراکوس و عقاید فلسفی اوست.

1. Demodokos

2. Sisyphos

3. Eryxias

4. Axiochos

از سی و چهار مکالمه، بیشترشان نوشته‌های خود افلاطونند و چندتایی آثار شاگردان افلاطون و حتی سقراطیان بیرون از حوزه آکادمی؛ بعضی از مکالمات طرحهایی ناقصند یا نوشته‌هایی که شاگردان افلاطون تنقیح و تکمیل کرده‌اند، یا مجعولاتی از دوره یونانی مآبی^۵. پژوهشگران درباره مکالمات آلیکیادس اول و آلیکیادس دوم، رقیبان (یا عاشقان)، هیپاس کوچک و هیپاس بزرگ، ثناگس^۶، کله‌ایتوفون^۷، مینوس^۸، هیپارخوس^۹، ایون^{۱۰}، منکسنوس^{۱۱}، و تتمه قوانین تردید فراوان دارند. از میان این مکالمات بی‌گمان آلیکیادس دوم، رقیبان، ثناگس، کله‌ایتوفون، مینوس و هیپارخوس منحولند.

نوشته‌های افلاطون به ترتیب تاریخ پیدایشان تنظیم نشده‌اند بلکه در نه گروه، هر گروه حاوی چهار مکالمه (نه تترالوژی)، به ما رسیده‌اند. تنظیم‌کنندگان در پایان گروه‌های نه‌گانه مکالماتی را آورده‌اند که ناشران دوره قدیم منحول می‌دانسته‌اند. اساس تقسیم‌بندی مکالمات، ارتباط فلسفی یا تربیتی آنهاست. نماینده اصلی این تقسیم‌بندی – هرچند نه مبدع آن – تراسلوس^{۱۲} منجم و زبان‌شناس است که در زمان امپراطوری تیبریوس^{۱۳} در مصر می‌زیست. تراسلوس خود افلاطون را مبدع این تقسیم‌بندی قلمداد می‌کند که البته ادعایی بی‌معنی است. ولی همین ادعا نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی مکالمات افلاطون به نه تترالوژی پیشتر از انتشار مجموعه تراسلوس انجام گرفته است. به هر حال این تقسیم‌بندی را در همه نسخه‌های خطی آثار افلاطون می‌توان یافت و مجموعه‌های انتقادی موجود هم بر همین پایه متکی هستند. هنگام تقسیم‌بندی آثار

۵. مقایسه کنید با لغتنامه دوره باستان تألیف ا. گیگون (A. Gigon). زوریخ – اشتوتگارت، ۱۹۶۵، صفحه ۲۳۶۶.

6. Theages

8. Minos

10. Ion

12. Thrasyllus

7. Kleitophon

9. Hipparchos

11. Menexenos

13. Tiberius

افلاطون به‌نه تترالوژی، به هر مکالمه عنوانی فرعی هم نهاده‌اند و غرض این بوده که معلوم شود که هر نوشته‌ای وقف بررسی کدام مسأله فلسفی است، مثلاً به جمهوری عنوان درباره عدالت افزوده‌اند. دیوگنس لائرتیوس خبر از تقسیم‌بندی دیگری در مجموعه آریستوفانس اهل بیزانس (در حدود ۱۸۰ - ۲۵۷ ق.م.) می‌دهد که حاوی پنج تریلوژی بوده و مکالماتی که در تریلوژیها جای نداشته‌اند بدون هیچ‌گونه نظمی پشت سر هم قرار گرفته بوده‌اند. از این مجموعه هیچ اثری باقی نمانده است ولی به هر حال - علاوه بر اطلاعی که از پاپیروسهای کشف شده کسب کرده‌ایم - این خبر نیز دلیلی است بر اینکه در دوره یونانی مآبی مجموعه‌های مختلف از آثار افلاطون منتشر شده بوده است که نه تنها از حیث تقسیم‌بندی مکالمات با یکدیگر اختلاف داشته‌اند بلکه در آنها میان متنهای مکالمات نیز فرقهایی موجود بوده است.

همه نسخه‌های خطی موجود از روی یک نسخه قدیمی استنساخ شده‌اند که ظاهراً در زمانی که بجای پاپیروس کاغذ پوستی به کار می‌رفت در دو جلد منظم شده بوده است. جلد اول حاوی تترالوژیهای اول تا هفتم و جلد دوم شامل بقیه مکالمات بوده، و این واقعیت از آنجا پیداست که در بعضی نسخه‌های خطی پس از مکالمه منکسنوس که چهارمین مکالمه تترالوژی هفتم است، نوشته شده: پایان کتاب اول. درباره تاریخ آن دو جلد قدیم و نسخه‌های استنساخ شده از آنها در اینجا نمی‌توانیم بیش از این چیزی بگوییم؛ ولی اشاره بدین نکته را لازم می‌دانیم که برای دستیابی به متون مکالمات علاوه بر نسخه‌های خطی و پاپیروسهای متعدد، قطعاتی از نوشته‌های افلاطون هم که در آثار نویسندگان دوره باستان نقل شده، مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

از اواخر قرن هیجدهم پژوهشگران بارها کوشیده‌اند آثار افلاطون را با استفاده از اشاراتی که در آنها به رویدادهای عصر موجود است و

همچنین با توجه به ارتباط‌های ظاهری و درونی آنها با یکدیگر، بر حسب ترتیب تاریخی پیدایششان مرتب سازند^{۱۴}، و بدین منظور در محتوا و ساخت و زبان مکالمات و اشارات نویسندگان دوره باستان به تحقیق پرداخته‌اند. نتیجه‌ای که از این بررسیها به دست آمده از این قرار است: دستیابی به ترتیب تاریخی مطلق، یعنی تعیین اینکه کدام اثر افلاطون در کدام سال نوشته شده است، تقریباً غیر ممکن است؛ به تحقیق می‌توان گفت که مکالمهٔ *ته‌تئوس* اندکی پس از سال ۳۶۹ تألیف شده است (زیرا *ته‌تئوس* ریاضی‌دان در سال ۳۶۹ در میدان جنگ آتن با شهر تب، در چهل و هشت سالگی از پای درآمده و افلاطون خواسته است با مکالمه‌ای که عنوانش را از نام او گرفته است بنای یادبودی برای او برافرازد)؛ این خبر نیز شایان اعتماد است که قوانین را خود افلاطون منتشر نساخته بلکه احتمالاً فیلیپ^{۱۵} اهل اوپوس^{۱۶} آن را پس از درگذشت افلاطون در دسترس عموم نهاده است؛ بی‌گمان بعضی از مکالمات پیش از سفر دوم افلاطون به سیسیل در سال ۳۶۷ منتشر شده بوده‌اند؛ ولی معلوم نیست که افلاطون چه هنگام پس از مرگ سقراط نویسندگی فلسفی را آغاز کرده است؛ نوشته‌های مربوط به محاکمه و مرگ سقراط زمانی نسبتاً دراز پس از سال ۱۷۳۹۹ تصنیف شده‌اند.

ترتیب تاریخی نسبی، یعنی تقدم و تأخر زمانی نوشته‌ها نسبت به یکدیگر، بر اثر بررسی زبان مکالمات و تأمل دربارهٔ تاریخ تحول اندیشهٔ افلاطون تا اندازه‌ای معلوم شده است ولی این ترتیب نیز ناظر به سه یا چهار گروه از نوشته‌هاست بی‌آنکه ترتیب تاریخی مکالمات هر گروه به‌طور مسلم روشن شده باشد. نتایج بررسیهای قدیمتر دربارهٔ ترتیب تاریخی پیدایش نوشته‌های افلاطون، که در عین حال نشانگر اتفاق و اختلاف نظر پژوهشگران نیز می‌باشد، از این قرار است:

۱۴. مثلاً رک. W. G. Tennemann. نظام فلسفی افلاطون. لایپزیک ۱۷۹۲.

15. Philipp

16. Opus

۱۷. سال محاکمه و مرگ سقراط. (مترجم)

۲۲ ویلاموویتس	۲۱ ریتز	۲۰ رد	۱۹ لوتوسلاوسکی	۱۸ فون آرنیم
ایون	هیپاس کوچک	آپولوژی	آپولوژی	ایون
هیپاس کوچک	لاخس	ایون	هیپاس کوچک	پروتاگوراس
پروتاگوراس	پروتاگوراس	لاخس	لاخس	لاخس
آپولوژی	خارمیدس	خارمیدس	کریتون	کتاب اول جمهوری
کریتون	اوتیفرون	کریتون	خارمیدس	لیزیس
لاخس	آپولوژی	هیپاس بزرگ	خارمیدس	خارمیدس
لیزیس	کریتون	پروتاگوراس	لاخس	اوتیفرون
خارمیدس	گرگیاس	گرگیاس	پروتاگوراس	اوتیتدم
اوتیفرون	هیپاس بزرگ	منکسنوس	منکسنوس	گرگیاس
گرگیاس	اوتیتدم	اوتیفرون	منون	منون
منکسنوس	کراتیلوس	منون	اوتیتدم	هیپاس کوچک
منون	منون	اوتیتدم	گرگیاس	کراتیلوس
کراتیلوس	منکسنوس	کراتیلوس	کتاب اول جمهوری	مهمانی
اوتیتدم	لیزیس	لیزیس	کراتیلوس	هیپاس بزرگ
فایدون	مهمانی	مهمانی	مهمانی	فایدون
مهمانی	فایدون	فایدون	فایدون	کریتون
جمهوری	جمهوری	جمهوری	کتاب دوم	کتاب دوم
			تادهم جمهوری	تادهم جمهوری
فایدروس	فایدروس	فایدروس	فایدروس	ته‌ته‌توس
پارمنیدس	ته‌ته‌توس	ته‌ته‌توس	ته‌ته‌توس	پارمنیدس
ته‌ته‌توس	پارمنیدس	پارمنیدس	پارمنیدس	فایدروس
سوفیست	سوفیست	سوفیست	سوفیست	سوفیست
مرد سیاسی	مرد سیاسی	مرد سیاسی	مرد سیاسی	مرد سیاسی
کریتیاس	کریتیاس	تیمانوس	تیمانوس	
فیلبس	فیلبس	کریتیاس	کریتیاس	
قوانین	قوانین	قوانین	قوانین	قوانین
		تمه قوانین		

ترتیب مندرج در تاریخ فلسفه اوبروگ-پرستر چنین است:

۱. آپولوژی، کریتون، ایون، پروتاگوراس، لاخس، کتاب اول

جمهوری، لیزیس، خارمیدس، اوتیفرون.

۲. گرگیاس، منون، اوتیتدم، هیپاس کوچک، کراتیلوس، هیپاس

بزرگ، منکسنوس.

18. v. Arnim

20. Raeder

22. Wilamowitz

19. Lotzslawski

21. Ritter

۳. مهمانی، فایدون، کتاب دوم تا دهم جمهوری، فایدروس.
۴. ته‌ته‌توس، پارمنیدس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبس، تیمائوس، کریتیاس، قوانین، تتمه قوانین.
- پژوهش‌های جدید به تقسیم‌بندی ذیل انجامیده‌اند:
۱. لاکس، خارمیدس، پروتاگوراس، اوتیفرون، لیزیس، کتاب اول جمهوری، ایون.
۲. آپولوزی، کریتون، گرگیاس، منون، اوتیدم، کراتیلوس، هیپپاس کوچک و بزرگ، منکسنوس (اگر اصیل باشد).
۳. مهمانی، فایدون، کتاب دوم تا دهم جمهوری، فایدروس.
۴. ته‌ته‌توس، پارمنیدس، سوفیست، مرد سیاسی، تیمائوس، کریتیاس، فیلبس، قوانین.
- (نوشته‌هایی که در این سیاهه نیامده‌اند به احتمال قوی منقولند.)
- در یادداشتهای شاگردان افلاطون قطعاتی به ما رسیده است از آنچه خطابه افلاطون درباره نیک نامیده می‌شود. ه. ی. کرمر^{۲۳} در کتاب خود با عنوان فضیلت در آثار افلاطون و ارسطو (هایدلبرگ ۱۹۵۹) و گایزر^{۲۴} در اثر خود با عنوان تعالیم نانوشته افلاطون (اشتوتگارت ۱۹۶۸) بر این عقیده‌اند که آنچه تحت عنوان خطابه افلاطون درباره نیک شناخته شده جزء تعالیم افلاطون در داخل آکادمی است و هنگام داوری درباره عقاید فلسفی افلاطون باید محتوای آن خطابه را بر محتوای مکالمات برتری نهاد. درباره این نظریه که موافقان شیفته و مخالفان سرسخت دارد در اینجا بیش از این سخنی نمی‌گوییم.^{۲۵}

۲۳. H. J. Krämer استاد کنونی فلسفه در دانشگاه توینگن آلمان. (مترجم)

۲۴. K. Gaiser استاد پیشین فلسفه در دانشگاه توینگن، متوفی ۱۹۸۹. (مترجم)

۲۵. در حاشیه این مطلب مؤلف از چند کتاب و مقاله نام می‌برد که جاری بحث‌های درباره این نظریه‌اند و ما به علت دسترس نداشتن خوانندگان فارسی‌زبان به آنها، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. (مترجم)

فلسفه افلاطون

مقدمه

معرفی فلسفه افلاطون با شرحی کوتاه، بدین جهت دشوار است که افلاطون در آثار خود نظام فلسفی واحدی را طرح نمی‌کند بلکه تقریباً در هر یک از نوشته‌های خویش خیزی از نو برمی‌دارد. اخیراً باز این مسأله مطرح شده - و بحثهای فراوان درباره‌اش به عمل آمده است - که آیا این امر نشانگر تحول اندیشه افلاطون است، یا اینکه مکالمات افلاطون مجموعه‌ای از گامهایی است که یکی پس از دیگری به منظور آماده‌ساختن خوانندگان برای تربیت فلسفی برداشته می‌شوند و مقصد نهایی سیر و سلوک تربیتی را فقط اشاره‌وار بازمی‌نمایند. ولی مادر اینجا نمی‌توانیم وارد این مسأله شویم. عقیده راجع به نظریه مبدأ افلاطون (= خطابه درباره نیک) نیز که می‌گویند تنها در درون آکادمی مورد بحث قرار می‌گرفته و زمینه مکالمات افلاطون را تشکیل می‌داده است، امروز (بهرغم نوشته‌های کرمر و گایزر) با تردیدها و مخالفتهای فراوان روبرو شده است. از این گذشته هنوز هیچ معلوم نشده است که آیا نظام فلسفی که از خلال قطعات باقی‌مانده از خطابه درباره نیک خودنمایی می‌کند

کلیدی برای فهم مکالمات بدست می‌دهد یا نه؛ و اگر راست است که مکالمات افلاطون دارای خاصیت آماده‌سازی خوانندگان برای تربیت فلسفی هستند، پس با غرض افلاطون سازگار خواهد بود اگر در مقام معرفی فلسفه او آثار منتشر شده او را پایه کار خود قرار دهیم. در این معرفی تنها چند موضوع مهم فلسفه افلاطون را انتخاب می‌کنیم و درباره نخستین نوشته‌های او^۱ به بحث در خصوصیت اصلی آنها اکتفا می‌ورزیم.

خصوصیت نخستین نوشته‌های افلاطون

موضوعات اصلی نخستین نوشته‌های افلاطون، که شخصیت اصلیشان سقراط است، عبارتند از: پرسش درباره ماهیت فضیلت، ماهیت علم، وحدت یا کثرت فضایل و آموختنی بودن آنها. به هیچ یک از این پرسشها پاسخی مثبت داده نمی‌شود؛ سقراط تعریفهای نادرست را رد می‌کند و گفت‌وگوها به بن‌بست می‌انجامند هرچند که در پرده اشاره‌هایی به راه حل درست مسائل به میان می‌آید. نباید پنداشت که در این نوشته‌ها افلاطون عین تعالی سقراط را نقل می‌کند. در بعضی جاها افلاطون مسائلی را به اشاره‌ای طرح می‌کند که بعدها در نوشته‌های دیگر به تفصیل بررسی خواهد کرد. این سخن، خصوصاً در مورد نظریه ایده صادق است که در مکالمات مهمانی و فایدون تشریح خواهد شد و مبدأ آن را در نخستین نوشته‌ها به روشنی می‌توان دید.

الف. کشمکش با سوفسطاییان

بخش بزرگی از نخستین نوشته‌های افلاطون را کشمکش با سوفسطاییان اشغال کرده و همین کشمکش سبب شده است که کلمه سوفسطایی تا

۱. مراد از نخستین نوشته‌های افلاطون (به عقیده مؤلف کتاب حاضر) این مکالمات است: لیزیس، لاکس، خارمیدس، اوتیفرون، پروتاگوراس، گریاس، هیپاس بزرگ، هیپاس کوچک، کتاب اول جمهوری. (مترجم)

امروز در نزد ما معنایی تحقیرآمیز داشته باشد. از این گذشته تصویری که افلاطون از سوفسطاییان ساخته است داوری دربارهٔ جنبش سوفسطایی‌گری دورهٔ باستان را بسیار دشوار کرده.

در اصل، سوفسطایی (سوفیست یا سوفیستس)^۲ به معنی اعم به کسی اطلاق می‌شد که در حوزهٔ نظر یا عمل دانشی فوق‌العاده داشته باشد. مثلاً حکمای هفتگانه و علمای طبیعی و ایسوکراتس^۳ و افلاطون سوفسطایی نامیده می‌شدند. در نیمهٔ دوم قرن پنجم ق.م، وقتی که پس از جنگ‌های ایران و یونان حکومت دموکراسی جای حکومت اشراف را گرفت، کلمهٔ سوفسطایی معنایی اخص یافت. در این دوره هر کسی که می‌خواست در مجامع ملی و سیاسی موفقیتی به‌چنگ آورد می‌بایست چنان سخن بگوید که مردمان احساس کنند که به او اعتماد می‌توانند کرد؛ و این احساس هنگامی به مردمان دست می‌توانست داد که سخنگو از شناختها و تواناییهای مربوط به فعالیت سیاسی بهره‌ور باشد و مخصوصاً از میدان مبارزهٔ سخنوری سربلند بیرون آید. نیازی را که بدین سان به آموزش، خاصه در حوزهٔ سیاست، پدید آمده بود، مردانی برمی‌آوردند که از شهری به شهری می‌رفتند و با دریافت حق تدریس درس می‌دادند. اینان شاگردان خود را از تربیت به‌عامترین معنی، یعنی از معلومات عمومی، بهره‌ور می‌ساختند ولی مهمترین موضوع در شان فن بلاغت و سخنوری بود که اگر به‌زیرکی مورد استفاده قرار می‌گرفت موفقیت سیاسی به‌بار می‌آورد. چنین می‌نماید که این آموزگاران که سوفستایی به معنی اخص نامیده می‌شدند، گاهی در حوزهٔ اخلاق به نسبت ارزشها قائل بوده و مثلاً عدل را نفع اقویا قلمداد می‌کرده‌اند.^۴ این سخن پروتاگوراس را، که «آدمی مقیاس همهٔ چیزهاست، مقیاس آنچه هست که

2. Sophistes

۲. Isokrates استاد بلاغت معاصر افلاطون. (مترجم)

۴. رگ. جمهوری افلاطون، ۳۴۲ بعد.

(چگونه) هست و مقیاس آنچه نیست که (چگونه) نیست»، افلاطون و ارسطو و فیلسوفان شکاک به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. حتی پس از افلاطون و ارسطو این سخن به پیدایش نظریه نسبیت حقیقت انجامید، یعنی بدین نظریه، که نه تنها حقیقتی دارای اعتبار عام وجود ندارد بلکه امری واحد برای شخصی واحد گاه حقیقت است و گاه حقیقت نیست.

سوفسطاییانی از قبیل پروتاگوراس و درکیاس و هیپاس از حرمت و محبوبیت فراوان برخوردار بودند. پس چه شد که این مردان که برای تربیت و فلسفه یونانیان خدمات بزرگ انجام داده‌اند، چنین بدنام گردیدند؟ نخستین علت بدنامی آنان استهزاهای کمدی‌نویسان قدیم آتنی بود و علت دوم، که پیشتر نیز اشاره‌ای به آن کردیم، نوشته‌های مؤثر افلاطون درباره سوفسطاییان. از تصاویری که کمدی‌نویسان از سوفسطاییان ساختند یکی را مثال می‌آوریم:

در سال ۴۲۳ ق.م. آریستوفانس شاعر، کمدی ابرها را در آتن به روی صحنه آورد (چنین می‌نماید که او در سال ۴۲۱ در نمایشنامه خود تجدید نظر کرده است). روستایی سالخورده بنام استرپسیادس^۵ از بازپرداخت وامهایی که پسرش از این و آن گرفته و به عهده او نهاده است ناتوان گردیده و برای رهایی از زیر این بار بر آن شده است که پسر را به مدرسه سوفسطایی معروف^۶ بفرستد تا جوان فن سخنوری بیاموزد و بتواند در دادگاه باطل را حق قلمداد کند و از پرداخت پول بستانکاران سر باز بزند. پسر درس استاد را نیک می‌آموزد و پس از پایان آموزش، پدر مجلس جشنی برپا می‌کند. در اثنای جشن، پسر پدر خود را کتک می‌زند و می‌کوشد با استفاده از فن سخنوری ثابت کند که حق داشته است پدر

5. Sterepsiades

۶. که در این نمایشنامه سقراط است. (مترجم)

خویش را بزند زیرا فرزندان در برابر پدر و مادر دارای همان حقی هستند که اینان در برابر فرزندان دارند. استرپسیادس سالخورده از رفتار فرزند خود چنان خشمگین می شود که مدرسه سوفسطایی، یا کارگاه تفکر را، آتش می زند.

نکته قابل توجه این است که در این نمایش سقراط نمونه کامل سوفسطایی است. علت اینکه آتنیان سقراط را سوفسطایی (به معنی اخص) تلقی کردند این بود که میان او و سوفسطاییان خویشاوندی ماهوی وجود داشت زیرا او نیز هر فرد انسانی را موجودی مستقل می دانست که نباید کورکورانه تابع اخلاق و قوانین و معتقدات قوم و شهر خود باشد. چنین می نماید که آریستوفانس کمدی نویس فرق موجود میان سقراط و سوفسطاییان را به درستی در نمی یافت، هر چند علانمی وجود دارد بر اینکه این شاعر میان سقراط و سوفسطاییان فرق می نهاد. فرق در این بود که سقراط، برخلاف سوفسطاییان، می کوشید تا پایه ای استوار برای حقیقت و اخلاق بیابد.

آریستوفانس جزئیات رفتار سقراط سوفسطایی را بسیار بامزه مصور ساخته است. در اینکه او به وسیله نمایشنامه ابرها در اعتقاد آتنیان نسبت به سقراط مؤثر واقع شده است^۷ تردید نیست. هنگامی که استرپسیادس سالخورده و پسرش فیدپیدس^۸ به سوی کارگاه تفکر سقراط می روند، این گفت و گو میان آن دو صورت می گیرد:

پدر: آن در کو چک و آن خانه محقر را می بینی؟

پسر: آری می بینم. در آنجا چه خبر است؟

پدر: آنجا کارگاه تفکر ارواح دانا است. در آنجا مردانی ساکنند که به تو نشان می دهند که آسمان سرپوش منقل آتش است و ما زغالهایی در زیر آن سرپوشیم؛ اگر پول به آنان بدهی به تو

۷. رک. آبولوژی ۱۹.

۸. Pheidippides

می‌آموزند که چگونه با سخن از حق و باطل دفاع کنی... شنیده‌ام در آنجا دو نوع سخن هست: سخن بهتر که نمی‌دانم چیست، و سخن بدتر؛ و شنیده‌ام این سخن بدتر همیشه باطل را بر حق پیروز می‌کند.

چون پدر در می‌زند و می‌خواهد وارد کارگاه تفکر شود، شاگردان سقراط دشنامش می‌دهند که چرا با در زدن افکار ساکنان خانه را پریشان می‌کند. یکی از شاگردان می‌گوید دمی پیش سقراط مساحتی را که کک با یک پرش می‌پیماید اندازه گرفته و حرکت ماه را در آسمان حساب کرده و در این حال حتی بزمجه‌ای هم فکر او را نیاشفته است. سرانجام پدر و پسر وارد کارگاه تفکر می‌شوند و سقراط را می‌بینند که در داخل سبیدی نشسته است که از سقف آویزان است زیرا که درباره خورشید می‌اندیشد و این کار را تنها در آن بالا می‌تواند انجام داد.

افلاطون نیز در مکالماتی که صرف کشمکش او با سوفسطاییان است^۹ در انتقاد از این گروه شیوه مزاح‌آمیز کم‌دی‌پردازان را به کار می‌برد. منتها به نحوی دیگر. ایرادش بر سوفسطاییان این است که آنان اعتنایی به حقیقت ندارند بلکه از فن سخنوری صرفاً برای نفع شخصی خویش استفاده می‌کنند؛ و چون سوفسطاییان برای درسهای خود پول می‌گیرند افلاطون متهمشان می‌سازد به اینکه ایشان نوعی دکاندارند و غذای روح می‌فروشند^{۱۰}. غذای روح، دانش است. بیشتر اوقات فروشندگان اغذیه و مشتریان ایشان نمی‌دانند که آیا فلان غذا برای تن آدمی سودمند است یا زیانبار؛ بعضی از سوفسطاییان و شاگردان ایشان نیز نمی‌دانند که آیا دانشهایی که سوفسطاییان می‌فروشند برای روح فایده دارد یا ضرر. کسی که غذایی را می‌خرد، می‌تواند آنرا پیش از آنکه مصرف کند به پزشکی

۹. این مکالمات عبارتند از پروتاگوراس، گرگیاس، هیپاس کوچک و بزرگ، اوتیدم، سوفیست، کتاب اول جمهوری. (مترجم)

۱۰. پروتاگوراس ۳۱۳ ر سوفیست ۲۲۳.

نشان دهد و بپرسد که به کاربردن آن سود دارد یا زیان، ولی با دانش نمی‌تواند چنین کند بلکه همین که بهایش را پرداخت آن را می‌آموزد و وارد روح خود می‌کند. پس کسی که می‌داند کدام یک از دانشهایی که سوفسطاییان می‌فرشند برای روح مفید است و کدام مضر، می‌تواند با خیال راحت به نزد آنان برود و از آنان دانش بخرد. ولی تنها پزشکِ روح این مطلب را می‌داند.^{۱۱} افلاطون در این قیاس تمثیلی، نخست سخن از بعضی سوفسطاییان می‌گوید ولی اندکی بعد قید حصری بعضی را به یک سو می‌نهد و حکم خود را به همه سوفسطاییان تسری می‌دهد. این انتقاد بزرگمشنانه و ملایم در نوشته‌های دیگر او شدتی بیشتر می‌یابد و به صورت این سرزنش درمی‌آید که سوفسطاییان اصلاً در طلب حقیقت نیستند و از این رو بحث فلسفی با آنان فایده‌ای ندارد و از این گذشته دانشی که ادعا می‌کنند به شاگردان می‌آموزند فقط نمود دانش است. برای اینکه نمونه‌ای از انتقاد افلاطون را از سوفسطاییان ارائه کنیم به بررسی مکالمه گرگیاس و کتاب اول جمهوری می‌پردازیم.

ب. مکالمه گرگیاس

موضوعات اصلی گرگیاس عبارتند از سؤال درباره ماهیت و ارزش سخنوری، و در ارتباط با آن، ماهیت قدرت و عدالت. برخلاف پروتاگوراس و اوتیدم - دو مکالمه بزرگ دیگر که صرف مبارزه با سوفسطاییان است - در اینجا گفت‌وگوی سقراط با سوفسطاییان در اثنای حکایتی بیان نمی‌شود بلکه گفت‌وگو بی‌فاصله و بدون هیچ زمینه‌ای آغاز می‌شود. سقراط از دو ست جوانش خایرفون^{۱۲} می‌خواهد از گرگیاس سوفسطایی بپرسد که چه هنری دارد، همان‌گونه که از کفشگری

۱۱. پروتاگوراس ۳۱۲.

می‌توان پرسید که حرفه‌اش کدام فن است.^{۱۳} هنر گرگیاس سخنوری است؛ او سخنور است و می‌تواند این هنر را به دیگران نیز بیاموزد.^{۱۴} پس سخنوری، فن است، هنر است، و بنابراین دانستن است. آنگاه این سؤال پیش می‌آید که موضوع این دانستن، که سخنوری نامیده می‌شود، چیست؟ مثلاً موضوع فن پارچه‌بافی ساختن پارچه است و موضوع هنر موسیقی آهنگسازی. گرگیاس پاسخ می‌دهد که موضوع سخنوری سخن گفتن است ولی زود معلوم می‌شود که این پاسخ بسیار کلی است و سقراط با اشاره به هنرهای دیگر این مطلب را روشن می‌سازد: درست است که سخنوری شخص را قادر به سخن گفتن می‌کند، ولی به سخن گفتن درباره‌ی کدام موضوع؟ هنر پزشک و هنر استاد ورزش و نیز کسانی را که از آنها بهره‌ورند قادر به سخن گفتن درباره‌ی موضوع آن هنرها می‌سازد؛ بنابراین هنر سخنوری ممکن نیست با همه‌ی موضوعات ارتباط داشته باشد.

گرگیاس فرق هنر سخنوری را با هنرهای دیگر در این می‌بیند که هنرهای دیگر با کارهای دستی و مانند آنها سروکار دارند در حالی که سخنوری هیچ ارتباطی با کار دستی ندارد و تنها از طریق سخن گفتن اثر می‌بخشد.^{۱۵} البته این ادعا بی‌معنی است، همه‌ی هنرها با کار دستی ارتباط ندارند. سقراط برای اینکه مسأله را روشن‌تر سازد خود بر آن می‌شود که موقعیت سخنوری را در نظام هنرها معین کند، و می‌گوید بعضی هنرها برای رسیدن به هدف خویش تنها اندک نیازی به سخن دارند و بعضی دیگر را در حال سکوت می‌توان به کار بست مانند نقاشی و پیکر سازی؛ و پیداست که سخنوری در زمره‌ی این هنرها نیست. ولی بعضی دیگر از هنرها تنها از طریق سخن گفتن اثر می‌بخشند و در آنها نیاز به کار دستی یا

۱۴. همان ۲۴۹.

۱۳. گرگیاس ۲۲۷ و ۲۲۸.

۱۵. همان ۴۵۰.

اندک است یا هیچ نیست مانند علم عدد و محاسبه و هندسه و بازی نرد و ستاره‌شناسی. گرچه در بعضی از این گروه هنرها سخن و عمل نقش برابر دارند ولی در بیشتر آنها سخن عامل اصلی است، و سخنوری از این گروه است بی آنکه عین یکی از هنرهای دیگر این گروه باشد.

پس تقسیم هنرها با توجه به نیازشان به سخن، مسأله را حل نمی‌کند و از این رو برای یافتن تعریف دقیق سخنوری باید تقسیم را با توجه به موضوعات هنرهایی به عمل آورد که یا منحصرأ از سخن سود می‌جویند یا در آنها سخن نقش اصلی را دارد؛ موضوع سخن در علم عدد و هنر محاسبه زوج و فرد است با این فرق که علم عدد با زوج و فرد و خصایص آنها سروکار دارد در حالی که هنر محاسبه وضع زوج و فرد را نسبت به خود و نسبت به یکدیگر نیز معلوم می‌کند. در ستاره‌شناسی نیز موضوع سخن گردش ستارگان و خورشید و ماه و سرعت آنها نسبت به یکدیگر است.^{۱۶} سقراط می‌پرسد موضوع سخن در سخنوری چیست؟ گرگیاس پاسخ می‌دهد «الاترین و شریفترین مواهب انسانی»، و با این پاسخ ناتوانی خود را از بحث منطقی آشکار می‌سازد. تندرستی و زیبایی و توانگری در نظر مردمان والاترین موهبت‌های انسانی هستند؛ موضوع سخنوری اینها نیست؛ از این رو گرگیاس باید معین کند که والاترین موهبت انسانی که به یاری هنر سخنوری به آن دست می‌توانیم یافت کدام است؟^{۱۷} گرگیاس می‌گوید والاترین موهبت‌ها این است که شخص بتواند در مجامع ملی به وسیله سخن شنوندگان را قانع و معتقد کند و پیرو عقیده خود سازد؛ سخنوری مایه آزادی و فرمانروایی در کشور است.^{۱۸} ولی این پاسخ نیز نیازمند توضیح است زیرا (صاحبان) هنرهای دیگر نیز (شاگردان خود را) به موضوع هنر خود قانع و معتقد می‌سازند. گرگیاس

در توضیح بیان خود می‌گوید سخنوری هنر متقاعد ساختن دادگاهها و مجامع دیگر است و موضوع آن عدل و ظلم است.^{۱۹} اما قانع و معتقد ساختن هم محتاج بررسی است: معتقد شدن با دانستن فرق دارد؛ اعتقاد ممکن است درست باشد یا نادرست، ولی دانستن درست و نادرست وجود ندارد. آن‌که می‌داند و آن‌که اعتقاد دارد، هر دو معتقدند: نوعی معتقد ساختن، اعتقاد بدون علم به بار می‌آورد و نوع دیگر علم واقعی. سخنور به شنوندگان خود درباره عدل و ظلم چیزی نمی‌آموزد بلکه سبب می‌شود که آنان درباره عدل و ظلم اعتقادی پیدا کنند بی آنکه این اعتقاد متکی به علم باشد، و علتش این است که ممکن نیست کسی در زمانی کوتاه به گروهی از مردمان بیاموزد که عدل چیست و ظلم کدام است.^{۲۰}

چنین می‌نماید که از طریق تقسیم مفهوم^{۲۱}، بی‌رحمی سخنوری روشن شده است. ولی گرگیاس به یاری هنر خود می‌شتابد و می‌گوید سخنوری تنها با عدل و ظلم سروکار ندارد بلکه نیروی همه هنرها در آن جمع است و «همه فنون و دانشها در فرمان آند»^{۲۲}. در جریان توضیح این سخن، آشکار می‌شود که هنر سخنوری در معرض خطر سوء استفاده قرار دارد. گرگیاس بر آن است که اگر کسی از سخنوری سوء استفاده کند و آن را برخلاف عدل به کار ببرد، نه آن هنر درخور نکوهش است و نه استاد هنر سزاوار سرزنش. گناهکار کسی است که در به کار بردن هنر رعایت اصول را نکند. از استدلالهای گرگیاس برای اثبات این ادعا، که سخنوری در برگیرنده همه هنرهاست، این نتیجه حاصل می‌شود که سخنور از هیچ‌یک از هنرهایی که ادعا شد سخنوری شامل آنهاست، چیزی نمی‌داند و بنابراین، سخنور مرد نادانی است که بهتر از مردان دانا

۲۰. همان ۴۵۵.

۱۹. گرگیاس ۴۵۴.

۲۱. درباره تقسیم مفهوم (dihairesis) رک. مکالمه سوفیست ۲۱۹ به بعد و مکالمه مرد سیاسی ۲۵۸ به بعد.

۲۲. گرگیاس ۴۵۶.

می تواند نادانان را به درستی سخنان خود معتقد سازد^{۲۳}. در مورد عدل و ظلم و نیک و بد نیز همین نتیجه به دست می آید: سخنور، عدل و ظلم را نمی شناسد. زیرا کسی که آموخته است که عدل چیست و عدل را می شناسد، عادل است و هرگز دست به ظلم نمی آید حال آنکه گفته شد سخنور ممکن است هنر خود را برخلاف عدل به کار ببرد، یعنی مرتکب ظلم شود. اگر او عدل را می شناخت ممکن نبود به ظلم بگراید.

اینک نوبت سقراط است که بگوید سخنوری چیست. سقراط می گوید سخنوری هنر (یا دانش) نیست بلکه نوعی تجربه و ورزیدگی در ایجاد لذت است همان گونه که آشپزی دانش نیست و ورزیدگی در پدید آوردن لذت است^{۲۴}. (ممارست و ورزیدگی مقدمه و شرط ضروری دانش است^{۲۵}، و سخنوری در مرحله پیش از دانش قرار دارد). البته سخنوری عین آشپزی نیست ولی هر دو، اجزاء پیشه ای واحدند که نامش چاپلوسی است. اجزاء دیگر چاپلوسی عبارتند از آرایشگری و سوفسطایی گری؛ و هر کدام از این اجزاء چهارگانه به حوزه ای خاص تعلق دارد. دنباله تحقیق از طریق فرق گذاری میان تن و روح از یک سو و فرق گذاری میان دانش و تصویر فریبنده دانش از سوی دیگر، به عمل می آید. دانشهایی که سلامت تن را تأمین می کنند، یعنی دانش استاد ورزش و دانش پزشکی، دو بخش دانشی واحدند که نامش برده نمی شود^{۲۶}؛ و تصاویر فریبنده آنها که تنها نمود سلامت به تن می بخشند عبارتند از آرایشگری و آشپزی. در مورد روح نیز چنین است: دانشی که سلامت روح را تأمین می کند سیاست است که از دو بخش تشکیل می یابد: دانش قانون گذاری و دانش دادگستری (یا اجرای حق)؛ و تصاویر فریبنده آنها، سوفسطایی گری و سخنوری هستند. چاپلوسی «می بیند که

۲۴. همان ۴۴۲.

۲۶. همان ۴۴۴.

۲۳. گرگامی ۴۵۶.

۲۵. همان ۴۲۸.

آن چهار دانش همیشه در تأمین سلامت تن و روح می‌کوشند. ولی درست گوش کن: نکفتم چاپلوسی به آنها شناسایی می‌یابد، بلکه تنها پنداری درباره آنها به دست می‌آورد. آنگاه خود را به چهار شعبه تقسیم می‌کند و به جامه آنها می‌آراید و چنان می‌نماید که گویی خود آنهاست. پس از آن که خود را بدین گونه آراست به مردمان نادان و ظاهرپرست روی می‌آورد و با طعمه لذت آنان را به دام می‌افکند و چنان می‌فریبد که همه آن را چیزی باارزش می‌شمارند»^{۲۷}. نسبت آرایشگری به ورزش مانند نسبت سوفسطایی‌گری است به قانونگذاری، و نسبت آشپزی به پزشکی مانند نسبت سخنوری به دادگستری^{۲۸}. علت اینکه چهار بخش چاپلوسی دانش نیستند بلکه تجربه و ورزیدگی هستند این است که عاری از شناسایی‌اند و نمی‌توانند درباره ماهیت و سائلی که به کار می‌برند حساب پس بدهند و نمی‌دانند چرا چنین یا چنان می‌کنند در حالی که هنر (دانش)، شناخت علتهاست. پس معلوم می‌شود که سخنوری بخشی از چاپلوسی است که به ظاهر چنین می‌نماید که در اندیشه تأمین سلامت روح است حال آنکه در حقیقت تصویر فریبنده هنر دادگستری است؛ و چون هنر نیست بلکه تجربه و ممارست است، پس سخنوری دانستن حق و عدالت نیست.

در برابر این تعریف سخنوری، پولس^{۲۹} جوان (= شاگرد گریاس) به اعتراض برمی‌خیزد و علت اهمیت و الوایی سخنوری را اعتبار و قدرتی می‌داند که فن سخنوری به سخنور می‌بخشد: سخنوران می‌توانند «هر که را می‌خواهند، بکشند و اگر مصلحت خود را در آن ببینند... هر کس را از شهر بیرون کنند یا دارایی اش را بگیرند»^{۳۰}. سقراط در مقام رد این ادعا می‌گوید سخنوران قدرتی ندارند و کاری را که می‌خواهند، نمی‌کنند.

۲۸. همان ۴۶۵.

۲۷. گریاس ۱۶۲.

29. Polos

۳۰. گریاس ۴۶۶.

میان خواستن و نیک‌پنداشتن فرق بنیادی وجود دارد. هدف خواستن همیشه نیک است و از این رو خواستن مستلزم شناخت نیک است حال آنکه آنچه نیک می‌نماید یا ما می‌پنداریم که نیک است، ممکن است بد باشد. پس اگر کسی بدون شناختن نیک کاری را کند که بر او نیک می‌نماید این امر به معنی قدرت نیست زیرا قدرت نیک است و بدین جهت اعمال قدرت مبتنی بر شناختن و علم است. کسی که برخلاف عدل عملی کند که در نظرش نیک می‌نماید درخور ترحم است؛ و کسی که موافق عدل کاری را انجام دهد که در نظرش نیک می‌نماید، نه درخور ترحم است و نه قابل این است که بر او رشک برند؛ زیرا عمل بدون شناخت، عمل نیک نیست و بنابراین دلیل بر قدرت نیست حتی اگر بر حسب اتفاق مطابق عدل باشد. بدین سان به سؤال مربوط به ارتباط دانش با قدرت پاسخ داده می‌شود. این پاسخ بدین سؤال منجر می‌شود که آیا قدرت را باید موافق عدل به کار برد یا مخالف عدل؟

در نظر پولس سعادت در این است که شخص مرتکب ظلم شود بی آنکه به کیفر برسد.^{۳۱} او تحمل ظلم را بدتر از ارتکاب ظلم می‌داند، هر چند در عین حال تصدیق می‌کند که ارتکاب ظلم زشت‌تر از تحمل ظلم است. سقراط بر آن است که ارتکاب ظلم بدتر از تحمل آن است.^{۳۲} سعادت‌مند کسی است که از لحاظ اخلاقی نیک باشد؛^{۳۳} ظالم همیشه بدبخت است و بدبخت‌تر از او ظالمی است که مجازات نشود.^{۳۴} استدلالی که سقراط در مقام رد ادعای پولس و اثبات درستی نظر خود می‌آورد چنین است: پولس تصدیق می‌کند که ارتکاب ظلم زشت‌تر از تحمل ظلم است؛ ما چه چیز را زیبا می‌نامیم؟ ما چیزی را از آن جهت زیبا می‌نامیم که یا نیک است یا مایه لذت و یا در آن واحد هر دو خاصیت را دارد.^{۳۵} (با این

۳۱. گریگس ۲۷۰. بهمد و مقایسه کنید با جمهوری ۳۴۴ بهمد.

۳۲. همان ۲۷۰.

۳۳. گریگس ۲۶۹.

۳۴. همان ۲۷۲.

۳۵. همان ۲۷۲.

سخن افلاطون عقیده رایج را درباره زیبایی بیان می‌کند، و زشت خلاف زیبا است یعنی یا بد است یا دردآور و یا هر دو خاصیت در آن جمعند. وقتی که این حکم را با عدل و ظلم تطبیق می‌کنیم این اندیشه پدید می‌آید: چون گفته شد ظلم کردن زشت‌تر از تحمل ظلم است، پس ظلم کردن یا باید دردآورتر از تحمل ظلم باشد، یا بدتر، یا دارای هر دو خاصیت. ولی چون ظلم کردن دردآورتر نیست و بنابراین امکان سوم هم از میان برمی‌خیزد، پس ظلم کردن باید بدتر از تحمل ظلم باشد. مسأله نیکویی یا بدی کیفر نیز بدین سان حل می‌شود: کسی که به درستی کیفر می‌دهد عملش موافق عدل است و کسی که به درستی کیفر می‌بیند انفعالی موافق عدل می‌یابد؛ چون عدل نیک و زیباست پس کیفر دهنده عملی نیک و زیبا انجام می‌دهد و کیفر بیننده انفعالی نیک و زیبا می‌یابد بدین معنی که از حالت بد روح خویش رهایی می‌یابد، و حالت بد روح بی‌عدالتی است که برای روح به مراتب بدتر از تنگدستی و بیماری برای تن است. اما کدام کس به درستی کیفر می‌دهد؟ کسی که درستی را می‌شناسد. ولی در اینجا گفته نمی‌شود که درستی چیست.

اکنون سقراط می‌خواهد بداند که پس از این استدلالها، درباره ارزش و فایده سخنوری چه باید گفت؟ بنا بر آنچه گفته شد فایده سخنوری تنها این می‌تواند بود که شخص گناهکار به یاری سخنوری قاضی را بر آن دارد که خود او را به کیفر برساند، یا خویشان و دوستان او را که به بی‌عدالتی، یعنی بیماری روح، گرفتارند به وسیله کیفر از بیماری برهاند ولی دشمنان را بی‌کیفر بگذارد. وظیفه و فایده سخنوری همین است، ولی سخنوری چون قادر به انجام این وظیفه نیست - زیرا هنر و دانش نیست (چه اگر دانش بود ما را دانا می‌کرد به اینکه عدل چیست و ظلم کدام است) بلکه شعبه‌ای از چاپلوسی است - بنابراین هیچ فایده‌ای ندارد.

در اینجا کالیکلس رشته بحث را به دست می‌گیرد^{۳۶} و می‌گوید اگر چنین است پس زندگی ما بازگونه است و همه ما آن می‌کنیم که نباید کرد؛ و آنگاه با بیانی شیوا و مؤثر توضیح می‌دهد که گرگیاس و پولس چون از اخلاق رایج تبعیت کردند، شرم مانعشان شد از اینکه تا پایان بحث بر عقیده واقعی خود پایرجا بمانند، و سقراط با استفاده از ابهامی که در سخنانشان پدید آمد آنان را دچار تناقضگویی ساخت و همین امر سبب شد که آن دو در بحث مغلوب شوند: تاکنون سخن میان حوزه طبیعت و حوزه قانون در نوسان بود: هر بار که یکی از آن دو درباره زیبایی از لحاظ قانون، چیزی می‌گفت سقراط بحث را به زیبایی از نظر طبیعت سوق می‌داد و اگر یکی مطلبی در مورد زشتی از نظر قانون به میان می‌آورد سقراط سخن را به زشتی از لحاظ طبیعت می‌کشاند، و کوتاه سخن، سقراط در بحث عمداً از کلمات دو معنایی استفاده می‌کند و به عبارت دیگر خود او دارای همان صفتی است که سوفسطاییان را از جهت آن می‌نکوهد، یعنی مغالطه‌گری. برای اینکه بحث به درستی پیش برود باید دو حوزه طبیعت و قانون را به دقت از هم جدا کنیم. چون از دیدگاه عدل و ظلم در طبیعت، یعنی در اشیا چنانکه در اصل هستند، می‌نگریم معلوم می‌شود که بر حسب طبیعت آنچه بدتر است زشت‌تر است: تحمل ظلم بدتر و زشت‌تر از ارتکاب ظلم است. درست است که از لحاظ قانون ارتکاب ظلم زشت‌تر است، ولی قانون چیزی جز قراردادِ دلخواه نیست. ضعیفان چون خود فاقد قدرت ارتکاب ظلمند متفق شده‌اند بر اینکه برای حفاظت خود، ارتکاب ظلم را زشت‌تر از تحمل ظلم بدانند. تحمل ظلم درخور مردان آزاد نیست بلکه سزاوار بندگان است که مرگ برای ایشان بهتر از زندگی است زیرا قدرت دفاع ندارند و نمی‌توانند به خود یاری کنند. در حقیقت ارتکاب ظلم زشت نیست بلکه تحمل ظلم زشت

است؛ و چون در طبیعت امور و اشیا دقیق شویم می بینیم که چه در میان جانوران و چه در محیط آدمیان اقویا بر ضعیفان فرمان می رانند. مثلاً خشایارشا چه حق داشت که بر یونانیان بتازد یا پدرش داریوش به استناد کدام حق اسکوتیان را فرمانبردار خویش ساخت؟ آیا نه بدین علت که چون آن دو قوی تر بودند حق داشتند چنان کنند؟ البته عمل آنان به موجب قانونی که ضعیفان برخلاف طبیعت و به دلخواه خویش وضع کرده اند، موافق عدل نبود. اگر روزی مردی که به راستی قوی است، قد برافرازد، زنجیرهایی را که قوانین خلاف طبیعت بر دست و پایش نهاده اند می گسلد و اگر پیشتر هم بنده ما بوده باشد سرور و فرمانروای ما می شود و حق طبیعی در فر و شکوه چنین مردی (که بعدها آبر مرد نامیده شده است) نمایان می گردد و بر همه اعمال او قانون طبیعت حکم می راند یعنی حق قوی. ما می کوشیم مرد قوی را از کودکی همچون شیربچه ای رام کنیم و او را به صورت گربه ای رام در آوریم زیرا معتقدیم که در میان مردمان باید مساوات برقرار باشد چون مساوات را زیبا و موافق عدل می دانیم.

چون سقراط پیش از آنکه کالیکلس خطابه مفصل خود را آغاز کند، فلسفه را ستوده است کالیکلس اینک بدین مطلب روی می آورد و می گوید فلسفه اگر کسی در جوانی به مقدار معتدل به آن پردازد نیکوست ولی چون از این حد بگذرد مایه تباهی او می شود و او را از فعالیت در زندگی باز می دارد و به نظریه پرداز زبون مبدل می سازد که از عمل بیگانه است و در برابر دشواریهای زندگی نمی تواند پابرجا بماند و گلیم خود را از آب در بیاورد. کالیکلس تکرار می کند که مرادش مخالفت با فلسفه نیست. فلسفه تا آنجا که به معلومات عمومی آدمی بیفزاید خوب است و اشتغال به آن در جوانی بجاست و کسی که هیچ سر و کاری با فلسفه نداشته باشد فاقد اشرافیت روحی و آزادی است. ولی اگر مردی در سنین

پیشرفته هنوز با جوانان بنشیند و به فلسفه اشتغال ورزد سزاوار تازایانه است زیرا چنین کسی به جای اینکه وقت خود را با جوانان دانشجو بگذراند باید وارد زندگی شود و معلومات و تواناییهای خود را در خدمت جامعه و دولت قرار دهد.

سقراط در مقام رد سخنان کالیکلس می گوید: اگر تصدیق کنیم که به موجب قانون طبیعت، اقویا تواناتر و بهتر از ضعیفانند، پس آیا نباید بپذیریم که توده انبوه ضعیفان که قوانین مدنی را وضع می کنند، با هم و یکجا، قویتر و در نتیجه بهتر از عده معدودی از اقویا هستند؟ و آیا این توده بزرگ حق ندارد به آنچه تو قانون طبیعی نامیدی استناد کند؟ و آیا این بدان معنی نخواهد بود که قانونی که توده بزرگ ضعیفان وضع می کند نیک و زیباست و مساوات آدمیان را باید نیک و زیبا شمرد؟ و آیا در این صورت مسلم نخواهد شد که نه تنها به موجب قوانین موضوعه بلکه به موجب حق طبیعی و قانون طبیعی نیز ارتکاب ظلم زشت تر از تحمل ظلم است؟ مگر نگفتی که حق طبیعی حق قویتران است؟ قویتران که بهتر از دیگرانند کدام کسانند؟ آیا کسانی که نیروی بدنی بیشتری دارند؟ بی گمان نه. چه اگر گروهی که بدن قوی دارند ولی فاقد عقل و فهمند قانونی وضع کنند این قانون فقط بدین علت که واضعانش بدن قوی دارند نیکو نخواهد بود. اما اگر «قویتران» کسانی نیستند که نیروی بدنی بیشتری دارند، پس کدام کسانند؟ گفتی که حق طبیعی حق قویتران است. اما اگر مراد از قویتران کسانی نباشد که به تن زورمندتر از دیگرانند، پس کدام کسان را باید «قویتر» بدانیم؟^{۳۷}

کالیکلس در پاسخ این سؤالها به تعریف قویتران می پردازد^{۳۸} و می گوید اینان مردانی هستند که می دانند کشور را چگونه باید اداره کرد و از عهده این کار نیز بر می آیند؛ از شجاعت نیز بهره کافی دارند و می توانند

نقشه‌های خود را به موقع اجرا بگذارند. فرمانروایی حق اینان است: ولی فرمانروایی بر دیگران نه تسلط و فرمانروایی بر خویشان به موجب حکم طبیعت، زیبایی و عدالت در این است که کسی که می‌خواهد به درستی زندگی کند «باید هوسها و شهوات خود را بجای محدود ساختن پیروراند و به آنها نیرو رساند و دانش و شجاعت خود را برای راضی کردن آنها به کار اندازد»^{۳۹}. فضیلت و سعادت حقیقی در لگام‌گسیختگی و آزادی است به شرط اینکه وسائل لازم برای ارضاء شهوات فراهم باشد. همه عقاید دیگر درباره فضیلت و سعادت بر رسوم و قراردادهای خلاف طبیعت متکی است و سخنان بی‌معنی است^{۴۰}؛ هر چه لذیذ است نیک است^{۴۱}.

پاسخ سقراط این است که حال نیک و حال بد دو امر متضادند و از این رو ممکن نیست در آن واحد وجود داشته باشند همان‌گونه که تندرستی و بیماری ممکن نیست در آن واحد باشند. ما خیر و سعادت را با هم و در آن واحد بدست می‌آوریم و با هم و در آن واحد از دست می‌دهیم همچنین است شر و بدبختی؛ و این خود دلیل است بر اینکه خیر و سعادت با یکدیگر ارتباط ناگسستنی دارند همچنین شر و بدبختی. ولی لذت و درد چنین نیستند و از این رو ممکن است در آن واحد پدید آیند. مثلاً کسی که تشنه است و می‌نوشد در آن واحد هم احساس درد می‌کند (تشنگی) و هم احساس لذت (فرونشستن تشنگی) و همین که تشنگی فرونشست احساس لذت و احساس درد با هم از میان برمی‌خیزند، حال آنکه نیک و بد، به عکس، با هم پدید نمی‌آیند و با هم از میان نمی‌روند؛ بنابراین نیک و بد ممکن نیست عین لذت و درد باشند^{۴۲}. از این گذشته، نیکان به علت حضور نیکی در آنان، نیکند؛ اشخاص و اشیاء زیبا به علت

۳۹. گرگیاس ۳۹۲.

۴۰. همان.

۴۲. همان ۳۹۵ تا ۳۹۷.

۴۱. همان ۳۹۵.

حضور زیبایی در آنها، زیبا هستند و بدان به علت حضور بدی در آنها بدند.

پژوهشگران در این که آیا در اینجا افلاطون اشاره‌ای به نظریه ایده دارد یا نه، اختلاف نظر دارند. آنان که منکر وجود اشاره به نظریه ایده‌اند، می‌گویند افلاطون در اینجا از نیک‌ها و بدیها - به صیغه جمع - سخن گفته است. ولی این استدلال بجا نیست زیرا گرچه افلاطون اگر سخن دقیق می‌گفت نمی‌بایست صیغه جمع به کار ببرد بلکه هنگام اشاره به نظریه ایده می‌بایست نیک و زیبا را به صیغه مفرد بیاورد، ولی چون بحث در اینجا جنبه موقت دارد مانعی نیست بر اینکه فیلسوف حتی با وجود اشاره به نظریه ایده نیز عمداً اصطلاح نادقیق به کار برده باشد. از سوی دیگر می‌توان گفت موقت بودن عمدی بحث، خود دلیلی است بر اینکه افلاطون در مکالمه گریاس هنوز استدلال خود را بر نظریه ایده مبتنی نساخته است.

سقراط به سخن چنین ادامه می‌دهد که اگر نیکی - که توضیح نمی‌دهد مرادش چیست - (مثلاً نیت نیک یا تصمیم نیک) در شخصی موجود باشد آن شخص نیک است، همچنین است بدی. در مکالمه گریاس روشن نمی‌شود که نیک چیست و تنها از طریق نفی اشاره‌ای به عمل می‌آید: نیک، تندرستی و توانگری و نیروی بدنی و لذت نیست. آنگاه سقراط در ادامه استدلال خود می‌گوید: نیکان (که مراد کسانی است که کالیکلس آنان را نیک نامید) و بدان، چون با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که به طور کلی به یک اندازه احساس لذت و درد می‌کنند، و حتی شاید بدان بیشتر از نیکان؛ مثلاً ترسویان در میدان جنگ هنگامی که دشمن نزدیک می‌شود بیشتر از شجاعان احساس درد می‌کنند و چون دشمن دور می‌شود بیش از آنان احساس لذت دارند. بنابراین، اگر لذت و درد عین نیک و بد بود - که حضورشان سبب می‌شود که آدمیان نیک یا بد شوند -

لازم می‌آید که نیکان از حیث نیکی و بدی با بدان برابر باشند. کالیکلس در این استدلال – که در واقع استدلال قیاسی نادرستی است – عیبی نمی‌بیند ولی برای گریز از نتایج آن می‌کوشد میان لذات خوب و لذات بد فرق بگذارد. اما از این طریق نیز نظریه‌اش از ضربه‌های سقراط مصون نمی‌ماند: لذات خوب لذات سودمندند، یعنی لذاتی هستند که مایهٔ پیدایش نیکی می‌شوند مانند لذاتی که تندرستی و نیروی بدن از آنها حاصل می‌شود (از طریق صرف غذا) و لذات بد لذات خلاف آنها هستند. همین حکم در مورد دردهای نیک و بد نیز صادق است. همهٔ اعمال ما برای دستیابی به نیک – یعنی سودمند – انجام می‌گیرند. این حکم در مورد لذت بدین نتیجه می‌انجامد: ما هر عملی را که مایهٔ لذت است برای دستیابی به نیک بجا می‌آوریم. اما اگر این سخن راست باشد پس معلوم می‌شود که لذت عین نیک نیست بلکه وسیله‌ای است برای دستیابی به نیک^{۴۳}. این استدلال را لازم نیست بیش از این دنبال کنیم (دنبالهٔ استدلال باز با سخنوری ارتباط می‌یابد). عیب استدلال در اینجا است که دائم سخن از نیک و بد و بهتر و سودمند به میان می‌آید ولی هیچ گفته نمی‌شود که نیک و بد و غیره چیست. افلاطون در اینجا از شیوهٔ استدلال سوفسطاییان پیروی می‌کند و از این طریق نادرستی آن را بر ملا می‌سازد. در اینجا هنوز از نظریهٔ خود او اطلاع نمی‌یابیم.

نتیجهٔ نهایی بحث، که مکالمه با آن به پایان می‌رسد، این سخن سقراط است: بهترین راهی که باید در پیش گرفت این است که چه در زندگی و چه پس از مرگ در طلب عدالت و، به‌طور کلی، فضیلت بکوشیم زیرا که قدرت فقط در صورتی قدرت واقعی است که هدفش نیک باشد.

ج. کتاب اول جمهوری

در نخستین کتاب جمهوری مشابه اندیشه‌هایی را می‌یابیم که در مکالمه گریگاس با آنها آشنا شدیم، ولی در آن کتاب دربارهٔ فرق میان طبیعت و قانون سخنی به میان نمی‌آید. (ک. ف. هرمان در نوشتهٔ خود با عنوان تاریخ و نظام فلسفهٔ افلاطون که در سال ۱۸۳۹ منتشر ساخت این کتاب را مکالمه‌ای مستقل تلقی کرد که افلاطون بعدها کتاب اول جمهوری قرار داده است. چند تن دیگر از پژوهشگران از جمله فون آرنیم عنوان تراز‌یماخوس بر آن نهادند؛ و عده‌ای دیگر منکر استقلال آن شدند.)

موضوع نخستین کتاب جمهوری مسألهٔ عدالت است. سقراط به کسی که نامش را نمی‌برد، گفت و گویی را که با چند تن داشته است بازگو می‌کند. چنین می‌نماید که نام‌معلوم بودن نام مخاطب در این مکالمه برخلاف گریگاس، قرینه‌ای باشد بر فاصله‌گیری افلاطون از بحثی که در اینجا به عمل می‌آید.^{۴۴} گفت و گو در بندر پیره‌اوس در خانهٔ پولمارخوس روی می‌دهد. پس از گفت و شنیدی مقدماتی، مسألهٔ عدالت هنگامی به میان می‌آید که کفالوس پدر پولمارخوس دربارهٔ دارایی خود که بخشی را از پدر به ارث برده و بخشی دیگر را خود بر آن افزوده است سخن می‌گوید و اضافه می‌کند که بزرگترین فایدهٔ توانگری به عقیدهٔ او این است که توانگری آدمی را باز می‌دارد از اینکه عملی خلاف عدالت انجام دهد یعنی مدیون دیگران بماند یا دیگران را، حتی نخواسته، بفریبد. سقراط سخن کفالوس را در این عبارت خلاصه می‌کند: پس عدالت این است که شخص حقیقت را بگوید و دینی را که به دیگران دارد ادا کند؛^{۴۵} ولی زود بدین تعریف ایراد می‌گیرد و می‌گوید در بعضی اوضاع و احوال بهتر آن است که حقیقت را نگوئیم و وامی را که به کسی داریم ادا نکنیم. مثلاً اگر

۴۴. برای اینکه بیشتر استدلال‌های سقراط در نخستین کتاب جمهوری، خود نوعی مغالطه به‌روشن
سوفسطاییان است. (مترجم)
۴۵. جمهوری ۳۲۱.

دوستی در حال تندرستی جنگ‌افزاری به‌ما به‌امانت داده باشد و سپس دیوانه شود و در حال دیوانگی جنگ‌افزار را پس بخواهد بهتر است آن را به او بازپس ندهیم. کفالس ایراد را می‌پذیرد و از بحث کناره می‌گیرد و ادامه گفت‌وگو را به پسر خود پولمارخوس واگذار می‌کند.

پولمارخوس با استناد به سخن سیمونیدس^{۴۶} شاعر، می‌گوید عدالت این است که و امی را که به هر کسی داریم ادا کنیم؛ ولی راستگویی را در تعریف نمی‌گنجانند. طرفین بحث می‌کوشند تا تعریفی را که بدین‌سان به میان آمده است با عبارتی روشن‌تر بیان کنند: عدالت این است که به دوستان نیکی کنیم و به دشمنان زیان برسانیم^{۴۷}؛ و آنگاه برای اینکه درستی تعریف را بیازمایند سعی می‌کنند تا موردی را که عدالت در آن به کار می‌آید معین کنند: مرد عادل در میدان جنگ می‌تواند به دوستان فایده برساند و به دشمنان ضرر. ولی زود روشن می‌شود که جنگ یگانه حوزه‌ای نیست که عدالت در آن به کار می‌آید زیرا عدل در زمان صلح نیز سودمند است. سود عدل چیست؟ افلاطون سقراط را بر آن می‌دارد که، چنانکه بیشتر اوقات شیوه اوست، سؤال را با توسل به مثال پیشه‌ها و کارهای دستی طرح کند: کشاورزی و کفشگری سودی معین دارند؛ سود عدالت چیست؟ در نتیجه این شیوه طرح سؤال، مرد عادل با استادکاران و به‌طور کلی متخصصان فنون و پیشه‌ها در یک سطح قرار می‌گیرد و چنین می‌نماید که عدالت حرفه یا فنی است مانند فن کفشگری یا چنگ‌زنی، که می‌توان آموخت، و از این رو پاسخی هم که داده می‌شود در همان سطح قرار دارد: عدل هنگامی سودمند است که بخواهند پولی را نگاه دارند و (از دستبرد) حفظ کنند^{۴۸}. آنگاه این پاسخ تعمیم داده می‌شود: عدالت وقتی فایده دارد که بخواهند چیزی را حفظ کنند. ولی این پاسخ کلی بدین حکم

46. Simonides

۴۸. همان ۲۲۲.

۴۷. جمهوری ۲۲۲.

بی معنی می انجامد که عدالت فقط هنگامی سودمند است که بخواهیم چیزی را حفظ کنیم و عاطل بگذاریم و به کار ببریم زیرا اگر بخواهیم آن را به کار ببریم به فنی دیگر نیاز پیدا می شود. علاوه بر این گفته می شود کسی که در حفظ کردن چیزی استاد است در دزدیدن آن نیز ماهر است و بنابراین عدالت نوعی فن دزدی است منتها به سود دوستان و به ضرر دشمنان^{۴۹}. بدین سان معلوم می شود تعریفی که از عدالت کرده اند بی معنی بوده است و طرفین می کوشند تعریفی دیگر بیابند، ولی باز هم بدین قید وفادار می مانند که عدالت برای دوستان مفید است و برای دشمنان مضر. پس باید مفاهیم دوست و دشمن بررسی شوند: «دوست کسی است که نه تنها درستکار به نظر می آید بلکه به راستی نیز درستکار است و دشمن عکس او.» این بررسی نیز بحث را به بیراهه می کشاند: دشمن، یعنی مرد ظالم و نادرست، اگر به او ضرر برسانیم بدتر می شود، یعنی نادرست تر و ظالم تر؛ و این سخن بدین معنی است که عادلان به وسیله عدالت دیگران را ظالم تر می سازند حال آنکه مثال فنون و هنرهای دیگر (مانند سوارکاری و موسیقی) روشن می کند که چنین امری محال است (مثلاً موسیقی دان به وسیله هنر موسیقی دیگران را بی بهره از هنر موسیقی نمی سازد). پس روشن است که این تعریف عدالت نیز صحیح نمی تواند بود.

در این نقطه ترازیماخوس سوفسطایی به میان بحث می دود و افلاطون رفتار و حرکات او را به نحوی مصور می سازد که غرضش از وارد کردن این سوفسطایی در گفت و گو کاملاً عیان می گردد: «(ترازیماخوس) یکباره چون جانوری درنده پشت خم ساخت و خود را جمع و جور کرد و به ما حمله ور گردید چنانکه گویی می خواست ما را پاره پاره کند... و فریاد برآورد... من آماده نیستم این سخنان یابوه را

بشنوم»^{۵۰}. سوفسطایی پس از گفت و شنیدهایی که میان او و سقراط به عمل می‌آید سرانجام آماده می‌شود که عقیده خود را درباره عدالت اظهار کند. می‌گوید عدل آن چیزی است که برای قوی سودمند باشد^{۵۱}. هر دولت قوانینی به نفع خود می‌نهد و این قوانین را عادلانه می‌نامد و عدالت، پیروی از این قوانین است. عادل بودن زیردستان ناشی از ترسشان است؛ و آنچه به اصطلاح عدل نامیده می‌شود منافع اقویا و حاکمان را تأمین می‌کند و در واقع وسیله‌ای است برای ظلم، و هدفش استثمار کسانی است که زمام حکومت را بدست ندارند.

در پاسخ او سقراط باز به مثال فنون و حرفه‌ها توسل می‌جوید: صاحب هر فن و حرفه‌ای می‌کوشد نفع دیگران را تأمین کند نه نفع خود را (مثلاً پزشک همیشه نفع بیمار را در مد نظر دارد و به همین قیاس صاحبان فنون دیگر) بنابراین مرد عادل نیز در پی نفع خویش نیست و هدفش نفع دیگران است. ترازیم‌اخوس بر این سخن اعتراض می‌کند و می‌گوید شبانان گاو و گوسفند فقط در اندیشه نفع خویشند نه نفع گله؛ و نتیجه‌ای که از این مثال برای عدل و ظلم می‌گیرد این است که عدل به نفع اقویا و حاکمان است و به ضرر ضعیفان و زیردستان^{۵۲}، در حالی که ظلم، به عکس، بر ابلهان حکومت می‌کند یعنی بر عادلان؛ و چون در حکومت استبدادی که نمونه کامل حکومت ظالمانه است نیک بنگریم می‌بینیم که ظلم منشأ والاترین نیکبختیها و بزرگترین منافع و بزرگترین قدرتهاست^{۵۳}.

پس از خطابه مفصل ترازیم‌اخوس سقراط باری دیگر فنون و کارهای دستی را مبدا استدلال خود قرار می‌دهد تا ثابت کند که ظلم فایده‌ای به بار نمی‌آورد. مثلاً فن پزشکی فقط برای معالجه بیمار است و

۵۱. همان ۳۳۸.

۵۲. همان ۳۴۴.

۵۰. جمهوری ۳۳۴.

۵۳. همان ۳۴۲.

علت اینکه طبیب از طریق طبابت پول درمی آورد این است که او در جنب فن اصلی خود فنی دیگر دارد که فن پول درآوردن است. این سخن درباره عدل و ظلم نیز صادق است: اگر از عدل و ظلم برای عادل و ظالم نفعی به بار آید این نفع ناشی از فن پول درآوردن است. از این گذشته هر پیشه‌ور و هر صاحب فنی به فن خود داناست (پزشک در مورد فن خود دانا و در نتیجه نیک است و غیرپزشک در مورد فن پزشکی نادان و بد) و دانا بر آن نمی‌شود که بر دانایان پیشی گیرد حال آنکه نادان هم بر دانایان پیشی می‌جوید و هم بر نادانان. وقتی که این حکم را با عادل و ظالم تطبیق می‌کنیم می‌بینیم که عادل دانا و نیک است و ظالم نادان و بد، زیرا عادل عدل را می‌شناسد و ظالم نسبت به عدل جاهل است؛ و همان‌گونه که صاحب هر فنی به عنوان عالم، بر جاهلان برتری دارد عادل نیز به عنوان عالم برتر از ظالم است که عدل را نمی‌شناسد. بنا بر این استدلال، عدل در درجه اول دانش خاصی است و کسی که می‌داند عمل عادلانه چگونه عملی است همیشه مطابق عدل عمل می‌کند. علاوه بر این، عدل به عنوان توانایی خاص آدمی مایه زندگی شایسته آدمی است یعنی زندگی توأم با سعادت.

به روشنی پیداست که سقراط افلاطونی در میدان سفسطه نیز بر سوفسطاییان چیره می‌تواند شد. در نخستین کتاب جمهوری استدلالهای فریبنده و سوفسطایی مآبانه از برابر شمردن عدالت با فنون و حرفه‌ها نشأت می‌گیرند. از پای درآمدن سوفسطاییان در برابر سقراط در نوشته‌های افلاطون، نشان می‌دهد که سوفسطاییان تا چه اندازه حتی به‌رموز هنر خود نیز جاهلند، و میان بلاغت سوفسطایی و استدلال فلسفی چه فاصله بزرگی وجود دارد. در این کتاب سوفسطایی همچون مدعی زبان‌آوری نمایان است که همین که گام در میدان بحث جدی می‌نهد زود از پای درمی‌آید و بلاغت به‌عنوان هنر ادعایی سوفسطاییان

در حقیقت فقط سایه و تصویر هنر است؛ و در مکالمه پروتاگوراس، سوفسطایی دکانداری است که غذای روح برای فروش عرضه می‌کند.

اکنون وقت آن است که از مبارزه افلاطون با معاصرانش روی بگردانیم و بپرسیم خود افلاطون به جای آنچه رد می‌کند و کمر به نابود ساختنش بسته است، چه می‌نهد؟ سوفسطاییان می‌کوشیدند معلومات بسیار وسیع و فراگیر به شاگردان خود بیاموزند، و سقراط تاریخی بنا بر اطلاعاتی که درباره او در دست داریم در اندیشه ساختن نظامی فلسفی نبود و آنچه عرضه می‌کرد نوع خاصی از پرسیدن فلسفی بود که تا آن زمان سابقه نداشت. افلاطون نیز در مکالمه‌هایش نظامی واحد طرح نمی‌کند و از این رو سؤالی که باید مطرح کنیم این است که میان او و معاصرانش چه فرقی بود و فلسفه‌اش که پیوسته در حال تحول بود چه محتوایی داشت؟

تعریف فلسفه

بررسی را با این پرسش آغاز می‌کنیم که فلسفه و تفکر فلسفی برای افلاطون چه معنایی دارد؟ برای این‌که پاسخ افلاطون را بدین سؤال بفهمیم و در عین حال ویژگی مفهوم او را از فلسفه بشناسیم باید تحقیق کنیم که پیش از افلاطون فلسفه به کدام معنی فهمیده می‌شد و این کلمه در اندیشه او چه معنایی می‌یابد. بنا به نوشته کلمنس^۱ اسکندرانی، هراکلیت نخستین کسی بود که اصطلاح فلسفه (= دوست داشتن دانش) را به کار برد: «زیرا دوستانان دانش باید شناسای امور و اشیاء بسیاری باشند»^۲. درباره ظاهر و معنی این جمله هراکلیت اختلاف نظر وجود دارد. ه. دیلس^۳ به حق اشاره می‌کند که فروریوس آن جمله را بدین صورت نقل کرده است: «فیلسوف واقعی کسی است که امور بسیاری را می‌شناسد». چنین می‌نماید که این جمله با قطعه ۴۰ باقی‌مانده از هراکلیت متناقض باشد. این قطعه چنین است: «بسیار دانی [به شخص بسیار دان] خردمندی نمی‌آموزد». ولی میان این دو قطعه لازم نیست تناقضی بجوییم. البته

1. Klemens

۲. قطعه ۳۵ (از قطعات باقی‌مانده از هراکلیت).

3. H. Diels

عشق به معرفت به وسیع ترین معنایش، مستلزم این نیست که شخص شناسای امور بسیاری باشد، و اگر هراکلیت یک بار گفته باشد که فیلسوف باید دانشی وسیع داشته باشد و باری دیگر بسیاری را مردود شمرده باشد در این صورت ممکن است فرق میان فیلسوف و مرد بسیار دان در نظر او این بوده باشد که دوستدار دانش معلومات کثیر خود را منتظم می سازد و به صورت واحدی در می آورد در حالی که مرد بسیار دان چنین نمی کند. اگر این تفسیر درست باشد فیلسوف کسی است که می کوشد تا دانشی منتظم به چنگ آورد که شرطش بهره وری از دانشهای فردی متعدد است. شاید هم مراد هراکلیت از فیلسوف، دوستدار معرفتی است که محتوایش شناخت لوگوس^۴ است؛ و لوگوس مقیاس و نظم کیهان است. دانش نامحدود خاص خدایان است^۵؛ از این رو آدمی هرگز دانا نمی شود بلکه در بهترین حالت دوستدار دانش (فیلسوف) می تواند شد. گرچه هراکلیت بدین سان برای معنی فیلسوف حصری قائل شده است ولی در اصل، فلسفه به معنی طلب دانش و تربیت به وسیع ترین معنی است و فیلسوف کسی است که در طلب علم و معرفت بکوشد. در نوشته هروودوت، کرویسوس^۶ به سولن می گوید «به سائقه^۷ عشق به دانش (philosopheon) به کشورهای بسیاری سفر کرده ای». در کتاب توکودیدس^۷ نیز فلسفه به همین معنی است: «ما زیبایی را دوست داریم بی آنکه اسراف بورزیم، و در طلب دانش و تربیت می کوشیم (philosophoumen) بی آنکه به سستی بگراییم».

در دوره باستان معروف بوده است که فیثاغورس نخستین کسی بود که فلسفه را در معنی محصور به کار برد، سخن او تقریباً چنین است:

4. logos

۵. قطعه ۷۸ هراکلیت.

6. Kroisos

۷. مقصود تاریخ جنگ پلوپونزی نوشته توکودیدس آتنی است. (مترجم)

گروهی جو یای نام و آوازه‌اند و جمعی در طلب پول؛ اندکند کسانی که هر چیز دیگر را حقیر می‌شمارند و همه کوشش آنان وقف این است که در ماهیت اشیا تحقیق کنند. فیثاغورس اینان را کسانی می‌نامد «که در طلب معرفت می‌کوشند، اینان فیلسوف‌اند». ولی ظاهراً این سخن جزئی از افسانه‌های مربوط به فیثاغورس است و ارزش تاریخی ندارد.

تعریف دقیق‌تری از فلسفه بار دیگر در حوزه سوفسطاییان و سقراطیان به میان می‌آید. اینان فعالیت نظری منظم را فلسفه تلقی می‌کنند مثلاً آموزش جوانان را^۸. فلسفه بدین معنی به رشته‌ای معین محدود نیست: علم هندسه فلسفه است^۹، همچنین است علم موسیقی^{۱۰}. در خاطرات سقراطی کسنوفون^{۱۱} جوانی به نام اویتیدم آنس با آثار شاعران و سوفسطاییان را فلسفه می‌نامد و در رساله مهمانی کسنوفون^{۱۲} فلسفه تربیتی است که شخص با پرداخت مزد، از سوفسطاییانی از قبیل پروتاگوراس و گرگیاس و پرودیکوس کسب می‌کند در حالی که سقراط می‌خواهد از این تربیت بهره‌ور شود بی‌آنکه از کسی درس بگیرد. آپولوژی افلاطون به روشنی نشان می‌دهد که عامه مردمان فلسفه را به چه معنی می‌فهمیده‌اند^{۱۳}: مردمان فلسفه را می‌نکوهند زیرا بر آنند که فیلسوف اسرار آسمان و زمین را کاوش می‌کند، منکر خدایان است و به یاری سخنوری باطل را حق جلوه می‌دهد. به عبارت دیگر فیلسوفان خدانشناسند و از فن سخنوری سوء استفاده می‌کنند و علاوه بر این وقت خود را صرف دانشی می‌سازند که برای هیچ‌کس سودی ندارد.

اما در جنب این معنی محدود فلسفه (فعالیت نظری منظم) معنی اصلی کلمه (کوشش برای دستیابی به شناسایی و دانش) نیز به جای خود

۸. افلاطون، اویتیدم ۳۰۷ و گرگیاس ۴۸۵.

۹. افلاطون، تئته‌توس ۱۴۳.

۱۱. کتاب چهارم، فصل دوم.

۱۲. آپولوژی ۲۳.

۱۰. تیمائوس ۱۴۳.

۱۲. کتاب اول، فصل اول.

باقی می ماند و طلب دانش در برابر تملک دانش، یا دانستن، قرار داده می شود. مثلاً در مکالمه فایدروس افلاطون می خوانیم: «... ایشان را نمی توان دانا نامید زیرا این نامی بزرگ و خاص خداست. پس اگر آنان را فیلسوف یا دوستدار دانش بنامیم یا نامی دیگر از این قبیل به آنان بدهیم خطا نکرده ایم»^{۱۴}. سوفیا^{۱۵} یعنی شناسایی و معرفت که موضوع این گونه طلب است، همان دانش است؛ مثلاً در مکالمه تئتوس، سقراط می پرسد: «پس دانش با شناسایی یکی است؟»^{۱۶}

بنابر آنچه گذشت انتظار داریم در پاسخ این سؤال که فلسفه در نزد افلاطون چه معنی دارد، گفته شود: فلسفه کوشش برای دستیابی به دانش یا دانستن است. ولی خود افلاطون پاسخی دیگر می دهد. می گوید: «کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند در همه عمر، بی آنکه دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند»^{۱۷}. این پاسخ نه تنها سخنی خلاف مشهور است بلکه شنونده را به مخالفت شدید برمی انگیزد: اگر فیلسوفان خود دریافته اند که بهترین کاری که می توانند کرد این است که از روی زمین محو شوند، ما نیز مانعشان نمی شویم؛ بگذار بمرند و ما را راحت بگذارند^{۱۸}. ولی بدین آسانی نمی توان از سر سخن افلاطون گذشت. باید دید وقتی که او فلسفه را آرزوی مرگ می نامد، چه نکته ای را می خواهد بیان کند؟ برای اینکه معنی سخن افلاطون را بفهمیم لازم است بیندیشیم تا ببینیم مقصودش از مرگ چیست؟

افلاطون در مکالمه فایدون مرگ را چنین تعریف می کند: مرگ جدایی روح از تن است^{۱۹}. آدمی تا هنگامی که زنده است ترکیبی است از روح و تن. تن جسمی آلی است که حیاتش از خودش نیست زیرا موادی

۱۴. فایدروس ۲۷۸.

15. sophia

۱۷. فایدون ۶۴.

۱۶. تئتوس ۱۴۵.

۱۹. همان.

۱۸. همان.

که تن از آنها تشکیل می‌یابد دارای حیات نیستند. پس باید چیزی غیر از تن و متفاوت با تن وجود داشته باشد که به آن زندگی ببخشد. این مبداء حیات، روح (یا نفس) نام دارد و تا هنگامی که در تن است تن زنده است و انسان زنده می‌تواند اشیا را به حس درک کند و بیندیشد. این تواناییها نیز باید تواناییهای مبداء حیات باشند، زیرا اگر راست است که بدن حیات خود را از خود ندارد پس به طریق اولی ممکن نیست دارای توانایی ادراک حسی و اندیشیدن باشد؛ و اگر این حکم نیز راست است، پس آنچه انسان را انسان می‌کند تن انسانی نیست، بلکه مبدأ انسانیت، روح است و انسان به معنی واقعی جز روح نیست.

اکنون می‌پرسیم آنچه انسان را بعنوان موجود ذی‌روح از دیگر موجودات ذی‌روح مانند گیاه و حیوان متمایز می‌سازد چیست؟ در اینکه انسان در حیات با گیاه و حیوان مشترک است تردید وجود ندارد. حیوان نیز توانایی ادراک حسی دارد ولی اندیشه و عقل خاص انسان است. گرچه جانوران عالی را نمی‌توان فاقد هوش دانست ولی تنها انسان می‌تواند آنچه هست (چیزی که هست، موجود حقیقی) را بشناسد. شناخت چیزی که هست را افلاطون شناسایی خردمندان (شناسایی به یاری خرد) می‌نامد. این شناسایی از طریق حواس حاصل نمی‌شود زیرا به وسیله حواس همیشه چیزی را که در اینجا یا آنجا هست ادراک می‌کنیم: چیزی را که مکان خود را تغییر می‌دهد، و در طول زمان کیفیاتش دگرگون می‌شوند، و دستخوش کون و فساد است. این گونه شیء ممکن نیست چیزی که هست (= موجود، موجود حقیقی) باشد. ما به یاری ادراک حسی به چیزی که هست راه نمی‌یابیم بلکه آن را فقط هنگامی می‌شناسیم که از ادراک حسی برتر و فراتر برویم و از طریق تفکر محض، چیزی که هست را بجویم.

این فراتر رفتن از ادراک حسی و «فرو رفتن روح در خویشتن» را،

یعنی این حالت را که «روح از همه سو دامن از تن برمی‌چیند و تنها و مجرد می‌ماند»^{۲۰}، نه تنها ادراک حسی بلکه درد و میل و به‌طور کلی همه امور ناشی از تن، آشفته می‌سازند: «زیرا تن هر ساعت زحمتی تازه برای ما فراهم می‌آورد و پیاپی از مانان و آب می‌خواهد و گاه هم بیمار می‌شود و پیوسته ما را در بند میل و هوس نگاه می‌دارد و با اشباح و سرگر میهای کودکانه مشغول می‌سازد چنانکه هیچ فراغت نمی‌یابیم تا چیزی را بدان‌سان که به‌راستی هست بشناسیم. از این گذشته جنگها و آشوبها و خونریزیها سببی جز تن و هوسهای آن ندارند زیرا جنگ برای مال درمی‌گیرد و مال برای تن خواسته می‌شود و بدین‌سان همه وقت ما در خدمت تن می‌گذرد و هیچ‌گاه نمی‌توانیم فارغ از تن دمی در خویشتن فروبرویم و روی به‌جست‌وجوی حقیقت بیاوریم. اگر هم روزی فراغتی دست دهد و بخواهیم پژوهش آغاز کنیم باز تن بر سر ما می‌تازد و جمعیت خاطر ما را پریشان می‌سازد. پس شک نیست که اگر بخواهیم آنچه را به‌راستی هست بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیده روح به تماشای آن همت گماریم»^{۲۱}. آزادی روح از قید تن، مردن است؛ و بنابراین فلسفه به معنی آرزوی مرگ و کوشش برای مردن، آزادساختن روح از عواطف و نیازهای تن است و فراتر رفتن از ادراک حسی، و کوشش به شناختن چیزی که هست از طریق تفکر محض.

از آنچه گفته شد روشن است که آدمی، مادام که روح و تنش بهم پیوسته‌اند، تنها هنگامی به شناخت حقیقت نزدیک می‌تواند شد که روحش، تا آنجا که ممکن است، خود را از قید تن برهاند؛ ولی به هر حال بزرگترین موفقیتی که آدمی در طی زندگی به‌چنگ می‌تواند آورد نزدیک شدن به حقیقت است؛ زیرا روح تا هنگامی که با تن پیوسته است ممکن نیست چنان در خویشتن فروبرود که پیوند خود را با تن به کلی

بگسلاند. روح به شناخت کامل چیزی که هست وقتی دست می‌تواند یافت که از بند تن به کلی رها شود، یعنی پس از مرگ جسمانی. ولی از این واقعیت نباید چنین نتیجه گرفت که دوستدار معرفت باید خود را بکشد^{۲۲} تا بتواند هر چه زودتر به شناخت آنچه هست موفق گردد. زندانی بودن روح در تن به اراده و فرمان بشری نیست. همان‌گونه که شهروندی مطیع قانون – که سرمشق سقراط است – حق ندارد حتی در صورت وجود امکان فرار، از زندان بگریزد^{۲۳}، روح نیز موظف است تا زمانی در زندان بدن بماند که باز اراده و فرمانی غیربشری از زندان تن رهایش بخشد. اراده غیربشری اراده‌ی خدایی است. بنابراین روح باید در قید تن بماند و صبر کند تا خدا یا خدایان رخصت آزادی به او بدهند.

برای ایضاح اندیشه‌ی اخیر اشاره‌ای کوتاه به معنی خدایی (theios) و خدا (theos) ضروری است. وقتی که مادر ترجمه‌ای کلمات خدایی و خدا را می‌خوانیم و می‌دانیم که یونانیان به وجود خدایان متعدد قائل بودند، در عالم تصور هیأتی از موجودات فوق بشری کم‌وبیش مهربان و گاهی نامهربان را پیش خود مجسم می‌سازیم که به‌طور کلی همه اعمال و رفتار انسانی دارند، و آنگاه می‌پرسیم چگونه ممکن است فیلسوفانی مانند افلاطون به جد سخن از خدا یا خدایان بگویند. پاسخ سؤال ما این است که در نزد یونانیان خدا و خدایان به معنی هر چیز فوق بشری و سرمدی است. یونانیان بیشتر نیروهایی را که پیش از تولد ما وجود داشتند و پس از مرگ ما نیز موجود خواهند بود، خدا یا خدایی می‌نامیدند و این‌گونه نیروها را – نه تنها پدیدارهایی مانند باران و رعد و برق و روشنایی خورشید و بیماری و مرگ، بلکه محرکهای روحی را هم که آدمی را متوجه می‌سازند به این‌که اختیارش بدست چیزی یا نیرویی است که نمی‌تواند بر آن چیره شود – به‌عنوان شخص تصور می‌کردند. مثلاً هیجان شدید عشق را اثر

آفرودیت (الهه عشق) می دانستند و اگر از کسی عملی خلاف عقل سر می زد این امر را دلیلی می انگاشتند بر اینکه زئوس فهم و عقل را از او گرفته است. بنابراین شیوه فکر، آدمی باز بچه‌ای در دست خدایان نیرومندی است که نه تنها جهان و کیهان را اداره می کنند بلکه امور آدمیان را نیز نظم و نظام می بخشند. مهم تر از این، نکته‌ای است که ویلامویتس مولندورف (در کتاب خود با عنوان دین یونانیان) ما را به آن متوجه ساخته است. آن نکته این است که در نزد یونانیان خدا (theos) در درجه اول معنی محمولی دارد. یهودیان و مسیحیان نخست وجود خدا را مسلم فرض می کنند و آنگاه می کوشند تا صفات او را معین نمایند مثلاً می گویند «خدا محبت است» در حالی که یونانیان چنین نمی کنند بلکه مثلاً می گویند «محبت خداست». در نمایشنامه هلنا اثر اورپید می خوانیم: «بازشناسی دوستان نیز خداست». در اینجا شیوه فکری نمایان است که اشیا و امور و تصورات را به نحوی با هم مرتبط می سازد که در نظر اول بر ما خلاف مشهور می نماید.

برای روشن ساختن عقیده افلاطون در مورد روح نیز لازم است توضیحی بدهیم. پشت کردن فیلسوف به بدن ممکن است به معنی گریز از دنیا فهمیده شود و به راستی هم عده‌ای آن را بدین معنی فهمیده‌اند. ولی افلاطون به هیچ روی خواهان نفی دنیا نیست. فیلسوف چون می داند که در پیوستگی روح و تن، روح مقامی برتر از تن دارد، از این رو می تواند درباره زندگی جسمانی به درستی داوری کند و این زندگی را در سلسله مراتب روح و تن در جایی قرار دهد که سزاوار آن است. فلسفه، تشبیه به آن چیزی است که سرمدی و تغییرناپذیر است؛ امر سرمدی و تغییرناپذیر، الوهیت است؛ بنابراین فلسفه تشبیه به الوهیت است.^{۲۴}

عقیده افلاطون درباره فلسفه و روح بدان سان که تشریح کردیم ما

را بر آن می‌دارد که چند پرسش به میان آوریم:

تصدیق این مطلب که روح موجودی قائم به ذات و متفاوت از تن است مستلزم تصدیق مرگناپذیری روح نیست؛ آیا می‌توان دلایلی بر مرگناپذیری این موجود مستقل و قائم به ذات آورد؟

روح چگونه موجودی است، بسیط است یا مرکب؟ و اگر مرکب است آیا کل آن مصون از مرگ است یا تنها چیزی از آن؟

پیشتر بارها سخن از چیزی که هست به میان آمد، و گفته شد روح هنگامی که در طلب شناسایی برمی‌آید، می‌کوشد تا آنجا که ممکن است پیوند خود را از تن بگسلاند و همه توجه خود را معطوف آنچه هست بسازد. چیزی که هست چیست؟

می‌کوشیم نخست به پرسش سوم پاسخ بدهیم زیرا میان این پرسش و مسأله روح ارتباط بسیار نزدیک وجود دارد.

نظریه ایده

چیزی که هست چیست؟ پاسخی که در وهله اول بدین سؤال می‌توان داد این است که چیزی که هست را تنها از طریق تفکر محض می‌توان شناخت نه از طریق ادراک حسی. تمامی دنیای تجربی قابل ادراک، ممکن است موضوع ادراک حسی قرار گیرد، از این رو این دنیا ممکن نیست چیزی که هست باشد. پس چیزی که هست، که تنها از طریق تفکر محض شناختنی است، چه می‌تواند بود؟ برای اینکه پاسخ این پرسش را آسان‌تر بتوانیم یافت باید ببینیم میان ادراک حسی و تفکر چه فرقی هست. ادراک حسی به ما خبر از دنیای تجربی می‌دهد. چه خبری؟ اگر اشیاء کثیر گوناگونی را که از طریق حواس در می‌یابیم به یک سو نهیم و بپرسیم که وجه مشترک همه محسوسات کدام است، بدین نتیجه می‌رسیم که همه موضوعات ادراک حسی به‌طور مداوم در حال تغییرند؛ بعضی سریع‌تر تغییر می‌یابند و بعضی آهسته‌تر. همه محسوسات دستخوش تغییر و کون و فسادند. می‌گویند هراکلیت گفته است که همه چیز در حال سیلان است همانند یک رود^۱، یعنی پیوسته در حال تغییر است. «هراکلیت می‌گوید

۱. این سخن را به‌ناحق به‌هراکلیت نسبت داده‌اند: رک. Kirk-Raven-Schofield, فیلسوفان پیش از سقراط چاپ دوم، کمبریج، ۱۹۸۳، صفحه ۱۹۵.

همه چیز در جنبش است و هیچ چیز ثابت نیست. حتی جهان را به رودی تشبیه می‌کند و می‌گوید دو بار نمی‌توان در یک رود فرو رفت»^۲. اما اگر هر محسوسی متغیر است آیا اصلاً می‌توان دربارهٔ دنیای محسوسات حکمی کرد که دارای اعتبار دائم باشد؟

برای روشن تر ساختن سؤال مثالی ساده می‌آوریم. وقتی که می‌گوییم برگ این درخت سبز است، این حکم تنها در زمانی معین اعتبار دارد یعنی در زمانی که برگ به راستی سبز است. همان برگ در پاییز زرد می‌شود و در زمستان از میان می‌رود. این سخن دربارهٔ همهٔ محسوسات صادق است. از این گذشته می‌بینیم که اعتقاد مردمان دربارهٔ نیک و زیبا و عادلانه، در زمانهای مختلف، و حتی گاهی در میان اقوام مختلف، گوناگون است. مثلاً عدل چیست، کار عادلانه کدام است؟ یکی می‌گوید عدل این است که به هر کس آنچه را سزاوار اوست بدهیم، دیگری می‌گوید عدل ادای دین است و سومی بر آن است که عدل آن چیزی است که برای قوی سودمند است^۳. برای اثبات اینکه بسی کسان تعریف سوم را می‌پسندند می‌توان مثالهای فراوان آورد. اما عدل فی‌نفسه، صرفنظر از عقاید متغیر، چیست؟ نیک چیست؟ زیبا چیست؟ در این مورد نه ادراک حسی می‌تواند چیزی به ما بیاموزد و نه عقاید متعدد و متناقض. نتیجه این است که احکام عام‌الاعتبار نه بر ادراک حسی مبتنی می‌توانند بود و نه بر عقاید مردمان. ولی می‌دانیم که احکام عام‌الاعتبار وجود دارند مثلاً $۱۲ = ۵ + ۷$. این‌گونه احکام با چه نوع موضوعات ارتباط دارند؟ با دنیای محسوسات ممکن نیست ارتباط داشته باشند زیرا محسوسات دائم در حال تغییرند. اگر چیزی وجود ندارد که این‌گونه احکام، که همیشه معتبرند، درباره‌اش صادق باشند پس این احکام باید یا غلط باشند یا

۲. افلاطون، کراتیلوس ۴۰۲، همچنین رک. ارسطو، سماع طبیعی ۲۵۲ ب و مابعدالطبیعه ۱۰۱۰ الف.

۳. افلاطون، جمهوری ۳۲۸.

بی معنی. ولی اگر بگوییم حکم «هفت بعلاوه پنج مساوی است با دوازده» غلط یا بی معنی است، سخن خود مابی معنی خواهد بود. پس باید چیزی وجود داشته باشد که این گونه احکام درباره اش صادق باشند و این چیز باید به طور قابل اثبات دارای همان خاصیتی باشد که احکام عام الاعتبار دارند: یعنی تغییر ناپذیری و دوام. حکم «هفت بعلاوه پنج مساوی است با دوازده» به طور تغییر ناپذیر صحیح و موافق حقیقت است، پس واقعیتی هم که این حکم بیان می کند باید تغییر ناپذیر باشد. ولی چنین چیزی تغییر ناپذیر در کجا هست و از کدام طریق می توان آن را دریافت؟

تفکر درباره این گونه احکام تغییر ناپذیر را پارمنیدس (در حدود ۵۰۰ ق.م.) آغاز کرد، و او نخستین متفکری بود که کشف کرد که ادراک حسی، و تفکری که بر ادراک حسی اعتماد می کند، فریبی بیش نیست. قطعه شماره ۷ که از او به ما رسیده چنین است: «مگذار عادت بسیار آزموده مجبورت کند که در این راه بیفتی که چشم عاری از دقت و گوش آکنده از هیاهو و زبان، تو را رهبری کنند.»

و قطعه شماره ۸، سطر ۳۸ تا ۴۱ چنین است: «همه اینها نامهایی اند که آدمیان فانی با اعتقاد به حقیقی بودن آنها بر آنها نهاده اند: پدید آمدن و از میان رفتن (= کون و فساد)، بودن و نبودن، تغییر مکان دادن و دگرگون شدن رنگ درخشان.»

موجود تغییر ناپذیر را تنها به یاری تفکر می توان دریافت، تفکری که از هر گونه ارتباط با تجربه های حسی آزاد است، یعنی تفکر محض. پارمنیدس نخستین متفکری است که برای آن چیز تغییر ناپذیر نامحسوس، اصطلاح وجود و است (هست) و موجود را به کار برده است. به موجب تعالیم پارمنیدس، موجود، کلی است یگانه، نامتحرک بدون انتهای زمانی، که کاین نشده است و فاسد نمی شود، مطلقاً ساده است، از حیث زمانی و مکانی عین خود است یعنی همیشه به یک نوع

باقی می ماند و قسمت پذیر نیست؛ در درون مرزهای خود بی حرکت است، در همه جای خود به نحو برابر از خود آکنده است، و شکل کره دارد. بنابراین، موجود کره ای است همگون، که نمی جنبد و دگرگون نمی شود. به عنوان کره دارای بعد است ولی فاقد کیفیت؛ زنده نیست و روحی دارای خرد ندارد. نه خداست و نه دارای خصوصیات و صفات خدایی. با تفکر یکی می شود - یگانه می شود - ولی در این یگانگی مقدم بر تفکر است.^۴ چیزی که دارای بعد ولی فاقد اعراض است، از طریق حواس دریافتنی نیست. از این رو کره وجود، که در هر سو به یک اندازه گسترده شده و فاقد کیفیت است، از دیده تفکر انسانی که وابسته ادراک حسی است پنهان می ماند. ادراک و تفکر انسانی نمود کثرت و حرکت و تغیر را پدید می آورند. جهان محسوس، و هر چه چنین می نماید که در آن روی می دهد، واقعیت خیالی است. واقعیت حقیقی، ایستاست، در هر سو به طور برابر گسترش یافته است، فاقد کیفیت است و تنها به چشم تفکر خدایی دیده می شود. «شناسایی» انسانی می کوشد تا به همان چیزی دست بیابد که تفکری که خدایی بی نام از آن سخن گفته است^۵، می تواند دریافت؛ می خواهد واقعیت را بشناسد. شیوه نگرش انسانی می خواهد موجود را دریابد؛ ولی به جای واقعیت تغیرناپذیر، کثرت و تغیر را می بیند و در نتیجه به واقعیت دست نمی یابد. تفکر تربیت یافته (یا از خدا دانش آموخته؟) به پوچی و واقعیت خیالی دنیای جسمانی آگاه می شود: موجود، دنیای جسمانی محسوس نیست بلکه موجود، کره ای است فاقد اعراض و از این رو به حس در نمی آید.

پیشتر پرسیدیم آن چیز تغیرناپذیر که حکم عام الاعتبار ما

۴. پارمنیدس تفکر را دریافت واقعیت تلقی می کند. وقتی که موجود موضوع تفکر قرار می گیرد، تفکر و موجود (عقل و معقول) یکی می شود، واحد می شود، ولی در این واحد، موجود بر تفکر (معقول بر عقل) مقدم است زیرا به عقیده پارمنیدس تفکر وابسته وجود است برای اینکه چنانکه اشاره کردیم، تفکر به معنی شناخت وجود است. (مترجم)

۵. رک. قطعه شماره ۲ باقی مانده از پارمنیدس.

در باره اش صدق می‌کند، چیست؟ پاسخی که در نظریه پارمنیدس بدین سؤال می‌یابیم چنین است: چیز تغییرناپذیر آن موجودی است که تنها به یاری تفکر محض دریافتنی است؛ دنیای محسوس، اشتباه و فریبی است که از طریق «شناسایی» انسانی پدید می‌آید. برای راه یافتن به واقعیت باید از ادراک حسی و تفکر انسانی فراتر برویم و بدین مقصود - به عقیده پارمنیدس - به نیروی خودمان دست نمی‌توانیم یافت بلکه فقط به یاری خدایی بدین هدف می‌توانیم رسید: فلسفه به‌عنوان شناسایی موجود تغییرناپذیر، هدیه خدا به آدمیان است. مهمترین نتیجه نظریه پارمنیدس عبارت است از دوگانگی موجود و آنچه حواس به‌عنوان موجود بر ما می‌نمایند در حالی که در حقیقت موجود نیست. موجود ساحت حقیقت است ولی آنچه چنین می‌نماید که موجود است ساحت عقیده و گمان و نمود است. بنابراین، احکام مربوط به دنیای محسوسات، احکام مربوط به لاوجودند. (گرگیاس سوفسطایی کتابی درباره لاوجود نوشته بوده است و از اینجا پیداست که او تحت تأثیر نظریه پارمنیدس قرار داشته است.)

افلاطون نظریه پارمنیدس را تغییر می‌دهد و می‌گوید: دنیای محسوسات هیچ (= نباشنده، لاوجود) نیست بلکه میان وجود (باشنده) و هیچ (نباشنده) قرار دارد و قلمرو کون و فساد (پدید آمدن و از میان رفتن) است؛ و عقیده و پندار با این قلمرو سروکار دارد. چیزی که هست (موجود، باشنده) را از طریق شناسایی خردمندانه می‌توان شناخت. هیچ (نباشنده) شناختنی نیست.^۶ فلسفه در جست‌وجوی شناسایی است، شناسایی به یاری خرد؛ و می‌خواهد چیزی که هست (موجود) را بشناسد، و به سخن دیگر در آرزوی شناسایی موجود است. در اینجا چند سؤال پیش می‌آید: موجود چیست؟ آنچه دستخوش کون و فساد است،

یعنی دنیای محسوس ما، چه نسبتی با موجود دارد؟ موجود را چگونه می‌توان شناخت؟

می‌کشیم به سؤال اول پاسخ بدهیم: موجود چیست؟ پاسخ افلاطون بدین سؤال به ظاهر تکرار معلوم است: موجود چیزی است که هست. ولی همین که در این پاسخ دقیق می‌شویم معلوم می‌شود که به هیچ وجه تکرار معلوم نیست. در جمله «موجود چیزی است که هست» مرکز نقل هست نیست بلکه چیز است. اکنون می‌کشیم تا معنی این سخن را روشن سازیم. ما مثلاً انسانی را عادل می‌نامیم. انسان به عنوان انسان، عادل نیست. زیرا اگر ظالم شود انسان بودنش بجای خود باقی می‌ماند ولی عدالتش از میان می‌رود. از این رو انسان عادل چیزی است که عدل در او هست و ممکن است از او جدا شود. ولی خود عادل یا خود عدل هرگز ممکن نیست از خودش جدا گردد. عادل یا عدل همیشه با خود خویش کاملاً همان است و عین خودش است، مرکب از اجزای نیست، و چون مرکب نیست ممکن نیست منحل شود؛ عدل همیشه هست، و چون همیشه هست فسادپذیر نیست، همیشه همان باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد. عادل تغییرناپذیر یا عدل تغییرناپذیر همیشه عدل دیده می‌شود و هرگز ضد خود نمایان نمی‌گردد. البته ادراک حسی به عدل تغییرناپذیر راه نمی‌یابد، بلکه فقط تفکر نظرکننده می‌تواند آن را ببیند. عدل همیشه همان چیز باقی می‌ماند و همان چیز نمایان می‌شود.

در زبان یونانی مصدر فعلی وجود دارد که نه لازم است و نه متعدی^۷. این مصدر «idein» است به معنی دیدن. دو اسم idea و eidos از آن مصدر مشتقند. در زبان غیر فلسفی - و گاهی هم در اصطلاح فلسفی - این دو کلمه معنی هیأت و شکل دارند. افلاطون برای بیان چیزی که هست هر دو کلمه را به کار می‌برد: موجود، یعنی چیزی که

7. infinitivus aoristi

هست، ایده (idea یا eidos) است؛ ایده آن چیزی است که همیشه همان است و همان نمایان است. ایده‌ها قائم به ذات خویشند در حالی که قوام اشیاء محسوس به چیز دیگری است که به آنها افزوده می‌شود. به علاوه: انسانهای عادل، انسانهای زیبا، انسانهای خوب، بسیارند در حالی که فقط یک عدل وجود دارد و یک زیبایی و یک نیکی. به سخنی دیگر آنجا که در دنیای محسوس کثرت هست در حوزه ایده‌ها برای هر حوزه کثرت، وحدت وجود دارد.

آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه می‌کنیم: اشیاء زیبا و اشیاء نیک کثیرند در حالی که تنها یک زیبای فی‌نفسه وجود دارد و یک نیک فی‌نفسه، به همین قیاس در مورد اشیاء کثیر دیگر^۹. هر کثیری در تحت یک ایده قرار دارد؛ این ایده، وحدت و ماهیت واحد آن حوزه کثرت است. برای اینکه سوء فهم پیدا نشود لازم است درباره نحوه وجود ایده‌ها توضیحی بدهیم. در زبان روزانه ما ایده به معنی محتوای آگاهی یا محتوای تصور یا مفهوم فهمیده می‌شود. (در فرهنگ فلسفی که گ. کلاوس^{۱۰} و م. بوهر^{۱۱} منتشر کرده‌اند، در چاپ هشتم سال ۱۹۷۱ لایپزیک، نویسندگان مقاله ایده آلیسم ادعا کرده‌اند که ایده‌ها مفاهیمی هستند که به آنها جنبه عینی و مطلق بخشیده شده است. این نویسندگان دست کم شصت سال از نتایج پژوهشهای مربوط به افلاطون عقبند.) در نوشته‌های فلسفی قدیم‌تر، ایده‌ها مفاهیمی تلقی می‌شوند که جنبه اقنومی یافته‌اند. پاول ناتورپ^{۱۱} در نوشته خود با عنوان نظریه ایده افلاطون که در سال ۱۹۲۱ منتشر کرده است ایده‌های افلاطونی را مفاهیم مجرد تلقی می‌کند. (همین مؤلف در ضمیمه چاپ دوم کتاب خود ایده‌ها را چیزهایی پویا و قائم به ذات می‌نامد، و می‌گوید ایده‌ها نیروی زنده حیات و رشد همه

موجوداتی هستند که دارای زندگی و رشداند؛ ولی ایده‌ها اشیاء واقعی و عینی نیستند.) همه این‌گونه تفسیرها مردود شناخته شده‌اند. ایده‌های افلاطونی نه روشهای منطقی هستند، نه مفاهیم مجرد، و نه مفاهیمی که جنبه اقلومی یافته باشند؛ ایده‌ها مفاهیم تجربی و تصورات نیز نیستند. نیروهای حیات و رشد اشیاء نیز نیستند. ایده موجود است، موجود به معنی ماهیت که تنها با چشم تفکر محض می‌توان مشاهده‌اش کرد. ایده‌ها را در دنیای محسوسات نمی‌توان یافت؛ از این رو می‌پرسیم ایده‌ها در کجا هستند؟

متفکران نوافلاطونی به پیروی از فیلون اسکندرانی و سنکای دوم، ایده‌ها را اندیشه‌های عقل - اقلومه دوم فلوطینی پس از واحد فراتر از موجود - نامیدند و نوافلاطونیان مسیحی آنها را اندیشه‌های خدا قلمداد کردند. الهیون مسیحی این تفسیر را از آن خود ساختند و مخصوصاً فیلسوفان و الهیون قرون وسطی آن را با نظریه آفرینش مسیحی مرتبط کردند همچنانکه فیلون نیز آن را با نظریه آفرینش خود مربوط ساخته بود. این تفسیر که تا اواسط قرن نوزدهم تفسیر صحیح نظریه افلاطون انگاشته می‌شد از طرف پژوهشگران مردود شناخته شده است. ایده‌های افلاطونی نه اندیشه‌های یکی از خدایانند نه اندیشه‌های خدای واحد، بلکه ماهیاتند که در بیرون از جهان محسوس، «درورای آسمان»^{۱۲}، جهانی خاص خود دارند. بنابراین ایده‌ها موجودات مستقلند جدا از اشیاء محسوس. ارسطو، شاگرد بزرگ افلاطون، که نزدیک به بیست سال در آکادمی بسر برده و قاعدتاً باید گواهی شایان اعتماد بر نظریه ایده افلاطون به شمار آید هرچند که این نکته تا امروز مورد بحث و تردید است، جدایی ایده‌ها را از اشیاء محسوس تفارق^{۱۳} می‌نامد؛ ایده‌ها موجودات

مفارق^{۱۴} مستقل اند. (افلاطون اصطلاحات chorismos – تفارق – و choriston – مفارق – را به کار نمی برد ولی به صراحت می گوید که ایده‌ها در زمان و مکان نیستند.) نسبت جهان موجودات حقیقی به جهان محسوس مانند نسبت صورت اصلی به تصویر آن صورت است. افلاطون در رساله تیمائوس می گوید «اگر این جهان (که مقصودش جهان محسوس است) زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی گمان (سازنده جهان) در ایجاد جهان آنچه را سرمدی است سرمشق قرار داده»^{۱۵}. موجودات سرمدی، ایده‌های تغییرناپذیرند. در اینجا مسائل بسیاری روی می نمایند که بهتر است پس از تشریح سه تمثیل کتابهای ششم و هفتم جمهوری (تمثیل خورشید، تمثیل خط، تمثیل غار) به حل آنها پردازیم.

الف. تمثیل خورشید^{۱۶}

خورشید با روشنایی که از آن می تابد حس بینایی را قادر به دیدن می کند و به اشیاء دیدنی قابلیت دیده شدن می بخشد. نسبت حس بینایی به خورشید به شرحی است که بیان می کنیم: اولاً حس بینایی – نه خود آن حس و نه آلت آن یعنی چشم – خورشید نیست ولی چشم شبیه ترین همه آلات حس به خورشید است. حس بینایی نیروی خود را از خورشید می گیرد و از این رو خورشید را می توان علت حس بینایی نامید، و حس بینایی خورشید را بدین عنوان (به عنوان علت وجود خود) می بیند. در ثانی خورشید علت شدن و پدید آمدن، و علت رشد و تغذیه اشیاء مریی است بی آنکه خود آن شدن و پدید آمدن باشد. خورشید مولود نیک است و نیک آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد^{۱۷}. همان نقشی

14. chorista

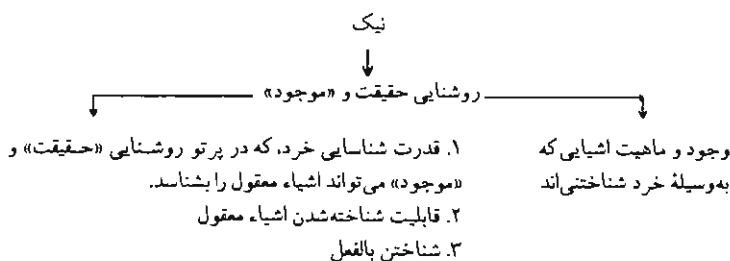
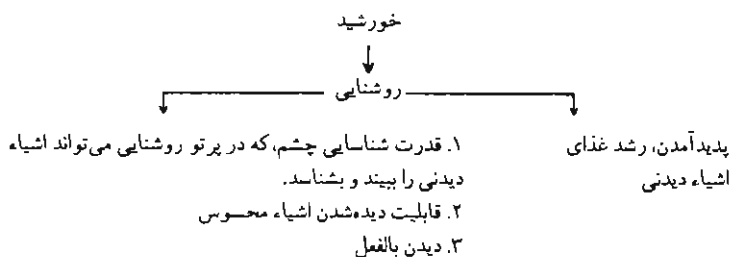
۱۶. جمهوری ۵۰۷ تا ۵۰۹.

۱۵. تیمائوس ۲۹.

۱۷. همان ۵۰۸.

را که خورشید در جهان دیدنیها در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد، همان نقش را نیک در جهان اندیشیدنیها در مورد خرد و موضوعات تفکر دارد^{۱۸}. همانگونه که چشم اگر در هنگام شب به اشیا بنگرد نابینا می‌نماید و در روشنایی روز بینا، روح نیز اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، اسیر عقیده و پندار می‌گردد، حال آنکه اگر به چیزهایی بنگرد که در روشنایی حقیقت و موجود قرار دارند آنها را به روشنی می‌شناسد و درمی‌یابد^{۱۹}.

برای روشن تر شدن تمثیل به طرح ذیل توجه کنید:



تفسیر تمثیل خورشید: نیک، علت شناسایی و حقیقت است همچنانکه خورشید علت دیدن است. همچنانکه خورشید با روشنایی خود سبب می‌شود که حس بینایی قدرت دیدن پیدا کند، نیک نیز با

۱۹. جمهوری ۵۰۸.

۱۸. مقایسه کنید با جمهوری ۵۰۸.

روشنایی حقیقت که از آن می‌تابد به خرد توانایی شناختن می‌بخشد. به علاوه، روشنایی خورشید علت دیدنی شدن و شناختنی شدن اشیاء دیدنی است؛ به همین قیاس روشنایی حقیقت که از نیک می‌تابد علت شناختنی بودن اشیایی است که تنها به وسیله خرد دریافته می‌شوند. قدرت شناسایی و قابلیت شناختنی بودن شرایط ضروری شناسایی‌اند. خورشید با روشنایی خود به اشیاء محسوس شدن و نشو و نما و غذا می‌بخشد؛ و نیک با روشنایی حقیقت و موجود که از آن می‌تابد علت وجود و ماهیت اشیایی است که تنها از طریق خرد قابل شناختن‌اند. همچنان که روشنایی از خورشید می‌آید ولی خورشید نیست، حقیقت و موجود نیز عین نیک نیستند ولی از نیک برمی‌آیند و علتشان نیک است. شناسایی و موجود و حقیقت نیکند ولی خود نیک (نیک فی نفسه) نیستند. همان‌گونه که خورشید هستی (پدید آمدن) و رشد و غذا می‌بخشد بی آنکه خود آن متعلق به حوزه شدن باشد^{۲۰}، وجود و موجودیت نیز هستی خود را مدیون نیک‌اند^{۲۱}. نیک علت وجود و موجودیت است ولی متعلق به حوزه وجود و موجودیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی برتر از وجود است. حوزه وجود و موجودیت، جهان ایده‌هاست. پس، نیک آن چیزی است که به ایده‌ها وجود و موجودیت می‌بخشد. بنابراین، ایده‌های تغییرناپذیر وجود و ماهیت خود را مدیون نیک‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، ایده نیک از حیث ماهیت با ایده‌های دیگر فرق دارد: ایده نیک، علت وجود و موجودیت ایده‌هاست بی آنکه خود آن وجود و موجودیت باشد. همچنان که خورشید به چشم دیدنی است، نیک از طریق خرد شناختنی است. نیک، از آن جهت که ماهیتش همیشه همان باقی می‌ماند، به حق ایده نامیده

۲۰. یونانیان هر یک از اجرام سماوی و از آن جمله خورشید را خدایی می‌دانستند. (مترجم)

۲۱. جمهوری ۵۰۹.

می‌شود؛ ولی چون خود آن شرط ماهیت ایده‌های دیگر است، والاترین ایده است. افلاطون در جمهوری (۵۹۷) خدا را آفریننده ایده‌ها می‌نامد. ولی معنی این جمله را تنها از طریق مقایسه می‌توان دریافت: ایده‌ها مبداء الهی دارند؛ درودگر مصنوعات خود را با چشم‌دوختن به ایده‌ها می‌سازد [و از این‌رو مصنوعات او تصاویر ایده‌ها هستند]؛ و مقلد [یا نقاش] تصویر تصاویر را می‌سازد. علت وجود ایده‌ها چیزی سرمدی است جدا از ایده‌ها، که می‌توان او را «theos» (خدا) نامید^{۲۰}؛ ولی اگر به چشم استعاره به آن ننگریم معلوم می‌شود که همان نیک است^{۲۲}.

از نیک روشنایی حقیقت می‌تابد. با توجه به تمثیل خورشید عقیده افلاطون درباره حقیقت به شرحی است که می‌گوییم: حقیقت، [نوری است که] از ایده نیک می‌تابد، آن چیزی است که سبب می‌شود موجودات (یعنی ایده‌ها) شناخته شوند و به‌خرد توانایی شناخت ایده‌ها را می‌بخشد. همچنان که روشنایی خورشید نه تنها علت دیدن و علت دیده‌شدن اشیاء محسوس است بلکه سبب پدیدآمدن و رشد آن اشیاء نیز می‌باشد، روشنایی حقیقت و موجود نیز که از نیک می‌آید سبب می‌شود که ایده‌ها ماهیات تغییرناپذیر باشند. اما همان‌گونه که روشنایی درخشان خورشید به جای اینکه چشم را قادر به دیدن خورشید کند، مانع از دیدن خورشید می‌شود روشنایی حقیقت نیز به جای اینکه ما را قادر به دیدن نیک کند نیک را از نظر ما پنهان می‌سازد. از این‌رو شناختن ایده نیک سخت دشوار است. راه شناختن ایده‌ها و ایده نیک در تمثیل غار نشان داده شده است. ولی پیش از آنکه به این تمثیل روی بیاوریم باید نسبت دنیای محسوس را به دنیای ایده‌ها، و نسبت وجود را با صیروت، و نحوه‌های درک و شناسایی این حوزه‌ها را روشن سازیم. نخستین اشاره افلاطون به نسبت ادراک حسی با حوزه ایده‌ها، در تمثیل

خورشید چنین است: خورشید مولود نیک است «زیرا خود نیک آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد»^{۲۳}. بنابراین، نیک علت چیزی است که در عین حال که به حوزه محسوسات تعلق دارد دستخوش کون و فساد نیست. می پرسیم آیا باید این حکم را تعمیم داد و آیا باید گفت که هر ایده‌ای مانند ایده نیک، علت است؟ افلاطون بدین سؤال نخستین بار در ضمن تمثیل خط پاسخ می دهد.

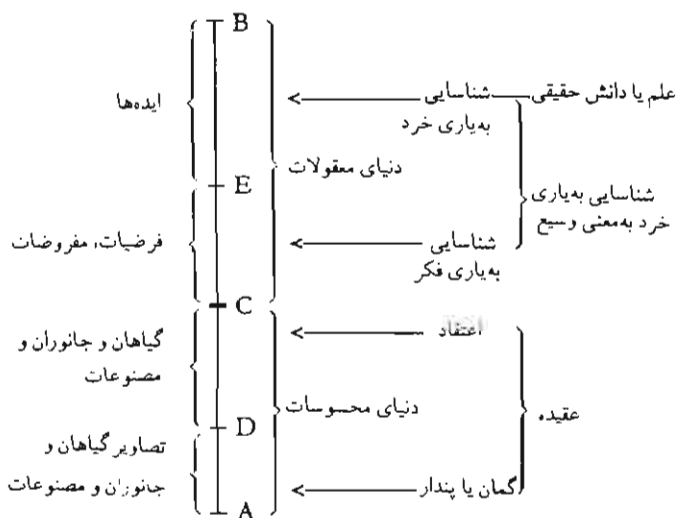
ب. تمثیل خط^{۲۴}

عالم محسوس و عالم معقول را باید همچون دو بخش نابرابر خطی تصور کنیم. آنگاه باید هر یک از این دو بخش را به همان نسبت به دو قسمت نابرابر تقسیم کنیم تا بدین ترتیب چهار قسمت به دست آید. قسمت اول حوزه تصاویر است مانند سایه‌ها و تصاویری که در آینه منعکس می شود. قسمت دوم حوزه جانوران و گیاهان و مصنوعات هنر انسانی و مانند اینهاست، یعنی حوزه همه اشیا که همانند تصاویر محسوس اند. قسمت سوم حوزه فرضیه‌ها (مفروضات) است و قسمت چهارم حوزه ایده‌ها. این چهار قسمت با چهار نحوه شناسایی ارتباط دارند: پندار یا گمان، و اعتقاد: این دو نحوه شناسایی با هم، عقیده‌اند. نحوه سوم شناسایی، شناسایی به یاری فکر و استدلال است و نحوه چهارم، شناسایی به یاری خرد است، یا دانش به معنی حقیقی. دو نوع شناسایی اخیر، شناسایی به یاری خرد به معنی وسیعند^{۲۵}. چهار نحوه وجود و چهار نحوه شناسایی را بدین سان می توان مصور ساخت:

۲۴. همان ۵۰۹ تا ۵۱۱.

۲۳. جمهوری ۵۰۸.

۲۵. همان ۵۲۳.



نسبت CB به AC (نسبت شناسایی به یاری خرد به معنی وسیع، به عقیده) مانند نسبت وجود به صیوررت یا نسبت EB به CD ، و نسبت CE به AD است؛ و نسبت AC به CB مانند نسبت AD به DC و نسبت CE به EB است.^{۲۶}

تمثیل خط یکی از بحث‌انگیزترین بخشهای تعالیم افلاطونی است که موضوع تفسیرهای گوناگون قرار گرفته و بیش از همه بخشهای دیگر تفسیرهای نادرست درباره‌اش به عمل آمده است. مثلاً اختلاف هست در این‌که آیا قسمت CB باید بزرگتر از قسمت AC باشد یا کوچکتر از آن و آیا باید در نتیجه قسمت CE بزرگتر از EB باشد یا کوچکتر، و قسمت AD باید بزرگتر از DC باشد یا کوچکتر از آن. همچنین این مسأله هنوز مورد بحث است که آیا در قسمت BE باید همه ایده‌ها را جای داد یا، چنانکه گروهی معتقدند، تنها ایده نیک را؟ مسأله دیگر مربوط به تفسیر

اصطلاح مفروضات قسمت CE است و در این مورد این سؤال مطرح است که آیا در اینجا سخن از مقدمات و فرضیات ذهنی است که پله‌های نردبانی برای عروج به سوی موجود حقیقی می‌توانند بود (افلاطون در رساله منون این اصطلاح را در معنایی به کار می‌برد که این تفسیر را به ذهن متبادر می‌سازد^{۲۷})، یا اینکه مفروضات تمثیل خط مانند ایده‌های قسمت EB موجودات فی‌نفسه و حتی نوع خاصی از ایده‌ها هستند؟ سؤال دیگر این است که آیا قسمت DC تصویر قسمت CE است یا تصویر قسمت BE؟ درباره نحوه‌های مختلف شناسایی، یعنی شناسایی به یاری خرد و شناسایی به یاری فکر و اعتقاد و پندار نیز، مسئله وجود دارد و ما می‌کوشیم به همه این سؤالات پاسخ بدهیم و سخن را با تفسیر قسمت BE آغاز می‌کنیم.

به گفته صریح افلاطون قسمت BE نمودار حوزه معقرات است، یعنی حوزه ایده‌ها، که تفکر به نیروی دیالکتیک با آن برخورد می‌کند^{۲۸}. نسبت دنیای محسوس به ایده‌ها مانند نسبت تصویر به صورت اصلی است^{۲۹}. از این سخن این نتیجه بدست می‌آید که ایده‌ها به عنوان صور اصلی، حاوی همه موجودات جهان محسوس به عنوان تصاویرند. مثلاً همه آدمیان بدین علت آدمی‌اند که تصاویر ایده آدمی هستند و به همین جهت اختلافات میان افراد آدمی اختلافات نوعی نیستند. این سخن در مورد همه انواع صادق است. از این رو هر نوعی در جهان محسوس به علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست؛ و چون ایده حال در اشیاء محسوس نیست از این رو ایده، واحد بیرون از کثیر است در حالی که مفهوم کلی، به عکس، واحد در کثیر یا واحد بر فراز کثیر است. ایده،

۲۷. منون ۸۶ و ۸۷.

۲۸. رک. جمهوری ۵۱۰ عبارت صریح افلاطون چنین است: «چیزهایی که خرد، بی‌واسطه و به یاری دیالکتیک به دست می‌آورد» (مترجم)

۲۹. مقایسه کنید با مثلاً جمهوری ۵۹۷ به بعد و تیمائوس ۲۹.

واحد بیرون از کثیر، یا واحد در جنب کثیر، است در حالی که مفهوم کلی، به عکس، واحد قابل حمل به کثیر است. اما اگر هر نوعی به علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست، پس اختلافات افراد یک نوع فقط از این رو پدید می‌آیند که هر فردی تصویر ایده‌ای واحد نیست بلکه تصویر ایده‌های متعدد است، و به عبارت دیگر یک فرد به تعداد صفات و خصوصیات خود از ایده‌های متعدد بهره‌ور است، و تصویر آن تعداد ایده‌هاست، یا تقلید از آن تعداد ایده‌هاست. بهره‌وری از یک ایده موجود ماهیت است. افلاطون با اصطلاحات بهره‌وری، تصویر، تقلید، نسبت اشیاء محسوس را با ایده‌ها بیان می‌کند. اشیاء محسوس از آن جهت در ایده‌ها شریکند و از آنها تقلید می‌کنند که ایده‌ها صور اصلی اشیاء محسوسند. شیء محسوس، تصویر یا تقلید ایده‌های متعدد است یا به سخن دیگر، از ایده‌های متعدد بهره دارد. بنابراین همیشه وقتی باید به وجود ایده‌ای قائل شد که تفکر به واحدی در کثیر برخورد می‌کند، و از اینجا این نتیجه به چنگ می‌آید که باید برای هر مفهوم به ایده‌ای قائل شد به طوری که یک مفهوم، برابر است با برخورد فکری با یک ماهیت، یا یک ایده. پس نه تنها اشیاء طبیعی و عادل و زیبا و مانند اینها ایده‌ای دارند بلکه چیزهایی هم که «به دست آدمیان ساخته شده است»^{۳۰}، همچنین اشیاء زشت و بد و زاینبار نیز دارای ایده‌اند^{۳۱}. افلاطون هرگز در این مورد به صراحت تحدید و تخصیصی قائل نمی‌شود هر چند در مثالهای خود بیشتر اوقات به کمیات و موضوعات زیبایی‌شناختی و اخلاقی قناعت می‌ورزد. در مکالمه پارمنیدس سقراط جوان بیم دارد از اینکه برای فضولات و سایر اشیاء حقیر به وجود ایده قائل شود ولی پارمنیدس سالخورده به او پند می‌دهد و می‌گوید «تو هنوز در عنفوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنان که باید بر تو مسلط نشده است ولی به زودی چنان

۳۱. همان ۴۷۶ و پارمنیدس ۱۲۰.

۳۰. جمهوری ۵۱۰.

شیفته آن خواهی شد که هیچ‌یک از آن چیزها را حقیر نخواهی شمرد»^{۳۲}. از سخن ارسطو چنین برمی‌آید که افلاطون بعدها دیگر برای مصنوعات انسانی به وجود ایده قائل نشده است ولی در نوشته‌های افلاطون اشاره‌ای که مزید این امر باشد وجود ندارد. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «افلاطون حق داشت که برای اشیاء طبیعی به وجود ایده قائل شود البته به شرط اینکه اصلاً وجود ایده‌ها پذیرفتنی باشد»^{۳۳}. این سخن بدین معنی است که مصنوعات دارای ایده نیستند. ارسطو در جایی دیگر از *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «چیزهای بسیاری هم به وجود می‌آیند که چنان‌که گفتیم دارای ایده نیستند مثلاً خانه یا انگشتری»^{۳۴}. افلاطون در *جمهوری* سخن از ایده‌صندلی (یا تختخواب) و میز می‌گوید^{۳۵} و در *مکالمه* کراتیلوس از ایده‌دستگاه بافندگی و ایده‌مته^{۳۶}؛ و این سخن با جمله‌ای که در *جمهوری* آمده است توافق کامل دارد: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به وجود ایده‌ای واحد قائلیم»^{۳۷}. اگر نظریه ایده‌را خود افلاطون بعدها تغییر داده باشد نه شاگردان او^{۳۸}، شاید علت تغییر عقیده او این بوده که او معتقد شده است ایده‌ها صور اصلی اشیاء طبیعی و موضوعات زیبایی‌شناختی و اخلاقی‌اند در حالی که صورت اصلی یک مصنوع هنر انسانی صورتی متعالی و مفارق نیست بلکه محتوای اندیشه و نقشه صنعتگری است که آن‌را به وجود آورده.

چون هر شیء از ایده‌های متعدد بهره‌ور است، پس باید نسبت و ارتباط ایده‌ها را با یکدیگر معلوم سازیم. برای روشن‌تر شدن مطلب مثالی می‌آوریم. قضیه «انسان موجود ناطق است» مطلبی را بیان می‌کند که

۳۲. مابعدالطبیعه ۱۰۷۰ الف.

۳۵. جمهوری ۵۹۷.

۳۷. جمهوری ۵۹۶.

۳۲. پارمنیدس ۱۳۰.

۳۴. همان ۹۹۱ ب.

۳۶. کراتیلوس ۲۸۹.

۳۸. یگانه جایی که ارسطو در این ارتباط نام افلاطون را می‌برد صفحه ۱۰۷۰ الف *مابعدالطبیعه*. سطر ۱۸ است و در اینجا ارسطو ققط می‌گوید که افلاطون برای اشیاء طبیعی به وجود ایده قائل شده است. هرچند از این سخن چنین برمی‌آید که به عقیده افلاطون ققط اشیاء طبیعی دارای ایده‌اند.

همه می دانند. به عقیده افلاطون، هم برای انسان باید به وجود ایده‌ای قائل شد و هم برای موجود ناطق. میان ایده انسان و ایده موجود ناطق چه نسبتی هست؟ همچنین می توان پرسید: میان ایده عدل و ایده نیک چه نسبتی وجود دارد؟ به سؤال اخیر با توجه به تمثیل خورشید به آسانی می توان پاسخ داد: نیک، هم علت وجود ایده هاست و هم علت شناختنی بودن ایده‌ها؛ بنابراین همه ایده‌ها به علت نیک اولاً چنانند که هستند و ثانیاً به عنوان ایده شناخته می شوند. ولی پیداست که بعضی ایده‌ها به مبداء خود نزدیک تر از ایده‌های دیگرند: مثلاً ایده عدل باید به ایده نیک نزدیک تر باشد تا ایده شجاعت، و ایده نیکی اخلاقی باید به ایده نیک نزدیک تر از ایده بد باشد همچنین است ایده زیبا در مقام مقایسه با ایده زشت. علاوه بر این، باید به وجود ارتباطی میان ایده‌ها قائل شد، و به عبارت دیگر باید پذیرفت که ایده‌ها تنها با ایده نیک، که مبداء آنهاست، ارتباط ندارند بلکه میان خود آنها نیز ارتباطی هست. افلاطون در تمثیل خط اشاره‌ای بدین نکته دارد: کسی که به نیروی دیالکتیک به سوی مبداء نخستین و آغازین که بر هیچ فرضی متکی نیست پیش می رود و به آن می رسد و آن را درمی یابد، باز پس می گردد و در حالی که آن مبداء و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند در مد نظر دارد تا پنهان آخرین پایین می آید «ولیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی جوید بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می دهد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می رسد»^{۳۹}. مبداء سیر دیالکتیکی، مفروضات است. افلاطون در مکالمه سوفیست، آنجا که تحقیق را از راه تقسیم انجام می دهد، مثال خوبی برای ارتباط ایده‌ها عرضه می کند^{۴۰}. (بدین سؤال که آیا روش دیالکتیکی که در مکالمه سوفیست به کار می رود با روش دیالکتیکی جمهوری فرق دارد یا نه، اندکی بعد باز خواهیم گشت.

۴۰. سوفیست ۲۱۸ به بعد.

۳۹. جمهوری ۵۱۱.

د. راس^{۴۱} در نوشته خود با عنوان نظریه ایده افلاطون به وجود چنین فرقی قائل شده است.) در این مکالمه بحث‌کنندگان تعریف سوفیست (سوفسطایی) را می‌جویند و به عنوان تمرین مقدماتی نخست به جست‌وجوی تعریف «ماهگیر با قلاب» می‌پردازند. پرسنده و پاسخ‌دهنده توافق می‌کنند که ماهگیر با قلاب دارای هنری یا فنی است؛ و بدین‌سان آغاز و مبداء تحقیق یافته می‌شود (مقایسه کنید با جمهوری ۵۱۱: نخستین گام، دست‌یافتن به آغاز و مبداء است.) هنر - یا فن - از طریق تقسیم مفهوم، به دو نوع قسمت می‌شود: هنر ساختن و هنر کسب. هنر کسب نیز بر دو نوع است: کسب از راه دادوستد (هنر دادوستد) و کسب به وسیله زور (هنر اجبار). هنر اجبار را نیز به دو نوع تقسیم می‌کنند: هنر جنگ و هنر نیرنگ یا شکار. هنر شکار، یا شکار موجودات بی‌جان است یا شکار موجودات جاندار. شکار جانداران نیز بر دو نوع است: شکار جاندارانی که در خشکی زندگی می‌کنند و شکار جانوران دریایی. هنر اخیر نیز یا شکار مرغان آبی است یا شکار ماهی. بحث‌کنندگان تقسیم را به همین ترتیب ادامه می‌دهند تا سرانجام شکار ماهی به ماهگیری به وسیله زوبین و ماهگیری به وسیله قلاب قسمت می‌شود و بدین‌سان تعریف ماهگیر با قلاب به دست می‌آید: ماهگیر با قلاب کسی است که به وسیله قلاب ماهی شکار می‌کند (این نوع شکار «به یاری چنگک و قلاب به عمل می‌آید و ماهگیر ماهی را از هر جای اندامش که پیش‌آید زخمی نمی‌کند بلکه زخم همیشه بر سر یا دهان ماهی وارد می‌آید و هنگامی که ماهی را گرفتند به وسیله نی یا ریسمان از پایین به بالا می‌کشند»)^{۴۲}. البته این تعریف نتیجه بسیار ناچیزی است که از روشی بسیار بغرنج به چنگ می‌آید، ولی همین که بی‌فاصله پس از حصول این

۴۱. D. Ross (استاد فلسفه انگلیسی). (مترجم)

۴۲. سوفیست ۲۲۰.

نتیجه طرفین بحث با استفاده از همین روش به تعریف سوفسطایی دست می‌یابند.^{۴۳} معلوم می‌شود که کوششی را که برای دستیابی به تعریف ماهیگیر با قلاب به عمل آمد نباید به چشم حقارت نگریست. در اینجا از جزئیات جست‌وجو از راه تقسیم، صرف‌نظر می‌کنیم. نتیجه چنین است: سوفسطایی صیاد جوانان توانگر و سرشناس است (هنر او از هنر کسب، نوع هنر اجبار است؛ و از هنر اجبار، نوع هنر همراه با نیرنگ - شکار - است؛ از هنر شکار، نوع شکار جانوران بزی است؛ از هنر شکار جانوران بری، نوع شکار جانوران ناطق است؛ از هنر شکار جانوران ناطق، نوع شکار از طریق اقتناع است همراه با طلب پول نقد). پس از آن طرفین بحث جنبه دیگر سوفسطایی‌گری را مبداء تحقیق قرار می‌دهند و معلوم می‌شود که سوفسطایی بازرگانی است که علم و سخن مربوط به فضیلت را می‌فروشد؛ و پس از تحقیقی دیگر عیان می‌گردد که سوفسطایی نماینده هنر سفسطه و مجادله و نبرد و کسب است؛ و هنر سوفسطایی هنر عقیده‌سازی و تقلید و تصویر سازی است و هر چه از این قبیل باشد.

نکته مهم، که نباید از یاد برد، این است که نتیجه تحقیق هر بار از طریق تقسیم مفهوم به دو قسمت به دست می‌آید و این روش تقسیم، روش‌نگر روش فیلسوف است که ایده‌ها را از طریق ارتباط درونیشان می‌شناسد؛ و تمثیل خط حاوی اشاره‌ای بدین روش است. مبداء و آغاز تقسیم، هر بار برترین ایده‌ای است که بر فراز حوزه‌ای قرار دارد که تعریفش جُسته می‌شود، و همین که این ایده یافته شد (در جمهوری ایده نیک منظور است) جوینده بازپس می‌گردد و از طریق تقسیم به دو قسمت، پایین می‌آید تا آنچه تعریفش جُسته می‌شود به چنگ آید. این سیر و سلوک را افلاطون سیر و سلوک دیالکتیکی می‌نامد؛ روش فلسفه روش دیالکتیکی است. دیالکتیک در اصل به معنی هنر پرسیدن درست و

پاسخ دادن درست است؛ هدف دیالکتیک یا مجاب کردن حریف است یا همکاری دو تن برای روشن ساختن یک مطلب. در نوشته افلاطون دیالکتیک هنر حقیقی فیلسوف است و کسی که از این هنر سود می‌جوید مفهوم ماهیت شیء مطلوب را درمی‌یابد. («... تو نیز کسی را اهل دیالکتیک می‌نامی که در مورد هر چیز بتواند هستی راستین و ماهیت آن چیز را دریابد؟»^{۴۴})؛ دیالکتیک آخرین سنگ کل ساختمان دانشهاست و «چون تاجی است بر سر همه دانشها، و مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمی‌تواند بشمارد زیرا حد نهایی دانش همان است»^{۴۵}. کسی که این توانایی را دارد که به هم‌پیوستگی همه دانشها را با یک نظر دریابد، دارای استعداد دیالکتیک است^{۴۶}. افلاطون سیر و سلوک دیالکتیکی را چنین تشریح می‌کند:

«اکنون وقت آن رسیده است که بدانی منظور من از دومین جزء عالم شناختیها کدام است (مقصود در اینجا قسمت BE خط - در تمثیل خط - است.) مراد چیزهایی است که خرد، بی‌واسطه و به یاری دیالکتیک به دست می‌آورد و به هنگام تحقیق درباره آنها... مفروضات را به جای اصول مسلم نمی‌گیرد بلکه آنها را همان که هستند تلقی می‌کند، یعنی مفروضات ثابت نشده، که می‌توانند مبداء حرکت و نخستین پله نردبان تحقیق باشند. سپس از مفروضات به سوی آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به مبداء و آغاز همه چیزها، صعود می‌کند و به نخستین اصل هستی می‌رسد. پس از آنکه آن مبداء نخستین را دریافت، باز پس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن مبداء و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند در مد نظر دارد تا پله آخرین پایین می‌آید. ولیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می‌رسد»^{۴۷}

۴۵. همان ۵۲۴.

۴۷. همان ۵۱۱.

۴۴. جمهوری ۵۳۴.

۴۶. همان ۵۲۸.

بنابراین، دیالکتیک دو راه دارد: راه نخستین از مفروضات شروع می‌شود و به «آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به مبدا و آغاز همه چیزها» - که بی‌گمان مراد از آن ایده نیک است - می‌رسد. راه دوم، راه بازگشت تا پله آخرین است و در این راه، تحقیق فقط در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها صورت می‌گیرد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می‌انجامد. در اینجا سخن از روشی است که از مبدایی واحد، از طریق تقسیم به دو قسمت، به نتیجه مطلوب می‌رسد.

پیشتر گفتیم که د. راس معتقد است میان نظریه دیالکتیک افلاطون بدان‌سان که در جمهوری بیان شده است از یک سو و تشریح همین نظریه در مکالمات فایدروس و سوفیست و مرد سیاسی از سوی دیگر، اختلاف هست؛ در مکالمه فایدروس افلاطون دیالکتیک را به عنوان روشی تشریح می‌کند که بر حسب آن اولاً باید جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و با هم ببینیم و بدین‌سان به ایده‌ای واحد برسیم^{۴۸}، در ثانی باید ایده واحد را به نحو درست به اجزای آن (به ایده‌ها) تقسیم کنیم؛ بدین‌سان گام اول فقط مقدمات گام دوم را فراهم می‌آورد (و به طور کلی این شرح با آنچه در جمهوری گفته شده است فرق دارد). در دو مکالمه سوفیست و مرد سیاسی با هم بینی جزئیات کثیر مقدمه‌ای برای تقسیم نیست، بلکه دیالکتیک در این مکالمات تقسیم «یک جنس» است که بدون بررسی خاصی به دست آمده است. در پاسخ می‌گوییم میان جمهوری از یک سو و فایدروس و سوفیست و مرد سیاسی از سوی دیگر از لحاظ تشریح دیالکتیک فرق‌هایی هست ولی راس این فرقها را بیش از آنچه شایسته است مهم می‌شمارد و آنچه را وجه مشترک هر چهار نوشته افلاطون است مورد توجه قرار نمی‌دهد. وجه مشترک این است که در همه موارد پیش از شروع تقسیم، ایده‌ای که بر فراز حوزه مورد بحث قرار دارد (یا پس از

بحثی مقدماتی یا بدون چنین بحثی) یافته می‌شود و آنگاه کار تقسیم آغاز می‌شود. از این گذشته، باید بدین نکته توجه کرد که فیلسوف یعنی اهل دیالکتیک این استعداد را دارد که امور مختلف را یکجا و با هم ببیند و خویشی و پیوندی را که آنها با یکدیگر دارند، در یابد^{۴۹}، و «تشخیص دهد که در کجا ایده‌ای واحد در چیزهای کثیری که جدا از یکدیگرند گسترده شده است و در کجا چیزهایی کثیر از بیرون تحت احاطه ایده‌ای واحد قرار گرفته‌اند و در کدام مورد انبوهی از چیزهای کثیر به کلی جدا از یکدیگرند»^{۵۰}. تصور اصلی افلاطون از دیالکتیک چه در جمهوری و چه در نوشته‌های دیگر یکی است، همان است، و فرق فقط اینجاست که در سوفیست و مرد سیاسی تقسیم اهمیتی بیشتر دارد تا در جمهوری و فایدروس، و در جمهوری نخستین راه دیالکتیک تا مبدایی که بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی تا برترین ایده، ادامه می‌یابد.

راه دوم دیالکتیک، یعنی بازپس‌گشتن و پایین آمدن، درست مانند صعود فقط در صورتی امکان‌پذیر است که میان ایده‌ها ارتباطی متقابل وجود داشته باشد^{۵۱} (و در اینجا نیز عیان می‌شود که تصور اصلی افلاطون درباره دیالکتیک همیشه همان است). چگونگی این ارتباط در مکالمه سوفیست تشریح شده است^{۵۲}: ایده‌ها می‌توانند با یکدیگر اشتراک پیدا کنند و با هم بیامیزند بی آنکه ویژگی خود را از دست دهند و عین ایده‌های دیگر شوند. بدین سان وجود (موجود) از یک سو با حرکت مرتبط می‌شود و از سوی دیگر با سکون. حرکت و سکون مانعة‌الجمع‌اند ولی وجود (موجود) با هر دو آنها می‌تواند پیوند بیابد. هر یک از این سه، وجود و حرکت و سکون، با خویشتن همان است و غیر از آن دو؛ و بدین سان دو ایده اضافی پدید می‌آید: همانی و دیگری یا این‌همانی و

۴۹. جمهوری ۵۲۷.

۵۰. سوفیست ۲۵۲.

۵۱. مقایسه کنید با جمهوری ۵۱۱.

۵۲. سوفیست ۲۵۱.

غیریت؛ و این دو می‌توانند با ایده‌های دیگر بیامیزند. وقتی که به ارتباط حرکت با وجود (موجود) می‌اندیشیم ماهیت دگری (غیریت) روشن می‌شود. حرکت، هم باشنده (موجود) است و هم نباشنده (لاوجود). حرکت چون با موجود پیوند می‌یابد خود نیز موجود است زیرا تنها در این صورت می‌تواند با موجود پیوند بیابد. ولی از سوی دیگر حرکت عین موجود نیست بلکه چیز دیگری است غیر از موجود؛ و بنابراین به ایده دگری (یا غیریت) تعلق دارد. آنچه غیر از باشنده است، نباشنده (لاوجود) است. بنابراین دگری (غیریت) نباشنده است. چون هر ایده غیر از ایده‌های دیگر است، پس هر ایده در مقام مقایسه با ایده‌های دیگر نباشنده است. این حکم درباره باشنده (موجود) نیز صادق است. بدین سان ایده دگری (غیریت) یا نباشنده (لاوجود)، بر تمامی حوزه ایده‌ها گسترش می‌یابد و به اجزاء کثیر منقسم می‌شود. اجزایی که ضد زیبا و عادل و بزرگ هستند عبارتند از نازیبا (زشت)، ناعادل (ظالم)، نابزرگ (کوچک)؛ و اینها نیز همان‌گونه باشنده‌اند که غیریت به عنوان کل، باشنده است.

این نظریه افلاطون درباره پنج جنس برین، که نه مفاهیم منطقی‌اند و نه مقولاتی از نوع مقولات کانت، بلکه موجوداتی به‌عنوان برترین ایده‌ها هستند، در اعصار بعدی بارها تغییر یافته است: مخصوصاً توسط فلوطین (۲۰۵ تا ۲۷۰ میلادی)، پروکلوس^{۵۳} (۴۱۲-۴۸۵ میلادی)، مکتب شارتر (در قرن دوازدهم میلادی)، و نیکولائوس فون کوس^{۵۴} (در قرن پانزدهم میلادی). به عقیده فلوطین، عقل (نوس)^{۵۵} که نخستین اقنوم پس از واحد برتر از هستی است، درباره خود می‌اندیشد. اندیشیدن، فعالیت

53. Proklos

55. nous

54. Nikolaus v. Kues

است؛ و عقل به عنوان تفکر محض، فعالیت محض است. فعالیت مستلزم زندگی است و زندگی مستلزم حرکت، به طوری که حد اعلای زندگی و فعالیت، با حد اعلای حرکت منطبق است. از این رو عقل به عنوان حد اعلای فعالیت، حد اعلای حرکت است. ولی حرکت عقل، تغیر نیست بلکه این حرکت به عنوان حرکت بدون زمان، در خویشتن ساکن و ثابت است به طوری که ماهیت حرکت عقل، سکون و ثبات است. عقل، خود را به عنوان چیزی می اندیشد که همیشه به یک حال باقی می ماند، و در تفکرش با خود برابر می ماند. چون برای عقل تفکر و وجود، یکی است، از این رو عقل همان چیزی است که به عنوان آن خود را می اندیشد.^{۵۶} این همانی تفکر و وجود درباره او کاملاً صادق است. ولی چون عقل به عنوان اندیشنده، درباره خود می اندیشد، وحدت عقل دوپاره می شود و به دوگانگی اندیشنده و موضوع اندیشه مبدل می گردد. پس عقل به عنوان اندیشنده و موضوع اندیشه، در آن واحد هم وحدت است و هم دویی. به علت اختلاف اندیشنده و موضوع اندیشه، فعالیت عقل حاوی غیریت (دگری) است. این مقولات عقل به نحوی با یکدیگر و با عقل اختلاف دارند که از لحاظ مفهومی می توان در وحدت ساده عقل میان آنها فرق گذاشت در حالی که از لحاظ وجودی، هم عین خویشتند و هم عین عقل، به طوری که مثلاً حرکت غیر از سکون است و در عین حال غیر از سکون نیست، و همین سخن درباره همانی و غیریت و خود عقل با همه مقولاتش نیز صادق است.

اختلاف نظریه فلوطین با نظریه افلاطون روشن است. فلوطین برخلاف افلاطون، غیریت را نباشنده (لا وجود) تلقی نمی کند؛ و در حالی که به موجب مکالمه سوفیست افلاطون ایده های متضاد نافی یکدیگرند، به عقیده فلوطین مقولات عقل از لحاظ مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی

۵۶. یعنی عقل عین معقول خوبش است، اندیشنده عین موضوع اندیشه اش است. (مترجم)

از حیث وجود عین یکدیگرند. علت این دگرگونی این است که ایده‌های افلاطونی محتوای یک عقل متفکر نیستند در حالی که در نظر فلوپین ایده‌ها محتواهای تغییرناپذیر عقل هستند، عقلی که دربارهٔ خویشتن می‌اندیشد. تأمل دربارهٔ عقل واحد بسیط که موضوع اندیشه‌اش خودش است، بدین نتیجه می‌انجامد که حرکت این تفکر ممکن نیست بدون سکون و ثبات باشد، و تضاد اندیشنده و موضوع اندیشه در عقل واحد بسیط از میان برخاسته است، زیرا عقل؛ خود را می‌اندیشد. از این‌رو در عقل، عینیت و غیریت (این‌همانی و دگری) هم با یکدیگر و هم با عقل یکی هستند و همانند؛ و چون چنین است پس غیریت را نمی‌توان لاوجود تلقی کرد. پروکلوس این نظریهٔ فلوپینی را می‌گیرد ولی آن را بدین‌سان دگرگون می‌سازد که عینیت (این‌همانی) را بر فراز غیریت قرار می‌دهد.

اصحاب مکتب فلسفی شارتر^{۵۷} که نظریهٔ ایدهٔ افلاطون و نظریهٔ مربوط به موجود بالقوه و موجود بالفعل ارسطو را با نظریهٔ آفرینش مسیحی بهم آمیختند، برای مقولهٔ غیریت اهمیتی خاص قائل شدند و به پیروی از بوئتیوس^{۵۸} (که معتقد بود غیریت مبدا کثرت است) غیریت را از نظریهٔ ایده جدا کردند و آن را به معنی آن غیر (یا طبیعت «دگر») تلقی کردند که در مکالمهٔ تیمائوس افلاطون دمپورگ یا صانع جهان، آن را با طبیعت همان و جوهر هستی به هم می‌آمیزد و از ترکیب آن سه، روح جهان را پدید می‌آورد^{۵۹}. بدین‌سان اصحاب این مکتب برای غیر مکالمهٔ تیمائوس نیز به تفسیری تازه قائل شدند؛ و از این‌رو در نظر آنان غیریت به حوزة عقل فلوپینی یا، به اصطلاح خود آنان، به روح الهی^{۶۰} تعلق

۵۷. مکتب فلسفی و علوم الهی شارتر (Chartres) شهر فرانسی واقع در جنوب‌غربی پاریس) در قرن دهم میلادی تأسیس شد و در قرن دوازدهم به‌متهای اهمیت خود رسید. (مترجم)

۵۸. Boethius فیلسوف و مرد سیاسی رومی در قرن ششم میلادی. (مترجم)

۵۹. تیمائوس ۲۵ به بعد و مخصوصاً ۳۷.

نداشت. روح الهی که در مکتب شارتر جای عقل فلوپینی را گرفت (حتی پیش از این مکتب اگوستین قدیس نیز عقل فلوپینی را به روح الهی تعبیر می‌کرد) با خدا به عنوان واحد مطلق اعلا یکی بود. خدا به عنوان واحد نامتناهی ممکن نیست غیریت را حتی به عنوان مفهوم نیز حاوی باشد. اما اگر غیریت در واحد اعلا نباشد بلکه بیرون از آن باشد پس باید برای غیریت مبداء وجودی وجود داشته باشد. اما چون یگانه مبداء وجود، واحد اعلا است، پس غیریت باید معلول واحد اعلا باشد. واحد اعلا به عنوان ذات تغییرناپذیر، ممکن نیست اشیاء تغییرپذیر را به وجود آورد - و این اندیشه‌ای است که اصحاب مکتب شارتر از «تیمائوس» اخذ کردند - بنابراین باید مبدایی غیر از واحد اعلا برای اشیاء تغییرپذیر وجود داشته باشد. این مبداء، تغییرپذیری است که بر حسب ماهیتش غیریت است، هرگز به یک حال باقی نمی‌ماند، فاقد ثبات است و هر آن غیر از آن است که آنی پیشتر بود. تغییرپذیری یا غیریت، امکان وجود یا ضرورت اشیاء تغییرپذیر است. اصحاب مکتب شارتر نظریه قوه و فعل را نیز با وحدت و غیریت مرتبط می‌سازند: وحدت، صورت و فعلیت وجود است، و غیریت ماده و قوه وجود و ضرورت. غیریت به عنوان ماده وجود و امکان وجود و ضرورت، عدم مطلق نیست. عدم مطلق نفی واقعیت و امکان موجود است؛ غیریت، شیء معینی هم نیست زیرا فقط امکان است. غیریت حد وسطی است میان عدم و یک ذات موجود؛ و چون چنین است عدم نسبی است که به واسطه آن، واقعیت نفی می‌شود ولی امکان وجود نفی نمی‌شود. خدا جهازی از عدم نسبی آفرید. بنابراین به نظر اصحاب مکتب شارتر خدا که واحد مطلق است نخست عدم نسبی را می‌آفریند - عدم نسبی را که با غیریت به عنوان امکان و ماده وجود و ضرورت یکی است -، و آنگاه از طریق تلاقی صورتهایی که از خدا می‌آیند با غیریت، همه چیز پدید می‌آید: غیریت، صورتی را که از واحد

می‌آیند هر بار به نحوی دیگر به خود می‌پذیرد.

نیکولاوس فون کوس^{۶۱} نظریهٔ غیریت را به نحوی دیگر تغییر می‌دهد و در نوشتهٔ خود با عنوان احتمالات^{۶۲} برای وحدت به چهار مرحله قائل می‌شود. نخستین و عالی‌ترین مرتبهٔ وحدت، خداست؛ مرحلهٔ دوم عقل است که به علت وجود تضاد تفکر و موضوع تفکر که در آن هست، وحدت مطلق نیست. مرحلهٔ سوم وحدت، روح (نفس) است. روح از این جهت از حیث وحدت در مرحله‌ای پایین‌تر از عقل قرار دارد که دارای نیروهای متعدد است و برخلاف عقل تابع زمان است. دنیای جسمانی مرحلهٔ واپسین است. دنیای جسمانی فقط دنیای غلبهٔ کثرت است و شکوفایی وحدت از آن ممکن نیست. آنچه کثرت در آن غلبه دارد، محدودیت و انقباض است و نقطهٔ نهایی غلبهٔ کثرت در دنیای جسمانی، در عین حال بزرگترین محدودیت است. علت افتراق چهار مرحلهٔ وحدت، غیریت است. نیکولاوس فون کوس در هیچ‌یک از نوشته‌های خود غیریت را به نحو صریح تعریف نکرده است ولی فصلهای نهم و دهم کتاب اول احتمالات مقصود او را آشکار می‌سازند. نیکولاوس بحث در این موضوع را با ردیف اعداد طبیعی آغاز می‌کند. هر عدد، به استثنای یک (واحد)، از وحدت و غیریت پدید می‌آید؛ و هر عدد بر حسب نزدیکی و دوریش نسبت به یک (واحد)، و همچنین بر حسب فردی و زوجی، با هر عدد دیگر فرق دارد. مطابق این مثال، باید حرکت از

۶۱. نیکولاوس فون کوس متفکری نوافلاطونی (فلوطینی) به تمام معنی است و برای اطلاع مبتدیان که با فلسفهٔ فلوطین آشنا نیستند متذکر می‌شویم که فلوطین به وجود سه «اصل یا سه مبدا» قائل است: اولاً واحد، که برتر از وجود و برتر از عقل و برتر از عالم معقول است؛ ثانیاً عقل؛ و ثالثاً روح (یا نفس). بعد از آنها در مرتبهٔ پایین‌تر از روح، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد، و در مرتبهٔ واپسین ماده است که آن نیز از طریق عقل شناختنی نیست. به قول خود فلوطین «واحد علت هستی همه چیز است... و در خویشتن ساکت و ثابت است، و عقل به‌گرد آن می‌گردد و در گرد آن می‌زید؛ و روح به‌گرد عقل می‌گردد و در آن می‌نگرد، و در حال اندیشیدن خدا را از خلال آن می‌بیند...» (رک. دورهٔ آثار فلوطین، رسالهٔ نهم از اثنا دهم). (مترجم)

وحدت به غیریت را، که سبب پیدایش وحدتها و غیرت‌های تازه‌ای است، مایه پیدایش عالم تلقی کرد، بدین سان که باید این حرکت را به عنوان نفوذ متقابل وحدت و غیریت دانست. نتیجه‌ای که از این حکم برای نظریه چهار مرحله وحدت حاصل می‌شود چنین است: نخستین و عالی‌ترین مرحله وحدت از غیریت آزاد است در حالی که سه مرحله دیگر وحدت به علت ورود و افزایش غیریت هم با مرحله اول فرق دارند و هم با یکدیگر. همین که می‌پرسیم غیریت از کجا آمده است و مبدانش کدام است، فرق میان نظریه نیکولائوس فون کوس و عقیده اصحاب مکتب شارتر عیان می‌شود: در نظر نیکولائوس نیز، همان‌گونه که در نظر اصحاب مکتب شارتر، غیریت تغییرپذیری و امکان است ولی مخلوق واحد اعلا نیست. واحد اعلا مبداء نور مابعدالطبیعی است که با تابش خود همه موجودات را موجود می‌سازد (و این اندیشه‌های نوافلاطونی است که از تمثیل خورشید افلاطون مایه گرفته)؛ غیریت سایه است؛ سایه از تاریکی عدم برآمده است. غیریت که از عدم برآمده است ممکن نیست مبدأ وجود و صیورت باشد؛ و خود آن نیز مبداء وجود ندارد. غیریت، هر چیزی است که وحدت مخلوق را به نحوی از انحاء میان می‌برد یا تهدید و خطری برای آن است. غیریت، تاریکی عدم است؛ با فقدان نور مابعدالطبیعی خویشی دارد؛ سایه‌ای است برآمده از عدم که در تمامی حوزه موجودات محدود و متناهی کم و بیش نفوذ می‌یابد. در این باره بیش از این چیزی نمی‌گوییم و مراد ما از آوردن این بحث فرعی فقط ذکر مثالی بود برای نشان دادن نفوذ تعالیم افلاطونی در اندیشه متفکران بعدی.

پیش از ورود به تفسیر تمثیل خط چند پرسش درباره مفروضات به میان آوریم: آیا مراد از مفروضات مقدمات و فرضیات ذهنی است که پله‌های نردبانی برای عروج به سوی موجود حقیقی می‌توانند بود، یا

اینکه مفروضات در تمثیل خط چیز دیگری است؟ آیا مفروضات تصاویر ایده‌ها هستند یا گروهی معین از ایده‌ها؟ تصاویر مفروضات کدامند؟ اکنون می‌کوشیم به این پرسشها پاسخ بدهیم.

افلاطون در تفسیر تمثیل خط می‌گوید «کسانی که با هندسه و ریاضیات سروکار دارند، هر وقت بخواهند مطلبی را بررسی کنند مفروضاتی از قبیل مفهومهای فرد و زوج و اشکال هندسی و سه نوع زاویه و مانند آنها را پایه کار خود قرار می‌دهند. بدین معنی که این مفهومها را چنان بدیهی و مسلم می‌گیرند که گویی بدستی آنها را می‌شناسند و هیچ لازم نمی‌دانند درباره آنها پژوهشی کنند یا درخصوص آنها به خود یا به دیگران توضیحی دهند چنانکه گویی همه مردم از ماهیت آنها باخبرند. پس از آنکه آن مفهومها را چون اصولی مسلم پایه کار خود قرار دادند، در تحقیق پیش می‌روند و سرانجام به هدفی که برای تحقیق خود معین کرده‌اند می‌رسند»^{۶۳}. مفروضات پایه‌های ریاضیات و علوم خویشاوند با ریاضیاتند. این پایه‌ها از چه نوعند؟ افلاطون چندتایی را نام می‌برد: فرد و زوج، اشکال هندسی، سه نوع زاویه، مربع فی‌نفسه، و تر فی‌نفسه^{۶۴}. علوم ریاضی این پایه‌ها را بررسی نمی‌کند بلکه آنها را مسلم فرض می‌کند و مبداء استدلال قرار می‌دهد. به سخن دیگر، دانشمند ریاضی دان گام از مرحله مفروضات فراتر نمی‌نهد بلکه در آن مرحله باقی می‌ماند. بنابراین، مفروضات تمثیل خط مبادی ذهنی نیستند بلکه مبادی عینی هستند. مفروضات را می‌توانیم موضوعات علوم ریاضی بنامیم؛ این موضوعات، به‌هیچ‌وجه مفاهیم و مخلوقات فاهمه نیستند بلکه موجوداتی بیرون از ذهن ما هستند هرچند - چنانکه از آنچه تاکنون گفتیم، برمی‌آید - موجوداتی از نوع دیگرند: غیر از نوع ایده‌ها.

۶۳. جمهوری ۵۱۰ و مقایسه کنید با ۵۱۱.

۶۴ همان ۵۱۰.

مفروضات در عالم معقول تصاویر ایده‌ها هستند^{۶۵}. مفروضات چون تصاویر ایده‌ها هستند - برخلاف ادعاهایی که در بعضی نوشته‌های فلسفی به میان آمده است^{۶۶} - ممکن نیست خود نوع خاصی از ایده‌ها، مثلاً ایده‌های ریاضی، باشند. با توجه بدین نکته معنی گواهی ارسطو دربارهٔ اینکه در نظر افلاطون موضوعات ریاضی میانگین میان ایده‌ها و محسوسات بوده است، روشن می‌شود. ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه می‌گوید «افلاطون گفته است که علاوه بر محسوسات و ایده‌ها، موضوعات ریاضی وجود دارند که میانگین میان آن دو هستند و فرقیان با محسوسات این است که سرمدی و تغییرناپذیرند و اختلافشان با ایده‌ها اینجاست که موضوعات ریاضی همنوع، فراوان‌اند در حالی که هر ایده فقط یکی است و خودش است»^{۶۷}. مراد از این سخن این است که شرح می‌دهیم: در دنیای ایده‌ها مثلاً ایده وحدت وجود دارد. این وحدت سرمدی و تغییرناپذیر است و از حیث ماهیت با هر چه غیر از خود اوست فرق دارد. از این رو نمی‌توان به ایده وحدت ایده دویی را افزود تا ایده سه‌یی به دست آید. ولی در حوزه موضوعات ریاضی می‌توان یک را با یک جمع کرد (۱ + ۱ + ۱ الخ، یا ۲ + ۱ الخ). بنابراین، موضوعات ریاضی یا مفروضات مانند ایده‌ها سرمدی و تغییرناپذیرند ولی چنان نیستند که با هر چه غیر از خود آنهاست فرق داشته باشند؛ و به همین جهت در حوزه موضوعات ریاضی می‌توان جمع و تفریق کرد. در عالم محسوس، وحدت همیشه بر ما به صورت تغییرپذیر و فناپذیر نمایان می‌شود: به صورت رقم ۱ که در جایی نوشته شده است، یک انسان، یک جانور و مانند اینها. برای اینکه مطلب روشن‌تر شود مثالی دیگر می‌آوریم: تساوی ریاضی تصویر تساوی فی نفسه است نه عین آن، زیرا که تساوی ریاضی

۶۶ مقایسه کنید با درسام. نظریه ایده افلاطون.

۶۵ جمهوری ۵۲۲.

۶۷ مابعدالطبیعه ۹۸۷ ب.

همیشه فقط با نسبت‌های کمی ارتباط دارد؛ ولی تساوی فی نفسه، ایده تساوی، بر فراز کمیت قرار دارد. آنچه مادر عالم محسوس برابر می‌نامیم همیشه با نابرابری آمیخته است. هیچ دو شیء طبیعی محسوس کاملاً برابر وجود ندارد؛ و اشکال محسوسی که ریاضی‌دانان به یاری آنها نسبتها و ارتباطات مفروضات را به‌طور محسوس نمایان می‌سازند - مانند مربع یا مثلثی که رسم می‌کنند - همیشه فقط به‌طور تقریبی با هم برابرند. از این گذشته، اشیاء محسوس برابر، تغییر پذیرند و ممکن است دگرگون شوند. بدین سان به سؤالی که پیش‌تر درباره تصاویر مفروضات به میان آوردیم پاسخ داده شد. اشکال و ارقام مکتوب که دانشمندان ریاضی به کار می‌برند تصاویری هستند که دانشمندان به یاری آنها می‌کشند تا آن چیزهایی را بشناسند که «جز با دیده خرد قابل رؤیت نیستند»^{۶۸}. در عالم محسوس بعضی اشیاء تصاویر ایده‌ها هستند و بعضی تصاویر مفروضات. آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه می‌کنیم: مفروضات ایده‌های ریاضی نیستند بلکه تصاویر ایده‌ها هستند. تصاویر مفروضات حوزه خاصی از عالم محسوس است. افلاطون نحوه شناسایی مربوط به مفروضات را شناسایی از طریق فکر می‌نامد. این شناسایی مبهم‌تر از شناسایی از طریق خرد یا شناسایی به معنی حقیقی است که فقط با ایده‌ها ارتباط دارد و شناخت ایده‌هاست. شناسایی به یاری خرد یا شناسایی فلسفی به معنی حقیقی، کار خود را از مفروضات آغاز می‌کند و روی در ایده‌ها دارد و به سوی ایده‌ها پیش می‌رود بی آنکه از شیء محسوس یاری بجوید؛ ولی شناسایی به یاری فکر، از اشیاء و اشکال محسوس یاری می‌جوید و بدین سبب نمی‌تواند به ایده‌ها راه بیابد. البته شناسایی به یاری فکر، از طریق تعالی از اشیاء محسوس و تجربی برتر می‌رود ولی قادر به تعالی دوم و برتر رفتن از مفروضات نیست، در حالی که شناسایی به یاری خرد،

به عکس، پیشرفت خود را نه از اشیاء محسوس بلکه از مفروضات آغاز می‌کند و از آنها در جهت مبدایی که بر هیچ مفروضی متکی نیست برتر می‌رود.

قول به انواع مختلف شناسایی برای دو حوزه معقول - و همچنین برای دو حوزه محسوس - بر این اصل متکی است که هر چیزی را با همونوع آن می‌توان شناخت. پارمنیدس نظریه شناسایی خود را بر این اصل متکی ساخته است (قطعه ۱۶) و امپدوکلس می‌گوید «خاک را با خاک می‌شناسیم، آب را با آب، اثر خدایی را با اثیر و آتش و ویرانگر را با آتش...» (قطعه ۱۰۹) معنی این سخن این است که ما اشیاء دنیای خارج را از آن‌رو ادراک می‌توانیم کرد که خودمان نیز از همان نوع هستیم. افلاطون شکل ابتدایی این نظریه شناسایی را از آن خود نمی‌سازد ولی خود آن اصل را معتبر می‌دارد زیرا حوزه‌های مختلف واقعیت که از حیث ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند ممکن نیست از طریق نحوه شناسایی واحدی دریافت شوند بلکه فقط از طریق نحوه‌های شناسایی منطبق با آن حوزه‌ها دریافت می‌شوند.

اکنون می‌توانیم به دو قسمت پایین خط روی بیاوریم. قسمت اول (قسمت سوم از بالا) نشانگر اشیاء محسوس است اعم از طبیعی و مصنوع^{۶۹}. شناسایی مربوط بدین قسمت، اعتقاد یا عقیده است. درست است که اشیاء محسوس مستقیماً در برابر ادراک حسی حضور دارند ولی ادراک حسی از حقیقت ایده‌ها بسیار دور است و از این‌رو دانشی به‌ما نمی‌دهد بلکه فقط سبب پیدایی اعتقاد یا عقیده‌ای در ما می‌شود. پایین‌ترین نحوه شناسایی، یعنی پندار یا گمان، مبهم‌تر از اعتقاد است و موضوع آن خود اشیاء محسوس نیست بلکه تصویر آنهاست، «سایه‌ها... و تصویرهایی که در آبها یا در سطح اجسام صاف و درخشان منعکس

می‌گردند»^{۷۰}. اعتقاد و گمان دریافت حسی مستقیم و نامستقیم‌اند، و هر دو با هم، عقیده‌اند. باید بدین نکته توجه داشت که اعتقاد و گمان دو نحوه مختلف شناسایی برای دریافت موضوع واحد نیستند. گرچه گمان می‌کوشد موضوع را از طریق تصویر دربیابد ولی موضوع مستقیم آن، سایه یا تصویر است؛ و در اینکه سایه و تصویر غیر از خود موضوعند تردید نمی‌توان کرد. از این گذشته، بدین سخن افلاطون در کتاب دهم جمهوری نیز باید توجه کرد که می‌گوید حاصل کار مقلد (مثلاً نقاش) «از حقیقت سه مرحله دور است»^{۷۱}، و همچنین باید به یاد داشت که او در مکالمه فیلبس میان علوم و هنرها بر حسب دقت موضوعشان فرق می‌نهد.

بدین سان به پایان تفسیر تمثیل خط رسیده‌ایم. در این تمثیل از ایده نیک، که در تمثیل خورشید بر فراز جهان ایده‌ها قرار دارد، سخنی صریح به میان نمی‌آید هرچند در ضمن بحث درباره اجزاء مختلف عالم شناختیها در جمهوری، اشاره‌ای به نیک وجود دارد آنجا که گفته می‌شود که «خرد، بی‌واسطه و به یاری دیالکتیک... به سوی آنچه بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به مبدا و آغاز همه چیزها، صعود می‌کند...»^{۷۲}. درباره انتقال از یک نوع شناسایی به نوع دیگر نیز در تمثیل خط سخنی گفته نمی‌شود: تربیت و بی‌بهرگی از تربیت موضوع تمثیل غار است.

ج. تمثیل غار^{۷۳}

در غاری که راه خروجی دراز و سر بالا دارد آدمیانی نشسته‌اند که از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و چنان با زنجیر بسته شده‌اند که مجبورند همیشه

۷۰. جمهوری ۵۰۹ به بعد.

۷۲. همان ۵۱۴ تا ۵۱۷.

۷۱. همان ۵۱۷.

۷۳. همان ۵۱۴ تا ۵۱۷.

در یک جا بنشینند و حتی نمی‌توانند سر خود را به‌راست و چپ بگردانند. پشت سرشان، در بیرون، به فاصله‌ای دور آتشی روشن است. میان آتش و زندانیان، عمود به‌مدخل غار، راهی وجود دارد و در طول راه دیوار کوتاهی ساخته شده است. «در آن سوی دیوار کسان بسیار اشیاء گوناگون از هر دست، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب ساخته شده، به‌این سو و آن سو می‌برند... بعضی از آن کسان در حال رفت‌وآمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند».^{۷۴}

زندانیان فقط سایه‌های آن اشیاء را می‌توانند دیدند. آتش بیرون به دیوار غار می‌افکند، و از خود و از یکدیگر نیز جز سایه‌ای که به دیوار غار می‌افتد نمی‌بینند. تمامی واقعیتی که آنان می‌توانند دریابند، سایه است، اعم از سایه خودشان یا سایه‌های اشیایی که به‌این سو و آن سو برده می‌شوند. عاملی که نمود واقعیت سایه‌ها را شدیدتر می‌سازد این است که صدای کسانی که در بیرون رفت‌وآمد می‌کنند از دیوار غار منعکس می‌شود و چنین می‌نماید سایه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند. زنجیر یکی از زندانیان را می‌گسایند و مجبورش می‌کنند که بر پای خیزد و روی به عقب برگرداند و به سوی اشیایی که در بیرون غار است و همچنین به آتش بیرون غار بنگرد. زندانی از این حرکت به‌رنج می‌افتد و چشمهایش خیره می‌شود و نمی‌تواند عین اشیایی را که تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آنها دیده بود به‌درستی ببیند؛ و چون به‌او می‌گویند آن اشیاء واقعی‌تر از سایه‌هایشان هستند، باور نمی‌کند؛ و اگر از او بخواهند که بگوید که یکایک آن اشیاء چه هستند، از پاسخ ناتوان می‌شود و به کلی متحیر و سرگردان می‌گردد و معتقد می‌شود که سایه‌هایی که پیش‌تر می‌دید حقیقی‌تر از اشیایی بوده‌اند که اکنون نشانش می‌دهند. اگر علاوه بر این مجبورش کنند که در خود آتش بنگرد چشمهایش به‌درد طاقت‌فرسا

مبتلا می‌شوند، از این رو از روشنایی روی برمی‌گرداند و باز به همان چیزهایی پناه می‌برد که به آنها خو گرفته است یعنی به سایه‌های دیوار غار. ولی راحتش نمی‌گذارند و به‌زور از راه سربالا و ناهموار به بیرون غارش می‌کشانند؛ و چون به روشنایی آفتاب می‌رسد چشمش به کلی از دیدن ناتوان می‌شود. ولی به تدریج چشمهایش به روشنایی عادت می‌کنند و می‌تواند در اشیایی که در بیرون غارند بنگرد: نخست سایه‌ها را می‌بیند و سپس تصاویر اشیا را در آب؛ پس از آن می‌تواند خود اشیا را ببیند. اندکی بعد روی به آسمان می‌کند و نخست ماه و ستارگان را تماشا می‌کند و سرانجام چشمش به خود خورشید می‌افتد و پس از طی این مراحل تمرین در می‌یابد که خورشید علت پیدایش فصول سال است و بر همه اشیایی که در عالم محسوس وجود دارند فرمان می‌راند و حتی به یک معنی علت وجود همه اشیایی است که پیش‌تر دیده است. اگر در این هنگام، زندگی در بیرون غار و شناخته‌هایی را که اکنون در دسترس قرار دارند با زندگی در درون غار مقایسه کند «دگرگونی شگفت‌انگیزی را که در زندگی روی داده است سعادت بزرگ خواهد شمرد و یاران زندان را به دیده‌ی ترحم خواهد نگرست»^{۷۵}، آرزو خواهد کرد که همیشه در دنیای روشنایی به سر برد و تحمل هر رنجی را بر زندگی در تاریکی و آن پندارهای واهی ترجیح خواهد داد. ولی باید دوباره به غار بازگردد و بر جای پیشینش بنشیند و با زندانیان دیگر در تفسیر سایه‌ها شرکت کند. اما این‌بار چون چشمهایش هنوز به تاریکی غار عادت نکرده‌اند زندانیان مسخره‌اش می‌کنند و می‌گویند بیرون‌شدن از غار قدرت بینایی را تباه می‌کند؛ و چون بخواهد زنجیر از پای آنان بگشاید و آزادشان کند اگر بتواند کمر به کشتن او می‌بندند.

این تمثیل را باید با «مطالبی که پیش‌تر گفته شده است تطبیق کرد»^{۷۶}.

زندان غار دنیای دیدنیهاست که از طریق حس باصره بر ما نمودار می‌شود. افلاطون در اینجا ادراک از طریق حس باصره را، که روشن‌ترین حواس است، به‌طور کلی به‌جای ادراک حسی به‌کار می‌برد. از این‌رو سایه‌های روی دیوار غار تصویری است برای تعامی دنیای محسوس. زندانی بسته به زنجیر، تصویر انسان در حال نادانی و بی‌بهرگی از تربیت است و چنین انسانی تنها آن چیزی را می‌شناسد که حواس بر او نمودار می‌سازند، و هر چیزی را که به‌حس درک می‌کند، واقعیت می‌پندارد و از دریافتن علل پدیدارها ناتوان است. در این شرح، نقد علم نهفته است: اصحاب تجربه که ادراک حسی را یگانه منبع شناسایی تلقی می‌کنند، چنان در بند و زنجیر نادانی گرفتارند که نمی‌توانند نگاه خود را از پدیدارها به علل پدیدارها بگردانند، و شیء محسوس را موجود حقیقی و یگانه واقعیت می‌پندارند. آغاز هر گونه تربیت (پایدیا)^{۷۷} برداشتن زنجیرهای نادانی و بی‌خردی از دست و پای آدمی است و این کار شرط اساسی عروج روح به حوزهٔ شناختنیهایی است که تنها از طریق خرد می‌توان دریافت. آزادشدن از بسند و زنجیر، و سر از پدیدارها به عقب‌برگرداندن، و نظارهٔ علل، از طریق زور و اجبار به‌عمل می‌آید. آدمی نمی‌خواهد از آنچه به‌آن خو گرفته است روی برگرداند. از این‌رو به‌خشم می‌آید و چون به‌او می‌گویند که محسوسات فقط سایه‌های واقعیت‌اند متحیر و سرگردان می‌شود و آماده نیست چنین سخنی را باور کند. می‌خواهد دوباره به محیطی بازگردد که به‌آن خو گرفته است و هیچ میل ندارد از نادانی‌هایش دهند. به‌علت این رفتار انسانی، تربیت فقط با زور و اجبار صورت می‌تواند گرفت. آدمی را با زور می‌توان از غار نادانی به دنیای روشنایی دانایی سوق داد. ولی صعود به سوی دانایی باید آهسته و گام‌به‌گام روی دهد. شناسایی علمی یکباره به‌چنگ نمی‌آید بلکه

مستلزم صعودی آهسته و پرنج و مشقت است. کسی که گام در این راه می‌نهد یکباره استاد نمی‌شود (هرچند بسی کسان در این پندارند) بلکه در آغاز، راه را به درستی نمی‌شناسد و زمانی دراز نیازمند رهبری است.

ولی کدام عامل است که سبب می‌شود چشم آدمی از پدیدارهای تجربی به سوی موجود حقیقی برگردانده شود؟ آن کیست که زندانی آزادشده از زنجیر را از غار نادانی به ساحت تفکر و حوزه علوم غیر تجربی، حوزه فلسفه^{۷۸}، رهنمون می‌شود؟ روش دیالکتیک به عنوان روش فلسفه - و فلسفه را باید به معنی علم ایده‌ها فهمید - «چشم روح را که در لای و لجن نادانی فرو رفته است، از آلودگیها پاک می‌سازد و به سوی بالا رهبری می‌کند» و در این کار از علوم ریاضی یاری می‌جوید و آنها را در خدمت خود قرار می‌دهد^{۷۹}. حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و موسیقی، که بعدها «راههای چهارگانه»^{۸۰} نامیده شده‌اند، علوم می‌هستند که در خدمت فلسفه آدمی را گام به گام به سوی معارف عالی‌تر می‌برند و سبب می‌شوند که آدمی سرانجام به شناسایی فلسفی نائل گردد.

از هنگامی که افلاطون این شرح را نوشته است در طی زمان علوم دیگری پیدا شده‌اند که همانند «راههای چهارگانه» و حتی بهتر از آنها آدمی را برای تحصیل فلسفه آماده می‌توانند کرد، و در این باره نیازی به توضیح نیست. سؤال این است که آیا افلاطون به راستی معتقد بود که اشتغال اندکی به حساب و هندسه و غیره سبب پیدایش بینش فلسفی می‌شود؟ و آیا ادعای فیلسوف بر اینکه تنها او به شناسایی موجود حقیقی راه می‌یابد، ناشی از گستاخی نیست؟

۷۸. فلسفه تجربی. از هر نوع که تصورش کنیم. به عقیده افلاطون وجود ندارد. چنین فلسفه‌ای جز بازی با سایه‌ها در غار نادانی نیست. ۷۹. جمهوری ۵۲۳.

۸۰. نظام تربیتی قرون وسطی در باخترزمین، از قرن هفتم میلادی به بعد، از آموزش هفت دانش تشکیل می‌یافت که دانشهای آزاد (artes liberales) نامیده می‌شدند. سه تا از این دانشها، دستور زبان و بلاغت و علم مناظره trivium (سه راه) نام داشتند و چهارتا، حساب و هندسه و ستاره‌شناسی و موسیقی، quadrivium (راههای چهارگانه) خوانده می‌شدند. (مترجم)

به سؤال اول به آسانی می‌توان پاسخ داد. نه هر کسی که مقدمات ریاضیات را آموخته است، زنجیر از دست‌وپای خود افکنده و از غار نادانی‌های یافته است و اشیایی را که زندانیان غار فقط سایه‌های آنها را واقعیت می‌پندارند به روشنی می‌تواند دید. به موجب نظریه فیثاغوری اعداد و قوانین دریافتی از طریق اعداد، پدیدارهای تجربی را می‌سازند. اعداد آدمی را به تفکر و ادراک می‌کنند زیرا از طریق ادراک حسی نمی‌توان آنها را دریافت؛ و به همین جهت ریاضیات غیر فلسفی هم انسان را به سوی شناخت پیکره‌های بیرون غار یعنی علل غیر محسوس محسوسات رهبری می‌کند؛ ولی آزادی از غار نادانی به واسطه ریاضیات و علوم خویشاوند ریاضیات، به رهبری دیالکتیک انجام می‌گیرد.^{۸۱} بدین سان به سؤال اول پاسخ دادیم.

اکنون به سؤال دوم روی می‌آوریم. چرا تنها فلسفه به شناسایی کامل موجود حقیقی نائل می‌شود در حالی که دانش‌های دیگر، با اینکه از تجربه برتر می‌روند، موجود حقیقی، یعنی ایده‌ها، و نیک را که علت وجود و شناختنی بودن ایده‌هاست، نمی‌توانند دید؟ علت این امر را باید در موضوعات علوم ریاضی در یک سو، و موضوعات فلسفه در سوی دیگر، جست. اختلاف موضوعات، علت فرق روش علوم ریاضی با فلسفه است. علوم ریاضی کار خود را از اشیاء محسوس (مثلاً اعدادی که نوشته یا اشکالی که رسم شده‌اند) آغاز می‌کنند و به مفروضات می‌رسند در حالی که فلسفه کار خود را از نقطه‌ای می‌آغازد که در آن، علوم ریاضی به مقصد خود رسیده‌اند: روش دیالکتیکی از مفروضات شروع می‌کند و تا مبداء بالا می‌رود، و آنگاه از طریق تقسیم به دو قسمت از مبداء پایین می‌آید و به ایده‌ها می‌انجامد.

۸۱. مقایسه کنید با فیلیس ۵۶: «نوعی از آن (ریاضیات) را در میان توده مردم می‌توان یافت در حالی که نوع دیگر خاص کسانی است که از تربیت علمی (دیالکتیک) برخوردارند» و این نوع ریاضیات است که انسان را تحت رهبری دیالکتیک به شناخت موجود حقیقی می‌رساند.

کسی که از غار نادانی رهایی یافته است، باید پس از صعود به دنیای چیزهایی که فقط به واسطه خرد دریافتنی هستند، و پس از نظاره ایده‌ها و نیک فی نفسه، دوباره به غار بازگردد. همه مراحل آنی که مرد آزاد شده از بند هنگام بیرون شدن از غار پیموده است، این بار در جهت معکوس تکرار می‌شود: او آماده نیست از مقامی که به آن صعود کرده است پایین بیاید، پس باید توسل به زور جست تا تسلیم شود؛ پس از آنکه به جای نخستین خود در میان زندانیان باز می‌گردد و ناچار می‌شود که در تفسیر سایه‌ها با دیگران شرکت کند، نخست ناشی و ناتوان است، با محیط سابقش بیگانه شده است، چشم عقلش هنوز به تاریکی نادانی خو نگرفته است، یعنی در ابتدا زندگی اجتماعی را بر نمی‌تابد، و از این رو مردمان محیطش با مشاهده احوال او بدین نتیجه می‌رسند که صعود به دنیای موجود حقیقی و شناخت واقعیت برای آدمی زیانبار است و تربیت فلسفی عقل و سیرت را تباه می‌سازد و توانایی زندگی عملی را از انسان سلب می‌کند، و بنابراین نباید اجازه داد که آدمیان به سوی روشنائی شناخت حقیقت سوق داده شوند زیرا پیداست که شناسایی فلسفی نه تنها فایده‌ای اجتماعی ندارد بلکه شخص را از دیدن مقتضیات زندگی عملی ناتوان می‌کند. باید فلسفه را به یک سو نهاد و فیلسوفان را، اگر بخواهند دیگران را به سوی آنچه خودشان دانش می‌نامند، کشانند، از میان برد.

علت اینکه افلاطون از فیلسوفان می‌خواهد که همه عمر را به نظاره موجود حقیقی نگذرانند بلکه به نزد زندانیان بازگردند و به دیدن در تاریکی خو بگیرند، در جمهوری چنین بیان شده است: «... همین که چشمهای شما به تاریکی خو گرفت هزار بار بهتر از زندانیان خواهید توانست سایه‌ها را از یکدیگر تمیز دهید و بگویید که هر یک چیست و سایه چه چیزی است. زیرا شما در جهانی که ماوای خود زیبا و خود عدالت و خود نیک است اصلهای آن سایه‌ها و اشباح گذران را دیده‌اید. از

این رو ما و شما خواهیم توانست جامعه را در حال بیداری اداره کنیم نه در خواب و عالم رؤیا چنان که امروز بیشتر کشورها اداره می‌شوند.^{۸۲} بینش حقیقی در پدیدارها، خاص فیلسوف است زیرا او تنها کسی است که علل وجود پدیدارها را می‌شناسد یا دائم در شناختن آنها می‌کوشد؛ ولی کسی که شیء محسوس را عین موجود حقیقی می‌پندارد همیشه در بند نادانی می‌ماند مگر آنکه به زور و جبر از آن بند آزادش کنند. به علاوه در همین جا معنی آرزوی افلاطون بر اینکه فیلسوفان در جامعه حکومت کنند یا حاکمان فیلسوف شوند، روشن می‌گردد.^{۸۳} جامعه‌ای نیک و عادل تنها هنگامی ممکن است پدید آید و ثابت بماند که کسانی بر آن حکومت کنند که می‌دانند عدل و نیک چیست نه کسانی که درباره این امور فقط عقیده‌ای دارند. زیرا تنها کسی که درباره عدل و نیکی تغییرناپذیر دانش دارد، می‌داند که چگونه می‌توان عدل و نیکی را وارد جامعه کرد.

اکنون می‌توانیم آنچه را تاکنون گفتیم خلاصه کنیم: تمثیل غار نمودار صعود از ادراک حسی به مقام نظاره موجود حقیقی تغییرناپذیر و نیک است. پس از آن، نزول از آن مقام به عمل می‌آید: کسی که از تربیت فلسفی برخوردار شده است باید توانایی خود را در عمل ثابت کند. نخستین پله صعود، شناسایی این امر است که آنچه ادراک حسی بر ما همچون موجود حقیقی می‌نماید، تنها تصویر مبهمی از حقیقت است و چند مرحله دورتر از موجود حقیقی. آنچه شخص در پله اول صعود می‌شناسد تصویر حقیقت است، و این تصویر از حیث وجود برتر از پدیدار محسوس است زیرا علت پدیدار است. مرحله دوم صعود، شخص را از حوزه علوم فروتر که موضوعشان پیکره‌های بیرون غار، یعنی علل پدیدارهاست، برتر می‌برد و سبب شناسایی تصاویر معقول ایده‌ها، یعنی موضوعات ریاضیات فلسفی می‌شود. در واپسین مرحله

صعود، چشم آدمی به دیدن ایده‌ها و نیک فی نفسه باز می‌شود. هدف نهایی دیالکتیک، که حوزه اصلیش حوزه ایده‌هاست، رؤیت نیک تعریف‌ناپذیر است که عالی‌ترین علت وجود و سیورورت است. انسان آزادشده از بند، پس از آنکه همه مراحل صعود را پیمود، باید به غار نادانی بازگردد و خود را وقف اداره امور جامعه کند زیرا او یگانه کسی است که به علت دانش خاص خود، نیکی و عدالت را در جامعه مستقر می‌تواند ساخت و تکلیفش مراقبت از برقراری نیکی و عدالت در جامعه است.

تفسیر تمثیل غار ما را با مسأله‌ای روبرو می‌سازد: پیکره‌هایی که در پشت دیوار به این سو و آن سو برده می‌شوند، نمودار موضوعات علوی ریاضی فروتر (غیرفلسفی) هستند. در آتشی را که به فاصله‌ای از غار روشن است باید با نیروی خورشید (در تمثیل خورشید) برابر دانست. چگونه است که به تأثیر نیروی خورشید موضوعات علم به صورت پدیدارهای محسوس نمایان می‌شوند؟ به موجب تمثیل خورشید، خورشید هم وظیفه‌ای مربوط با نظریه شناسایی ایفا می‌کند و هم وظیفه‌ای مربوط با وجودشناسی، و این هر دو با آتش تمثیل غار به عنوان نمودار نیروی خورشید انطباق دارند: نیروی خورشید به عنوان واسطه نظریه شناسایی و وجودشناسی، سبب می‌شود که واقعیت برتری که علت پدیدارهاست در پدیدارها نمایان شود و پدیدارها قایل ادراک و محسوس گردند و کسی که در آنها می‌نگرد بتواند آنها را به حس درک کند. سلسله مراحل صعود از غار ما را بر آن می‌دارد که این مراحل را با قسمتهای خط (در تمثیل خط) مقایسه کنیم. ولی در اینجا نمی‌خواهیم وارد این جزئیات شویم. سه تمثیل خورشید و خط و غار، واحدهای جدایی‌ناپذیرند. تمثیلهای خط و غار در دو مرحله بالا (ایده‌ها و مفروضات) دقیقاً با یکدیگر منطبقند ولی انطباق در دو مرحله پایین دقیق و کامل نیست. نظاره سایه‌ها در دیوار غار، گمان تمثیل خط نیست ولی از

این لحاظ که شناساییهای زندانیان فقط دیدن سایه‌هاست، باگمان انطباق دارد. این سخن در مورد اعتقاد تمثیل خط نیز صادق است: این اعتقاد در تمثیل خط حاصل مشاهده خود اشیاء طبیعی و مصنوعات است، ولی در تمثیل غار ناشی از دیدن پیکره‌هایی است که در آن سوی دیوار، به این سو و آن سو برده می‌شوند. در این باره بیش از این چیزی نمی‌گوییم.

۵. صعود به شناخت ایده‌ها: عشق و معرفت^{۸۴}

صعود به شناخت ایده‌ها و اهمیت عشق در این صعود، در رساله مهمانی به استادی تمام تشریح شده است. به احتمال قوی این شاهکار افلاطون در روزه عشق، اندکی پیش از تصنیف مکالمه فایدون نوشته شده است. حکایت گفت‌وگوی اصلی در چهارچوبه گفت‌وگویی دیگر قرار دارد. گفت‌وگوی اخیر میان آپلودوروس و چند تن از دوستانش به عمل می‌آید و آپلودوروس گفت و شنیدی را که در اثنای یک مهمانی روی داده است روایت می‌کند و آنچه را در این باره از مردی به نام آریستودموس شنیده است به دوستان خود باز می‌گوید. در گفت و شنید مجلس مهمانی آگاتون شاعر تراژدی‌نویس، آریستوفانس شاعر کمدی پرداز، سقراط، اریکسیماخوس پزشک، فایدروس از حلقه دوستان سقراط و پائسانياس دوست یرزدیکوس سوفسطایی شرکت دارند و بعداً آلكیبیادس و چند تن دیگر که نامشان برده نمی‌شود به آنان ملحق می‌گردند.

دستاویز مهمانی شبانه این است که آگاتون، شاعر تراژدی پرداز (در ژانویه سال ۴۱۶ ق.م.) در مسابقه نمایش تراژدی پیروز شده است و همان روز با حضور عده‌ای پیروزی بزرگ خود را جشن گرفته و دوستان نزدیک خود را برای شب بعد به مهمانی خوانده است. اینکه آیا در مهمانی

سال ۴۱۶ به راستی آن کسان حضور داشته‌اند یا نه برای ما اهمیتی ندارد. مهمانان بر آن شده‌اند که دربارهٔ اروس یا عشق سخن بگویند و قرار گذاشته‌اند که هر یک از حاضران خطابه‌ای در این موضوع بپردازد، بی‌آنکه خواسته باشند به بهترین خطابه‌ها جایزه‌ای داده شود. به علاوه قرار نیست، آن‌چنان که در مهمانیها معمول است، پس از شام سرود خوانده شود.

پس موضوع همهٔ خطابه‌ها اروس - خدای عشق - یا عشق است. اروس اشتیاق عشق است و مانند هر پدیدار جذاب اثر یکی از خدایان است. ولی مراد از عشق در این مکالمه، عشق میان مرد و زن نیست بلکه اروس مردانه است، یعنی عشق ورزی با پسران، که در مهاجرت‌ها و کوچهای قبائل دوریابی و احساس زیبایی یونانی ریشه دارد. در میان یونانیان مرد زیباتر از زن تلقی می‌شد. (خود افلاطون در آغاز این‌گونه عشق را رد نمی‌کرد و نخستین بار در قوانین به مبارزه با آن برخاسته است). شش تن از حاضران مجلس سخن می‌گویند و اروس را می‌ستایند؛ ولی باید توجه داشت که نویسندهٔ دورهٔ باستان هرگز عین سخنان سخنگویان را در نوشتهٔ خود منعکس نمی‌کرد بلکه همیشه سخنانی را می‌آورد که سخنگو بر حسب سیرت و خصوصیاتش ممکن بود گفته باشد. بنابراین اگر هم به راستی چنان مجلس مهمانی با حضور آن کسان تشکیل یافته باشد خطابه‌هایی که در مکالمه آمده‌اند فاقد دقت تاریخی‌اند.

ستایش عشق با خطابهٔ فایدروس آغاز می‌شود. او نخست دربارهٔ مبداء اروس سخن می‌گوید و آنگاه با مثالهای تاریخی و اساطیری عظمت نیروی او را باز می‌نماید. اروس از پدر و مادری به جهان نیامده است، کهن‌ترین خدایان و بزرگترین ولینعمت آدمیان است و عاشقان را به کارهای خارق‌العاده توانا می‌سازد؛ تنها کسانی که در بند عشق گرفتارند از فضیلت حقیقی بهره دارند؛ بدین جهت دولت و سپاه باید از عاشقان و

معشوقان تشکیل بیابد زیرا سعادت آدمیان بسته به تملک فضیلت است. سخنگوی دوم، پائوسانیاس، به وجود دو اروس قائل است، که یکی اروس خدایی است و دیگری اروس زمینی و عادی. فایدروس از اروس به عنوان خدایی یگانه سخن گفته است حال آنکه در واقع دو اروس وجود دارد. اروس الهی روح را بیشتر از تن دوست دارد و اوست که مردان را بر آن می‌دارد که دل به جوانان ببندند. قبائل یونانی درباره این‌گونه عشق عقاید گوناگون دارند: بعضی عشق ورزی با پسران را مطلقاً می‌پذیرند، بعضی آن را مطلقاً مذموم می‌شمارند و بعضی دیگر (مانند آتنیان) در این باره هر دو عقیده را به هم می‌آمیزند. پس معلوم می‌شود که سنت و رسم و عادت امری مطلق نیست بلکه (چنانکه سوفسطاییان می‌گویند) نسبی است؛ و خطابه خود پائوسانیاس نیز خطابه‌ای رنگارنگ است: گرچه او میان اروس خدایی و اروس مردمان عادی فرق می‌گذارد با این همه اروس خدایی نیز اروسی است که در او پیوند روحی و معنوی در جنب خواهش شهوی قرار دارد: این همان اروسی است که در آتن و اسپارت بر اشراف و مردمان نخبه حکم می‌راند. اروس مردانه کوشش مشترک (عاشق و معشوق) برای کسب فضیلت است، ولی درباره این‌که فضیلت چیست، نه در سخنان فایدروس اشاره‌ای وجود دارد و نه در خطابه پائوسانیاس؛ و از اینجا پیداست که اینان گمان می‌برند که می‌دانند فضیلت چیست ولی در واقع نمی‌دانند و به ندانستن خود نیز وقوف ندارند.

آریستوفانس چون نوبتش فرا می‌رسد نمی‌تواند سخن بگوید زیرا به سبب پرخوری یا به علتی دیگر دچار سسکه شده است.^{۸۵} اریکسیماخوس پزشک به جای او سخن آغاز می‌کند. او نیز وجود دو

۸۵ آریستوفانس شاعر کمدی‌پرداز است و از این رو چون نوبت سخن گفتن به او می‌رسد افلاطون مزاحی به کار می‌برد و او را در حالتی خنده‌آور مجسم می‌کند. (مترجم)

اروس را می‌پذیرد ولی اروس را تنها به معنی عشق و ورزی با پسران نمی‌فهمد. به عقیده او قلمرو عشق تنها روح انسانی نیست بلکه عشق بر تمامی طبیعت جاندار و بی‌جان، و حتی بر هنر نیز، تسلط دارد. تجلی عشق را، هم در طبیعت بدن می‌توان دید (چنانکه علم طب نشان می‌دهد) هم در موسیقی و آهنگ و وزن، هم در ستاره‌شناسی (گردش خورشید و پیایی منظم فصول سال، نسبت هماهنگ اضداد مانند گرم و سرد و خشک و تر)، هم در دین و دینداری (دوستی میان خدایان و آدمیان). در همه جا فرق اروس نیک و اروس بد را عیان می‌توان دید: اروس بد سبب لگام‌گسیختگی و ناهماهنگی است و اروس نیک مایه هماهنگی. و از این رو تنها اروس نیک را باید پرورد و رشد داد. اثر اروس نیک، نظم و نیکی است ولی او همیشه در اثربخشی کامیاب نمی‌شود. اروس علت دوام کیهان است.

پس از اریکسیماخوس، آریستوفانس لب به سخن می‌گشاید و چنان که از شاعری کمدی‌نویس انتظار می‌توان داشت تصویر خیالی حیرت‌انگیزی طرح می‌کند. می‌گوید آدمیان در آغاز مانند امروز تنها مرد و زن نبودند بلکه جنس سومی هم وجود داشت که هم مرد بود و هم زن. مردزاده خورشید بود، زن زاده زمین و جنس سوم فرزند ماه. تن آدمی در آن روزگاران گرد بود و چهار دست و چهار پا داشت و دو چهره در دوسوی سر، و باقی اعضا به همین قیاس. آدمیان نیرویی شگفت‌انگیز داشتند و به سرعت بسیار حرکت می‌کردند. از این رو برای خدایان خطرناک شده بودند. زئوس برای اینکه آنان را از گستاخی باز دارد هر فردی را به دو نیم کرد و آنگاه به آپولون فرمان داد که سر هر نیمه‌ای را بر روی گردنش بچرخاند و رویش را به سوی بریدگی برگرداند و زخم بریدگی را بهبود دهد. پس از آنکه آدمی به دو نیم شد هر نیمی در آرزوی رسیدن به نیم دیگر بود. از این رو آن دو نیم، همین‌که به یکدیگر

می رسیدند بازوان را به گرد یکدیگر حلقه می زدند و هم آغوش می شدند و آرزوی به هم پیوستن و یکی شدن در آنان چنان بود که در آن حال می ماندند و از گرسنگی می مردند و بدین سان تمامی نوع آدمی در خطر نابودی بود. زئوس را دل بر آنان سوخت و برای اینکه آدمیان را از نابودی برهاند توانایی تولید مثل به آنان بخشید. آرزوی به هم پیوستن هنوز به جای خود باقی است و اروس، دو نیم را که در اصل یکی بودند و از هم جدا شده اند، به سوی یکدیگر رهنمون می شود و می کوشد دوتا را یکی کند. اگر ماسر به فرمان خدایان نهیم بیم آن است که ما را بار دیگر از میان به دو نیم کنند. پس هر کسی باید دیگران را بر آن دارد که خدایان را بپرستند، و آنکه در این راه به ما یاری می کند اروس است. هر کس از فرمان اروس سر بیچند خشم خدایان را بر می انگیزد. اگر از اروس اطاعت کنیم خدایان بر ما به چشم عطوفت می نگرند و اجازه می دهند محبوبمان را که نیمه دیگر ماست، بیابیم.

در این تصویر خیالی حیرت انگیز اندیشه ای جدی نهفته است. آریستوفانس در میان این جمع نخستین سخنگویی است که اروس را عشق شخصی به روح شخص دیگر، و آرزوی یکی شدن با او، تلقی می کند. عشق تنها غریزه ای جسمانی و میل شهوی نیست بلکه آرزوی اتحاد روحی است که در نهاد آدمی وجود دارد و منشأش محدودیت طبیعت آدمی است، و آدمی را بر آن می دارد که از طریق یکی شدن با دیگری از محدودیت خود رهایی یابد. نیروی اروس سوق دادن این روح آدمیان به یکدیگر است. این نیرو را آریستوفانس کمدی نویسنه دریافته است در حالی که فایدروس و یازسانیااس که از تربیت سوفسطایی بهره برگرفته اند، و اریکسیماخوس پزشک. از این ماجرا فارغند.

انتقال از این خطابه ها به تشریح سقراطی-افلاطونی اروس، از طریق خطابه آگاتون شاعر تراژدی پرداز به عمل می آید. آگاتون

می خواهد نکته‌هایی را که از چشم سخنگویان پیش تر پنهان مانده است عیان سازد و نواقص گفتارهای ایشان را ترمیم کند. می‌گوید آنان فقط دربارهٔ سعادت سخن گفتند که اروس به آدمیان می‌بخشد ولی دربارهٔ ماهیت خود اروس مطلبی به میان نیاوردند. اروس، برخلاف گفته فایدروس، کهن‌ترین خدایان نیست بلکه جوانتر از همهٔ آنان است و همیشه جوان می‌ماند، و از این رو همیشه همراه جوانان است و از پیران می‌گریزد. چون جوانترین خدایان است زیباتر از همهٔ آنان است و آنکه چنین بهره‌ای از زیبایی دارد باید نیک باشد. اگر او نیک نبود زیباییش تنها زیبایی ظاهر می‌بود نه در عین حال زیبایی درون، و از این رو زیباییش ناقص می‌بود. بدین سان آگاتون فضایل چهارگانه را به او نسبت می‌دهد: اروس عادل است زیرا که نه خود به کاری خلاف عدل دست می‌یازد و نه، چون ستمی نمی‌بیند، دستاویزی پیش نمی‌آید تا ستم را با ستم پاسخ دهد. اروس خویشتن‌دار است. خویشتن‌داری به عقیدهٔ عموم مردمان حکومت بر میله‌ها و لذتهاست. هیچ میل و لذتی قویتر از عشق نیست، پس عشق باید حاکم بر همهٔ میله‌ها و لذتها باشد و در نتیجه، باید از حیث خویشتن‌داری برتر از همه باشد (البته این سخن سفسطه است: اروس قویترین لذات است. از این حکم این نتیجه حاصل نمی‌شود که اروس خویشتن‌دار است بلکه نتیجهٔ معکوس به دست می‌آید.) اروس شجاع است و شجاع‌تر از همه: زیرا که او بر آرس وحشی و زیبا، خدای جنگ، نیز غلبه یافته است (در اینجا اشاره‌ای به داستان آرس و آفرودیت نهفته است.) گذشته از اینها، اروس حکیم و داناست زیرا که او آدمیان را در حوزهٔ موسیقی و دانش و هنر نیز به کارهای شگرف توانا می‌سازد. دلیل دیگر معرفت او این است که همهٔ موجودات زنده پیدایش و رشد خود را مدیون او هستند. بنابراین اروس نه تنها زیباترین بلکه بهترین خدایان است، و هم به ظاهر زیباست و هم به درون، و همهٔ مزایایی را که خود دارد

به دیگران نیز می‌بخشد. چنان که می‌بینیم نقطه اساسی این خطابه زیبایی خدای عشق است.

اکنون نوبت سقراط است که سخن بگوید. ولی سقراط نمی‌خواهد در وصف اروس خطابه‌ای ایراد کند زیرا از بیان جملات شیوا با کلمات برگزیده ناتوان است. یگانه کاری که از او برمی‌آید گفتن حقیقت درباره هر چیز است یعنی بیان اینکه آن چیز در حقیقت چیست؛ یا دست کم می‌کوشد که چنین کند. از این رو برخلاف سخنگویان دیگر که اروس را ستودند و همه صفات نیک و زیبارا به او نسبت دادند، سقراط بر آن است که بی‌پرده بگوید که اروس چیست زیرا تنها در این صورت حقیقت اروس بی‌پرده عیان می‌تواند شد.

مقدمه این کار با سؤال و جوابی که میان سقراط و آگاتون روی می‌دهد، فراهم می‌آید. آگاتون می‌خواست بگوید که اروس چگونه است ولی در اثنای سؤال و جواب معلوم می‌شود که آگاتون اصلاً نمی‌داند اروس چگونه است. عشق همیشه عشق به چیزی است؛ و اروس به عنوان عشق به چیزی، خواهان آن چیز است؛ و چون خواهان آن چیز است پس آن را ندارد؛ و واقع امر قطعاً چنین است نه احتمالاً. زیرا مثلاً کسی که خواهان نیرومندی است، نیرومند نیست و آنکه خواهان تندرستی است تندرست نیست. ممکن است بگویند کسی هم که نیرومند و تندرست است می‌خواهد نیرومند و تندرست باشد. ولی این سخن بی‌معنی است زیرا آن کس در حال حاضر، خواه بخوهد و خواه نخواست، نیرومند و تندرست است. پس اگر کسی بگوید نیرومند و تندرست هستم و می‌خواهم نیرومند و تندرست باشم معنی سخنش این است که می‌خواهم در آینده نیز همان‌گونه نیرومند و تندرست باشم که اکنون هستم. به هر حال خواهنده همیشه چیزی را می‌خواهد که (هنوز) ندارد. بنابراین، اروس نیز که عشق و خواهش است، خواهان آن چیزی است که

ندارد. آگاتون گفت اروس عاشق زیبایی است، پس بنا بر آنچه درباره عشق و خواهش گفته شد اروس فاقد زیبایی است؛ و چون زیبایی و نیکی یکی است، اروس فاقد نیکی نیز می‌باشد و در نتیجه اروس نه نیک است و نه زیبا، و به همین سبب است که خواهان نیکی و زیبایی است.

پس از این مقدمه، سخن اصلی سقراط درباره اروس آغاز می‌شود. ولی سقراط به نام خود سخن نمی‌گوید بلکه گفت و شنیدی را حکایت می‌کند که چندی پیش با زنی حکیم و دانا به نام دیوتیما^{۸۶} اهل مانتینا^{۸۷} در منطقه آرکاد، داشته است. چرا سقراط چنین می‌کند؟ آیا آنجا که مقصود کشف ماهیت اروس است دیالکتیک از کار باز می‌ماند؟ این زن به یک فیلسوف، به یک اهل دیالکتیک، چه حقیقتی را می‌تواند آشکار کند که خود اهل دیالکتیک به آن دست نمی‌تواند یافت؟

نخست باید بدین نکته توجه کرد که دیوتیما به عنوان شخصی واقعی برای اثر افلاطون اهمیتی ندارد و اگر هم به راستی شخصی تاریخی و واقعی بوده باشد آنچه از زبان او گفته می‌شود سخنان خود او نیست. چرا افلاطون در اینجا این زن را وارد صحنه می‌کند تا ماهیت اروس را باز نماید؟ افلاطون بعضی اوقات سقراط را در پشت کسی بی‌نام و نشان پنهان می‌کند و نظریه‌ای را که باید به میان آورده شود از زبان آن کس بیان می‌کند. آیا در اینجا نیز دیوتیما که مخلوق خیال افلاطون است، آن کس نامعلوم است؟ افلاطون با چه قصدی دیوتیما را وارد صحنه کرده است؟ بعضی پژوهشگران گفته‌اند دیوتیما نظریه‌ای را شرح می‌دهد که عقیده سقراط تاریخی نبوده است، و می‌دانیم که افلاطون نظریات فراوانی را از زبان سقراط نقل کرده است در حالی که سقراط هیچ سخنی درباره آنها نگفته است. ولی این تفسیر کافی نیست. بعضی دیگر بر آنند که افلاطون با به میان آوردن دیوتیما می‌کوشد تا دل آگاتون را به دست آورد و سبب

می‌شود که آنکه در بحث بر آگاتون غالب می‌آید دیوتیمای کاهنه باشد نه سقراط. این سخن نیز گرهی از کار نمی‌گشاید و از طریق نزاکت اجتماعی نمی‌توان ورود زن کاهنه را به صحنه گفت‌وگو توجیه کرد. نظر کسانی هم که می‌گویند سقراط اهل دیالکتیک و پرسش و پاسخ است نه سخنور، و از این رو روان بود که او خطابه‌ای از زبان خویش درباره ماهیت اروس ایراد کند، صحیح نیست، زیرا در نوشته‌های افلاطون بارها سقراط درباره مطالب مورد بحث به تفصیل سخن می‌گوید. چه بگویم درباره عقیده پژوهشگرانی که می‌گویند سقراط بارها همچون کسی نمایان است که هیچ نمی‌داند، و بنابراین در مورد حاضر از او نمی‌توان انتظار داشت که با دیالکتیک خود ماهیت اروس را روشن سازد؟ در این عقیده هسته حقیقی نهفته است. حوزه اصلی استفاده از دیالکتیک، حوزه ایده‌هاست. صعود از پدیدارهای محسوس زیبایی به زیبایی فی‌نفسه (به‌عنوان ایده) از عهده دیالکتیک بر می‌آید. ولی آیا این کار در مورد اروس نیز امکان‌پذیر است در حالی که اروس نه ایده است و نه زیبا؟ روش دیالکتیک به ماهیت اروس راه نمی‌تواند یافت؛ این ماهیت را از طریق عقیده نیز که با اشیاء کاین و فاسد سروکار دارد، نمی‌توان شناخت زیرا اولاً عقیده به آدمی شناسایی و دانستن نمی‌بخشد، و در ثانی اروس که خداست در زمره موجودات کاین و فاسد نیست. پس آنجا که هدف، شناخت ماهیت اروس است، نه از دیالکتیک می‌توان یاری جست و نه از عقیده. یگانه راهی که باقی می‌ماند راه تشریح و توضیحی است که نه دیالکتیک است و نه عقیده ناشی از ادراک حسی. وسیله چنین تشریحی اسطوره است. ولی چون با تشریح اروس، زیبایی (به‌عنوان ایده) نیز موضوع سخن واقع می‌شود از این رو در مورد حاضر اسطوره با بحث دیالکتیکی آمیخته است.

اما از همه آنچه گفتیم هنوز روشن نشده است که چرا به جای

سقراط دیوتیما سخن می‌گوید و سقراط تنها گفت و شنیدی را که با دیوتیما داشته است روایت می‌کند. در نوشته‌های افلاطون سقراط بارها به اسطوره توسل می‌جوید: آنجا که موضوع سخن با موضوعات عادی فرق اصولی دارد. آدمی از تملک کامل معرفت محروم است و فقط می‌تواند در تحصیل معرفت بکوشد، یعنی فیلسوف باشد. روش فیلسوف که در تحصیل معرفت می‌کوشد، دیالکتیک است. ولی دیالکتیک نیز ابزاری است که به حقیقت به نحو کامل دست نمی‌یابد. معرفت اساطیری والاتر از روش دیالکتیک است (مثلاً در نقطه‌ای از گفت و شنید، دیوتیما می‌گوید: «سقراط گرامی، گمان می‌کنم درک آن مقدار از اسرار عشق که تاکنون بر تو فاش ساختم دشوار نباشد. ولی نمی‌دانم آیا خواهی توانست بالاترین و مقدس‌ترین سَری را که همه آن سخنان مقدمه‌ای برای آن بود دریابی؟»^{۸۸}) معرفت اسطوره‌ای والاتر از جست‌وجوی معرفت از طریق دیالکتیک است، و به همین جهت کاهنه محرم اسرار در مقامی برتر از سقراط قرار دارد؛ و می‌تواند عاشق را (سقراط فیلسوف است یعنی عاشق معرفت) به راز اروس رهنمون شود به طوری که عاشق بتواند به اروس شخص خود وقوف بیابد. یکباره می‌بینیم که دیوتیما با بلندکردن انگشت سبابه به سقراط هشدار می‌دهد همان‌گونه که خود سقراط تاکنون به دیگران هشدار داده است، سقراط را استهزا می‌کند^{۸۹}، و سقراط مجبور می‌شود از او بشنود که میان دانایی و نادانی میانگینی هست، یعنی اعتقاد درست، که صاحب آن نمی‌تواند درباره علت درستی اعتقاد خود به دیگران حساب پس بدهد^{۹۰}، و معلوم می‌شود سقراط هنوز به جایی نرسیده است که بدین مطلب واقف باشد.

برگردیم به سخن سقراط و روایت گفت و شنیدش با دیوتیما. در

طی سؤال و جوابی که میان سقراط و آگاتون به عمل آمد، معلوم شد که:
۱- اروس همیشه عشق به چیزی است. عشق بی موضوع وجود ندارد.

۲- اروس، عشق و اشتیاق به چیزی است که خود او آن را ندارد. پس اروس، خواستن چیزی است که خود او فاقد آن است.
۳- اروس خواهان نیکی و زیبایی (دو نام برای چیزی واحد) است. خود او نه زیباست و نه نیک.

سخن دیوتیما دنباله این بحث است: آنچه نه نیک است و نه زیبا، لازم نیست بد و زشت باشد بلکه میانگینی است میان آن دو همچنان که اعتقاد درست میانگین میان دانایی و نادانی است. اروس متعلق به این حوزه میانگین است: مالک نیکی و زیبایی نیست بلکه خواهان و مشتاق آن است. چون عاشق زیبایی است، عاشق معرفت نیز می باشد زیرا از معرفت نیز همان گونه بی بهره است که از نیکی و زیبایی: معرفت نیک و زیباست. اروس چون میان معرفت و نادانی قرار دارد، فیلسوف است؛ و چون از نیکی و زیبایی بی بهره است از نیکبختی نیز بهره ندارد بلکه جویای نیکبختی است. آنکه از نیکی و زیبایی و نیکبختی بی بهره است، خدا نیست زیرا همه خدایان نیک و زیبا و نیکبخت اند. نیکی و زیبایی و نیکبختی والاتر از اروس اند. ولی اروس انسان و فناپذیر هم نیست. عشق مطلقاً فناپذیر نیست، ولی مطلقاً فناپذیر هم نیست. اروس واسطه ای میان خدا و آدمی است و وظیفه پیک را میان آن دو انجام می دهد. (خدایان با آدمیان رابطه مستقیم و بی واسطه ندارند بلکه همیشه بدین منظور از موجودی واسطه استفاده می کنند: خدایان تعالی الوهیت را نمی شکنند و آدمیان راهی به موجودات متعالی ندارند. پس هر ارتباطی میان خدایان و آدمیان به واسطه موجودات میانگین به عمل می آید که فروتر از خدایان و برتر از آدمیانند. موجودات میانگین دمونها هستند: این اندیشه را

یهودیان توسعه دادند و مسیحیان در نظریه فرشتگان از آن استفاده کردند. این گونه موجودات واسطه میان خدایان و آدمیان، فراوانند و اروس یکی از آنهاست.

پدر و مادرش دو موجود متضادند: پدرش پوروس^{۹۱} (جویندگی، تلاش، توانگری) است پسر متیس^{۹۲} (زیرکی)، و مادرش پنیا^{۹۳} (نیاز، تنگدستی) است. اروس خصوصیات پدر و مادر را به ارث برده است. خصلتی که از پدر به او رسیده، چاره جویی و نیرنگبازی و اشتیاق به نیکی و زیبایی است. همیشه دلیر و حتی متهور و خستگی ناپذیر است و هر روز به نیرنگی دیگر توسل می جوید و چاره ای تازه می اندیشد؛ دائم در طلب معرفت است (فیلسوف است) و در عین حال جادوگری سوفسطایی است. نه مرگ پذیر است و نه مرگ ناپذیر؛ گاه چون خدایی نیرومند است و گاه نعشی ناتوان. به سبب مادرش تنگدست و ژولیده است و همیشه نیازمند. ولی چون نطفه اش در روز تولد آفرودیت، الهه زیبایی، بسته شده است بالطبع روی در زیبایی دارد و ندیم و خدمتگزار آفرودیت است.

پس از آنکه ماهیت اروس روشن شد باید اثرش را در آدمیان بررسی کرد. گفته شد که اروس بر حسب طبیعتش روی در زیبایی دارد. اگر قرار است که نحوه اثر بخشی اروس روشن شود باید نخست بندین سؤال پاسخ داد که اروس به چه نحو روی در زیبایی دارد؟ کسی که زیبایی را دوست دارد، می خواهد از زیبایی بهره بگیرد. این سخن به چه معنی است؟ کسی که از زیبایی بهره بر می گیرد از چه چیز بهره مند می شود؟ در پاسخ این سؤال کافی نیست گفته شود که او از زیبایی بهره مند می شود؛ سؤال به چیزی دیگر نظر دارد و این چیز دیگر با سؤال بعدی روشن

91. Poros

92. Metis

93. Penia

می‌گردد: کسی که از نیکی بهره برگیرد از چه چیز بهره‌ور می‌شود؟ در پاسخ گفته می‌شود از نیکبختی! زیرا آدمیان بر اثر بهره‌وری از نیکی نیکبخت می‌شوند. جای گرفتن نیکی به جای زیبایی در سؤال دوم، تنها برای این نیست که مطلب از طریق مثالی روشن شود. نیک زیباست و زیبا نیک؛ همه آدمیان در طلب نیکی شریکند، همه می‌خواهند نیکی را برای همیشه مالک باشند (و چون نیکی عین زیبایی است، همه می‌خواهند زیبایی را برای همیشه مالک باشند)؛ چون تملک نیکی و زیبایی سبب نیکبختی آدمیان است - بدین دلیل که همه طالب نیکی و زیبایی‌اند - همه آدمیان می‌خواهند نیکبخت باشند.

ممکن است گفته شود که ما تنها بعضی کسان را عاشق می‌نامیم و بعضی را چنین نمی‌نامیم. این ایراد فقط ظاهری است. عده‌ای از الفاظ، هم به نوع دلالت دارند و هم به جنس. یکی از اینها لفظ *poietes* است که هم برای شاعر به کار می‌بریم (دلالت بر نوع) و هم برای هر هنرمند^{۹۴} (دلالت بر جنس). لفظ *اروس* نیز از این‌گونه الفاظ است. بیشتر اوقات این لفظ را برای تمایل آدمیان به یکدیگر به کار می‌بریم، ولی در عین حال به معنی طلب نیکی و نیکبختی به طور کلی نیز به کار می‌رود. معنی عام *اروس*، هر گونه طلب نیکی و نیکبختی است^{۹۵}. البته آدمیان مختلف چیزهای مختلف را نیک تلقی می‌کنند و از این رو به انحاء مختلف در طلب نیکی برمی‌آیند و برای این انحاء نامهای مختلف وجود دارد (مانند حرص پول، ورزش دوستی و امثال اینها). گرچه ما الفاظ عشق و عاشق را در مورد مردمان معینی به کار می‌بریم ولی در حقیقت عشق (*اروس*) درباره هر کوششی برای دستیابی به نیکی و نیکبختی صادق است. آریستوفانس در طی سخنان خویش گفت عاشقان کسانی هستند که نیمه دیگر خود را می‌جویند. ولی عشق نه بانیم سروکار دارد و نه با تمام، مگر آنکه آن نیم یا

تمام نیک باشد. آدمیان عاشق نیکی اند و طالب تملک نیکی، آن هم نه برای زمانی محدود بلکه برای همیشه. پس اروس طالب تملک دائم نیک است.

به تملک دائم نیک چگونه می توان دست یافت؟ اینجاست که باید نحوه اثر بخشی اروس روشن شود. عمل اروس، برای اینکه تملک دائم نیک تحقق بیابد، چیست؟ اگر اروس طالب تملک دائم نیک است پس باید خواهان فناپذیری باشد، زیرا تملک دائم نیک بدون مرگناپذیری چگونه ممکن است؟ آدمیان مرگ پذیرند، پس خواهش مرگناپذیری چگونه می تواند بر آورده شود؟ فرد انسانی (مرکب از تن و روح) ممکن نیست مرگناپذیر باشد ولی نوع بشر ممکن است چنین باشد و آنچه مرگناپذیری نوع بشر را تحقق می تواند بخشید تولید و آبستنی است.^{۹۶} همین که آدمی به سنی معین می رسد طبیعتش اشتیاق تولید و بارور ساختن می یابد. ولی طبیعت آدمی از بارور ساختن زشتی ناتوان است و تنها در زیبایی می تواند نطفه بگذارد و تولید کند. پس آنچه بر هر شدن فرمان می راند زیبایی است.

بنابراین، نحوه اثر بخشی اروس چنین می تواند بود: اروس خواهان زیبایی و نیکی است، و به سخن دقیقتر خواهان تولید در زیبایی؛ و از این رو چنین می کند که نوع آدمی تنها از طریق تولید، مرگناپذیر می تواند شد (البته در حدی که در مورد موجود مرگپذیر سخن از مرگناپذیری می توان گفت). این سخن در مورد همه جانداران نیز صادق است. آنچه در اینجا روی می نماید خواهش مرگناپذیری است. تولید جسمانی تنها یکی از صور خواهش مرگناپذیری است؛ صورت دیگر آن در آدمیان، طلب شهرت و نام نیک است. ولی همه مواردی که تا کنون بر شمرده شد تنها نوع فروتر طلب تملک دائم نیکی است هر چند اینکه گفته شد اروس

خواهان تولید در زیبایی است، به اعتبار خود باقی ماند. آنان که غریزه تولیدشان خواهان تولید جسمانی است به زنان روی می آورند و معتقدند که مرگناپذیری و نیکبختی را از طریق تولید فرزندان می توان به دست آورد.^{۹۷}

اما آدمیانی هم هستند که برای روح بیش از جسم اهمیت قائلند و تولید و آفریدن روحی را برتر از زاد و ولد جسمانی می دانند. این نوع خواهش تولید، عالی تر از خواهش تولید جسمانی است، زیرا روح، که مبداء زندگی است و الاثر از جسم است و جسم حیات خود را از آن دارد؛ و به عبارت دیگر، روح از حیث وجود برتر از جسم است. از این رو کسی که عاشق زیبایی روحی است به منظور تولید به زیباییانی روی می آورد که در مقامی برتر از زیباییان جسمانی قرار دارند. مراد از این سخن چیست؟ مراد، تولید معرفت و هر نوع فضیلت است (معرفت، دانایی، خود یکی از فضایل است.) این گونه آدمیان، شاعران و هنرمندان اند. بزرگترین بخش معرفت، معرفتی است که برای سامان دادن جامعه و خانواده به کار می آید و خویشتن داری و عدالت نام دارد. کسی که خواهش این نوع تولید را دارد در پی جوان زیبایی می گردد که بتواند در او تولید کند. گرچه چنان کسی تنی زیبا را به تنی زشت برتری می نهد، ولی چون در تنی زیبا روحی زیبا کشف کند، هماهنگی زیبایی جسمی و روحی به مراتب بیش از زیبایی جسمی شادمانش می کند؛ و می کوشد با نطفه ای که از سخنان زیبا و خردمندانه تشکیل یافته است در این روح زیبا فضیلت تولید کند.

سقراط تا این مرحله می تواند اسرار عشق را بیاموزد ولی اینکه آیا به واپسین مرحله نیز راه می تواند یافت، معلوم نیست (اینکه آیا اهل دیالکتیک خواهد توانست سخنی را که از این پس گفته خواهد شد در بیابد یا نه، آشکار نمی شود؛ و با این همه آن سخن گفته می شود).

کسی که می‌خواهد به مرحله‌ی نهایی عشق برسد باید این راه را در پیش گیرد: در جوانی به یک تن زیبا دل می‌بندد و می‌کوشد تا کوشش به زیبایی و فضیلت را در آن بیدار کند. ولی اندکی بعد در می‌یابد که زیبایی همه‌تن‌ها یکی است. پس در بند یک تن زیبا نمی‌ماند بلکه عاشق همه‌تن‌های زیبا می‌شود. چون بدین مرحله رسید چشمش به دیدن زیبایی روح باز می‌شود و برای روح زیبا مقامی برتر از تن زیبا قائل می‌شود. در این حال اگر روحی زیبا بیابد که با تنی هر چند نه چندان زیبا پیوسته است دل در او می‌بندد. ولی در این پایه نیز نمی‌ماند و در زندگی عملی زیبایی اخلاق و آداب و سنن و قوانین را می‌بیند و در می‌یابد که همه این صور زیبایی خویش یکدیگرند؛ و بینشی که در این مرحله عشق حاصل می‌شود او را بر آن می‌دارد که به زیبایی جسمی ارج کمتری بدهد.

سالک پس از آنکه به شناخت زیبایی در زندگی عملی دست یافت باید گامی فراتر بنهد و به زیبایی دانشها و قوف بیابد (زندگی عملی باید تحت رهبری دانش و معرفت قرار گیرد)؛ از این پس دیگر پایبند مظهری واحد نخواهد بود بلکه به سائقه‌ی عشق به دانش، اندیشه‌ها و سخنان زیبایی خواهد آفرید و سرانجام به حریم عالی‌ترین معرفت راه خواهد یافت، به معرفت زیبای یگانه. این زیبا همیشه هست، نه پدید می‌آید و نه از میان می‌رود، نه کوچکتر می‌شود و نه بزرگتر، چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت، واحدی است که به حس در نمی‌آید، نه سخن است، نه اندیشه، و نه علم، در هیچ چیز دیگر نیست، بلکه در خویشتن و برای خویشتن است. همه چیزهایی که ما زیبا می‌نامیم به نحوی از انحا از آن بهره دارند. هر چه ما زیبا می‌نامیم دستخوش کون و فساد است ولی آن زیبا در معرض هیچ تبدل و تغییری قرار ندارد: هر موجود زیبا تصویر آن زیبای فی‌نفسه است.

پس ابروس کوشش برای شناختن زیبای فی‌نفسه است؛ زیبای

فی نفسه والاترین موجود است و هر موجود زیبا زیبایی خود را از آن داد؛ اروس کشش به شناخت والاترین موجود است؛ چون زیبا و نیک یکی است.^{۹۸} پس اروس طلب شناخت نیک است.

راه اروس، آدمی را از دلستگر به یک موجود زیبای جسمانی، بدین بینش می‌رساند که زیبایی در همه موجودات زیبای جسمانی یکی است و همان است. از این نقطه راه ادامه می‌یابد و به زیبایی روحی می‌انجامد و در این مرحله نیز هر بار سیر و سلوک از یک چیز زیبا به زیبایی واحد می‌انجامد و معلوم می‌شود که زیبایی در همه فعالیت‌های روحی یکی است و همان است. از این نقطه اروس آدمی را به سوی زیبایی دانشها رهنمون می‌شود تا سرانجام زیبای فی نفسه بی‌پرده در برابر چشم سالک قرار می‌گیرد. این زیبا نه زیبای جسمی است و نه زیبای روحی. زیباییش مثل زیبایی یک جسم یا یک شکل یا یک تصوّر یا یک اندیشه نیست. چنان نیست که از یک لحاظ زیبا باشد و از لحاظی نازیبا، بلکه همیشه همان است که هست. نه پدید می‌آید و نه نابود می‌شود، نه کوچک‌تر می‌گردد و نه بزرگ‌تر. هر چیز زیبا، چه در دانشها چه در عمل و در هنر و چه در حوزه اجسام، تنها بدین سبب زیباست که از زیبای فی نفسه بهره‌ور است. پیشرفت مرحله به مرحله به سوی شناخت زیبایی فقط به سبب بهره‌وری از زیبای فی نفسه امکان‌پذیر است و این بهره‌وری در هر مرحله کم‌تر از مرحله بالاتر است؛ و بهره‌موجودات جسمانی زیبا از زیبایی کمتر از بهره‌چیزهای روحی است. زیبای فی نفسه بر فراز همه چیزهای زیبا قرار دارد.

شناسایی زیبای فی نفسه منشاء فضیلت حقیقی است - نه آنچه آدمیان فضیلت می‌پندارند - و از این رو منشاء تملک دائم زیبایی و نیکی است.

چون سخن به اینجا می‌رسد، با ورود آلفیادس به مجلس مهمانی و سخنانش در ستایش سقراط صحنه عوض می‌شود و ما وارد این بخش مکالمه نمی‌شویم.

در مکالمه مهمانی نظریه ایده افلاطون تنها در مورد یک ایده، ایده زیبایی، مورد بحث قرار می‌گیرد. این زیبایی بیرون از حوزه محسوسات است، قائم به ذات است، مطلقاً بسیط است، موجودی است که کون و فساد و تغییر در آن راه ندارد، و هر چه زیبا نامیده می‌شود به علت آن، چنان است که هست، یعنی زیبا است؛ علت وجود و شناختی بودن همه چیزهای زیبا نیز همان است. این ایده زیبا عین ایده نیک در مکالمه جمهوری است هر چند سخنی که درباره ایده نیک در جمهوری گفته شد در مکالمه مهمانی درباره ایده زیبا گفته نمی‌شود: در آنجا گفته شد که ایده نیک علت وجود و شناختی بودن همه ایده‌های دیگر است. به علاوه در مهمانی دیالکتیک تنها در بخشی از بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد در حالی که راه به سوی زیبای فی نفسه از زبان زنی کاهنه تشریح می‌شود. در جمهوری دیالکتیک به مراتب بیشتر از مهمانی در مقام مقدم قرار دارد و نظریه ایده را خود سقراط از طریق چند تمثیل شرح می‌دهد. وقتی که مهمانی را با مکالمه فایدون مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که در مهمانی نه سخنی از یادآوری به میان می‌آید و نه از اینکه فیلسوف در آرزوی مرگ است (از اینکه فیلسوف تا آنجا که ممکن است باید خود را از امور جسمانی برهاند و بر عواطف خود چیره شود). با این همه در مهمانی نیز شناخت زیبای فی نفسه سبب می‌شود که آدمی زیباییهای جسمی را به چشم حقارت بنگرد.

مرگناپذیری روح

۱. چهار دلیل مکالمه فایدون

آدمی چیست؟ برای یافتن پاسخ این سؤال کافی نیست که تن آدمی را از نظر زیست‌شناسی بررسی کنیم، زیرا نتیجه‌ای که از این کار به دست می‌آید این است که آدمی نوعی نه‌چندان عالی از جنس موجود محسوس است. بیشتر جانوران در مقایسه با آدمی از مواهب جسمانی بیشتری برخوردارند و دارای تواناییهایی هستند که آدمی با تحمل رنج فراوان به چنگ می‌تواند آورد و به بعضی از آنها هرگز نمی‌تواند دست بیابد. برای اینکه به سؤال آدمی چیست پاسخ درستی بدهیم باید به نیروی فکر بکشیم تا به روح به عنوان مبداء حیات راه بیابیم. زیرا تنها روح که از چشم حس و تجربه پنهان است سبب می‌شود که آدمی از آنچه بی‌واسطه در برابرش حضور دارد برتر برود و بینشی برای تشخیص راستی و ناراستی و درستی و نادرستی به دست آورد؛ و کوتاه سخن، روح یگانه چیزی است که آدمی را آدمی می‌کند. در نخستین نوشته‌های افلاطون نیز سؤال از ماهیت روح یکی از مهمترین پرسشهای فلسفی است ولی این مسأله نخستین بار در ارتباط با نظریه ایده به صورت موضوعی مستقل

درمی آید. ایده‌ها را تنها چیزی می‌تواند شناخت که خود شبیه آنها و خویش آنها باشد. این سخن بدین معنی است که روح باید مانند ایده‌ها موجودی سرمدی و مستقل باشد، هرچند خود آن، ایده نیست. بخشهایی مفصل از مکالمه فایدون و همچنین قسمتهایی از جمهوری و مکالمه فایدروس وقف اثبات این مطلب است.

فایدون حاوی چهار استدلال برای اثبات سرگناپذیری روح است؛ ولی دو استدلال اول چنان با هم پیوسته‌اند که باید آنها را یک دلیل در دو گام تلقی کرد.

الف. هر چیز از ضد خود پدید می‌آید^۱

افلاطون اندیشه‌ای را مبداء استدلال خود قرار می‌دهد که پیش از او متفکران دیگر به میان آورده‌اند، و آن اندیشه این است که تا آنجا که می‌توانیم دید هر چیز از ضد خود پدید می‌آید. هر اقلیت (در قطعه ۸۸ باقی‌مانده از او) می‌گوید: «چیز واحد هم زنده است و هم مرده، هم بیدار است و هم در خواب، هم جوان است و هم پیر. این چون دگرگون می‌شود، آن می‌گردد و آن چون دگرگون می‌شود این می‌گردد.» مراد این است که هر صیرورت، حرکتی است میان اضداد. مثلاً بذر گیاه در زمین فرومی‌رود و می‌میرد، ولی از بذر مرده گیاه پدید می‌آید. گیاه بذر می‌آورد و خود آن می‌میرد و از بذر دوباره گیاه می‌روید، به همین قیاس الی آخر. افلاطون این اندیشه حرکت دوری را که در طبیعت نمایان است به همه چیزهایی تسری می‌دهد که ضدی دارند. عادل ضد ظالم است، زیبا ضد زشت، بزرگ ضد کوچک، بیداری ضد خواب. کسی که بزرگ می‌شود پیش‌تر بزرگ نبود و گرنه ممکن نبود بزرگ شود؛ آنکه عادل می‌شود پیش‌تر عادل نبود و آنکه بیدار می‌شود پیش‌تر در خواب بود. پس هر چیز

از ضد خود پدید می‌آید: انسان عادل از انسان ناعادل، ناعادل از عادل، بیدار از خوابیده و همچنین الی آخر. میان دو ضد، به ضرورت دو نوع شدن - صیورورت - وجود دارد: میان خواب و بیداری، بیدارشدن هست و میان بیداری و خواب، خوابیدن. این سخن در مورد هر صیورورت از اضداد صادق است. زندگی و مرگ نیز همان‌گونه ضد یکدیگرند که در موارد دیگر می‌بینیم، مخصوصاً همانند بیدارشدن و خوابیدن! اگر این سخن راست است پس زنده بودن باید از مرده بودن پدید آید و مرده بودن از زنده بودن. درستی شق اخیر بدیهی است: مرده از زنده پدید می‌آید. صیورورت میان آن دو را نیز می‌شناسیم و به نام مردن می‌خوانیم. اما زنده از چه چیز پدید می‌آید؟ بی‌گمان از ضدش، یعنی از مرده؛ و صیورورت میان آن دو، زاینده شدن است.

از این اندیشه در مورد روح چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ اگر گمان ببریم که خود اضداد از یکدیگر پدید می‌آیند. البته نتیجه‌ای به دست نمی‌آید. این که زندگی از مرگ یعنی از زنده نبودن پدید می‌آید و مرگ از زندگی، اندیشه شایان توجهی نیست. نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد ثابت کند، مطلب دیگری است. هر تغییر به ضد، در مایه‌ای (یا موضوعی) تحقق می‌یابد: عادل فی نفسه از ظالم فی نفسه، یا به عکس، پدید نمی‌آید بلکه انسان، از انسان ظالم به انسان عادل تغییر می‌یابد و به عکس. همچنین بیداری از خواب پدید نمی‌آید بلکه انسان مایه‌ای (موضوعی) است که تغییر از خوابیدگی به بیداری در آن روی می‌دهد. شیء متضاد به شیء متضاد تغییر می‌یابد ولی خود اضداد به یکدیگر مبدل نمی‌شوند. وقتی که یکی از حالات متضاد به مایه روی می‌آورد حالت متضاد دیگر از مایه دور می‌شود. در مورد زنده و مرده چگونه است؟ زنده بودن و مرده بودن مانند بیداری و خواب حالاتی هستند که به مایه‌ای روی می‌آورند، و

به سخن دیگر آن دو اشیاء مستقل و قائم به ذات نیستند بلکه همیشه در یک مایه تحقق می‌توانند یافت. مایه این حالات چیست؟ این مایه تن انسانی نمی‌تواند بود زیرا تن پس از مرگ می‌پوسد و از هم می‌پاشد. پس مایه‌ای که تغییر از زندگی به مرگ و به عکس در آن تحقق می‌یابد باید روح باشد. یعنی همان‌گونه که خواب و بیداری حالات انسانند زندگی و مرگ حالات روحند. وجود آدمی علی‌رغم تغییر حالات خواب و بیداری نابود نمی‌شود و به جای خود باقی می‌ماند، روح نیز با وجود تغییر حالات مرگ و زندگی از میان نمی‌رود و باقی می‌ماند. پس زندگی چیزی نیست جز اتحاد روح با تن، و مرگ جدایی روح از تن است؛ ولی در حالت اخیر روح نمی‌میرد بلکه تنها و بدون کالبد می‌ماند. همان‌گونه که انسان خوابیده بیدار می‌شود، روح هم که از تن جدا شده است دوباره وارد کالبد دیگری می‌شود و پس از گذشتن زمانی معین از این کالبد نیز جدا می‌گردد و مدتی تنها می‌ماند و بعد از آن باز در کالبدی دیگر جای می‌گیرد همین‌طور الی غیرالنهاییه. چه اگر چنین نبود و ارواحی که از کالدها جدا می‌شوند وارد بدنهای دیگر نمی‌شدند سرانجام زندگی از دنیای محسوس ما رخت برمی‌بست، حال آنکه زاییدنها و پدیدآمدنهای پیاپی در طبیعت خلاف این را نشان می‌دهد و از نابودی تدریجی زندگی کوچکترین اثری نمی‌بینیم.

بنابراین، جریان دوری مرگ و زندگی وجود دارد و آنچه در این جریان به جای خود باقی می‌ماند روح است (همچنان که در جریان دوری خواب و بیداری تن انسان آسیبی نمی‌بیند و به جای خود باقی می‌ماند). اما اگر ارواح نمی‌میرند و بعد از جدایی از کالدها به زندگی ادامه می‌دهند، پس تعداد ارواح تقلیل نمی‌یابد. ولی عده ارواح بیشتر هم نمی‌گردد زیرا بر ارواح موجود ارواح تازه افزوده نمی‌شوند.^۳

بعضی متفکران بر این اندیشه خرده می‌گیرند و ازدیاد جمعیت را دلیل نادرستی استدلال افلاطون می‌دانند. ولی افلاطون از پیش پاسخ این ایراد را داده است. می‌گوید ارواح لازم نیست پس از جداشدن از تن آدمیان وارد کالبدهای انسانی شوند بلکه می‌توانند با کالبدهای حیوانی نیز پیوند بیابند و روحی که پیش‌تر کالبد انسانی داشت در کالبد حشره‌ای جای می‌گیرد و روح حشره در کالبد انسانی. بنابراین افلاطون قائل به تناسخ است ولی او نخستین کسی نیست که اندیشهٔ تناسخ را به میان آورده. کسنوفانس (۴۷۵ - ۵۷۰ ق.م.) می‌گوید فیثاغورس معتقد به تناسخ بود؛ و امپدوکلس (۴۳۵ - ۴۹۵ ق.م.) بر آن بود که هر روحی ممکن است با کالبد انسانی یا حیوانی یا گیاهی پیوند بیابد؛ و هر دوت می‌گوید مصریان نخستین کسانی بودند که به تناسخ قائل شدند. پیندار شاعر معاصر پارمنیدس نیز سخن از تناسخ می‌گوید و سیمپلیکوس^۴ این عقیده را به پارمنیدس نیز نسبت می‌دهد و این نسبت با اطلاعات دیگری که دربارهٔ پارمنیدس داریم سازگار است. افلاطون در مکالمهٔ منون می‌گوید: «شاعرانی مانند پیندار که از خدایان الهام می‌جویند، می‌گویند روح آدمی جاویدان است. هر چند اقامت او در این جهان پایان می‌یابد ولی خود او هرگز از میان نمی‌رود بلکه پس از آنکه از تن جدایی‌گزید زندگی را از سر می‌گیرد»^۵.

ب. نظریهٔ یادآوری^۶

چون روح با کالبدهای بسیار پیوند می‌یابد و پس از جدایی از هر کالبد مدتی در این جهان یا جهانی و رای جهان ما تنها و بی‌کالبد سیر می‌کند و می‌گردد و در اثنای این گردش بسی چیزها می‌بیند، کوتاه سخن «چون

4. Simplicus

۵. منون ۸۱ به علاوه رک. پیندار قطعه ۱۲۷.

۶. منون ۸۰ تا ۸۶ و فایدون ۷۲ تا ۷۷.

روح... جاویدان است و بارها زندگی را از سر می‌گیرد، در این جهان و آن جهان بسی چیزها، و حتی و می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد»^۷. پس می‌تواند همه آنچه را بر سر راه خود دیده و شناخته است به یاد بیاورد. ما همه چگونگی یادآوری را می‌شناسیم: پیش‌تر با چیزی آشنا شده و پس از چندی فراموشش کرده‌ایم و یکبار آن را به یاد می‌آوریم. یادآوری ممکن است علل متعدد داشته باشد: چیزی را می‌بینیم که با آنچه فراموشش کرده‌ایم ارتباطی دارد. مثلاً کتابی را می‌بینیم و کسی به یادمان می‌افتد که کتاب متعلق به اوست؛ یا گزارشی درباره واقعه‌ای می‌خوانیم و به یادمان می‌افتد که ما خود هنگام وقوع واقعه حاضر بوده‌ایم؛ یا تصویری را می‌بینیم و صاحب تصویر به یادمان می‌افتد. افلاطون می‌گوید علت یادآوری ممکن است شباهت باشد یا بی‌شباهتی^۸. این فیلسوف هر آموختن و هر شناسایی را نتیجه یادآوری می‌داند.

آموختن و شناختن به معنی واقعی هیچ ارتباطی با واقعیات تجربی ندارد. شناسایی فقط روی در موجود تغییرناپذیر دارد. افلاطون می‌کوشد از طریق نظریه یادآوری مسأله‌ای را که تا امروز پاسخی به آن داده نشده است حل کند. مسأله این است که آدمی چگونه می‌تواند به چیزی دانش پیدا کند که موضوع تجربه نیست. ما از کجا می‌دانیم که چه نیک است و چه عادلانه؟ قوانین ریاضی را چگونه می‌شناسیم؟ موضوع بحث این نیست که ما مثلاً از کجا می‌دانیم که فلان شهر فلان قدر جمعیت دارد. غرض افلاطون این نیست که از طریق نظریه یادآوری «شناخت» واقعیات تجربی را تبیین کند، مراد او تبیین شناخت امور غیر تجربی است.

نخستین پاسخ افلاطون را بدین سؤال در مکالمه منون افلاطون

می‌یابیم. پرسشی که در این مکالمه مطرح می‌شود این است که فضیلت چیست؟ مخاطب سقراط پس از چند پاسخ نادرست مستأصل می‌شود و می‌گوید ما اصلاً نمی‌توانیم دربارهٔ چیزی که نمی‌دانیم تحقیق کنیم و به عبارت دیگر ما نه دربارهٔ چیزی که می‌دانیم تحقیق می‌توانیم کرد و نه دربارهٔ آنچه نمی‌دانیم. زیرا وقتی که چیزی را می‌دانیم نیازی به تحقیق درباره‌اش نداریم و دربارهٔ چیزی که نمی‌دانیم از آن رو نمی‌توانیم تحقیق کنیم که نمی‌دانیم دربارهٔ چه چیز باید تحقیق کنیم. سقراط بر آن می‌شود تا ثابت کند که ما البته دربارهٔ آنچه نمی‌دانیم تحقیق می‌توانیم کرد، و بدین منظور مربعی رسم می‌کند و از غلام منون می‌خواهد مربعی رسم کند که دقیقاً دو برابر آن مربع باشد. غلام نخست گمان می‌برد که می‌داند این تکلیف را چگونه باید انجام داد ولی زود بدین شناخت می‌رسد که نمی‌داند بلکه فقط گمان می‌کرد که می‌داند. آنگاه سقراط از طریق سؤال و جواب او را به حل مسأله رهنمون می‌شود. این گفت و شنید چه فایده‌ای برای اثبات نظریهٔ یادآوری دارد؟

۱- غلام منون درس ریاضی نیاموخته است و بنابراین ممکن نیست به یاری آنچه آموخته است مسأله را حل کند.

۲- او نخست گمان می‌برد که می‌داند ولی زود به نادانی خود آگاه می‌گردد؛ و با راهنمایی سقراط که از طریق سؤال و جواب به عمل می‌آید پاسخ درست را می‌یابد، و در اینجاست که موضوع یادآوری به میان می‌آید.

۳- غلام در زمانی دانشی به دست آورده است (در مورد حاضر دانش دربارهٔ قانونی ریاضی را!) ولی آن را از یاد برده است، و بر اثر سؤال و جواب آن دانش دوباره به یادش آمده است.

چون از کودکی امکان تحصیل این دانش برای او وجود نداشته است پس چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه بپذیریم که او آن دانش را در زمانی

دیگر، یعنی پیش از تولدش، به چنگ آورده است. بدین سان نظریه یادآوری را می توان دلیلی تلقی کرد بر وجود روح پیش از ورودش در کالبد: چون روح پیش از ورود در کالبد وجود دارد پس همیشه مالک دانشهاست؛ هنگام ورود در کالبد همه آنها را از یاد برده است و از طریق سؤال و جواب یا تداعی، دانش فراموش شده دوباره فعلیت می یابد.

دانستن یا علم ممکن است به معنی شناختی واحد فهمیده شود. ولی افلاطون به شناختهای تک تک که ممکن است هیچ پیوستگی با یکدیگر نداشته باشند نظر ندارد. علم یا معرفت یا شناسایی مبتنی بر خرد، به معنی مجموعه شناختهایی است که پیوستگی علی با یکدیگر دارند. چون ما از طریق علم، موجود را بدان سان که خود را بر تفکر ما نمایان می سازد، درمی یابیم، پس می توانیم چنین استدلال کنیم: اگر علم مجموعه شناختهایی است که با یکدیگر پیوستگی دارند، پس این گونه پیوستگی میان موضوعات علم نیز وجود دارد. اگر تمامی طبیعت بدین سان به هم پیوسته است^۹ پس کافی است که آدمی تنها یک چیز را به یاد بیاورد تا بتواند همه چیز را به یاد بیاورد^{۱۰}. این سخن بدین معنی است که ما به علم از این طریق دست می یابیم که یکی از شناختهایی را که روحمان به طور ناآگاهانه در درون خود دارد، به یاد بیاوریم. اما پس از آن به همه شناختهای دیگر نه از طریق یادآوری بلکه از راه تحقیق و جست و جو دست می یابیم.

اکنون می توانیم آنچه را از مکالمه منون درباره یادآوری آموخته ایم، خلاصه کنیم: افلاطون از طریق نظریه یادآوری نمی خواهد توضیح دهد که ما واقعیات تجربی را چگونه می شناسیم. زیرا اولاً مسلم است که ما واقعیات تجربی و محسوس را از طریق ادراک حسی درمی یابیم؛ ثانیاً علم یا دانش حقیقی با حوزه محسوسات سروکار ندارد

(رجوع کنید به تمثیل خطا!). آنچه با این حوزه ارتباط دارد عقیده است. نظریه یادآوری نشان می‌دهد که ما چگونه به دانش حقیقی دست می‌یابیم یعنی به شناسایی چیزی نائل می‌شویم که ممکن نیست موضوع ادراک حسی باشد. ما همه در آغاز گمان می‌بریم که چیزی می‌دانیم. ولی در اثنای بحث، یا هنگامی که با خودمان به طور دقیق سؤال و جواب می‌کنیم، زود متوجه می‌شویم که هیچ نمی‌دانیم. آگاهی به نادانی خودمان شرط اصلی است برای اینکه بتوانیم به یاد بیاوریم. فقط کسی که بر نادانی خود واقف است آمادگی برای آموختن دارد. لفظ یونانی برای آموختن *manthanein* است. این لفظ را برای شناخت اموری هم می‌توان به کار برد که از طریق تجربه قابل آزمایشند. ولی این لفظ در نظریه یادآوری افلاطون به معنی دستیابی به دانش و برتر رفتن از موضوعات ادراک حسی و راه یافتن به موجود تغییرناپذیر است. مبدا این راه یابی، یعنی یادآوری، ممکن است برخورد با چیزی شبیه باشد یا با چیزی ناشبیه، یا بحث فلسفی. در این حال یک باره تفکر به واقعیتی آگاه می‌شود که در حوزه تجربه به طور دقیق قابل آزمودن نیست، ولی در منتهای بداهت است. این واقعیت بدیهی فوراً ما را متوجه واقعیت دیگری می‌سازد که با آن پیوستگی ضروری دارد. بدین سان دروازه تمامی حوزه دانش باز می‌شود. نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد ما را به آن توجه دهد همین است: کسی که به یک موضوع علم راه یافته است اگر بیشتر بجوید و تحقیق کند از همین یک موضوع به تمامی نظام به هم پیوسته راه می‌یابد.

در مکالمه منون نظریه ایده تشریح نمی‌شود؛ ولی در همین نوشته مبدا آن نظریه را آشکارا می‌توانیم دید. سرچشمه نظریه ایده جست‌وجوی موجود تغییرناپذیر است، موجود تغییرناپذیر که یگانه موضوع دانش حقیقی است.

در مکالمه فایدون یکی از دلایل مرگناپذیری روح از نظریه

یادآوری استنتاج می‌شود. در این مکالمه اشاره‌ای کوتاه به رسالهٔ منون هست: در علم هندسه به روشنی می‌بینیم که آموختن در حقیقت یادآوری است، زیرا در این علم شکل‌هایی مورد استفاده قرار می‌گیرد که به واسطهٔ آنها فکر انسان به واقعیت غیر تجربی دست می‌تواند یافت^{۱۱}. در رسالهٔ منون سقراط به تصورات اساطیری توسل می‌جوید و بحث دربارهٔ نظریهٔ یادآوری را با استناد به شعری از پیندار آغاز می‌کند^{۱۲}، ولی در فایدون بحث صورت کاملاً علمی دارد. یادآوری بر تداعی متکی است؛ قوانین تداعی قوانین شباهت و تضاد و مجاورت مکانی و زمانی، یعنی تداوم، است. مثلاً سازی را می‌بینیم و صاحب ساز به یادمان می‌آید؛ گاه ممکن است تصور یک شخص چیزی دیگر را به یاد ما بیاورد مثلاً خری را؛ گاهی هم با دیدن عکس کسی به یاد صاحب عکس می‌افتیم.

قانون تداعی شباهت (یا برابری)، برای یادآوری که به شناخت ماهیات می‌انجامد اهمیت فوق‌العاده دارد: وقتی که ما به علت شباهت (یا برابری)، چیزی را به یاد می‌آوریم، دربارهٔ خود شباهت (یا برابری) به فکر فرو می‌رویم و از خود می‌پرسیم آیا میان این چیز و آن چیز اختلافی هست یا نه، یعنی آیا شباهت تصویر با صاحب تصویر اندک است یا بسیار. در اینجا این نکته را باید به یاد داشته باشیم که یادآوری باید ما را به سوی دانش رهنمون شود یعنی به شناخت ماهیات تغییرناپذیر. مثلاً می‌گوییم دو شیء با یکدیگر برابرند: دو سنگ با یکدیگر مساوی هستند یا دو شیء از حیث زیبایی برابرند یا از حیث خوبی. ولی این‌گونه احکام همه نسبی هستند و اگر در آن دو شیء دقیق شویم اختلافشان را کشف می‌کنیم؛ و در مورد محمولهائی از قبیل زیبا و نیک، می‌دانیم که احکام ما دربارهٔ برابری (از حیث زیبایی برابر یا از حیث نیکی برابر) به هیچ‌روی مطلق نمی‌توانند بود. دو شیء ممکن است در نظر یک شخص از حیث

زیبایی برابر باشند و در نظر شخصی دیگر نابرابر. این گونه اختلاف حکم، ما را بدین واقعیت متوجه می‌سازد که برابری اشیایی که برابر شمرده می‌شوند کمی و بیشی می‌پذیرد و آن اشیا هرگز کاملاً برابر نیستند. برابری اشیاء دنیای تجربی ما همیشه تقریبی است.

ولی آنجا که همه چیز همیشه فقط تقریبی است چگونه می‌توانیم سخن از نیکی کمتر و بیشتر یا زیبایی کمتر و بیشتر یا بزرگی کمتر و بیشتر بگوییم؟ وقتی که می‌گوییم فلان چیزها با یکدیگر برابری تقریبی دارند، معیاری که در این حکم به کار می‌بریم برابری مطلق است؛ و با توجه بدین معیار است که دربارهٔ برابری نسبی اشیایی که با یکدیگر می‌سنجیم، حکمی می‌کنیم. همین سخن دربارهٔ محمولهای دیگر، از قبیل نیکی و زیبایی و مانند اینها، نیز صادق است. اشیاء دنیای تجربی ما کم یا بیش نیکند، کم یا بیش زیبا هستند. آنجا که کمتر و بیشتر وجود دارد، باید مطلق هم وجود داشته باشد، مثلاً برابری مطلق. این مطلق، مثلاً برابر فی نفسه، نیک فی نفسه، زیبای فی نفسه، چون مطلق است ممکن نیست کمتری و بیشتری بپذیرد. برابر مطلق نسبت به چیزی دیگر کمتر یا بیشتر برابر نیست بلکه همیشه همان است و یکی است: برابر مطلق است. همین حکم دربارهٔ نیک و زیبا و همهٔ ایده‌های دیگر صادق است. ما شناخت برابر مطلق و نیک مطلق و زیبای مطلق را ممکن نیست از اشیایی به دست آوریم که آنها را کمتر و بیشتر برابر، یا کمتر و بیشتر زیبا، یا کمتر و بیشتر نیک می‌نامیم زیرا در همهٔ این اشیا اختلاف حکومت دارد. آنچه به حواس ما برابر نمودار می‌شود در این کوشش است که به برابر مطلق برسد، ولی هرگز به آن نمی‌رسد. بنابراین، شناخت مطلق که کمی و بیشی نمی‌پذیرد، باید از جای دیگر به چنگ آید. این شناخت را ممکن نیست ما از طریق تجربهٔ حسی حاصل کرده باشیم. ولی چون ما در طی تمامی زندگی - و به اصطلاح افلاطونی مادام که روح ما در کالبد ماست - در بند حواس

هستیم پس باید شناخت موجود تغییرناپذیر، مثلاً برابر فی نفسه و نیک فی نفسه و زیبای فی نفسه، را در زمانی کسب کرده باشیم که حواس و تجربه چشم فکر ما را تار نکرده بود بلکه می توانستیم خود ماهیات را ببینیم؛ و این زمان فقط هنگامی می تواند بود که روح ما هنوز وارد کالبد نشده بود.

در اینجا دو شق وجود دارد: یا روح ما هنگام ورود در کالبد دانش خود را حفظ کرده است، و یا هنگامی که وارد کالبد می شد همه آنچه را در زندگی پیشین دیده و دانسته است، از یاد برده. اگر روح در وقت ورود در کالبد دانش خود را حفظ می کرد لازم می آمد که ما از آغاز کودکی ایده ها را بشناسیم. ولی چنین نیست. پس شق دوم باقی می ماند: روح هنگام ورود در کالبد، یعنی در لحظه ای که ما به جهان می آییم، همه آنچه را پیشتر دیده و شناخته فراموش کرده است، و به علت قانون تداعی شباهت - و به سخن دقیقتر شباهت آمیخته به بی شباهتی فراوان - دانش پیشین خویش و ایده هایی را که در آن زمان دیده و شناخته است، به یاد می آورد؛ و پس از آنکه دوباره بدین دانش دست یافت می تواند در روشنایی این دانش درباره اشیا دنیای حس و تجربه حکم کند.

بنابر آنچه گفتیم از نظریه یادآوری دو نتیجه حاصل می شود: اولاً این نظریه بدین سؤال پاسخ می دهد که ما دانش خود را درباره موجود تغییرناپذیر که هرگز موضوع احساس و تجربه نمی تواند بود، از کجا به دست می آوریم. روح ما هر شناخت ضروری و عام الاعتبار، یعنی هر شناختی را که کانت پیشینی می نامد، از این طریق کسب می کند که آنچه را پیش از ورود در کالبد دیده و شناخته است، به یاد می آورد. در ثانی وجود روح پیش از ورودش در کالبد با وجود ایده ها ارتباط جدایی ناپذیر دارد. این حکم که موجود (یا موجودات) تغییرناپذیر وجود دارد نتیجه ضروری این واقعیت است که ما دارای دانش ضروری و عام الاعتبار

هستیم: و همین خود دلیل وجود روح پیش از ورودش در کالبد است.^{۱۳} افلاطون نظریه یادآوری را در مکالمه فایدون برای آن به میان می‌آورد و شرح می‌دهد تا دلیلی برای مرگناپذیری روح اقامه کند.^{۱۴} ولی این نظریه تنها برای اثبات وجود روح پیش از ورودش در کالبد کافی است. از این رو ایراد سیمیاس بجاست که می‌گوید روح ممکن است پیش از ورود در کالبد موجود باشد ولی بعید نیست که پس از جدایی از کالبد از هم بپاشد و نابود گردد.^{۱۵} افلاطون برای رد این ایراد نظریه یادآوری را با استدلالی که پیشتر آورده است مرتبط می‌سازد: پیشتر گفته شده است که هر چیز از ضدّ خود پدید می‌آید، مرده از زنده و زنده از مرده. نظریه یادآوری نشان می‌دهد که روح پیش از ورود در کالبد موجود است و بنابراین زنده از «مرده» پدید می‌آید؛ نظریه حرکت دَوْرانی طبیعت وجود معلوم می‌شود که روح نه تنها پیش از ورود در کالبد بلکه پس از جدایی از آن نیز موجود و زنده باقی می‌ماند؛ و بنابراین چنین می‌نماید که مرگناپذیری روح ثابت شده است.

با این همه افلاطون بدین استدلال خرسند نمی‌شود. اندیشه حرکت دَوْرانی طبیعت از هراکلیت است، و نظریه تناسخ و ورود روح در کالدهای مختلف را فیثاغوریان نیز پذیرفته بودند. وقتی که این دو نظریه با نظریه یادآوری پیوند می‌بندد استدلالی پدید می‌آید که افلاطون آن را برای اثبات درستی اندیشه خود کافی نمی‌داند. درست است که او به واسطه نظریه یادآوری میان روح و ایده‌ها ارتباطی برقرار ساخته است ولی هنوز ثابت نشده است روح دارای چنان ماهیتی است که دستخوش فروپاشی و نابودی نمی‌تواند بود. مردمان روح را دارای ساختمانی

۱۳. مقایسه کنید با فایدروس ۲۴۹.

۱۴. فایدون ۷۳.

۱۵. همان.

جسمانی تصور می‌کردند (و اکنون نیز چنین می‌کنند) که از حیث نوع با بدن فرق دارد ولی از حیث جسمانیت خویشاوند بدن است. اما اگر روح موجودی جسمانی باشد ممکن است با جدایی از بدن به اجزای خود تقسیم شود و در این صورت شکی نیست که با مردن بدن، یا مدتی پس از آن، او نیز خواهد مرد.

ج. شباهت روح با موجود سرمدی نادیدنی^{۱۶}

هر چه از طریق ترکیب ساخته شده است و مرکب است ممکن است به اجزاء خود تجزیه شود. این واقعیت را که به وجود آمدن (کون) ترکیب یافتن است و از میان رفتن (فساد) تجزیه شدن موجود مرکب به اجزاء خویش است، علی‌الخصوص در مصنوعات انسانی می‌توانیم دید: خانه از بهم پیوستن اجزایی خاص به وجود می‌آید، و از میان رفتنش از این طریق روی می‌دهد که به اجزای خود تجزیه می‌شود. اشیاء طبیعی نیز بدین سان به وجود می‌آیند که اجزاءشان به هم می‌پیوندند؛ و هنگامی از میان می‌روند که به اجزای خود تقسیم می‌شوند.

دومین استدلال مرگناپذیری روح با اندیشه‌ای مربوط به فلسفه طبیعی آغاز می‌شود که امپدوکلس و متفکران دیگری پیش از افلاطون به میان آورده‌اند. امپدوکلس می‌گوید^{۱۷}: «در مورد هیچ‌یک از اشیاء فناپذیر به وجود آمدن (کون) و نابود شدن وجود ندارد بلکه تنها ترکیب مواد و تجزیه مرکب به مواد وجود دارد.» امپدوکلس برای نخستین بار مواد آغازین (عناصر) را که به عقیده او در همه ترکیبها و تجزیه‌ها لایتنغیر می‌مانند، نام برده و شمرده است و پس از او نیز این اندیشه تقریباً قبول عام یافته است. این عناصر عبارتند از آتش و هوا و آب و زمین (خاک). چون به وجود آمدن و از میان رفتن (کون و فساد) جز ترکیب و

تجزیه نیست پس آنچه به وجود نمی آید و از میان نمی رود و همیشه به یک حال باقی می ماند، مرکب نیست. چیزی که مرکب نیست ممکن نیست به وجود آمده باشد زیرا که به وجود آمدن به هم پیوسته شدن اجزا یا ترکیب یافتن اجزا است؛ چنین چیزی محکوم به فساد هم نیست زیرا که فساد، تجزیه به اجزا است. همه اشیا بی که ما از طریق حواس می شناسیم تغییر پذیر و فسادپذیرند زیرا که مرکبند. تغییرناپذیر چیزی است که همیشه به یک حال باقی می ماند و همیشه عین خود است، نه به وجود می آید و نه فانی می شود. همه این علامات، علامات ایده اند. چیزی که تغییرناپذیر است دارای اجزا نیست زیرا که هر تغییر - و از جمله کون و فساد - مستلزم ترکیب از اجزا و تجزیه به اجزا است. ایده ها را فقط از طریق تفکر می توان دریافت نه به واسطه حواس.

بنابراین، دو حوزه مرکب - بسیط، تغییرپذیر - تغییرناپذیر با دو حوزه محسوس - معقول برابرند. دو نوع موجود وجود دارد. نوعی که دیدنی است موجود به معنی غیر واقعی است (دیدنی را در اینجا باید به معنی دریافتنی از طریق ادراک حسی - یا محسوس - فهمید)؛ نوع دیگر نادیدنی (نامحسوس، معقول) است. موجود دیدنی تغییرپذیر و مرکب و فناپذیر است و هرگز به یک حال (برابر با خود) نمی ماند. نوع نادیدنی همیشه با خود برابر می ماند، یعنی تغییر نمی پذیرد، فناپذیر نیست و بسیط است. اکنون باید دید بدن انسان با کدام یک از این دو نوع شبیه تر و خویشاوندتر است و روح با کدام یک^{۱۸}.

چرا افلاطون در اینجا سخن از شباهت می گوید نه از برابری؟ چرا نمی گوید بدن با کدام نوع برابر است و روح با کدام نوع؟ یکی از پڑ و هشگران، پ. فریدلاندر^{۱۹}، می گوید افلاطون به جای اینکه تن و روح

۱۸. فایدون ۷۹.

۱۹. P. Friedländer افلاطون شناس آلمانی. (مترجم)

را به نحو قاطع در برابر یکدیگر قرار دهد به تقریب و مقایسه توسل می‌جوید تا ما دلیلی را که تا اینجا تشریح شده است دلیل کافی بر مرگناپذیری روح نپنداریم. ولی به عقیده ما این تفسیر بسیار سطحی است و خرسندکننده نیست.

نکته‌ای که افلاطون می‌خواهد خواننده را به آن متوجه کند این است که روح با موجود تغییرناپذیر برابر نیست. خود روح ایده نیست، ماهیت نیست. ولی به حوزه محسوسات نیز تعلق ندارد زیرا که از طریق حواس دریافتنی نیست. اما از آن جهت که به جامه کالبد درمی‌آید و به تن زندگی می‌بخشد، وارد حوزه محسوسات می‌شود بی آنکه خودش محسوس گردد. تن نیز محسوس است ولی با این همه با محسوسات برابر نیست بلکه شبیه‌تر و خویشاوندتر با محسوسات است زیرا از آن جهت که روح دارد و زنده است جزء نامحسوسهاست.

تا اینجا این نتیجه به دست آمده است: روح به آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند و تنها از طریق تفکر دریافتنی است شبیه‌تر است و بدن به محسوس و متغیر. افلاطون این نتیجه موقت را با دو استدلال اضافی استوارتر می‌سازد. آدمی این خصوصیت را دارد که به یاری نیروهای شناسایی، به موجود روی آور می‌شود. روح این کار را به دو نحو می‌تواند کرد: ممکن است برای مشاهده یک شیء از چشم یا گوش یا سایر حواس یاری بطلبد. روح به هر چه روی آورد خاصیت آن چیز را می‌پذیرد. اگر بکوشد به یاری حواس چیزی را بشناسد نیروی شناساییش روی در موجودات غیر ثابت و متزلزل می‌آورد و در نتیجه خودش نیز غیر ثابت و متزلزل می‌گردد و نمی‌تواند در موضوعاتی که می‌خواهد بشناسد قرارگاهی استوار بیابد. این موضوعات دگرگون می‌شوند و هر دم وضعی تازه روی می‌نماید. پس کسی که نگاه خود را به اشیاء متغیر می‌دوزد و گمان می‌برد که هر دم باید وضعی دیگر را مورد توجه قرار دهد نباید

تعجب کند که عقایدش هر روز چون کشتی در دریای طوفانی متلاطم می‌شوند. اما اگر روح، تنها خودش، و بدون یاری خواستن از حواس، چیزی را نظاره کند که همیشه به یک حال باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد، در همین چیز ثابت تغییرناپذیر قرارگاهی ثابت می‌یابد؛ و خودش نیز، دست‌کم تا هنگامی که روی در شیء تغییرناپذیر دارد، ثابت و تغییرناپذیر می‌شود. از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که روح به آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند شبیه‌تر است تا به شیء تغییرپذیر. اگر در هنگام شناختن به خودش بازگردد و روی در خودش آورد و از آلات حس جسمانی یاری نجوید، به شناختن آنچه همیشه با خود برابر می‌ماند نائل می‌گردد و خود نیز خاصیت آن را می‌پذیرد. ولی اگر به آلات حس اعتماد کند به حوزه جسمانیت تنزل می‌یابد و خاصیت این حوزه را می‌پذیرد یعنی متزلزل و سرگردان می‌شود.

استدلال دوم چنین است: آنچه بسیط است و تجزیه نمی‌شود و همیشه با خود برابر می‌ماند، الوهیت است. چون ایده‌ها بسیط‌اند و تجزیه نمی‌شوند و همیشه عین خود باقی می‌مانند، پس محمول‌الاهی قابل حمل به آنهاست. چنانکه دیدیم روح تا هنگامی که روی در الوهیت و موجود‌الاهی دارد به موجود‌الاهی که همیشه همان است و همیشه عین خود باقی می‌ماند بسیار شبیه است^{۲۰} در حالی که تن هرگز با خود برابر نمی‌ماند و آنچه هرگز با خود برابر نمی‌ماند فانی و مرگ‌پذیر است.

در پیش پای روح دو راه قرار دارد: تشبُه به الوهیت یا تشبُه به موجود فناپذیر؛ و روح ناچار باید یکی از این دو راه را بگزیند؛ و تشبُه به الوهیت در صورتی امکان‌پذیر است که روح در حال تفکر محض به شناسایی موجود حقیقی همت بگمارد و تا آنجا که ممکن است به بدن پشت کند.

از این استدلالها برای مسأله مرگناپذیری روح چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ خاصیت تن این است که اندکی پس از مرگ به اجزای خود تجزیه می‌شود. روح اگر در طی زندگی تا آن حد که برایش امکان‌پذیر است به خویشتن خویش بازگردد و به شناسایی موجود حقیقی همت بگمارد و پیوند خود را با تن به حداقل ممکن منحصر سازد و بدین سان به موجود الهی تغییرناپذیر تشبیه جوید، پس از مرگ، یعنی جدایی از بدن، به آن چیزی می‌رسد که با آن خویشی دارد و در نزد او به نیکبختی نائل می‌شود.^{۲۱} ولی اگر در حال پیوستگی با تن باقی بماند عواطفی که از تن نشأت می‌کنند او را در بندهای خود گرفتار می‌سازند و نمی‌گذارند او به شناسایی موجود سرمدی نائل گردد بلکه او را به حوزه جسمانیت تنزل می‌دهند. روحی که خود را بازیافته و به خویشتن بازنگشته و در بند چیزی بیگانه با خود باقی مانده است، پس از جدایی از تن نمی‌تواند به موجود الهی که همیشه با خود برابر می‌ماند راه بیابد بلکه دوباره به دنیای جسمانیت فرو می‌افتد و به احتمال قوی کالبدی می‌جوید که با نحوه زندگی خودش مطابق باشد و مثلاً در کالبد خری یا جانور دیگری وارد می‌شود.^{۲۲} کسی که بدون بهره‌وری از شناسایی به یاری خرد، زندگی را به عدالت و خویشتن‌داری گذرانده باشد روحش پس از جدایی از تن در کالبد جانوری نظم‌دوست (مثلاً زنبور عسل) یا در کالبد انسانی جای می‌گیرد؛ ولی به محفل خدایان تنها روحی راه می‌یابد که عمر را به کوشش برای شناختن موجود سرمدی به سر آورده باشد.

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان تا اندازه‌ای به نظریه تناسخ افلاطون راه یافت. روحی که به راستی عاشق معرفت است و در شناخت موجود سرمدی می‌کوشد و در این راه به تن و عواطف ناشی از تن پشت می‌کند، پس از مرگ دچار سرگردانی نمی‌شود و در کالبدهای مختلف

۲۲. همان ۸۱ و ۸۲.

۲۱. فایدون ۸۱.

جای نمی‌گیرد بلکه در حوزه الوهیت سکونت می‌گزینند. ارواح دیگر پس از جدایی از تن آرامش نمی‌یابند: اینان تا زمانی که با بدن پیوسته بودند قرارگاهی در شناخت موجود تغییرناپذیر نیافته‌اند و پس از جدایی از تن نیز چنین قرارگاهی نمی‌یابند، و چون پیوستگیشان با محسوسات بیشتر از دل بستگی‌شان به معقولات است دوباره بر حسب کیفیت زندگی گذشته خویش در کالبد انسان یا حیوانی فرومی‌افتند. ولی چنین روحی بی‌درنگ پس از جدایی از کالبد در کالبدی دیگر جای نمی‌گیرد بلکه مدتی تنها می‌ماند و به این سوی و آن سوی می‌رود. افلاطون در این مورد اندیشه خود را به تصورات اساطیری و معتقدات عامه گره می‌زند. اما اگر چنین است که تنها روحی به ساحت الوهیت، که با او خویشی دارد، راه می‌یابد که در راه شناسایی محض کوشیده باشد، از این اندیشه برای فیلسوف نتایج اخلاقی معینی حاصل می‌شود. فلسفه، کوشش برای شناسایی محض است، و چون چنین است ناچار روی‌گردانی از عواطف و نیازهایی است که چشم تفکر محض را تار می‌کنند و روح را در بند تن گرفتار می‌سازند. اگر روح مطابق وظایفی زندگی کند که فلسفه به عهده‌اش می‌نهد لازم نیست بترسد از اینکه پس از جدایی از تن از هم بپاشد یا دوباره به عالم جسمانی فروبیفتد.

دلیلی را که تا اینجا تشریح شد خلاصه می‌کنیم: موجودی که به اجزای خود تجزیه می‌شود و فنا می‌پذیرد، مرکب است. موجود غیر مرکب (بسیط) ممکن نیست به اجزا تجزیه شود. موجود مرکب، دنیای تغییرپذیر و محسوس است. بسیط آن چیزی است که همیشه با خود برابر و به یک حال باقی می‌ماند. این موجود اخیر را تنها از طریق تفکر می‌توان دریافت. تن انسانی با موجود تغییرپذیر خویشی دارد و روح با موجود تغییرناپذیر. اگر روح به موجود تغییرناپذیر روی بیاورد و در شناخت آن بکوشد به ماهیت حقیقی خود راه می‌یابد.

اما اگر به دنیای جسمانی چشم بدوزد نمی تواند قرارگاهی بیابد. روحی که خود را از بند تن تا آن حد که ممکن است آزاد ساخته است و همه عمر را در راه شناسایی موجود سرمدی می کوشد، پس از جدایی از تن به حوزه موجود سرمدی راه می یابد، ولی روحی که دلبسته تن است پس از جدایی از هر کالبد دوباره به دنیای جسمانی فرو می افتد. خلاصه کلام، روح هرگز از هم نمی پاشد و نابود نمی شود.

آیا با این استدلال مرگناپذیری روح ثابت شده است؟ افلاطون از زبان سقراط می گوید: «بدیهی است که آدمی هر چه بیشتر بیندیشد نکته ها و ایرادهایی می یابد»^{۲۳} و مخاطبش سیمپاس پاسخ می دهد: «درین گونه مسائل من نیز مانند تو می اندیشم و معتقدم که روشن ساختن آنها در این زندگی یا محال است یا بسیار دشوار!»^{۲۴} با این همه آدمی باید نکته هایی را که در این باره بیان می شود از همه جنبه ها بررسی کند تا سرانجام به نقطه ای نهایی برسد... و ناچار باید بهترین و منطقی ترین عقیده ای را که می توان بدست آورد بپذیرد و از آن چون تخته پاره ای یاری جوید و خود را روی آب نگاه دارد تا بلکه روزی به کشتی استوار و مطمئن خدایی برسد و بر روی آن سفر خود را به پایان برساند.^{۲۵} این سخن بدین معنی است که آدمی به شناخت کامل دسترس ندارد و تنها عقلی برتر از عقل انسانی می تواند حقیقت را روشن سازد. افلاطون به مرزهای معرفت انسانی آگاه است و کوشش و جست و جوی دائمش، و ناخرسندیش به یک دلیل، از این آگاهی ناشی است. تا اینجا چه چیز ثابت شده است؟ ثابت شد که روح موجودی غیر جسمانی و نادیدنی و الهی است، پیش از ورود در کالبد وجود داشته است و پس از جدایی از کالبد نیز وجود خواهد داشت؛ احتمالاً مرگناپذیر است، ولی فقط احتمالاً!

۲۴. همان ۸۵.

۲۳. فایدون ۸۴.

۲۵. همان.

شاید در کالبد‌های متعدد جای می‌گیرد ولی سرانجام می‌میرد و نابود می‌شود. در این مرحله بحث، افلاطون دو ایراد از زبان مخاطبان سقراط به میان می‌آورد و مرادش این است که نشان دهد که استدلال هنوز به درجه قاطعیت نرسیده است.

۵. ایراد سیمیا س بر مرگناپذیری روح^{۲۶}

ارسطو در رساله نفس سخن از نظریه‌ای بسیار رایج می‌گوید که به موجب آن روح (یا نفس) هماهنگی اجزای بدن است. طرفداران این نظریه می‌گویند روح چیز دیگری نیست جز هماهنگی و نسبت درست ترکیب عناصری که بدن از امتزاج آنها به وجود می‌آید. چنین می‌نماید که این نظریه در حوزه‌های فیثاغوری رواج داشته است زیرا که افلاطون در مکالمه فایدون آنرا از زبان جوانی فیثاغوری به نام سیمیا س به میان می‌آورد و فیثاغوری دیگری به نام اخکراتس آنرا تأیید می‌کند^{۲۷}. ممکن است زنون الثایی نیز از اصحاب آن نظریه بوده باشد و به روایت دیوگنس لائرتیوس زنون معتقد بوده است که روح ترکیبی است از گرم و سرد و خشک و تر، به طوری که هیچ یک از عناصر آن بر عناصر دیگر غلبه ندارد. ولی احتمال قوی بر این است که، چنانکه ارسطو در رساله نفس می‌گوید، این عقیده از امیدوکلس بوده باشد. در قطعه شماره ۱۰۷ باقی مانده از امیدوکلس می‌خوانیم: «هر چیز به نحو متناسب از ترکیب عناصر پدید آمده است و آدیان به واسطه این عناصر فکر می‌کنند و شادمان و غمگین می‌شوند.» قطعه شماره ۱۰۸ نیز چنین است: «همان گونه که طبیعت آدیان تغییر می‌کند اندیشه‌هایشان دگرگون می‌شوند.» در این قطعه امیدوکلس از سخن پارمنیدس تقلید کرده است که می‌گوید: «هر گونه که هر بار ترکیب اعضا متغیر باشد، تفکر به آدمی روی می‌آورد؛ زیرا کیفیت اعضا

۲۷. همان.

۲۶. فایدون ۸۵ و ۸۶.

در همهٔ آدمیان همان‌گونه است که می‌اندیشند زیرا آنچه غالب است تفکر است.» مراد پارمنیدس از این سخن این است که تن آدمی ترکیبی است از روشنایی و شب. ترکیب در طول تمامی زندگی آدمی یکسان نمی‌ماند. بر حسب ترکیب، تفکر (نوس^{۲۸}) به آدمیان روی می‌آورد. نوس در قطعهٔ ۱۶ پارمنیدس تفکر محض نیست و با ادراک حسی فرق ماهوی ندارد، فهم و خرد هم نیست که، به عکس اعتقاد و گمان، ماهیت اشیا را بتواند دریافت. نوس، بدان‌سان که در قطعهٔ ۱۶ پارمنیدس تشریح می‌شود، از حیث نوع با بدن آدمی فرق ندارد؛ روح در برابر ماده هم نیست. میان نوس و حواس فرق ماهوی وجود ندارد، بلکه نوس چیزی جسمانی است که در تن آدمی جای دارد. به همین جهت کیفیت ترکیب اعضا در وجود و چگونگی آن مؤثر است. تمامی بدن انسان و حتی نوس از ترکیب عناصر روشنایی و شب پدید آمده است. ترکیب بدن هر گونه باشد ترکیب نوس نیز همان‌گونه است زیرا بدن شامل نوس نیز می‌باشد. نوس محتویاتی دارد که عبارتند از اندیشه‌ها و تصوراتش. چون ترکیب نوس همانند ترکیب بدن است، بر حسب تغییر ترکیبش محتویاتش نیز دگرگون می‌شوند. عنصر شب بسیار سنگین است و عنصر روشنایی بسیار ملایم و سبک^{۲۹}. از این رو از قطعه ۱۶ می‌توان چنین نتیجه گرفت: هر چه عنصر روشنایی در ترکیب بیشتر باشد تفکر به همان نسبت روشن‌تر است، ولی اگر عنصر شب غالب باشد تفکر تاریک و مبهم است. آنچه غالب است تفکر است. برای پارمنیدس همهٔ این شرحها با حوزهٔ ظن و گمان ارتباط دارند نه با تفکر که به موجود و حقیقت راه می‌یابد.

نظریه‌ای که به موجب آن روح ترکیبی از عناصر است در مکالمهٔ فایدون مبداء نخستین ایراد بر دومین دلیل مرگناپذیری روح قرار

28. nous

۲۹. قطعات ۸ و ۵۹ پارمنیدس.

می‌گیرد. گفته می‌شود که روح، غیر جسمانی و نادیدنی و موجودی الاهی است. دربارهٔ نغمهٔ ساز نیز می‌توان گفت نغمه نادیدنی و غیر جسمانی است و از این رو موجودی است الاهی تر از اشیاء محسوس. سازی که نغمه به واسطهٔ آن پدید آورده می‌شود جسمانی است و در نتیجه فناپذیر؛ و بدین سان می‌توان نتیجه گرفت که نسبت بدن به روح همانند نسبت ساز به نغمه است. کیفیت نغمه وابسته به کیفیت ساز است. اگر ساز خوب نباشد نغمه موزون و خوب نمی‌تواند بود در حالی که از ساز خوب نغمهٔ خوب حاصل می‌شود.

وقتی که این واقعیت را با نسبت بدن و روح تطبیق می‌کنیم بدین نتیجه می‌رسیم: روح نغمه‌ای است که از هماهنگی اجزاء بدن پدید می‌آید، و به سخن بهتر، آنچه ما روح می‌نامیم فقط هماهنگی اجزاء ترکیب بدنی است که روح در آن جای دارد. همان‌گونه که نیکی و بدی کیفیت ساز در نیکی و بدی کیفیت نغمه اثر دارد نیکی و بدی یعنی تندرستی و بیماری بدن نیز در حالت روحی اثر می‌بخشد، و این امر قرینه‌ای است بر اینکه روح مبداء زندگی و فعالیت فکری و عقلی نیست. روح در صورتی ممکن است علت زندگی بدن و مبداء فعالیت عقلی باشد که خود آن موجودی مستقل باشد. اما اگر روح مانند نغمه حاصل اجزاء بدن باشد در این صورت نسبت به بدن موجودی فرعی است همان‌گونه که نغمه از حیث وجود سپس تر از ساز است. همچنان که با نابودی ساز نغمه نیز نابود می‌شود با فساد بدن باید روح - که هماهنگی ترکیب عناصر بدن است - نابود شود. از این گذشته، ساز همین که جزیی از آن از کار بیفتد دیگر نغمه‌ای پدید نمی‌آورد؛ و به سخن دیگر ساز ممکن است مدتی دراز تر از نغمه موجود باشد. این واقعیت را با نسبت بدن به روح نیز می‌توان تطبیق کرد: هنگامی که بدن بیش از اندازه ضعیف و بیمار شود هماهنگی عناصر تشکیل دهنده‌اش آشفته می‌گردد؛ و هماهنگی همین که

آشفته شد دیگر همان نیست که پیش تر بود بلکه مبدل به ناهماهنگی می‌گردد. اگر روح نغمه و هماهنگی باشد پس از پیدایی این آشفتگی وجودش متفتی می‌شود. همان‌طور که نغمه ممکن است نابود شود پیش از آنکه ساز به کلی از میان برود روح نیز که نغمه‌ای است ممکن است پیش از فساد بدن نابود گردد. انسانی که دچار بیماری سختی است و قادر به تفکر نیست، هماهنگی بدنش از میان رفته است. بنابراین اگر گفته شود که روح پس از مرگ بدن باقی می‌ماند چنین سخنی حاوی تناقض درونی است؛ و بنابراین، اعتقاد به مرگناپذیری روح پنداری است بی‌معنی.

اهمیت این ایراد هنگامی آشکار می‌شود که به یاد بیاوریم که تا چه اندازه با شیوهٔ فکر امروزی سازگار است: روح چیزی نیست جز مجموعهٔ دائماً متغیر فعالیتها و تجربه‌های درونی انسان، و به عبارت دیگر مقطع نسبتها و ارتباطات. اگر کسی ادعا کند که این مجموعهٔ فعالیتها و تجربه‌های درونی ممکن است پس از مرگ بدن باقی بماند، سخنش بی‌معنی خواهد بود. افلاطون چه پاسخی به این ایراد می‌تواند داد؟

سیمیاس با ایرادی که به میان آورد کوشید تا ثابت کند که آنچه ما روح می‌نامیم موجودی مستقل و قائم به ذات نیست بلکه وجودش وابسته به وجود بدن است. افلاطون برای رد این ایراد باید روشن کند که روح معلق از بدن نیست بلکه وجود بدن وابسته به وجود روح است.

در مکالمه‌های متعدد افلاطون به روشنی می‌بینیم که سقراط مخاطب خود را به میدان هنر سؤال و جواب می‌کشاند و مخاطب در آنجا زود از پای درمی‌آید. در اینجا نیز سقراط به همان شیوه دست می‌یازد. چون مخاطب سقراط که این ایراد را به میان آورده و ادعا کرده است که روح هماهنگی و نغمه است از حلقهٔ فیثاغوری آمده است، احتمال می‌توانیم داد که افلاطون در اینجا به معاصران فیثاغوریش درسی فلسفی می‌دهد. سیمیاس بر آن است که هرگز از این عقیده دست برنخواهد

داشت که آموختن در حقیقت یادآوری است.^{۳۰} به سخن دیگر او به صراحت نظریه یادآوری را می‌پذیرد و تأیید می‌کند، و پیش‌تر دیدیم که درستی این نظریه مستلزم وجود روح پیش از ورود در کالبد است. سیمیاس عقیده خود را بر اینکه روح نوعی هماهنگی است با نظریه یادآوری سازگار می‌داند در حالی که عقیده او در واقع نافی وجود روح بی‌کالبد (پیش از ورود در کالبد) است. افلاطون بر همین نکته انگشت می‌نهد و از همین نقطه رد ایراد را آغاز می‌کند.

اگر آموختن یادآوری است پس روح پیش از ورود در کالبد جسمانی وجود دارد؛ و وجودش پیش‌تر از وجود عناصر جسمانی است که ادعا شد روح از هماهنگی آنها پدید می‌آید. نغمه به عکس روح پیش از ساز وجود ندارد؛ بنابراین روح چیزی همانند نغمه نیست بلکه از حیث وجود با بدن فرق دارد. دو شیء کاملاً مختلف را نمی‌توان با هم قیاس کرد. روح و نغمه دو شیء مختلفند و وجود روح، برخلاف نغمه که وجودش ناشی از ساز است، ناشی از بدن نیست. نغمه نمی‌تواند در برابر ساز خود را مستقل کند بلکه وجودش بسته به وجود ساز است، و ممکن نیست با اجزایی که خود او از همکاری و هماهنگی آنها پدید آمده است در تضاد بیفتد، و به سخن افلاطون «نمی‌تواند اجزاء ترکیب‌دهنده خود را رهبری کند بلکه ناچار تابع آنهاست».

وقتی که ارتباط روح را با بدن به دقت می‌نگریم می‌بینیم که روح می‌تواند به میلها و هوسهای بدن تسلیم نشود، و حتی به همه اجزای بدن، که ادعا می‌شود روح هماهنگی آنهاست، حکمفرمایی می‌کند. مطلبی را که افلاطون به آن اشاره می‌کند همه می‌شناسیم: ما می‌توانیم در برابر تعایلات خود ایستادگی کنیم. آدمی موجود زنده‌ای است که می‌تواند نه بگوید. آیا آن بخش وجود ما که میل می‌کند و می‌خواهد، همانند بخشی

است که مخالفت می‌ورزد و ایستادگی می‌کند؟ ما می‌گوییم که می‌خواهیم، و با خواست خود مخالفت می‌کنیم؛ ولی پیداست که ما این هر دو کار را با چیزی واحد نمی‌کنیم. همان‌گونه که ممکن نیست شیء واحد در آن واحد و از جهت واحد، هم باشد و هم نباشد، ممکن نیست که ما در آن واحد نسبت به چیز واحد و از جهت واحد میل کنیم و مخالفت ورزیم. با این همه می‌دانیم که ما می‌توانیم میل کنیم و در مقابل میل خود بایستیم. چنین امری چگونه ممکن است؟ پاسخ این سؤال این است که بخش میل‌کننده باید غیر از بخشی باشد که با آن میل مخالفت می‌ورزد. اگر میل‌کننده بدن است، ممکن نیست بدن با آن میل مخالف باشد. پس بخش مخالفت‌کننده باید غیر از بخش میل‌کننده باشد و مخالفت ممکن نیست از بدن ناشی گردد. وقتی که بدن چیزی را می‌خواهد روح می‌تواند مخالفت کند و موفق هم بشود. اما اگر روح عمل بدن و ناشی از بدن باشد، چنین امری امکان‌پذیر نمی‌تواند بود. بنابراین، ادعای کسانی که روح را نوعی هماهنگی می‌دانند با آنچه ما در وجود خود تجربه می‌کنیم متناقض است.

بدین ادعا که روح هماهنگی اجزاء بدن است، ایرادی دیگر وارد است. هماهنگی کمی و بیشی می‌پذیرد و کیفیت ساز و توانایی نوازنده در این کمی و بیشی اثر می‌بخشند، و اگر یکی از آن دو بد باشد بدی‌اش به هماهنگی سرایت می‌کند. اگر روح هماهنگی بود لازم می‌آمد که یک روح روح‌تر از روح دیگر باشد و به عبارت دیگر میان این روح و آن روح از حیث وجود فرق باشد. فرض کنیم واقعیت چنین است و روح نیز کمی و بیشی می‌پذیرد و یک روح روح‌تر از روح دیگر است. از این فرض چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ افلاطون در اینجا ما را متوجه فضیلت می‌سازد. فضیلت یک شیء، کمال آن است و به سخن دیگر، تحقق آن چیزی است که در نهاد شیء نهفته است. مثلاً فضیلت کارد این است که خوب ببرد و

فضیلت سگ هشیاری است. فضیلت روح چیست؟ به طور کلی می‌توان گفت که فضیلت روح این است که روح آنچه را در نهادش نهفته است متحقق سازد. این پاسخ در وهله اول کافی است و فعلاً لازم نیست بپرسیم که محتوای فضیلت چیست. تحقق آنچه در نهاد روح نهفته است بدون نظم و اندازه امکان‌پذیر نیست. رعایت نظم و اندازه در ساختن یک خانه سبب می‌شود که خانه چنان ساخته شود که باید باشد. اثر نظم و اندازه در بدن انسان تندرستی و نیرومندی است. اثر نظم و اندازه در روح، همچنان که در هر شیء دیگر، این است که روح دارای ساخت صحیح باشد. «ساخت» در زبان یونانی harmonia (هماهنگی) است. بنابراین اثر نظم و اندازه در روح این است که روح چنان باشد که باید باشد، و به آن چیزی تحقق ببخشد که در نهادش نهفته است. پس فضیلت از طریق نظم و اندازه پدید می‌آید و چون فضیلت، چیزی جز ساخت صحیح روح نیست، بنابراین فضیلت هماهنگی است. اگر قبول کنیم که روح به عنوان روح، و بدون توجه به فضیلت یا ردیلتش، هماهنگی است ناچار خواهیم شد به وجود هماهنگی دومی قائل شویم؛ و در این صورت اولاً روح، عبارت خواهد بود از هماهنگی ناشی از ترکیب موزون عناصر جسمانی؛ و در ثانی روحی که دارای فضیلت است، یعنی نیک است، دارای هماهنگی دومی خواهد بود و روح بد و فاقد فضیلت از این هماهنگی دوم محروم خواهد بود.

بدین ترتیب این فرض که روح نوعی هماهنگی است، بدین نتیجه می‌انجامد که یک هماهنگی حامل هماهنگی دیگری می‌باشد؛ و به عبارت بهتر در روح نیک هماهنگی فضیلت بر هماهنگی وجودی روح افزوده می‌شود ولی در روح بد هماهنگی دوم وجود ندارد. پس اگر روح هماهنگی باشد لازم می‌آید که هماهنگی کمی و بیشی بپذیرد؛ و چون به موجب آن ادعا روح و هماهنگی یکی است لازم می‌آید که روح از

آن جهت که هماهنگی است گاه کمتر روح باشد و گاه بیشتر. اما روح، از آن جهت که روح است ممکن نیست پذیرای کمی و بیشی باشد، و روح انسان نیک و بافضیلت روح تر از روح انسان بدکار نیست. پس این ادعا که روح نوعی هماهنگی است، به تناقض می انجامد و برای پرهیز از این تناقض باید فرض کنیم که میان روح نیک و روح بد، از آن جهت که هر دو روحدند، فرقی نیست. ولی این فرض نیز مستلزم این است که همه روحها از حیث نیکی برابر باشند حال آنکه در حقیقت چنین نیست. بنابراین روح ممکن نیست هماهنگی باشد.

نخستین ایراد بر مرگناپذیری روح (ایراد سیمیاس) بدین ترتیب رد می شود: روح هماهنگی نیست بلکه مکلف است که دارای هماهنگی شود. این مطلب اخیر در مکالمه فایدون به اشاره ای برگزار می شود و استدلال مفصل درباره اش در جمهوری می آید: عدالت هماهنگی اجزاء سه گانه روح است.^{۳۱}

۵. ایراد کبس بر مرگناپذیری روح^{۳۲}

سیمیاس با ایرادی که بر مرگناپذیری روح گرفت، منکر وجود اختلاف ماهوی میان روح و بدن شد زیرا او بر این عقیده بود که روح ناشی از بدن است و فاقد وجود مستقل. ایراد کبس بر فرضی دیگر متکی است: او وجود روح را پیش از ورود در کالبد قبول دارد و می گوید: «پذیرفتیم که روح پیش از آنکه در کالبد ما درآید وجود داشته است»^{۳۳}؛ و در عین حال این مطلب را نیز تأیید می کند که روح برتر از بدن است زیرا نیرویی بیشتر از نیروی بدن دارد و زمانی درازتر از بدن به زندگی ادامه می دهد. بنابراین مقدمه، در وجود روح پیش و بعد از بدن تردید نیست. ولی کبس در عین

۳۲. فایدون ۸۶ تا ۸۸.

۳۱. جمهوری ۴۲۳.

۳۳. همان ۸۶.

حال منکر این است که روح مرگناپذیر باشد و دست مرگ هرگز به او نرسد. کبس نیز مانند سیمیاس ایراد خود را در جامهٔ تمثیلی عرضه می‌کند: نسبت روح به بدن مانند نسبت بافنده به جامه‌ای است که او برای خود بافته است. افلاطون هنگام تشریح این تمثیل از همان استدلالی استفاده می‌کند که پیش‌تر برای اثبات مرگناپذیری روح به کار رفته است؛ و بدین سان خود او به ضعف آن استدلال اشاره می‌کند. پیش‌تر گفته شد که روح نیرومندتر از بدن است و بدین جهت عمری درازتر از عمر بدن دارد. می‌دانیم که بدن بی‌فاصله پس از مردن از هم نمی‌پاشد و چندی به‌حال پیشین خود باقی می‌ماند؛ و چون چنین است پس روح که برتر و نیرومندتر از بدن است ممکن نیست زود نابود شود. ولی تمثیل بافنده و جامه‌اش بی‌پایگی این استدلال را عیان می‌سازد. البته بافنده برتر و نیرومندتر از جامه‌ای است که به دست او بافته شده. از این گذشته یک جامه قاعدتاً در طول تمامی زندگی یک شخص سالم باقی نمی‌ماند. بنابراین، انسان - در تمثیل ما مرد بافنده - بیشتر از جامه عمر می‌کند و در عمر خویش چندین جامه می‌بافد و مصرف می‌کند و پس از همهٔ آن جامه‌ها ولی پیش از جامهٔ واپسین می‌میرد و از میان می‌رود در حالی که جامهٔ واپسین هنوز سالم است. اگر از این واقعیت نتیجه بگیریم که بافنده نمرده بلکه هنوز در جایی موجود است و به زندگی ادامه می‌دهد زیرا که جامه‌اش هنوز باقی است، بدیهی است که چنین نتیجه‌ای بی‌معنی خواهد بود: همچنین است اگر بگوییم چون بدن بی‌فاصله پس از مرگ از هم نمی‌پاشد پس روح که برتر و قوی‌تر از بدن است باید در جایی موجود باشد. دلایلی که برای مرگناپذیری روح آورده شدند فقط همین قدر ثابت می‌کنند که همان‌گونه که مرد بافنده جامه‌های متعدد می‌بافد و مصرف می‌کند وضع روح نسبت به بدن نیز جز این نیست. بدین معنی که ماده‌ای که بدن از آن تشکیل یافته است دگرگون می‌شود و روح آن را مصرف

می‌کند و پس از آن بدنی دیگر برمی‌گزیند و به عبارت دیگر با بدنهای مختلف همان رفتاری را می‌کند که مرد بافنده با جامه‌های خود کرده است؛ و پس از آنکه چندین بدن «بافت» و مصرف کرد، سرانجام می‌میرد در حالی که آخرین بدنش هنوز فرسوده نشده است بلکه پس از زمانی دراز یا کوتاه از هم می‌پاشد و از میان می‌رود. ولی به هر حال از این واقعیت نمی‌توان نتیجه گرفت که روح هنوز موجود است و به حال خود باقی است.

حتی اگر قبول کنیم که روح هنگام جدا شدن از کالبد نمی‌میرد بلکه در کالبدهای دیگر وارد می‌شود، یعنی حتی اگر نظریه تناسخ را بپذیریم، همه اینها دلیل درازی عمر روح می‌تواند بود نه دلیل مرگناپذیری او. خلاصه ایراد کبس این است که تاکنون ثابت شد که روح پیش از ورود در کالبد وجود دارد و پس از مرگ کالبد نیز ممکن است زنده بماند، ولی اینکه هرگز نخواهد مرد هنوز ثابت نشده است. افلاطون پیش‌تر^{۲۴} در ضمن بحث از زبان سقراط اشاره‌ای کرده است به اینکه روح فسادناپذیر یا دست‌کم تقریباً فسادناپذیر است. اکنون اگر قرار است که ایراد کبس رد شود باید با استدلالی دقیق ثابت شود که روح مرگناپذیر است.

و. دلیل مستنتج از ماهیت روح بر مرگناپذیری روح^{۲۵}

برای اثبات فسادناپذیری روح باید علل کون و فساد را بررسی کرد. از زمان آناکسیماندر فیلسوفان طبیعی کوشیده‌اند این علل را معلوم کنند؛ عده‌ای به علل مادی قائل شده‌اند و آناکساگوراس عقل (nous) را علت کون و فساد شمرده است و چون عقل آناکساگوراس نیز نوعی ماده فکر است باید گفت که هیچ‌یک از فیلسوفان طبیعی از حیطة علل مادی تجاوز نکرده است. آنان گمان می‌بردند که می‌توانند با علل مادی همه

رویدادهای جهان و زندگی و رفتار آدمیان و حتی شناسایی از طریق فهم و فکر را تبیین کنند. ولی آیا علل مادی برای تبیین همهٔ امور کافی است؟ بگذارید به همراه فیلسوفان طبیعی بکوشیم توضیح دهیم که به چه علت سقراط در زندان به انتظار مرگ نشسته و با اینکه مقدمات فرار از زندان مهیا بوده است از فرار خودداری کرده است. یکی از توجیه‌های رفتار سقراط از طریق علل مادی این می‌تواند بود که سقراط بدین علت در زندان نشسته است که پاهایش او را به آنجا برده‌اند. ولی در حقیقت علت ماندن او در زندان جز این نیست که بهترین کارها در نظرش این است که به سخن کزیتون که به زندانبان رشوه داده و وسایل گریز او را مهیا ساخته است گوش ندهد و از زندان نگریزد. ولی او به چه علت نگریختن را بهترین کارها می‌داند؟ به علت معرفت. معرفت به چه چیز؟ در اینجا توجیه از طریق علل طبیعی از کار بازمی‌ماند. مثالی دیگر می‌آوریم: چرا این گل زیباست؟ برای اینکه فلان رنگ و فلان شکل را دارد؟ یا بدین جهت که زیبای فی‌نفسه در آن حضور دارد یا از آن زیبا بهره‌ور است یا از آن تقلید می‌کند؟^{۳۶}

در این هیچ تردید نیست که علل طبیعی وجود دارند و حائز اهمیت فراوانند. ولی چنانکه در مثالهای خود دیدیم علل منحصر به علل طبیعی نیست. آنچه اشیا را چنان می‌کند که هستند، علل طبیعی نیست بلکه حضور ایده در آنها یا بهره‌وری آنها از ایده است. علل طبیعی هنگامی به کار می‌افتند که ایده حاضر باشد. وقتی که سیمیاس بزرگتر از سقراط و کوچکتر از فایدون است، بدین علت چنین است که بزرگی و کوچکی هر دو در سیمیاس حضور دارند در حالی که در سقراط کوچکی حضور دارد و در فایدون بزرگی.

افلاطون هنگامی می‌تواند رد ایراد کبس را آغاز کند که علل از

یکدیگر مشخص شده باشند و روشن گردیده باشد که علل طبیعی علل ثانوی هستند. در عین حال دلیلی سوم بر مرگناپذیری روح هست که با نظریهٔ علل حقیقی یعنی ایده‌ها ارتباط بسیار نزدیک دارد.

هنگام تشریح نظریهٔ ایده دیدیم که هر ایده ذاتی مستقل است و اشیا به علت بهره‌وری از ایده‌ها چنانند که هستند. هر شیء ممکن است از چندین ایده بهره‌ور باشد. بگذارید باری دیگر به مثالمان برگردیم: سیمیاس بزرگتر از سقراط است و کوچکتر از فایدون. سقراط از کوچکی بهره دارد و فایدون از بزرگی. آیا بزرگی که در سیمیاس است اجازه می‌دهد که کوچکی در آن (= در بزرگی) حضور بیابد و بزرگی که در اوست در آن واحد هم بزرگ باشد و هم کوچک؟ یا کوچکی که در سقراط است اجازه می‌دهد که بزرگی در آن حضور بیابد و کوچکی در او هم کوچک باشد و هم بزرگ؟ نه این و نه آن! برای روشن شدن مطلب می‌پرسیم آیا بزرگی فی نفسه ممکن است در آن واحد هم بزرگ باشد و هم کوچک؟ البته چنین امری غیر ممکن است. بزرگی فی نفسه هرگز ممکن نیست ضد خود شود. اما بزرگی در ما چگونه است؟ سیمیاس بزرگی معینی دارد. آیا وقتی که او را با فایدون، که بزرگتر از اوست، می‌سنجیم بزرگی که در سیمیاس است کوچک می‌شود؟ نه! بزرگی سیمیاس، وقتی که او را با فایدون مقایسه می‌کنیم، کوچکی را به خود نمی‌پذیرد زیرا بزرگ ممکن نیست در آن واحد کوچک نیز باشد. با این همه سیمیاس در مقایسه با فایدون کوچک است؛ و چون علت این امر حضور ایدهٔ کوچکی در اوست پس سیمیاس باید در قیاس با فایدون از ایدهٔ کوچکی بهره‌ور شود. ولی بزرگی او در کجا می‌ماند؟ چون بزرگی سیمیاس ممکن نیست کوچک شده باشد - بزرگی اجازه نمی‌دهد که کوچکی در آن حضور یابد - پس بزرگی سیمیاس یا باید هنگامی که کوچکی، که ضد آن است، به آن نزدیک شد گریخته باشد یا نابود شده

باشد. همین سخن در مورد کوچکی و همه ایده‌های متضاد نیز صادق است. هیچ چیز ضد خود نمی‌شود، بلکه هنگامی که ضدش به آن نزدیک می‌شود یا می‌گریزد یا نابود می‌گردد. آنچه در نخستین استدلال بر مرگناپذیری روح در این باره گفته شد فقط این بود که هر شیء مبدل به شیء متضاد با خود می‌گردد.

مطلبی که درباره ایده‌ها گفته شد در مورد اشیایی نیز صادق است که بهره‌وریشان از ایده‌های خاصی جزئی ماهیت آنهاست. برای روشن شدن این نکته برف و آتش را مثال می‌آوریم. سردی جزئی ماهیت برف است و گرمی جزئی ماهیت آتش. برای اینکه این مطلب را نیک بفهمیم باید سخنانی را به یاد بیاوریم که درباره بهره‌وری اشیاء محسوس از ایده‌ها گفتیم. هر شیء محسوس به تعداد صفات و خصوصیات که دارد از ایده‌های مختلف بهره‌ور است. بعضی از صفات چنین است که شیء ممکن است آن را داشته باشد یا نه، ولی به هر حال وجود شیء مستلزم داشتن آن صفت نیست (مثل بزرگی نسبت به چیزی دیگر یا کوچکی نسبت به چیزی دیگر و مانند اینها). بعضی دیگر از صفات همیشه با شئی معین پیوسته‌اند و این پیوستگی جدایی‌ناپذیر است و با این همه آن صفات ارتباطی با ماهیت شیء ندارند (مثلاً داشتن موی سرخ و مانند آن). صفاتی هم هستند که چنین می‌نماید که از ماهیت شیء ناشی می‌شوند (مثلاً نطق آدمی نتیجه بهره‌داشتنش از عقل است). باز صفاتی وجود دارند که جزو ماهیت شیء‌اند مانند خردمندی در مورد آدمی. بنابراین بهره‌وری از ایده چهار گونه است:

۱- شیء گاهی از ایده‌ای بهره‌ور است و گاهی نه: اعراض جدایی‌پذیر.

۲- شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است بی‌آنکه این بهره‌وری ارتباطی با ماهیت آن داشته باشد: اعراض جدایی‌ناپذیر.

۳- شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است ولی این بهره‌وری جزء ماهیت شیء نیست بلکه از ماهیت آن ناشی می‌شود.

۴- شیء همیشه از ایده‌ای معین بهره‌ور است و این بهره‌وری جزء ماهیت آن است.

برگردیم به مثال برف و آتش. گفتیم که سردی جزء ماهیت برف است و گرمی جزء ماهیت آتش. از این حکم این نتیجه به دست می‌آید که برف ممکن نیست بدون سردی باشد و آتش ممکن نیست بدون گرمی باشد. ولی در عین حال نه برف عین سردی است و نه آتش عین گرمی. اگر گرمی به برف - که سردی جزء ماهیتش است - نزدیک شود، یا اگر سردی به آتش - که گرمی جزء ماهیتش است - نزدیک شود، چه روی می‌دهد؟ برف یا می‌گریزد و یا نابود می‌شود، به همین قیاس آتش. (مثال برای نابود شدن: برف آب می‌شود؛ و مثال برای گریختن: اگر آتش در زیر فشار سردی قرار گیرد به روی چیزی دیگر می‌جهد و سوختنی دیگر می‌جوید.) ولی هرگز ممکن نیست شینی که بهره‌وری از ایده جزء ماهیتش است از این بهره‌وری کناره جوید و ایده متضاد را به عنوان جزء ماهیت خود بپذیرد. پس دو ایده متضاد (مثلاً گرمی و سردی) ممکن نیست با یکدیگر پیوند بیابند. همچنین اشیا یی که بهره‌وری از ایده‌ای معین جزء ماهیتشان است ممکن نیست ایده متضاد با آن ایده را بپذیرند. اکنون باید دید این نتیجه چه دانشی در مورد روح به ما می‌دهد. وقتی که بدنی زنده است باید زندگی در آن باشد همچنان که در شیء گرم گرمی باید باشد. ولی خود گرمی، یعنی ایده گرمی، در شیء گرم نیست؛ همچنین خود ایده زندگی در بدن زنده نیست. وقتی که شیء گرم است باید چیزی در آن باشد که بهره‌وری از گرمی جزء ماهیتش است، یعنی آتش؛ و وقتی که بدنی زنده است باید چیزی در آن باشد که بهره‌وری از زندگی جزء ماهیتش است: این چیز اخیر روح است و پیش‌تر دیدیم که

روح چیزی است که به بدن زندگی می‌بخشد. پس وقتی که روح وارد بدنی می‌شود برای بدن زندگی می‌آورد همان‌گونه که آتش همیشه گرمی می‌آورد. آتش بدون گرمی وجود ندارد همچنین است روح بدون زندگی. همچنان که آتش عین ایده گرمی نیست روح نیز عین ایده زندگی نیست. گرمی ایده برتر است و ایده آتش همیشه با آن پیوسته است.

نسبت روح و زندگی چگونه است؟ زندگی ایده برتر است و روح از آن جهت که روح است همیشه از آن ایده بهره دارد. ضد این ایده برتر کدام ایده است؟ ضد زندگی مرگ است. ایده زندگی هرگز مرگ را به خود راه نمی‌دهد همچنان که ایده گرمی هرگز سردی را نمی‌پذیرد. همچنان که آتش هرگز ممکن نیست بدون گرمی باشد روح نیز ممکن نیست بدون زندگی باشد. آتش بی سردی است و روح بی مرگی. ولی هنوز ثابت نشده است که روح نابودنشده است بلکه فقط ثابت شده است که روح، از آن جهت که روح است، یعنی بهر هوری از ایده زندگی جزء ماهیتش است، مرگ را به خود راه نمی‌دهد و بی مرگ است. پس هنوز باید ثابت شود که روح فسادناپذیر و نابودنشده است.

پیش‌تر گفته شد که اگر سردی به آتش نزدیک شود آتش هرگز ممکن نیست سردی را به خود بپذیرد و با این همه همان باقی بماند که بود، یعنی آتش؛ بلکه آتش یا می‌گریزد یا نابود می‌شود. از این قانون، در مورد روح این نتیجه به دست می‌آید که اگر مرگ به روح نزدیک شود روح یا می‌گریزد - که در این صورت مرگناپذیر و نابودنشده است - و یا نابود می‌شود. اکنون باید ثابت کنیم که روح نابود نمی‌شود، و بنابراین باید پرسیم آیا مرگناپذیر نابودنشده است؟ یا ممکن است که مرگناپذیر چون مرگ به آن نزدیک شود مرگپذیر نشود - همچنانکه عدد سه، وقتی که زوجی به آن نزدیک شود زوج نمی‌شود - ولی به عنوان مرگناپذیر نابود شود و جایش را مرگپذیر بگیرد؟

چنین امکانی وجود ندارد. چیزی که ماهیتش زندگی است و زنده بودن خاصیت و علامت ماهیتش است ممکن نیست این خاصیت را از دست بدهد. روح فی نفسه زندگی است و حامل ایده زندگی. همچنان که ایده زندگی مرگ را به خود راه نمی دهد، حامل ایده زندگی نیز مرگ را به خود نمی پذیرد. جدایی روح از زندگی همان گونه ناممکن است که جدایی عدد سه از فردی و جدایی آتش از گرمی. اگر گرمی با نابود شدن یکی بود، آتش به عنوان حامل ایده گرمی ممکن نبود نابود شود. زندگی فی نفسه با فسادناپذیری و نابودنشده یکی است. روح به عنوان حامل ایده زندگی ممکن نیست ضد زندگی را به خود راه دهد. بنابر این روح همانند خود ایده زندگی نابودنشده است. از این رو روح تنها (از این جهت که چون مرگ به آن نزدیک شود یا می گریزد و یا نابود می شود) مرگناپذیر نیست بلکه چون ممکن نیست از زندگی جدا شود نابودنشده است.

بدین سؤال که آیا خود افلاطون این دلایل را قاطع و کافی می داند یا نه، می توانیم بدین گونه پاسخ دهیم: دو دلیل اول به عقیده افلاطون دلایل احتمالی؛ بدین معنی که روح احتمالاً مرگناپذیر است نه قطعاً. عقیده افلاطون در مورد دلیل سوم مکالمه فایدون چگونه است؟ به افلاطون دو ایراد گرفته اند: یکی اینکه او اصطلاح مرگناپذیر را به عنوان مرگناپذیر مطلق تلقی کرده است. ایراد دوم چنین است: همان گونه که یک چرخ گردان تنها مادام که در حال حرکت است از ایده حرکت بهره دارد، روح نیز مادام که واقعاً زنده است از ایده زندگی بهره ور است. همچنان که چرخ، هم از ایده حرکت ممکن است بهره ور باشد و هم از ایده سکون - البته نه در آن واحد بلکه یکی پس از دیگری - روح نیز ممکن است به همین ترتیب هم از ایده زندگی بهره ور باشد و هم از ایده مرگ.

در پاسخ ایراد اول می گوئیم افلاطون به هیچ روی دچار اشتباه کردن

مفاهیم با یکدیگر نیست: روح بدین جهت نابودنشده‌ای است که حامل ایده زندگی است نه اینکه افلاطون اصطلاح مرگناپذیر را به معنی مرگناپذیر مطلق فهمیده باشد. پاسخ ما به ایراد دوم چنین است: بهره‌وری چرخ گردان از حرکت، بهره‌وری عرضی است در حالی که بهره‌وری روح از زندگی جزء ماهیت روح است.

اما نظر خود افلاطون نسبت به سومین و آخرین دلیل مکالمه فایدون چگونه است؟ کبس که ایراد بافنده و جامه را به میان آورده است می‌گوید استدلال سقراط او را کاملاً قانع کرده است. ولی سیمیاس که ایراد ساز و نغمه را طرح کرده است می‌گوید من نیز معتقد شده‌ام که وضع روح چنان است که سقراط باز نموده است ولی «عظمت و اهمیت مطلب از یک سو و ناتوانی بشری از سوی دیگر نمی‌گذارد نگرانی از دل من بیرون برود»^{۳۷}. سقراط پاسخ می‌دهد حق با توست و از این گذشته باید فرضیات و مقدمات اصلی را که پایه بحث خود قرار دادیم، هر قدر درست و شایان اعتماد به نظر آیند، از نو بررسی کنیم. پس از آنکه این کار انجام گرفت مطلب تا آن حد که برای آدمی روشن می‌تواند شد روشن خواهد گردید. این سخن بدین معنی است که اولاً آدمی در طی این زندگی ممکن نیست به‌بیش کامل دست بیابد؛ و این حکم با آن سخن پیشین افلاطون انطباق دارد، آنجا که می‌گوید روح هنگامی به شناخت کامل دست می‌یابد که به کلی از تن جدا شده باشد. در ثانی مقدمات اصلی استدلال هنوز چنانکه باید مسلم نشده‌اند. مقدمات اصلی کدامند؟ سؤال را می‌توان بدین شکل طرح کرد: آخرین دلیل مکالمه فایدون تحت کدام شرایط درست است؟ پیداست که این دلیل بدین شرط درست است که اولاً روح هماهنگی بدن نباشد بلکه موجودی فی‌نفسه، و به قول متفکران قرون وسطی جوهر باشد. شرط دوم این است که ایده‌ها علل حقیقی ماهیت

اشیایی باشند که از آن ایده‌ها بهره‌ورند و در مورد روح، ایده زندگی علت فسادناپذیری روح باشد که از ایده زندگی بهره دارد. در اینکه روح جوهر است افلاطون تردید ندارد و هنگام رد این ادعا که روح هماهنگی است کوشیده است ثابت کند که روح موجودی قائم به ذات است یعنی جوهر. از زمان کانت بارها گفته شده است که این گونه استدلال سفسطه‌ای است که علتش در طبیعت عقل انسانی است که همیشه با یک تصور غلط اجتناب‌ناپذیر ولی قابل رفع همراه است. نکته‌ای که در مورد شرط دوم باید گفت این است که نظریه ایده در زمان حیات افلاطون موضوع بحثهای بسیار شدیدی قرار گرفته و خود افلاطون بارها تغییراتی در آن داده است. ارسطو منکر این بود که ماهیات جدا از اشیا و دارای دنیایی خاص خود باشند؛ و نو افلاطونیان ماهیات را محتوای عقل تلقی می‌کردند. آنجا که افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که مقدمات اصلی استدلال باید مورد بررسی دقیق قرار گیرند، پیداست که دقیقاً آگاه است که استدلال او تحت کدام شرایط قاطع می‌تواند بود: فقط بدین شرط می‌توان مصونیت روح را از فساد و نابودی ثابت کرد که اولاً روح جوهر باشد و در ثانی ماهیات، علت آن چیزی باشند که در شیء متحقق است. از این گذشته افلاطون تا اینجا هنوز نگفته است که اصلاً خود روح چیست! افلاطون می‌کوشد دلیل مرگناپذیری روح را به صورتی درآورد که ردش غیر ممکن شود و مخصوصاً کسی نتواند بر مقدمات آن ایرادی بگیرد و بدین منظور آخرین استدلال مکالمه فایدون را در مکالمه فایدروس به شکلی دیگر طرح می‌کند. مرادم از این سخن این است که فیلسوف ما در فایدروس دلیلی کاملاً تازه بر مرگناپذیری روح به میان نمی‌آورد بلکه رشته اندیشه‌ای را که در فایدون شکوفا شده است به دست می‌گیرد و آن را به صورتی نو عرضه می‌کند. از اینجا پیداست که او برای آخرین استدلال فایدون اهمیت بسیار قائل است و آن را قانع‌کننده تلقی

می‌کند در حالی که دو استدلال نخستین را به یک سو می‌نهد. علاوه بر این در مکالمه فایدروس به تشریح ماهیت روح می‌پردازد.

۲. دلیل مرگناپذیری روح در مکالمه فایدروس

به موجب استدلال مکالمه فایدون که در مکالمه فایدروس شکوفاتر می‌شود، روح حامل ایده زندگی است و از این رو ممکن نیست ضد زندگی را به خود بپذیرد و همین که این ضد به آن نزدیک شود می‌گریزد. روح به عنوان حامل زندگی به هر چیزی که وارد شود زندگی می‌بخشد، و به سخن دیگر، روح چیزی است که به همه چیز زندگی می‌بخشد در حالی که زندگی خود او از خودش است چون حامل زندگی است. روح نسبت به چیزی که به آن (چیز) زندگی بخشیده است، مبدا است، نخستین است، آغاز است. لفظ یونانی برای این مفهوم arche است (= که ما مبدا ترجمه می‌کنیم). بنابراین روح به عنوان حامل زندگی که به همه چیز زندگی می‌بخشد، مبدا است. زندگی چیست؟ زندگی فعالیت درون‌ماندگار است برخلاف فعالیتی که هدفش پدید آوردن یا تغییر دادن اشیا است. در فعالیت درون‌ماندگار، موجود فعال خویشتن خویش را شکوفا می‌سازد. فعال بودن، مؤثر بودن، و خود را شکوفا ساختن، چیزی نیست جز نوعی حرکت. زندگی چون فعالیتی درون‌ماندگار است، پس نوعی حرکت است. روح به همه چیز حرکت می‌بخشد، و به عنوان حامل زندگی زندگی از خودش است. چون زندگی نوعی حرکت است پس می‌توانیم روح را چنین تعریف کنیم: روح چیزی است که همه چیز را به حرکت می‌آورد ولی حرکت خودش از خودش است.^{۳۸} چیزی که حرکتش از خودش است حرکت را از بیرون اخذ نمی‌کند یعنی محرکش غیر از خودش نیست بلکه علت حرکتش در خودش است. وقتی که

۳۸. مقایسه کنید با قوانین ۸۹۲ و ۸۹۵.

می‌گوییم روح علت حرکتش را در خودش دارد و همه چیز را به حرکت می‌آورد، این سخن بدین معنی است که روح حامل ایده زندگی است و چون بهره‌وریش از این ایده جزء ماهیتش است و هرگز ممکن نیست از این ایده جدا شود، پس همیشه زنده است و زندگی‌اش ناشی از ماهیتش و از خودش است؛ و به‌عنوان چیزی که زندگی‌اش از خودش است، حرکتش ناشی از خودش است یعنی از ماهیت خاص خودش. از این رو علت حرکت را در خود داشتن بدین معنی است که علت حرکتش ماهیت خاص خودش است. روح از آن جهت که به هر چیز وارد شود به آن زندگی می‌بخشد، چنانکه گفتیم، مبداء است. بنابراین می‌توانیم گفت: روح اصل و مبداء و سرچشمه حرکت است، چیزی است که حرکت از آن نشأت می‌گیرد. پس از این مقدمات، اکنون می‌توان دلیل مرگناپذیری روح را بیان کرد.^{۳۹}

چیزی که چیزی دیگر به حرکتش می‌آورد و آنگاه چیزی دیگر را متحرک می‌سازد، در حرکتش وابسته به چیزی است که به نیروی آن به حرکت آمده است. وقتی که دیگر حرکت به آن انتقال نیابد از حرکت باز می‌ایستد و نمی‌تواند چیزی دیگر را به حرکت آورد. مثلاً عصا به نیروی دست به حرکت می‌آید و توپ را متحرک می‌سازد. همین که دست عصا را به حرکت نیاورد عصا از حرکت باز می‌ایستد و دیگر نمی‌تواند حرکت را به توپ انتقال دهد. مثالی دیگر: بدن آدمی به نیروی روح به حرکت می‌آید و به‌عنوان متحرک می‌تواند چیزی دیگر (توپ) را متحرک سازد. همین که دیگر از روح اخذ حرکت نکند حرکتش منقطع می‌شود یعنی می‌میرد و بدیهی است که دیگر نمی‌تواند چیزی دیگر را به حرکت آورد.

در مورد چیزی که خود خود را به حرکت می‌آورد، انقطاع حرکت

چگونه است؟ چون چنین چیزی در حرکتش وابسته به چیزی دیگر نیست ممکن نیست حرکتش منقطع شود زیرا حرکت را از چیزی دیگر اخذ نمی‌کند؛ اوست که حرکت را به چیزهای دیگر منتقل می‌سازد. چنین چیزی، چنانکه در ضمن مقدمات گفتیم، مبدا است؛ و چون مبدا است ممکن نیست متعلق به حوزه چیزهایی باشد که می‌شوند و پدید می‌آیند، و گرنه در شدنش وابسته چیزی دیگر خواهد بود. چیزی که در زمره اشیاء شونده است و در شدن و پدید آمدنش وابسته چیزی دیگر است، ممکن نیست نخستین و برترین چیزها باشد و همه چیزهای دیگر سپس‌تر و فروتر از او باشند؛ به سخن دیگر ممکن نیست مبدا باشد. هر شونده‌ای (= کاینی) به علت حضور ایده آنچنان می‌شود. ایده‌ها از جهت وجود و ماهیت - با اینکه نیک (یا زیبا) که ایده ایده‌هاست و پیش‌تر از آنهاست - نسبت به اشیاء شونده مبدا و آغازند و نشده‌اند. زیرا ایده‌ها، گرچه نیک پیش‌تر از آنهاست، نمی‌شوند (پدید نمی‌آیند) بلکه هستند؛ چه اگر می‌شدند، یعنی از نیک به وجود می‌آمدند، دیگر ماهیات موجود و مبدا نمی‌بودند. چنانکه از مکالمه فایدون می‌دانیم روح متعلق به حوزه ماهیات موجود است. خود آن ایده نیست ولی حامل ایده زندگی است، و خود آن نیز مبدا است. روح چون مبدا است، نشده است.^{۴۰}

چیزی که شده نیست، به ضرورت فسادناپذیر است. فهمیدن این نکته در وهله اول دشوار است. به چه علت چیزی که شده نیست فسادناپذیر است؟ شدن و به وجود آمدن، ترکیب یافتن است.^{۴۱} چیز مرکب دارای اجزاء است و ممکن است به آن اجزا تجزیه شود. ولی چیزی که هست بی‌آنکه به وجود آمده باشد، ممکن نیست نتیجه ترکیب باشد و از این رو مرکب نیست و اجزایی ندارد تا به آنها تجزیه شود. ولی هنوز این سؤال باقی می‌ماند که آیا موجود فاقد اجزا که

۴۰. فایدروس ۲۴۵.

۴۱. مقایسه کنید با تیمائوس ۴۱.

به وجود نیامده است، ممکن نیست از طریقی دیگر، غیر از طریق تجزیه به اجزا، نابود شود؟ آیا نمی توان تصور کرد که چیزی که به وجود نیامده است، اگر غذا به آن نرسد مانند آتش خاموش شود؟

در اینجا باید ببینیم فساد یعنی چه؟ ارسطو در نوشته خود با عنوان کون و فساد می گوید فقط چیزی فسادپذیر است که هم بودنش ممکن است و هم نبودنش. بودن و نبودن تنها در مورد چیزی ممکن است که همیشه به یک حال باقی نمی ماند و تغییرپذیر است. اما چیزی که بر حسب ماهیتش تغییرناپذیر است بودن و نبودنش ممکن نیست، بلکه به ضرورت همیشه هست؛ و چیزی که بضرورت همیشه هست ممکن نیست شده باشد؛ چه اگر شد پس در زمانی نبود و عدم بود و از معدوم به موجود تغییر یافت. ولی چیزی که شده نیست بلکه تغییرناپذیر است ممکن نیست به معدوم تغییر بیابد و گرنه لازم می آید که تغییرپذیر باشد. به علاوه، کون و فساد مانند هر تغییر دیگر در زمان روی می دهد. هر شده ای تابع زمان است^{۲۲} و از این رو دستخوش تغیر است. اما مبداء که کاین نشده است تابع زمان نیست و بود و هست و خواهد بود درباره اش صدق نمی کند. او همیشه هست و سرمدی است. چیزی که تابع زمان نیست ممکن نیست در زمانی فاسد شود؛ نحوه وجودش سرمدیت تغییرناپذیر است و آنجا که تغیر نیست نه کون هست و نه فساد. از این استدلال این نتیجه به دست می آید: چیزی که کاین نشده است سرمدی است، و چون سرمدی است تغییرناپذیر است و از این رو فسادناپذیر.

این اندیشه را که آنچه کاین نشده است ممکن نیست فاسد شود و بنابراین کاین نشدن دلیل فاسد نشدن است و کاین شدن دلیل فاسد شدن، فیلسوفان پیش از سقراط به میان آورده اند؛ ولی فرگذاری میان زمان و سرمدیت (= آن تغییرناپذیر، زمان تصویر سرمدیت است) را پیش از

افلاطون در نزد هیچ متفکری نمی‌یابیم. بنا به روایت دیوگنس لائرتیوس نخستین کسی که گفته است کون مستلزم فساد است و کاین نشدن مستلزم فسادناپذیری، کسنوفانس بوده است. دیوگنس می‌گوید: «او نخستین کسی بود که ثابت کرد که هر چه کاین می‌شود فسادپذیر است.» سخن پارمنیدس (قطعه شماره ۳) نیز ظاهراً بدین معنی است که موجود چون کاین نشده است فسادناپذیر است. بعدها این حکم که کاین فسادپذیر است و غیرکاین فسادناپذیر، تقریباً به صورت اعتقاد عمومی درمی‌آید، مثلاً ملیسوس (در قطعه شماره ۲) می‌گوید: «چون موجود کاین نشده است، همیشه بود و همیشه هست و همیشه خواهد بود، نه آغاز دارد و نه پایان... چه اگر کاین شده بود آغازی می‌داشت (زیرا اگر کاین شده بود لازم می‌آمد که زمانی آغاز شده باشد)...». در مکالمه تیمائوس افلاطون، پدر و صنایع جهان (دمیورگ) به خدایان فروتر می‌گوید: «هر چه به هم پیوسته است از هم گسستنی است... شما چون حادث و مخلوق هستید مطلقاً مرگناپذیر و از هم ناگسستنی نخواهید بود...»^{۴۲} ارسطو در نوشته خود با عنوان درباره آسمان، کاین و فسادپذیر را برابر می‌شمارد و آنگاه ثابت می‌کند که غیرکاین فسادناپذیر است و فسادناپذیر غیرکاین.

برگردیم به مکالمه فایدروس. دلیلی دیگر بر اینکه مبداء غیرکاین ممکن نیست فاسد شود، این اندیشه است که اگر مبداء غیرکاین فاسد شود نه خود مبداء ممکن است از چیزی کاین شود و نه چیزی دیگر ممکن است از مبداء به وجود آید^{۴۳}. زیرا اولاً مبداء ممکن نیست از مبداء کاین شود زیرا دیگر مبدایی وجود نخواهد داشت تا مبدایی از آن در وجود آید؛ در ثانی چیزی کاین ممکن نیست مبداء اعلای تغییرناپذیر باشد. چیزی دیگر نیز ممکن نیست از مبداء به وجود آید زیرا (اگر مبداء فاسد شود) دیگر مبدایی در میان نخواهد بود. همه چیز از مبداء به وجود می‌آید؛ و اگر نخستین و برترین وجود نداشته باشد که مبداء حرکت باشد

۴۲. فایدروس ۲۲۵.

۴۳. تیمائوس ۲۱.

دیگر حرکت نیز وجود نخواهد داشت.

این اندیشه را می‌توانیم از طریق مثالی روشن‌تر سازیم. در جهان محسوس ما هر حرکتی علتی دارد؛ و این علت تنها در صورتی ممکن است چیزی دیگر را به حرکت درآورد که خود آن دارای حرکت باشد و حرکتش را به چیز دیگر منتقل کند. اما حرکت آن علت از کجاست؟ از چیزی دیگر؛ و علت حرکت این چیز دیگر چیست؟ باز چیزی دیگر الی آخر. وقتی که ردیف علل محرک و اشیایی را که آن علل به حرکت می‌آورند تعقیب می‌کنیم، می‌بینیم که هر چه به حرکت آورده می‌شود حرکت را از چیزی دیگر اخذ می‌کند. این سلسله محرکها و متحرکها بی‌پایان خواهد بود اگر نپذیریم که دنیای شدن آغازی زمانی دارد. این سؤال که آیا جهان آغازی زمانی دارد یا نه، برای تحقیق ما اهمیتی ندارد. همه علل دنیای تجربی ما مستلزم علتی مقدم‌ترند و این علت مقدم‌تر نیز مستلزم علت مقدم‌تری است. از این رو همه این علل وابسته‌علتی دیگرند و بدین جهت علل ثانوی هستند درست همان‌گونه که عصایی که حرکت را از دستی اخذ می‌کند و به توپ انتقال می‌دهد علت ثانوی است. اما اگر بپذیریم که علل ثانوی وجود دارند و وجود علتی اول را منکر شویم به نتیجه‌ای بی‌معنی می‌رسیم: بدین نتیجه که همه علل، علل ثانوی هستند و علتی اولیه که حرکت را به تمامی سلسله محرکها و متحرکها منتقل می‌سازد وجود ندارد. مطلب هنگامی روشن‌تر می‌شود که تمامی سلسله علل ثانوی را به صورت مجموعه واحدی تصور کنیم. این مجموعه علل ثانوی، حرکت را از کجا اخذ می‌کند؟ بی‌گمان از علتی که خود آن در زمره علل ثانوی نیست، و این علت باید خود، خود را به حرکت آورد و محرکش چیزی دیگر نباشد زیرا در غیر این صورت علت ثانوی خواهد بود نه علت اولیه. اما اگر علت اولیه از میان برود علل ثانوی نیز وجود نمی‌توانند داشت.

اکنون این استدلال را با وضع روح تطبیق می‌کنیم: روح به‌عنوان

مبداء حرکت، حرکت ۱: به تمامی سلسله علل ثانوی منتقل می‌سازد؛ و چون علت اولیه حرکت است ممکن نیست در زمره علل ثانوی باشد. چون همه علل در دنیای تجربی ما علل ثانویه هستند در حالی که روح به دنیای معقول تعلق دارد نه به دنیای تجربی و محسوس، پس علت اولیه حرکت، چیزی معقول است. اگر علت اولیه از میان برود، یعنی اگر روح دچار فساد شود دیگر سلسله علل ثانویه ممکن نیست دارای حرکت باشند و در نتیجه حرکت به پایان می‌رسد. بنابراین روح که مبداء حرکت است فسادپذیر نیست. علاوه بر این، روح ممکن نیست کاین شده باشد: کون حرکت است، و اگر روح مبداء حرکت است آن حرکت (کون) را از کجا می‌تواند به دست آورد؟ بدین جهت روح که مبداء حرکت است نه کاین شده است و نه فساد می‌پذیرد. افلاطون این اندیشه را در مورد هر روحی صادق می‌داند اعم از روحی که به کالبد انسانی و حیوانی زندگی می‌بخشد و روح جهان^{۴۵}. مبدع این استدلال آلکمنون اهل کروتون (در حدود ۵۰۰-۵۷۰ ق.م) است و ارسطو در نوشته خود با عنوان درباره نفس می‌گوید او بر این عقیده بوده است که روح همیشه در حال حرکت است و از این رو مرگناپذیر.

افلاطون استدلال مکالمه فایدروس را در قوانین نیز تکرار می‌کند آنجا که روح را مبداء حرکت و محرک اول می‌نامد^{۴۶}. در تنه قوانین نیز که به احتمال قوی از رسالات منسوب به افلاطون است روح مبداء همه حرکات شمرده شده است. استدلالی دیگر بر مرگناپذیری روح در مکالمه تیمائوس در ضمن داستان آفرینش جهان به میان می‌آید و گفته می‌شود روح چون به دست خود صانع جهان شکل پذیرفته است مرگناپذیر است در حالی که موجودات فسادپذیر خلقت خود را مدیون خدایان فروترند^{۴۷}.

۴۶. قوانین ۸۹۴.

۴۵. فایدروس ۲۴۵.

۴۷. تیمائوس ۴۱.

۳. دلیل مرگناپذیری روح در جمهوری^{۴۸}

دلایلی که تاکنون بر مرگناپذیری روح شناختیم یا بر پایه استدلالهای مبتنی بر فلسفه طبیعی قرار دارند و یا قدرت اثبات خود را از نظریه ایده اخذ کرده‌اند. در کتاب دهم جمهوری دلیلی دیگر می‌یابیم که با دلایل پیشتر فرق دارد و از اندیشه‌ای ناشی است که در مکالمه گریاس دیده‌ایم. به موجب آن اندیشه بیدادگری بیماری روح است. افلاطون در جمهوری این اندیشه را دنبال می‌کند و درباره عواملی به تحقیق می‌پردازد که آفات اشیا یعنی مایه ضایع شدن و نابودگر دیدن اشیااند. استدلال با این حکم آغاز می‌شود که هر چه سودمند و مایه نگاهداری و دوام است خوب است و هر چه زیانبار و سبب ضایع شدن است، بد. در وهله اول این حکم ما را نگران می‌کند و سوء ظن ما را برمی‌انگیزد زیرا می‌دانیم که تعریف خوب با این عبارت مایه چه سوء فهمهایی می‌تواند شد و از این سوء فهمها چه نتایجی به بار می‌آید. وقتی که می‌گوییم خوب آن چیزی است که برای دولت، برای مردم، برای حزب سودمند است این حکم در واقع اجازه‌نامه‌ای است برای هر گونه زورگویی نسبت به کسانی که معتقداتی غیر از معتقدات ما دارند و فکرشان مطابق فکر ما نیست: چون این‌گونه کسان بد و زیانبارند پس حق داریم نابودشان کنیم. آیا مراد افلاطون همین است؟ به هیچ وجه. خوب آن چیزی است که برای هر شیء، از آن جهت که چنان شینی است، مفید است؛ مثلاً برای انسان از آن جهت که انسان است فایده دارد. چون انسان به معنی حقیقی روح است، پس خوب آن چیزی است که برای روح سودمند است و بد چیزی که به روح زیان می‌رساند. این حکم تعمیم داده می‌شود: خوب آن چیزی است که برای هر شیء، از آن جهت که آن شیء است، سود دارد و مایه حفظ و نگاهداری آن است و بد چیزی است که آن شیء را ضایع می‌کند و

از میان می‌برد: بد را آفت می‌نامیم و خوب را مایه اصلاح و بهبود. آیا آفت همه موجودات اعم از جاندار و بی‌جان یکی است؟ بی‌گمان نه. آفت جانداران بیماریهای گوناگون و ضعف پیری است. هر موجود بی‌جان آفتی خاص خود دارد، مثلاً آفت آهن زنگ است. روح نه موجودی جسمانی است و نه بی‌جان. آیا برای روح نیز آفتی هست؟ بی‌گمان؛ و این آفت بیدادگری است. بیماریهایی که به جسم آلی زنده آسیب می‌رسانند زبانی برای روح ندارند زیرا روح جسم آلی زنده (ارگانسیم) نیست. آفتی هم که برای موجودات بی‌جان و اشیاء مادی زیان دارند ممکن نیست برای روح زیانبار باشند. بنابراین یگانه آفتی که برای روح زیانبار است ظلم است. آیا روح به سبب ظلم می‌میرد؟ اگر چنین بود لازم می‌آمد که ظالمان به سبب بیدادگری خویش از بین بروند حال آنکه به هیچ‌روی چنین نیست و اگر در بیدادگری آزاد گذاشته شوند روز بروز قوی‌تر می‌گردند. ولی ممکن است بیدادگران مجازات شوند و به قتل برسند و روحشان از کالبد جدا شود. این سخن بدین معنی است که بیدادگری که آفت روح است به روح آسیب می‌رساند ولی سبب مرگ روح نمی‌شود؛ و وقتی که ظالمی به سزای عمل خود می‌رسد و کشته می‌شود علت مرگ او بیدادگری نیست بلکه آسیبی است که به بدن او وارد می‌آید و آنرا از میان می‌برد. چون روح به سبب آفت خاص خود از میان نمی‌رود و غیر از ظلم آفتی برای روح وجود ندارد، پس روح اصلاً ممکن نیست از میان برود.

بر این استدلال ممکن است ایرادی گرفته شود: البته هر شیء به سبب آفت خاص خود از میان می‌رود ولی این آفت از آفتی دیگر نشأت می‌گیرد. غذاهای فاسد، یعنی غذاهایی که دچار آفت خاص خود شده‌اند، سبب بیماری می‌شوند و بیماری سبب مرگ؛ و در این صورت بدن بر اثر مصرف غذاها و به سبب آفت خاص خود (= بیماری) نابود می‌شود. در

مورد روح نیز آیا نمی توانیم گفت که بیماری بدن سبب بیماری روح می شود و روح بر اثر بیماری و به سبب آفت خاص خود از میان می رود؟ برای اثبات درستی این ایراد نخست باید ثابت شود که بیماری بدن سبب پیدایی بیدادگری می شود. چنین امری در مورد بعضی بیماریها پیش می آید ولی علی القاعده چنین نیست. اما حتی اگر بپذیریم که بعضی بیماریها در آنچه افلاطون روح می نامد اثر نامطلوب می بخشند، باز درستی آن ایراد ثابت نمی شود زیرا بیدادگری (= آفت خاص روح) سبب مرگ روح نمی گردد. بنابراین روح مرگناپذیر است.

آیا مراد افلاطون اثبات زندگی روح فردی است؟ ویلامویتس در کتاب گرانقدری که درباره افلاطون تصنیف کرده است می نویسد: «روحی که در بدنهای آدمیان بی شمار وارد می شود دارای شخصیت فردی نیست و فردیتی را که در هر یک از بدنها کسب می کند باید هنگام جدایی از آن بدن از دست بدهد... با این همه از سخن افلاطون چنین فهمیده می شود که او برای روح به زندگی فردی قائل بوده است از آن رو که خود افلاطون دارای روح فردی نیرومندی بوده. در واقع آنچه او درباره روح انسانی معتقد است و به زبان قلم می آورد دارای وحدت منطقی کامل نیست.» این قبیل اظهارات را در نوشته های پژوهشگران اخیر درباره افلاطون نیز می یابیم. اینکه بدن مبداء فردیت روح است، عقیده توماس اکوینایی است نه سخن افلاطون. این اندیشه هم که روح در جهان دیگر پاداش و مکافات اعمال خود را می بیند^{۴۹} تنها هنگامی معنی می تواند داشت که روح پس از جدایی از بدن به صورت فردی به زندگی ادامه دهد. نظریه یادآوری نیز حاکی از این است که روح پیش از ورود در کالبد موجودات حقیقی را دیده است. هیچ اشاره ای در نوشته های افلاطون وجود ندارد بر اینکه روح پس از جدایی از بدن به روح جهانی

می‌پیوندد و شخصیت فردی خود را از دست می‌دهد.

سؤال دیگر این است که آیا تمام روح مرگناپذیر است یا جزیی از آن؟ اگر بنا بر این باشد که تنها مقداری از روح مرگناپذیر باشد لازم می‌آید که روح دارای اجزا باشد. ولی افلاطون در مکالمه فایدون منکر این امر است. روح شبیه و خویشاوند ایده‌هاست زیرا به حوزه موجودات بسیط تعلق دارد؛ و چون مرکب نیست دارای اجزا نمی‌تواند بود. بنابراین، مکالمه فایدون حاوی پاسخی روشن به سؤال ماست: آنچه در این مکالمه روح نامیده می‌شود و موضوع بحث ما قرار دارد تماماً مرگناپذیر است. آیا افلاطون بعدها نیز بدین عقیده وفادار مانده است؟ افلاطون‌شناسان بدین سؤال پاسخ منفی می‌دهند. نخستین بار در جمهوری می‌توانیم دید که افلاطون برای روح قائل به اجزاست.

روح چیست و چگونه است؟

الف. اجزاء روح^۱

افلاطون در مکالمه فایدون به صراحت می‌گوید که روح که موجودی بسیط است می‌تواند با آنچه بدن به او عرضه می‌کند مخالفت ورزد^۲. بدن به روح چه می‌تواند عرضه کند؟ آنچه بدن به روح عرضه می‌کند میل و خشم و ترس، و خلاصه عواطفی است از قبیل شادمانی و غم و شهوت^۳. عواطف که انگیزه‌های غاری از خرد آدمی اند از بدن نشأت می‌گیرند نه از روح؛ و علت اینکه روح در برابر آنها ایستادگی می‌تواند کرد این است که روح بر حسب طبیعتش عقل است و از اندیشه‌های عاقلانه پیروی می‌کند و در برابر عواطف تسلیم نمی‌شود. ولی این سخنان فقط دربارهٔ روح چنانکه باید باشد صادقند یعنی دربارهٔ روحی که از همهٔ امور جسمانی پاک و فارغ است. هنگامی که به واقعیت نظر می‌افکنیم تصویری دیگر در برابر چشم ما ظاهر می‌شود. مگر چند روح وجود دارد که در برابر تقاضاهای بدن فقط به مقدار کاملاً ضروری تسلیم می‌شوند؟ هیچ یا تنها

۲. فایدون ۹۴.

۱. جمهوری ۴۳۵ تا ۴۴۴.

۳. همان ۸۳. در بعضی نسخه‌های خطی ترس نیز در زمرهٔ عواطف مذکور آمده است.

چندتایی. پس اگر بخواهیم واقعیت را چنانکه به راستی هست ببینیم، یعنی روح را در حال پیوستگی با بدن به چشم عقل بنگریم، حق نداریم بپرسیم که ارواح چند تن معدود چگونه اند یا طبیعت روح بدون پیوستگی با بدن چگونه است، بلکه باید روح را در حالی بنگریم که «آلودگیهای بی شمار سیمای آن را دگرگون ساخته اند»^۵ و در این صورت چیزی در برابر ما ظاهر خواهد شد که به گلاوکوس^۶، خدای دریا، شبیه است. امیال و عواطف ناشی از بدن روح را به نحوی به بدن میخکوب می کنند که روح صفات و خصایص بدن را می پذیرد^۷، و اضافات جسمانی سرپایش را چنان فرامی گیرد که سیمای حقیقیش پنهان می شود؛ و ما برای اینکه بدانیم طبیعت روح در طی این زندگی چگونه است باید او را در این حالت در نظر آوریم.

در فایدون افلاطون می کوشد روح را در حالی مصور کند که روی در موجود تغییر ناپذیر سرمدی دارد و از دنیای جسمانی برتر رفته و همه اضافات جسمانی را از خود دور است. ولی در جمهوری، به عکس، درباره روح در زندگی انسانی و در حال پیوستگی با بدن پژوهش می کند؛ و دو اظهار مختلف او درباره روح - روح بسیط در فایدون و روح مرکب در جمهوری - ناشی از این دو شیوه مشاهده است. بعضی از پژوهشگران مدعی اند که افلاطون در جمهوری سخن از اجزاء روح نمی گوید بلکه به وجود نیروهای روح قائل می شود. ولی راستی این است که فیلسوف ما در جمهوری درباره جزء اول و جزء دوم و جزء سوم روح و انواع روح و انواع در روح بحث می کند و به صراحت لفظ جزء را به کار می برد. هر چند ممکن است این توهم به وجود آید که مسأله اجزاء روح یا نیروهای روح در جمهوری برای افلاطون حل نشده است ولی با دقتی بیشتر در می یابیم

۴. جمهوری ۶۱۱

5. Glaukos

۶. فایدون ۸۳.

که مراد او از انواع روح اجزاء روح است: به سبب پیوستگی روح با بدن اضافاتی به روح ملحق می‌شوند، روح به سبب پیوستگی با بدن دارای اجزاست. افلاطون در مکالمه تیمائوس درباره مکان اجزاء روح نیز توضیح می‌دهد: مکان جزء خردمند روح سر است، جزء شجاع، میان گردن و حجاب حاجز جای دارد و جزء میل‌کننده، میان حجاب حاجز و ناف.^۷

علت اینکه افلاطون به پیروی از آلکمنون و مکتب طب سیسیلی سر و مغز را جایگاه تفکر می‌داند، مشاهدات کالبدشناختی نیست. جزء خردمند، شریفترین جزء روح است و از این رو باید در جایی مکان بگیرد که بتواند بر تمامی وجود آدمی اشراف داشته باشد و از آنجا، چنانکه گویی از برجی مرتفع، بر تمامی بدن فرمان براند. ارسطو برخلاف افلاطون بر پایه مشاهدات کالبدشناختی بر نظریه‌ای قدیم وفادار می‌ماند و دل را جایگاه تفکر قلمداد می‌کند در حالی که وظیفه مغز را تنظیم حرارت بدن که شرط اصلی زندگی است، می‌داند.

اما اگر روح دارای اجزا است این پرسش پیش می‌آید که آیا روح با همه اجزایش مرگناپذیر است؟ به مقداری از این پرسش پاسخ داده شده است: دو جزء عاری از خرد روح اضافاتی هستند که به سبب پیوستن روح با بدن به آن افزوده شده‌اند؛ و اگر آنها نخستین بار با ورود روح در کالبد به روح ملحق شده باشند انتظار می‌توان داشت که با جدایی روح از بدن از روح جدا شوند. این سخن اصولاً درست است و دو جزء عاری از خرد روح فناپذیرند.^۸ ولی ممکن است این اجزاء فناپذیر چنان به روح بچسبند که روح پس از جدایی از بدن نیز نتواند آنها را از خود دور کند.^۹ وظیفه روح در زمان پیوستگی با بدن این است که تا آنجا که می‌تواند در

۷. جمهوری ۴۴۲، ۵۵۱، ۶۱۱ و تیمائوس ۶۹.

۹. فایدون ۸۱.

۸. همان.

کسب فضیلت و بینش بکوشد و از این طریق به خویشتن خویش بازگردد. عقیده افلاطون را درباره فضیلت هنگام بحث درباره نظریات سیاسی او بررسی خواهیم کرد. در این مرحله که هستیم مطلب مهم برای ما اجزاء روح است. جزء باشهامت بر حسب طبیعتش از جزء خردمند جانبداری می‌کند و جزء میل‌کننده به اقتضای طبیعتش روی در جسم و ماده دارد. افلاطون چگونگی ارتباط اجزاء روح را با یکدیگر از طریق دو تمثیل تشریح می‌کند که یکی تمثیل ارابه روح^{۱۰} است و دیگری تمثیل هیولای روح^{۱۱}.

ب. تمثیل ارابه روح

برای توصیف روح به بیانی الهی و مفصل نیاز است. با بیانی کوتاه و بشری از طریق تمثیلی می‌توان گفت که روح چگونه است. «روح به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌بان مانند است. اسبها و ارابه‌بانان خدایان خوب و اصیلند ولی در مورد دیگران چنین نیست... در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسبها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن...» با این مقدمه داستانی اسطوره‌ای آغاز می‌شود. در هیچ جا گفته نمی‌شود که این دو اسب چه چیز را مصور می‌کنند ولی ما با توجه به نظریه اجزاء روح در جمهوری، می‌دانیم که ارابه‌بان نماد جزء خردمند روح است و اسب خوب نماد جزء شجاع و اسب بد نماد جزء میل‌کننده. ه. لایزگانگ این تصویر را به نوعی دیگر تفسیر می‌کند و می‌گوید مطلب در اینجا غیر از مطلب جمهوری است، و دو اسب نماد نبرد میان عشق پاک و عشق جسمانی است که در روح هنگام مشاهده زیبایی درمی‌گیرد. این تفسیر نادرست است زیرا اروس (عشق) نتیجه یادآوری زیبایی فی‌نفسه است که، چنانکه هم‌اکنون

خواهیم دید، نظر اراابه‌بان به آن افتاده است.

همه اراابه‌های روح می‌کوشند به آن سوی گنبد آسمان راه بیابند. زیرا در آنجا با گردش گنبد آسمان ایده‌ها را می‌توان دید و این نظاره به بالهای اراابه روح نیرو می‌بخشد. ولی تنها اراابه‌های خدایان که اراابه زئوس، خدای خدایان، پیشاپیش همه آنها حرکت می‌کند، به مقصد می‌رسند و از دریچه آسمان بیرون می‌روند و بر پشت گنبد آسمان می‌ایستند و گردش گنبد آسمان آنان را می‌گرداند و آنان آنچه را در ورای آسمان است نظاره می‌کنند. نظاره ایده‌ها بدان‌سان که از جمهوری می‌شناسیم در این تمثیل شکلی دیگر دارد و با گردش تمامی کیهان مربوط است. اراابه‌های آدمیان به دشواری پیش می‌روند و اسب غیراصیل اراابه را به سوی زمین می‌کشاند و ارواح انسانی به پشت کرة آسمان نمی‌رسند و در بهترین حالت اراابه‌بانان گاهگاه سر از دریچه گنبد بیرون می‌کنند و با زحمت فراوان مقداری از حقایق را که در آن سوی گنبد آسمان است می‌بینند و بسته به اینکه تا چه حد از این نظاره محروم یا به آن موفق شده باشند، یا نیرویی به بالهایشان نمی‌رسد و بر زمین فرومی‌افتند و یا در کالبدهای گوناگون فرومی‌روند. ارواحی که توانسته باشند در طی یک گردش ایده‌ها را ببینند از ضرورت پیوند یافتن با کالبدهای تازه آزاد می‌شوند ولی دیگران فرومی‌افتند تا اینکه در کالبدی قرارگاهی تازه می‌یابند، و بر حسب اینکه چشمشان به چه مقدار از ایده‌ها افتاده باشد در کالبدهای مختلف، از کالبد فیلسوف گرفته تا کالبد سوفسطایی یا حکمرانی مستبد، جای می‌گیرند (افلاطون در اینجا نه گروه را نام می‌برد و ما از برشمردن آنها چشم می‌پوشیم). این‌گونه ارواح در دوره جهانی تازه‌ای دوباره راه سفر در پیش می‌گیرند و ما به جزئیات این سفر و کیفیت نظاره ایده‌ها، چون فاقد ارزش فلسفی است، نمی‌پردازیم.

اما روح برای اینکه گام در راه سفر تازه به سوی بیرون گنبد آسمان

بهد باید بالهائش نیروی تازه یافته باشند و این نیرو را ارواح از طریق تماشای جلوه زیبای فی نفسه در تصاویر محسوس آن، کسب می‌توانند کرد. با نظاره به زیبایی محسوس، اروس (عشق) بیدار می‌شود و عشق نتیجه یادآوری زیبایی فی نفسه است که روح در اثنای سفر پیشین توانسته است گاهگاه نظری به آن بیفکند در حالی که در حسی که هیچ نتوانسته باشد زیبایی فی نفسه را ببیند نصیبی از عشق نمی‌تواند یافت. روحی که عشق بر آن چیره شده است می‌کوشد با زیبایی پیوند یابد و در کنار آن بماند، و در اثنای این کوشش میان اسب شریف و اسب فرومایه نبردی درمی‌گیرد. اسب فرومایه اختیار از دست می‌دهد و بر آن می‌شود که شهوت خود را تسکین بخشد و اربابان سعی می‌کنند از این کار بازش دارد. ولی اگر اسب فرومایه کامیاب شود روح هنگام جدایی از بدن بی‌بال‌وپر می‌ماند و با این همه اگر در منجلاب شهوت غرق نشده باشد هنوز امیدوار می‌تواند بود که دوباره بال‌وپر یابد. اما اگر در این نبرد اسب شریف و اربابان بر اسب فرومایه غالب شوند روح زندگی را با خویشتن داری به سر می‌برد و پس از جدایی از بدن بال‌وپر تازه می‌یابد.

دو اسب ارباب را باید دو جزء عاری از خرد روح تلقی کنیم که یکی بر حسب طبیعتش جانب جزئی خردمند را می‌گیرد. داستان فایدروس روح را چنان مصور می‌کند که گویی چه پیش از ورود در کالبد و چه پس از آن این هر دو جزء را دارد؛ و این بدان معنی خواهد بود که روح با هر سه جزئی مرگناپذیر است. این تصویر روح برای زمانی که روح با تن پیوسته است اشکالی در بر ندارد: اربابان جزئی خردمند است، اسب شریف جزئی شجاع است که خواهان افتخار است و در چندجای جمهوری همین‌گونه وصف می‌شود، و اسب فرومایه جزئی شهوی روح است. بنا بر جمهوری و تیمائوس اجزای شجاع و شهوی اجزای فناپذیرند هر چند بی‌فاصله پس از جدا شدن روح از بدن از روح جدا نمی‌شوند و ممکن

است با آن پیوسته بمانند و جزء خردمند را به سوی عالم جسمانی بکشانند. اما بنا به داستان فایدروس روح بر حسب ماهیتش از سه جزء تشکیل یافته است و دو جزء شجاع و شهوی تنها اجزای روحی نیستند که به عالم جسمانی فروافتاده است و هرگز به نظاره کامل ایده‌ها موفق نمی‌شود، بلکه بهترین ارواح، یعنی ارواح خدایان نیز، که هرگز وارد کالبد نمی‌شوند آن دو جزء را دارند هرچند که هر سه جزء ارواح خدایان خوب و شریفند. ولی به هر حال عالی‌ترین ارواح نیز دارای سه جزء اند و مرکبند. آیا نظر افلاطون درباره مرگناپذیری دو جزء بی‌خرد روح در مکالمه فایدروس، با نظری که او در جمهوری و تیمائوس و فایدون اظهار کرده است فرق دارد؟ چنین امکانی به هیچ وجه بعید نیست. ویلامویتس بر آن است که «افلاطون تصویر بغرنج ارابه روح را تنها برای نشان دادن رفتار روح در حال پیوستگی با بدن انسانی ابداع کرده است و به راحتی تصویر بسیار مناسبی است و فیلسوف به خاطر این تصویر آماده شده است قبول کند که دو اسب آزاده و شهوت حتی پیش از نخستین ورود روح در کالبد به آن بسته شده‌اند و حتی ارواح خدایان نیز چنین وضع بغرنجی دارند.» در این تفسیر هسته حقیقتی هست و اینکه افلاطون تصویر ارابه روح را در ضمن داستانی مجسم می‌سازد و در وصفی داستانی همه جزئیات جنبه فلسفی نمی‌تواند داشت شاید مؤیدی بر تفسیر ویلامویتس باشد. با این همه این تفسیر قانع‌کننده نیست. تمثیل ارابه روح را بدین معنی هم می‌توان فهمید که عالیترین ارواح نیز دارای جزئی شجاعند که روی در معرفت دارد و جزئی شهوی که چیزی نیست جز تلاش بر اینکه خود را به یاری معرفت جلو بیندازد. مؤید این تفسیر جمله‌ای از داستان می‌تواند بود آنجا که گفته می‌شود در ارابه بهترین ارواح، یعنی خدایان، ارابه‌بان و دو اسب همه شریفند. در این صورت فرق ارواح عالی با ارواح فروتر این خواهد بود که در این ارواح اخیر

اجزای شجاع و شهوی اعتنایی به معرفت و عالم معقول ندارند و خرسندی را در عالم جسمانی می‌جویند. ولی به هر حال از حیث ساخت، فرقی میان ارواح وجود نخواهد داشت و پالایش ارواحی که تسلیم اجزای شجاع و شهوی خود شده‌اند از این طریق امکان‌پذیر خواهد بود که روی از عالم جسمانی برتابند و به معرفت و عالم معقول روی بیاورند. این تفسیر با ظاهر داستان فایدروس سازگارتر است.

البته از طریق داستان نمی‌توان روشن ساخت که روح چیست، بلکه فقط می‌توان اشاره‌ای کرد به اینکه روح شبیه چه چیز است. شناختن ماهیت روح بسیار دشوار و بیرون از حوصله قدرت آدمی است.^{۱۲} شناخت انسانی از تجلیات روح در حالی که پیوسته با بدن است بدین نتیجه می‌انجامد که ساخت آن همان‌گونه است که در زندگی زمینی و کنونی آن نمایان است. طبیعت حقیقی آن هنگامی آشکار می‌شود که همه زوایدی را که در اثنای پیوستگی‌اش با کالبد به آن ملحق شده‌اند از خود دور کند، و تنها در آن صورت می‌توان دریافت که آیا طبیعت روح بسیط است یا مرکب و چیست و چگونه است.

افلاطون در اینجا اصطلاح فوسیس (physis) را به کار می‌برد و فوسیس به معنی طبیعت و ماهیت است. ما نمی‌خواهیم اصطلاح فوسیس را در نوشته افلاطون تفسیر کنیم؛ برای این منظور لازم است که اولاً معنی غیرفلسفی آن اصطلاح را نیز بررسی کنیم زیرا زبان افلاطون زبان بفرنج گفت‌وگوی مردمان تربیت‌یافته است؛ و در ثانی اصطلاح فوسیس در زبان زمان افلاطون در معانی گوناگون به کار می‌رود درست مانند اصطلاحات طبیعت و ماهیت در زمان ما.

مکالمه فایدروس چندی پس از جمهوری تصنیف شده و تصویر زیبایی روح در این مکالمه جانشین تصویری شده است که در جمهوری

می‌یابیم. این تصویر اخیر به هیچ وجه به دلپسندی تصویر فایدروس نیست.

ج. تمثیل هیولای روح در جمهوری^{۱۳}

روح مجموعه‌ای است از انسان و شیر و هیولایی چندسر، که گرداگرد تنش سرهای جانوران اهلی و وحشی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و آن هیولا هر دم می‌تواند به صورت یکی از آن جانوران درآید. این موجود دهشت‌انگیز که از ترکیب انسان و شیر و هیولا به وجود آمده است به نحوی با صورت یکی از آن سه، یعنی با صورت انسان، پوشانده شده است که به صورت موجود زنده واحد، یعنی آدمی نمودار است. همه حالات روح آدمی در این تصویر عجیب مصور است. عدالت هنگامی در روح تحقق می‌یابد که انسانی که در درون هر انسان نهفته است (جزء خردمند روح) از نیروی شیر (جزء شجاع روح) یاری بجوید و بخش اهلی هیولای چندسر (جزء شهوی) را رام و مطیع سازد و بخش وحشی آن را نابود کند. همین که این عمل انجام گرفت هر جزء روح وظیفه خاص خود را انجام می‌دهد بدین معنی که جزء خردمند به معرفت می‌گراید و جزء شجاع شهامت خود را بروز می‌دهد و جزء شهوی فرمان می‌برد. بدین سان سلامت روح، یعنی خویشتن‌داری، تحقق می‌پذیرد: شیر، و جانور چندسر که هر دم به شکلی می‌تواند درآید، و انسان درونی، توافق می‌کنند که فرمانروایی حق جزء خردمند است. اما اگر شیر زمام حکومت را به دست گیرد یا جانور چندسر بر اریکه قدرت بنشیند، و به عبارت دیگر اگر هر جزء روح به وظیفه خود قناعت نرزد و دو جزء بی‌خرد به حوزه صلاحیت جزء خردمند دست‌درازی کنند، ظلم در روح پدید می‌آید. زیرا در این صورت هر جزء وظایف متعدد به عهده می‌گیرد و

همین خود، یعنی به کار خود قناعت نورزیدن و به کار دیگران مداخله کردن، ظلم است.

در واپسین اثر افلاطون، قوانین، جای این تصویر را تمثیل عروسکان می‌گیرد که خدایان خواه برای بازی و تفریح و خواه به منظوری جدی تر ساخته‌اند.^{۱۴} ریسمانهایی که عروسکان به واسطه آنها جنبانده می‌شوند گوناگونند: ریسمان خرد ضعیف و زرین است و ریسمانهای دیگر از آهنند. خرد زیباست ولی بسیار نرم و ظریف است و از این رو برای اینکه عروسک «انسان» را بجنباند به یاری نیاز دارد؛ وظیفه آدمی این است که تنها از حرکت ریسمان خرد پیروی کند. وقتی که تصاویر فایدروس و جمهوری را با تصویر قوانین مقایسه می‌کنیم اثری از تسلیم و رضا در روحیه افلاطون می‌یابیم: آدمی فقط باز یچه خدایان است و همین خود بهترین جنبه آدمی است.^{۱۵} البته این سخن هنگامی صادق است که آدمی را با خدایان مقایسه کنیم.^{۱۶} اما اگر خدایان را کنار بگذاریم و نوع آدمی را به تنهایی در نظر آوریم می‌توانیم بگوییم که آدمی موجودی شایان تحقیر نیست بلکه ارزش آن را دارد که جدی تلقیش کنیم.

۱۵. قوانین ۶۴۴ به بعد.

۱۴. قوانین ۶۴۴ به بعد.

۱۶. همان ۸۰۳.



نظریه سیاسی افلاطون

الف. تأسیس جامعه و دولت و پاکسازی جامعه

برای تشریح نظریه سیاسی افلاطون فقط به جمهوری استناد می‌کنیم. عنوان این نوشته به زبان یونانی پولیتیا^۱ است، و پولیتیا به معنی مجموعه شهروندان، حقوق مدنی، فعالیت سیاسی، دولت، نظام سیاسی، حقوق اساسی، و دولت به معنی جغرافیایی است. عنوان فرعی درباره عدالت که بعدها به عنوان اصلی کتاب افزوده شده نشانگر موضوع کتاب است. در این نوشته جامعه و دولت همچون الگویی به کار رفته است برای نشان دادن مقام عدالت در روح انسانی. در کتاب اول جمهوری چند تعریف درباره عدالت به میان می‌آید ولی هیچ کدام بحث کنندگان را خرسند نمی‌کند. در کتاب دوم گلاوکن و آدیمانتوس، برادران افلاطون، از سقراط می‌خواهند که برتری عدالت را بر ظلم به وجهی مقنع تر از آنچه پیش تر بیان شده است روشن سازد. هر دو برادر وظیفه مدافع ظلم را به عهده می‌گیرند و در ضمن سخنانشان عدالت پرزحمت و زیانبار نمایان می‌شود و ظلم آسان و سودمند.

1. politeia

گلاوکن در مقدمه گفتار خود همه چیزهایی را که آدمیان خواهان آنها هستند به سه نوع تقسیم می‌کند: نخست چیزهایی که ما آنها را برای خودشان می‌خواهیم نه برای فایده‌ای که از آنها به دست می‌آید مانند شادمانی؛ دوم چیزهایی که هم برای خودشان می‌خواهیم و هم برای فایده‌ای که از آنها حاصل می‌شود مانند تندرستی؛ و سوم چیزهایی که فقط برای سودشان می‌خواهیم مانند پول درآوردن و داروخوردن. عدالت جزء کدام یک از این سه نوع است؟ عدالت در حقیقت در وسط بزرگترین مواهب، یعنی ارتکاب ظلم بدون تحمل مجازات و بزرگترین مصایب یعنی تحمل ظلم بدون توانایی انتقام‌گیری قرار دارد. عادلان تنها بدین علت عادلند که از ظلم کردن ناتوانند. برای اینکه درباره زندگی عادلان به درستی داوری کنیم باید آن را با زندگی بیدادگران مقایسه نماییم: ظالم به عادل شهره است و در عین حال از همه مزایای زندگی توأم با بیدادگری بهره دارد، در حالی که مرد عادل در نظر مردمان بیدادگر می‌نماید و بدین جهت به همه رنجها و مصایب قابل تصور گرفتار می‌گردد و سرانجام به دارش می‌زنند تا بفهمد که بیدادگر و در عین حال شهره به دادگری بودن، بهتر از آن است که شخص دادگر باشد و بیدادگر بنماید.

پس از گلاوکن، برادرش آدیمانتوس از سقراط می‌خواهد دلیلی آورد بر اینکه عدالت از چیزهایی است که هم برای خودش باید خواسته شود و هم برای اثری که در روح آدمی می‌بخشد، به شرط آنکه از مزد و افتخاری که عدالت برای مرد عادل می‌آورد چشم‌پوشد. شاعران و مریبان، عدالت را فقط برای پاداش و افتخاری می‌ستایند که از آن حاصل می‌شود؛ و همین خود سبب پیدایش این عقیده شده است که عدالت با رنج و زحمت فراوان توأم است بی‌آنکه فایده‌ای از آن حاصل شود در حالی که بیدادگری بسیار سودمندتر از عدالت است؛ و از این رو تنها

کسانی به عدالت می‌گریند که از ظلم کردن ناتوانند یا به سبب استعداد طبیعی خاصی از ظلم بیزارند.

بدین سان هر دو برادر از سقراط می‌خواهند که بحث را پایان یافته تلقی نکنند بلکه بکوشد تا نادرستی استدلالهای ایشان را روشن سازد. در این مرحله، بحث اصلی آغاز می‌شود.^۲ سقراط می‌گوید عدالت را باید در جامعه بجوئیم زیرا جامعه ساختمانی بزرگتر از فرد انسانی است و عدالت را در آن آسان‌تر می‌توان یافت. آدمی چون خودبسنده نیست تنها در صورتی می‌تواند به زندگی ادامه دهد که دیگران یاری‌اش کنند؛ از این رو علت زندگی آدمیان در حال اجتماع نیازهای انسانی است و در درجه اول نیاز به غذا و مسکن و جامعه. بهترین راه رفع نیازهای افراد جامعه تقسیم کار است و در جامعه‌ای کوچک - که آدمیان به رفع نیازهای ضروری قناعت می‌ورزند و از طریق چهار یا پنج حرفه همه نیازها برآورده می‌شوند - زندگی با تقسیم کار به مراتب آسان‌تر از این است که هر کس غذا و مسکن و جامعه خود را خود تهیه کند. به عبارت دیگر آدمی به علت فقدان خودبسنده‌گی مجبور است در جامعه زندگی کند و وجود جامعه یا شهر بر اصل تقسیم کار مبتنی است: هر کس در صورتی می‌تواند کار خود را به بهترین وجه انجام دهد که تنها به یک حرفه پردازد و از پرداختن به حرفه‌های متعدد پرهیز کند مخصوصاً از این جهت که افراد آدمی استعدادهای گوناگون دارند و هر کسی بر حسب طبیعتش برای کاری معین ساخته شده است. بنابراین، جامعه آغازین از کشاورز و معمار و پارچه‌باف و کفشگر تشکیل می‌یابد و سپس پیشه‌وران و بازرگانان به آن افزوده می‌شوند که به‌صورت و ورود کالاها می‌پردازند و در نتیجه معاوضه کالا با کالا کفایت نمی‌کند و پول در جامعه رواج می‌یابد. چنین جامعه‌ای که وسائل ارضای ضروری‌ترین نیازهای مردمان

را از قبیل خوراک و مسکن و جامه آماده می‌کند جامعه کشاورزان و چوپانان و پیشه‌وران و مزدوران و بازرگانان و ملاحان است؛ و اصلی که در آن حکومت می‌کند اصل تقسیم کار و تخصص است. در آنجا مسأله حاکمیت و محکومیت وجود ندارد؛ مالکیت خصوصی مجاز است؛ و چون هر فرد دارایی کافی دارد از این حیث نیز مسأله‌ای پیش نمی‌آید. چنین می‌نماید که این جامعه ابتدایی جامعه‌ای عادل و نیکبخت است؛ جامعه از این حیث عادل است که در آن هر کس کار خود را می‌کند و به کار دیگران نمی‌پردازد هر چند عدالت در این جامعه ابتدایی، عدالت ابتدایی و ناگاهانه است زیرا در آنجا هنوز علم و آگاهی به عدالت وجود ندارد. بنابراین با تشریح جامعه ابتدایی، بدین سؤال که عدالت چیست پاسخ داده نشده است و هنوز جای عدل و ظلم در جامعه آشکار نگردیده، مگر اینکه بگوییم عدالت همکاری افراد چنین جامعه‌ای در برآوردن نیازهای یکدیگر است: هر کسی کار خود را می‌کند ولی بدون وجود علمی که سبب می‌شود کار خود را کردن عدالت باشد. با این همه این جامعه، چون در آن هر کسی کار خود را می‌کند، جامعه‌ای است اصیل و حقیقی و سالم. از این گذشته، این جامعه صورت مقدماتی جامعه عادل است؛ ولی این سخن بدین معنی نیست که افلاطون این شهر ابتدایی یا جامعه ابتدایی را صورت مطلوب جامعه انسانی تلقی کرده باشد. جامعه‌ای از خوکها نیز تا اندازه‌ای مشابه جامعه سالم می‌تواند بود^۳: فقط برآوردن نیازهای ابتدایی انسانی سبب پیدایی جامعه انسانی نمی‌شود. در جامعه‌ای که وظیفه‌اش منحصر برآوردن نیازهای حیوانی است علم و هنر امکان شکوفایی نمی‌یابد. پس جامعه ابتدایی و سالم باید توسعه بیابد و همه مشاغل و حرفه‌هایی هم که تنها به کار برآوردن نیازهای ضروری نمی‌آیند باید در آن پیدا شوند تا جامعه ابتدایی و سالم مبدل به جامعه‌ای با

فرهنگ و تمدن شود. ولی چنین جامعه‌ای، چون در آن نیک می‌نگریم، پرتجمل و آماس‌کرده و بیمار است و جولانگاه غرایز گوناگون، مخصوصاً غریزه گردآوری مال و ملک. بدین سان جامعه از مرز نیازهای ضروری فراتر می‌رود و ناچار می‌شود مقداری از زمین کشور همسایه را تصرف کند تا کشتزار و مرتع به اندازه کافی داشته باشد، و نتیجه این امر پیدایش جنگ است. بر آوردن نیازهایی که نیازهای غیر ضروری نامیده می‌شوند، ظلم به دنبال می‌آورد. ولی جامعه پرتجمل و ورم‌کرده به کلی بیمار نیست بلکه حاوی عناصری هم از جامعه سالم است. به هر حال جامعه نیازمند گروهی پاسدار (سرباز) شده است و در هنگام انتخاب پاسداران این اصل روی می‌نماید که هر کس باید کار خود را بکند. صنف سرباز یا پاسدار از صنفهای دیگر جدا می‌شود تا اصل «هر کس باید کار خود را بکند» پایدار بماند. در جامعه پرتجمل و آماس‌کرده، عدل و ظلم درهم می‌آمیزند. پاسداران باید دارای صفاتی باشند که چون با علم موجود در دولت فیلسوفان مرتبط گردند به صورت فضایل درمی‌آیند: شهامت و اشتیاق به آموزش. اینجا بی‌درنگ این مسأله سر بر می‌دارد که پاسداران را با توجه به عدالت - که هنوز باید معلوم شود که چیست - چگونه باید تربیت کرد.

در هر انسانی استعداد شهامت وجود دارد، یعنی استعداد سنجیده‌ای که خاص صنف پاسداران است. این استعداد را باید از طریق تربیت بدنی و روحی شکوفا ساخت تا صفاتی که در انتخاب پاسداران باید در مد نظر قرار داشته باشند، یعنی شهامت و اشتیاق به آموزش، با یکدیگر نسبتی صحیح بیابند. افلاطون بحث درباره تربیت پاسداران را با تشریح چگونگی تدریس مواد مربوط به تربیت روحی (ادبیات و موسیقی) آغاز می‌کند. تدریس به وسیله سخن به عمل می‌آید، و سخن بر دو نوع است: سخن فریبنده و سخن موافق حقیقت. سخن موافق حقیقت را در پایان

بحث تربیت می‌توان بررسی کرد: آنگاه که موجود حقیقی شناخته شده باشد. از این رو در این مرحله سخن فریبنده بررسی می‌شود. در این نوع سخن عناصر نیک اندکند و باید آنها را نگاه داشت و عناصر بد را باید به یک سو نهاد.

در سخنان مربوط به خدایان رعایت این اصول ضروری است:

۱. درباره خدا باید چنان که او به راستی هست سخن گفت. خدایان نیکند، از این رو باید آنان را، چه در حماسه و چه در سرودها و چه در تراژدیها، نیک نمایان ساخت. خدایان چون نیکند، پس علت شر و بدی نمی‌توانند بود. خدایان تنها منشاء نیکی‌اند.

۲. خدایان چون نیک و کاملند، ممکن نیست مانند دلکان و جادوگران هر دم به شکلی دیگر در آیند. همه سخنانی را که با این اصول ناسازگارند باید از مواد درسی پاسداران حذف کرد.

آنجا که سخن از سرنوشت‌های آدمیان به میان می‌آید اشعار تقلیدی را باید موقوف ساخت زیرا که این‌گونه اشعار در شنوندگان این احساس را پدید می‌آورند که ظالمان نیکبختند و بیشتر عادلان بدبخت، و ظلم اگر از دیده مردمان نهان ماند سودمند است در حالی که فایده عدالت همیشه به دیگران می‌رسد و برای خود عادل جز زیان حاصلی ندارد^۴. فقط اشعاری را باید به جامعه راه داد که مضمونشان ستایش خدایان و تحسین مردان شریف است زیرا که تنها این‌گونه اشعار می‌توانند میان شهامت و مهربانی در درون پاسداران نسبتی درست و هماهنگ پدید آورند^۵.

همین قاعده در آموزش موسیقی نیز صادق است: وزنها و آهنگهایی معین برای پاسداران مناسب نیستند، اینان باید تنها با آهنگهایی آشنا شوند که سبب هماهنگی استعداد‌هایشان می‌تواند شد. غرض از تربیت روحی پدید آوردن هماهنگی در روح جوانان است و تنها کسی که

از این هماهنگی بهره‌ور است می‌تواند به‌سوی شناخت موجود حقیقی صعود کند. بدین‌سان تربیت روحی مرحله مقدماتی تربیت فلسفی است: تربیت روحی باید به‌عشق به‌زیبایی بینجامد؛ و تنها کسانی که از تربیت روحی درست بهره‌برگرفته‌اند عشق به‌زیبایی را با خویشتن‌داری توأم می‌توانند ساخت: این سخنان بحثهای رساله‌های فایدون و فایدروس را درباره‌ی عشق به‌یاد می‌آورند. عشق در مرحله‌ی تربیت روحی حضور دارد و آدمی را به‌سوی آنچه فی‌نفسه زیباست، رهبری می‌کند.

تربیت روحی پاسداران با تربیت بدنی ارتباط نزدیک دارد. عقیده رایج بر این است که یکی از آن دو تنها وسیله‌ی تربیت روح است و دیگری وسیله‌ی پرورش تن. ولی حقیقت برخلاف این است، هر دو نوع تربیت باید برای شکوفا ساختن استعدادهای شهامت و عشق به‌معرفت به‌کار روند، زیرا که تن سالم سبب سلامت روح نیست بلکه، به‌عکس، روح سالم و بهره‌ور از فضیلت سلامت و نیرومندی تن را نیز تأمین می‌کند. افراط در تربیت روحی یا تربیت بدنی آدمی را یا زیاد سست بار می‌آورد یا زیاد خشن، و فقط آمیزه‌ی صحیح این دو نوع تربیت هماهنگی کامل در روح حکمفرما می‌سازد.

پاسداران بارها مورد آزمایش قرار می‌گیرند و از میان آنان فرمانروایان جامعه که پاسداران به‌معنی حقیقی و کاملند، انتخاب می‌شوند؛ کسانی که تاکنون پاسدار نامیده شده‌اند دستیاران فرمانروایانند. فرمانروایان باید مَسْن‌تر از پاسداران دیگر باشند و عقل و آمادگی لازم را برای وقف کردن خود به‌جامعه‌دارا باشند و از طریق آزمایشهایی که پیاپی از آنان به‌عمل می‌آید ثابت کنند که این آمادگی را هرگز از دست نمی‌دهند؛ والاترین اصلی که در زندگی باید رعایت کنند سادگی به‌حد افراط است؛ هیچ‌گونه دارایی شخصی نباید داشته باشند زیرا که دارایی خصوصی سرچشمه‌ی نابرابری و حسد و نزاع است. از این‌رو فرمانروایان و دستیاران

ایشان نه پول خواهند داشت و نه مسکن شخصی؛ زنان و کودکان میان ایشان مشترک خواهند بود. از سوی دیگر، جامعه بدون پول و ثروت پایدار نمی ماند، و ثروت در دست کسانی خواهد بود که از هنر کسب بهره‌ورند. اینان حق دارند دارایی شخصی در حدی معین داشته باشند و مهمترین وظیفه اینان تأمین نیازهای اقتصادی جامعه است.

بدین سان جامعه از سه طبقه تشکیل می‌یابد: فرمانروایان، دستیاران فرمانروایان، کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران. ولی طبقه در این جامعه به معنی کاست^۶ نیست: همه آدمیان از لحاظ تبار برابرند و تنها از حیث استعداد با یکدیگر فرق دارند، و از این رو هر فردی بر حسب استعدادش به یکی از سه طبقه جامعه تعلق می‌یابد؛ و جامعه تنها در صورتی پایدار می‌ماند که مرزهای میان طبقات سه گانه بسته نباشد.

بحث در مسأله آموزش و تربیت سربازان حرفه‌ای به پاکسازی جامعه پرتجمل و آماس کرده منجر می‌شود، و جامعه بیمار دوباره به جامعه سالم مبدل می‌گردد که به عکس جامعه ابتدایی به نیازهای غیر ضروری مردمان نیز توجه دارد هرچند نه به طور نامحدود. این جامعه سه طبقه دارد و هر طبقه وظیفه خاص خود را بجا می‌آورد. جامعه پاکسازی شده، هم عناصر جامعه ابتدایی را در خود دارد و هم عناصر جامعه بیمار را: کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران عناصر جامعه ابتدایی اند و سربازان حرفه‌ای عناصر جامعه بیمار، ولی اینان از تربیتی مطابق اصول افلاطون بهره یافته‌اند. علاوه بر اینها، این جامعه دارای فرمانروایان، یعنی پاسداران کامل است که از طریق فرایند گزینشی ناشی از پاکسازی جامعه انتخاب می‌شوند.

این جامعه نباید بیش از حدی معین بزرگ شود، وگرنه وحدتش در

^۶ کاست به معنی طبقه بسته هندی است. در نظام طبقاتی هندی هیچ‌گاه عضو یک طبقه نمی‌تواند در جزو طبقه‌ای دیگر درآید. (مترجم)

خطر می افتد؛ خیلی کوچک هم نباید باشد وگرنه این خطر روی می نماید که هر کسی به کار خاص خود اکتفا نکند. از این گذشته، در جامعه ای زیاد کوچک پیدایش نسل جانشین به صورت مسأله ای در می آید. وظایف اصلی طبقات سه گانه جامعه عبارتند از حفظ وحدت جامعه، جلوگیری از توانگری و تنگدستی، دفاع از جامعه در صورت بروز جنگ. طبقه سوم مایحتاج اقتصادی جامعه را تأمین می کند. نکته شایان توجه این است که در این جامعه فرمانروا هست ولی رعیت و فرمانبر وجود ندارد؛ هر یک از طبقات سه گانه وظیفه خاص خود را به آزادی و استقلال انجام می دهد و همه با هم در نگاهداری کل جامعه سهیمند.

آیا در این جامعه عدالت هست؟ اکنون این پرسش بجاست، چون جامعه پاکسازی شده، که بظاهر جامعه خوبی است، تنها از راه سخن تأسیس شده است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که در اینجا با جامعه پاسداران سروکار داریم نه با جامعه فیلسوفان. عدالت را در این جامعه چگونه می توان یافت؟ جامعه ای که به درستی تأسیس شده باشد باید جامعه خوبی باشد.^۷ اکنون این سؤال سر برمی دارد که خوب چیست؟ افلاطون در اینجا بدین سؤال نمی پردازد بلکه فعلاً چنان رفتار می کند که گویی همه می دانند خوب چیست. جامعه خوب، دانا و شجاع و خویشتن دار و عادل است؛ پس خوب بودن به معنی دانا و شجاع و خویشتن دار و عادل بودن است. پس از آنکه معلوم شد که دانایی و شجاعت و خویشتن داری چیست، می توان به عدالت روی آورد و معلوم کرد که عدالت چیست. افلاطون بحث درباره دانایی و شجاعت و خویشتن داری و عدالت را به صورت معادله ای یک مجهولی طرح می کند که مجهول آن عدالت است. ولی او نیک می داند که تعیین ماهیت عدالت با این روش ریاضی ممکن نیست. می گوید: «جواب دقیق این مسأله را با

روشی که تاکنون در این بحث داشته‌ایم نخواهیم یافت. برای رسیدن بدین مقصود راهی بس دراز باید رفت و تحقیقی مفصل تر باید کرد^۸. راه دراز، راه عروج به سوی موجود حقیقی است. کسی که موجود حقیقی را نمی‌شناسد ماهیت عدالت را نمی‌تواند به نحو دقیق تعریف کند، و چون جامعه عادل جامعه خوب است مسأله جامعه خوب و عادل را فقط از طریق نظریه وجود می‌توان حل کرد. در مورد جامعه پاسداران به سؤال عدالت چیست تنها پاسخی ناقص به یاری روشی نامناسب می‌توان داد. جامعه پاسداران ساختمانی موقت است و در نظر افلاطون مرحله مقدماتی ولی ضروری جامعه فیلسوفان است.

ب. فضایل جامعه

۱. دانایی^۹

نخستین فضیلتی که بررسی می‌شود دانایی است، و گفته می‌شود دانایی حسن تدبیر است: «جامعه‌ای که بنیان نهاده‌ایم بر استی دانا می‌نماید زیرا در همه کارها دارای حسن تدبیر است.» اما «همین حسن تدبیر، خود دانشی است زیرا تنها در پرتو دانش می‌توان در هر کار تدبیری نیکو اندیشید.» اکنون این سؤال پیش می‌آید که حسن تدبیر بر کدام دانش متکی است؟ بی‌گمان نه بر دانشی که کاسبان و پیشه‌وران از حرفه خود دارند، بلکه بر دانشی که «موضوعش امری از امور جامعه نیست، خود جامعه است، و آنچه در پرتو این دانش خاص می‌توان دانست این است که جامعه با خویشتن چگونه باید رفتار کند و در برابر جامعه‌ها و دولتهای دیگر چه رفتاری باید در پیش گیرد.» این دانش، خاص پاسداران کامل، یعنی فرمانروایان است، و جامعه «به سبب کوچکترین جزء خویش، یعنی طبقه زمامداران، و در پرتو دانشی که خاص این طبقه است دانا می‌شود.»

دانایی، در مرحله جامعه پاسداران دانشی عملی است درباره اینکه برای جامعه، چه در داخل و چه در خارج از آن، چه چیز سودمند است و به شکوفایی آن یاری می‌رساند. نخستین بار در مرحله جامعه فیلسوفان، دانایی به معنی شناخت موجود حقیقی است. در پایان این بحث سقراط می‌گوید: «بی آنکه خود آگاه باشیم یکی از چهار خصلت را یافته و به جای آن نیز در جامعه پی برده ایم.» این سخن اشاره‌ای است به اینکه تعریفی که در اینجا از دانایی به عمل آمد هنوز تعریفی موقت است. ولی سخن سقراط به مطلبی دیگر نیز اشاره دارد: دانایی بی هیچ استدلال مقدماتی عین حسن تدبیر شمرده می‌شود؛ ولی تردید نیست که شرط حسن تدبیر دانشی است از نوعی خاص. گمان می‌کنم سقراط به روشی اشاره می‌کند که در اینجا به کار رفت: روش دست‌یافتن به چیزی بی هیچ بحث و استدلال.

۲. شجاعت^{۱۰}

افلاطون در اینجا شجاعت را به دایره دستیاران محدود می‌کند؛ و جامعه را با توجه به افراد طبقه‌ای که وظیفه‌اش جنگیدن است، شجاع یا جبون می‌نامد. ولی این حکم هم حکمی موقت است. آیا هر کسی که جزئی سپاه نیست شجاع نمی‌تواند بود؟ ولی افلاطون در اینجا تنها به جامعه متشکل از طبقات نظر دارد نه به افراد. شجاعت نیرویی است که «آدمی به یاری آن در همه احوال اعتقاد خود را درباره اینکه چه خطرناک است و چه بی‌خطر، استوار نگاه می‌دارد، و تنها چیزهایی را موحش و خطرناک می‌داند که قانونگذار معین کرده و از راه تعلیم و تربیت در درون او جای داده است.» مخاطب سقراط در وهله اول این تعریف را نمی‌فهمد. از این رو سقراط مطلب را توضیح می‌دهد و می‌گوید شجاعت استوار

نگاه داشتن اعتقاد درست درباره خطرناک و بی خطر است، استوار نگاه داشتنی که عواطف نیز نتوانند بر آن لطمه وارد آورند. شجاعت نوعی دانستن است؛ ولی این «دانستن»، اعتقاد است، منتها اعتقاد درست. دستیاران از فضیلت دانایی بی بهره‌اند، از این رو ممکن نیست دارای دانش شجاعت باشند. اما اعتقاد درست شجاعت به بار نمی‌آورد؛ از این گذشته استوار داشتن اعتقاد درست درباره آنچه باید از آن ترسید، نوعی پایداری است. اعتقاد درست درباره آنچه باید از آن ترسید و آنچه نباید از آن ترسید، اگر بدون تربیت منظم پدید آمده باشد، شجاعت نیست بلکه غریزه‌ای است از آن‌گونه که جانوران و بندگان نیز دارند (مقصود افلاطون در اینجا، بندگان جوامع موجود است؛ در جامعه پاسداران و جامعه فیلسوفان بنده وجود ندارد). شجاعت دستیاران، بر اعتقاد درست مبتنی است نه بر دانش حقیقی، ولی این اعتقاد درست از طریق آموزش و پرورش به آنان داده شده است و به همین جهت با شجاعت طبیعی دور از خرد (= تهور) که لایق نام شجاعت نیست فرق دارد.

۳. خویشتن‌داری^{۱۱}

خویشتن‌داری نوعی نظم و هماهنگی، و پیروزی بر شهوات، و حکومت بر خویشتن است. در روح جزئی هست که بر حسب طبیعتش بهتر از اجزاء دیگر است و جزئی هم هست که بر حسب طبیعتش بدتر از اجزاء دیگر است. تربیت بد و نشست و برخاست با مردمان بد، به شکوفایی جزئی بد روح یاری می‌کند و سبب می‌شود که جزئی نیک در برابر جزئی بد از پای درآید. جامعه پاسداران از این لحاظ در چه حال است؟ این جامعه از این جهت حاکم بر خویشتن است که در آن، جزئی بهتر به جزئی بدتر فرمان می‌راند (و خویشتن‌داری همین است). دانایی و شجاعت، چنانکه دیدیم،

هر کدام فضیلت طبقه‌ای از جامعه است؛ ولی در خویشتن‌داری همه طبقات شریکند. خویشتن‌داری توافق و اتفاق نظر جزء بالطبع بهتر و جزء بالطبع بدتر است در اینکه چه در جامعه و چه در فرد کدام جزء بر کدام جزء باید حکومت کند.

۴. عدالت^{۱۲}

پس از آنکه ماهیت دانایی و شجاعت و خویشتن‌داری معلوم شد، باید ماهیت عدالت را که هنوز مجهول مانده است روشن ساخت. سقراط می‌گوید: «بارها از دیگران شنیده و خود نیز گفته‌ایم عدالت این است که هر کس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند.» عدالت آن چیزی است که از آغاز علت تشکیل جامعه شد؛ در مرحله جامعه ابتدایی هم پیدا بود؛ در جامعه پرتجمل و بیمار ضد آن روی نمود و محدودش ساخت؛ و هنگامی که مسأله آموزش و پرورش پاسداران به میان آمد به پاکسازی جامعه آماس کرده و بیمار انجامید: عدالت یعنی این اصل که هر کس باید کار خود را بکند، یعنی اصل تقسیم کار که سبب انقسام جامعه به سه طبقه گردید. تقاضای تقسیم کار که از آغاز به میان آمد، تقاضایی دلخواه نبود، زیرا که تقسیم کار در هر جامعه منطبق با استعدادهای آدمیان رواج دارد. عدالت موجود در مرحله جامعه پاکسازی شده، عدالت طبیعی و ناآگاهانه نیست بلکه عدالتی است که از طریق تربیت به وجود آمده است؛ و این که در این جامعه هر کسی کار خود را می‌کند حاصل تربیت است. ولی شناخت آنچه براستی هست (= موجود حقیقی) در این جامعه پاسداران هنوز وجود ندارد؛ و به همین جهت هنوز نمی‌دانیم خود عدالت - عدالت فی نفسه - چیست، بلکه فقط آثار آن را می‌بینیم: در آنجا که هر کس کار خود را بکند عدالت تحقق می‌یابد.

اکنون باید دید کدام یک از چهار فضیلت در درجه اول سبب می شود که جامعه ما جامعه خوبی باشد: آیا خویشتن داری یعنی اتفاق نظر فرمانروا و فرمانبر، یا شجاعت یعنی استوار داشتن اعتقاد درست بر اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، یا دانایی، یا عدالت؟ پاسخ این سؤال را در قضاوت زمامداران می یابیم؛ هدف زمامداران در قضاوت این خواهد بود که «هیچ کس مال دیگران را نبرد و مال او نیز به دست دیگران بیفتد.» پس معلوم می شود عدالت این است که هر کس آن چیزی را داشته باشد که متعلق به اوست و کار خود را بکند؛ و ظلم آنجا پدید می آید که از این اصل تجاوز شود: آنجا که تقسیم کار از میان برمی خیزد هر کس در آن واحد به حرفه های گوناگون می پردازد و به هم آمیختگی طبقات سه گانه مایه پیدایی ظلم و تباهی جامعه می گردد. پس آنچه سبب می شود که جامعه خوب باشد عدالت است.

ج. فضایل آدمیان

نتیجه ای را که از بحث پیشین به دست آمد باید با فرد آدمی تطبیق کنیم زیرا ساختمان جامعه (شهر) عادل فقط وسیله ای بود برای اینکه عدالت را در وجود آدمی بیابیم و تعریف کنیم؛ اگر در اینجا نیز همان نتیجه حاصل شود معلوم خواهد شد که مسأله حل شده است و گرنه باید تحقیق را از راهی دیگر آغاز کنیم.

اگر عدالت در افراد آدمی همان باشد که در جامعه دیدیم، پس تقسیم بندی جامعه به سه طبقه در وجود آدمی نیز صدق می کند. دانایی و شجاعت و خویشتن داری و عدالت از افراد آدمی به جامعه تسری می یابد (این نکته را نیز باید متذکر شویم که به عقیده افلاطون وضع جغرافیایی در استعداد های آدمیان اثر می بخشد^{۱۳}). در اینجا این سؤال پیش می آید: آیا ما

همه اعمال را با نیرویی واحد که در ما هست انجام می‌دهیم یا برای سه نوع عمل سه نیرو در ما وجود دارد؟ به عبارت دقیق‌تر آیا باید گفت که آدمی نیرویی خاص برای کسب شناسایی و فعالیت علمی دارد، نیرویی دیگر برای خشم، و نیرویی سوم برای شهوت و میل؛ یا نه، باید بگوییم که همه اعمال روحی آدمی ناشی از تمام روح است؟ افلاطون برای یافتن پاسخ این سؤال به اصل امتناع تناقض توسل می‌جوید: «واضح است که یک چیز ممکن نیست در یک آن و یک وضع و از یک حیث مصدر دو فعل متضاد شود یا دو انفعال متضاد را بپذیرد.» وقتی که اصل امتناع تناقض را در مورد سؤال حاضر به کار می‌بریم، این نتیجه به دست می‌آید: قبول و رد، خواستن یک چیز و بیزاری از آن چیز، ضد یکدیگرند. میل به معنی خواستن چیزی است، یعنی قبول؛ مقاومت در برابر میل خلاف آن است، یعنی رد؛ و ممکن نیست که ما در آن واحد و از حیث واحد با تمام روحمان چیزی را هم بخواهیم و هم نخواهیم. بنابراین باید فرض کنیم که روح دارای دو جزء یا دو نیرو است. تعارض میل و بیزاری فقط در صورتی قابل فهم است که به وجود دو جزء روح قائل شویم که یکی می‌خواهد و دیگری می‌پرهیزد. درستی این قضیه بدین سان ثابت می‌شود:

میل همیشه میل به چیزی است. بنابراین تحت مقوله اضافه (نسبت) قرار دارد. اگر میل، مثلاً میل به خوراک را، به طور مطلق و فی نفسه در نظر بیاوریم می‌بینیم که میل به خوراک مطلق است. ولی اگر میل، میل به خوراک معین باشد خود آن نیز دارای صفتی معین است. اکنون می‌خواهیم ببینیم میل به طور مطلق و فی نفسه چگونه است. میل به نوشیدن، فقط به نوشابه توجه دارد، اعم از اینکه آن نوشابه چه باشد و چگونه باشد. گاه پیش می‌آید که با اینکه ما میل به نوشیدن داریم و نوشابه نیز در دسترس ماست، نمی‌نوشیم. بنا بر اصل امتناع تناقض ممکن نیست

که چیزی واحد هم بخواند بنوشد و هم نخواند بنوشد. پس در روح ما باید چیزی باشد که می خواند بنوشد، و چیزی هم باشد که نمی خواند بنوشد. مقاومت در برابر میل نوشیدن، ناشی از تأمل و تفکر است. میل از طریق عواطف و بیماریها پیدا می شود. پس معلوم می شود که جزء خردمند متفکر روح با جزء میل کننده و عاری از خرد روح فرق دارد.

درباره جزء دلیر یا خشم گیرنده روح چه باید گفت؟ آیا این جزء، نیروی سومی است که در روح وجود دارد یا عین یکی از آن دو جزء، یا عین هر دو جزء، است؟ ممکن نیست عین جزء میل کننده باشد، برای اینکه گاهی با جزء میل کننده به نزاع برمی خیزد و جانب جزء خردمند را می گیرد. پس آیا عین جزء خردمند است یا با این جزء نیز فرق دارد؟ افلاطون در این مورد به ارتباط فرمانروایان جامعه با دستیارانشان اشاره می کند: همان گونه که در جامعه سه طبقه وجود دارد و دستیاران طبقه ای خاص تشکیل می دهند، جزء دلیر یا خشم گیرنده روح نیز جزء خاصی است؛ و این جزء اگر به سبب تربیت بد فاسد نشده باشد بالطبع دستیار جزء خردمند متفکر است.

به افلاطون نمی توان ایراد گرفت که چرا بدون استدلال دقیق سه طبقه جامعه خود را به روح انسانی منتقل می کند. سه طبقه فقط بدین جهت در جامعه پاسداران به وجود آمده است که جامعه تصویر روح انسانی است. آدمیان هر گونه باشند جامعه همان گونه است. ولی عکس این قضیه صادق نیست. ساختهای جامعه علت ساختهای درون هر یک از آدمیان نیستند بلکه ساختهای درون آدمیان علت ساختهای جامعه اند. اگر اجزاء روح با یکدیگر بدان گونه اتفاق نظر بیابند که بر حسب طبیعتشان باید بیابند، این اتفاق نظر به جامعه تسری می یابد: عدالت آدمیان، جامعه عادل پدید می آورد. همین سخن درباره آدمیان ظالم و جامعه ظالم نیز صادق است. پس شرط پیدایش عدالت اتفاق نظر اجزاء روح است: اتفاق

نظری مطابق استعداد طبیعی آدمی. ولی این اتفاق نظر به طور طبیعی وجود ندارد بلکه باید به وجود آورده شود. همین سخن دربارهٔ جامعه نیز صادق است: جامعهٔ عادل وجود ندارد بلکه باید آن را به وجود آورد.

فضایل اجزاء روح کدامند؟ فرد به همان نحو و به واسطهٔ همان چیز داناست که جامعه داناست. این سخن دربارهٔ شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیز صادق است. عدالت در جامعه از این طریق پدید می‌آید که هر کس کار خود را بکند؛ اگر هر جزء روح کار خود را بکند در روح نیز عدالت پیدا می‌شود. همان‌گونه که در جامعه دیدیم، در مورد روح نیز آمیزش صحیح تربیت ورزشی و تربیت روحی سبب می‌شود که هر جزء روح به کار خود بپردازد. از طریق این تربیت میان استعدادها هماهنگی به وجود می‌آید. جزء خردمند روح را باید با سخنان و آموزه‌های عالی برانگیخت؛ جزء دلیر و خشمگیر را باید به وسیلهٔ وزن و آهنگ به سوی اعتدال سوق داد. ولی برای جزء سوم تربیتی وجود ندارد چه اگر این عضو را تربیت کنیم و بپروریم امیال و هوسها روزبروز نیرومندتر می‌شوند. یگانه کاری که می‌توان کرد این است که به یاری عقل و دلیری بر امیال و هوسها چیره گردیم؛ چه این جزء تنها در این صورت کار خود را می‌کند یعنی با اجزاء دیگر اتفاق نظر می‌یابد در اینکه تنها جزء خردمند باید فرمانروایی کند. نتیجهٔ این فرایند تربیت در مورد فضیلت روح این است که فقط جزء خردمند روح می‌داند که برای هر یک از اجزاء روح، و برای همهٔ اجزاء آن، چه سودمند است و چه زیانبار. روح به‌علت این دانستن داناست. شجاعت نیز مانند شجاعت جامعه تعریف می‌شود: استوار داشتن این اعتقاد که به موجب حکم عقل چه خطرناک است و چه بی‌خطر. خویشتن‌داری اتفاق نظر اجزاء روح دربارهٔ این مسأله است که کدام جزء باید حکومت کند و کدام جزء باید فرمان ببرد. جزء خردمند روح باید حکومت کند و دو جزء دیگر باید به فرمان او گردن بنهند. پس

عدالت این است که هر جزء روح کار خود را بکند و به کارهای متعدد نپردازد. عدالت نظم روح است، و عمل عادلانه عملی است که با این نظم و هماهنگی روح منطبق باشد.

د. ظلم و برقراری عدالت^{۱۴}

افلاطون ظلم را از طریق ضد آن تعریف می‌کند، از طریق عدل. اگر عدل این است که هر جزء روح کار خود را بکند و هر سه جزء متفق باشند در اینکه حکومت حق جزء خردمند روح است، پس ظلم عبارت خواهد بود از نفاق میان اجزاء روح، یا از اینکه هر جزء علاوه بر کار خود در کارهای اجزاء دیگر نیز دخالت کند، یا اینکه یکی از اجزاء علیه تمامی روح قیام نماید و با اینکه بر حسب طبیعت، یعنی ماهیت طبیعی، حق حکومت بر تمامی روح را ندارد بکوشد تا زمام فرمانروایی بر تمام روح را به‌چنگ آورد. عدالت سلامت روح است و ظلم بیماری روح. همچنان که زندگی سالم سلامت به‌بار می‌آورد عمل عادلانه سبب پیدایی عدالت می‌شود و عمل بیدادگرانه سبب پیدایی ظلم.

اما عدالت را آنجا که از میان رفته است چگونه می‌توان دوباره برقرار ساخت؟ همان‌گونه که سلامت در صورتی دوباره برقرار می‌شود که اعضاء بدن در فرمانروایی بر یکدیگر و فرمانبری از یکدیگر از حکم طبیعت پیروی کنند، عدالت نیز در صورتی دوباره برقرار می‌گردد که به‌واسطه عمل عادلانه اجزاء روح را وادار کنیم که موافق حکم طبیعت بر یکدیگر فرمانروایی و از یکدیگر فرمانبری کنند. بنابراین، عمل عادلانه عدالت پدید می‌آورد؛ و این فرایندی طولانی است. جزء متفکر خردمند روح باید از والاترین تربیتها برخوردار شود، همچنین است جزء دلیر و خشمگیر روح: این جزء اخیر باید از طریق آمیزه‌ای از تربیت ورزشی و

روحی به جایی رسانده شود که با خویشتن داری کامل، بر اعتقاد درست بر اینکه چه خطرناک است و چه بی خطر، استوار بماند. جزء میل کننده باید تحت حکومت جزء خردمند قرار گیرد، و این دشوارترین کارهاست. آدمیان و جامعه بدون آموزگاری استاد نمی توانند بدین مقصود دست بیابند. آموزگار کیست؟ گفتیم عدالت به عنوان سلامت روح، اتفاق نظر اجزاء روح است. این سخن بدین معنی است که سلامت روح باید علی الدوام از بیماری ظلم مصون نگاه داشته شود. پس کسی که سبب می شود آدمیان و جامعه عادل باشند موظف است دائم در نگاهداری عدالت بکوشد.

۵. دولت فیلسوفان^{۱۵}

چون می پرسیم شرط تحقق عدالت چیست، و به چه علت همه جوامع موجود بعضی بد و بعضی بدترند، و از طریق کدام تغییر - کدام تغییر به حد امکان کوچک - می توان جامعه بد را به جامعه نیک مبدل ساخت، افلاطون پاسخ می دهد: «اگر در جامعه فیلسوفان شاه نشوند، یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار دارند برآستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یکجانبه امروزی، که یا تنها به این می گرایند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید و دولتی که وصف کرده ایم جامعه عمل نخواهد پوشید.» بهترین جامعه فقط هنگامی متحقق خواهد شد که فیلسوفان شاه شوند یا شاهان فیلسوف، نه زودتر از آن.

فیلسوف کیست؟ فیلسوف چنانکه از خود این کلمه برمی آید، عاشق معرفت است. عاشق تمام معشوق را دوست دارد، و فیلسوف

دوستدار تمام معرفت است و مشتاق نظاره حقیقت؛ در خود زیبایی (= زیبایی فی نفسه) روی می آورد و آن را برای خود آن نظاره می کند. افلاطون معنی این سخن را از طریق این ملاحظات توضیح می دهد: دانستن (یا شناختن) با موجود (= آنچه کاملاً هست) ارتباط دارد، ندانستن با معدوم (= آنچه به هیچ وجه نیست)، و عقیده (یا اعتقاد) با آنچه میان هستی و نیستی (= موجود و معدوم) قرار دارد همان گونه که خود عقیده (یا اعتقاد) نیز حد وسطی است میان دانستن و ندانستن. آنچه میان موجود و معدوم قرار دارد شونده (= شیء در حال صیرورت) است که هم موجود است و هم معدوم. فیلسوف می خواهد موجود حقیقی را بشناسد، از عقیده و شونده فراتر می رود. ولی همه اینها هنوز دلیل نیست بر اینکه فیلسوف باید شاه یا زمامدار شود.

فیلسوفان، فقط فیلسوفان، قادرند که موجود حقیقی تغییرناپذیر را بشناسند. شناختن اینکه هر چیز در حقیقت چیست، برای اداره امور جامعه بزرگترین اهمیت را دارد؛ فیلسوف به عنوان کسی که موجود حقیقی را می شناسد، بهتر از همه مردمان دیگر می تواند مراقب قوانین و امور جامعه باشد؛ مرد نابینا یا نیمه نابینا توانایی چنین کاری را ندارد. طبیعت فیلسوفانه باید همه استعدادهای عالی را در حال هماهنگی کامل دارا باشد. این هماهنگی بر اثر تربیت (پایدیا) و فرایند تکامل طبیعی پدید می آید.

خواست افلاطون بر اینکه شاه فیلسوف باید زمامدار جامعه باشد در معرض سوء فهمهای گوناگون قرار گرفته است. می گویند واقعیت، بی معنایی خواست افلاطون را به روشنی نشان می دهد: کسی که همه عمر را وقف فلسفه می سازد، فاسد و بیکاره بار می آید.^{۱۶} این همان نکوهش فلسفه است که از رساله گریاس افلاطون می شناسیم: بهترین فیلسوفان

برای خدمات دولتی بی‌فایده‌اند؛ جامعه‌نیازی به فیلسوف ندارد. افلاطون سقراط را بر آن می‌دارد که بگوید آری، این سخن درست است و آن کسان حق دارند چنین بگویند؛ در جامعه‌های موجود فیلسوفان موجوداتی بی‌فایده‌اند؛ فیلسوف برای فعالیت خود نیازمند جامعه‌ای دیگر است، جامعه‌ای که با موجود حقیقی ارتباط دارد. این سخن نیز درست است که بیشتر فیلسوفان از ریشه فاسدند: اگر طبایع فلسفی تربیتی موافق طبیعت خود نیابند به راستی فاسد می‌شوند.^{۱۷}

زاممدار فیلسوف را چگونه باید تربیت کرد؟ تربیت پاسداران برای او کافی نیست. تربیت مناسب فیلسوف چگونه تربیتی است؟ چنین می‌نماید که تعریف این تربیت سخت دشوار است. فیلسوفان، برخلاف زمامداران دولت پاسداران، باید از تربیت واقعی بهره‌ور شوند نه از تربیت موقت. والاترین موضوع آموزش فلسفی نیک است. نیک چیست؟ نیک نه لذت است نه توانگری و نه افتخار، نه عدالت و نه یکی دیگر از فضایل. چیزی والاتر از عدالت هست. زمامداران فیلسوف باید موجود حقیقی و نیک را بشناسند.

نظم حقیقی تنها هنگامی در جامعه برقرار می‌شود که زمامداری که روحی با نظم دارد و به نظاره نیک نائل شده است، آن را منظم سازد؛ ولی او در این کار همیشه با زندانیان غار نادانی روبرو خواهد شد. افلاطون درباره امکان تحقق جامعه فیلسوفان، که مدتی امیدوار بود به آن دست بیابد، چنین می‌گوید: «شاید آن کشور نمونه‌ای است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند چشم به آن بدوزند.» این سخن بدین معنی نیست که جامعه کامل افلاطون زاده وهم و خیال است: برای آن کسان «فرق نمی‌کند که چنان‌کسوری در روی زمین خواهد بود یا نه،

۱۷. برای اطلاع از حملات تاریخ‌نگاران و جامعه‌شناسان جدید بر افلاطون رک. یاول فریدلندر، افلاطون (P. Friedländer, *Platon*) جلد سوم، چاپ دوم، صفحه ۲۲۲.

بلکه همواره فقط از اصول و قوانینی که در آن جاری است پیروی می‌کنند نه از اصول دیگر»^{۱۸}. جامعه فیلسوفان سر مشق هر جامعه‌ای است که می‌کوشد عدالت را در خود تحقق بخشد، و در عین حال سر مشق زندگی فیلسوفانه است. این جامعه حاصل شناسایی فلسفی است و چشم به‌ایده‌ها دوخته است. اما با همه این احوال به جهان شدن (= صیوررت) تعلق دارد و از این رو بذر انحطاط را در خود دارد.

و. انحطاط

۱. تیموکراسی^{۱۹}

هر چه پدید آمده است فناپذیر است، جامعه فیلسوفان نیز مصون از فنا نیست. هر چه پدید آمده است تابع قوانین کیهانی است و بیان این قوانین را در نسبت‌های عددی بغرنجی می‌یابیم که اعداد افلاطونی نامیده می‌شوند. وظیفه زمامدار فیلسوف است که از قوانین کیهانی نیز پیروی کند و تولید فرزند را تنها هنگامی اجازه دهد که اوضاع فلکی مساعد باشند. ولی چون دقت در گردش آسمان بیرون از حد قدرت بشری است، گاه اتفاق می‌افتد که زمامدار فیلسوف در تشخیص اوضاع فلکی مناسب برای تولید فرزند دچار اشتباه می‌شود و در نتیجه کودکانی به دنیا می‌آیند که از لحاظ استعدادهای طبیعی در مرتبه‌ای پایین‌تر از زمامدار فیلسوفند؛ و چون اینان به مقام پاسداری گماشته می‌شوند در میان پاسداران نفاق روی می‌نمایند. پاسداران بهتر مثل سابق بر قانون اساسی فلسفی وفادار می‌مانند ولی پاسدارانی که از لحاظ فضیلت فروتر از آنانند می‌کوشند نقص روحی خود را از طریق مال‌اندوزی جبران کنند. اختلاف نظری که بدین سان پدید آمده است به‌سازش می‌انجامد و «کمونیسم» طبقه پاسدار از میان برداشته می‌شود و مالکیت خصوصی مجاز می‌گردد و در نتیجه

این دگرگونی، طبقه سوم جامعه که در دولت فیلسوفان طبقه‌ای مستقل بود به حدّ بندگی تنزل می‌یابد و همه اوقات پاسداران صرف جنگ و مراقبت از بندگان می‌شود و حکومتشان بر پایه زور متکی می‌گردد نه بر بصیرت فلسفی.

جامعه‌ای که بدین سان به وجود می‌آید حد وسطی است میان دولت پادشاهی یا اشرافی فلسفی از یک سو و دولت الیگارشسی از سوی دیگر. نظام سیاسی این جامعه از بعضی جهات هنوز به ظاهر مشابهتهایی با نظام سیاسی فلسفی دارد: دولت محترم شمرده می‌شود، پاسداران به کشاورزی و پیشه‌وری نمی‌پردازند، و ورزش و تمرینهای سپاهی رواج دارد. حتی این اصل، که هر کس باید کار خود را بکند، به ظاهر رعایت می‌شود. ولی زمامداران و دستیارانشان حرصی شگفت‌انگیز به پول و مال‌اندوزی دارند هر چند می‌کوشند که این خصلت را از نظر مردم پنهان بدارند؛ در خرج کردن پول خود سخت خسیسند ولی پولهایی را که متعلق به خودشان نیست برای خوشگذرانی خود بی‌محابا خرج می‌کنند؛ خانه‌هایی برای خود می‌سازند و درون آنها را برای آسایش زنان و معشوقه‌های خود با خرج مبالغ هنگفت می‌آرایند و در این کار کوچکترین اعتنایی به اصول فضیلت نمی‌کنند: و همین امور مایه اشتراک نظام سیاسیشان با نظام الیگارشسی است. ولی این نظام سیاسی (که پس از نظام سیاسی دولت فیلسوفان) نخستین نظام منحط است خصلتی خاص خود نیز دارد که مایه تمایزش از نظام الیگارشسی است: جنگجویی و جاه‌طلبی که جلوه ظاهری جزئی دلیر روح است. از این رو حق داریم این شیوه حکومت را حکومت تیموکرامی (جاه‌سالاری) بنامیم. در این مرحله، عدالت از جامعه رخت بر بسته است ولی نمود ظاهری آن هنوز پابرجاست. زمام حکومت به دست فیلسوفان نیست بلکه طبقه دوم زمام جامعه را به دست دارد.

انحطاط با ضرورت منطقی پیش می‌رود. افلاطون بر آن نیست که از طریق تشریح انحطاط درجه به درجه نظامهای سیاسی، قانونی تاریخی را بیان کند بلکه می‌خواهد تعاقبی منطقی را توضیح دهد که همیشه با تحول تاریخی منطبق نیست. نکته مهم این است که نظامهای منحط با نمونه‌های سیرت انسانی انطباق دارند و تعاقب منطقی انواع نظامهای سیاسی در درجه اول تعاقب منطقی نمونه‌های سیرت است: از نمونه سیرت انسان دلیر تا نمونه سیرت انسان مستبد. افلاطون با تشریح هر شیوه حکومت، نمونه‌های سیرت را که یکی در نتیجه تحول دیگری پدید می‌آید بازمی‌نماید و از این رو به ظاهر چنین می‌نماید که مقصود او بیان تعاقب تاریخی است. مثلاً انسان تیموکرات پسر مردی بافضیلت از طبقه پاسداران است. پدر مسابقه‌هایی را که به خاطر کسب افتخار و نفع در جامعه رواج یافته‌اند به چشم حقارت می‌نگرد؛ در زندگی عمومی شرکت نمی‌کند و برای حفظ حقوق خود به مرافعه توسل نمی‌جوید. در نتیجه در خانواده‌اش ناخرسندی پدید می‌آید: مادر دائم به گوش پسر فرومی‌خواند که پدرش مردی ناتوان و بی‌کفایت است و در هر فرصت گوش او را از شکوه‌هایی که زنان در این‌گونه موارد بر زبان می‌آورند پر می‌کند. پدر می‌کوشد جزء خردمند روح پسر را تربیت کند، ولی دیگران سعی می‌کنند جزء میل‌کننده یا جزء دلیر روح او را روز بروز قوی‌تر سازند. حاصل این کشمکش این است که جزء دلیر روح به عنوان واسطه‌ای میان جزء خردمند و جزء شهوی روح حکومت می‌کند. از این شرح پیداست که افلاطون اثربخشی اوضاع سیاسی و اجتماعی را در سیرت آدمی قبول دارد.

خاصیت عمده انسان تیموکرات جاه‌طلبی و اعتماد به نفس است. او از تربیت چندان بهره‌ای نبرده است، در سخنوری توانا نیست، با بندگان سختگیر است ولی آنان را به چشم حقارت نمی‌نگرد؛ در برابر زمامداران

مطیع و زیون است؛ همواره در این آرزوست که به مقام فرمانروایی برسد ولی می‌کوشد این مقام را از راه زور به دست آورد نه از راه متقاعدساختن دیگران یا به یاری خصایص معنوی. در جوانی چندان اعتنایی به پول ندارد ولی هر چه پیرتر می‌شود حریص‌تر می‌گردد.

۲. الیگارش^{۲۰}

نظام الیگارش بر ثروت استوار است. در این نظام توانگران حکومت می‌کنند و تنگدستان حق دخالت در حکومت را ندارند. تنها کسانی که مقدار معینی ثروت دارند می‌توانند در حکومت شریک باشند؛ و خطر الیگارش در همین جاست. آنجا که معیار ارزش انسانی توانگری است نه دانش، چشم‌امیدی از دولت نمی‌توان داشت: در کشوری واحد و جامعه در کنار یکدیگر قرار دارند، جامعه توانگران و جامعه تنگدستان. توانگرانی که به علت اسراف در خرج‌داری خود تهیدست شده‌اند به گروه تهیدستان و نیازمندان می‌پیوندند. از این گذشته فقدان تربیت و نظم سبب پیدایی جنایتکاران می‌شود. از شرحی که افلاطون درباره پیدایش انسان الیگارک می‌آورد (پسر مردی که ثروتش از دست رفته و تهیدست شده است در صدد پول‌درآوردن برمی‌آید و با صرفه‌جویی و خست‌ثروتی بزرگ گرد می‌آورد، یعنی جزء خردمند و جزء دلیر روح خود را بنده جزء شهوی می‌سازد) آشکارا پیداست که افلاطون بر اصل اساسی خود که پیش‌تر بیان کرده است، پابرجا می‌ماند: جامعه تصویر روح آدمی است. به همین جهت در نیروهای سیاسی مختلف نیروهای روحی خودنمایی می‌کنند. از یک سو اوضاع سیاسی از ساختهای روحی افراد آدمی نشأت می‌گیرند و از سوی دیگر اوضاع سیاسی در روح هر فردی اثر می‌بخشند. حاصل عمده این فرایند اثربخشی متقابل،

فروپاشیدن موازنه روحی و هماهنگی جامعه است. حکومت، از فرمانروایی عقل به تیموکراسی انتقال می‌یابد و از تیموکراسی به الیگارشی. در نظام الیگارشی، و در وجود انسان الیگارک، امیال ضروری هر چند به صورت افراطی، در مقام مقدم قرار دارند. ولی جزء شهوی روح امیالی از نوع دیگر هم دارد، امیال غیر ضروری و جنایتکارانه، که منتظرند آزاد شوند و سر برافرازند. تهیدستان که در آتش فقر می‌سوزند - و بعضی از آنان ممکن است مردمان نیک و شریفی باشند - هنگامی که با توانگران سروکار می‌یابند و به آنان نزدیک می‌شوند بدین فکر می‌افتند که گرفتن قدرت از دست این نازپروردگان کار دشواری نیست. آشوب آغاز می‌شود؛ تهیدستان یا از کشوری دیگر نیروی تقویتی دریافت می‌کنند و یا به نیروی خود توانگران را از اریکه قدرت به پایین می‌کشند، گروهی از آنان را می‌کشند و گروهی را از کشور می‌رانند، و آنگاه همه افراد به طور برابر در اداره کشور سهیم می‌شوند، و حکمرانان را به وسیله قرعه برمی‌گزینند.

۳. دموکراسی^{۲۱}

چنین می‌نماید که بدین سان جامعه بی طبقه و حکومت بی حد و قید مردم (دموکراسی) به وجود آمده است. علامت مشخصه دموکراسی این است که در زیر لوای آن همه مردم آزادند و هر کس حق دارد هر چه می‌خواهد، بکند. گروههایی از همه نوع و با هدفهای گوناگون تشکیل می‌یابند و چنین می‌نماید که دموکراسی زیباترین نظام سیاسی است، چون جامعه‌ای است رنگارنگ و پرنقش‌ونگار که همه صفات و خصایص انسانی در آن نمایان است؛ همه انواع حکومت در آن جمع است، و هر کس مایل باشد می‌تواند، چنانکه گویی به انباری از کالاهای گوناگون درآمده، نوع نظام

سیاسی را که با سلیقه‌اش سازگار است بگزینند. نه کسی مجبور است از قوانین اطاعت کند و نه فردی موظف است وقتی که جنگ پیش می‌آید به میدان جنگ برود یا اگر پیمان صلحی بسته شد خود را پایبند آن بدانند. اغماض و بزرگمنشی دولت نسبت به کسانی که مطابق قانون محکوم به کیفر شده‌اند ستودنی است، این‌گونه کسان اعتنایی به حکم دادگاه ندارند و در وسط شهر و در میان مردمان آزادانه می‌گردند. دموکراسی حکومتی است دلپذیر و رنگارنگ، که مساوات را هم میان آنان که مساوی هستند برقرار می‌کند و هم میان آنان که مساوی نیستند.

اکنون نگاهی کوتاه به چگونگی پیدایش انسان دموکرات می‌افکنیم. پسر مرد الیگاریک توانگری که در خانواده‌ای صرفه‌جو بزرگ شده است با تجمل و شهوترانی تماس می‌یابد. میله‌های غیر ضروری و تجملی در وجود او سر برمی‌دارند و زمام روحش را به دست می‌گیرند. از آن پس او برای تسکین هیچ‌یک از میله‌های ضروری و غیر ضروری از صرف پول و وقت مضایقه نمی‌کند. هر هوسی که سر بردارد بر روحش حاکم می‌شود و هر هوسی که سیر شد و تسکین یافت جای خود را به هوسی دیگر می‌دهد. روزی در نهایت خوشگذرانی زندگی می‌کند و روزی دیگر به ریاضت روی می‌آورد؛ گاه چنین می‌نماید که به فلسفه می‌پردازد، و گاه به عنوان مرد سیاسی در برابر مردم ظاهر می‌شود و سخن می‌راند و هر چه را به ذهنش برسد به زبان می‌آورد. «نه در درونش نظامی حکمفرماست و نه زندگی‌اش تابع ضرورتی است. زندگی زیبا و آزاد در نظر او همین است و تا پایان عمر به همین شیوه روزگار می‌گذراند»^{۲۲} و بیشتر مردمان زندگی دلپذیر و رنگارنگ او را به چشم اعجاب و تسکین می‌نگرند.

به حکم ضرورت، در حکومت دموکراسی آزادی هیچ قیدوبندی ندارد و دولت اگر در برابر همه هوسهای مردم سر تسلیم فرود نیاورد

به داشتن افکار آلیگارشسی متهم می‌شود. افسراط در آزادی به همه شئون زندگی سرایت می‌کند: پدر و مادر از فرزندان خود می‌ترسند و آموزگاران از شاگردان خود؛ پیران در رفتار و حتی جامه پوشیدن از جوانان تقلید می‌کنند و جوانان چه در رفتار و چه در گفتار نقش سالخورده‌گان را به عهده می‌گیرند و با آنان به رقابت برمی‌خیزند؛ و حتی جانوران اهلی نیز در کوچه و بازار با نخوت و غرور راه می‌روند.

جامعه دموکرات نیز با وجود رواج آزادی و برابری جامعه‌ای طبقاتی است و علت این امر آزادی بی‌حدومرز است. والاترین طبقات را مردمان بیکاره و ولخرج تشکیل می‌دهند و از آن میان کسانی که گستاخی بیشتری دارند سخنوری و مداخله در کارهای سیاسی را در انحصار خود درمی‌آورند و بزدلان و بیکارگان دیگر از آنان پیروی می‌کنند. طبقه دوم کسانی هستند که استعدادهای طبیعی برای رعایت نظم دارند هرچند از تربیت معنوی بهره برنگرفته‌اند. اینان مال فراوان می‌اندوزند و توانگر می‌شوند. طبقه سوم کارگران و پیشه‌ورانند، یعنی همه کسانی که با دسترنج خود زندگی می‌گذرانند و سروکاری با امور سیاسی ندارند و تنگدست‌تر از دیگرانند. اینان بزرگترین طبقه جامعه را تشکیل می‌دهند و همه تصمیمهای مجمع ملی بسته به رأی ایشان است. میان این طبقات بضرورت نزاع درمی‌گیرد: توانگران می‌ترسند دارایی‌شان در خطر بیفتد و به فکر رام کردن تنگدستان می‌افتند و ناچار به الیگارشسی می‌گرایند. بدین سان هر دو گروه زشت‌ترین تهمتها را به یکدیگر می‌بندند و بازار محاکمه‌های سیاسی گرم می‌شود. در چنین وضعی همیشه توده مردم فردی از افراد را در رأس خود قرار می‌دهد و همه اختیارات را به او می‌سپارد و او را پیشوای خود می‌نامد. پیشوای مردم آتش جنگ داخلی میان توده مردم و توانگران می‌افروزد و برای اینکه بتواند زمام حکومت را به دست گیرد به وعده‌های فریبنده توسل می‌جوید و از الغاء وامها و تقسیم اراضی سخن می‌گوید و نقش رهاننده مردم را ایفا می‌کند.

۴. استبداد (جباری)^{۲۳}

پیشوای توده مردم که از جامعه دموکرات سر برآورده است، در نخستین روزهای فرمانروایی با همه مهربانی می‌کند و اطمینان می‌دهد که هرگز استبداد پیشه نخواهد کرد و امور کشور را به سامان خواهد رساند. ولی همین که با دشمنان داخلی آشتی کرد یا آنان را از میان برداشت نخستین کارش این است که سبب می‌شود میان کشور او و کشوری بیگانه جنگ درگیرد تا اولاً مردم احساس کنند که به پیشوایی او نیاز مندند و در ثانی مردم در زیر بار مالیاتهای سنگین جز تأمین معاش روزانه اندیشه‌ای در سر نپرورانند و از جانب آنان خطری متوجه او نشود. پیشوا مبدل به فرمانروای مستبد می‌شود و از همه کسانی که شجاع یا بصیر یا توانگرند، می‌ترسد و همه خرده‌گیران را نابود می‌کند. در نتیجه مردمان کینه او را به دل می‌گیرند و هر چه این وضع بیشتر ادامه یابد پیشوا به ننگهبانان بیشتری احتیاج پیدا می‌کند و ننگهبانان خود را از میان او باش کشور خود یا کشورهای بیگانه برمی‌گزینند. توده مردم دستاویز قانونی برای از میان برداشتن فرمانروای مستبد ندارند: آزادی مطلق دموکراسی به اسارت مطلق توده مردم می‌انجامد.

دولت مستبد با انسان مستبد انطباق دارد. تا اینجا بحث درباره حکومت استبدادی و فرمانروای مستبد بود، ولی هنوز در این مورد از موازات میان شیوه حکومت و سیرت فردی سخنی به میان نیامده و سیرت انسان مستبد هنوز تشریح نشده است. باید میان فرمانروای مستبد که زمام حکومت را به دست دارد و فرد انسانی که دارای طبیعت استبدادی است فرق گذاشت. فرد مستبد لازم نیست فرمانروای مستبد باشد، ولی اگر نتواند چون فردی عادی زندگی کند بلکه سرنوشتی شوم مجبورش سازد که به تخت فرمانروایی بنشیند، هم خودش بدبخت‌ترین آدمیان می‌شود و هم کشوری را به سوی بدبختی سوق می‌دهد.

افلاطون در تشریح حکومت دموکراسی بی تردید تحت تأثیر دموکراسی آتن قرار دارد و در هر گام احساس می‌کنیم که تجربه‌های خود او در زادگاهش، تصویری را که او از دموکراسی ساخته است با رنگهای بسیار تیره و غم‌انگیز نمایان می‌سازند.

ز. تقسیم صور حکومت در رساله مرد سیاسی

افلاطون در رساله مرد سیاسی صور و اشکال دیگری از حکومت طرح می‌کند غیر از صوری که در جمهوری دیدیم؛ و برای حکومت دموکراسی ارزشی غیر از آنچه در جمهوری می‌خوانیم قائل است. ملاک تقسیم حکومت به انواع مختلف در رساله مرد سیاسی عبارت است از:

۱. عده حکومت‌کنندگان

۲. اجبار و آزادی، توانگری و تنگدستی، قانون و بی‌قانونی^{۲۴}

وقتی که حکومت را بر حسب تعداد حکومت‌کنندگان به انواع تقسیم می‌کنیم، سه نوع پدید می‌آید:

حکومت یک فرد (منارشی)

حکومت عده‌ای اندک (آریستوکراسی و الیگارش)

حکومت همه (دموکراسی)

هر یک از این انواع را نیز می‌توان به حکومت خوب و حکومت بد تقسیم کرد. منارشی خوب، حکومت پادشاهی است و منارشی بد حکومت استبدادی یا جباری. نوع خوب حکومت عده‌ای اندک، آریستوکراسی است و نوع بد آن الیگارش. حکومت همه مردم خواه خوب باشد و خواه بد، همیشه به نام دموکراسی خوانده می‌شود.

در میان انواع خوب حکومت، کدامیک بهتر از همه است؟ برای یافتن پاسخ این سؤال نمی‌توان از تقسیم‌بندیهای فوق استفاده کرد. نوع حکومتی که بر دانش متکی نباشد به هر حال بد است؛ از این رو دموکراسی

ممکن نیست بهترین نوع حکومت باشد چون همهٔ افراد جامعه هرگز از شناسایی خردمندانه بهرهٔ برابر ندارند. پس بهترین نوع حکومت را باید در آن دو نوع دیگر جست و جو کرد. برای مرد سیاسی به معنی حقیقی، بصیرت و عدالت اصول گزیرناپذیر هر عملی هستند، و هیچ فرق نمی‌کند که کسانی که از بصیرت و عدالت بهره‌ورند با رضا و موافقت زیردستان و فرمانبران بر آنان حکومت کنند یا بدون رضا و موافقت آنان. همچنین هیچ فرق نمی‌کند که مرد سیاسی به معنی حقیقی، بصیرت و عدالت را موافق قوانین موجود متحقق سازد یا برخلاف آنها. البته این سخن بدین معنی نیست که مرد سیاسی حقیقی به دلخواه حکومت می‌کند. او حق ندارد از حکم دانش حقیقی گامی فراتر بنهد. در همهٔ کشورهای بی‌چون و چرا از قوانین ضروری است، زیرا که حکومت بدون قانون فقط در آنجا معنی دارد که حکومت به دست حداعلای دانش بشری باشد. در جایی که مردمان بی‌دانش گستاخی را بدانجا رسانند که بدون قانون حکومت کنند جامعه دچار بدبختی بی‌حدومرز می‌شود. ولی قوانین مثبت نباید دستهای مرد سیاسی حقیقی را ببندند، چه اگر او گاهی برخلاف قانون عمل کند اتکایش بر دانش و بصیرت است: او بر فراز قانون قرار دارد و تجسم قانون و خرد است و از این رو قوانین نوشته که تصاویر ناقص قانون عقلمند نمی‌توانند او را محدود سازند. وقتی که به سلسلهٔ مراتب نظامهای سیاسی ناقص نظر می‌افکنیم، می‌بینیم در دولتهایی که از قانون تبعیت می‌کنند هر چه عدد حکومت کنندگان بیشتر باشد نوع دولت بدتر از انواع دیگر است: پس دولت پادشاهی بهتر از آریستوکراسی است و آریستوکراسی بهتر از دموکراسی. از این دیدگاه، دموکراسی بدترین نوع حکومت‌های خوب است.

ولی آنجا که قانون اجرا نمی‌شود سلسلهٔ مراتب به عکس این است: هر چه عدد حکومت کنندگان بیشتر باشد نوع حکومت بهتر است:

دموکراسی بهتر از الیگارشی است و الیگارشی بهتر از حکومت استبدادی. دموکراسی بی قانون از این جهت بهترین نظامهای بی قانون است که حکومت اکثریت مانع از آن می شود که بی عدالتی فرمانروای مطلق جامعه شود.

در جمهوری، افلاطون درباره انواع حکومت نظری دیگر دارد. در آنجا انواع حکومت را از دیدگاه دولت عادل و انسان عادل می نگرند و ارج گذاری اش به آنها به لحاظ دوری و نزدیکی آنها نسبت به دولت عادل و انسان عادل است. چون مبدا نظام سیاسی، اخلاق و رسوم رایج در جامعه است و اخلاق و رسوم را از طریق تربیت می توان دگرگون ساخت، از این رو نظام سیاسی بد تصویر انحطاط استعدادها و تربیت است.

ح. نقد ارسطو بر نظریه دولت افلاطون

ارسطو بر صدور نظامهای سیاسی از یکدیگر بدان سان که در جمهوری تشریح شده است چند ایراد می گیرد:

۱. استعداد بد و تربیت بد فقط علت انحطاط دولت فیلسوفان نیست بلکه علت تباهی همه نظامهای سیاسی است. پس باید جست و دید که علت اصلی تباهی دولت فیلسوفان چیست.

۲. چرا باید دولت کامل در نتیجه انحطاط به دولت تیموکرات مبدل شود؟ بیشتر اوقات نظامهای سیاسی به ضد خود مبدل می شوند نه به نوع مجاور خود.

۳. افلاطون نمی گوید که آیا حکومت استبدادی هم به نوع دیگری از حکومت مبدل می شود یا نه، و اگر مبدل می شود کدام نوع جای آن را می گیرد و به چه علت. بنا بر نظریه افلاطون به دنبال حکومت استبدادی باید حکومت فیلسوفان برسد (و افلاطون در قوانین برآستی چنین می گوید: اگر فرمانروای مستبد پسری با استعداد نیکو داشته باشد که از تربیت درست برخوردار شود، چنین تحوّل امکان پذیر است) و

بدین سان حرکت دورانی بی انقطاعی صورت پذیرد. ولی گاه پیش می آید که یک حکومت استبدادی به حکومت استبدادی دیگر متحول می گردد یا به الیگارشسی یا به دموکراسی.

انتقادهای ارسطو را بدین سان می توان خلاصه کرد: افلاطون به واقعیت تاریخی توجه کافی ندارد و تجربه تاریخی مؤید نظریه او نیست. حکومت استبدادی پایان تحول نیست بلکه این حکومت نیز به نوعی دیگر از حکومت می انجامد.

در برابر این ایرادها، از دیدگاه افلاطون باید بدین نکته اشاره کرد که افلاطون نه تاریخ می نویسد و نه تحلیل تاریخی. غرض او از تشریح تحول انواع حکومت مطالعه فلسفی انواع حکومت است و از این رو آنها را با بهترین نوع حکومت می سنجد؛ و او خود نیک می داند که آنچه به دست می دهد تصویر تاریخی دقیقی از تحول نظامهای سیاسی نیست. وقتی که درباره تحقق نظریه دولت خود سخن می گوید، بر او چنین می نماید که منارشی مهمترین مبداء است^{۲۵}: آنجا که فرمانروای واحد مستقل می خواهد جامعه را اصلاح کند و جامعه ای در زیر فرمان خود دارد که از قبول اصلاحات او سر باز نمی زند، موفقیتش حتمی است. افلاطون در قوانین^{۲۶} حکومت فرمانروای مستبد بافضیلتی را بهترین مبداء اصلاح جامعه می داند. به موجب قوانین بهترین دولت آمیزه ای است از منارشی و دموکراسی^{۲۷}، زیرا حکومت عقل، و آزادی و دوستی شهروندان با یکدیگر، فقط در چنین نظامی تحقق پذیر است. ولی آنچه در قوانین مطرح است بررسی تاریخی است برای به دست آوردن قواعدی برای ثبات یا انحطاط دولتها.

۲۶. قوانین ۷۰۹.

۲۵. جمهوری ۵۰۲.

۲۷. همان ۶۹۳.

نمایه

مفاهیم

- اجزاء روح ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۵ تا ۱۷۵، ۱۹۱
- تقسیم مفهوم ۳۱، ۷۶
- تعمیل خط ۶۵، ۶۹ تا ۷۱، ۷۴، ۷۶
- ادراک حسی ۵۷ تا ۶۲، ۶۸، ۹۳، ۹۵
- ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۸، ۱۲۵
- تعمیل خورشید ۶۵، ۶۹، ۹۰، ۹۸
- تعمیل غار ۶۵، ۶۸، ۹۰، ۹۷
- تن ۱۳۵ تا ۱۳۸
- اروس (عشق) ۵۴، ۱۰۰، ۱۰۱ تا ۱۱۴، ۱۶۹، ۱۷۱
- اعتقاد ۹۹
- ایده ۴۰، ۶۳ تا ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۷۹، ۸۷، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۷ تا ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۲
- جسم (کالبد) ۱۳۴ تا ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۶۳
- حرکت ۱۶۰، ۱۶۱
- بهره‌وری ۷۱، ۷۲، ۱۳۴، ۱۵۳
- تصویر ۶۵، ۶۸، ۷۲، ۱۲۶
- تغییر ۱۳۷، ۱۵۸
- تغییرناپذیری ۵۹ تا ۶۱، ۹۷، ۱۲۵
- ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۵۸، ۱۵۹
- تفارق ۶۴، ۶۵
- دانش ۱۸۵، ۲۰۵
- دیالکتیک ۷۱، ۷۷، ۷۹، ۹۰، ۹۵، ۹۸
- ۱۰۶ تا ۱۰۸، ۱۱۶
- ~ محض ۵۷، ۱۳۳

عشق ۱۰۱، ۹۹	روح (نفس) ۵، ۷، ۵۱ تا ۵۳، ۵۶
عقیده ۱۰۷، ۹۰	۶۶، ۸۳، ۸۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰
علت ۱۶۰	۱۲۷ تا ۱۶۵ تا ۱۷۵
	روش دیالکتیکی ۷۴، ۷۶، ۹۵
غیریت (دگری) ۸۲ تا ۸۷	
	زندگی ۱۵۰ تا ۱۵۳، ۱۵۵
فرضیه-مفروضات ۹۵	زیبایی ۳۴ تا ۳۸، ۴۰ تا ۵۸
فسادناپذیری ۱۵۲، ۵۹	۶۳، ۷۲، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴ تا
فضیلت ۵، ۷، ۱۶، ۲۳، ۴۱، ۱۰۱	۱۵۷، ۱۱۶
۱۱۳، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۸۹	
فلسفه ۴۸ تا ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۹۴، ۱۳۵	سایه ۸۵ تا ۸۹
کون و فساد ۵۹، ۶۱، ۱۱۶، ۱۳۰	سوفیست (سوفسطایی) ۱۳، ۲۳
۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۸	۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۴۷، ۶۱، ۷۴
	۸۱، ۱۷۰
گمان ۹۸	شدن (صیوررت) ۱۴، ۶۵، ۶۷، ۸۳
	۸۵، ۱۱۸، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۹۵، ۱۹۷
ماهیت ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۳	شناسایی ۶۶، ۶۹، ۸۸، ۸۹
مبدأ ۲۲، ۷۶، ۸۳، ۸۵، ۱۳۸، ۱۵۵	شناسایی به یاری خرد ۶۶، ۶۹، ۷۱
۱۵۷، ۱۶۰	۸۸، ۱۳۵
مرگ ۵۴، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱	شناسایی به یاری فکر ۶۱، ۷۱
۱۵۲، ۱۶۳	
مرگناپذیری ۵۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۷	طبیعت ۳۸، ۴۲، ۱۷۳
۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴	
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۶	ظلم ۳۶، ۴۵، ۱۹۳
۱۶۱، ۱۷۲	
مُفارق ۶۵، ۷۳	عدالت ۱۶، ۱۸، ۳۶، ۳۹، ۴۱ تا ۴۶
	۹۶، ۱۴۴، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۸
	۱۹۳

آنیکریس ۱۱	نظریه ایده ۵، ۷، ۱۳، ۲۳، ۴۰، ۵۷
	نیکبختی ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۴
ارسطو ۲۱، ۲۵، ۵۸، ۶۴، ۷۳، ۸۷،	نیک ۱۳، ۲۱، ۲۲، ۳۴، ۳۸ تا ۴۱، ۵۸،
۱۳۷، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱،	۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۹۰،
۲۰۷، ۱۶۸	۹۵، ۹۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶،
امپدوکلس ۸۹، ۱۳۰، ۱۳۷	۱۵۷، ۱۹۶
اوبروگ ۱۰، ۲۰	
اورپید ۵۵	وجود (موجود) ۱۴، ۵۲، ۵۹ تا ۶۲،
اوکلیدس (اقلیدس) ۱۱	۶۶، ۶۷، ۷۹، ۸۰، ۱۱۷، ۱۳۱،
اولومپودوروس ۱۰	۱۳۵، ۱۹۵
	وحدت ۸۷
بورمان، کارل ۵	
	هنر ۷۵
پارمنیدس ۵۹ تا ۶۱، ۸۹، ۱۳۷	
پرشر ۱۰، ۲۰	یادآوری ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۱
پروکلوس ۸۰، ۸۲	
پریکتیونه ۱۰	
پوپر ۱۴	
پوتونه ۱۰	
پیندار ۱۲۱	
	اسامی
	آپولیوس ۹، ۱۲
	آتایوس ۱۲
	آدیماتوس ۹، ۱۰، ۱۷۷
	آریستوفانس اهل آتن ۲۵، ۲۶، ۹۹،
	۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۱
تراسولوس ۱۷	آریستوفانس اهل بیزانس ۱۸
توکودیدس ۴۹	آریستون ۹، ۱۰
توماس اکوینایی ۱۶۴	آگوستینوس ۱۰
توینبی ۱۴	آلکثون اهل کروتون ۱۶۱، ۱۶۸،
تیریوس ۱۷	آناکساگوراس ۱۴۶
	آناکسیماندر ۱۴۶
خارمیدس ۱۰، ۲۰، ۲۳	

کراتیلوس ۱۱	خشنایارشا ۳۷
کریتیاس ۱۰	
کسنوفانس ۱۲۱	داریوش ۳۷
کسنوفون ۵۰	د. راس ۷۵
کلمنس اسکندرانی ۴۸	دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۱۳۷، ۱۵۹
گلاوکن ۱۰، ۱۷۶، ۱۷۷	دیون ۱۱، ۱۲
گلاوکوس ۱۶۷	دیونوسیوس اول ۱۱
	دیونوسیوس دوم ۱۲
لوتوسلاوسکی ۲۰	
	ردر ۲۰
م. بوهر ۶۳	ریتر ۲۰
نیچه ۱۳، ۱۴	زنون ۱۳۷
نیکولاوس فون کوس ۸۰، ۸۴، ۸۵	
ویلاموتس مولندورف ۲۰، ۵۵	سقراط ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۳، ۲۵ تا ۳۰، ۳۲، ۳۴ تا ۳۷، ۴۰ تا ۴۷، ۵۰، ۵۴، ۹۹، ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۶ تا ۱۴۸
۱۷۲، ۱۶۴	
هایدگر، مارتین ۱۴	۱۵۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۶
ه. دیلس ۴۸	سنکا ۶۴
هراکلیت ۱۱، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۱۱۸، ۱۲۹	سیسرون ۱۰
هرمان ۴۲	فلوطین ۶۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴
هرمیپوس ۱۰	فون آرنیم ۲۰، ۴۲
هرودوت ۴۹، ۱۲۱	فیثاغورس ۵۰، ۱۲۱
	فیلون ۶۴

بنیاد فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می‌سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می‌گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است. هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحلّه‌ها و مکتب‌های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.