



افلاطون

نوشتہ

کارل یاسپرس

ترجمہ

محمد حسن لطفی

افلاطون

نوشتہ کارل یاسپرس

ترجمہ محمد حسن لطفی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل یاسپرس
Karl Jaspers
افلاطون
PLATO

چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۷ - ۵. ش. تهران
چاپ و صحافی، شرکت افست «سهامی عام»، چاپخانه ۲۵ شهریور
تعداد ۵۵۰۰ نسخه
حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت سهامی انتشارات خوارزمی است

فهرست

- ۵ یادداشت مترجم
۱. زندگی افلاطون – نوشته‌های او –
- ۱۳ شرایط فهمیدن فلسفه افلاطون
- ۲۲ ۲. فلسفه افلاطون
- ۱۳۹ ۳. بیان خصوصیات و نقد عقاید افلاطون
- ۱۶۹ ۴. تأثیر افلاطون در طول تاریخ

یادداشت مترجم

این رساله ترجمه بخش کوچکی است از کتاب «فیلسوفان بزرگ» نوشته کارل یاسپرس، که خود یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن ماست. «فیلسوفان بزرگ» تاریخ فلسفه نیست؛ بلکه یاسپرس، پس از مقدمه‌ای مفصل درباره مفهوم «بزرگ» و بیان اینکه این مفهوم در مورد چگونه کسانی صادق است، کوشیده است، بی‌رعایت ترتیب زمانی و مکانی، چندتنی را که در بیدارکردن بشر نقش اساسی داشته‌اند، معرفی کند. تشریح خصوصیات کتاب «فیلسوفان بزرگ» از حد این یادداشت بیرون است و ما می‌کوشیم تنها به فرق رساله حاضر با نوشته‌های دیگران درباره افلاطون، و اهمیتی که این رساله از این نظر دارد، اشاره‌ای بکنیم.

نوشته‌های افلاطون در تاریخ فلسفه موقعیتی یگانه دارد که با آثار هیچ فیلسوف دیگری قابل قیاس نیست: تقریباً همه اندیشه‌ها در جامه گفت‌وگو (دیالوگ) عرضه می‌شوند، در حالی که هیچ‌یک از گفت‌وگوکنندگان - حتی سقراط - همواره در آنچه می‌گویند محق نیست. از این گذشته، بحث در بیشتر رساله‌ها به بن‌بست می‌انجامد و گفت‌وگو به پایان می‌رسد بی‌آنکه نتیجه‌ای بدست آید. گاه هم آنجا که نتایج جزئی بر یکدیگر استوارند و منتظریم که نظریه‌ای کلی و قاطع روی بنماید، سقراط بایک نیشخند همه نتیجه‌ها را نقش بر آب می‌-

کند. علاوه بر همه اینها، بارها از زبان سقراط می‌شنویم که اصلاً دانش آدمی ناچیز است و چون خواب و خیالی مبهم، و یگانه چیزی که فیلسوف می‌داند این است که نمی‌داند؛ و از اینرو صفت بارز فیلسوف، عشق به دانائی و جست و جوی دائم است. اروس، خدای عشق، نیز که مراد و مقتدا و پرانگیزاننده فیلسوفان است، همین حال را دارد: «همواره همدم تهیدستی و نیازمندی است... و آنی از تلاش باز نمی‌ایستد و... هرچه بدست آورد زود از دست می‌دهد و... همواره حالتی میان دانائی و نادانگی دارد.» (مهمانی ۲۰۲) حتی در دومورد این مطلب بطور صریح، و بی‌آنکه نیشخند یا تمثیلی در کار باشد، بیان می‌شود: یک بار در رساله فایدروس (۲۷۶ و ۲۷۷)، سقراط می‌گوید: «فیلسوف هرگز آماده نمی‌شود اندیشه‌های خود را به حرفها و کلمه‌هایی بسپارد که نه از خود دفاع می‌تواند کرد و نه حقیقت را به کسی می‌تواند آموخت... و تاکنون هیچ‌گفتار و نوشته‌ای، چه به‌شمر و چه به‌تشر، بوجود نیامده است که برآستی درخور اعتنا باشد؛ و بار دیگر در نامه شماره هفت (۲۴۱) از زبان خود افلاطون می‌شنویم: «در باره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعاکنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند، اهم از اینکه بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نایل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنا به عقیده‌ای که من در باره فلسفه دارم از فلسفه کوچکترین خبری ندارند. در مورد آن مطالب اصلی هیچ‌گونه نوشته‌ای از من بوجود نیامده است و در آینده نیز پیدا نخواهد شد.» از اینرو هرکس که با آثار افلاطون سروکار می‌یابد همواره در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که آیا چیزی که بتوان آن را فلسفه افلاطون نامید، وجود دارد؟ آیا در آثار افلاطون می‌توان به نظریه استواری دست یافت که از راه دستگاه منظمی عرضه شده باشد؟ آیا

اصلا افلاطون در نوشته‌هایش حرف قاطع و منجزی دارد یا نه؟
 پالتن پامخی قانع‌کننده برای این پرسش، هیچ‌گاه آسان نبوده
 است. از زمان فلوطین (پایه‌گذار مکتب نو افلاطونی) تا قرن هیجدهم
 میلادی کوشیده‌اند دستگاهی برای فلسفه افلاطون «بسازند»، و یکایک
 رساله‌های او را از نظر ارتباطی که با این دستگاه می‌توانست داشته
 باشد شرح و تفسیر کنند.

در قرن نوزدهم، پس از آنکه شلایرماخر (فیلسوف و افلاطون-
 شناس آلمانی) مهمترین رساله‌های افلاطون را به آلمانی ترجمه کرد،
 بدین نکته برخوردند که در نوشته‌های افلاطون، دیالوگت (گفت‌وگو)
 تنها شکل ظاهری نیست، یعنی قضیه چنین نیست که فلسفه افلاطون
 از راه اشکال گوناگون قابل بیان بوده باشد، و افلاطون از آن میان
 برحسب اتفاق یا به حکم سلیقه شخصی شکل دیالوگت را انتخاب کرده
 باشد؛ بلکه دیالوگت عنصر ضروری فلسفه اوست، چون تفکر فلسفی
 افلاطون، جز دیالوگت راهی برای ابلاغ ندارد. بر اثر این کشف، از
 یک سو نوشته‌های افلاطون از نظر پژوهش ادبی (فیلولوژیک) مورد
 توجه خاص واقع شد و طی یک قرن در این رشته کار عظیمی صورت
 گرفت؛ و از سوی دیگر جست‌وجو برای دست‌یافتن به دستگاه فلسفی
 افلاطون و نظریه فلسفی واحدی در این دستگاه، کمتر مورد توجه قرار
 گرفت و به جای آن این اندیشه رواج یافت که یکایک رساله‌ها اجزاء
 و عناصر دستگاهی واحد نیستند، بلکه نمودار تحول درونی، و شکفتگی
 و پیشرفت اندیشه افلاطون، در مراحل گوناگون زندگی هستند و
 بنابراین هر رساله را باید بخودی خود به عنوان مدرکی برای مرحله
 شکفتگی اندیشه افلاطون در دوره‌ای خاص تلقی کرد؛ و بدین مناسبت
 صاحب‌نظران کوشیدند تا زمان پیدائی هر یک از رساله‌ها را معین کنند
 و در این راه تا اندازه‌ای هم کامیاب شدند.

در اواسط نیمه اول قرن بیستم درباره افلاطون اندیشه‌ای تازه پدیدار شد: گروهی از متفکران این نکته را به یاد آوردند که افلاطون مفهوم خاص فیلسوف را تنها درباره کسی صادق می‌داند که لاینقطع «در راه باشد» و هیچ‌گاه از جست‌وجو باز نایستد و نه تنها به آنچه خوانده یا شنیده است، قناعت نکند؛ بلکه تن به اسارت نتایجی هم که خود از راه تفکر بدست آورده است ندهد، و گمان نبرد که آدمی در مجال کوتاه زندگی این جهانی می‌تواند حقیقت نهائی را بپسندد آورد؛ و خصوصاً با توجه به اینکه در میان نوشته‌های افلاطون هیچ رساله‌ای دنباله رساله دیگر نیست و در بیشتر رساله‌ها هم گفت‌وگو به بن‌بست می‌انجامد، تصویر تازه‌ای از افلاطون نمایان ساختند و تفسیر تازه‌ای از آثار او را آغاز کردند که هنوز بقوت خود باقی است. این گروه برآنند که مفهومی که افلاطون از فیلسوف در نظر دارد بیش از همه درباره خود او صادق است، و افلاطون در نوشته‌های خویش هیچ «حقیقت نهائی» به ما عرضه نمی‌کند تا برای توجیه آن «دستگاهی فلسفی» بوجود آورد، بلکه مانند سقراط «اسکان»‌های گوناگون را همیان می‌کشد و درباره آنها به تفکر می‌پردازد و از اینرو، برخلاف آنچه پیشینیان پنداشته‌اند، نه تنها دستگاهی فلسفی ندارد بلکه عمداً از هر دستگاهی می‌گریزد تا آزادی خود را در تفکر فلسفی حفظ کند.

کارل یاسپرس از سران این گروه است و این طرز تلقی را از فلسفه افلاطون، در رساله حاضر به نیکوترین وجه بیان کرده است و فرق این رساله با نوشته‌های دیگران درباره افلاطون، راهمیتی که از این نظر داراست، اینجاست.

پس از آنکه ترجمه دوزة آثار افلاطون در دسترس فارسی‌زبانان قرار گرفت، لازم بود نوشته‌هایی از افلاطون‌شناسان بزرگ جهان

که خوانندگان را در راه درك اندیشه‌های افلاطون راهنمایی تواند کرد، به فارسی برگردانده شود؛ و ترجمه رساله حاضرگام کوچکی است که در این راه برداشته می‌شود و من بنده این گام را بدون تشویق و یاریهای دوست ارجمندم آقای علیرضا حیدری مدیر مؤسسه انتشارات خوارزمی هستم. نوشته‌های همه فیلسوفان آلمانی پیچیده و مفلک است و فیلسوفان زمان ما، از آن جمله یاسپرس، در این خصوص هیچ‌کدام از پیشینیان نیستند، و از اینرو من بنده در خود جرات ترجمه این رساله را نمی‌یافتم و اگر تشویق و اصرار آقای حیدری نبود این ترجمه بوجود نمی‌آمد و اکنون نیز بهیچ وجه مطمئن نیستم که باری را که بدوش گرفتم سلامت به منزل رسانده باشم. نشر پیچیده و دشوار متن آلمانی در ترجمه بی‌اثر نمانده است و با آنکه به‌جدا امکان، و تا آنجا که معنی دگرگون نشود، کوشیده‌ام که نشر فارسی ساده و آسان باشد، و با آنکه آقای حیدری با وجود گرفتاریهای گوناگونش باکمال صبر و حوصله و صداقت و بی‌کوچکترین چشمداشت این ترجمه را کلمه بکلمه خوانده و مرا از بکاربردن کلمات و جمله‌های نامنجان برحذر داشته و به‌اصلاح عبارات نامفهوم و ادا کرده است، هنوز هم نشر ترجمه خالی از پیچیدگی نیست. ترجمه این‌گونه مطالب از این نوع متن‌ها در زبان فارسی سابقه چندانی ندارد و کسانی که به این کار دست می‌یازند هنوز در حکم پیشاهنگان تازه‌کارند که اگر خطا کنند اریابند نظر بدیده اغماض در آنان می‌نگرند و من بنده نیز بدین امید به انتشار این ترجمه مبادرت می‌ورزم، هرچند چون آن را با نوشته یاسپرس می‌سنجم ناچارم اعتراف کنم که حاصل کارم «ترك جوشی» بیش نیست آنهم نیمه‌خام.

آبان ماه ۱۳۵۲

محمدحسن لطفی تبریزی

تحقیقات ادبی و فلسفی پردامنه‌ای که در باره افلاطون صورت گرفته است در واقعیات ظاهری به نتیجه‌ای همانند رسیده، ولی در مسائل اساسی که پایه ضروری فهمیدن فلسفه افلاطون است چنان نتیجه‌ای بدست نیامده است. علت این دشواری را در طبیعت خود موضوع باید جست، یعنی در خود فلسفه: افلاطون بنیان‌گذار آن چیزی است که برای نخستین بار از زمان او فلسفه بمعنی راستین کلمه نامیده شد. فهمیدن فلسفه افلاطون آن نیست که او را با مفهومی بسنجیم که، از پیش، از فلسفه در ذهن داریم. بلکه این است که آنچه را پس از او پیدا شده است، و همچنین خودمان را، با محك او بیازمائیم و ببینیم آیا پای به‌جا پای او می‌نهیم یا یکسره کاری دیگر می‌کنیم.

زندگی افلاطون - نوشته‌های او - شرایط فهمیدن فلسفه افلاطون

۱

۱. زندگی افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۷ پیش از میلاد)

افلاطون از اشراف زادگان آتن است. تبار مادرش به برادر سولون می‌رسد و نیاکان پدرش از طریق افسانه‌آمیز به کودروس شاه (۱) می‌پیوندند. با شهر آتن که قوانین سولون را پدید آورده و بر سپاه ایران پیروز گردیده و آزادی را نجات داده (۲) و تراژدی را زاده و آکروپلیس را بنانهاده بود پیوندی ناگسستنی داشت، و از تبار بلندش روحی نیرومند و سبکبال و آزاد، که پرورده تربیتی سختگیر و زندگی آکنده از سختکوشی است، به ارث برده بود.

در بیست سالگی در حلقهٔ دوستان سقراط درآمد و بدین‌سان اشراف‌زاده‌ای آتنی به‌مردی خرده‌پا از طبقهٔ متوسط سرسپرد. از جزئیات معاشرت آن دو (از ۴۰۸ ق.م) تا مرگ سقراط (۳۹۹ ق.م) چیزی نمی‌دانیم.

افلاطون در چهل سالگی (تقریباً ۳۸۹ تا ۳۸۸) سفری به جنوب ایتالیا و سیسیل کرد. در ایتالیا با فیثاغوریان و در میراکوس با دیونیسیوس نخستین آشنا شد و با برادر زن او دیون، که در آن هنگام جوانی بیست

ساله بود، دوستی گزید و دیون با شور و اشتیاق تمام به فلسفه او دل بست. افلاطون پس از بازگشت از این سفر (تقریباً در سال ۳۸۸ ق.م) آکادمی را بنیان نهاد و در ۳۶۸ که شصت ساله بود ارسطو، جوانی بیست ساله، در جرگه شاگردانش درآمد و بیست سال تمام، تا مرگ استاد (در ۳۴۷ ق.م)، از او جدا نشد.

در سال ۳۶۷ دیونیسیوس نخستین درگذشت و پسرش دیونیسیوس دوم و دیون، افلاطون را به سیراکوس خواندند و قرار بر آن نهادند که فرمانروای جوان با بکار گرفتن اندیشه‌های فلسفی افلاطون دولتی نوپدید آورد و این خود برای افلاطون فرصتی بزرگ بود تا افکار سیاسی خویش را تحقق بخشد. ولی در همین سفر اول معاشرت آنان با شکست روبرو شد. پنج سال بعد افلاطون باردیگر دعوت دیونیسیوس را پذیرفت (۳۶۱-۳۶۰) ولی باز نتیجه بسیار نامطلوب بود. افلاطون این دو تجربه را در شصت و دو سالگی و شصت و هفت سالگی بدمت آورد. (۳) در پی پیش‌آمدهائی که پس از آن روی داد دیون لشکری گردآورد و سیراکوس را گرفت و فرمانروای خودکامه را از آنجا راند و بر آن شد که دولت فلسفی افلاطون را بنیاد نهد. ولی در سال ۳۵۴ او را کشتند. در این هنگام افلاطون هفتاد و چهار ساله بود. او یک بار به سقراط که چهل سال بزرگتر از او بود سر سپرده و باردیگر به دیون که بیست سال جوانتر از او بود دل بسته بود. پس از آنکه دیون را نیز از دست داد هفت سال دیگر زنده ماند.

افلاطون هنگامی به جهان آمد که پریکلِس در گذشت. در کودکی و جوانی بلائی را که بر آتن فرود آمده بود به چشم دید: احزاب مختلف یکی پس از دیگری زمام شهر را بدست می گرفتند و پیاپی قوانین اساسی تازه می نهادند و اوضاع سیاسی، که هر روز رنگی دیگر داشت، آتن را به تباهی می کشاند. دوران زندگی او درست پیش از توسعه دولت شهر به امپراتوری بزرگ و تحول فرهنگ یونانی به فرهنگ هلنی بود. ویرانی را به چشم خود دید ولی حدس نمی زد که دنیای دیگری در شرف تکوین باشد و مجال آن را نیافت که دنیای تازه را بشناسد.

در بحبوحه این وضع افلاطون جوان به پیروی از سنت خانوادگی آرزو داشت که در زندگی سیاسی شرکت جوید. ولی زود درمان ناپذیری اوضاع را دریافت. پس از مرگ سقراط تصمیم قطعی گرفت که از سیاست کناره گیرد و زندگانی خود را وقف فلسفه کند ولی آماده بود که اگر وضعی تازه روی بنماید از گوشه انزوا بدرآید. همه این اطلاعات را از زبان خود او می شنویم زیرا پس از کشته شدن دیون نامه ای به دوستان او نوشته است (نامه شماره هفت) و آن یگانه سند شایان اعتمادی است که درباره زندگی افلاطون بدست داریم. او در این نامه حساب زندگی خود را پس می دهد و بشرح باز می گوید که در جوانی چگونه هر روز نو میدی تازه ای از وضع سیاسی بینو روی آورده است. در آتن، پس از آن شکست افتضاح آمیز، نخست اشراف زمام امور را بدست

گرفتند (۴۰۴ ق.م) و با چنان بی‌آزمی پای روی حق نهادند که دموکراسی پیشین در برابر آن چون زر ناب جلوه کرد. افلاطون رضا نداد که در آن حکومت شرکت جوید. در سال ۴۰۳ دموکراسی دوباره برقرار گردید و در دل او امیدی تازه برانگیخت. ولی همین حکومت دموکرات سقراط را به محاکمه کشید. «عاقبت بدین نتیجه رسیدم که همه کشورها به شیوه بس ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع دگرگون نخواهد شد مگر آنکه در معالجه آنها روشی خارق‌العاده پیش گرفته شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نرزد. از اینرو از سیاست کناره گرفتم و به فلسفه راستین روی آوردم و برای اینکه حق فلسفه را گزارده باشم فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد و آدمیان هنگامی از بدبختی رهائی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را بدست دارند به جد به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند.» (۴)

افلاطون هرچا فرصتی شایسته می‌یافت (در سیراکوس) باکمال دلاوری به آزمودن اندیشه‌های سیاسی خویش کمر می‌بست. ولی هرگز از درس‌سازش در نمی‌آمد. می‌خواست در دولت‌شهر نظم راستین برقرار کند. مرادش آن نبود که به هرسیاستی تن در دهد تا در کنار نماند و بقول معروف تا آنجا که می‌تواند خدمتی بکند. نه، بلکه شعارش همه یا هیچ بود. او فقط می‌یاستی را می‌توانست بپذیرد که پایه‌ای برای اخلاق مردمان باشد و آنان را

انسان بمعنی راستین به بار آورد. افلاطون همه عمر درباره سیاست اندیشیده است. بزرگترین کتاب دوران پختگی اندیشه اش درباره دولت است و مفصلترین اثرش، که در روزگار پیری به پایان آورده، درباره قوانین. ولی سیاست، با همه اشتیاقی که افلاطون بدان داشت، هدف اصلی او نبود. بدین هدف فقط از طریق فلسفه ناب می توان برخورد.

۳. نوشته های افلاطون

یک قرن تحقیق ادبی، نوشته های افلاطون را بهمان سان که از دوران قدیم بازمانده است، از تصرفات دیگران پیرامت و منظم ساخت. پس از سالیان دراز برخورد عقاید و آرام، اتفاق نظری تقریبی درباره تمیز آثار اصیل از نوشته های غیراصیل، و زمان تصنیف هر یک از آنها، حاصل شده است.

پاره ای از رساله های غیراصیل را نمی توان بی اهمیت انگاشت چون محتوای آنها بازتابی است از طرز فکری که به صور گوناگون در آکادمی خودنمایی کرده است. تفاوت آنها با نوشته های افلاطون بسیار جالب توجه است، خاصه رساله هایی که حاوی اندیشه دیالکتیکی روشن یا شور و حرارتی ناشی از شیفتگی یا تشکیک یا جذمیتی یک جانبه و یا افسانه سازی است. سایه روشنی که هنگام مقابله این نوشته ها با آثار اصیل افلاطون پدیدمی آید عظمت مقام بی همتای افلاطون و ژرفای اندیشه هایش را آشکارتر می سازد.

نوشته‌های افلاطون را برحسب تاریخ تصنیف به چهار گروه می‌توان تقسیم کرد، هرچند در مورد تاریخ بعضی از آنها هنوز تردید هست:

۱- رساله‌های مربوط به محاکمه سقراط: آپولوژی یا خطابه دفاعی سقراط، و کریتون. نخستین رساله‌ها: پروتاگوراس، ایون، لاکس، لیزیس، خارمیدس، اوتیفرون، هیپپاس بزرگ.

۲- پس از بازگشت از سفر نخستین (۳۸۸ ق.م) و تأسیس آکادمی:
به احتمال قوی: گرگیاس، منون، اوتیدم، کراتیلوس.

قطعاً: مهمانی، فایدون، جمهوری، ته‌تتوس.
۳- پس از بازگشت از سفر دوم (۳۶۶ ق.م):
پارمئیدس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبس، فایدروس.

۴- پس از سفر سوم (۳۶۱ ق.م) تیمائوس، کریتیاس، قوانین، نامه شماره هفت.

نوع نوشته‌ها برحسب گروه فرق می‌کند:
اسناد مربوط به محاکمه سقراط - آپولوژی و کریتون - نوعی خاص‌اند. نخستین رساله‌ها، که «دیالوگ»های سقراطی بمعنی اخص خوانده می‌شوند، دو خاصیت برجسته دارند: اولاً محیط گفت‌وگو را به وجه روشنی مجسم می‌سازند (گرچه این خاصیت در پاره‌ای از رساله‌های بعدی نیز نمایان است، خاصه در

رساله فایدروس بصورتی بسیار زیبا.) در ثانی بحث در آنها به بن بست می انجامد بدین معنی که به مسائلی که به میان می آیند پاسخ قطعی داده نمی شود و چنین می نماید که حل نشدنی هستند.

در گروه دوم، اندیشه افلاطونی بصورتی جاندار آغاز جلوه گری می کند، خاصه در گرگیاس و منون. نوشته های کلاسیک - مهمانی و فایدون و جمهوری - فلسفه افلاطون را در هماهنگی همه اندیشه هایش و در ارتباط کامل آنها با یکدیگر و در ژرفای «واحد» نمایان می سازند.

در تهئه تتوس و پارمنیدس و سوفیست و مرد سیاسی و فیلبس، دیالکتیک مسائل دیگر را تحت الشعاع قرار می دهد.

فایدروس موقعیتی یگانه دارد: هم از شادابی جوانی سرشار است و هم ژرفای فلسفی را به کمال دارد. درباره تاریخ تصنیف این رساله اختلاف نظر بیش از دیگر رساله ها بوده است. زمانی یکی از نخستین نوشته های افلاطون پنداشته می شد و امروز در ردیف آخرین رساله های او شمرده می شود و به هر حال بی گمان از آثار دوره کهنسالی اوست.

در نوشته های دوران پیری - تیمائوس و کریتیاس و قوانین - جنبه گفت و گو ضعیفتر می شود و خطابه های درسی جای آن را می گیرد.

اگر بخواهیم رساله ها را با توجه به محتوای آنها بهم پیوند دهیم گروه بندی بدین صورت در می آید:

معرفی سقراط: اوتیفرون، آپولوژی، کریتون، فایدون، پروتاگوراس.

کمال‌ایده سقراط: مهمانی و فایدروس.

اندیشه سیاسی: جمهوری، مرد سیاسی، قوانین و کریتیا.

دیالکتیک: پارمنیدس، سوفیست، مرد سیاسی، ته‌تتوس، فیلبس، کتاب‌های ششم و هفتم جمهوری، کراتیلوس، اوتیدم، منون.

کل جهان: تیمائوس، فایدون، فیلبس.

ریاضیات: منون و جمهوری.

اهمیتی که رساله‌های مختلف در دوران‌های مختلف یافته‌اند حاکی از طرز فکر حاکم بر هر دوران است. در اواخر دوره قدیم و در قرون وسطی تیمائوس - که در آن سخن از ساختمان جهان و آفرینش آن می‌رود - مقام اول را داشت. از اواخر دوره قدیم پارمنیدس نیز، که رساله‌ای درباره حکمت الهی پنداشته می‌شد، دارای موقعیتی خاص بود. رساله‌های زیر همیشه جاندارترین و گیراترین مکالمه‌های افلاطون بشمار آمده‌اند: فایدون همچون نوشته‌ای که به آدمی در برابر مرگ قوت قلب می‌بخشد و می‌آموزد که چگونه باید مرد. سپس آپولوژی و کریتون، که سقراط را همچون مردی آزاده و مستقل نمایان می‌سازند که استوار می‌ماند و با مرگ خویش هستی حقیقت را مبرهن می‌سازد. پس از آنها، مهمانی و فایدروس، که نمایشگر سقراط است در حالی که تجلی خدای عشق برو چیره شده. پس از آن گرگیاس

است، که آدمی را پرسر دوراهی می‌آورد و بی‌پرده نشان می‌دهد که جز خوب و بد راه دیگری نیست. پس از همه آنها، نوشته‌های سیاسی است: جمهوری و مرد سیاسی و قوانین. این سه کتاب از آن رو جالب توجه‌اند که مسأله اساسی هستی اجتماعی مارا، بعنوان شرط انسان بودن، به وجهی جدی طرح می‌کنند. امروز رساله‌های «منطقی» - ته‌نه‌تتوس، پارمنیدس، سوفیست و فیلبس - بیش از دیگر رساله‌ها مورد توجه‌اند.

اگر بخواهیم افلاطون را به تمامی بشناسیم از هیچ رساله‌ای چشم نمی‌توانیم پوشید. البته برخی رساله‌ها آثار اصلی هستند ولی هر یک از رساله‌های دیگر نیز نکته‌های مهم خاصی را روشن می‌سازند. همه نوشته‌های افلاطون زیبا هستند و - حتی بصورت ترجمه، هرچند کمتر - بخواننده لذتی یگانه می‌بخشند و نظرش را در بینش فلسفی تیزبین‌تر می‌سازند.

۴. شرایط فهمیدن فلسفه افلاطون

الف. افلاطون را چگونه باید نسر کرد:

تفسیر با یکایک رساله‌ها آغاز می‌شود. بدین معنی که پژوهنده هر رساله را چون واحدی تمام، نمایانگر یک اندیشه، و اثری هنری تلقی می‌کند و آنگاه از دیگر رساله‌ها موضوع‌های مشابه را برمی‌گیرد و ساختمان رساله و محیط گفت‌وگو و اشخاصی را که در گفت‌وگو شریکند باهم می‌سنجد. حالت و زیبایی هر رساله چنان در آدمی اثر می‌بخشد که از هم شکافتن و تجزیه چنین

در پی دشواری روی می نماید: ویران کردن يك ساختمان معنوی و هنری موجود برای ساختن دستگاہی موهوم بی معنی است. ساختمان دستگاہ هم بجائی نمی رسد چون هنگامی که می خواهند همه اندیشه ها را در دستگاہی استوار بر عقل، بهم پیوند دهند و هر کدام را در جانی مناسب خود بنشانند تناقض های فراوان نمودار می شود.

البته هم رواست و هم ضروری که تفکر و اثر نوشته شده پنجاه ساله افلاطون بصورت واحدی کامل انگاشته شود. ولی واحد کامل به چه معنی؟ نظریه شلایرماخر (۶) در این باره، و نظریه متقابل هرمان (۷)، شایان توجه است. شلایرماخر بر آن بود که افلاطون آثار خود را طبق نقشه ای خاص طرح ریخته است تا همه فلسفه خویش را به صورتی که از نظر آموزشی تأثیر بخش باشد بیان کند و این کار را با رساله فایدروس، که نقش مقدمه را دارد، آغاز کرده است. ولی آیا می توان پذیرفت که فیلسوفی بتواند طرح اثری را که در طی پنجاه سال بوجود خواهد آمد بریزد؟ از این گذشته، تحقیقات ادبی نشان داده است که ترتیب تصنیف آثار افلاطون چنان نبوده است که شلایرماخر می پنداشته، و لااقل زمان پیدائی گروه های بزرگ رساله ها، غیر از آن بوده است که او حدس می زده.

نظریه هرمان قابل قبول تر از رای شلایرماخر می نماید، زیرا از نظر روانشناسی طبیعی تر است. او بر این عقیده بود که نوشته های افلاطون نمایانگر تحول

روحی اوست در طول زندگیش. ولی نکته اینجاست که تاکنون کسی نتوانسته است تاریخ آن تحول را چنان بنویسد که بتوان پذیرفت. از این گذشته، هر یک از رساله‌های نخستین هم در نوع خود شاهکاری است بی‌همتا. نوشته‌های افلاطون شکفتگی و گسترش اندیشه او را نشان می‌دهند، ولی تغییر مسیری در آنها به چشم نمی‌خورد. انقلاب فکری برای افلاطون تنها یک بار روی داده است، آنهم پیش از پیدائی همه رساله‌ها؛ هنگامی که با سقراط روبرو گردید. ولی در خود رساله‌ها دگرگونی حاکمی از اینکه فلسفه او تغییر مسیر داده و برپایه تازه‌ای استوار شده باشد نمی‌توان یافت. هر دلیلی را که از متون رساله‌ها برای اثبات وقوع چنان انقلابی فراهم آورده‌اند دلایل دیگری علیه آنها پیدا شده است. البته وقتی که به همه نوشته‌های افلاطون نظر می‌افکنیم میان گروه‌های مختلف اختلاف‌های بزرگی می‌بینیم. مثلاً در برخی از رساله‌ها سقراط نقشی کوچکتر دارد، و در قوانین نامی از او بمیان نمی‌آید (گرچه در رساله فایدروس که دیرتر از آن نوشته شده است سقراط باز نقش اصلی را بعهده دارد). نظریه ایده گاه در غنچه است، گاه با شکفتگی تمام جلوه می‌کند، گاه روی به نابودی می‌نهد و از هم می‌پاشد، و گاه در پس پرده می‌ماند چنانکه گویی جایی برای آن نیست، و گاه از نو سر برمی‌دارد و بصورتی جزمی نمایان می‌شود. گاه هم با تفکر منطقی دیالکتیکی به شکل منظم روبرو هستیم. در پاره‌ای از نوشته‌های دوران سالخوردگی چنین می‌-

نماید که خطابهٔ درسی جای دیالوگ را گرفته است (خصوصاً در تیمائوس و قوانین، و خطابه‌های درسی افلاطون در آکادمی و قطعه‌ای که از یکی از درس‌هایش با عنوان «در بارهٔ نیک» به دست ما رسیده است). ولی، چنانکه گفتم، چنین می‌نماید. زیرا در همهٔ نوشته‌هایی که از افلاطون بدست داریم خاصیت معلق بودن احکام و نتایج همواره نمایان است. پس هیچ تحولی را نمی‌توان تغییر مسیر فلسفه او انگاشت از آن‌سان که در بعضی فلاسفهٔ بعدی می‌توان یافت.

پس چنین پیداست که در نظریهٔ شلایرماخر (در اساس، نه در جزئیات) حقیقتی نهفته است. بدین معنی که فلسفهٔ افلاطون واحد کامل پیوسته‌ای است بی‌آنکه شکستگی یا جهشی در آن باشد. تحول آن، شکستگی واحد معینی است که از همان آغاز در کار است، و صرف نظر از آنکه چه موضوعی به میان آید یا چه مفهومی مورد بحث قرار گیرد یا برای بیان مقصود چه روشی پیش گرفته شود، همواره همان و یکسان می‌ماند. شاید طرحی از آغاز در میان نبوده است هر چند گسترشی که در اندیشه‌ها روی می‌دهد چنین می‌نماید که طرحی بر همهٔ آنها حاکم است. این نمود، خاصیت آفرینش فلسفی است که بطور کلی ناآگاهانه شکل می‌گیرد هر چند در مورد وسیلهٔ بیان آگاهی کامل هست.

ب. وظیفهٔ این بررسی

اگر نه تاریخ شکوفائی و گسترش اندیشهٔ افلاطون

را می‌توان شرح کرد و نه دستگاه فلسفی او را، پس با چیزی سروکار داریم که در چهارچوبی نمی‌گنجد و نمی‌توان آن را بطور منجز معین کرد: خود تفکر فلسفی، و تجلی حقیقت، که همواره در حال جنبش و پویائی می‌ماند بی‌آنکه به نقطه‌ای نهائی برسد. در این تفکر فلسفی نظریه‌ها بصورت دستگاه پیش می‌آیند، و اندیشه‌هایی بهم پیوسته ابزار کار می‌شوند، بی‌آنکه هیچ دستگاهی یگانه وسیله باشد. افلاطون همواره برافزارهای تفکرش حاکم است. چون تفکر افلاطونی را نه با توجه به تحول اندیشه‌هایش می‌توانیم تشریح کنیم و نه بصورت دستگاهی فلسفی، ناچار قدم بقدم پیش می‌رویم و در هر قدم با وظیفه‌ای تازه روبرو هستیم.

قدم نخست توجه به مسائل مربوط به موضوع‌هائی است که در یکایک رساله‌ها مطرح می‌شوند: موضوعات منطقی، سیاسی، طبیعی، کیهانی، و خلاصه مسائل مربوط به همه جهان و شئون زندگی آدمی. در این مرحله درباره آنچه افلاطون از زبان شخصیت‌های رساله‌ها بیان می‌کند می‌اندیشیم و مسائل فلسفی را که بمیان می‌آیند همچون نظریاتی بهم پیوسته، و مجزا از دیگر مسائل، در نظر می‌آوریم و از دیگر رساله‌ها نکات و مطالبی را که با آنها مرتبط‌اند گرد می‌آوریم و بدین‌سان یا آنها را تکمیل می‌کنیم و یا مطالبی را که ضد و نقیض یکدیگرند در برابر هم قرار می‌دهیم. اندیشه‌های افلاطونی بدین ترتیب مورد نقد قرار می‌گیرند که انسان به آنچه در طبیعت موضوع نهفته است و در اثنای تحول و توسعه

بعدی آن اندیشه‌ها، مستقل از افلاطون نمایان می‌شود، آگاه می‌گردد.

راستی این است که خود اختلاف و تناقض ممکن است توجه ما را بدانچه افلاطون در نظر دارد، جلب کند. مسائل مربوط به موضوع‌ها بخودی خود وجود دارند و بی‌گمان افلاطون خود نیز توجه خاص به آنها داشته است و فلسفه همیشه با آنها سروکار دارد زیرا وسایلی هستند برای بیان اندیشه‌های فلسفی، و از این رو نمی‌توان با بی‌اعتنائی از آنها گذشت. ولی سؤال اصلی در اینجا این است که آن مسائل در فلسفه افلاطون چه نقشی دارند، و افلاطون با طرح آنها چه مطلبی را می‌خواهد بطور مستقیم یا غیرمستقیم بگوید؟ اگر نتوان آنها را همچون عناصر دستگاہ عظیمی انگاشت که از ترکیب آنها پدید می‌آید، پس باید عناصر تفکر فلسفی خاصی باشند که خود دائم در حال حرکت می‌ماند و آنها را همچون وسیله بیان حقیقت دیگری بکار می‌گیرد.

این حقیقت دیگر را در آدیان متفکری که افلاطون در مکالمات خود (دیالوگ‌ها) بروی صحنه می‌آورد، خاصه در سقراط که برتر از همه آنان است، می‌جوئیم. آن آدیان فقط وسائلی برای بیان مطالب نیستند بلکه اشخاص زنده واقعی‌اند که بعضی اهل فلسفه‌اند و بعضی نه، و طرز سخن گفتن‌شان، و رفتاری که در اثنای بحث در موقعیت‌های مختلف پیش می‌گیرند، و پاسخ‌هایی که می‌دهند، معرف آنهاست. در موارد مهم نیروهای معنوی به‌توسط گفت‌وگوکنندگان در مکالمه‌ها بایکدیگر روبرو

می‌گردند. موضوعات خاص، حقیقت خود را از حقیقت فراگیرنده‌ای که آنها در جزو آن قرار داده می‌شوند، بدست می‌آورند و اصلاً در پرتو آن حقیقت فراگیرنده، جالب توجه می‌گردند.

اگر حقیقت نه در نتیجه حاصل از بحث در موضوعات خاص تحقق می‌یابد و نه در شخصیت‌هایی که بایکدیگر توافق می‌یابند یا یکدیگر را طرد و نفی می‌کنند، پس ناچار جوینده باید گامی دیگر بردارد. افلاطون نظر ما را متوجه چیزی می‌کند که نه از راه تعقل می‌توان به کنشش رسید و نه برپایه استدلال استوار است و نه در اثنای بحث جلوه‌گر است، بلکه فقط بصورت حکایت بیان می‌شود: یعنی به داستان‌های اساطیری. آن داستان‌ها (برخلاف رأی ناشی از فلسفه اصالت عقل که آنها را زائد می‌شمارد) برای افلاطون چنان مهم و اساسی است که جوینده امیدوار می‌شود که با تعمق در آنها از معمای حقیقت افلاطونی پرده بردارد. ولی این کوشش نیز بی‌فایده می‌ماند چون افلاطون خود بصراحت می‌گوید آن داستان‌ها جنبه «بازی» دارند.

جوینده که می‌خواهد در این سه گام - توجه به بحث‌ها در مورد موضوعهای خاص، دقت در شخصیت‌هایی که در رساله‌ها ظاهر می‌شوند، ژرف‌نگری در اسطوره‌ها - مقصود اساسی را دریابد، هر بار به مفهوم خاصی از فلسفه نظر دارد: فلسفه بعنوان تعالیم معین بهم پیوسته، فلسفه بعنوان شیوه زندگی شخصی، فلسفه بعنوان نوعی شعر هر کدام از این سه طرز تلقی محق است ولی فقط تاحدی

که به روشن ساختن نکته‌ای از نکات فلسفه افلاطون یاری کند. اما هیچ‌یک از آنها روشنگر خود فلسفه افلاطون نیست. آنجا که می‌خواهند اندیشه‌های گوناگون را چنان مرتب سازند که دستگاه فلسفی منظمی پدید آید نتیجه جز انبوهی تناقض و تضاد نیست. شیوه‌های زندگی، صوری هستند که افلاطون بواسطه آنها حقیقت را بطور غیرمستقیم بیان می‌کند. ولی آنها خود حقیقت نیستند. زیرا هیچ‌یک از کسانی که در مکالمه‌ها نظری اظهار می‌کنند، و حتی سقراط، در همه موارد در آنچه می‌گوید محق نیست. طرز تلقی سوم موجه‌تر بنظر می‌آید چون در این صورت خواننده می‌تواند از نوشته‌های افلاطون همان لذتی را ببرد که از شعر و داستان می‌توان برد (بشرط آنکه قسمت‌هایی را که با اندیشه‌های پیچیده و دشوار سروکار دارند کنار بگذارد). عقیده‌ای هم هست که به یاری این طرز تلقی می‌رسد و آن این است که افلاطون تربیت یافته مکتب تراژدی و کمدی است و خود در جوانی چند تراژدی نوشته و در تحت تأثیر همنشینی با سقراط، از شعر گام فراتر نهاده و به جست‌وجوی حقیقتی که زندگی آدمی را رهبری می‌کند، روی آورده است و آثار دوره جوانی خود را سوزانده. اما او با این گام پای به مرحله تفکر نهاده است و بنا بر این باید معلوم کرد که تفکر در نظر افلاطون به چه معنی است.

آن سه طرز تلقی فقط در صورتی مطابق حقیقت‌اند که راهبرشان این تفکر فراگیرنده باشد، که از طریق

مستقیم قابل بیان نیست، یعنی تفکر افلاطونی، که هم موضوعات خاص (نظریه‌ها)، و هم شخصیت‌های مکالمه‌ها، و هم اسطوره‌ها، از آن سرچشمه می‌گیرند و باز در آن فرو می‌روند. همه آنچه در آن سه طرز تلقی نمایان می‌شود، به سبب ارتباط با آن تفکر همواره در حال جنبش می‌ماند. ولی خود تفکر اصلی افلاطونی جز از طریق آن‌گونه بیراهه‌ها قابل شرح و بیان نیست. برای آنکه تفکر افلاطونی را دریابیم باید خود نیز در جزو آن حرکتی قرار گیریم که فقط بواسطه آن و در طی آن، تفکر افلاطونی با جنبه‌های مختلفش می‌تواند روی بنماید بی‌آنکه نتیجه‌های خیالی که گمان می‌کنیم بدست آورده‌ایم، صفای آن را مکدر سازد. این‌گونه نتیجه‌های خیالی بعلت غلط خواندن نوشته‌های افلاطون صورت جزمی بخود می‌گیرند و برفروغ حقیقت پرده‌پوشی می‌کنند و سرانجام مانع تجلی حقیقت می‌گردند. این حقیقت فقط در فضای باز نمایان می‌تواند گشت و «نیروی کشش هستی» را در آن حقیقت می‌توان احساس کرد، آن نیروئی که جوینده را بجائی رهنمون می‌شود که فقط از طریق آن وسایل بیان می‌توان به آن رسید در حالی که خود آن وسایل حاوی آن مقصود نیستند.

بنابراین. پژوهش در فلسفه افلاطون مستلزم این است که پژوهنده احساس کند که فلسفه چه می‌تواند باشد، نه آنکه از پیش مفهومی برای فلسفه فرض کند، بلکه نخست بشنود که تفکر فلسفی افلاطون در جامعه

تاریخی‌اش چگونه است، و آن خود چه رویدادی است که برای نخستین بار پایه قطعی و استوار فلسفه باخترزمین را با چند معنایی بی‌نهایتش نهاده است.

کسی که در نتیجه ممارست در آثار افلاطون چنین ایمانی به عظمت استثنائی او پیدا کند، در پژوهش روشی پیش خواهد گرفت که فقط در مورد چند تنی از فیلسوفان بکار می‌آید: در متون نوشته‌ها هیچ چیزی نیست که دارای اهمیتی خاص نباشد و بتوان آن را چون زایده‌ای که فقط خاصیت زیبایی یا جنبه استدلالی دارد به یکسو نهاد. پژوهنده باید بتواند به ریشه و پایه اندیشه افلاطونی، به نقطه‌ای که اندیشه در حال تکوین وزادن است، برسد، و جنبش و تحول زنده تفکر را، که همه چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و همه اشکال و وسایل شرح و بیان و همه محتواهای متون، اجزائی جدا شده از آنند، دریابد.

اگر تشریح و بیان فلسفه افلاطون بصورتی يك پارچه و کامل و جامع میسر نیست چاره جز این نمی‌ماند که یکایک قسمت‌های یافته تجزیه ناپذیر اندیشه افلاطونی را از طرق مختلف نشان دهیم و مناسبات و ارتباط آنها را با یکدیگر روشن سازیم. از آنجا که نکته اصلی و اساسی نه موضوعی خاص است و نه محتوای نوشته‌ای خاص، بلکه خود آگاهی نیروی محرك فراگیرنده‌ای است که بخود وقوف می‌یابد و در جستجوی آن است که به آنچه هست و به آنچه خودش هست و باید باشد پی ببرد، پس باید بکوشیم تا جلوه‌های گوناگون آن نیروی محرك را دریابیم،

افلاطون در مکالمه‌ها (دیالوگ‌ها) فلسفه خود را بنحوی از زبان سقراط بیان می‌کند که گوئی آن فلسفه زاده اندیشه سقراط است، و بدین سان اصیل‌ترین متفکر جهان از نشان دادن اصالت خویش چشم می‌پوشد و بعبارت دیگر، هنگام اندیشیدن، خود را بجای سقراط می‌نهد. ما نمی‌دانیم ریشه کدام یک از اندیشه‌های او سخنانی است که از سقراط شنیده و کدام یک بر اثر همنشینی با سقراط در دل او راه یافته و سپس او آن را، بی‌کوچکترین تردید اندیشه سقراط تلقی کرده است در حالی که چنان اندیشه‌ای به خاطر سقراط نگذشته بود (از آن جمله است نظریه اینه بدان سان که در رساله فایدون، سقراط کیفیت رسیدن خود را بدان شرح می‌دهد). می‌توان گفت آنچه افلاطون در قدم اول بما می‌نماید فلسفه نیست بلکه فیلسوف است، ولی فیلسوفی که او دیده است. افلاطون مردی واقعی را، مردی را که شناخت و دل در گرو او کرد، بصورت فیلسوف می‌آراید. از این رو ارتباط فلسفه با موضوع فلسفه، غیرمستقیم است نه مستقیم، چنانکه گوئی سخن از فلسفه در ضمن وصف فیلسوف به میان می‌آید. ولی آنچه وصف می‌شود تنها تصویر یک فرد انسانی نیست بلکه خود انسان است با همه امکانات و قابلیت‌های بی‌نهایتش همچون موجود متفکر.

سقراط، بی‌افلاطون هم واقعیتی تاریخی است. ولی سقراط تاریخی از سقراط افلاطونی جدائی پذیر نیست. افلاطون در واقعیت سقراط ذات حقیقی او را دید و آن را در ساله‌های خود، که صورت گفت و شنود دارند،

از جنبه‌های مختلف و بدانگونه که خود می‌خواست، بسط داد، در حالی که همواره می‌کوشید حقیقت آن ذات را دریابد بی‌آنکه خود را به واقعیات قابل اثبات بوسیله مدارك، پای‌بند کند. بدین سبب در آمار او توصیف فیلسوف، شهود حقیقت ذات سقراط است. سقراط که در مکالمه‌ها از جنبه‌های مختلف نمایانده می‌شود واحد کامل یگانه بزرگی است. جنبه‌های مختلف یکدیگر را تکمیل می‌کنند و خواننده همواره همان يك سقراط را در برابر چشم دارد حتی وقتی که فقط جنبه خاصی از او تجلی می‌کند. در بیشتر مکالمه‌های افلاطون سقراط شخصیت اصلی است، و تنها در برخی از نوشته‌های دوران سالخوردگی او نقشی فرعی دارد و در قوانین اثری از او نیست و این نشان می‌دهد که در این نوشته‌ها مطالبی مورد نظر است که ارتباطی با ذات سقراط ندارند.

آیا تصویر تخیلی می‌تواند نمایانگر حقیقت باشد؟ در آنچه از يك آدمی می‌توان دریافت حقیقت عینی چیست؟ آنچه می‌توان طوری نشان داد که همه الزاماً بتوانند بپذیرند، فقط ظواهر است. هستی راستین يك آدمی، واقعیت و ایده است بطور جدائی ناپذیر، امکان و تحقق است، بخود رسیدن و ازکنار خود گذشتن است، و راه «آن باش که هستی». روانشناسان زمان ما، هنگامی که درباره کسی نظریه‌ای علمی می‌دهند می‌پندارند که يك انسان را می‌شناسند. آنچه يك انسان برآستی هست فقط به‌دیده کسی نمایان می‌شود که او را دوست بدارد، چون عشق راستین دیده‌ای تیزبین دارد و نابینا نیست. آنچه

افلاطون در سقراط دید، سقراط راستین بود، یعنی ایده سقراط، که بصورت واقعیتی دیدنی جلوه گر شده بود، واقعیتی که بظاهر ممکن بود همچنان دیده شود که کسنوفن (۸) دیده و وصف کرده است.

میان اندیشه های سقراط و افلاطون نمی توان مرزی درست و مطابق با واقع کشید. آنجا که اشتراك و یگانگی معنوی باشد چنین کاری ممکن نیست: آنجا مالکیت وجود ندارد. افلاطون آنچه را در يك اندیشه هست یا از يك اندیشه می تواند بزاید، می گسترد و از هم می شکافد. پیوند سقراط - افلاطون در تاریخ فلسفه یگانه است: پیوندی که بسبب آن، يك متفکر بزرگی خود را فقط در ارتباط با دیگری داراست، هستی یکی بسته به هستی دیگری است: افلاطون برای ما واقعیت تجربی دارد، و هستی سقراط در تأثیر تاریخی اوست در افلاطون.

پیوند معنوی افلاطون با سقراط، برای فلسفه افلاطون سه نتیجه داشت:

نخست: افلاطون اندیشه خود را به فیلسوف مربوط ساخت نه به حقیقتی مجرد و کلی و معلق. تشریح اندیشیدن فلسفی با توصیف فیلسوف یکی است و این امر سبب می شود که وحدت اندیشیدن و بودن حفظ شود. خاصیت تاریخی مشخص تفکر افلاطونی از اینجا ناشی است (گرچه افلاطون بی آنکه از تاریخیت خویش آگاه باشد این امر را بعنوان دریافت کلی تعبیر می کند) و از اینجا است که برای افلاطون امری میسر می شود که برای هیچ نظریه جزمی میسر نیست: آزادی از هرگونه پیش

داوری در عین پایبندی تاریخی، و بی‌هراسی از هر اندیشه، زیرا هیچ اندیشه‌ای پا در هوا نمی‌ماند بلکه همیشه بر یک آدمی و ذات او استوار است. باز بر همین جهت اندیشه افلاطون همواره از اندازه برخوردارست و حدودی دارد و فلسفه فقط بصورت اندیشه‌ای کلی نمی‌ماند. ولی در عین حال پدیده‌ای یگانه روی می‌نماید: حتی شخص سقراط صورت‌جزمی بخود نمی‌گیرد بلکه در عشق، آزادی بجای خود می‌ماند: افلاطون نه در اندیشه خود از نظریه‌ای ثابت پیروی می‌کند و نه از محبوب بت می‌سازد و در برابر او استقلال خویش را از کف می‌دهد. یگانه بند اندیشه او یقینی است که در ارتباط و تفاهم متقابل آدمیان بدست می‌آید و با این‌همه می‌تواند بی‌نهایت بشکند و توسعه یابد.

دوم: افلاطون در موارد خاص ناچار نیست مطالبی را که شاید شهادت گفتنش را در خود نمی‌یابد، از زبان خویش بگوید. بلکه آنها را در دهان سقراط می‌نهد همچنان که سقراط نیز آنجا که به مرز می‌رسد سخن از قول دیگران می‌گوید، مثلاً از قول دیوتیما، یا راوی داستانهای اساطیری. چنین می‌نماید که تکلیفی که فلسفه بگردن آدمی می‌نهد سنگین‌تر از آن است که یک تن بتواند چنان گستاخ شود که خود را فیلسوف بخواند. افلاطون فقط تا آنجا پای پیش می‌نهد که دیگری را فیلسوف بخواند و دوست بدارد، نه خود را (چنانکه کانت آماده نیست نام فیلسوف بر خود نهد).

سوم: در اتحاد سقراط - افلاطون انزوای فرد از

سقراط و افلاطون تکرار چیزی واحد نیستند بلکه یکی با یکدیگر فرق دارند. هستی تاریخی سقراط را به سختی می‌توان به‌چنگ آورد، حال آنکه در واقعیت تاریخی افلاطون تردید نیست. با اینهمه آن دو را می‌توان با هم سنجید. افلاطون تحت تأثیر سقراط، و با آنچه از شخصیت سقراط دریافته است، بیاری سقراط کاخ فلسفه را پی می‌افکند. مرگ سقراط چشم او را به ژرفا می‌گشاید. ولی همان مرگ بر او روشن می‌کند که برای تحقق بخشیدن به فلسفه باید راهی دیگر بگزیند، غیر از آنچه سقراط در پیش گرفته بود. سقراط آماده بود در راه وظیفه‌ای که خدا بر عهده‌اش نهاده بود خشم و دشمنی دیگران را بر خود برانگیزد و عاقبت نیز جان در سر این کار گذاشت، در حالی که افلاطون بهیچ‌روی آماده نیست بدان‌سان دست از زندگی بشوید. سقراط در آتن همواره در کوی و برزن و در میان مردم بود ولی افلاطون دامن از مردمان برمی‌چیند و به‌زمانه خود که بیماریش درمان‌ناپذیر است پشت می‌کند «همچنانکه آدمی هنگام توفان بزیر سقفی پناه می‌برد و گوشه‌امنی می‌جوید تا باد و باران به پایان برسد.» (۹) سقراط پایبند آتن است. ولی افلاطون با آنکه خصیصه آتنی بودن را از دست نداده است در طریق جهان میهنی است و می‌تواند بیرون از وطن نیز کار بکند و اثر ببخشد. سقراط در حضور و بی‌واسطه به فلسفه می‌پردازد، ولی افلاطون وسیله می‌جوید و با تأسیس مدرسه و پرداختن به تدریس برای فلسفه پایه‌ای استوار می‌ریزد. جای

سقراط میدان شهر است و جای افلاطون با گروهی از خواص در آکادمی. سقراط قلم بر کاغذ نمی‌نهد، حال آنکه افلاطون اثر نوشته عظیمی به وجود می‌آورد.

د. اهمیت فلسفه پیش از سقراط برای افلاطون

کار افلاطون در پیوند فلسفه قدیم و اندیشه‌های فلسفی معاصرش نشو و نما یافته است چنانکه گوئی همه اندیشه‌های یونانی تا آن زمان، از منابع بسیار و جدا از هم جاری شده و در آگاهی فراگیرنده افلاطون بهم پیوسته است. ولی این اندیشه‌ها در فلسفه او جذب شده و در ارتباط با معانی تازه‌ای بکار گرفته شده‌اند. درست است که ما هنگام مطالعه آثار افلاطون ناچار نیستیم که همواره اندیشه‌های دیگران را هم در برابر نظر داشته باشیم ولی لازم است که از اهمیت و تأثیر آنها غافل نمائیم.

افلاطون در حال پیشرفت، همه اندیشه‌های فلسفی را که تا زمان او پدید آمده بود بکار گرفته است: اندیشه‌های فیلسوفان میله (طالس و آناکسیماندر و آناکسیمنس) و آناکساگوراس و امیدوکلس درباره کیهان و کل جهان، اخلاق اشرافی یونانی، اصول اخلاقی حکمای هفت گانه، عقاید هراکلیت و پارمنیدس درباره هستی که هنوز ارزش خود را از دست نداده‌اند، سخنان کسانی که داستان‌های اساطیری را اهانتی به خدایان می‌شمردند، اندیشه یگانه پرستی کسنوفانس، تعالیم ارفی - پیتاگوری درباره روح، نظریه جاویدانی روح و بازگشت و تولد

دوباره، آغاز علم جغرافیا و پزشکی، پژوهش‌های ریاضی و ستاره‌شناسی معاصر افلاطون که در روز به کشفی تازه می‌انجامید، نظریات افراطی روشنفکران دوران سوفیستی، تجربه نتایج منطقی و گمراهی‌ها. بی‌آشنائی با همه این اندیشه‌ها آثار افلاطون را نمی‌توان فهمید چون فلسفه بارور او بر این زمینه‌ها استوار است. افلاطون عقاید مختلف درباره جهان، و عناصر مذهبی و کوشش‌هایی را که برای تفکر منظم بعمل آمده است، و متفکرانی را که دیده و نیروهای را که احساس کرده و موقعیت‌های بشری را که شناخته است و پرسش‌هایی را که بمیان آمده‌اند، گرفته و همه را جذب کرده است.

افلاطون در یکی از رساله‌های خود صفت مشخصه همه این اندیشه‌ها را چنین بیان می‌کند: آنچه این متفکران بما می‌گویند افسانه است چنانکه گوئی ما کودکانیم. یکی چنین می‌گوید و دیگری چنان، بی‌آنکه درستی گفته‌های خود را ثابت کنند. یکی می‌گوید هستی (= باشندده) سه است که بعضی با یکدیگر در جنگند و بعضی دوباره با هم دوستی می‌گزینند. گروهی می‌گویند دو چیز است: تر و خشک، گرم و سرد و مانند اینها. برخی ادعا می‌کنند که باشندده یکی است و برخی دیگر بر آنند، که باشندده هم کثیر است و هم واحد. بدین‌سان هر کدام حرف خود را می‌زند بی‌آنکه اعتنائی به ما بکند یا در بند آن باشد که معنی سخنش را بفهمیم، حال آنکه حتی معلوم نیست که آیا معنائی را که از هر کلمه‌ای در نظر دارند ما

درمی یابیم یا نه. مشکل می توان گفت که یکی از آنان در آنچه می گوید بر حق است یا بر خطا. (۱۰)

محتوای این سخن ها افلاطون را به اندیشیدن برمی انگیزد. او آنها را برمی گیرد و می آزماید و می جنبانند. آن گاه معنی دیگری می دهند، و چون همه با هم در نظر گرفته می شوند معلق و پادروا می مانند. این اندیشه ها را در آثار افلاطون گاه با ذکر نام صاحبانشان می یابیم و گاه بی ذکر نام. از این نظر نوشته های افلاطون منبعی نیز برای فلسفه پیش از افلاطون است.

سروکار افلاطون با این اندیشه ها چنان نیست که چون معماری بزرگ آنها را بهم بپیوندد و از ترکیب آنها بنائی کلی و عمومی بسازد، بلکه با یکار گرفتن آنها به تعمق می پردازد و به ژرفا فرو می رود: نه به ژرفای مسائل و موضوع های معلوم، بلکه به ژرفای خود تفکر، و آنگاه از این راه به ژرفای مسائل و موضوعات. افلاطون اندیشه ها و نظریات دیگران را که در دسترش قرار دارند از مرحله واقعیت به مرحله امکان برمی کشد و آنچه را که در آن نظریات محسوس و مشخص و انحصاری است در اندیشه خویش بهم می آمیزد.

پیش از افلاطون کسانی مسائل را بزبانی شاعرانه بیان کرده بودند. به تجربه دریافته بودند که چگونه پدیده ها، چه در طبیعت و چه در زندگی آدمی، پشت سر هم روی می نمایند. سخنانی حکیمانه وجود داشت. شناسائی عینی خاصی وجود پدیده های طبیعی را بجای شیوه روزگاران گذشته که ناشی از شخصیت های خیالی

(داستانهای اساطیری) می‌انگاشت، از راه تأثیرات مکانیکی توجیه می‌کرد (مثلا این باور که ستارگان سوراخ‌هایی در سقف آسمانند و آتش بیرونی از خلال آنها بما می‌تابد، یا توجیه اشیا از راه فشار توده‌های اجزاء لایتجزی به یکدیگر). طرح‌هایی از دانشی عمومی دربارهٔ جهان و انسان به صور گوناگون وجود داشت که بایکدیگر متناقض بودند. افلاطون این دانشها و دانشهای دیگری را که همه از این دست بودند، بی‌آنکه بغاظر معنی محدودشان از آنها چشم ببوشد، بنحوی پذیرفت و بکار گرفت که به آنها صورتی دیگر بخشید و با استفاده از آنها اندیشه‌هایی پدید آورد و به افکاری دست یافت برتر از معانی آنها، و آنها را به فرضیات و آزمایش‌ها مبدل ساخت و از این طریق آنها را به حرکت درآورد. او زنجیر هر اندیشه‌ای را، که چنان بیان شده بود که گوئی آنچه اندیشیده و گفته می‌شود عین هستی است، از دست و پای خود برداشت و خود را از هرگونه اسارتی که هر اندیشه‌ای ما را بدان مبتلا می‌تواند کرد رهایی بخشید، و از این راه فعالیت درونی را در اندیشیدن ممکن ساخت و با آزاد ساختن تفکر به آن قابلیت تأثیر وجودی بخشید. با آزادی تصرف در موضوع‌های اندیشه، به سرچشمهٔ اندیشه، و به خود اندیشیدن که فقط بواسطهٔ موضوع‌های اندیشه قابل ابلاغ است، راه یافت بی‌آنکه بوسیله آن موضوع‌ها به اسارتی تازه درآید.

با روش افلاطون خود حقیقت نیز خصیصه‌ای تازه یافته است: حقیقت، دیگر مفاد سخنی یا موضوع عقیده

و نظریه‌ای نیست، و در زندان بیان و ادعا و زبان نمی‌باشد. تا آن زمان پژوهش فلسفی این حال را داشت. افلاطون بدین امر آگاه شد و خود را از آن، به نحوی که تا آن زمان دیده نشده بود، آزاد ساخت. فلسفه پیش از افلاطون با آنکه در استواری دستگاه‌هایش و در نزدیکی‌اش به سرچشمه اصلی و در قابل تفسیر بودن بی‌نهایتش با عظمت است، با اینهمه اعجاب‌ما را برمی‌انگیزد بی‌آنکه بتوانیم با آن همگام گردیم زیرا این فلسفه‌ها با جزمیت خود آماده‌اند که مردم ما را به اسارتی تازه مبتلا سازند. از اینرو گاه پیش می‌آید که چون از فلاسفه پیش از سقراط می‌گذریم و به افلاطون می‌رسیم نفسی راحت می‌کشیم در حالی که شاید آرزوئی در ته دل ما به‌دنیائی از اندیشه‌های الهامی که از دست ما گریخته است بدیده حسرت می‌نگرد.

حقیقت چیست. اینک ما می‌کوشیم آن را تحت عنوانهای زیر بیان کنیم:

۱. تفکر افلاطونی

۲. این تفکر را چگونه می‌توان ابلاغ کرد؟

۳. جوهر این تفکر: اروس، ایده، و دیالکتیک

۱- تفکر افلاطونی

الف. مکالمه‌های دوران جوانی

این مکالمه‌ها که با شیوهٔ فکر سقراط بسیار نزدیکند راز روشنی تفکر را آشکار می‌سازند و این وظیفه را از راه تشریح آره‌ته (فضیلت - توانائی) و بیان اینکه فضیلت چیست، آیا آموختنی است، آیا دانش است، آیا یکی است یا متعدد، انجام می‌دهند. بقول «یگر» (۱) همهٔ مکالمه‌های دوران جوانی از نظر فلسفی به گرد همین یک موضوع که زادهٔ «اندیشهٔ آدمی دربارهٔ روحش» است، می‌چرخند.

مفهوم «آره‌ته» بعنوان مفهومی بنیادی پیش از افلاطون وجود داشته است. این کلمه بمعنی هرگونه توانائی و کمالی است در مورد هر چیز، خاصه در مورد آدمی، و مراد از آن درخشش فضیلت خاص هر چیز است، مانند فضیلت خاص مرد، فضیلت خاص زن، فضیلت خاص هر سن. علاوه بر آن، بمعنی فضیلت اخلاقی نیز هست که باید بدست آورد، از قبیل عدالت، شجاعت، دانائی، خویشن‌داری، دینداری، تساهل و آزادمنشی و همهٔ فضایل دیگر. همچنین بمعنی فضیلت سیاسی و

فضیلت شخصی است. آنجا که افلاطون می‌گوید هر چیز در پرتو فضیلت خاص خویش می‌تواند وظیفه خود را انجام دهد نظرش بدین‌گونه معانی است.

سوفیست‌ها ادعا می‌کنند که می‌توانند فضیلت را بدیگران بیاموزند، خاصه فضیلت سیاسی را. می‌خواهند یاد بدهند که آدمی چگونه می‌تواند موفق شود و قدرت را بدست آورد. ولی سقراط به عکس آنان می‌گوید: برای انجام هر کار، خواه کشاورزی باشد یا ناخدائی یا کفشگری یا درودگری، کسانی را انتخاب می‌کنیم که در آن کار صاحب‌نظرند (و اگر کسی بخواهد فنی را بیاموزد او را بنزد استادان آن فن می‌فرستیم). استاد تربیت کیست؟ فضیلت را از که می‌توان آموخت؟ آموزگار هنر سیاست کیست؟ به عبارت دیگر، در مهمترین امور کدام کس استاد و صاحب‌نظر است؟ بسیاری از فضایل بی‌گمان آموختنی هستند. ولی اینکه مردان بزرگ که در فضیلت کشورداری سرآمد اقران بوده‌اند نتوانسته‌اند فضیلت خود را بفرزندان خویش بیاموزند، و اینکه شهروندان خردمند نمی‌توانند فضیلت خود را به دیگران منتقل سازند، دلیلی است بر اینکه آموختن مهمترین فضایل امکان‌پذیر نیست.

← اگر فضیلت آموختنی باشد ناچار باید دانش باشد. ولی برخی از فضایل، مانند شجاعت، از هنگام تولد در نهاد آدمی نهفته‌اند و دانش نیستند. فضایلی هم هست که مانند دانش‌های خاص پیشه‌وران از راه تمرین بدست

می آیند. اگر برآستی دانش فضیلت وجود دارد، پس باید تحقیق کنیم که آیا این دانش وسیله‌ای است که برای فضیلت سودمند است، یا آنکه خود آن دانش، فضیلت است بنحوی که «دانش فضیلت»، یعنی خود آن دانش، با ذات کسی که نیک عمل می‌کند یکی است؟ آموختنی بودن این دانش باید نوعی دیگر باشد، غیر از آموختنی بودن دانشی که وسیله‌ای برای مقصودی است. در مورد دانش اخیر حق با سوفیست‌هاست. ولی دانش نخستین، چه از نظر دانش بودن و چه از لحاظ آموختنی بودن، در سطحی دیگر قرار دارد. این دانش که وسیله‌ای برای هدفی نیست، بلکه خودش هدف و تحقق است، و بعنوان تفکر، عین حضور شخص عمل‌کننده متفکر است، همان است که افلاطون می‌جوید.

این معنی را با بیانی دیگر می‌توان تشریح کرد: ما در هر مورد چیز خاصی را می‌دانیم و به‌کار خاصی توانا هستیم (توانائی). مسأله این است که این دانستن، و توانستنی که از آن ناشی است، چه فایده‌ای دارد؟ زیرا این دانش و این توانائی را، هم به‌منظور خوب می‌توان بکار برد و هم به‌منظور بد، هم استفاده درست از آن می‌توان کرد و هم استفاده نادرست، و اینها همه معلق از دانش دیگری است که پاسخ سؤال «برای چه خوب است؟» در خود آن است به‌نحوی که پشت‌سر آن، سؤال دیگری نمی‌تواند بمیان بیاید زیرا در آن پاسخ، «خود خوب» در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرد. این دانش حکم

و هیچ چیزی بر او پوشیده نباشد. در این صورت کدام يك از دانشهایش سبب نیکبختی اوست؟ دانشش درباره بازی نرد، یا دانشش درباره اعداد و ارقام، یا درباره تندرستی و بیماری؟ یا همه این دانشها مایه نیکبختی او هستند و از این حیث میان آنها فرقی نیست؟ اگر نیک بنگریم خواهیم دید که نه یکی از آن دانشها او را نیکبخت می‌تواند کرد و نه همه آنها با هم. نیکبختی فقط در پرتو يك دانش بدست می‌آید: شناختن «نیک». اگر از این دانش بی‌بهره باشیم از هیچ فن و علمی سود نمی‌توانیم برد. این دانش نه خویشتن‌داری است، نه شناسائی دانائی و نادائی، بلکه تنها شناختن خوب و بد است. (۱۳)

دانستن و توانستن از هدفی که برای آن بدست آورده می‌شوند جدا هستند. سازنده چنگ، چنگ نمی‌نوازد. صیاد صید خود را به آشپز می‌سپارد. سردار سپاه، شهری را که بر آن چیره شده است به سیاستمداران می‌سپارد. ما نیازمند دانش و هنری هستیم که آنچه بدست می‌آورد خود بتواند بکار ببرد. بمبارت دیگر: ما چه دانستن و توانستنی نیازمندیم که در آنها ساختن با توانائی بکار بردن آنچه ساخته می‌شود یکی باشد. حتی اگر دانشی بدست آوریم که بتواند بما زندگی جاودان ببخشد، سودی از آن نخواهیم برد اگر ندانیم که از زندگی جاودان چگونه می‌توان فایده درست گرفت. وقتی که دانستن و توانستنی کسب می‌کنیم که با توانائی استفاده درست از آنها یکی نیست، به کودکانی می‌مانیم

که بدنبال گنجشکان می‌دوند: همینکه دانشی را بدست می‌آوریم گمان می‌بریم که شناسائی درستی بدست داریم ولی تا بخود می‌آئیم می‌بینیم که شناسائی از چنگ ما گریخته است. (۱۴)

از حیث توجه به آن نقطه نهائی، که چون بدان برسیم جست‌وجو پایان خواهد یافت، اندیشه افلاطونی به معنی خاصی که به گفتن در نمی‌آید و قابل بیان نیست به آن نقطه رسیده است. ولی از حیث قابل بیان بودن، وضع غیر از آن است: پاسخ نهائی داده نمی‌شود. خصیصه مکالمه‌های دوران جوانی افلاطون این است که فهم را به بن‌بست می‌کشانند و راستی این است که این خصیصه هیچ‌گاه از میان نمی‌رود. فلسفه افلاطون با پژوهش سقراط درباره فضیلت آغاز می‌شود و تا واپسین دم نیز (خطابه دوران کهنسالی درباره «خوب») از آن مفهوم جدا نمی‌افتد. این طرز شناسائی بعدها به همه موضوعات پژوهش، اعم از انسان و دولت و جهان گسترش می‌یابد و قدم بقدم غنی‌تر می‌شود. آنچه در نخستین مکالمه‌ها هست، در تمام تفکر فلسفی افلاطون که برای توسعه‌اش ظاهراً هیچ مرزی وجود ندارد، آشکار است.

در میان توفان افکار سوفیستی، سقراط و همگام او افلاطون می‌خواستند در خود تفکر قرارگاهی بیابند. این کار فقط به یاری بعد تازه‌ای از دانش امکان‌پذیر گردید.

ب. معنی این تفکر

مفهوم دانش، چه در آن زمان و چه در زمان ما، به معنای دانستن چیزی است. دانش بدین معنی، در هر مورد به موضوعی خاص وابسته است. من چیزی را یا می‌دانم یا نمی‌دانم. وقتی دانشی را کسب می‌کنم چیزی را دارا می‌شوم، و آن چیز را با کار فهم و حافظه‌ام بدست می‌آورم، و می‌توانم آن را بعنوان دانش به دیگری منتقل کنم. این دانش حاوی توانایی است که از یکبار بردن آن حاصل می‌شود. آنچه را می‌دانم می‌توانم یکبار ببرم و بیاری دانش می‌توانم بطور محدودی بر دیگری حکومت کنم. این دیگری ممکن است در من باشد یا در بیرون از من، ولی خود من نیست.

افلاطون این دانش را از پیش چشم دور نمی‌دارد و خود نیز از آن بهره‌مند است و آن را از ناپسامانی‌های روشنفکرانه که در آشفتگی حاصل از آن، معنی همه مفهومی‌ها دستخوش دگرگونی می‌گردد و از آن‌رو هیچ مفهومی همواره به یک معنی نمی‌ماند و میدان برای قضاوت‌های دلخواه باز است، رهائی می‌بخشد. او به مفهومی‌هایی روی می‌آورد که معنی معین و قابل تعریف دارند و در مقابل موارد جزئی متعدد، کلیت خود را حفظ می‌کنند و در برابر همه مردمان صادق‌اند.

ولی این کافی نیست. گروهی کار مهم افلاطون را در این می‌دانند که توانسته است دانستن علمی الزام‌آور و قابل اثبات را بیابد. این سخن شاید درست باشد ولی این امر برای او فقط شرطی مقدماتی در چارچوب دانش

بمعنی متعارف است. مطلب اصلی غیر از این است. دانش بمعنی متعارف، دانشی است بی هدف و بی معنی، چون هدف نهائی را در خود ندارد. از این گذشته دانش متعارف مصداق مفهوم محدودی از دانش است زیرا در اسارت موضوعات خاصی است، دانش راستین نیست چون پراکنده است و از سرچشمه نمی آید، و بی ریشه است و بی پایه.

به هدف نهائی در صورتی می توانیم رسید که بتوانیم از همه اشیا قابل تعریف فراتر برویم و به چیزی نامشروط برسیم، و همه هدف‌هایی را که می توان نام برد و پرسید «برای چه خوبند؟» پشت سر نهیم و با آن هدف نهائی که خود برای خود کافی است رویاروی شویم، و از همه خوب‌های معین برتر برویم و به خود خوب برسیم. اگر افلاطون می کوشد که مفهوم‌های کلی را به وجه دقیق روشن سازد مقصودش آن نیست که تعریف نسبتاً درستی از این یا آن مفهوم بدست دهد، بلکه در این تلاش است که با یاری گرفتن از زبان آن مفهوم‌ها زبانی برای بیان ایده آن چیز نامشروط، که نه پرسشی درباره اش می توان کرد و نه از آن فراتر می توان رفت، بیاید. از این روست که همه تعریف‌هایی که از مفهوم‌های محدود بدست داده می شود به بن بست می رسند. ولی در همین بن بست‌ها معنی هدف بطور قطعی احساس می شود؛ و در عین حال آگاهی بر اینکه به آن معنی پی برده نمی شود، به همان اندازه قطعی و روشن می گردد.

دانش متعارف، که سبب می شود آدمی خیال کند که

با آن، موضوع دانش را بدست آورده است، در مقایسه با دانشی که معنی و اندازه با خود می‌آورد و تصمیم درباره اعمال درونی و بیرونی را رهبری می‌کند، ناقص و پای در گل و دارای غرور کاذب است. دانش متعارف حقیقت خود را از این راه بدست می‌آورد که محدودیتش از میان برخیزد، و در پرتو دانستن ندانستن، بتواند خود را چنانکه هست ببیند.

دانش اصلی، مانند دانش بمعنی متعارف، تنها شناسائی چیزی خاص نیست، بلکه با واقعیت داننده یکی است. در جریان تحول و تکامل دانستن چیزی خاص، دانش اصلی باید در نقطه‌ای بخود بیاید که در آن نیازی به دانستن چیزی نداشته باشد، بلکه موضوعش همان خودش باشد.

مادام که افلاطون می‌کوشد تا از راه دانش متداول به دانش اصلی برسد نمی‌تواند درباره محتوای دانش اصلی نظریه‌ای بیاورد از آن قبیل که در همه رشته‌های دانش که موضوعی خاص دارند می‌توان یافت. محتوای این دانش را نمی‌توان بعنوان نتیجه‌ای جز می بیان کرد و در مورد آن نمی‌توان طرح دستگاهی ریخت. ولی می‌توان درباره موضوعی خاص با سؤال و جواب (بصورت پژوهش) سخن گفت و بدین‌سان راهی (روشی) در پیش گرفت که در اثنای آن، آن آگاهی نهائی روی بنماید و بی‌آنکه بصورت موضوع درآید، نقش رهبری به عهده گیرد. زندگی در حال شناختن و دانستن، بالاترین امکان آدمی است. دعوت به زندگی درست با دعوت به این تفکر

آن چیزی است که هر مفهوم معینی روشنائی خود را از آن دارد، و همه مقصودها را بر پایه یک مقصود نامشروط که دیگر درباره آن نمی توان پرسشی کرد استوار می دارد و سبب می شود که هر چیزی که فقط درست است، مطابق حقیقت باشد، و سرانجام راهبر مطلق ماست و هستی ما فقط وقتی دارای معنی می شود که اندیشه و زندگی ما متوجه آن باشد و بسوی آن سیر کند.

ما نمی توانیم آن را مانند مفهومهای معین به وجه دقیق بشناسیم. ولی اگر بی آن، همه چیز را ولو به وجه بسیار دقیق بشناسیم، رضای خاطر بی بدست نمی آوریم. ما در همه اندیشه های دقیق خودمان، در اندیشه هایی که بحق و به وجهی صرف نظر نکردنی می کوشند که به بالا-ترین مرتبه دقت برسند، همواره توجه به آن چیزی داریم که به وجه دقیق - یعنی آنچنانکه دانستنی های معین مبتنی بر فهم را درمی یابیم - نمی شناسیم و همه توجه ما معطوف آن واحد، آن چیز بیان نشدنی است، که در حالی که ما را راهبری می کند نشناخته می ماند، و با آنکه در روشنترین سخنان اشاره ای به آن است ما فقط وقتی می-توانیم آن را تجربه کنیم که از تفکر مبتنی بر فهم فراتر رویم و همه دانستنی های منجز را پشت سر نهیم.

دوم: این تفکر با خودآگاهی یکی است. کسی که خویشتن دارست می داند که خویشتن دارست. خویشتن-داری با شناختن خویش یکی است، و یگانه شناسائی است که هم شناسائی شناسائی های دیگر است و هم شناسائی خود. هیچ موجودی با خود خویش ارتباط

طبیعی ندارد بلکه همواره با چیزی دیگر ارتباط دارد. اندیشیدن در حال خودآگاهی، یگانه استثناست.

این خودآگاهی می‌خواهد با خود موافق باشد. «من بر آنم که اگر ساز من آواز ناهنجار بدهد و اگر بیشتر مردمان روی زمین با من بستیزند بهتر از آن است که من خود با خویشتن همداستان نباشم.» (۱۵)

تنها کسی که با خود موافق و همداستان است می‌تواند با دیگران همداستان باشد. توافق یافتن با خود یعنی با خود دوست شدن و دوستی دیگران را بدست آوردن.

از این‌روست که خود بودن، از آن خود ماست، و اصلی و اصیل است. برای هرکس بهترین چیزها، آن چیزی است که برآستی، مال او و متعلق به اوست، و این فقط چیزی می‌تواند بود که خوب باشد.

«مردمان از سررضا و رغبت به بریدن دست و پای خویش تن در می‌دهند اگر آن دست‌وپا فاسد و مضر شده باشد. پس نباید گفت هرکس در جست‌وجوی چیزی است که متعلق به اوست مگر آنکه معتقد باشیم که تنها خوبی یگانه خویش ما و متعلق بماست در حالی که بد، بهر صورت که باشد، همواره با ما بیگانه است» (۱۶).

سوم: این تفکر تازه، ذاتاً تحصیل چیز دیگری نیست بلکه صعود و عروج ذات خود ماست. با این شناسائی، آدمی دگرگون می‌شود. صعود بر اثر تفکر درباره‌ی خویشتن، به رهبری آنچه در حال تفکر درباره‌ی خویشتن احساس می‌شود، از زمان افلاطون تا هنگامی که کانت روشنگری

را با عبارت «بدرآمدن از ناپالغی ناشی از تقصیر خود ما» تعریف کرد، پایه و اساس تفکر فلسفی است. از اینرو هیچ شناسائی بی طرف نیست. درباره ساده‌ترین نوع آن نیز می‌توان پرسید که آیا عنصر صعود می‌تواند بود یا نه؟ هیچ دانستن در روح آدمی بی‌تأثیر نمی‌ماند. دانش‌ها را نباید همچنان خرید که خوردنی‌ها را. خوردنی‌ها را در ظرفی می‌ریزیم و بخانه می‌بریم، در آنجا می‌توانیم از کسانی که در شناختن خوردنی‌های خوب و بد صاحب‌نظرند بپرسیم که آیا خوردن آنچه خریده‌ایم خوب است یا بد، ولی دانش‌ها را نمی‌توانیم در ظرفی جدا بریزیم و بخانه ببریم. بلکه همینکه خریدیم در روح خود جای می‌دهیم بی‌آنکه بدانیم برای روحمان سودمندند یا زیانبار (۱۷). از تفکر فلسفی وجدان می‌زاید، و وجدان مرا در مورد آنچه وارد روح خود می‌کنم، و آنچه بدان می‌پردازم، مسؤول می‌سازد. آنچه من می‌خواهم، تحقیق می‌کنم، می‌شنوم، می‌بینم، به کدام آموختنی‌ها و احساس‌ها روی می‌آورم، از چه چیز کناره می‌گیرم، چه چیز را می‌گزینم و از چه چیز دوری می‌جویم، هیچ‌یک از اینها در من بی‌تأثیر نیست، بلکه همه در بودن و شدن من صورت واقعیت می‌پذیرند.

د. دو حکم ناشی از ابتدا دانش اصلی

فقط در صورتی که فرق این مفهوم تازه دانش را با دانش متعارف دریافته باشیم می‌توانیم معنی دو حکم عجیب افلاطون را بفهمیم و درستی آنها را تصدیق

کنیم.

حکم اول: نادانی بزرگترین بیماریهاست. افلاطون قاتل نفرین شده دیون را به قانون شکنی و بی دینی متهم می کند ولی بزرگترین گناه او را «نادانی آمیخته بگستاخی، که ریشه همه بدبختی های آدمیزاد است» (۱۸) می داند. ابله‌ی اگر ناشی از نادانی ساده باشد، فقط نوعی ضعف است و لغزش های کوچک و کودکانه را سبب می شود. ولی اگر نادانی توأم با غرور و خودپسندی، و همراه با قدرت باشد منبع سنگین ترین گناهان است. بلائی بزرگتر از آن نیست که آدمی (در حالی که نادانست) خود را دانا بیندارد. نادانی این است که کسی جزئی از دانستنی های بی نهایت را بدست آورد و آنگاه گمان برد که خود دانائی را بچنگ آورده است. دانائی، دانستن ندانستن است تحت رهبری «نیک». فیلسوف کسی است که با تمام ذات و هستی خود در راه دانش بکوشد، ولی در راه آن دانش اصلی که هر دانش متناهی وسیله ای برای آن است. تحصیل دانش متناهی و محدود که در خودی خود مایه غرور و گمراهی است، بدان جهت دارای معنی و حقیقت است که یگانه راهی است که تحت رهبری دانش اصلی می توان در پیش گرفت. این دانش اخیر با تأثیر همواره نجات بخش خود یکی است. هر جا که چنین تأثیری نباشد دانائی نیست. آنجا که تأثیر مایه بدبختی است، بدان علت چنین است که نادانی ناشی از دانائی پنداری، بصورت دانش متناهی جلوه گر است بی آنکه درست شناخته شود.

حکم دوم: هیچکس خواسته و دانسته ظلم نمی‌کند. حالتی را در نظر آوریم که خشم و شهوت بر ما چیره شده است. و در آن حال دست بکاری می‌زنیم که می‌دانیم برایمان زیانبخش است. به عبارت دیگر: می‌خواهیم در عین آن که نمی‌خواهیم، به عقیده افلاطون چنین امری ممکن نیست. او می‌گوید: ناهماهنگی میان لذت و درد از یک سو و اعتقاد راستین از سوی دیگر، حداعلای نادانی است، و در عین حال بزرگترین و گسترده‌ترین نادانی‌هاست، چون بر تمام روح ماحکم فرماست. افلاطون جمله‌ای را که در نوشته‌های خویش، و حتی در نخستین مکالمه‌ها، بارها گفته و تکرار کرده است، در آخرین اثر خویش یعنی قوانین نیز می‌آورد: هیچ کس خواسته و دانسته کاری خلاف حق نمی‌کند. این جمله در صورتی معنی دارد که دانستن بمعنی دانستن اصلی دریافته‌شود، نه دانستن محدود و متناهی.

دانش محدود، یا بی‌طرف و بی‌اثر است، و یا تأثیر آن محدود است به‌دنیائی در بیرون آن یا در من، که از طریق فنی می‌توان بر آن حکم راند، بی‌آنکه خود داننده را دگرگون کند، چنانکه گوئی این دانش با شخص داننده هیچ رابطه‌ای ندارد. از اینرو در برابر خوب و بد بی‌طرف است: از آن، هم استفاده درست می‌توان کرد و هم نادرست. این شناسائی چون بنده‌ای است که همه حالات روحی، آنرا بسوی خود می‌کشند و به‌هرجا که می‌خواهند می‌پرند. فقط دانش اصلی و راستین می‌تواند دانش محدود و متناهی را بسوئی

خاص متوجه سازد و بی طرفی آن را از میان بردارد. با شناختن راستین عدالت، من خود نیز عادل می شوم. این دانش چنان دانشی نیست که بتواند باشد بی آنکه اثری ببخشد. اما اثر آن، خود دانستن است.

در اینجا دانش، از بکار بردن دانش جدائی پذیر نیست. کسی که می داند عدالت چیست و با اینهمه خلاف آن عمل می کند، در واقع نمی داند.

پس ارتباط اراده و دانستن بدین گونه است: اراده راستین اراده داناست. خواستن در تحت غلبه غرائز و هوسها، اراده نیست بلکه نادانی است. فقط کسی بر راستی دارای اراده است که خواستار نیکی است. و تنها آن کس آزاد عمل می کند که کار نیک و مطابق حق می کند. در دانستن اصلی، نیکی و عدالت با خواستن یکی است. اینجا دیگر تصور مبارزه اراده با غرائز و هوسها در میان نمی تواند بود. در دانستن راستین که عین اراده راستین است، هر عامل بیگانه ای از میان برمی خیزد و آنچه نیست مبارزه با آن معنی ندارد.

این حکم - که هیچ کس نمی تواند خواسته و دانسته ظلم کند، به عبارت دیگر: هیچ کس نمی تواند دانسته، برخلاف آنچه می داند کار بد بکند - فقط در مورد دانش اصلی صادق است. دانش محدود و متناهی که در خودی خود نادانی است، مانع از آن نمی شود که من دانسته و از روی عمد عنان خود را بدست لذت یا خشم بسپارم و بفرمان آنها کار کنم، یا بی عمد به سائقه تمایل عملی انجام دهم. وقتی که من در باره چیزی دانش متناهی

دارم، ممکن است حتی برخلاف دانش خود کاری مضر بکنم، بدین معنی که یا نتایج بدی را که از عمل ناشی خواهد شد بپذیرم و یا آنها را از آگاهی خود برانم. زیرا این دانش که دانستن چیزی خاص است، چنان دانشی نیست که عین واقعیت شخص داننده باشد، بلکه صاحب این دانش هنوز در حال آن نادانی است که بزرگترین بیماریهاست.

معنی بلند دانستن افلاطونی را، به یاری دانش متعارف مبتنی بر فهم، نمی توان دریافت. دانش متعارف یا باید به آنچه درستی اش از راه محاسبه مبرهن می شود متکی باشد و یا در برابر آنچه مبهم و تاریک است - در برابر احساس درونی، در برابر آنچه امروز غیر تعقلی خوانده می شود - عقب نشینی کند. تعقلی و غیر تعقلی، هر دو بی طرف و بی مسؤولیت اند چون تحت رهبری مرحله متعالی نیستند. یکی همیشه در برابر دیگری قرار دارد. تفکر افلاطونی در جست و جوی آن چیزی است که فهم را، که فقط بظواهر روشن می نماید، بواسطه دانشی که برتر از آن است و آن را پراستی روشن می تواند ساخت، رهبری کند، آن چیزی که در تاریکی عدم تعقل فقط هنگامی حقیقت تواند بود که بعنوان ارزش کلی و عمومی روشن گردد. هر دو آنها یکی است. زندگی فلسفی این است که من لاینقطع در تفکر مبتنی بر عقل و فهم درباره یک موضوع، از موضوع تجاوز کنم و نظر به بالاتر بدوزم و در آنجا آن چیزی را بیابم که با روشن ساختن این واقعیت تاریک - که

خود من است - در فعالیت درونی من مرا به خودم باز آورد. از زمان افلاطون وظیفه معین و معلوم هر انسانی که به فلسفه می پردازد همین است. این وظیفه را نه بیاری عقل تنها می توان ادا کرد و نه بوسیله احساس تنها، بلکه فقط در تفکر راستین که فلسفه بیدارش ساخته باشد می توان به ادای آن نایل گردید.

در برابر تفکر افلاطونی ممکن است چنین بنمایند که همین که گام به مرحله نهائی می نهیم همه چیز از دستمان می گریزد. از اینرو ضروری است که به دو سؤال پاسخ داده شود:

سؤال اول: آیا اصلاً اینگونه تفکر قابل ابلاغ است، و چگونه قابل ابلاغ است؟ افلاطون این پرسش را بطور صریح بمیان می آورد و درباره آن می اندیشد. پاسخ سؤال بوسیله شکل دیالوگ (گفت و گو)، بوسیله ریشخند و بازی، و بوسیله روش دیالکتیک داده می شود.

سؤال دوم: جوهر این تفکر چیست؟ نیروئی محرک است یا یافتنی که در خود جست و جو حاضر است؟ پاسخ این سؤال، عشق (اروس) افلاطونی است.

۲. مآلا امکان ابلاغ

اگر دانش بردوگونه است که یکی دانش متعارف بمعنی داشتن چیزی است و فرمان راندن بر آن، و دیگر دانش اصلی که دانش متعارف معنی خود را از آن دارد و بی آن، دانش متعارف فاقد معنی است، پس آموختنی بودن و قابل ابلاغ بودن هر دو دانش به یک نوع نمی-

تواند باشد. دانش‌هایی چون ریاضیات و ستاره‌شناسی و پزشکی، و نیز هنرهای پیشه‌وران را، از راه بیان و آموختن مستقیم، می‌توان فراگرفت، ولی در مورد آنچه در آن دانش‌ها حقیقت است، در مورد حقیقت درستی، که هر دانش آموختنی و تمام زندگی آدمی معنی خود را از آن و بنخاطر آن دارد، آنچه معیار آدمی است نه آدمی معیار آن، ابلاغ و یاددادن و یاد گرفتن چگونه صورت می‌پذیرد؟

در مورد حقیقت دانش، که موضوع قابل تعریف و قابل بیان را بعنوان طریق می‌پذیرد نه بعنوان شکل نهائی دانش، این پرسش پیش می‌آید: آیا آن حقیقت اصلا درسخن می‌گنجد؟ چون «بی‌موضوع» است، غیر قابل بیان نیست؟ ولی حقیقتی که بهیچ روی قابل بیان کردن نباشد، دیگر حقیقت نیست. اگر آن را به‌وجه مستقیم نتوان بیان کرد، فقط بیراهه باقی می‌ماند، یعنی طریق نامستقیم. این مسأله، که بیان آن حقیقت از طریق نامستقیم چگونه صورت‌پذیر تواند بود، از زمان افلاطون مسأله اصلی فلسفه شده است. افلاطون خود پاسخی نهائی بدین مسأله نداده است. با بینش نظری، نه به کنه این مشکل می‌توان پی‌برد و نه می‌توان آن را گشود. افلاطون نخستین کسی است که به‌آن بعنوان پرسشی برانگیزنده توجه نموده و درباره آن اندیشیده است.

در رساله «مهمانی»، آگاتون، شاعر تراژدی‌پرداز که از یاده شهرت سرمست است، از مقراط تقاضا می‌کند که «نزد من بنشین و بگذار تنم به‌تن تو بساید

تا من نیز از دانش تو بهره بگیرم... چه، یقین دارم که آن را بدست آورده و محکم گرفته‌ای». سقراط پاسخ می‌دهد: «چه خوب بود اگر دانش هم می‌توانست از ظرف پر به ظرف خالی جریان یابد همچنانکه آب بواسطه نخی پشمی از ظرفی به ظرف دیگر می‌رود. اگر چنین بود می‌توانستم تن خود را به تن تو بسایم و از دانش تو بهره‌ور گردم. دانش من سخت اندک است و چون خواب و خیالی مبهم، در حالی که دانش تو هم کامل است و هم درخشان، و گرنه با این جوانی دیروز نمی‌توانستی چشمهای می‌هزار یونانی را خیره کنی.» (۱۹) درخشش دانش متعارف که به‌دیده هرکسی نمودار است (در اینجا مراد دانش شاعر تراژدی‌پرداز است) در برابر رؤیائی فلسفه قرار داده می‌شود. تمثیل جریان آب از ظرف پر به ظرف خالی درباره حقیقت فلسفی صادق نیست.

افلاطون در نامه شماره هفت که در روزگار پیری نوشته است درباره امکان بیان حقیقت سخن بی‌پرده‌ای دارد: «آن مطلب مانند دیگر مطالب علمی نیست که بوسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یگبار آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدید آید، در درون آدمی افروخته می‌گردد و آن‌گاه راه خود را باز می‌کند و گسترش می‌یابد.» (۲۰) آنچه گفته نمی‌شود و به‌گفتن در نمی‌آید در اثنای گفت‌وگو از طریق غیرمستقیم ابلاغ می‌شود، بشرط آنکه گفت‌وگو بی‌پرده و صریح، و همکاری

معنوی فراگیرنده باشد. در لحظه‌ای ناگهان آن جرقه میان دوتن پدیدار می‌گردد ولی بشرط آنکه پیوند آن دو، پیوند زندگی و ارتباطی ناگسستنی باشد.

از این‌رو افلاطون هرگونه بیان نوشته را به‌دیده‌ی حقارت می‌نگرد. نوشته هرگز نمی‌تواند میان دو کس پیوندی راستین برقرار کند و آن لحظه ناگهانی را که جرقه حقیقت در آن پدیدار می‌گردد، با خود بیاورد.

افلاطون در نامه شماره هفت و در رساله فایدروس به مشکلی اشاره می‌کند که آن را از روزگار جوانی احساس کرده است، مشکلی که به‌سبب ناامیدی از فهماندن سخن خود به‌دیگران روز بروز سخت‌تر شده است. می‌گوید: مطلب اصلی فلسفه را نه از طریق نوشتن می‌توان چنانکه باید بیان کرد و نه از راه سخن (یعنی خطابه درسی). بیان نوشته تنها برای آن عده قلیلی معنی دارد که حقیقت را با اشاره‌ای کوچک درمی‌یابند. نوشته، برای کسانی که خود تجربه‌ای درباره موضوع آن دارند، وسیله‌ای برای یادآوری است. دیگران با خواندن آن یا فلسفه را تحقیر می‌کنند و یا از خودپسندی میان‌تپه‌ی آکنده می‌گردند چنانکه گویی والاترین دانشهارا بدست آورده‌اند. از این‌رو فیلسوف نمی‌تواند نویسندگی را بجد بگیرد. نوشته همواره همان يك سخن را تکرار می‌کند و اگر سؤالی از آن بکنند خاموش می‌ماند. از این گذشته، هم بدست کسانی می‌افتد که معنی آن را درمی‌یابند و هم بدست مردمانی که روی سخن نویسنده با ایشان نبوده است، و اگر کسی به‌آن

اهانتی کند از خود دفاع نمی‌تواند کرد مگر آنکه پدرش به یاریش برسد. ابلاغ بمعنی واقعی فقط از آدمی به آدمی میسر است، و روی سخن در آن با همه کس نیست، بلکه با روح حساسی است که سخنگو خود برگزیده است. بدین سان سخن در روح شاگرد نوشته می‌شود و پس از آنکه در آنجا نوشته شد، خود آن می‌تواند بخود یاری دهد و هر جا که خود می‌خواهد بگفتار درآید، یا خاموش بماند. تنها چنان روحی می‌تواند تخم اندیشه را بیار آورد نه نوشته بی‌جان. (۲۱)

افلاطون درباره فلسفه خود می‌گوید: «در خصوص مطالب اصلی نه چیزی نوشته‌ام و نه خواهم نوشت زیرا آدمی حق ندارد درباره آنها به یاری اصطلاحات رایج چنان سخن بگوید که در دیگر مطالب علمی می‌توان گفت.» (۲۲) افلاطون بهیچ وجه نمی‌خواهد بگوید که مطلبی گفتمنی را پنهان داشته است. بلکه طبیعت خود موضوع اجازه نمی‌دهد که آن را در عبارات درسی بگنجانند بی‌آنکه خود مطلب از دست برود.

ولی افلاطون، به ظاهر برخلاف سخن خود، چنان اثر نوشته عظیمی پدید آورده است که از حیث عمق و عظمت در تاریخ فلسفه یگانه است، و عمری در این کار صرف کرده، و در نوشتن نهایت دقت را با خویشتن—داری حیرت‌انگیز توأم ساخته است. تردید نیست که براین کار ارزش فراوان می‌نهاده است. ولی سخنان خود او ما را برآن می‌دارند که نوشته‌هایش را همان چیزی بدانیم که او خود می‌خواهد: انبوهی اشاره و

یادداشت، نه بیان خود مطلب. بنا براین، این پرسش اساسی پیش می‌آید: افلاطون چگونه کوشیده است که در نوشته‌هایش، اندیشه خود را به ما ابلاغ کند؟ و برای آنکه بتواند در این کوشش حداکثر موفقیت را بدست آورد، چه وسیله‌ای بکار برده است؟

الف. دیالوگ (مکتوب)

اینکه تقریباً همه نوشته‌های افلاطون صورت گفت‌وگو دارند اتفاقی نیست. مطلبی که بیان می‌شود و شکل بیان، با هم سازگارند. قضیه چنین نیست که فلسفه‌ای باشد و افلاطون برای بیان آن از میان چند شکل ممکن، شکل گفت‌وگو را برگزیده باشد. بلکه برای تفکر فلسفی او، تا آن حد که این تفکر بخواهد از راه نوشتن ابلاغ شود، گفت‌وگو یگانه شکل ضروری است. آنجا که این فلسفه به صورت خطابه درسی، بی‌آنکه شکل گفت‌وگو بکار گرفته شود، بیان می‌گردد، تقریباً شناخته نمی‌شود. دیالوگ‌های افلاطونی صور گوناگون دارند. بندرت می‌توان دو دیالوگ با یک صورت یافت (شاید سوفیست و مرد سیاسی، و تیمائوس و کریتیاس). افلاطون از نمونه‌ای تبعیت نمی‌کند. خواننده خود باید آن صور گوناگون را دریابد.

مجموعه این دیالوگ‌ها ما را با جهانی از میان‌رفته، و تحرك روحی مردمان آن، آشنا می‌سازد. مجالس اشرافی آتن و آزادی و ظرافت و شرارت آنها در برابر دیدگان ما نمایان می‌گردد و غنای حالات و احساسات و

می‌دهد بی‌آنکه داوری کند، به نیکی و بدی هیچ کس اشاره نمی‌کند و در عین حال نیکی و بدی را در معرض روشنائی قرار می‌دهد.

ولی فرق بزرگ اینجاست که معنای نوشته افلاطون تجسم آن مجالس و مناظر نیست، بلکه حقیقت فلسفی است که در تفکر موجود است. چون این تفکر درمی‌یابد که بوسیله خطابه درسی پای‌بند مفاهیم، نمی‌تواند خود را ابلاغ کند، به‌وسیله‌ای که بدان اطمینان کند - و از آن میان دیالوگ - توسل می‌جوید و در عین حال هرگز از نقش رهبری چشم نمی‌پوشد. از اینروست که افلاطون از شاعران فاصله می‌گیرد و می‌گوید که شاعر هنگامی که بر سه پایه خدایان هنر می‌نشیند (۲۳) هشیاری و حواس خود را از کف می‌دهد و بحال خویش آگاهی ندارد، و بدین سبب چون دو کس را با اخلاق و روحیات متضاد مجسم می‌سازد، با خود در تناقض می‌افتد بی‌آنکه بداند سخن کدام يك از آن دو مطابق با حقیقت است. ولی اراده افلاطون سبب می‌شود که در گفت‌وگوهای که ساخته و پرداخته اوست، نقش رهبری در دست حقیقت واحد و ابدی بماند، و این حقیقت فقط از خلال آنچه درباره‌اش بحث می‌شود، یا یاد داده می‌شود، یا آزموده یا پذیرفته و یا رد می‌شود، بطور نامستقیم ما را بخود می‌خواند. (۲۴)

افلاطون از شعر و خیال برای نمایان ساختن حقیقت سود می‌جوید در حالی که موضوعی که درباره‌اش از راه سؤال و جواب تحقیق می‌شود فقط عنصری است

از آن حقیقت. اگر بخواهیم بیاری فهم و عقل و بطور منجز بدانیم که سخنان کدام يك از دو طرف بازتاب عقیده خود افلاطون است، از کوشش خود نتیجه‌ای نخواهیم گرفت همچنانکه در مورد شاعران نیز چنین کوششی بی‌بهره است. افلاطون مردمان متفکری را مجسم می‌کند و آنان را به سخن می‌آورد بی‌آنکه خود سخنی بگوید. آنان که - مثل دیوگنس لائرتی (۲۵) - می‌گویند که در مکالمه‌های افلاطونی، سقراط و بیگانه ایلیائی و تیمائوس و مهمان آتنی مطالبی را بیان می‌کنند که افلاطون خود بدرستی آنها معتقد بوده است، مطلب را سهل انگاشته‌اند. افلاطون چون شاعری اندیشه‌ها را به مرحله امکان برمی‌کشد، و این امر به او اجازه می‌دهد که عقیده خود را معلق بگذارد. ولی فهمیدن دیالوگ فلسفی این نیست که جنبه هنری بیطرفانه آن دریافته شود، بلکه این است که خواننده در درون خود احساس کند که تکلیف تحقق بخشیدن به خود خویش را برآستی باید جدی تلقی نماید. زیرا دیالوگ، ابلاغ نامستقیم حقیقت در شکل فلسفی تفکر است.

یگانه هدف، همین تفکر درباره حقیقت است، و در این راه نخستین گام آزاد ساختن خود است از قاطعیت عقاید جزمی معین مبتنی بر عقل، و در نتیجه، تردید در قابلیت فهم صرف، ولی بدین منظور که بیاری فهم کاملاً تربیت شده حقیقت مطلق و نامشروط و محتوا و راهنمایی از منابع عالی‌تر دریافت شود.

قبول یا رد می‌کند... عقیده، سخنی است که گفته می‌شود، منتها این سخن نه به دیگری گفته می‌شود و نه به آواز بلند. بلکه سخنی است که انسان در حال خاموشی بنخود می‌گوید.» (۲۸)

دیالوگ «طریق حقیقت» است. از اینرو کسی که با دیگری گفت‌وگو می‌آغازد اگر مخالف حقیقت باشد از پای درمی‌آید. گفت‌وگو با کسی که مخالف حقیقت است و می‌خواهد دهان حریف را ببندد، بی‌معنی است. از اینرو صاحبان عقاید جزمی و نیست انگاران (نیپیلیست‌ها) مخالف گفت‌وگو هستند. اینان از گفت‌وگو خاصیت طبیعی‌اش را سلب می‌کنند. همه قدرت‌هایی که خواهان خلاف حقیقت‌اند، مانع گفت‌وگو می‌شوند و اگر بتوانند گفت‌وگو با طرف مخالف را ممنوع می‌کنند.

افلاطون، همراه سقراط، خواسته و دانسته تفکر فلسفی را بشکل سؤال و جواب درآورد، و سپس آن را بصورت گفت‌وگو با همه امکان‌هایش، مجسم ساخت. منظور این است که در سراسر گفت‌وگو حساب پس‌داده شود. در این میان البته دلایل منطقی نقشی بزرگ دارند و از آنها نمی‌توان چشم پوشید، ولی معیار قطعی و نهائی نیستند.

افلاطون درباره کیفیت بحث و گفت‌وگوی فلسفی می‌اندیشد و نمونه‌هایی بدست می‌دهد و می‌نمایاند که چگونه گاه خطابه‌های طولانی بیان می‌شوند، چگونه یکی پس از دیگری سخن می‌گوید، چگونه یکی گفته

دیگری را رد می‌کند، یا آنکه دو تن سخن می‌گویند بی‌آنکه به گفته دیگری توجهی داشته باشند، و آنگاه خود می‌کوشد تا از راه پرسش و پاسخ کوتاه به توافق روشن و سریع نایل شود، و گاه هم نشان می‌دهد که بعضی کسان اصلاً نمی‌دانند گفت‌وگوی واقعی چیست.

افلاطون مخصوصاً فرق خطابه‌های دراز را با گفت‌وگونی که با جمله‌های کوتاه صورت می‌گیرد، و اختلاف نطق‌های سیاسی را با گفت‌وگوهای واقعی، مطرح می‌کند. (پروتاگوراس، گرگیاس، جمهوری). عیب خطابه‌های دراز این است که شنونده سخنانی را که گفته شد از یاد می‌برد، و سخنگو از پاسخ سؤالی که مطرح است شانه خالی می‌کند. حال آنکه گفت‌وگو اجازه می‌دهد که هر دو طرف قدم‌به‌قدم درباره نکتهائی که مورد توافق قرار می‌گیرد اطمینان حاصل کنند و از راه پرسش و پاسخ کوتاه و دقیق و با سنجیدن مکرر دوسوی قضیه به نتایج منطقی و قطعی برسند. بدین‌سان آدمی بجای آنکه شنوندگان را قاضی خود کند، در آن واحد هم سخنگو می‌شود و هم قاضی، و با حریف خود توافق راستین بدست می‌آورد. سقراط از حریفان خود تقاضا می‌کند که این روش را بپذیرند و حریف را آزاد می‌گذارد که یا خود بپرسد و یا بگذارد که او بپرسد و آنگاه حریف پاسخ بدهد. بهر حال یکی از دو تن باید عنان بحث را بدست داشته باشد و بهتر آن است که هر یک از دو حریف این وظیفه را بنوبت عهده‌دار شود. آنجا که یکی از حاضران از این پیشنهاد برآشفته می‌شود

و می‌گوید «چگونه می‌توان انتظار داشت که در اتن آزاد به من اجازه ندهند که بهر تفصیل که خود می‌خواهم سخن بگویم»، سقراط پاسخ می‌دهد: پس من نیز آزادم که به سخن مفصل تو گوش ندهم. (۲۹) پروتاگوراس می‌گوید: اگر مطابق روشی که تو می‌خواهی رفتار کرده بودم تاکنون نتوانسته بودم کسی را مجاب کنم و در میان یونانیان بلندآوازه شوم. (۳۰)

دیالوگ افلاطونی به سبب کثرت مثال‌ها و تصاویر گوناگونی که از گفت‌وگوهای مختلف دارد - خواه گفت‌وگوهائی که به نتیجه مطلوب می‌رسند و خواه آنها که بی‌نتیجه می‌مانند - و بدین جهت که شرایط موفقیت در گفت‌وگو و رفتار شایسته‌ای را که بحث‌کننده باید در بحث پیش‌گیرد، نشان می‌دهد، همواره برای کسانی که برآستی خواهان بحث و گفت‌و شنیدند راهنما و وسیله تربیت بوده است.

شرط گفت‌وگو، توانائی شنیدن است. کسی که می‌خواهد سخن بگوید باید در حال جست‌وجو، و آماده قانع شدن و مجاب شدن باشد نه آنکه گمان برد که حقیقت نهائی را یافته و به‌چنگ آورده است. در برابر فیلبس که می‌گوید «از عقیده خود دست برنخواهم داشت» سقراط پاسخ می‌دهد: «بگذار هنوز اصرار نورزیم که عقیده من غالب می‌شود یا عقیده تو، بلکه هر دو دست اتحاد به آن چیزی بدهیم که بعنوان حقیقت عیان خواهد گردید.» (۳۱)

از اینرو شرط بحث این است که آدمی آماده باشد

که در صورت آشکار شدن نادرستی عقیده‌اش مجاب شود و اگر سخن حریف درست نبود با کمال رغبت او را مجاب کند. در بحث، شخص مهم نیست: «اگر از من می‌شنوید در اندیشه سقراط مباشید بلکه همه توجه خود را معطوف حقیقت سازید.» شرط بحث این است که انسان معتقد باشد که حقیقت هست و «نفع همه مردمان در این است که حقیقت هرچیزی عیان شود.»

آنان که برای پیروزی مجادله می‌کنند فرق کلی دارند با کسانی که در طلب حقیقت‌اند و مقصودشان از گفت‌وگو ارتباط یافتن با یکدیگر است. افلاطون نشان می‌دهد که چگونه قتل معنوی بصورت بحث نمایان می‌تواند شد: منظور حریف این است که حاضران مجلس را تحت تأثیر قرار دهد، و می‌کوشد که حرف آخر را او بزند و بدین‌سان در وضعی بهتر از طرف دیگر قرار گیرد و آنان را که می‌خندند به سوی خود جلب کند و با خود متحد سازد. در اینجا سخن گفتن آلت نبرد است و زبان - که در خودی خود وسیله‌ای است برای درک اندیشه یکدیگر - وسیله فریفتن یکدیگر شده است. افلاطون ما را برسفسطه و جدل و شگردهای منطقی که برای از پای درآوردن حریف بکار گرفته می‌شوند آگاه می‌سازد (و سپس ارسطو انواع آنها را بطور منظم بیان می‌کند).

رفتار شایسته هم شرط بحث است. آزادمنشی و خیرخواهی نسبت به دیگری از ضروریات است. نه تنها انواع استدلالهای منطقی بلکه نحوه‌ای که آن استدلالها

در گفت و گو بکار برده می شوند، شرط حقیقت جوئی مشترك است. سقراط نماینده ظرافت و دور بودن از کینه حتی در گرماگرم نبرد، و هنر بیان حقیقت در پرده سؤالها و امکانهای بازی و مزاح است. سقراط نه خرده بین است و نه دیوانه اخلاق. جنبه جدی بودن در او بقدری عظیم است که جدیت متحجر دیگران در برابرش غیر جدی می نماید.

از رفتارهای ناشایسته یکی این است که آدمی هنگام بحث چنان سخن بگوید که گوئی فرمان می دهد. دیگر آنکه از موضوع خارج شود، یا با وجود ثابت شدن نادرستی سخنش بر عقیده باطل خویش پای بفشارد، یا بخواهد که به هر حال حق را بجانب او بدهند، یا بحث را در میان قطع کند، مثلا بگوید «اصلا به حرفهای تو علاقه ای ندارم» یا «اصلا نمی فهمم چه می گوئی».

یکی از شرایط بحث درست این است که انسان نسبت به حریف خویش خوشبین باشد. «باید بکوشیم تا اگر ممکن است مخالفان را بهتر سازیم. اگر در این کوشش بمقصود نرسیدیم بگذار آنان را در بحث چنان نشان دهیم که گوئی بهتر شده اند، و فرض کنیم آماده اند با درستی و نظمی بیشتر به سؤالهای ما پاسخ بدهند.» (۳۲)

چون برای فهمیدن دیالوگ لازم است که موضوع دیالوگ نیک دریافته شود، از اینرو فقط خواننده ای می تواند تمام دیالوگ را بدرستی دریابد که توجه خود را معطوف موضوع سازد. اگر کسی فقط به آنچه ظاهرا

بدون توجه به موضوع هم، دریافتنی است، یعنی مثلاً به توصیف اشخاص و حالات یا به لحن سخن، بپردازد، از دریافتن اینها نیز ناتوان می‌ماند و یا اینها را تنها در حد هنری می‌فهمد که در تشریحشان بکار رفته است، و بنابراین نادرست می‌فهمد.

ولی دریافتن موضوع خاص هر دیالوگ کافی نیست. اگر بپذیریم که دیالوگ ظرفی برای اندیشیدن دربارهٔ عقیدهٔ مخالف است، پس باید بپذیریم که آنچه در دیالوگ بمیان می‌آید دو نظریهٔ مخالف نیست که از زبان دو کس بیان می‌شود، بلکه شخصیت‌هایی هستند که در حال تفکر با یکدیگر روبرو می‌شوند و در این حال درون خود را به یکدیگر می‌نمایانند. در پرسش و پاسخ گرایش‌ها و طرز فکرهایی نمایان می‌شوند که یکدیگر را به مبارزه می‌طلبند و در عین حال یکدیگر را تکمیل می‌کنند. چون هر طرز فکری فقط بواسطهٔ موضوعهای فکر قابل ابلاغ است از اینرو در دیالوگ خود موضوع هم به حال حرکت و پویائی درآورده می‌شود و در بزنگاه‌های اصلی لحنی خاص بکار می‌رود تا توجه خواننده جلب شود.

در دیالوگ‌های اصلی، افلاطون با مهارتی تقلید-ناپذیر موفق شده است که میان محیط گفت‌وگو و اشخاص و حالات از یک سو، و موضوع افکاری که بیان می‌شوند، از سوی دیگر ارتباطی خاص برقرار کند، و بدین سان نه تنها محیط ظاهری بلکه اندیشهٔ هر کس را هم نمایان ساخته است. اروس (عشق) که موضوع رسالهٔ مهمانی

است در وجود هر يك از حاضران مجلس واقعیت دارد و این واقعیت در وجود سقراط به حد کمال است. در «فایدون» سقراط در آستانه مرگ ایستاده است و با جوانانی که اندوه عنان اختیار از دستشان ریبوده است، درباره جاودانگی روح گفت و گو می کند. نیستی، موضوع رساله سوفیست، در وجود سوفیست که خود نباشنده ای است، نمایان می شود. کردار و رفتار بیان کننده يك عقیده و آن کس که با آن عقیده مخالفت می کند مثال و نمونه افکاری است که از زبان آنها بیان می شوند. بدین سان شکل دیالوگ به سبب ارتباط موضوع با اشخاص و حالات اجازه می دهد که معنی منطقی و معنی وجودی يك اندیشه در يك زمان نمایان گردند.

خطابه های جدلی و سفسطه آمیز، و شگردهائی که سبب می شوند بظاهر چنان بنماید که گوئی حریف در برابر استدلال صحیح و منطقی از پای درآمده است، از آن رو امکان پذیرند که تناقض در خود تفکر نهفته است. دیالوگ افلاطونی این حقیقت اساسی را آشکار می سازد که تفکر چگونه میان تناقض ها در حرکت است. در برابر سفسطه که دشمن حقیقت است، کافی نیست که انسان بر ادعای خود استوار بماند و پافشاری کند، بلکه تنها هنر تسلط بر تناقض ها می تواند در اینجا به یاری برسد. اینجا خطر در طبیعت موضوع نهفته است و فقط در پرتو شناختن آن می توان از آن مصون ماند. اگر کسی بی آنکه از هنر سخن گفتن بهره ای داشته باشد، بدرستی سخنی

اعتماد کند و سپس آن سخن چه بحق و چه بناحق، به نظر او نادرست جلوه کند، ممکن است - خصوصاً اگر آن سخن سخنی سیاسی باشد - در پایان کار به این نتیجه برسد که هیچ چیز و هیچ سخنی درست نیست، بلکه همه چیز همواره زیر و بالا می‌شود و هیچ‌گاه در مکانی ثابت نمی‌ماند. این راه به بی‌اعتمادی به هر سخنی می‌انجامد همچنانکه معاشرت با آدمیان کسی را که طبیعت آدمی را نمی‌شناسد به بیماری بی‌اعتمادی نسبت به آدمیان مبتلا می‌سازد. (۳۳)

عیان ساختن تناقض‌ها برای فلسفه دو نتیجه مهم

دارد:

نخست: هنر عیان ساختن تناقض‌ها که خود «هنر پاک ساختن» (۳۴) است سبب می‌شود که از راه رد ادعاها آدمی به نادانی خویش آگاه شود، و با این روش راه را برای پیشرفت باز می‌کند. کسی که گمان می‌برد که می‌داند، آماده نیست چیزی بیاموزد. ولی اگر از او - که گمان می‌برد که می‌داند و درست داور می‌کند و با اینهمه سخن بی‌معنی می‌گوید - سؤال‌هایی بکنند، در پاسخ‌گاه چنین می‌گوید و گاه چنان. هنر دیالکتیک، تناقض‌هایی را که در پاسخ‌های اوست در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و از این راه آشکار می‌سازد که پندارهای متزلزلی که در یک زمان و درباره یک موضوع بیان کرده است با یکدیگر متناقضند. بدین طریق صاحبان پندار «از بزرگترین و متحجرت‌ترین خیال‌باطلی که درباره خود دارند آزاد می‌شوند، و این آزادی چنان زیباست

ضروری تمام حقیقت را می آورد.

پ. ریشخند و بازی:

اگر ممکن بود که بیان مستقیم جایگزین ریشخند سقراطی شود، وجود آن ریشخند ضرورتی نمی داشت. برای آنکه انسان بتواند از خلال ریشخند سخنی را که غیرمستقیم گفته می شود، دریابد، علاوه بر تمرین در تفکر منطقی باید از حساسیت فلسفی نیز بهره مند باشد. در دو پهلوتی ریشخند، و بهم آمیختگی مجاز و حقیقت، و اینکه حقیقت را فقط کسی می تواند دریابد که به معنی واقعی سخن پی ببرد، این خاصیت نهفته است که شنونده را دائم به گمراهی می کشاند. گوئی افلاطون خواسته است بگوید: بگذار آنان که از فهمیدن ناتوانند، گمراه شوند. چنین می نماید که در لطافت ریشخند خشمی نهان نهفته است. آنجا که در بیان، منطوق درکار نیست، برای درست فهمیدن مطلب نمی توان از نیروی دلائل منطقی یاری جست. ریشخند عمیق و پرمعنی در اندیشه حقیقت راستین است. ریشخند برای آن بکار برده می شود تا ما را از این پندار رهائی بخشد که در دانشهای متعارف (که موضوعی خاص دارند)، یا در يك اثر یا در يك شکل، می توانیم به حقیقت دست یابیم: همه آنها البته خوب و شایان ستایش اند ولی همینکه برای آنها جنبه مطلق قائل شویم، خاصیت حقیقت بودن را از دست می دهند.

دو پهلوتی ریشخند ممکن است سبب شود که معنای

عمیق آن از میان برود، و بدین سان وسیله تخریب گردد. بی آنکه بخودی خود ارزشی داشته باشد، و در نتیجه، زیان نیست انگاری (نیهیلیسم) بکار افتد. استهزا کشنده است. این گونه ریشخند از روش گرگیاس پیروی می کند: در برابر استهزا قیافه جدی بخود می گیرد و در مقابل سخن جدی به استهزا پناه می برد: در همه چیز نیستی آشکار می شود. این ریشخند زیان پنهانی اروس نیست بلکه مبارزه ای است در راه پیروزی نیستی: در برابر هر چیز جدی قد برمی افرازد و نبرد بیپرده نیستی پرهیا هوست.

ریشخند فلسفی، به عکس، نشانه اعتماد بوجود محتوائی اصلی است. در حالی که صراحت و يك پهلوثی سخن منطقی و دوپهلوثی نمودها راه را بر آن بسته اند، حقیقت را می جوید ولی آن را بزبان نمی آورد، بلکه برمی انگیزد. ریشخند فلسفی اشاره ای است بر حقیقت پنهان، در حالی که استهزای نیهیلیستی تهی است. ریشخند فلسفی می کوشد که در میان گرداب نمودها، پرده از حقیقت بردارد و ما را به سوی آنچه حاضر است ولی به زبان در نمی آید راهنمایی کند در حالی که ریشخند تهی، کاری می کند که ما از میان گرداب به نیستی بیفتیم. ریشخند فلسفی شرم از بیان مستقیم است و مانع از آن می شود که بیان مستقیم ما را بکلی گمراه کند.

همه این خصوصیات در دیالوگ افلاطونی هست.
در آنجا ریشخند را در سه درجه می توان دید:

درجه اول: سقراط در میان گفت و گو جمله‌ای از سر ریشخند می‌گوید. این ریشخند را همه کس به آسانی می‌تواند دریابد چون سخنی است خلاف واقع که یا خریف را گمراه می‌کند، یا مزاحی با نزاکت است و یا جمله‌ای است برای کوبیدن و از بیدان بدر کردن خریف.

درجه دوم: که درجه بالاتری است، اصل روش سقراط است که اساساً آمیخته به ریشخند است و مراد از آن این است که دانستن ندانستن را در خریف برانگیزد.

درجه سوم: این است که افلاطون کاری می‌کند که تردید بر محیط گفت و گو حکمفرما می‌شود و در این محیط هر معلوم و منجزی دو پهلو و معلق می‌گردد. فقط در این دو پهلوئی، و در این ریشخند کلی است که هسته هستی عیان می‌گردد: آشکار می‌شود که هر چه بدین سان به مرحله تردید در آورده نشود، هیچ است. همه اندیشه‌ها و داستان‌های اساطیری کمندهائی هستند که بجائی انداخته می‌شوند که در آن حتی نام هستی هم باید از میان برخیزد. فلسفه‌ای که بوسیله سخن ابلاغ می‌شود فقط با امکان‌هایی که بر سر راه وجود دارند سروکار دارد و می‌کوشد تا بوسیله آنها خود را ابلاغ کند. جدی است، ولی نه بدان سختگیری دارندگان عقاید جزمی که معتقدند حقیقت را در چنگ خود دارند، و نه بدان بی‌اعتنائی و انعطاف ناپذیری استهزا آمیز «نیست-انگاران»، بلکه جنبه جدی آن از نوع جدیت آزاد بودن است که در عین جدی بودن نام بازی نیز می‌تواند پذیرفت. این ریشخند کلی افلاطون را با دو مثال نشان

را به جهت این سخن سرزنش می‌کند و می‌گوید «مقام آدمی را بیش از اندازه پائین آوردی» پاسخ می‌دهد: «بر من ببخشای! سخنی که گفتم ناشی از حالتی است که هر بار چون آدمیان را با خدایان می‌سنجم بر من چیره می‌شود. اکنون که تو چنین می‌پسندی مقام او را پائین نمی‌آورم بلکه او را تا اندازه‌ای جدی و درخور احترام می‌شمارم.» (۳۶) این ریشخند که زاده ناامیدی افلاطون از آدمیان است، و سبب می‌شود که او آدمی را چون عروسکی در دست خدایان ببیند، فقط هنگام مقایسه آدمی با خدایان صادق است. ولی حکم ناشی از آن هم حدودی دارد و جزمی نیست، و راه داوری در مورد آدمی هنوز باز می‌ماند.

۳. ایده، دیالکتیک، اروس

نظریه ایده

الف. مرحله نهایی، نیک،

افلاطون از آغاز کار در جست و جوی آن مرحله نهایی بوده است که فقط شناختن آن به هر اندیشه و عملی معنی می‌بخشد. آن مرحله به نام «والاترین دانشها» خوانده می‌شود و هر کوششی که برای رسیدن به آن بعمل آید باز هم کم است. آن دانش، یگانه چیزی است که دارای اهمیت است، و موضوع آن «خود نیک» است. هر روحی خواهان «نیک» است و برای رسیدن به آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد زیرا بنحوی ابهام‌آمیز هستی نیک را احساس می‌کند. ولی با اینهمه تردید دارد که بتواند ماهیت راستین آن را دریابد و درباره آن،

شناسائی اطمینان‌بخشی بدست آورد. (۳۷) افلاطون برای توضیح اینکه «نیک» چیست تمثیلی می‌آورد: «نیک» در دنیای چیزهایی که بیاری اندیشه و خرد دریافتنی هستند، درست مانند خورشید است در جهان دیدنی‌ها (محسوسات). ما خود خورشید را نمی‌بینیم ولی همه چیز را در روشنائی آن می‌بینیم. خود «نیک» هم در اندیشه ما نمی‌گنجد ولی ما درباره هر چیزی فقط در پرتو «نیک» می‌توانیم اندیشید. همان نقش را که خورشید در جهان محسوسات در مورد بینائی (که از همه حواس به خورشید شبیه‌تر است) و چیزهای دیدنی دارد، همان نقش را «نیک» در جهان اندیشه و تفکر در مورد خرد (والا ترین نیروی آدمی) و آنچه بوسیله خرد دریافتنی است، داراست. (۳۸) اگر روح به چیزی توجه کند که در پرتو «نیک» و هستی راستین قرار دارد، آن را می‌شناسد و درمی‌یابد و معلوم می‌شود که دارای خرد است. ولی اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، روشن‌بینی را از دست می‌دهد و اسیر پندار و عقیده می‌شود، و چون موجودی می‌گردد که از خرد بی‌بهره است. (۳۹)

همچنان که حس بینائی شبیه خورشید است ولی خورشید نیست، شناسائی راستین هم با «نیک» خویشی دارد ولی خود «نیک» نیست. همچنانکه خورشید نه تنها به اشیا دیدنی قابلیت دیده شدن می‌بخشد بلکه علت بوجود آمدن و نشو و نماي آنهاست بی‌آنکه خود بوجود

آید و نشو و نما کند، «نیک» هم به موضوعهای شناختنی نه تنها قابلیت شناخته شدن می‌بخشد بلکه علت هستی و ماهیت آنهاست بی‌آنکه خود، هستی باشد، چون «نیک» از حیث ارج و نیرو برتر از هستی است. (۴۰)

ب. جهان ایده‌ها - دوجهان

آنچه در پرتو «نیک»، یعنی در پرتو آن چیز برتر از هستی، هستی لایزال دارد، چیست؟ آنچه ما در روشنائی «نیک» درباره آن می‌اندیشم، چیست؟ آن، جهان ایده-هاست که بعنوان صور اصلی، بی‌آنکه خود «بشوند»، بر فراز هر «شدن» قرار دارند، به عبارت دیگر آن جهان، جوهر لایزال جهان ماهیت‌هاست: خودبرابری و ناپرابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز و خود هر چیزی که ما بعنوان درست و معیار و قانونگذار در برابر چشم داریم.

آنجا که تفکر از دیالکتیک بی‌بهره است، در یک سو جهان هستی قرار دارد (جهان ایده‌های نامتغیر، که نه «شده» است و نه فساد می‌پذیرد؛ خود همان، که نه چیزی دیگر را بخود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می‌شود، از چشم نهان است و فقط با تفکر دریافتنی است). در سوی دیگر جهان «شدن» است (که متغیر است و هرگز به یک حال نمی‌ماند و زاده می‌شود و پیوسته در حرکت است و گاه در یک مکان است و گاه از آن مکان محو می‌شود و از راه تصور و پندار و بیاری ادراک حسنی قابل درک است). سومی، مکان است که دستخوش

فنا و فساد نیست و به هر حادث و «شونده» ای جای می-بخشد، به حواس در نمی آید و ما آن را در نیستی ابدیش از راه استدلالی شگفت انگیز درمی یابیم. (۴۱)

مکان، و جهان حادثات که در آن جای دارد، همان است که ما به آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به خود می گوئیم که آنچه هست باید در جای معینی باشد و بنا بر این آنچه نه در روی زمین است و نه در جایی دیگر، اصلاً هستی ندارد؛ و چون خود در عالم رؤیا بسر می بریم، این پندار را به جهانی هم که نه بخواب می رود و نه خواب می بیند، یعنی به جهان هستی راستین، تسری می دهیم. (۴۲)

جهان ایده، گاه «ماورای آسمان» خوانده می شود و گاه «جهان اندیشه ها»، و با تمثیل هایی به آن اشاره می شود: «در آنجا هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می توان آن را لمس کرد، فقط به دیده خرد که ارا به ران روح است درمی آید و او در آنجا «خود عدالت» و «خود خویشتن داری» و «خود دانش های راستین» را می بیند، نه دانشهائی را که مخلوقند و بعداً پدیدار می شوند، نه آنها را که در مورد هر موضوع به نحوی دیگرند و ما آدمیان دانشهای راستینشان می پنداریم، بلکه آنچه او می بیند دانش «خود حقیقت» است. (۴۳)

آن ذات که ما او را دارای هستی راستین می دانیم خود برابری، و خودزیبائی، و خود هر چیز است.

آنجا که تفکر در حال عروج به هدف می رسد، در برابر دیده روح یکباره زیبایی حیرت انگیزی نمایان

می‌شود که همه کوشش‌ها و سیر و سلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است: «هستی پاینده و جاودانی که نه بوجود می‌آید و نه از میان می‌رود، نه بزرگتر می‌گردد و نه کوچکتر، نه چنان که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت... آن زیبایی چون زیبایی رخساره‌ای یا دستی یا عضوی از اعضای تن، یا مانند زیبایی‌سختی یا دانشی یا زیبایی موجودی از موجودات زمینی یا آسمانی نمودار نمی‌شود بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن که همواره همان می‌ماند.» (۴۴)

ممکن است کسی اینها را جمله‌هائی میان‌تهی بنامد که جز نفی، مطلبی از آنها حاصل نمی‌شود. در پاسخ او باید گفت: بسته به این است که آیا آدمی با نفی هرگونه تعیین و محدودیت، باز شدن فضائی را احساس می‌کند که در آن، آنچه بهیچ وسیله دیگری قابل بیان نیست در برابر چشم او قرار می‌گیرد، یا نه؟ اینجا جای سخن دیوتیماست که می‌گوید: «فقط هنگامی که آدمی بدین مرحله گام بگذارد زندگیش ارج می‌یابد... گمان می‌کنی لذتی یا سعادت برتر از این هست که آدمی بدیدار آن زیبایی نایل آید و زندگی را در مصاحبت آن بسر آورد؟... گمان نمی‌کنی که آدمی، تنها در آنجا به‌زادن و پروردن فضائل راستین توانا می‌گردد نه فضائل موهوم؟... و پاداش کسی که فضائل راستین را بزاید این است که در جرگه دوستان خدا درآید و زندگی جاودان یابد.» (۴۵)

بنابراین افلاطون دو جهان می‌شناسد: جهان

ایده‌ها و جهان محسوسات، جهان بودن و جهان شدن، جهانی که با اندیشه می‌توان دریافت و جهان نموده‌ها.

ج. ارتباط دو جهان

نظام اساسی این تفکر افلاطونی بر پایه گسستگی است: گسستگی میان جهان کون و فساد اشیا گذران و جهان ابدی ایده‌های ثابت و جاویدان (و سپس گسستگی میان جهان ایده‌ها و جهان ماورای آنها، آنجا که شناسائی قابل بیان که در جهان ایده‌ها در حرکت است، به لمس ناگفتنی «واحد» و «نیک» جهش می‌یابد.) در برابر نظام اساسی گسستگی هستی، که بواسطه يك جهش به دو جهان تقسیم شده است، این پرسش پیش می‌آید که ارتباط این دو جهان با یکدیگر چگونه است؟ ارتباط جهان کون و فساد با جهان ایده‌ها، بصورت بهره‌وری اشیا از ایده‌ها - که اصلا به سبب این بهره‌وری، اشیا دارای هستی (برزخی میان هستی راستین و نیستی) می‌شوند - یا به عکس، بصورت حضور ایده‌ها در اشیا، اندیشیده می‌شود. گفته می‌شود که ایده‌ها صور اصلی و سرعشق‌هایی هستند، و اشیا تصاویر آنها، و گاه هم گفته می‌شود که اشیا تقلیدی از ایده‌ها هستند.

د. ایده چیست؟

میل داریم درباره ایده اطلاع بیشتری بدست آوریم و بدانیم ایده چیست، جهان ایده‌ها به چه اندازه است

و حدود آن تا کجاست؟ چون اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار بر حسب مورد بکار برده است، گرد می‌آوریم، تصویر گیج‌کننده‌ای بدست می‌آید (ا. بکر). افلاطون برای وصف ایده، گاه اصطلاحاتی مانند: صورت اصلی، شکل، نوع، ماهیت، وحدت، بکار می‌برد، گاه عباراتی مانند «خود آن چیز»، «خود» (خودزیبائی، خود اسب)، بخودی خود، - گاه اصطلاحات مبین هستی، مانند: باشند، باشندۀ حقیقی، - و گاه مفرد بجای جمع، مانند اسب در برابر اسب‌ها، و زیبا در برابر چیزهای زیبا، هستی بجای چیزهای باشند.

این سؤال که حد جهان ایده‌ها تا کجاست، و آیا هر چه به نحوی از انحاء هست، ایده‌ای هم دارد یا نه، در رسالۀ پارمنیدس بمیان می‌آید و درباره آن بحث می‌شود: ایده بزرگی و کوچکی، شباهت و بی‌شباهتی، ایده عدالت، ایده زیبائی، ایده‌های آدمی و دیگر جانداران، ایده‌های چیزهای ساخته شده مانند تخت و میز، ایده‌های عناصر مانند آتش و آب، ایده گل و لای و چرک و دیگر چیزهای پست (۴۶). در يك جا از پنج شکل والای هستی سخن بمیان می‌آید: هستی، عینیت، غیریت، سکون و حرکت (۴۷).

«نيك» هم که در آن سوی هستی است، ایده نامیده می‌شود. ولی این نام گمراه‌کننده است. «نيك» با همه ایده‌های دیگر فرق دارد: فرق نیروئی آفریننده و هستی بخش با صور اصلی و سرمشق‌های ساکن و بی‌تأثیر اشیا موجود.

۵. نظریهٔ ایده برجه اندیشه‌های استوار است ۶

معنی آنچه اندیشیده می‌شود، در خودی خود از قید زمان آزاد است. محتوای قضیهٔ فیثاغوری ابدی است. ولی کشف آن و هر تفکری که پس از آن دربارهٔ آن می‌شود حادث و در قید زمان است. در طریق بینش ریاضی که به نتایج ضروری منجر می‌گردد - نتایجی که نه در قید زمان بلکه ازلی و ابدی هستند - يك هستی ابدی جلوه‌گر می‌شود که همیشه همان است، نه آنکه دستخوش تغییر و تبدل باشد. در این طریق ما به کلی و قاطع برمی‌خوریم که اگر آن را دریافته باشیم نمی‌توانیم از پذیرفتنش سر باز زنیم، زیرا قطعیتی در آن می‌بینیم که تزلزل‌پذیر نیست.

آنچه چیزی بواسطهٔ آن، واحد است، و بواسطهٔ آن همان است که هست، در اندیشه خاصیت دوام و تغییر - ناپذیری دارد: مثلاً مفهوم اسب دارای خاصیت دوام است در حالی که این یا آن اسب چنان نیست.

آنچه بعنوان ثابت و فنا ناپذیر می‌شناسیم، آن را از ادراك حسی بدست نمی‌آوریم، بلکه ادراك، ما را بسوی آن رهنمون می‌شود: ریاضی‌دان هنگام پژوهش، از اجسام و اشکال محسوس یاری می‌جوید، حال آنکه موضوع اندیشه‌اش این اشکال نیستند بلکه چیزهائی هستند که این اشکال تصویرهای آنها هستند، مانند خود مربع و خود وتر. اشکال را بعنوان تصاویر بکار می‌بریم تا بیاری آنها آن چیزی را بشناسیم که شناختنش جز با تفکر خردمندانه امکان‌پذیر نیست. (۴۸)

ما به ادراك حسی که از اشیا حادث و متغیر بدست می‌آوریم، چیزی می‌افزائیم، همان چیزی که دائم و باقی است و تابع زمان نیست. ولی این چیز، پیش از آنکه ما آن را آگاهانه بشناسیم، در ما هست (و این همان است که بعدها «آپریوری» یعنی پیش از تجربه خوانده می‌شود در برابر «آپوستریوری»^۵ بمعنی پس از تجربه). افلاطون در رساله منون (با مثال ریاضی) نشان می‌دهد که چگونه آدمی چیزی را که از پیش می‌داند، از راه شناختن بار دیگر پیدا می‌کند و به یاد می‌آورد. در این فعل و انفعال نمایان می‌شود که راه اصلی رسیدن به هستی در ژرفنای روح نهفته است (ناتورپ) (۴۹). در حالی که از موضوعات محسوس قدم فراتر می‌نهیم، به وجود آن چیزی که هر شیئی بواسطه آن هست و از آن کسب روشنائی می‌کند، اطمینان حاصل می‌کنیم. در حال تفکر فلسفی چنین می‌نماید که چیزها را بصورت تصویر و تمثیل می‌بینیم. زمان، تصویر متحرک ابدیت است. همه تصاویرها متعلق به زمان و مکان‌اند، و هستی راستین که بواسطه تصویر نمایان می‌شود از مکان و زمان آزاد است.

۵. قبح جزمی نظریه ایده

با توجه به معانی گوناگونی که نظریه ایده در بر دارد نمی‌توان آن را به اصلی کلی تنزل داد و بعنوان واحدی کامل تفسیر کرد. تعریف روشنی هم برای ایده‌ها نمی‌توان یافت:

• a priori و a posteriori

ایده‌ها نه اشکال حقیقی‌اند، نه تصاویر عینی، به اشیا محسوس شباهتی ندارند و آنها را فقط با دیدهٔ تفکر و خرد می‌توان دید. همچنین ایده‌ها تصورات یا تصویرهای آرمانی آفریدهٔ تخیل، یا مفاهیم یا احکام و قوانین نیستند، بلکه در آن واحد همهٔ آنها هستند.

هر کوششی برای آنکه نظریهٔ ایدهٔ افلاطون بصورت دستگاهی منظم درآید بی‌حاصل است. کسی که بخواهد روش تفکر دربارهٔ ایده‌ها، یا کیفیت تجسم آنها را موضوع درس قرار دهد کارش بی‌معنی است. افلاطون خود راه‌های مختلف رفته است.

ما نظریهٔ ایده را بعنوان شکفتگی و گسترش اندیشهٔ افلاطون - بدین معنی که از نقطه‌ای آغاز شده و پس از طی مراحل مختلف به ذروهٔ کمال رسیده است - تلقی نمی‌کنیم. بی‌گمان تفکر دربارهٔ ایده طی دیالوگ‌ها (مکالمات)، در ظرف چهل سال بسط یافته است. ولی يك «نظریهٔ ایده» که بصورت دستگاه واحدی منظم شده باشد وجود ندارد. آنچه هست اندیشه‌هایی است که سرچشمهٔ آنها را در نخستین دیالوگ‌ها می‌توان یافت و بعضی از آن اندیشه‌ها در همهٔ نوشته‌های افلاطون، تا آخر، تکرار می‌شوند در حالی که بعضی دیگر در نوشته‌های متأخر او روی می‌نمایند و به آنها افزوده می‌شوند. در جریان این تفکر، اندیشهٔ ایده برای عروج تفکر به سوی هستی راستین نقشی بسیار مهم دارد. ولی هر بار برحسب اینکه این عروج به چه نحو در بیان متجلی گردد، اشاره به این نقش با اصطلاحی دیگر صورت

می‌گیرد. آنجا که اندیشه ایده بصورت نظریه ثابتی درمی‌آید و در نتیجه سبب بروز مسائل لاینحلی می‌گردد، افلاطون خود به انتقاد می‌پردازد، مثلاً می‌پرسد: آیا فقط چیزهای خوب دارای ایده‌اند یا چیزهای بد نیز ایده‌ای دارند؟ ارتباط ایده‌ها با یکدیگر چگونه است؟ ایده‌ها چگونه هم هستند و هم نیستند؟ (۵۰) ایده‌ها فقط صور اصلی، یا سرمشق‌ها، یا انواع یا واحدها نیستند. گاه هم بعنوان اشکال اصلی همه موجودات، عدد می‌شوند (نه بمعنی مقدار بلکه بمعنی اشکال اصلی). تقسیم‌بندی آنها هم، به انواع گوناگون صورت می‌گیرد. در دیالوگ‌هایی که در اواخر عمر افلاطون پدید آمده‌اند سخنی از ایده‌ها در میان نیست ولی در یکی از آخرین نوشته‌هایش، یعنی در تیمائوس، ایده به صورتی بسیار ساده باز می‌گردد، یعنی بصورت اشکالی که صانع هنگام آفریدن جهان سرمشق خود قرار داده است. چنین می‌نماید که (خصوصاً در نخستین دیالوگ‌ها) راهی از بن‌بست بسوی نظریه ایده می‌رود، و از نظریه ایده بسوی آنچه به‌گفتار در نمی‌آید. در هر گام چهارچوبه بزرگتر می‌شود و فضا بازتر و پرت‌تر می‌گردد و حل مشکل در جریان اندیشه ما هرگز به پایان نمی‌رسد.

← در طول تاریخ، نظریه ایده بصورتی ساده و زیبا ولی نارسا، بعنوان کشور ذوات ابدی، یا دنیای صور اصلی همه اشیا، یا بعنوان آنچه در تخیل شاعران و هنرمندان متجلی می‌شود، و یا به اعتبار مفهوم‌هایی که همیشه همان می‌مانند، زنده بوده است. عناوین سه‌گانه

«خوب» و «زیبا» و «حقیقی» که برای نخستین بار افلاطون به ایده داده است در زبان‌های مختلف بصورت اصطلاحی رایج وارد شده است.

ر. تمثیل غار

گیرا ترین اشاره را به نظریه ایده در تمثیل معروف غار می‌یابیم، تمثیلی که وضع بشری ما، و کارهای ما، و میزان شناسائی را که آدمی در این وضع می‌تواند بدست آورد، توجیه می‌کند.

آدمیان در غاری زیرزمینی زندانی‌اند. گردن و رانهایشان چنان با زنجیر بسته است که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند بلکه ناچارند پیوسته رو بروی خود را بنگرند. در پشت سر آنان راهی دراز و سربالا بسوی بیرون است: در بیرون آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در میان راه دیوار کوتاهی است. در آن سوی دیوار کسانی اشیا گوناگون از هر دست، از آن جمله اسباب و آلات و پیکره‌هایی را، به این سو و آن سو می‌برند و در آن حال بعضی با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند، و همه آن اشیا از بالای دیوار پیداست. زندانیان از همه آن اشیا و از خودشان تنها سایه‌هایی را می‌بینند که آتش بیرون به دیوار غار که رو برویشان است می‌افکند و جز آن سایه‌ها چیزی را حقیقی نمی‌شمارند و سخنانی را که می‌شنوند سخنان آن سایه‌ها می‌پندارند.

در این حال اتفاقی شگفت روی می‌دهد. زنجیر از پای یکی از زندانیان برمی‌دارند و مجبورش می‌کنند که برخیزد و سر به سوی دیگر بگرداند. زندانی از این حرکت به رنج می‌افتد و چشمهایش را روشنائی آتش خیره می‌کند. و نمی‌تواند اشیائی را که پیشتر سایه‌هایشان را دیده بود بازشناسد. گمان می‌برد سایه‌هایی که پیشتر دیده است واقعی‌تر از اشیائی است که اکنون پیش چشم دارد. اگر وادارش کنند که در آتش بنگرد بی‌گمان چشمهایش به درد خواهند آمد و بدان پشت خواهد کرد و روی به چیزهایی خواهد آورد که بدیدنشان عادت دارد و این چیزها را واقعی‌تر خواهد پنداشت. ولی راحتش نمی‌گذارند و با زور از راه سربالا به بیرون غارش می‌کشانند. چون به روشنائی خورشید می‌رسد جز رنج چیزی احساس نمی‌کند و می‌خواهد خود را برهاند و بگریزد. نور آفتاب چشمانش را چنان خیره می‌کند که بکلی نابینا می‌گردد و هیچ چیز را نمی‌شناسد. اما بتدریج به روشنائی عادت می‌کند و به ترتیبی خاص بدیدن اشیا گوناگون توانا می‌گردد. آسانتر از همه سایه‌ها را می‌بیند، سپس تصویرهایی را که در آب منعکس‌اند؛ آنگاه خود اشیا واقعی را می‌بیند، و پس از آن ماه و ستارگان را که شب به چشم می‌آیند، و در پایان کار روشنائی آفتاب و خود آفتاب را. اکنون دیگر، تنها تصاویر را نمی‌بیند، بلکه خود هر چیز را در کمال واقعیت آن درمی‌یابد و بدین نتیجه می‌رسد که خورشید نه تنها فصول سال را بوجود می‌آورد بلکه بر همه جهان

انسانی. ما از تفسیر خودداری می‌کنیم، خواه تفسیری که خود افلاطون بدست می‌دهد و خواه تفسیرهایی که دیگران بر آن افزوده‌اند. آن تمثیل به نظر بعضی کسان خشک، یا زیاد پیچیده، یا زیاد موشکافانه می‌نماید. اگر تفسیر در همه جزئیات آن موشکافی کند ممکن است در نظر نخستین همچنان بنماید که می‌گویند. با اینهمه تمامی تمثیل با تشبیهات و استعاراتش فراموش‌شدنی است و برآستی شاهکاری در ابداعات فلسفی است برای ارائه افکاری که از طریق مستقیم نمی‌توان بیان کرد. پاره‌ای از عناصر این تمثیل در طول تاریخ همچنان زنده و مؤثر بوده‌اند: انسان بعنوان زندانی غار، نظریه راجع به منشأ ماوراءالطبیعی نور در قرون وسطی، زایش همه زندگی از خورشید.

با سه عنصر را برمی‌گزینیم که در سراسر فلسفه افلاطون نقشی خاص دارند: روی به عقب برگرداندن (سوگردانی)، مراحل شناسائی، جهات دوگانه زندگی آدمی.

ح. سوگردانی

بینش انسانی با سوگردانی بستگی دارد. این کار بواسطه علتی خارجی، مثلاً نشانیدن نیروی بینائی در چشم یا کاشتن تخم، صورت نمی‌پذیرد. نیروی بینائی از آغاز در چشم وجود دارد. همچنانکه در غار آدمی نمی‌تواند به پس پشت بنگرد مگر آنکه تمام بدن را بعقب برگرداند، نیروی شناسائی نیز از دنیای حادثات نمی-

تواند روی برتابد مگر آنکه تمامی روح به سوی هستی روی آورد. بنابراین تربیت هنری است که بیاری آن می‌توان روح آدمیان را بسوئی دیگرگرداند (۵۲). نیروی شناسائی خردمندانه چون از منبعی الهی است، ازلی است و همواره هست. منتها آنگاه مایهٔ نیکبختی آدمی است که روی آن را به سوی دیگر بگردانند و گرنه سبب بدبختی است.

۵۲. نظریهٔ مراحل

شناسائی پله به پله پیش می‌رود: از مرحلهٔ ادراک حسی به مرحلهٔ ایده (از شناسائی ریاضی به شناسائی دیالکتیک) و از ایده به آن سوی هستی (از ایده‌ها به ایدهٔ نیک).

به بیانی دیگر: آدمی از مرحلهٔ تجربهٔ حسی گام به مرحلهٔ پندار درست می‌نهد. پندار درست نشانهٔ برآمدن یکایک حقایق از منبع اصلی، و تابیدن یک یک پرتوهای روشنائی آن سوی آسمان به ظلمتی است که روح بدون آن روشنائی در آن ظلمت سرگردان می‌ماند (ناتورپ). آنگاه از مرحلهٔ پندار درست هم گام فراتر می‌نهد و پس از گذشتن از مرحلهٔ دانش‌ها به مقامی می‌رسد که جلوه‌گاه ایده‌هاست. سپس از آنجائیز فراتر می‌رود و به آن چیزی نزدیک می‌شود که روشنائی و هستی ایده‌ها از اوست.

این مراحل یا پله‌ها برحسب جنبه‌های مختلفشان، درجات شناسائی، مراحل وضع تمام وجود انسانی، یا

مراحل هستی‌اند. طی این مراحل، در آن واحد هم‌ژرفا پذیرفتن شناسائی است، هم «خودشدن» در پاکی روح، و هم نیل به تماشای هستی برین.

در باره این مراحل، افلاطون در «جمهوری» و «مهمانی» و «نامه شماره هفت» سخن می‌گوید. اینک مثالی می‌آوریم: آنجا که «نیک» به نام زیبایی خوانده می‌شود انسان باید «از زیباییهای زمینی آغاز کند و مرحله بمرحله پیش برود. بدین معنی که نخست باید به تنی زیبا دل ببندد و از یک تن به دوتن و سپس به همه تن‌های زیبا بپردازد و از تن‌های زیبا به کارهای زیبا و از کارهای زیبا به دانش‌های زیبا روی آورد تا در پایان راه به آن شناسائی خاص برسد که موضوع خودزیبائی است و بدین‌سان خودزیبائی را، که یگانه زیبایی راستین است، ببیند و بشناسد. فقط هنگامی که آدمی بدین مرحله گام بگذارد زندگیش ارزش راستین می‌یابد.» (۵۳)

هنگامی که برپله‌های نخستین ایستاده‌ایم میل داریم چنان سخن بگوئیم که گویا پله‌های بالاتر وجود ندارد. ولی آنچه در این مرحله می‌گوئیم فقط تا آن اندازه که تحت رهبری مراحل بالاترست از حقیقت بهره‌مند می‌تواند بود. اگر این رهبری در میان نباشد آنچه گفته شود متزلزل و آشفته می‌نماید، و ما خود نیز سرگردان و آواره می‌مانیم زیرا از خویشاوندی معنوی یا محتوای آنچه رهبری همه‌چیز بدست او باید باشد تا حقیقت بتواند روی بنماید، بیگانه‌ایم.

پله‌های بالاتر: پمانشان داده می‌شوند تا در حال صعود همه آنها را پیمائیم. پله‌های پائین‌تر، به خودی خود، مرحله ابله‌ی ناشی از ندانستن‌اند. از آن‌رو کسی که پله‌های پائین‌تر را، که پیمودنشان برای شخصی که می‌خواهد حتی موضوعات عالی‌تر را بیان کند ضروری است، می‌پیماید و به‌شناسائی‌های عالی‌تری که با آن موضوعات ارتباط دارند می‌پردازد، در وضع عجیبی قرار می‌گیرد. زیرا استاد جدل که خود در پله پائین‌تر قرار دارد، اگر بخواهد می‌تواند بر او غلبه کند و او را که بوسیله سخن یا نوشته درباره آن موضوعات توضیحی می‌دهد در نظر بیشتر شنوندگان نادان جلوه دهد. زیرا در پله‌های پائین‌تر شناسائی حقیقت ناچار میان دو تناقض در حرکت است و در آن حال شنوندگان در نمی‌یابند که آنچه استاد جدل رد می‌کند آن چیزی نیست که روح آن کس می‌اندیشد بلکه نقص و نارسائی پله‌های پائین‌تر شناسائی است. (۵۴)

ی. دو جهت ضروری زندگی آدمی

در برابر روح متفکر دوراه در دو جهت مختلف گشوده می‌شود: یکی راه بیرون‌شدن از جهان نموده‌است برای رسیدن به جهان ابدی (جمهوری)، و دیگر راه بازگشت از جهان ابدی است برای دیدن و فهمیدن نمودها و شکل دادن به آنها (جمهوری - قوانین - تیمائوس). تفکر فلسفی افلاطون هر دوراه را می‌پیماید: نخست تفکر برای رسیدن به هستی، و سپس بازگشت از هستی. آدمی

«اینجا» در جهان است. باید چشم از جهان بردارد و نگاه خود را به «آنجا» بدوزد تا بر اثر تماس با آنچه اصیل است خود نیز دارای اصالت شود. ولی پس از این عروج اندیشه، باید بدین جهان بازگردد. نتیجه پشت نمودن بدنیا، بازگشتن است برای دریافتن ریاضی و عرفانی کل جهان (جمهوری و تیمائوس). پشت نمودن به زندگی سیاسی و روی آوردن به آن جهان ابدی انسان را مکلف می‌کند که دوباره به زندگی سیاسی بازگردد (جمهوری - قوانین). نتیجه عروج افلاطون نه چشم‌پوشی از جهان است، نه خلسه‌ای در انزوا و بی‌ارتباط با دیگران، و نه رسیدن به مرتبه خدائی. اگر افلاطون را با فلوطین مقایسه کنیم می‌بینیم که هر دو در رهائی از قیود دنیوی مشترک‌اند. ولی این رهائی برای فلوطین هدف و غایت است و برای خود بسنده است در حالی که تفکر فلسفی افلاطون وظیفه‌ای در این جهان به عهده می‌گیرد. اما این وظیفه را فقط بدان جهت می‌تواند ادا کند که مسکن و ساوایش در آن مکان ماورای آسمان است، مکانی که هر راهنمایی و معیاری از آنجا می‌آید.

دیاکتیک

درباره ایده‌ها سخن گفتیم و تمثیل‌هایی آوردیم. اگر بدین مایه کفایت کنیم از کوشش فلسفی اصلی افلاطون بی‌خبر خواهیم ماند. ادعای تنها کافی نیست زیرا پژوهنده در نکات اصلی پادشاهی‌هایی روبرو می‌شود. جدائی میان هستی و شدن (بود و نمود) یا به

بی‌ارتباطی آن دو می‌انجامد و یا این سؤال را پیش می‌آورد که پلی که آن‌ها را بهم می‌پیوندد کجاست؟ از پاسخ‌هایی که داده می‌شود نتایج غیرقابل قبول بدست می‌آید. اگر گفته شود هرچه هست ایده‌ای دارد، در این صورت خصیصه نیک بودن ایده از میان می‌رود زیرا معنی آن سخن این است که هر بد و زشت و نادرست هم دارای ایده است. اما اگر بگوئیم که پاره‌ای چیزها فاقد ایده‌اند این سخن با توجه به اندیشه اصلی بی‌معنی می‌نماید. از این گذشته، هر ایده باید مستقل باشد، ولی ایده‌ها باهم ارتباط دارند و گاه یکدیگر را محدود می‌کنند و گاه به‌همدیگر نیاز دارند، و بدین‌سان مسأله ارتباط و اشتراك ایده‌ها بمیان می‌آید.

برای گشودن این دشواری‌ها باید فلسفی بیندیشیم. افلاطون اینگونه اندیشیدن را دیالکتیک می‌نامد. ولی نقش اصلی دیالکتیک حل آن مشکلات نیست بلکه به‌سبب فعالیت منظم دیالکتیک، اصلاً چشم برای دیدن موضوع باز می‌شود. دیالکتیک جنبش و تحول معنوی انسان در حال عروج به سوی شناسایی عالی‌تر است. از اینرو افلاطون دیالکتیک را والاترین دانشها می‌خواند. دیالکتیک و فلسفه یک چیز است: آنجا به اعتبار روش چنان خوانده می‌شود و اینجا به اعتبار محتوا چنین.

الف. دیالکتیک افلاطونی چیست؟

افلاطون دیالکتیک را باجمله‌هایی ساده و کوتاه، ولی به‌انواع گوناگون تعریف کرده است:

دیالکتیک محکی است برای تشخیص اینکه چه کسی قادر است بی یاری جستن از چشم‌ها و دیگر آلات حس، به هستی حقیقی راه یابد. (۵۵)

دیالکتیک فقط به خود هستی که همیشه با خود برابر است، توجه دارد. (۵۶) همه دانش‌ها و هنرها فقط طعمه به چنگ می‌آورند و وقتی که به چنگ آوردند آن‌را به اهل دیالکتیک، که راه بکار بردن آن را می‌دانند، تحویل می‌دهند. (۵۷)

دیالکتیک چون تاجی است بر تارک دانش‌ها، و حد نهائی دانش است. (۵۸)

هنر اهل دیالکتیک این است که توانائی همه هنرها را نیک می‌شناسند. (۵۹)

دیالکتیک دانش شاهانه است که بر همه دانش‌ها فرمان می‌راند. (۶۰)

دیالکتیک دانستن دانستن است. (۶۱)

در حال اوج گرفتن به سوی تفکر ناب، و در آگاهی برخورد هستی، دیالکتیک همه شناسائی‌های منجز موقتی را - که بی آن بصورت جزئی درمی‌آیند - پشت سر نهاده و فضائی باز می‌یابد که در آن فضا در حال بازی با اندیشه‌ها در حرکت است و به سبب این حرکت و بازی با راز نهان پرسش درباره هستی تماس می‌یابد در حالی که خود سؤال را از میان برمی‌دارد. (خصوصاً در پارمنیدس).

دیالکتیک هم تفکر در حال عروج است و هم تفکر در صحنه خرد هستی، بنابراین یا حرکت بسوی پیش

است و یا تفکری است درخود فرورفته در حال حرکت دورانی (خصوصاً در قسمت دوم پارمنیدس).

ب. بیان ماهیت دیالکتیک یاری چند مثال

اکنون ماهیت دیالکتیک را در فعالیت‌های تفکر - که افلاطون هم خود عمل می‌کند و هم در حال عمل به مرحله آگاهی می‌آورد - با چند مثال روشن می‌سازیم:

نخست: حرکت تفکر بر اثر اصطکاک اضداد شعله‌ور می‌شود. ادراکات حسی، اگر نیک بنگریم، با تناقض همراهند. (چنین است در بن بست‌های حرکت). تناقض‌ها با یکدیگر اصطکاک می‌یابند و بر اثر این اصطکاک آنچه را در شناسائی جسته می‌شود پدیدار می‌سازند همچنانکه با بهم سوختن دو چوب آتش حاصل می‌شود (۶۲) شناختن موضوعات جدی بی‌شناختن چیزهای مضعک و غیرجدی میسر نیست، زیرا از دوزخ یکی را بی‌دیگری نمی‌توان شناخت. اگر بخواهیم امور عالی را بشناسیم ناچاریم به امور پست هم‌شنابائی پیدا کنیم. البته نباید بگذاریم که امور پست در اعمال ما اثر بگذارند، ولی چاره‌ای از شناختن آنها نداریم تا مبادا از سر نادانی کاری پست و مضعک از ما سر بزنند (۶۳). فضیلت و عیب را باهم باید شناخت، همچنانکه در مورد هستی، هم نفس حقیقت را باید با کوشش و مشقت فراوان فراگرفت و هم آنچه را بظاهر حقیقت می‌نماید (۶۴).

در همه محسوسات و تمام عالم کون و فساد و همچنین در زبان، همه‌جا اضداد باهم‌اند. ولی یکدیگر را نمی‌

می‌کنند. زیرا هیچ چیز تا هنگامی که هست و نابود نشده است، ضد خود نمی‌گردد. بلکه همینکه ضد به آن نزدیک شود تا بود می‌گردد و بدین سان هر چیزی از ضد خود می‌زاید و اشیا محسوس بدین گونه تنبیر و تحول می‌یابند ولی يك مفهوم هرگز ضد خود نمی‌گردد (۶۵).

اما بعدها افلاطون (در رساله پارمنیدس)، بدین مطلب برمی‌خورد که نه تنها اشیا محسوس، بلکه خود ایده‌ها هم ضد خود را در خود نهفته دارند.

ولی همیشه، چه در دنیای محسوسات و چه در جهان ایده‌ها، آنچه نخست به بن‌بست انجامیده است از طریق دیالکتیک وسیله‌ای برای جست‌وجوی شناسایی از راه تفکر ناب می‌گردد تا بدین طریق تفکر با خود اضداد به ژرفای موضوعات راه یابد. تناقض عنصری برانگیزنده است: اهل مغلطه را بدانجا می‌کشاند که هر موضوع تفکر را از هم می‌پاشند و بمرحله نیست انگاری می‌رسند: در حالی که اهل دیالکتیک را به سوی حقیقت رهنمون می‌شود.

دوم: تقسیم و با هم‌نگری. بر شمردن تنها و آوردن مثال‌های بی‌شمار (در پاسخ اینکه فلان چیز چیست)، شناسایی نمی‌آورد. پی بردن به ماهیت فقط از راه با هم‌نگری امکان‌پذیر است. پزشک در موارد متعدد تکرار شکل مرض را می‌بیند (يك ایده). کسی که در طلب شناختن چیزی است باید در همه جا هستی را بصورت شکلی دریابد، بدین معنی که ادراکات حسی کثیر و

پراکنده را یکجا و با هم در نظر آورد و از این راه به صورتی واحد برسد (۶۶). افلاطون هنوز در اندیشه انتزاع «کلی» از تک تک موارد نیست، بلکه مراد او رؤیت وحدت ذات است. این رؤیت «خویشاوندی و پیوندی را که یکایک دانشها با یکدیگر و همچنین با هستی راستین دارند» آشکار می‌سازد (۶۷). هر کس که توانایی با هم‌نگری دارد، دارای استعداد دیالکتیک است. ولی حقیقت با هم‌نگری بسته به روشنائی تقسیم و تفکیک است، و فقط تقسیم و تفکیک می‌تواند با آشکار ساختن اضداد، موضوع اندیشه را روشن و معین سازد، و از اینجا است که افلاطون به هنر تقسیم موضوع به‌نوع و جنس و همچنین باز تقسیم دوباره هر نوع به انواع دیگر دلبستگی خاص دارد و این هنر را «هدیه خدایان به آدمیان» می‌نامد (۶۸). تنها در پرتو این هنر و این استعداد می‌توان از کثرت به وحدت نوع رسید و آنگاه خصوصیات اجناسی را که تحت یک نوع قرار دارند معین ساخت و بدین‌سان به‌وجوه اشتراك و اختلاف اجناس پی برد و وجه اشتراك ایده‌هایی را که یکی از آنها عنصر تعیین‌کننده معنی دیگران است دریافت، تا در نتیجه، سازمان جهان ایده‌ها آشکار شود و انسان متفکر از اسرار کشور آن اشکال و صور ابدی آگاه گردد.

سوم: مفروضات و آنچه متکی بر فرض نیست. وقتی که دانشمند ریاضی با استعداد از اشکال مرئی و محسوس، و با نیروی تفکر درباره مشهورهای مجرد که به حس در نمی‌آیند، تحقیق می‌کند، مفروضاتی (از قبیل فرق میان

فرد و زوج، اشکال هندسی، سه نوع زاویه و مانند آنها) را پایه کار خود قرار می‌دهد بی‌آنکه درباره این مفروضات به تحقیق بپردازد، چون آنها را بدیهی می‌انگارد (۶۹). ولی راهی که دیالکتیک پیش می‌گیرد غیر از این است. دیالکتیک نیز روش تحقیق مبتنی بر مفروضات را بعنوان همان که هست می‌شناسد و می‌پذیرد، بدین معنی که نخست برای آزمودن، فرضی در نظر می‌آورد تا ببیند چه نتیجه‌ای از آن حاصل می‌شود. مثلاً بخود می‌گوید که فضیلت اگر آموختنی است، پس باید دانش باشد (منون). اما پس از آن، دیالکتیک در حال تفکر، همه مفروضات را پس پشت می‌نهد و بسوی مبدأ و آغاز، که بر هیچ فرضی متکی نیست، صعود می‌کند و در این حال از اشکال و صور یاری نمی‌جوید بلکه تنها بر مفهوما تکیه می‌کند اندیشه بواسطه دیالکتیک به مبدأ و آغاز بر می‌خورد، در حالی که مفروضات را بجای اصول مسلم نمی‌گیرد بلکه آنها را همان که هستند - یعنی مفروضات ثابت نشده، که می‌توانند مبدأ حرکت و نخستین پله تردبان تحقیق باشند - تلقی می‌کند و از این طریق تا به آنچه بر هیچ فرضی متکی نیست پیش می‌رود و به آغاز واقعی و نخستین اصل هستی می‌رسد. پس از آنکه اصل نخستین را دریافت، باز پس می‌گردد و پائین می‌آید در حالی که پیوسته هر چیزی را که با آن اصل مرتبط است، در نظر دارد. لیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید، بلکه فقط به خود مفهوم‌ها (ایده‌ها) و ارتباط‌های درونی آنها تکیه می‌کند. (۷۰)

روش تحقیق مبتنی بر مفروضات، بیراهه‌ای بیش نیست. اگر آدمی بخواهد در خود هستی بنگرد، بیم آن است که نیروی بینائی را از دست بدهد، چنانکه چشم اگر به خورشید بنگرد نابینا می‌شود. پس چاره ندارد جز آنکه به مفهوم‌ها پناه ببرد و در بارذات و ماهیت اشیا به یاری آنها تحقیق کند. این روش، «روش درجه دوم» است.

در این روش، حکمی را مسلم می‌گیرم و پایه کار خود قرار می‌دهم. آنگاه هر نتیجه‌ای را که با آن حکم مطابق باشد درست و موافق حقیقت می‌انگارم و هر آنچه چنان نباشد نادرست می‌شمارم. مثلاً تحقیق را با این فرض آغاز می‌کنم که «خود زیبا» و «خود بزرگ» وجود دارد. نتیجه‌ای که از این فرض برمی‌آید چنین است: وقتی چیزی—غیر از خود زیبا—زیباست، یگانه علت زیبایی آن این است که از «خود زیبا» بهره دارد. پس هر علت دیگر را اعم از شکفتگی رنگ و تناسب اعضا و امثال آن، که جز مشوش ساختن ذهن سودی ندارد، کنار می‌گذارم و «با کمال سادگی می‌گویم که زیبایی آن چیز، هیچ علت، دیگر ندارد جز حضور خود زیبایی در آن» و به همین ادعا قناعت می‌کنم که چیزهای زیبا فقط در پرتو «خود زیبایی» زیبا هستند. (۷۱)

چهارم: واسطه. دیالکتیک اگر به مخالفت ساده قناعت کند به بن بست می‌انجامد و فقط جنبه راهنما دارد. ولی اگر از مفهوم‌های میانگین یاری بجوید و آنها را همچون وسیله ارتباط بکار ببرد، می‌تواند وجه جدائی

چیزهائی را که باهم سازگار نیستند روشن سازد. اهمیت «واسطه» از اینجاست، زیرا در «واسطه» است که چیزهای جدا از هم، یا هم مرتبند، یکی در دیگری حضور دارد، یا دیگری از آن يك بهره وراست. همچنین از اینجاست که «طرفه‌الین»، لحظه تحول، اهمیت دارد، چون گذشته و آینده در طرفه‌العین بصورت بهم پیوسته حضور دارند. (۷۲) هستی نباشنده نیز که به وجهی خاص از هستی بهره دارد، از اینجاست. (۷۳)

هستی و نیستی کاملاً متضاد بایکدیگر نیستند، بلکه هر دو در همه جا، منتها به انحاء مختلف، حاضرند. «نیک» برین، در آن سوی هستی، و پیش از هستی و نیستی است. جهان ایده‌ها در هر ایده «هست»، ولی در عین حال هر ایده، به اعتبار اینکه ایده دیگر «نیست»، نباشنده است، و این نباشندگی بوسیله حکم «نیست» بیان می‌شود. جهان «شدن» (= کون و فساد) از يك سو به علت بهره‌وری از ایده‌ها، هستی (= باشنده) است و از سوی دیگر نیستی (= نباشنده)، زیرا از هستی فقط بهره دارد نه آنکه خود، هستی بمعنی راستین باشد. ماده یا مکان قطعاً نیستی است ولی بعنوان امکان «شدن»، بعنوان امکان به هستی آمدن، امکان ابدی هستی است.

افلاطون نبردی را مجسم می‌سازد که درباره هستی میان دو گروه از غول‌ها درگرفته است. گروهی همه چیز را جسم در حال حرکت می‌دانند و هستی را با جسم، که در مکان و زمان است، یکی می‌شمارند؛ و گروه دیگر فقط ایده‌های بی‌جسم را که بوسیله تفکر می‌توان

دریافت، هستی می‌انگارند. گروه نخستین در پایان سخن تصدیق می‌کنند که چیزی هم هست که نمی‌توان گفت جسم و تن دارد، مثلاً دانش‌خودشان. گروه دوم نیز نمی‌توانند اصرار ورزند که ایده‌ها از هرگونه حرکت و حیات بی‌بهره‌اند. «چگونه چشم دارند بپذیریم که هستی حقیقی نه حرکت دارد و نه حیات، و در عین پاکسی و عصمت بی‌حرکت و بی‌بهره از خرد است؟» (۷۴).

همچنین است حال «واحد» و «دیگر» یا واحد و کثیر، یا تغییرناپذیر و آنچه بزرگ و کوچک می‌شود، یا وحدت و دوئی، یا محدود و نامحدود، یا «خودنیک» و نیک‌های بسیار (در مراتب نیک‌ها). در همه این موارد باید آن وسیله پیوند را جست‌وجو کرد، آن‌فراگیرنده را، که تضادها در آن بهم می‌پیوندند: بعبارت دیگر، واسطه، و اعضای واسطه را باید جست.

اکنون معنی دیالکتیک را بطور خلاصه بیان می‌کنیم: تناقض، حرکت می‌انگیزد. واسطه میان تضادها روی می‌نماید و می‌شکند، ولی در هر دو حال «نیروی کشش بسوی هستی» احساس می‌شود. روش تقسیم‌کردن و پیوند دادن، موضوعات اندیشه را طوری منظم می‌سازد که هر معنایی بر حسب مقامی که در هرم مفهوم‌ها - یا شجره‌نسب مفهوم‌ها (با تقسیم مداوم هر مفهوم به دو بخش) - می‌یابد، دقت و روشنائی خود را بدست می‌آورد. ولی این خود وسیله‌ای است برای صعود تفکر به سوی «خود هستی». تفکر مبتنی بر فرضیات، و سؤال درباره فرضیاتی که یک حکم مبتنی بر آنهاست، می‌خواهد ارتباط‌های نتیجه‌ها

می‌شوند که ما هنگام سخن گفتن، با هر کلمه همیشه معنایی واحد در نظر داشته باشیم. زیرا این، شرط اصلی است برای آنکه نتایجی که پشت سرهم بدست می‌آوریم بالضروره به همدیگر استوار باشند و ما بر گوناگونی‌های بی‌حد و حصر مسلط باشیم. کسی می‌تواند در تفکر به حقیقت برسد که بیاری این‌گونه مفهوم‌ها به دیالکتیک اندیشه مجرد راه بیابد نه آنکه راه دیالکتیک مغرب مغلطه را (که در آن هر مفهومی بجای آنکه از حرکت دیالکتیکی مضبوط و منظمی پیروی کند، هر بار به دلخواه جنبانده می‌شود) در پیش گیرد.

ج. ابرادعالي به برديالكتيك افلاطون مرگه می‌شود

نخست: مشتق احکام تحلیلی به ماعرضه می‌شود که اینجا و آنجا یا مستقیمی ساده لوحانه‌ای بیان می‌گردند. مثلاً: «هر چیز زیبا بعلت زیبایی زیباست». این حکم دانشی بما نمی‌دهد و چیزی جز تکرار معلوم نیست. این قبیل احکام البته درست‌اند ولی درستی آنها نتیجه خالی بودنشان است.

دوم: محتوای اندیشه بی‌هیچ‌تردید با هستی یکی شمرده می‌شود. مثلاً: «نیستی نباشنده است» بنا بر این نیستی از یک لحاظ هست زیرا در فکر «است» را به آن نسبت دادیم. آنچه باید اندیشیده شود، چون بدرستی اندیشیده شد، پس ثابت گردید که موضوعش واقعیت دارد.

سوم: از آنجا که افلاطون از راه واقعی انگاشتن

مفاهیم درباره هستی حقیقی می‌اندیشد، ایده‌ها را همچون جهانی مستقل میان اندیشه و هستی جای می‌دهد. با این روش هم‌شناسائی واقعی اشیا را پوشیده می‌دارد و هم بینش ماوراءالطبیعی هستی را. زیرا شناسائی واقعی اشیا، بر تجربه متکی است، و بینش هستی به بینش درونی مستقیم. واقعیت مفاهیم از هر دو غافل می‌ماند چون ما را در میان مفهوم‌هائی که بی‌نتیجه به دور خود می‌گردند (مفهوم‌های تهی‌دو) چنان گرفتار می‌کند، که جوهر هستی از دست می‌شود.

شگفتی اینجاست که این ایرادها درست‌اند ولی به اندیشه‌های واقعی افلاطون راه نمی‌یابند. ایرادها در مورد جمله‌ها و نتیجه‌های تک‌تکی که از نوشته‌ها بیرون کشیده می‌شوند، به شرط آنکه آن جمله‌ها را بعنوان قطعات درسی مربوط به علمی بمعنی متعارف تاتی کنیم، درست‌اند. ولی بدان‌جهت به اندیشه‌های افلاطون راه نمی‌یابند که اصلاً وارد فضای فکری افلاطون نمی‌شوند و به معنی آن اندیشه‌ها در چهارچوب تمامی تفکر فلسفی افلاطون، برخورد نمی‌کنند.

اکنون آن ایرادها را از نزدیک می‌نگریم:

درباره ایراد نخستین: همچنان که شناختن واقعیات مستلزم تجربه است، تفکر در مفاهیم مجرد نیز تحت شرایطی خاص، که قابل تعریف منطقی هستند، صورت می‌پذیرد، ولی با اینهمه با محتوای مفروضاتی بستگی دارد که آنچه را در آنها نهفته است بیرون می‌آورد، و بدین‌جهت ناچار به تکرار معلوم (۷۵) منجر می‌گردد.

منطق، تا منطق ریاضی جدید، این مسأله را از راه توسل به قالب‌ها و علامتها حل کرده است. مثلاً مشکل چند معنایی رابطه «است»، وروابطی که برحسب آن معانی بین موضوع و محمول برقرار می‌شود، بوسیلهٔ علائمی که دقیقاً تعریف شده‌اند حل می‌شود و بدین طریق چند معنایی کلمه از میان می‌رود. ولی همهٔ این کارها با افلاطون آغاز می‌شود. افلاطون از چند معنایی رابطه «است» آگاه است. او خود می‌گوید که هیچ يك از جمله‌هایی مانند: آنچه پدید آمده پدید آمده است، آنچه پدید می‌آید پدید آینده است، آنچه پدید خواهد آمد مربوط به آینده است، نباشنده نباشنده است، جملهٔ دقیقی نیست. (۷۶) افلاطون شکل‌های منطقی ارتباط الزامی استنتاج‌های قیاسی، وراه اثبات فرضیه‌های خاص، و روش تقسیم مفهوم‌ها از راه دو بخش کردن - از کلی‌ترین نوع تا فرد تقسیم‌ناپذیر - را بدست می‌دهد. او خود این سؤال را بعیان می‌آورد که چگونه می‌توان به حکمی دست یافت که الزاماً درست باشد؟ منطق، تا منطق ریاضی امروزی، از او دستور گرفته است. هدف عبارتست از یافتن روشی برای برقرار ساختن رابطه‌ای الزام‌آور میان معنی و شکل.

ولی برای افلاطون، این کوشش بخاطر چیز دیگری است، بلکه خود آن کوشش همان «چیز دیگر» است. سؤال این است که آیا تفکری که شناسائی نیست معنایی دارد؟ آیا چنین تفکری می‌تواند، برخلاف قالب‌های منطقی صورتی، آکنده از معنی باشد؟ آیا در این تفکر چیزی

فهمیدنی هست که در عملیات منطقی صوری از میان می‌رود؟

اگر ما از اهمیت زبان و معنی، و از بستگی تفکر با زبان، و از بیهودگی یا - بعبارت بهتر - از امکان محدود ترجمه معانی کلمات به زبان علائم، بدرستی آگاه باشیم در آن صورت درمی‌یابیم، عملیات منطقی که در نوشته‌های افلاطون بصورت منظم پیش می‌آید واسطه‌ای است برای بیان منظوری که به آن عملیات روح و معنی بخشیده است، و اگر خود آن واسطه فی‌نفسه تا بی‌نهایتی مقاصد منطقی تصور یابد، ممکن است آن منظور از میان برود.

آیا جاذبه فلسفه مبتنی بر مفهوم‌ها طی هزاران سال ناشی از تهی بودن احکام آن است؟ یادر آن «خلاء» چیزی بیدار می‌شود و به‌گفتار می‌آید که اگر آن خلاء بدرستی اندیشیده نشود الکن می‌ماند؟ آیا در این «تکرار معلوم»ها، بجهت جایی که در ارتباض اندیشه‌ها دارند، و به‌علت «طرفه‌العین» که در ظرف آن وارد میدان اندیشه می‌شوند، چیز یگانه‌ای روی می‌نماید که هیچ چیز دیگر نمی‌تواند جای آن را بگیرد؟ - ولی بطوری که جمله‌ای که بیان می‌شود هم می‌تواند بی‌معنا بنظر آید و هم فرمانی تکان‌دهنده، مانند سخن ماکس وبر در بستر مرگ: «حقیقتی حقیقت است».

تکرار معلوم به‌گل نشستن کشتی اندیشه است در خلاء منطقی. تذکر ممکن است گرفتار دور یا تناقض شود و بی‌حاصل بماند. تذکر فلسفی افلاطون در ما قابلیت شنیدن آن چیزی را برمی‌انگیزد که خواه در خلاء منطقی

(تکرار معلوم) و خواه در آنچه از نظر منطق بی معنی است (دور و تناقض) بگفتار می آید.

دیالکتیک، منطق «حرکت تفکر» قابل ابلاغ است. این حرکت تفکر با این یا آن موضوع فکر پیوستگی ندارد، بلکه خود آن، بعنوان حرکت، موضوع است. دیالکتیک عبارتست از تفکر در غیر قابل ابلاغ، که (آن غیر قابل ابلاغ) در حرکت فلسفی قابل ابلاغ، جلوه می کند.

پاسخ ایراد دوم: ایراد چنین است: تفکر فقط هنگامی معنی عینی و موضوعی دارد که بواسطه تجربه با واقعیت ارتباط داشته باشد. تفکر، هستی نیست بلکه فقط از پیراهه‌ای می تواند با هستی ارتباط بیابد. تفکری که می پندارد که خود به تنهایی می تواند بشناسد، گمراه کننده است. کانت می پرسد: «آیا وقتی که من مفهومی را کاملاً ضروری تلقی می کنم هنوز هم درباره چیزی تفکر می کنم یا شاید هیچ تفکر نمی کنم؟» تفکر برای آنکه معنایی عینی داشته باشد باید بوسیله دریافت حسی تکمیل شود.

افلاطون مسأله ارتباط میان فکر و هستی و ارتباط میان شناسائی و موضوع شناسائی را مطرح می سازد. می گوید: در ما نیروئی است که با هستی حقیقی، خویشی دارد و شناسائی، بیاری آن نیرو صورت می پذیرد. افلاطون این مسأله را که در گذر با آن برخورد کرده است با سادگی آفریننده خود به یکسو می نهد و به عمل تفکر می پردازد تا ببیند بواسطه تفکر چه اتماقی روی می نماید و عمل تفکر چه معنایی می دهد. وئی بعدها،

خاصه در دوره جدید، این سؤال بعنوان مسأله‌ای اصلی مورد توجه قرار گرفته است که شناسائی چگونه ممکن است؟ میان شناسنده و موضوع شناسائی (= عالم و معلوم) چه رابطه‌ایست؟ آن دودر حال جدائی (دوگانگی) چه ارتباطی بایکدیگر دارند؟ آنچه هر دو آنها را فرا می‌گیرد چیست؟ آن دو چگونه می‌توانند یکی باشند؟، و اگر نمی‌توانند یکی باشند شناسنده چگونه می‌تواند موضوع شناسائی را بشناسد؟ موضوع شناسائی بودن یعنی چه؟ آیا می‌توان جدائی و دوگانگی آن دورا از میان برداشت؟ باچه وسیله؟ به این پرسش‌های مربوط به معنی و چگونگی و حدود شناسائی ما، که به مسائل نظریه شناسائی معروف‌اند، پاسخ‌های بسیار داده شده است. ولی مسأله بهیچ روی حل نشده. افلاطون هنوز چراغ راهنمای هرکسی است که با نظریه شناسائی سروکار دارد، خواه آن کس پیرو افلاطون باشد و خواه مخالف او.

در برابر ایرادی که بر افلاطون می‌گیرند باید پرسید: اگر هم شناسائی اشیا در جهان به تجربه و دریافت حسی نیاز دارد، آیا با اینهمه تفکر نمی‌تواند، بی‌آنکه برای شناسائی اشیا در جهان اهمیت موضوعی داشته باشد، دارای معنی و محتوایی باشد؟ آیا در یکی شمردن تفکر و هستی، حقیقتی والا نهفته است که در هر نظریه شناسائی، هر چند بطور نامحسوس، متجلی می‌گردد؟

پاسخ ایراد سوم: این ایراد، که افلاطون با قرار دادن جهان مفهوم‌ها میان ما و نفس هستی، شناسائی و هستی را در پرده‌ای پوشیده می‌دارد، بر این فرض متکی

است که بی واسطه، بینش بهتری می توانیم بدست آورد، یا زبانی هست بی آنکه با موضوعی پیوسته باشد.

وقتی که این واسطه، مثلا بعنوان ریاضیات از راه تجربه آنچه می توان اندازه گرفت، با واقعیت برخورد می کند، فیزیک و علوم طبیعی بمعنی امروزی بوجود می آید؛ و هنگامی که این واسطه می کوشد تا از راه های وجودی، یا یادآوری یا آماده ساختن آنها، درباره هستی اطمینان بدست بیاورد، فلسفه اولی پدید می آید.

در هر دو مورد پرده پوشی نمی شود، بلکه برخورد واقعی صورت می گیرد، لااقل برای موجوداتی از نوع ما. برخورد واقعی، تجربه ای است که از هرگونه شناسایی موضوعی فراتر می رود. ولی این تجربه فقط هنگامی قابل ابلاغ می شود که از آن واسطه ها یاری می جوید. واسطه ها پرده پوشی نمی کنند بلکه در روشنائی خاصی که در آگاهی متفکر پدید می آورند آن چیز را نمایان می سازند که بدون واسطه ها هرگز نمی توانستیم بشناسیم. افلاطون نخستین بار با تسلط کامل به واسطه ها و امکان ها، تفکر مجرد درباره هستی را گسترش داده و همه فلسفه های ماوراءالطبیعی آینده را پایه نهاده است. پس از او تاریخ فلسفه طی تکامل خود بارها در تصورات اندیشه ای متعجب و سطحی گمراه گردیده است. علت گمراهی این بود که در این مورد شناسایی خاصی را (بعنوان ذات شناسی و خداشناسی) چشم داشته اند و سپس آن را بصورت تعالیم منظم، بعنوان نتیجه پژوهش های فلسفی، تدریس می کرده اند. ولی در این گونه تعالیم نیز

بعضی اوقات می‌توان از نحوهٔ عروج افلاطونی، از این موسیقی تفکر برای برخورد با هستی، نشان‌ها یافت. وقتی که آدمی بدین نکته آگاه می‌شود، دیگر هیچ‌یک از اندیشه‌های خاص افلاطون را مطلق نمی‌انگارد. اندیشه‌های مخصوص و معین، کوشش‌هایی هستند برای آماده ساختن افزارهایی بمنظور ابلاغ یقین شخصی در بارهٔ آگاهی برهستی، نه شناسائی عینی بسنده برای خود. آنجا که این افزارها به مواد درسی تبدیل می‌شوند جزمیت دانش کاذبی پدیدار می‌شود که از نیروی صعود و عروج بی‌بهره است. افلاطون خود منکر حدود شناسائی و دانش آدمی نیست، ولی امکان عروج آدمی را نیز انکار نمی‌کند. تفکر او به تأمل و نظر در خلوت (= تفکر عرفانی) شبیه‌تر است تا به پژوهش علمی دربارهٔ موضوعی خاص. آن‌گونه تفکر در خلوت روح را از راه تعقل پاک می‌سازد و سبب می‌شود که احساس با نفس هستی برخورد کند. آن تذکر همواره در حرکت است. هر پاسخی دوباره به صورت پرسش درمی‌آید. معنی این روش عبارتست از یقین یافتن به چیزی که به آن اعتماد دارم در عین اینکه آن را می‌جویم، در آن هستم در حالی که بسوی آن می‌روم.

فلسفهٔ افلاطون بصورت نظریه‌ای خاص در نمی‌آید ولی محتوای آن همواره همان است. این «همان» در بیانی قاطع نمی‌گنجد ولی بر سر راه‌هایی که تفکر برای کشف آن می‌پیماید هر بار به نحوی جلوه می‌کند.

سه ایرادی که تشریح کردیم به آن چیزی حمله می‌کند که افلاطون خود، لاقلاً بصورت مقدماتی، می‌داند،

و در این حمله از وسایلی سود می‌جوید که افلاطون خود بدست دارد. آنچه افلاطون با اندیشه دقیق خویش عرضه می‌کند و می‌گسترده، در سه جهت خاص بارور شده است: منطق (تا منطق ریاضی امروزی)، نظریه شناسائی، تفکر مجرد درباره هستی (هستی شناسی، ذات‌شناسی). ولی در نظر افلاطون این هر سه يك واحد کاملند، و آنچه در آنها افلاطونی است وحدت و تفکیک ناپذیری آنهاست. آنها با هم واحد کاملی هستند و تجزیه آن واحد (به منطق و نظریه شناسائی و ذات‌شناسی) گرچه قابل اجتناب نیست، ولی فقط بعنوان تحولی برای بازگشت به همبستگی اصلی افلاطونی آنها قابل تصور است. همبستگی آنها در فلسفه افلاطون بدین معنی نیست که در آنجا بقدر کافی روشن نباشند، بلکه یادآور این وظیفه است که آن چیز اصلی را، که در هر سه ساری است و هر سه را فرا می‌گیرد، نباید فراموش کرد. زیرا هر يك از آن سه رودخانه، در تنهایی به ش گزار فرو می‌رود از آن رو که معنی خود را در نمی‌یابد. هر يك از آنها فقط آن گاه مایه خود آگاهی فلسفی برای ما تواند بود که دوباره در بستر افلاطونی جریان یابد. هر سه آنها که از هم جدا شده‌اند در آگاهی ما از حقیقت، که آگاهی از هستی است، با هم‌اند. تفکیک، آنها را بظاهر روشنتر می‌سازد و مسبب می‌شود که هر يك از عناصر بطور واضح‌تری نمایان گردد ولی اگر ارتباط معنی آنها با منبع اصلی، که در عین حال غایت و هدف آنهاست، از میان برود، در آن صورت:

در منطق ریاضی، فقط ثبات مفهوماً - که روی هم رفته معنایی جز عدم تناقض ندارد - و واقعیات میان تهی و بی طرف، باقی می ماند؛ در نظریه شناسایی، داوریهای کاذب گوناگون درباره ارتباط شناسنده و موضوع شناسایی (عالم و معلوم) می مانند که هر دو را همچون موضوع تلقی می کنند؛ و در تفکر درباره هستی، نوعی ذات شناسی (گاه ملال آور و گاه جالب توجه) می ماند بعنوان شناسایی خود هستی که بدست می آوریم. بهر حال در همه آن موارد فلسفه به دانشی موضوعی تبدیل می شود. آن سه ایراد با تحول تاریخی آن سه رشته مرتبط اند. یا برخلاف افلاطون خواهان جدائی آن سه رشته اند و یا به یاری یکی با دیگری بمبارزه برمی خیزند. همه آنها در حال مبارزه با یکدیگر باقی مانده اند به استثنای منطق ریاضی که بعنوان يك دانش درست و الزام آور ولی کاملاً تهی و بی طرف از معرکه پیروز درآمده است.

همه ایرادها بر پایه فرضیاتی درباره معنی و امکان های شناسایی استوارند. همه آنها شناسایی را به تفکر مبتنی بر فهم محدود می سازند و در آن حال به گمراهی های تازه ای دچار می شوند چون به شناسایی مجرد تحقق نمی بخشند. اگر افلاطون نیز اندیشه خود را بر همان فرضیات مبتنی می ساخت مرتکب «خطاهایی» که به او نسبت می دهند نمی شد. ولی در آن صورت لازم نبود افلاطون باشد، زیرا هر فکری می توانست آن نتیجه را بدست آورد؛ و در آن صورت فلسفه وجود نمی داشت.

د. لنش و چشم برای در دیالکتیک و فلسفه افلاطون بطور کلی

اگرچه «نیک» و ایده‌ها را نمی‌توان بطور مستقیم یاد داد و یاد گرفت، با اینهمه روحی پاک می‌تواند در تفکر دیالکتیکی به آنها بر بخورد. شناسائی ناکهان در خود تفکر روی می‌نماید، البته در تفکر خاصی غیر از تفکر متعارف مبتنی بر فهم و استدلال. آن شناسائی هنگامی چهره می‌نماید که از همه چیزهایی که در تفکر بروشنی تعریف و دریافته شده‌اند بگذریم و فراتر برویم. هر تفکر فراتر رفته، یک بار دیگر از خود فراتر می‌رود تا آنکه در ناکامی تفکر مجرد، ولی فقط بواسطه خود آن تذکر، تحقق یابد.

همه این تفکر می‌خواهد ما را به نقطه‌ای راهنما شود که در آن به ناکهان، در یک طرفه‌العین، بی‌آنکه بدانیم چگونه، خود نیک، هستی واقعی، در برابر ما قرار گیرد. ولی آیا بر استی شناسائی ناکهان، در «طرفه‌العین» بدست می‌آید؟ یا در آن حال نیز از دسترس ما دور و در هستی ما فقط بصورت انعکاسی باقی می‌ماند؟

این نکته، که آنچه جستجو می‌شود بصورت نظریه‌ای یاد دادنی نمی‌تواند در آید و با اینهمه باید در تفکر فلسفی درباره‌ی هستی بدان دست یافت، سبب می‌شود که خواننده‌ی دیالوگ‌های افلاطون همه نیروی خود را بحد اعلی بکار بیندازد. بیان آنچه افلاطون می‌اندیشد، باچنان دشواری همراه است که نمی‌توان بر آن چیره شد؛ چنانکه گوئی وعده‌ای داده می‌شود ولی سخنی که برای بر آوردن آن باید گفته شود بمیان نمی‌آید. از اینجا است که افلاطون

می‌گوید که فلسفه واقعی خود را نه بطور شفاهی بیان کرده است و نه بصورت نوشته، بلکه این فلسفه فقط در لحظه درخشیدن چون جرقه‌ای میان دو تن روی می‌نماید. با اینهمه همواره درباره این فلسفه سخن گفته می‌شود. آن سوی هستی، نیک، ایده ایده‌ها، خود هستی، عباراتی هستند برای بیان این فلسفه. وقتی می‌خواهیم معنی این عبارات را بدانیم، گاه به سوی تجربه‌هایی راهنمایی می‌شویم که به تجربه‌های عرفانی معروفند: بسوی یگانه‌شدن با نفس هستی؛ گاه سخن از تفکری بمیان می‌آید که بیاری مفهوم‌ها تا عمق همه اعماق پیش می‌رود؛ و گاه انبوهی تصاویر بما نشان داده می‌شود: اسطوره‌ها و اشکال گوناگون، که آنچه را هست با رمز بیان می‌کنند. دیالکتیک به همه اینها شکل می‌دهد در حالی که آن معنی را در آن واحد هم نمایان می‌سازد و هم نهان می‌کند.

فاصله میان این نحوه‌های تفکر و آنچه بیاری حس یا عقل دریافتنی و برای هر فهمی بطور مساوی دارای ارزش است، پیدا است. چنین می‌نماید که در صورت نخستین (وحدت عرفانی) نظر به چیزی است که فتنه می‌توانیم در درون خویش تجربه‌اش کنیم در حالی که ارتباط با موضوعی خاص ندارد و به همین سبب در بیان نمی‌آید. در صورت دوم با تحقق حرکت مفهوم‌های مجرد رو برو هستیم، که تهی هستند. در صورت سوم تصاویری بما نشان داده می‌شوند که از مرحله تغیل تجاوز نمی‌کنند. و درست خود همین، که در سرفه العین دریافت

(چون آن را نمی‌توان به چنگ آورد و نگاه داشت و چیزی نیست که هر وقت بخواهیم در دسترس ما باشد) بواسطه این دریافت ما را آکنده و خرسند می‌سازد، خود همین، نیروی فراگیرنده هستی و خود واقعیت است. بیان‌گیرای افلاطون چارچوب هرزبانی را می‌شکند. آنچه چنین می‌نماید که نیست، آنچه در سطح فهم نحو می‌شود و از بیان می‌رود، همه چیز می‌شود ولی فقط در روشنائی تفکر.

دیالوگ افلاطونی حداعلای تلاش درونی را از ما خواستار است. زیرا آنچه در اینجا مطرح است، چیزی است که پایه همه چیزهاست و همه چیز را روشن می‌کند. البته آن چیز ممکن است ما را بگمراهی بکشد و سبب شود که بخواهیم آن را بعنوان يك معلوم در سخن بگنجانیم. از سوی دیگر ممکن است بصورت خلائی نمایان شود و در پایان کار دست خالی بمانیم. ولی این خلاء نتیجه لفزیدن خود ماست بسوی زندگی که فقط بر عقل و حس متکی است، نتیجه این است که ما از خود هستی روی برمی‌تابیم و به واقعیت تیره و کدر هستی خودمان روی می‌آوریم. ولی اگر بتوانیم از این خلاء گرفتاری در واقعیات، روی بسوی ملائی بگردانیم که از هستی برمی‌خیزد، در آن صورت آن چیز همه چیزهایی را که در پیرامون ما هستند روشن می‌کند، هیچ چیز را در تاریکی نمی‌گذارد بلکه همه را به سوی خود می‌کشد. و این روی برگرداندن بستگی دارد با عروج به آن مکان، که مکان نیست، و از ما می‌گریزد چنانکه گوئی هیچ نیست، و عمل می‌کند و

اثر می بخشد چون همه چیز است.

اروس (عشق)

افلاطون سه جنبه جدائی ناپذیر تفکر فلسفی را نشان می دهد: تفکر همچون راهی از دانستن ندانستن به سوی آن دانستن که رهبر آدمی می تواند بود؛ قابل ابلاغ بودن بعنوان شرط حقیقت، که برای ما شایان اعتماد و موجد تکلیف است؛ دیالکتیک حاکمیت تفکری که هراستحکامی را، هم بوجود می تواند آورد و هم از میان می تواند برد، به هیچ امر موقت خرسند نمی شود، و همواره روی بسوی واحد لایتغیر ابدی دارد.

در این گزنه تفکر فلسفی، آدمی در حال عروج، آزادی خود را با آزادی دیگری در آن واحد بدست می آورد؛ این آزادی بر پایه عشق استوار است و از عشق آکنده. دانائی فلسفی دانائی عاشق است، و عشق، شناختن است. دانستن، در ارتباط عاشقانه یاددانی می شود. افلاطون نخستین فیلسوف عشق است که هنگامی که به سوی مبدا صعود می کند و به واقعیت نفس عشق، یعنی به تحقق انسان فلسفی می رسد، همه اسطوره های پیشین که اروس را بصورت خدای آفریننده مجسم می نمایند برایش بمرحله وسیله و رمز تنزل می کنند. حتی کلمه فلسفه به معنی حرکت عشق است بعنوان عشق به دانائی. فلسفه عشق به دانائی است، نه خورد دانائی.

عشق به سقراط سرچشمه اندیشه افلاطون است.

هیچ عشقی چنین یادگار بزرگی بجا نگذاشته است. عشق

افلاطون براستی واقعیت داشته است و با پرتوی که از آنجا یافته، عشق بهر آنچه شریف است شده.

ولی درباره اینکه عشق چیست، افلاطون (خاصه در مهمانی و فایدروس) با رمز و اشاره سخن می گوید و فقط از طریق اسطوره و داستان راهی به سوی آن می نماید. او عشق را به اشکال گوناگون و از خلال امکان های بسیار نشان می دهد که همه روی به سوی واحد، بسوی عشق حقیقی و نامشروط دارند که مایه صعود و عروج است.

در شرحی که افلاطون از عشق می دهد، میل جنسی نقش مبدأ و نقش تمثیل و نقش دشمن را دارد: شادابی و تحرك زندگی مبدأ عشق است، زیرا دیدن زیبایی سبب می شود که آدمی ابدیت را به یاد آورد، و زیبایی جسمی نقطه ای است که صعود و عروج از آن آغاز می شود. ولی همان تحرك و شادابی مایه گمراهی می شود اگر میل جنسی بخود بسنده کند و در انزوا بماند و بدین سان خود را تباه سازد و به پستی گراید. اگر مبدأ جسمانی در میان نباشد، اروس روی نمی نماید و اندیشه تهی می ماند. اگر اروس جسمانی بخود بسنده کند اروس فلسفی را از جنبش باز می دارد و چشمش از دیدن آن ناتوان می گردد. فلسفه افلاطون نیروی عظیم میل جنسی را می شناسد، و با آن هم متحد است و هم در نبرد. تفکر فلسفی آنگاه با میل جنسی متحد است که این میل بهانه ای شود برای آنکه تفکر به مبدائی برسد که میل جنسی نیز از آن سرچشمه می گیرد. هنگامی با آن به نبرد برمی خیزد که میل جنسی خود را مستقل سازد و اصالت انسانی را

به پستی سوق دهد و بدین سان چشم را از دیدن حقیقت هستی ناتوان سازد. بنا بر اسطوره‌ای که در فایدروس آمده است روح آدمی ارابه خرد است که دو اسب به آن بسته‌اند. یکی از اسبها رام و با شرم و مطیع است و نیروی بالارفتن دارد در حالی که دیگری سرکش و لگام‌گسیخته است و جز تمایلات نفسانی به هیچ چیز اعتنا ندارد و ارابه را به پستی می‌کشانند. خرد باید با آن دو اسب به نقطه‌ای برسد که غایت هردانانی در آن است و جهت و هدف هردانانی آنجا معین می‌شود، یعنی به مکانی در ورای حس و تجربه.

تفکر فلسفی، اشتیاق عاشقانه است که به عروج بال می‌گشاید. در این حرکت ما گاه بالا می‌رویم و گاه به زیر می‌افتیم و بدین سان تزلزل خود را تجربه می‌کنیم. گاه می‌افتیم و از خود غایب می‌شویم، و گاه دوباره به نیروی عشق پر می‌گشائیم. زیرا عشق مانند فلسفه، هستی میانه‌ای است؛ هم داشتن است و هم نداشتن. در عین اینکه به مقصود نمی‌رسیم ما را آکنده و خشنود می‌کند. در اسطوره‌ای که در «مهمانی» بمیان می‌آید، عشق پسر غنا و فقر است (Penia و Poros). در يك روز دمی چون تیرش به هدف رسیده است، می‌بالد و می‌شکفتد، دمی دیگر پژمرده می‌گردد و می‌میرد ولی ساعتی نمی‌گذرد که دوباره سر بر می‌دارد و زنده می‌شود، و هرچه بدست می‌آورد زود از دست می‌دهد (۷۷) عشق فلسفی از آن هستی ناپایدر ماست و جرآن مکانی ندارد. خدایان نه عشق می‌ورزند و نه به فلسفه می‌پردازند، زیرا دانا

هستند.

در تفکر افلاطونی اروس گناه همچون واقعیتی با جلوه‌های گوناگون نمایان است، گناه همچون تمثیلی برای عروج بسوی اصل ابدی، گناه بعنوان واسطه واقعی این عروج، گناه همچون روشنائی راه، و گناه درخششی هنگام تشخیص میان عشق حقیقی و لغزش. گفت‌وگو درباره عشق بدین منظور است که آن را بیاد ما آورد و بیدارمان کند. افلاطون از خلال تشریح‌های منطقی و مبتنی بر عقل، آینه‌ای صافی در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد: این آئینه، آئینه عشق است و شناسنده در این آئینه یا خود را باز می‌شناسد یا نمی‌شناسد. تگریستن در این آئینه ممکن است شوقی برانگیزد که فهمیدن و شناختن و زیستن، نخستین بار در پرتو آن دارای معنی می‌شود. در این راه آئینه‌های فراوان است که انواع عشق در آنها منعکس‌اند. در هر آن امکان اشتباه هست. حتی گاهی به‌قله مانده ممکن است، همه‌چیز باژگون شود.

۴. زمینه‌های خاص تفکر افلاطونی

تفکر افلاطونی همواره از اندیشه‌هایی خاص و بینش‌های روشن و قابل لمس آکنده است. عظمت افلاطون در به‌میان آوردن طرح‌های فکری و کشف مسائلی که از زمان او متفکران را بخود مشغول داشته است، و یافتن راه‌حل‌های ممکن، کمتر از عظمت او در پایه‌گذاری فلسفه بمعنی راستین نیست.

اگر بخواهیم اندیشه‌های افلاطون را جزء بجزء

شرح دهیم ناچاریم همه مطالب مربوط به هراندیشه خاص را باهم در نظر آوریم. ولی نباید فراموش کنیم که هر تشریحی از این دست در نفس خود از معنایی که افلاطون در نظر دارد جدا می افتد. آنچه بعنوان موضوعی خاص در نظر گرفته و بیان می شود بصورت مطلب درسی درمی آید. آنجا که مطالب مربوط بهم را از دیالوگ های مختلف بیرون می کشند و بهم می پیوندند حاصلی بدست می آید که بصورت یک دستگاه تعلیمی نمایان می گردد. در این حال فراموش می کنند که این اندیشه ها که بیان کننده موضوعات و محتواهای خاص می باشند هرگز برای خود بسنده نیستند بلکه نقش آنها گشادن راهی است تا اروس بتواند به سوی آن مبدأ والا که درورای هر هستی است، عروج بکند.

ما دیگر به آن راه خطا نخواهیم رفت که دستگاه فکری خاصی را فلسفه افلاطونی بپنداریم، چنانکه گوئی افلاطون به اندیشه های خود مسلط نیست. برای شرح جزء بجزء مسائل خاص افلاطونی از نظر فلسفی، ارزش مبالغه آمیزی قائل نخواهیم شد و گمان نخواهیم برد که با این شرح جزئیات کاری اصلی درمورد فلسفه افلاطون انجام می دهیم. ولی درعین حال اهمیت و فایده این مسائل را انکار نخواهیم کرد. کشف ها و ابداعات افلاطون از لحاظ غنای بی نظیرشان مایه اعجاب اند و اهل نظر را به پژوهش های دقیق و تصحیح های لازم دعوت می کنند. هرکسی برحسب وسعت دامنه اطلاع خود می تواند از این مسائل بهره برگیرد. مثلاً هنوز به پژوهش در مسائل

منطقی و مسائل مربوط به پایه‌های متدولوژیک ریاضی در آثار افلاطون می‌پردازند. ما در اینجا فقط به آنچه تحت عنوان خداشناسی (حکمت الهی) افلاطونی، نظریه روح، نظریه دولت، و کیهان‌شناسی افلاطونی، معروف است، نظر کوتاهی می‌افکنیم.

۱. خداشناسی

افلاطون درباره خدا سخن می‌گوید. آنچه در «جمهوری» بعنوان «خود نیک» به خورشید تشبیه می‌شود و ایده‌ای در ورای هستی است که بخشنده زندگی است، آنچه در «پارمنیدس» در دیالکتیک واحد به آن برمی‌خوریم، آنچه در «تیمائوس» به نام صانع خواننده می‌شود که از روی سرمشق ایده‌ها جهان را از نیستی زمان یا ماده بوجود می‌آورد، می‌توان گفت که همه اشاره به یک چیز است. ولی اگر بخواهیم از این اشاره‌ها نظریه‌ای به عنوان نظریه افلاطون درباره خدا بسازیم، اندیشه اصلی از دست می‌رود. زیرا این اندیشه هر بار به نحوی دیگر به مرز می‌رسد: در نگرش تمثیلی، در صعود متفکر دیالکتیک مفهوم‌ها، در اسطوره آفرینش جهان. این فکر هر بار در ارتباط با شرایطی معنی دارد که در آن شرایط اندیشیده می‌شود. اگر این به مرز نزدیک شدن‌ها با شناسائی مثبت و عینی خدا ارتباط داده شوند، محتوای آنها که در تفکر همچون فعالیتی درونی وجود دارد، در یک دانش پنداری بکلی از میان می‌رود. بدین‌سان خداشناسی متحرک افلاطونی به حکمت الهی

اهل مدرسه تبدیل می‌شود و برآستی در طول تاریخ چنین شده است. اصطلاح خداشناسی (تئولوژی) در نوشته‌های افلاطون آمده است. افلاطون این موضوع را طرح کرده و پایه خداشناسی مغرب‌زمین را نهاده است. ارسطو بدین لفظ جنبه اصطلاح علمی بخشیده. این مخلوق فلسفه را کلیسای مسیحی و اسلام پذیرفتند ولی در این دستگاه‌های جزمی معنی افلاطونی آن را به‌سختی می‌توان بازشناخت.

ب. نظریه روح

پیش از افلاطون روح نامی بود که به‌ذاتی در درون کیهان داده می‌شد، یا به نیروی زندگی، که پس از جدائی از بدن بصورت سایه، یا در تولدهای دوباره، یا در حال کیفر دیدن در دوزخ به زندگی ادامه می‌داد و مرگ ناپذیر بود. آنچه افلاطون درباره روح می‌اندیشد چیزی است برتر و بالاتر از این اسطوره‌ها. به نظر او روح، خود آدمی، ذات خردمند آدمی است. افلاطون روح را متشکل از سه جزء (جزء خردمند، جزء دلیر، جزء پای‌بند میل و هوس—همچنانکه در جامعه: فیلسوفان حکمران، سپاهیان، توده کارکنندگان و غذادهندگان) تصور می‌کند، یا متشکل از دو جزء: دو اسب با صفات مختلف که به ارابه بسته‌اند. افلاطون از بهره‌وری روح از ایده زندگی، یا از کیفیت ذات او بعنوان چیزی که جنبشش از خویش است، «دلایلی» برای مرگ ناپذیری روح می‌آورد. درباره سرنوشت روح در جهان دیگر اسطوره—

هائی نقل می‌کند. ولی حق نداریم این گونه اندیشه‌ها و تصاویری را که در جریان تفکر فلسفی پیش می‌آیند، بهم پیوندیم و از آنها نظریه‌ای خاص دربارهٔ روح (روانشناسی) بسازیم گرچه آن اندیشه‌ها و تصاویر چنان می‌نمایند که مواد خامی برای آن نظریه‌اند، و هرچند کسانی پس از او آن اندیشه‌ها را بصورت قطعات درسی درآورده‌اند.

ج. نظریهٔ دوک

طرح بهترین دولت، و طرح قوانین برای دولت درجهٔ دوم، موضوع دو دیالوگ هستند که یکی در سنین پختگی اندیشه و دیگری در پایان عمر افلاطون بوجود آمده‌اند و بزرگترین دیالوگ‌های او هستند. این دیالوگ‌ها نشان می‌دهند که چگونه اندیشهٔ فلسفی با اندیشهٔ خداشناسی و اندیشهٔ سیاسی یکجا اندیشیده می‌شود. این دو دیالوگ اندیشهٔ دربارهٔ خدا را با اندیشهٔ راجع به واقعیت خاص زندگی اجتماعی، بهم می‌پیوندند و آکنده از تجربه‌های بسیارند و برتخیل سیاسی عظیمی استوار.

والا ترین هدف، که نجات فرد فرد آدمیان است، به تکامل انسانیت حقیقی می‌انجامد. فلسفه عبارت می‌شود از تربیت شهریار، و از این راه پایهٔ نظم تمام جامعه می‌گردد که در آن هرکس بجای خود است و کار خویش را می‌کند، درحالی که معنی تمام این سازمان را شهریاران (فیلسوفان) می‌دانند. شناسائی دولت حقیقی و قوانین

هائی را تجربه کند که نیک و بد واقعیت حاضر را در نظرش روشن سازند.

د. کیهان‌شناسی

افلاطون در دوران پیری در رساله تیمائوس با دقتی هرچه تمامتر به مطالبی می‌پردازد که تا آن زمان اعتنائی به آن نداشته بود: کل جهان و طبیعت واقعیات مربوط به وظایف اعضاء. در این رساله چگونگی آفرینش جهان بدست صانع جزء بجزء بیان می‌شود. ولی همه این مطالب را افلاطون بعنوان حکایت، و «بدان‌سان که به احتمال قوی باید بوده باشد»، بیان می‌کند نه بعنوان آنچه می‌داند. در سراسر این نظریه مربوط به جهان دو نکته اساسی هست: یکی اینکه جهان ازلی و ابدی نیست بلکه آفریده صانع است. دیگر آنکه جهان مخلوق علل ناپینا و بی‌خرد نیست بلکه ناشی از علتی خردمند و داناست. هرچند در جریان امور طبیعت علیت ناپینا نیز که ضرورت نامیده می‌شود (و از نیستی مکان و ماده ناشی است)، دخالت دارد، ولی این خود یکی از علل است نه علت یگانه. ضرورت تابع نقشه‌ای ناشی از خردی الهی است که منشأ آن صانع است (به عبارت دیگر: علیت تابع خداشناسی است). برای توجیه واقعیات جسمانی طبیعی، یک نظریه اتم از نوع نظریه دموکریت (با این تفاوت که با صور ریاضی اندیشیده می‌شود) با فرضیه یک اندیشه فراگیرنده درباره کل جهان متعدد می‌شود. محرك کیهان روح جهان است که خود مخلوق است،

و جهان از اجزاء بسیار کوچکی که شکل مخمس منظم دارند ساخته شده است.

وقتی آدمی مسائلی را که افلاطون دربارهٔ خداشناسی و روح و دولت و کل جهان بمیان آورده است - و ما به اشاره از آنها گذشتیم - در نظر می‌آورد، از سادگی و درعین حال غنای اندیشهٔ حیرت‌انگیز و روشنی‌بخش او به‌شگفتی می‌افتد. بی‌گمان در تاریخ پدیدهٔ یگانه‌ای است که مردی آنهمه اندیشه‌های خلاقه با نیروی بارور ساختن تاریخی بی‌نهایت داشته باشد و با چنان قدرت و استقامتی آنها را بسط بدهد و درعین حال آزادی خود را در برابر آنها چنان حفظ کند که در قید اسارت هیچ‌یک از ابداعات خود نماند.

بیان خصوصیات و نقد عقاید افلاطون

۱. درباره افلاطون بطور کلی

درباره شالوده ثابتی که همه عناصر معین و متغیر، روشنائی و تاریکی خود را از آن می‌گیرند، به اشاره‌ای قناعت می‌کنیم.

الف. شالوده ثابت

طی پنجاه سالی که افلاطون به نوشتن آثار خود گذراند، شناسائی‌ها و کشف‌های بسیاری روی نمودند و تحقیقات ریاضی و ستاره‌شناسی با گامهای بزرگ پیشرفت (اریک فرانک) (۷۸). بادگرگونی‌های سیاسی که یکی پس از دیگری روی داد موضوعهای تازه‌ای بمیان آمد. افلاطون همه آنها را بادقت تعقیب کرد و با اندیشه خود به کاوش در آنها پرداخت. در آثارش تغییر شکل دیالوگ‌ها را عین می‌توان دید. ولی برخلاف عقیده کسانی که گمان می‌برند در اعماق اندیشه او تغییر مسیری می‌بینند، چون تمام فلسفه افلاطون را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که همواره یکسان مانده است. آنچه در نخستین نوشته‌ها با اشاره‌ای برگزار می‌

شود، بعدها بصورت موضوع مستقل مورد پژوهش قرار می‌گیرد. بی‌پروائی و ریشخند در آثار آخرین سالهای زندگی‌اش نیز پدیدار است. وقار خاصی که در بیان طرح‌های جزمی سال‌های بعد جلب توجه می‌کند، در آثار دوران جوانی‌اش نیز هویدا است.

این خصائص همیشه ثابت‌اند:

حالت بنیادی «در راه بودن»: نه‌دانش، بلکه طلب دانش (فلسفه) - نه‌دانستن، بلکه دانستن از راه ندانستن؛

راه‌های عروج که در تفکر پیموده می‌شوند، حرکت بسوی هستی با نیروی بهره‌ورشدن از هستی؛

شکل دیالوگ بعنوان وسیله بیان؛

تفکر فلسفی بواسطه شخصیت‌های واقعی که به نیروی تخیل تغییر قیافه می‌دهند؛

وظیفه رسیدن به هستی در حال تفکر، نه از طریق عرفان یا مذهب؛

در تفکر، هم تحقق و هم مرز را یافتن؛

درمرزها، اشاره به‌سوی‌ماورای‌هربودنی را تجربه کردن؛

یافتن ایده در تصویر؛

اهمیت اسطوره‌ها.

آنچه همواره ثابت و یکسان می‌ماند، آزادی فلسفی است. اندیشیدن و سخن‌گفتن، محل و مکان آگاه شدن و دریافتن است نه بیان حقایق ثابت. اندیشیدن و عمل کردن آدمی نوعی بازی است، خاصه در حال ارتباط با دیگری.

بسته به حریف است که بفهمد و تصمیم بگیرد، که یا با آنچه گفته می‌شود به باد استهزا گرفته شود و یا در درونش جرقه‌ای روی بنماید.

آنچه همواره یکسان می‌ماند این است که اندیشه افلاطون هرگز صورت دستگاه فلسفی بنخود نمی‌گیرد. طرح‌های درسی عظیمش بصورت اجزاء و عناصر فلسفه‌اش باقی می‌مانند ولی هرگز تمامی فلسفه او نیستند. چیزی را که همواره یکسان می‌ماند می‌توان حقیقت ثابت نامید، که اصلاً از راه شناسائی موضوعی دریافتنی نیست و در بیان مستقیم و قالب نمی‌گنجد.

ب. انسان و دولت، فلسفه و علم، فلسفه و شعر، که بعدها از هم جدا می‌شوند در نزد افلاطون باهم اند.

انسان و دولت: آنچه مهم است آدمی است. در اندیشه روح بودن مهمتر از هرکار دیگر است. روی برگرداندن بسوی دیگر (سوگردانی) برای هرکسی ضروری است، و این توفیق، در تفکر فلسفی بدست می‌آید. افلاطون تفکر فلسفی آدمی را که در حال اندیشیدن مستقل، جز بر خود خویش متکی نیست، بنیان می‌نهد. او این توانائی را دارد که از همه چیز کناره جوید، ولی این کار را از سر ضرورت می‌کند، در حال انتظار، در حال آماده‌ساختن خود.

زیرا نزد افلاطون مفهوم انسان راستین با مفهوم دولت راستین یکی است. انسان و دولت در تلاش برای رسیدن به وحدت، به زیبایی، به پیروی از آن مرحله اولی

که در تفکر فلسفی به آن نزدیک می‌توان شد، از یکدیگر جدائی ناپذیرند. تفکر فلسفی افلاطون تفکر سیاسی است، نه از آن‌رو که به‌مسأله اعمال قدرت توجه دارد، بلکه بدان‌جهت که تمام آدمی را در نظر دارد. ولی این دولت مجموعه‌ای از سازمان‌ها و قوانین و مراجع نیست بلکه نظم حکومت خود حقیقت است در نظم انسان‌هایی که برحسب اندازه دانش فلسفی‌شان طبقه‌بندی شده‌اند. دولت کامل، نیازی به قانون ندارد. قانون‌ها، چون همواره همان یک دستور را می‌دهند، مانع تکامل‌اند. دولت پر مردان دانائی استوار است که با در نظر داشتن هستی ابدی در هر لحظه «شدن»، حقیقتی را که مقتضای آن لحظه است می‌شناسند، و نیازی به قانون ندارند.

این توجه افلاطون به وحدت تجزیه‌ناپذیر انسان و دولت ناشی از این است که می‌بیند خود مجبور است در دورانی درمان‌ناپذیر زندگی کند. پس برآن شده است که پرده از چهره این دوران بردارد و فساد و دروغ آن را عیان ببیند، و درجست و جوی راه رهایی برآید، و این راه رهایی را در دنیای تفکر از طریق نزدیک شدن به سرمشق در برابر خود مجسم کند و این سرمشق را از راه تربیت تحقق بخشد، و در لحظه‌ای که به اراده و یاری خدا پیش‌خواهد آمد با نیروی این تربیت دولت را بوجود آورد: دولتی که در پرتو آن، آدمی بتواند «خود» بشود. دولت، هم تربیت راستین است و هم تربیت دروغین: دولت وقتی تربیت راستین است که زمام جامعه بدست فیلسوفان باشد بطوری که همه مردمان به اندازه موقعیت

و نقشی که در جامعه دارند از حقیقت بهره‌ور گردند، البته بی‌آنکه، توده مردم بتوانند از طریق شناسائی خود به تماس مستقیمی با خوبی و زیبایی نایل آیند.

افلاطون اشتیاق به دولت راستین را با اشتیاق به تفکر فلسفی مافوق دولت و ماورای دولت - که در برابر آن، شهر و کشور و همه جهان به مرتبه هیچ تنزل می‌کند - توأم می‌دارد. از این رو در طرحی که از دولت داده است، فیلسوفان فقط برای ادای وظیفه و به نوبت حکومت می‌کنند، تا به محض فراغت از عمل به تفکر و شناسائی مجرد، که والاتر از همه چیز است، روی آورند. نه روی‌گردانی از دنیا با شوق تأسیس دولت منافعی است و نه حقیر شمردن مردمان با اشتیاق به تربیت.

فلسفه و علم: افلاطون به پژوهش علمی توجه دارد، خاصه به ریاضیات و ستاره‌شناسی و پزشکی، ولی بنحوی که علم جزئی از فلسفه می‌گردد. آزادی او از پیشداوری علمی با انتظار فوق‌العاده‌اش از تفکر فلسفی، که از همه چیز فراتر می‌رود، یکی است. بهمین جهت هم پژوهش علمی جدید از افلاطون کسب نیرو می‌توانند کرد و هم شوق به فلسفه بمعنی راستین.

اگر اندیشه‌ها و توجیه‌ها و استدلالهای افلاطون را از مجموع آثارش بدرآوریم محتوای آنها از میان می‌رود. آنچه در آثار او نقش فرضیه دارد، صورت هدف بنخود می‌گیرد؛ زیرا سرچشمه اندیشه از آغاز، راه تحقق را معین می‌کند. جملات منطقی ساده، افکاری هستند که به محیط علم تعلق دارند. همچنانکه نزد آنزلم

مقدس اندیشه فقط در پویائی دعا معنی می‌یابد، نزد افلاطون نیز اندیشه فقط در آن حالت روحی که در حرکت افکار، بخود همچون تصویر هستی آگاه می‌گردد، دارای معنی است.

وحدت ناشی از تعلق فلسفه و علم بیکدیگر نزد افلاطون، اشاره‌ای است به سرنوشت آندو در آینده: لگام‌گسیختگی علم بی‌بهره از رهبری، و بی‌حقیقتی فلسفه‌ای که از کنار علم می‌گذرد (و گمان می‌کند که می‌تواند از خلاء آگاهی که جز تفکر محتوایی ندارد، یا از خلاء اشراق درونی صرفاً پنداری، تغذیه‌کند).

فلسفه و شعر: افلاطون شاعر بزرگی است. شعر و فلسفه، که امروز همچون دودنیای جدا از هم و هر یک دارای قوانین خاص خویش انگاشته می‌شوند، در آثار افلاطون یکی است. ولی این وحدت قابل تکرار نیست، و معنی آن را به آسانی نمی‌توان دریافت.

اگر بخواهیم دیالوگ افلاطون را تنها همچون شعری تلقی کنیم که هنرمندانه مجسم می‌کند بی‌آنکه تکلیفی به عهده بگیرد، و بدین عنوان از آن لذت ببریم، در این صورت حقیقت افلاطونی از میان برمی‌خیزد. مهم، این حقیقت است و تحقق بخشیدن به آن. و از همین‌جا می‌توان معنی سخنانی را که در دیالوگ‌ها درباره شعر گفته شده است دریافت: شاعران شعر خود را تحت تأثیر جنونی الهی می‌آفرینند بی‌آنکه خود معنی آن را دریابند یا بتوانند درباره آن داورى کنند. شاعران سخنان نادرست فراوان می‌گویند. شاعران نه تنها از خوبی و زیبایی،

بلکه از بدی و زشتی نیز تقلید می‌کنند. از این‌رو افلاطون هنگامی که با ایده دولت راستین سروکار دارد، حتی هومر را نیز - پس از آنکه همه احترامها را در باره اش بجا می‌آورد و تاجی بر سرش می‌نهد - از کشور بیرون می‌کند. آنجا که سخن از تفسیر شعر به میان می‌آید، سقراط ابرو درهم می‌کشد و می‌گوید: خردمندان بدین‌گونه سخنان اعتنائی ندارند... ما باید شاعران را به یکسو نهیم و برخود تکیه کنیم و بدین‌سان هم حقیقت را بیازمائیم و هم خود را. سقراط هنگام آزمودن شاعران، سخنان ایشان را به نثر می‌آورد زیرا من برای شاعری زائیده نشده‌ام». موسیقی اثری عمیق دارد. در دولت راستین فقط موسیقی خوب پذیرفته است تا حس اخلاقی را برانگیزد و تقویت کند.

اگر افلاطون خود شاعری بزرگ است - که می‌تواند نیروهای فلسفی و مخالف فلسفه را، به نیکوترین وجه تجسم بخشد و حالات و صحنه‌ها و شخصیت‌ها را بوجود آورد و تحريك افکار را مجسم کند و داستان بیافریند - در آگاهی خود، و همچون فیلسوفی متفکر، از آن‌رو چنین است که از همه وسایل سود می‌جوید تا حقیقت را تا سرحد امکان قابل بیان سازد. فلسفه افلاطون بر جنون، که عشیه‌ای است الهی و پیش‌بینی نشدنی، استوار نیست، بلکه تنها بر تفکر استوار است. افلاطون همچنانکه خود از این تفکر پیروی می‌کند، به فلسفه نیز رخصت می‌دهد که با کمال قدرت و استقلال، حقیقت را در قلمرو شعر بیازماید و درباره آن داوری کند. تنها به فلسفه می‌توان

اعتماد کرد، آنهم فقط در آن اوج تفکر که تاکنون در نشان دادنش کوشیده‌ایم.

اکنون جای آن است پرسیم: آیا حقیقت فلسفی از حقیقت شعر جداست؟ یا اگر در این جداسازی اصرار ورزیم خود حقیقت نیز از دست ما می‌گریزد. بهر حال در مورد افلاطون، نمی‌توان شاعر را از فیلسوف جدا کرد. در این جدائی حقیقت افلاطون از میان می‌رود: در يك سو توده‌ای مطالب درسی می‌ماند، که در خودی خود معنای راستین خویش را از دست می‌دهند و حتی متناقض یکدیگرند، و در سوی دیگر تجسم‌ها و تصاویری شاعرانه، که بخودی خود تنها مؤثر و دل‌انگیزند. فلسفه افلاطون باید در آن ژرفانی دریافته شود که از آنجا سخن می‌گوید. این فلسفه، واحد تجزیه‌ناپذیری است که نه آن را علم تنها می‌توان انگاشت و نه شعر تنها. اگر فلسفه را همچون فلسفه بمعنی دقیق از شعر جدا کنیم نیروی فلسفه افلاطون خاموش می‌شود.

ج- عظمت افلاطون:

میل داریم فلسفه را در حد کماش ببینیم مجسم شده در عظمت شخصیتی. این کمال برای افلاطون در سقراط مجسم بود، و برای فیلسوفان مغرب‌زمین از زمان افلاطون، در دوگانگی و یگانگی سقراط و افلاطون مجسم است. برای آنکه عظمت افلاطون، این حقیقتی که در نظر ما یگانه و بی‌نظیر می‌نماید، در برابر دیدگان ما قرار گیرد مطالبی را که تاکنون گفته

شد خلاصه می‌کنیم:

تخت: افلاطون استقلال اندیشه را از راه اندیشه، در دانستن ندانستن، بدست می‌آورد. او این نیروی تفکر را در وجود سقراط دریافته و به‌مراهی او آن را تقویت کرده و توسعه داده است.

افلاطون همه نظریه‌ها را در حال تعلیق نگاه می‌دارد. چون هرچه در بیان می‌گنجد و اندیشه‌ای درباره موضوعی خاص است، بخودی خود دارای معنایی نهائی نیست، افلاطون حاکم بر افکار خود می‌شود. او تابعیت از چیزی را که یک بار مورد تفکر قرار گرفته است، بطور قطعی ویران کرده و از میان برداشته است.

تفکر برای افلاطون اندیشیدن مجرد دیالکتیکی، و در عین حال شکست و بی‌نتیجگی آن است در آنجا که اندیشیدن بخواهد بصورت شناسائی نهائی جلوه کند. او تکامل آن اندیشیدن را در زبان اسطوره، و صلاحیت اسطوره را برای بیان فلسفه کشف می‌کند ولی در عین حال، به یاری یازی خود که سخت آن را جدی می‌گیرد، از تجسم اسطوره فراتر می‌رود.

حرکت اندیشه مبتنی بر عقل، آنچه را که اساسی است بر او نمایان می‌سازد: آن چیزی را که بخودی خود وجود ندارد، و آن را برای منظوری عملی هم نمی‌توان خواست، ولی در مرز خود تفکر، در آزادی شخص متفکر، روی می‌نماید. آن را می‌توان پرورش داد، یا از پرورش جلوگیری کرد، و یا بکلی از دست داد. در بی‌اتکائی تفکر، نقطه اتکا احساس می‌شود.

دوم: این نقطه اتکا، در واقعیتی که بیاری هیچ تفکری نمی‌توان آن را توجیه کرد، بر افلاطون ظاهر می‌شود. برای افلاطون مهمترین عامل هر موفقیتی در دنیا اراده خداوند است. آزادی‌تفکر او زائیده پیوستگی او با تاریخیت است. از این‌رو دست‌یافتن افلاطون به استقلال فکری - که در مورد سوفیست‌ها مستقیماً به جهان میهنی بی‌اتکائی می‌انجامد - بدین‌سان تحقق می‌یابد که او آتنی می‌ماند و در شکایت از زادگاه خویش برای خود حدی می‌شناسد و گذشته شهر خود را ضمن اسطوره جنگ آتن با مردم آتلانتیس بصورتی آرمانی جلوه می‌دهد، و آنجا که خصوصیات اسپارت و مصر را می‌ستاید، مزیت زندگی معنوی آزاد آتن را انکار نمی‌کند. از این‌رو در فلسفه افلاطون همواره احترام و محبتی به زادبومش احساس می‌شود.

سوم: افلاطون تحقق فلسفه را، نه مانند فیلسوفانی که پس از او آمده‌اند در اکتفا به فلسفه - که در آن فرد برای خود بسنده است - می‌یابد و نه در فقر و قناعت حکمای رواقی که نه از شادی ولذت تأثر می‌پذیرند و نه از درد. افلاطون تحقق فلسفه را در زندگی فلسفی می‌یابد. فلسفه افلاطون در اروس شکفته می‌شود: در این عروج میان نبودن و بودن، میان خطرها و سقوط‌ها. فلسفه افلاطون فلسفه زندگی عشق است، عشق همچون نیروی خلاقه شناسائی، منحل‌کننده واقعیت منجز، و عاملی که بواسطه نیروی کشش هستی بسوی هستی کشیده می‌شود. عروج، تنها آن‌گاه شایان اعتماد است

که به اتفاق دیگری و با همراهی دیگری باشد، و در ارتباط بیان ناپذیری که در عین حال یگانه مورد یقین است. از زمان افلاطون تا حال به چنگ آوردن اخگری از این حقیقت افلاطونی اروس فلسفی، نقطه حرکت هر پژوهش فلسفی راستین بوده است. هر کس هرگونه که محبوب خود را — و آنچه را بیاد می آورد — دوست دارد، خود نیز همان گونه است؛ و هستی حقیقی را از آنجا بدست می آورد. دانه و برونو واسپینوزا بدین حقیقت گواهی داده اند. به محض اینکه انسانی بیدار می شود، بنیاد و منبع اصلی در اعماق وجود او به لرزه در می آید و این لرزش آرامش را از او می رباید و او را به جنبشی می آورد که معیارش نیش ناخرسندی است، مگر آنکه این عروج صورت بپذیرد.

چهارم - بزرگی افلاطون جلوه های بسیار دارد: گاه معلم دستگامی فلسفی اش انگاشته اند، گاه پژوهشگر علمی، گاه شاعر اسطوره ها، گاه بنیان گذار بزرگ دولت و گاه پیامبری^۱ نشان دهنده راه رهائی. زیرا در او چیزی هست که گاه با همه این جنبه ها جلوه گرش می سازد. ولی هیچ یک از این تلقی ها به ژرفای او چنانکه باید راه نمی یابد و همه آنها گزافه آمیز است. افلاطون در حرکت تفکری که سراسر زندگی را دربر داشت، فراگیرنده بود، مانند خود زندگی پر از جنبش و حیات بود، دو پهلو بود، برانگیزنده بود، همواره نامستقیم به سوی هدف اشاره ای می کرد، و نگرانی و بی آرامی برمی انگیخت.

۴. مرزهای افلاطون

افلاطون از حیث مایه اصلی فلسفی و طرز فکر ناشی از آن در مرتبه نهائی است. اما در مورد محتواها، کشف‌ها، تصویرها، طرح‌ها، و نظریه‌هایی که در راه خود به آنها نیاز دارد، وضع جز این است. قطعی انگاشتن اینها برخلاف طرز فکر خود اوست. برای آنکه بتوانیم از فلسفه افلاطون بهره‌مند شویم، باید از مرزهای افلاطون در مورد تلقی‌اش از زندگی، و آگاهی سیاسی‌اش، و تمایلش به پژوهش علمی، آگاه گردیم و از آن مرزها پرده برگیریم.

یکی از معیارهای تاریخی عینی، آن چیزی است که پس از افلاطون پدید آمد: دین مبتنی بر کتاب مقدس، ایده آزادی سیاسی مبتنی بر دین، روحیه علمی جهانی دوران جدید. واقعیاتی که او نمی‌ترانست، بشناسد و منابعی که در دسترس او نبودند مسائلی را آشکار ساخته‌اند که جلوه‌ای در آثار او ندارند، و این امر سبب شده است که پاره‌ای از داوری‌های ما را به شگفتی آورد. حتی بزرگترین آدمیان نیز در بند محیط تاریخی خویش است. بزرگی افلاطون در عروج و دست‌یافتن اوست به آنچه ارزشش در بند زمان نیست. ولی در عین آن عروج جامعه تاریخی‌اش مرزهایی به گردش کشیده است. این مرزهای طرز فکر او، در سنجش با سه معیار نمایان می‌شوند: دین مبتنی بر کتاب مقدس، آزادی سیاسی، علوم جدید. این مرزها ربطی به مایه فلسفی افلاطون ندارند، بلکه بعضی از آنها در موادی هستند

که افلاطون با آنها تفکر فلسفی می‌کند، و بعضی دیگر در آن حالات روحی هستند که در برابر واقعیت‌های معینی در او پدیدار می‌شوند. مرز چهارمی هم هست که در سنجش با معیار خود او محسوس می‌شود: هنگامی که تفکر فلسفی اش صورت نظریه‌ای جزمی و درسی بخود می‌گیرد.

الف. در لباس با معیار دین بینی بر کتاب مقدس

دین توراتی - انجیلی اندیشه خدائی را بمیان می‌آورد که جهان را از هیچ آفریده است و سرانجام روزی آن را در ملکوت الهی خود محو خواهد کرد. از این اندیشه نتایجی اصولی ناشی می‌شوند: نخست علم به اینکه در دنیا امکان وصول به کمال نیست. دوم اینکه، وضع آدمی بسته به شرایط تاریخی است. سوم، وجود بدی در عمل و شناسائی آدمی. چهارم، اهمیت و ارزش هر فرد آدمی (روح آدمی). اکنون ببینیم تفکر افلاطون در این افق‌ها چگونه نمایان است.

نخست: در نظر افلاطون امکان وصول به کمال در دنیا وجود دارد. اندیشه از نفس واقعیت بهره‌مند است. فضیلت ممکن است. اشتباه و تقصیر از حیث معنی ناشی از نیستی ماده است که هر شدنی در آن صورت می‌پذیرد. اصولاً می‌توان بر اشتباه و تقصیر چیره شد و آن را از میان برداشت. کمال در دنیا امکان‌پذیر است چون این کمال تصویر کامل ایده ابدی است. ناقص، بر حسب منشأ خود، مطابق با نیستی است. افلاطون با رنج ویران‌کننده ناشی از بدبختی، با ناامیدی در گمشدگی،

با احساس بن بست در دنیا، و دیگر حالات روحی از این دست، بیگانه است. او نه پرتگاه نیمه‌پلیسم را می‌شناسد و نه نیاز مبرم به یاری مستقیم خدا را. افلاطون تحمل می‌کند و با آرامش درون، راه تشابه به خداوند را می‌پیماید. نیازی بیاری ندارد، ولسی همچنان چشم‌پسراه «ارادهٔ خدا» است. افلاطون ویرانی کامل را حادثه‌ای کاملاً آنی و بی‌اهمیت در جریان زمان بی‌پایان تلتی می‌کند. با اینهمه وضع روحی دیگری هم خودنمایی می‌کند که بزحمت می‌توان احساسش کرد. تفکر سیاسی افلاطون در شهر آتن، که او علاج‌ناپذیری‌اش را دریافته است، صورت می‌پذیرد. رنج ناشی از این بدبختی، یکی از انگیزه‌های اصلی فلسفهٔ اوست. افلاطون تماشاگر بی‌طرف نبود، بلکه در حال آمادگی بسر می‌برد. از عشقش به آتن یادگارهای متعددی مانده است هرچند بیشتر آن‌ها در پردهٔ ریشخند پنهان است.

دوم: افلاطون از تاریخت آگاه نیست. از این تاریخ یگانه، که همه چیز در آن بطور غیرقابل برگشت برای همیشه معین و قطعی می‌شود، چیزی نمی‌داند؛ بلکه در حال تماشای زمان بی‌پایان، که در آن هرچه امروز بدست نمی‌آید روزی بر اثر ارادهٔ الهی روی خواهد نمود، آرامش خود را حفظ می‌کند. افلاطون از یک زمان یگانه و معین و محسوس تاریخی، که هیچ لحظهٔ آن را نباید از دست داد و از هیچ امکانی نباید غافل بود و راه را در شرایط معینی که تاریخ پیش‌پای ما نهاده است، بعنوان کوششی که نتیجه‌اش معلوم نیست، باید پیمود، خبر

ندارد. همچنین از تاریخیت فرد، که یکی شدن زمان و ابدیت در تصمیم آدمی و ارتباطش با واحد تاریخی، و بعهده گرفتن آنچه من شده‌ام و آنچه کرده‌ام، و روشنائی خاطره تمهدآور، و وفاداری بی‌قید و شرط است، آگاه نمی‌باشد.

ولی آنچه گفتیم درباره تحول دانسته اندیشه‌های افلاطون صادق است. افلاطون از آن طرفه‌العین آگاه است، از آن جرقه‌ای که پس از همدمی و همدلی ممتد، بعنوان توافق در یقین به حقیقت، میان آدمیان می‌درخشد. افلاطون، از آنچه در عشقش به سقراط واقعاً بوده است، بعنوان تاریخیت وجود، آگاه نگردیده است. او درباره آن، همچنانکه درباره اروس، تنها از جنبه کلی اندیشیده است. در آثارش کشتی را که میان مطلب معین دیالوگ و مفهوم کلی، وجود دارد، می‌توان بعنوان تجلی تاریخیت انگاشت.

سوم: افلاطون از واقعیت مدش و اجتناب‌ناپذیر بدی، آگاه نیست. از اینرو، روانشناسی‌اش ساده‌دلانه می‌نماید. روشنی و صفای نظریات روانشناسی او اساس واقعیات را با سادگی زیبایی در برابر چشم می‌آورد. ولی فقط واقعیاتی را می‌شناسد که به آنها آگاهی داریم. ناآگاهی در نظر او با نادانی یکی است و عین نادانی است. تفکرش درباره خود، زود به پایان می‌رسد و از پرتگاه درونی که فقط در برابر روشنائی فهم دیالکتیکی دهن باز می‌کند، آگاه نمی‌شود. افلاطون با ژرفای درون خود فاصله نگاه می‌دارد و آنچه را مایه

نگرانی تواند بود محکوم به خاموشی می‌کند. لاینقطع در خودفریبی‌ها کند و کاو نمی‌کند تا درحالی‌که از ژرفی آنها به وحشت افتاده است به حل آنها پردازد. او تنها روانشناسی نتایج نادانی را می‌شناسد.

ولی در آثار او گاه گاه صدای واقعیت دیگری نیز بگوش می‌رسد: نه تنها از وجود يك روح بد جهان، که مفسران‌ش می‌کوشند بر آن پرده افکنند، آگاه است، بلکه در رساله «گرگیاس» همین که بدی در زیر پوشش نادانی نهان می‌شود، کالیکلس برای اثبات وجود اراده بد قد برمی‌افرازد. در «فیلبس» در اثنای بحث، حتی از شادمانی بر رنج دوستان سخن می‌آید.

چهارم: افلاطون در کتاب جمهوری از امکان‌های شگفت‌انگیزی سخن می‌آورد: از میان برداشتن زناشویی، اشتراك فرزندان، اندیشه پدید آوردن افراد برگزیده از راه آمیزش زنان و مردان برگزیده، داوری دربارهٔ بندگان، بیرون راندن سالخوردگان هنگام تأسیس دولت نو؛ چون سالخوردگان قابل تربیت نیستند، تنزل دادن بیشتر مردمان به مرتبهٔ اطاعت کورکورانه و بازداشتن آنان از مقام عروج به سوی خوبی و زیبایی. اگر کسی به بیماری مزمن و درمان‌ناپذیری مبتلاست نباید در معالجه‌اش کوشید. زندگی برای کسی که تنش به بیماری سختی دچار است سودی ندارد چون زندگی با تن بیمار با بدبختی و سیه‌روزی قرین است. در همهٔ این موارد افلاطون منکر آن چیزی است که حتی در دوران قدیم، بشر دوستی و انسانیت خوانده می‌شد.

اروس افلاطون، چه در جلوه تمایل جنسی و چه در تفسیر فلسفی، چنان محدود است که در ما نوعی احساس ناخرسندی برمی انگیزد. عادی بودن عشق و رزی با پسران، و بی ارزش بودن عشق به زن در نظر یونانیان، جامه تاریخی اندیشه‌های افلاطون است. این جامه تاریخی از حقیقت آن اندیشه‌ها نمی‌کاهد ولی نخست ما باید بر احساس بیگانه‌ای که در برابر آنها به ما دست می‌دهد چیره شویم. در تفسیر فلسفی اروس افلاطونی، آدمی ناچار است منحصرأ راه جست‌وجوی «ایده» را در پیش گیرد بی‌کوچک‌ترین اعتنا به تاریخت وجود عشق به فردی تنها در زمان. بدین جهت اندیشه‌های افلاطونی برای بازشناختن معنی متعالی عشق زن و مرد، که در مغرب‌زمین بر اساس مذهب مبتنی بر کتاب مقدس امکان‌پذیر گردیده است، کفایت نمی‌کنند. افلاطون به رابطه جنسی بطور کلی، جنبه‌ای شیطانی می‌دهد و این نظر تحقق بخشیدن به تمایل جنسی را (که می‌تواند وسیله‌ای برای پیوند ابدی باشد) امکان‌ناپذیر می‌سازد. میل جنسی، تنها وسیله‌ای برای عروج است، بشرط آنکه از میان برداشته شود؛ نه واقعیتی یگانه که باید بصورتی شریف و اصیل جلوه‌گر شود.

اروس افلاطونی از محبت به انسان بعنوان انسان و «محبت به همسایه» بیگانه است. از اینرو افلاطون حیثیت انسانی را که هر فردی باید برای هر فرد دیگر بپذیرد، نمی‌شناسد.

ب. در قیاس با معیار آزادی سیاسی

مرزی که در این مورد در تفکر سیاسی افلاطون می‌بینیم، ناشی از این است که در آن برای اندیشه آزادی سیاسی - که در اروپا از قرون وسطی واقعیتی تاریخی پذیرفته است - جایی نیست. این اندیشه از دایره تفکر افلاطونی بیرون است. آنچه در افکار سولون خودنمایی می‌کرد در دوره دموکراسی قدیم در پرده ابهامی نهان گردید و از آن پس نیز روی ننمود، و حتی در اندیشه قانون اساسی مختلط اثری از آن پدیدار نشد.

نیروی تفکر خلاق افلاطون به قوانین اساسی، که با تحرك و امکان‌هایشان آزادی را تضمین می‌توانند کرد، دست نیافت. او درباره زمامداری شاهان فیلسوف می‌اندیشید و درباره گزینش و تربیت آنان. ولی به زمامداری متکی به همکاری همه افراد ملت برای یافتن راه درست در مسیر حکومت قانون نیندیشید. درباره شکل‌های واسطه، خاصه سازمان‌های نماینده‌ای که می‌کوشند میان اراده مردم و اراده زمامداران ارتباطی برقرار سازند، و زمامداران را برگزینند، نیندیشید. امکان برطرف ساختن نقص قوانین را، که بالطبع متحجرند و همواره همان دستور را می‌دهند، نیافت؛ بدین معنی که بجای آنکه پادشاه فیلسوف بدان‌سان که افلاطون تصور می‌کند از قید قانون آزاد باشد، خود قوانین از راه‌های قانونی اصلاح شوند، و حتی خود این راه‌ها نیز قابل اصلاح باشند. افلاطون هیچ در این باره نمی‌

اندیشد که ملت‌ها از راه بحث و گفت‌وگو و تفاهم و از طریق کوشش در تربیت همه افراد، واقعیت سیاسی را در مسیری بیندازند که هیچ کس تنهائی، هر قدر هم بزرگ باشد، نتواند همواره به تنهائی تصمیم بگیرد: در این واقعیت، فراموش نمی‌شود که حتی بزرگ‌ترین آدمیان هم بشر است و نیازمند مراقبت و بازرسی.

افلاطون وارد سیاست روز با قبول شرایط و اوضاع و احوال موجود، نمی‌شود، بلکه منتظر می‌ماند که وضع سیاسی خاصی روی بنماید تا بتواند از آن برای ساختن دولت حقیقی از راه تربیتی اساسی، سود بجوید. افلاطون بجای آنکه بگذارد تا در حرکت دائمی يك دولت مبتنی بر حق و قانون، و در همکاری همه افراد جامعه، از وظایف معینی که روی می‌نماید قوانین بوجود آیند، طرح قوانینی را برای دولتی تغییرناپذیر می‌ریزد. جهش از ابدیت - که یقین به آن حاصل تفکر فلسفی است - به واقعیت این جهانی بعنوان واقع‌های یگانه و غیرقابل برگشت، صورت نمی‌پذیرد. افلاطون نیرو-های محرك ژرفی را روشن کرد، والاترین معیارها را دید، ولی وظیفه اجتناب‌ناپذیر بستگی ما به واقعیات زمانی و مکانی را دریافت. این مرز، عملی بودن اندیشه‌های او را امکان‌ناپذیر ساخت. ولی این اندیشه‌ها فضائی را می‌گشایند که در آن از اخلاق سیاسی مبتنی بر وجود خدا، انگیزه‌هایی سیاسی سرچشمه می‌توانند گرفت.

اینکه افلاطون تاریخی نمی‌اندیشد و به آسانی

می‌تواند به وظایف ناشی از واقعیت سیاسی زمان خود پشت کند و فیلسوفانه از محیط اجتماعی فاسد کناره بگیرد، با این مرزبستگی دارد. آرمان سیاسی او می‌تواند، بی‌تداوم تاریخی، در زمان بی‌پایان روزی بر اثر «اراده‌ی خداوندی» بمرحله‌ی عمل درآید. وقت، هر قدر لازم باشد، هست. افلاطون منتظر است که روزی — بی‌آنکه تاریخ آن روز معین باشد — دولت کامل تحقق یابد. از این که بگذریم بقیه در نظرش درخور اعتنا نیست. هیچ نمی‌اندیشد که فعالیت سیاسی آدمی به زمینه‌ای خاص محدود است: به اینکه توده‌ی مردم از راه تربیت برای تخلق به اخلاق دموکراسی، بصورت جامعه‌ای همدل و همکار درآورده شود. افلاطون مسائلی را که دموکراسی با آنها دست بگریبان است می‌بیند. ولی در شکلی که بصورت آرمانی خود می‌دهد تنها راه‌حل‌های حاکمانه و آمرانه را می‌شناسد که بی‌آنکه او خود متوجه شود به راه‌حل‌های غیرانسانی و غیرمنطقی می‌انجامند. او حتی هنگامی که در محیط آرمانی دیالوگ‌های خود این راه‌حل‌ها را از زبان اشخاص طرح‌ریزی می‌کند، بر آن نیست که براستی دولتی براساس آن‌ها پدید آورد. افلاطون، بعلمت فقدان پادشاهان فیلسوف بدین مراد نمی‌توانست رسید. با اینهمه معیارهائی ابداع کرده است که تفکر سیاسی را برمی‌انگیزد و به تحرك وامی‌دارد، و حتی این معیارها در بعضی جنبه‌های کلیسای کاتولیک قرون وسطی تا اندازه‌ای تحقق یافته است (تسلر).

ج. در لباس با معیار علم جدید

کلمه «علم» در نظر افلاطون معنی دیگری دارد، چنانچه در این زمان از آن درمی‌یابیم. گودال ژرفی این دو را از هم جدا کرده است: علم در نظر افلاطون، تفکر بمعنی راستین است که بر اثر آن آدمی دگرگون می‌شود و همانند خدا می‌گردد، در حالی که برای ما بینشی قاطع و الزام‌آور است که تنها با فهم سروکار دارد، و خود آدمی را مداخله‌ای در آن نیست (آنچه در ما «خصوصی» و «شخصی» است ارتباطی با موضوع علم ندارد). برای افلاطون، علم رضایت درونی عمیقی همراه می‌آورد، حال آنکه در علم بمعنی جدید سؤال «برای چه خوب است؟» بی‌پاسخ می‌ماند، و - در سیر پیشرفت پایان ناپذیر بسوی مقصدی ناپیدا که در هرگام پله‌ای برای پیشرفت بیشتر ساخته می‌شود - محتوای شناسائی رضایتی نمی‌بخشد مگر آنکه شخص به‌صرف پیش‌رفتن به سوی مقصد نامعلوم خرسند باشد.

در آکادمی، افلاطون نه تنها به جنبش علمی زمان خود چه در زمینه ریاضیات، چه ستاره‌شناسی و چه در طب (که در آنها علم به معنی جدید در حال ریشه گرفتن بود) توجهی خاص داشته است، بلکه با پرسشهای خود در این جنبش شرکت کرده است. از آن علوم به‌عنوان مواد اولیه تفکر فلسفی‌اش سود جست و نتایج آنها را در اسطوره علمی ساختمان جهان، در رساله تیمائوس، بکار برده است. روش‌های آنها برای او راهنمایی بود در تمرین تفکر مجرد بیاری مفهوم‌ها بعنوان آمادگی

برای عروج در دیالکتیک. ولی تأثیر افلاطون در علوم از راه خواستار شدن پایه‌گذاری علم بر فرضیات، و روش تحلیل و تقسیم، و خصوصاً بواسطه خاصیت تفکرش که در حال پرسش و جنبش دائم ذهن و روح را به پیش می‌راند، به معنی دل‌بستگی او به شناسائی علمی نیست. بلکه به عکس، افلاطون علم تجربی را به دیده حقارت می‌نگرد. مهم در نظر او اکتساب علم ستاره‌شناسی نیست، بلکه این است که آدمی ضمن پرداختن به ستاره‌شناسی بتواند به دیدار تصویری از ایده نائل آید. تجربه‌های فیزیکی در مورد تارهای آلات موسیقی به منظور تحصیل شناسائی فیزیکی در نظر او بازی بی‌فایده‌ای است. رهبائی از اسارت نموده‌ها، در نظر افلاطون، مثلاً یافتن فرمول‌های ریاضی است تا بیاری آنها بتوان حرکت ستارگان و ارتفاع صداها را اندازه گرفت، ولی مشاهده و مطالعه دقیقتر را بی‌فایده می‌شمارد. احتیاجی را که علوم تجربی به دقت دارند، نمی‌شناسد. به عقیده او در این مورد شناسائی تقریبی کافی است، چون هر چیز محسوس و قابل تجربه در «شدن» نامتعینش، بهر حال نمی‌تواند بیش از تصویری کم و بیش دقیق از صور معنوی باشد، و هرگز نمی‌تواند تصویری کاملاً دقیق و مطابق سرمشق درآید (حتی در نظر هگل بیگانه از علم نیز، این طرز فکر افلاطونی را در اندیشه «ناتوانی طبیعت از کفایت به مفهوم‌ها» می‌یابیم).

افلاطون از تماشای پدیده‌های بی‌نهایت که شناسائی

آنها برای دانشمندان ایونی هر روزمایه شادمانی تازه‌ای بود - و در نزد دموکریت و ارسطو به‌اعلی درجه رسید - لذتی نمی‌برد، و با روح علمی پیشرفت دائمی که از دنیای واقعیت‌ها مایه می‌گرفت، بیگانه بود.

از این رو آکادمی افلاطونی سازمانی برای پژوهش علمی نبود، و این اندیشه که همه علمی که در نقاط مختلف جهان پدید آمده‌اند می‌توانند در عالم علم یاهم متحد گردند و مستقل از هر فلسفه‌ای، شناسائی‌های الزام‌آور را حفظ کنند و بطور مرتب و منظم سبب پیشرفت آنها شوند، از ذهن افلاطون دور بود. کوشش عظیم و دامنه‌داری که در گردآوری و طبقه‌بندی محصولات طبیعی و ذهنی، در مدرسه ارسطو انجام می‌گرفت برای افلاطون نمی‌توانست جالب توجه باشد زیرا آکادمی افلاطون مکتب پژوهش فلسفی بود. معیار اصلی در آنجا اندیشه تربیت سیاستمداران آینده بود. اصحاب آکادمی آماده بودند که اگر فرصتی بدست آید دولتی فلسفی بنیان نهند. ولی به‌صرف دانشمند شدن، بدان‌سان که در دوره اسکندریه رواج یافت، اعتنائی نداشتند.

فلسفه و علم از هم جدا نیستند. علمی که با فلسفه پیوند نداشته باشد ارزش ندارد. حقیقتی است ابدی، که شوق شناسائی علمی، خصیلتی فلسفی دارد، و خود آن را نمی‌توان به‌یاری علم توجیه کرد؛ و از اینجاست که در شور و شوق به‌همه علمی که در سطحی معنوی قرار دارند، طرز فکری فلسفی نمایان است. ولی استقلال

حقیقت شناسائی علمی در برابر بینش فلسفی، بر افلاطون آشکار نبود و این مقوله جز در چند مورد استثنائی بیرون از افق دید زمان اوست.

د. در مقیاس با معیار افلاطونی: تمایل به جزمیت

روشن نبودن استقلال علم در برابر فلسفه، شاید با تمایل افلاطون به نتیجه‌گیری‌های جزمی پیوستگی داشت، گرچه این تمایل هرگز نتوانست بر او چیره شود، چون تفکر فلسفی افلاطون اصولاً بر آن چیره گردیده بود. این تمایل گاه سبب می‌شود که محتوای معلق به قاطعیت نتیجه‌تفکر، و افزار خواندن رمزها و علامتها در حال بازی، به‌عینیت آنچه شناخته شده‌است، و خاصیت جستجو به نتیجه‌شناسائی، مبدل گردد. افلاطون ضمن سخنان روشن خود درباره‌ی تأثیر نوشته و خطابه‌ی درسی، و امکان یاددادن و امکان ابلاغ اندیشه، به این نکته اشاره کرده است. ولی چنین می‌نماید که هنگام نوشتن اندیشه‌ها، نیروی این اشارات در برابر ادعاهای قاطع و مطالب موجه، روی به ضعف می‌نهد. اندیشه‌ها می‌کوشند تا روش دیالوگ را به‌کنار بزنند و خطابه‌ی درسی را جانشین آن کنند (بدان‌سان که در آثار دوران سالخوردگی‌اش هویدا است)، اگرچه با اینهمه، در این گونه موارد نیز عنصر دیالوگ - که سبب می‌شود که اندیشه‌ها به‌حال تعلیق درآورده شوند - از میان نمی‌رود، و فرق همه نوشته‌هایی که ما از خود افلاطون بدست داریم با آنچه او بنابه‌بعضی روایات گویا در

خطابه درسی دوران سالخوردگی خویش «در باره نیک» گفته است همین است (ویلپرت) (۷۹). گرایش به وحدت که در آزادی تفکر پایان ناپذیر درباره «نیک»، - یگانسه راهنمای او - تحقق یافته است، هنگام پژوهش درباره هستی شناسی صورت قاطع بخود می گیرد. بدین سان تفکر فلسفی افلاطون که جزمیت را درهم شکسته و بر آن فائق آمده است، می خواهد به جزمیت تازه ای منجر شود. اما اگر افلاطون که فیلسوفی شکننده جزمیت و آزادکننده اندیشه است، خود در حال تعلیم و تدریس بدین مرز اندیشه رسیده است، این حالت فقط تا حدی به او دست داده است که وضع مدرسه ایجاب می کرد. او مدرسه ای برای تفکر فلسفی بنیاد کرد ولی در درون آن يك مدرسه تعلیم و تعلم بوجود آمد و این خود پرهیز - ناپذیر بود. البته حال غیر از این می شد اگر هر شاگردی افلاطونی می بود. ولی افلاطون در برابر آنچه شاگردان از او چشم داشتند مغلوب گردید، همچنین در برابر عظمت موضوعات درسی که بمیان آمدند. این است سبب تحول کیفیت بحث از دیالوگ های سقراطی روزگار جوانی به شاهکارهای دوران پختگی اندیشه که از آزادی بی نهایت سرشارند، و از آنها به آثار سالخوردگی که غلبه جنبه تدریس و تعلیم را برگفت و گوی آزاد به روشنی نشان می دهند، و با اینهمه به سبب استقلال تفکر و نیروی ابداعات دیالکتیکی که در آنها متجلی است، خاصیت افلاطونی را بکمال دارند. این خود پدیده تاریخی غریبی است: فیلسوفی که از مدرسه و مکتب

بیگانه‌تر از همه بود، و در بیان غیرمستقیم‌تر از همه، و بیش از همه متفکران در یگانگی شخصی خویش ریشه داشت، نخستین بنیانگذار مؤثرترین مدارس شد.

مرزی که افلاطون به سبب داشتن مدرسه بدان رسید، شاید پرهیزناپذیر بود، و چون با سقراط مقایسه‌اش کنیم این امر آشکارتر می‌شود. سقراط نه نوشت و نه درس داد. اگر افلاطون نمی‌بود ما چیزی درباره سقراط نمی‌دانستیم. افلاطون نوشت و درس داد، و از اینرو به تناقضی میان بیان و محتوای بیان گرفتار آمد. شاید در طبیعت تفکر فلسفی گرهی هست ناگشودنی.

۳. اهمیت افلاطون برای ما

افلاطون نخستین کسی است که دید که آدمی به سبب تفکر به چه حال اندوهباری دچار می‌آید اگر آن تفکر نادرست باشد و نتواند خود را دریابد. از اینرو وظیفه‌ای به عهده آدمی نهاد که عبارت است از سوگردانی کامل. چون انقلاب بزرگ سوفیستی سبب شده بود که تفکر راه روشنگری پیش گیرد، و چون در زیر ضربه‌های انتقاد آن همه سنت‌ها روی به ویرانی نهاده بود، و چون چنین می‌نمود که نه تنها تفکر بلکه تمام نظام اجتماعی بشری به لب پرتگاه هرچ و مرج رسیده است، پس یگانه چاره آن بود که پیاری خود تفکر و با همان وسایلی که سبب ویرانی شده بود، راه رهائی جستند. افلاطون نخستین حرکت فکری را برای مبارزه با خطرهای روشنگری و علیه قلب روشنگری، پدید آورد و

این کار را به یاری روشنگری برتری انجام داد، بدین معنی که برای چیره شدن بر لغزش‌های فهم، از خردیاری جست.

این مبارزه، در قدیرافراشتن سقراط افلاطونی در برابر سوفیست‌ها نمایان است. این قد برافراشتن، پی‌درپی تکرار می‌شود ولی اینجا نخستین بار است که در تاریخ رو می‌دهد. این مبارزه، مبارزه فلسفه است با بی‌بندوباری، مبارزه پای‌بندی و تعهد است با بی‌تفاوتی و بی‌بندوباری. افلاطون نخستین کسی است که از چهره دشمن فلسفه، که با تفکر فلسفی در یک آن پدید می‌آید و در سیر تاریخ همچون پرومتهوس هر روز در لباسی دیگر دوشادوش فلسفه روی می‌نماید، آگاهانه پرده برداشت. فلسفه نخستین بار در کشاکش این مبارزه با دشمن خویش، بخود آمد. از اینجاست که افلاطون همواره در هنگام بحران فلسفه - که هرگز پایان نمی‌پذیرد هرچند انکارش کنند و بر آن پرده افکنند - سرچشمه فلسفه می‌شود.

اینکه دادگاه آتن سقراط را به‌عنوان سوفیست محکوم کرد، نمودارکننده حال فلسفه در جهان است. آگاهی خواب‌آلوده میان آن دو فرقی نمی‌نهد. این پدیده تازه و این واکنش و رستاخیز بزرگ در وجود یک تن تجسم یافته بود و دیده آگاهی مردمان از دیدن آن ناتوان بود. سقراط در نظر عامه مردم جوهر سوفیستی منفور بود. از اینرو عامه که از روشنائی وجدان و مسؤولیت اخلاقی گریزان بودند، او را شر مجسم انگاشتند و به او

پشت نمودند. سوفیست‌های بی‌بندوبار در عین حال که مردم را بخشم می‌آورند، قابل تحمل‌اند زیرا مطیع و خوش معاشرتند و به‌آسانی می‌توان آنان را بخدمت گرفت؛ و اگر مردمان را از راه بدر می‌برند این کار را به نحو خوش‌آیندی می‌کنند. ولی آنجا که تفکر جدی گرفته شود، آنجا که چیزی نامشروط خودتعمانی کند، آدمی در برابر زحمات و مشقات مسؤلیت ناشی از روشنائی درون بدقاع برمی‌خیزد: آدمی نمی‌خواهد سر از خواب بردارد، بلکه می‌خواهد همچنان بخواپ باشد.

ولی آیا افلاطون راه را نشان داده است؟ یا امروز آن را بما نشان می‌دهد؟ معنی پیام او ضرورت «یافتن راه» است و آگاه شدن به آن. می‌خواهد ما را بر آن دارد که راه را به نیروی جستن پیمائیم. آن راه به صورت دستوری که بتوان به نحوی معین از آن پیروی کرد، ارائه نمی‌شود. زیرا آن چنان راهی نیست که بتوان با متوجه ساختن به هدفی مشخص در این جهان نشان داد، بلکه وظیفه برانگیزنده و اجتناب‌ناپذیر مسؤلیت تفکر انسانی است در برابر خویشتن (هرچند افلاطون این وظیفه را خاص پادشاهان فیلسوف می‌داند).

هیچ يك از راه‌حلهائی که افلاطون ضمن اندیشه‌ها، طرح‌ها، تصویرها و اسطوره‌ها می‌نماید، چنان نیست که بتوانیم در موارد معین از آنها پیروی کنیم بی‌آنکه معنی کلی اندیشه او را از دست بدهیم. هنگامی که همگام با افلاطون تمرین تفکر فلسفی می‌کنیم به راه‌حل‌های آماده دست نمی‌یابیم بلکه نیروئی بدست می‌آوریم تا در هر

مورد خاص بتوانیم راه حلی برای خویش پیدا کنیم. کسی که آثار افلاطون را با تفکر فلسفی می‌خواند، بیاری افلاطون به پیش رانده می‌شود تا از هر چه بصورت طرح نظریه‌ای خاص ظاهر می‌شود فراتر رود. ولی این فراتر رفتن با رضایت فلسفی خاصی همراه است. در هر گام چنین می‌نماید که مقصود اصلی در شرف روی نمودن است: نیروی جذب‌کننده افلاطون از اینجا ناشی است. ولی آنچه در پی‌اش می‌گردیم هرگز بصورت قاطع روی نمی‌نماید: از این رو ناچاریم که دوباره با نیروئی تازه به او روی آوریم. چنین می‌نماید که افلاطون وعده‌ای فوق‌العاده می‌دهد. ولی خواننده باید مطلوب را در درون خود بیابد. افلاطون تفکر فلسفی می‌آورد که به اقتضای طبیعتش نه پایان می‌پذیرد و نه بعد کمال می‌رسد. چنین می‌نماید که افلاطون اصلاً نماینده تفکر فلسفی است. در تماس با واقعیت خاص او اطمینان می‌یابیم که فلسفه چیست. با محك او ارزش تفکر خودمان را می‌آزمائیم.

افلاطون ما را بر آن می‌دارد که بدانچه اساسی است، توجه کنیم. می‌خواهد که ما در مجال کوتاه زندگی در بی‌پایانی‌ها و بن‌بست‌ها سرگردان نباشیم. افلاطون به ما، اندیشه‌های ساده‌ای ارائه می‌کند که ابدیتی در خود نهفته دارند. می‌خواهد که ما حواس خود را جمع کنیم و سبب شویم که چشمه ابدی جریان یابد. افلاطون بما می‌آموزد که استوار بمانیم و از پریشانی حواس بپرهیزیم. فلسفه او وظیفه‌ای بعهده ما می‌نهد که

نمی‌توانیم فراموشش کنیم اگر نخواهیم که خود را گم کنیم.

افلاطون در تاریخ فلسفه موقعیتی یگانه دارد: در گذرگاه دو دوره، میان فیلسوفان پیش از سقراط، که دانش خود را درباره هستی از منبعی ژرف می‌پیمودند و با نیروئی ناشی از ساده‌دلی با مسائل روبرو می‌گردیدند، و متفکران هلنیستی - که فلسفه‌های تعلیمی و تفسیرکننده جزمی آنان در خدمت افراد ناتوان دنیای تازه مقهور دیوانسالاری‌کشورهای بزرگت قرار داشت - ایستاده است. افلاطون آن یگانه قلّه فرزوانگی و روشن‌بینی است که لحظه‌ای را که فضا در آن یکباره گشوده می‌شود، پر کرده است. چنین می‌نماید که این فضا بزودی بسته خواهد شد.

فیلسوف بمعنی باخت‌زمینی با او آغاز می‌شود. فیلسوفان پیش از افلاطون، به متفکران چین و هند در دوره محوری (۸۰) شبیه‌اند. با افلاطون یکباره گام از آن دوره فراتر نهاده می‌شود. آن تازه‌ای که افلاطون آورده است چیست؟ آن تازه، گشاده شدن فضای ندانستن است در راه دانستن، و گذشتن از دانستن به سوی چیزی فراتر از آن، ولی نه تنها بصورت آغاز سخنی پرمعنی - که همه

چیز را در خود نهفته دارد ولی شکفته نیست - بلکه در پیمودن راه‌های دانستن خاصی که به سبب نوع و محتوا و مرزهای خاص آن، نخستین بار ندانستن بسیار پر معنائی حاصل می‌شود. این تفکر فلسفی از خلال جهان و غنای پایان‌ناپذیر آن می‌گذرد و به هستی می‌رسد.

افلاطون فلسفه را تا نهایت افق آن گسترش داده، امکانات تازه‌ای برای آن گشوده، و مهر ایده وحدت را بر آن زده است. این وحدت ترکیب همه شناسائی‌ها و در آوردن آنها بصورت واحد نیست، بلکه ذات خود افلاطون است که در حال تفکر همواره روی به سوی وحدت برتر دارد. افلاطون از هر اندیشه‌ای که پیش از او پدید آمده بود سودجسته است، و در عین این که خود را حلقه‌ای در سلسله فیلسوفان احساس می‌کرد، می‌دانست که بنیان گذار آن چیزی است که این سلسله با آن، برای نخستین بار سلسله‌ای به معنی راستین می‌گردد و معنی پیوند دهنده خود را بازمی‌یابد. به یاری او فلسفه با نظر به گذشتگان و توجه به زندگی معنوی زمان حاضر، به زندگی مداوم مبدل گردید. پس از او دیگر متفکران همه در دل اثری که او آغاز کرده است، پدید آمده‌اند.

همه موضوعهای فلسفه در اندیشه افلاطون بهم می‌رسند و تقریباً همه موضوعات فلسفی از او سرچشمه می‌گیرند. گوئی افلاطون پایان فلسفه است و آغاز فلسفه. چنین می‌نماید که هرچه پیشتر از او بوده است، در خدمت فلسفه اوست؛ و هرچه پس از او آمده، تفسیر بر آن. با اینهمه فلسفه پیش از او پله‌ای برای فلسفه او نیست،

بلکه نیروی مستقلی است. فلسفه‌ای هم که پس از او می‌آید گسترش و شکفتگی فلسفه او نیست، بلکه تجربه مستقلی است درباره جهان و انسان و خدا. ولی برای همه آن فلسفه‌ها لحظه‌ای پیش می‌آید که در فلسفه افلاطون منعکس می‌گردند و در آنجا آزموده می‌شوند.

ممکن است چنین بنظر آید که فلسفه افلاطون انبوهی از شکوفه‌هایی است که تا امروز به تمامی نشکفته است. ولی حالت بنیادی آن، چنان است که گوئی نمی‌توان فراتر از آن رفت و آن را پس‌پشت نهاد. از اینرو فلسفه افلاطون، هم برای تفکر مستقل و خلاق نیروبخش و برانگیزاننده است، و هم چیز کاملی است که به هر که تسلیم آن شود رضایتی ژرف می‌بخشد.

آنچه «مشرّب افلاطونی» نامیده می‌شود، جذب و قلب فلسفه افلاطون است تا امروز. چون تفکر افلاطونی برقرارگاه قابل لمسی استوار نیست، بلکه همه چیز را بحالت معلق رها می‌کند و مطلب نهائی را ناگفته می‌گذارد، از اینرو آدمی برای بهره‌ور شدن از آن باید بدرون آن بجهد و در حرکت و تحقق آن شرکت و همگامی جوید و آنچه را در آن روی می‌دهد خود تجربه کند و ببیند که از این کار برای خود او چه حاصل می‌شود. فلسفه افلاطون را نمی‌توان همچون نظریه‌ای روشن و مهین تصرف کرد، وگرنه نیروی تفکر او از میان می‌رود. زیرا تفکر افلاطونی چیزی را پدید می‌آورد که هنگام روبرو شدن با افلاطون باید از آن بهره‌ور بود.

از اینرو برای مطالعه افلاطون دو راه وجود دارد:

یکی به تسلیم در برابر عقاید و نظریات معین می‌انجامد، و در دیگری در پرتو همنشینی با افلاطون، آزادی فلسفی استوار بر جدیت درونی حاصل می‌شود. راه نخستین در طول تاریخ نمایان است ولی از راه دوم بزحمت می‌توان اثری دید. زندگی که فقط در راه دوم می‌شکند و گسترش می‌یابد در راه نخستین ناپیدا است و در اینجا جز شبیحی از آن نمی‌توان یافت.

آثار از میان رفتن روح افلاطونی در «مشرَب افلاطونی» عبارت است از: بی‌خبری از ارزش بیان غیر مستقیم، و گرفتن آراء و نظریات افلاطون بمعنی تحت‌اللفظی کلمات؛ اکتفا کردن از فلسفه افلاطون به زمینه‌های علمی یا مدهبی یا سیاسی؛ تنظیم مطالب بشکل مرحله به مرحله و متداوم و غافل ماندن از گسستگی؛ تبدیل اندیشه همانند خدا شدن در واقعیت این زندگی به وحدت عرفانی و پیوستن بن خدا؛ و در نتیجه: نداشتن آزادی تفکر در برابر اندیشه‌ها و طرح‌های افلاطون، و خلاصه، فقدان آزادی درونی.

در جریان تحول «مشرَب افلاطونی» افلاطون بارها بصورت معلمی درآمد است که به فیثاغورس شبیه‌تراست تا به افلاطون واقعی. آکادمی با بالا بردن مقام مؤسس خود به مرتبه «افلاطون الهی» سبب شد که آزادی درونی افلاطونی یکسره از میان برود.

انبوه موضوعها در فلسفه افلاطون بقدری عظیم است که کمتر فلسفه‌ای پس از او می‌توان یافت که افلاطون در آن حاضر نباشد. آنجا که هر موضوعی بطور

ماوراءالطبیعه توانست به افلاطون استناد کند و هم شناسائی منطقی علمی.

همچنانکه يك مسیحی را نمی توان تعریف کرد، تعریف پیرو مشرب افلاطونی هم امکان پذیر نیست. در طول تاریخ تأثیر تفکر افلاطونی، به جنبش‌ها و محتوای گوناگونی برمی‌خوریم که هیچ سازگاری باهم ندارند: عرفان نو افلاطونی، صفای یقین عقلی کانت، شیفتگی غنوصی، و دقت و موشکافی علمی. ولی چنین می‌نماید که همه اینها در برابر مخالفان افلاطون - یا کسانی که بهیچ وجه از افلاطون متأثر نبوده‌اند و او را به عنوان شاعر یا خیالباف یا مرتجع سیاسی می‌نکوهند یا می‌ستایند، یا گروهی که به آنچه افلاطون دلبخواهی ناجدی بودن، و فقط امور مادی قابل لمس را حقیقی انگاشتن می‌خوانند، یعنی به بی‌اعتقادی نیست‌انگاری، در وجود خود واقعیت می‌بخشند - هنوز وجه اشتراکی با هم دارند.

اینک خلاصه‌ای از تاریخ تأثیر افلاطون:

۱۳۲۰ هـ. ش

افلاطون از راه مدرسه خود، آکادمی، مؤثر افتاده است. در زمان حیات افلاطون شخصیت‌های گوناگونی که از شهرهای دور می‌آمدند، خاصه ریاضی‌دانان، در آکادمی بهم می‌رسیدند. ارسطو خود بیست سال عضو آکادمی بود. گروهی آکادمی را سازمانی آموزشی و پژوهشی می‌دانند و معتقدند که صحنه واقعی دیالوگ -

های افلاطونی بوده است، بدین معنی که در دیالوگ‌ها فقط قطعاتی آورده شده است از آنچه در خطابه‌های درسی گفته می‌شده، ولی نظریه‌های منظمی (مانند نظریه ایده، دیالکتیک و نظریات مربوط به علوم ریاضی)، که در حلقه‌های درس بیان می‌گردیده، هرگز بطور کامل در دیالوگ‌ها گنجانده نشده است. از اینرو دیالوگ‌ها نوشته‌هایی آشکار هستند که اساسشان نظریه‌های سری آکادمی است. در این میان نکته‌ای که باورکردنی می‌نماید این است که دیالوگ‌ها تصاویری آرمانی هستند از زیباترین گفت‌وگوهای که در آکادمی بمیان می‌آمده است و همچنین از آزادی تفکر و پرهیز از جزمیت، که از خاصیت جدی بودن درونی سرچشمه می‌گرفته. بی‌گمان در آکادمی بحث‌هایی شده است که افلاطون از آنها تجربه‌های بسیار پرارجی درباره کیفیت گفت‌وگوی جدی و دقیق، از موضوع خارج شدن‌ها، دوستی‌های شخصی ناشی از همدلی و همکاری در پژوهش، انواع مخالفت‌ها و ضدیت‌ها، بدست آورده است، خاصه درباره توفیق یا بی‌توفیقی در عروج از راه تفکر فلسفی.

در آکادمی بی‌گمان عارضه‌هایی رخ نموده است که با روح افلاطونی سازگار نبوده. مدرسه، بدان معنی که افلاطون در نظر داشت، در صورتی می‌تواند بوجود آید و دوام یابد که همه اعضا آن در عین حفظ استقلال خود، در نقش شاگرد و استاد بایکدیگر همدلی و همکاری داشته باشند، وگرنه ناچار در شاگردان گرایشی به تعصب و جزمیت در پاره‌ای مسائل و نظریات، به

طرفداری از عقیده‌ای در برابر دیگری، به‌اصرار در ادعائی و از دست دادن فکر همکاری در عین مبارزه، و یا به‌اطاعت و سرسپردگی، پدید می‌آید. پی‌درنگت پس از افلاطون آنچه در طبیعت هر تربیت مکتبی هست و هیچ سازگاری با روح افلاطونی ندارد در آکادمی حکمفرما شد.

سپوزیپوس و کسنوکراتس از سخنان غیرمستقیم افلاطون نظریه‌هایی جزئی ساختند، و زندگی فلسفی مستقل را رها کردند. ارسطو از آکادمی بیرون رفت و مدرسه خود را بنیاد نهاد و در آنجا پژوهش آزادی آغاز کرد که اثری از روح افلاطونی در آن نبود. در جریان نسل‌های بعد، آنچه به‌نام شکاکیت آکادمی خوانده شد چیزی را اشاعه می‌داد که از دور شباهتی به‌آزادمنشی تفکر افلاطونی داشت، و همان نیز به‌صورت جزئی در آمده بود. با اینهمه آکادمی از اصل خود اخگری، و از امکانات نامحدود خویش اندکی، نگاه داشته بود که می‌توانست دوباره سربکشد و بدرخشد، و با تحریک خارق‌العاده و نیروئی که هنوز در آن بود توانائی آن را داشت که فیلسوفان گوناگون اصیلی پدید آورد. آکادمی کمابیش هزار سال پانید، و هنگامی هم که بجبر آن را بستند هنوز درخشش تمام داشت.

ب. ارسطو

بیش از دو هزار سال است که دربارهٔ ارتباط افلاطون و ارسطو بحث می‌کنند. پاسخی که در هر زمان

از این بحث حاصل شده، نمودار روح فلسفه در آن زمان است. نبرد میان هواخواهان فلسفه افلاطون و طرفداران آراء ارسطو همواره نبردی اساسی بوده است. ولی گروه سومی هم بوده‌اند براین اعتقاد که هر دو فلسفه در اصل یکی است، و کوشیده‌اند که درستی این عقیده را مبرهن سازند (۸۱).

این تلقی اخیر، وقتی به نفع افلاطون است که ارسطو تنها در مورد اشکال منطقی و بعضی علوم خاص مورد توجه قرار می‌گیرد، و هنگامی به نفع ارسطوست که افلاطون به عنوان پیشرو ارسطو شناخته می‌شود، بدین معنی که گویا ارسطو آنچه را افلاطون - که هم فیلسوف بود و هم شاعر - به بیانی زیبا ولی به وجهه مقدماتی آورده است، بصورتی ناب‌تر و روشن‌تر حفظ کرده و خطاهای افلاطون را، البته از نظرگاه خود ارسطو که سبک افلاطون را آمیزه‌ای از شعر و نثر می‌خواند، تصحیح نموده است.

اما اگر لازم است که در مورد افلاطون و ارسطو موضوع برای آیندگان روشن شود و یکی از سه راه در پیش گرفته شود، باید از نظرگاه افلاطونی چنین گفته شود: تفکر حقیقی سقراطی - افلاطونی، از افق ارسطو بیرون است. ارسطو، باآنکه از نیروی فهم خارق‌العاده‌ای بهره‌ور بود، ماهیت آن تفکر را نفهمید، هرچند در جوانی تحت تأثیر آن قرار گرفت و بدین جهت در احساس، ولی نه در تفکر، خود را وابسته به آن حس کرد. انتقاد ارسطو، مثلاً براین نظریه که فضیلت دانستن است و هیچ

کس دانسته ظلم نمی‌کند؛ یا ایراد او برآمده‌ها، که بیرون از اشیا وجود مستقلی دارند؛ برای فهم صرف قابل درک و قانع‌کننده است. ولی در این انتقادهای به معنی سخنان افلاطون توجهی نشده است و در نتیجه، این ایرادها انطباقی با ادعاهای افلاطون ندارد.

ارسطو نخستین کسی است که اندیشه‌های افلاطون را از نظر تاریخ فلسفه در مقام معینی قرار داده است، آنجا که می‌گوید: «پس از آن نظریه افلاطون می‌آید که بخش عمده آن با نظریات متفکران ایتالیائی (فیثاغوریان) پیوستگی دارد ولی علاوه بر آن حاوی نکاتی خاص خود اوست، خصوصاً در آنچه از کراتیلوس و سقراط به او رسیده است.» در برابر این طرز فکر که می‌خواهد هر اندیشه‌ای را در مقامی خاص جای دهد، باید پرسید: اگر بخواهیم فلسفه افلاطون را بفهمیم، آیا اساساً می‌توانیم آن را با مقیاس عینی بالاتری بسنجیم؟ این کار شاید در مورد نظریات و مطالب درسی معینی که از آثار افلاطون جدا کنیم، روا باشد؛ ولی با فلسفه او نمی‌توان چنین کرد. مقیاس و معیار برای ذات فلسفه، فقط از افلاطون می‌تواند بچنگ آید. آن معیار بالاتری که ارسطو برای تعیین مقام هر فلسفه‌ای بکار می‌برد، فلسفه خود ارسطوست، فلسفه‌ای مبتنی بر فهم، که برای خود مقام مطلق قائل است و با آنچه نمی‌بیند چنان رفتار می‌کند که گوئی هیچ نیست، و هنگامی که می‌خواهد درباره مطلبی حکمی بکند، نخست آن را به معنایی مبتنی بر فهم مبدل می‌سازد تا برایش قابل درک شود.

درباره عظمت ارسطو در جای دیگر سخن خواهیم گفت (۸۲). در اینجا فقط خواستیم به مسأله ارتباط افلاطون و ارسطو اشاره‌ای بکنیم که مسأله‌ای است مربوط به سرنوشت فلسفه باخترزمین.

ج. مشرب نوافلاطونی

تفکر افلاطونی، بشکل مشرب نو افلاطونی که فلوطین (تقریباً ۲۰۳ تا ۲۷۰ میلادی) تأسیس کرد، ادامه یافت، در حالی که معنی اصلی خود را یکسره از دست داده بود.

فلسفه افلاطون نزدیک به هزار سال مشرب نو افلاطونی بود نه اندیشه افلاطون؛ فعالیت تفکر افلاطونی از میان رفت و سیرو نظر جای آن را گرفت؛ روشنی و سختگیری این - یا - آن کند شد، تنظیم موضوعات و مطالب بصورت پشت سر هم و متداوم جایگزین گسستگی گردید؛ و اروس فلسفی گستاخ و روشن، در عرفان ابرار آمیز ناپدید شد. فلسفه، عنوان مذهب برخوردار نهاد، اگر چه استقلال فلسفه حفظ شد ولی فیلسوف «معلم دینی تمام دنیا» گردید. (پروکلوس ۴۱۰ تا ۴۸۵). افلاطون هرگز بر آن نبود که مؤسس مذهب باشد؛ ولی شد. همچنانکه پروکلوس چهارچوب مشرب نو افلاطونی را با خدایان اواخر عهد قدیم پر کرد و بدین ترتیب علم الهی یونانی را بوجود آورد، اریگنس نیز قیافه‌های توراتی و انجیلی را وارد مشرب نوافلاطونی ساخت و پیاری افلاطون، حکمت الهی مسیحی را بنیاد

نهاد. از این حیث میان پروکلوس و اریگتس قرابتی هست، بطوری که دیونسیوس پسونید و آره‌اوپاگیتا (در حدود ۵۰۰ میلادی) قسمت اعظم اندیشه‌های خود را از حکمت الهی یونانی پروکلوس گرفته است.

اگوستین از پیروان مشرب نوافلاطونی است. او «دمیورگک» (۸۲) افلاطون را، که جهان را از ماده‌ی مکانی پدید آورده است، به جهان‌آفرین توراتی مبدل کرد که همه چیز را از نیستی به هستی آورد؛ و جهان ایده‌ها را به اندیشه‌های خدا مبدل ساخت که «کلمه» از آن پدید آمده است؛ و بجای آزادساختن خویش از راه سوگردانی، رهائی از «گناه موروث» بواسطه رحمت الهی را قرار داد.

د. مشرب افلاطونی در قرون وسطی، دوران رستاخیز فکری (رنسانس) و دوره‌ی روشنگری

مشرب افلاطونی در قرون وسطی، از اسکوتوس اریوگنا و مکتب شارتر گرفته تا استاد اکهارت و نیکولائوس کوزانوس، بطور کلی مشرب نوافلاطونی است که دیونسیوس مسیحی از پروکلوس گرفته است و توسط اریوگنا به زبان لاتینی ترجمه شده. از قرن دوازدهم میلادی تیمائوس و قسمتی از «پارمنیدس» و همچنین «فایدون» و «منون» را می‌شناختند ولی «جمهوری» و دیگر دیالوگ‌ها نخستین بار در قرن پانزدهم شناخته شدند.

در دوران رستاخیز فکری (رنسانس) اصحاب آکادمی فلورانس که بر مارسیلیوس فیسینوس گرد آمده

بودند، افلاطون را بعنوان مردی که بقول ژامبلیکوس هر دو راه سعادت، یعنی راه فلسفه و راه مسیحیت را یکی کرده بود، به دیده تکریم و تجلیل می نگریستند. در نظر فیسینوس افلاطون هم استاد جدل بود، هم روحانیی خداپرست و هم سخنوری بزرگ. در این دوران، به مشرب نو افلاطونی - بدان سان که از قرون وسطی رسیده بود - شناسائی تازه همه دیالوگ های افلاطون اضافه شد، ولی شناسائی افلاطون واقعی همچنان دور از دسترس ماند. چندی بعد، افلاطونیان انگلیسی، یعنی کاذورث (۱۶۱۷ تا ۱۶۸۸) و مور (۱۶۱۴ تا ۱۶۸۷) بدین حرکت پیوستند. اروس و زیبایی مورد توجه خاص قرار گرفت ولی جنبه مذهبی پیشین را از دست نداد.

تأثیر افلاطون در کپلر و گالیله - که بر «متون» و «تهه تتوس» و «سوفیست» استوار است - یکسره از نوعی دیگر است. اینان برای پایه گذاری علم طبیعی مبتنی بر ریاضیات در برابر ارسطو، از رساله های فوق الذکر الهام گرفتند.

لایبنیتس نخستین کسی است که آگاهانه به افلاطون راستین روی آورد، و او را از پس پرده هائی که مشرب نو افلاطونی بیش از هزار و پانصد سال بر آن افکنده بود، باز شناخت. لایبنیتس می گوید: «افلاطون را باید از راه نوشته های خود او شناخت نه از راه فلومین یا ماریسیوس فیسینوس. اینان چون پیوسته در پی مردی خارق العاده و عرفانی بودند، تعالیم آن مرد بزرگ را مسح کردند... افلاطونیان دورانهای بعد، به نظریات دقیق او

موجه افلاطون درباره فضیلت و عدالت، درباره دولت، درباره هنر مشخص ساختن مفهوم‌ها و تقسیم آنها، درباره شناسائی حقیقت ابدی، و شناسائی فطری که از روز تولد در ما هست، بی‌اعتنا ماندند... فیثاغوریان و افلاطونیان، فلوطین و ژامبلیکوس، و حتی پروکلس، گرفتار تصورات خرافی بودند و به معجزات و کرامات دل خوش داشتند... اگر کسی بی‌هیچ پیش‌داوری، و با آمادگی تمام به خود افلاطون روی آورد، دستورهائی اخلاقی و براستی مقدس، و عمیق‌ترین اندیشه‌ها را در او می‌یابد، و طرز بیانی الهی که در عین شیوانی در بالاترین حد روشنی و سادگی است.

دوره روشنگری، مشرب افلاطونی خاصی برای خود ساخت، چه در حیطه فرهنگ و چه در حوزه عمل. مشرب افلاطونی نظری شافتمبری (۱۶۷۱ تا ۱۷۱۳) و همستریوس (۱۷۲۱ تا ۱۷۹۰) در دوران کلاسیک آلمان تأثیر بخشید. فرانکلین (۱۷۰۶ تا ۱۷۹۰) همچون مربی جامعه امریکائی، در دیالوگ‌های افلاطون سرمشقی برای گفت‌وگوی تفاهم‌آمیز یافت و امریکائی‌ها را با آنها آشنا ساخت.

••• فرد نوزدهم

از قرن نوزدهم تا امروز (از شلایرماخر تا یگر) چنان شناسائی انتقادی منظمی در مورد افلاطون واقعی حاصل شده است که مانند آن هرگز وجود نداشته است. واقعیت افلاطون دوباره بی‌پرده روی نموده است. آیا

این شناسائی هم باز افول خواهد کرد و در سخنان سطحی بی‌پایانی منحل خواهد شد و تأثیر افلاطون نیز موقتاً پایان خواهد یافت؟ آیا توانسته‌ایم از آزادی و غنای افلاطون، از فراغتش از هرگونه پیش‌داوری، از روشنی‌اش، از افلاطون بعنوان طرفه‌العینی از علو و عظمت، که بی‌درنگ پس از او پشت سرماند، اطلاعی حاصل کنیم؟ آیا حق داریم به همین اطلاع خرسند باشیم بی‌آنکه واقعیت خود ما از آن بهره‌ور گردد؟ چنین اطلاعی نبودنش بهتر، زیرا از چنگ خواهد گریخت و ناپدید خواهد شد.

یادداشت‌های مترجم

- ۱- شاه‌المانه‌ای آتن که زمان سلطنتش را در قرن یازدهم پیش از میلاد می‌دانسته‌اند.
- ۲- یونانیان بر این عقیده بودند - و این عقیده امروز هم در مغرب‌زمین شایع است - که اگر سپاه ایران بر آتن پیروز می‌شد آزادی سیاسی یکسره از جهان رخت‌برمی‌پست و بنابراین آتنیان با پیروزی خود (در ۴۸۰ ق.م.) بر سپاه ایران آزادی را نجات داده‌اند.
- ۳- افلاطون شرح سفرهای خود را به سیسیل در نامه شماره هفت به تفصیل آورده‌است.
- ۴- افلاطون: نامه شماره هفت ۳۲۶.
- ۵- ادوارد تسلر (E. Zeller) صاحب کتاب «فلسفه یونانیان».
- ۶- F. Schlegel (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) روحانی و فیلسوف آلمانی نخستین کسی است که قسمت عمده آثار افلاطون را بزبان آلمانی ترجمه کرده.
- ۷- K. F. Hermann مؤلف کتاب «تاریخ و دستگاه فلسفه افلاطون».
- ۸- Xenophon (۴۵۰-۳۵۴ پیش از میلاد) سردار و سیاستمدار آتنی که از هواخواهان سقراط بود بی‌آنکه به‌کنه اندیشه‌های فلسفی سقراط پی‌برده باشد. از میان نوشته‌های متعددش سه رساله (بخاطرات سقراطی - مسمانی - آپولوژی) درباره سقراط است و مهم‌ترین این رساله‌ها خاطرات سقراطی است که یکی از مهم‌ترین منابع تحقیق درباره زندگی ظاهری و بشری سقراط است ولی از فلسفه سقراط نشانی در آن نمی‌توان یافت.
- ۹- افلاطون: جمهوری ۴۹۶
- ۱۰- افلاطون: سوفیست ۲۴۲ به بعد
- ۱۱- ورنریگر W. Jaeger افلاطون‌شناس آلمانی مؤلف کتاب

Paidia (تربیت) (در سه جلد)

- ۱۲- افلاطون: لیزیس ۲۱۹ و ۲۲۰
 ۱۳- افلاطون: خارمیدس ۱۷۴
 ۱۴- افلاطون: اوتیدم ۲۸۸-۲۹۲
 ۱۵- افلاطون: گرگیاس ۴۸۲
 ۱۶- افلاطون: سهمانی ۲۰۵
 ۱۷- افلاطون: پروتاگوراس ۳۱۴
 ۱۸- افلاطون: نامه شماره هفت ۳۲۶
 ۱۹- افلاطون: سهمانی ۱۷۵
 ۲۰- افلاطون: نامه شماره هفت ۳۴۱
 ۲۱- افلاطون: فایدروس ۲۷۵ و ۲۷۶
 ۲۲- افلاطون: نامه شماره هفت ۳۴۱
 ۲۳- در معبد آپولون شکافی در زمین بوده است و از آن بخاری متصاعد می‌شده است که هرکس آن را تنفس می‌کرده بیهوش می‌شده. روی این شکاف سه پایه‌ای نهاده بودند و «پیتیا» که پیام‌آور خدا بود بر آن می‌نشست و بعلت تنفس بخار به حال خلسه می‌افتاد و در آن حال پاسخی را که خدا به سائیلان می‌داد می‌شنید و باز می‌گفت. افلاطون معتقد است که شاعر هنگامی شعر می‌تواند گفت که به حالت خلسه خاصی بیفتد و در آن حال باخدایان هنر پیوند بیابد و از آنان الهام بگیرد.
- ۲۴- افلاطون: فایدروس ۲۴۵
 ۲۵- دیوگنس لائرتی در حدود ۲۷۵ میلادی کتابی بنام «تاریخ فیلسوفان» نوشته است.
 ۲۶- افلاطون: گرگیاس ۴۷۴
 ۲۷- افلاطون: کراتیلوس ۲۸۴
 ۲۸- افلاطون: سوفیست ۲۶۳ و ۲۶۴
 ۲۹- افلاطون: گرگیاس ۲۶۱ و ۲۶۲
 ۳۰- افلاطون: پروتاگوراس ۳۲۵
 ۳۱- افلاطون: فیلیس ۱۲ و ۱۴
 ۳۲- افلاطون: سوفیست ۲۴۶
 ۳۳- افلاطون: فایدون ۸۹ و ۹۰
 ۳۴- افلاطون: سوفیست ۲۳۰
 ۳۵- افلاطون: فایدروس ۲۷۶ و ۲۷۷

- ٣٦- افلاطون: قوانين ٨٠٣ و ٨٠٤
 ٣٧- افلاطون: جمهورى ٥٠٦
 ٣٨- افلاطون: جمهورى ٥٠٨
 ٣٩- افلاطون: جمهورى ٢٣٥
 ٤٠- افلاطون: جمهورى ٥٠٨ و ٥٠٩
 ٤١- افلاطون: تيمانوس ٥٢
 ٤٢- افلاطون: تيمانوس ٥٢
 ٤٣- افلاطون: فايدروس ٢٤٧
 ٤٤- افلاطون: مسماني ٢١١
 ٤٥- افلاطون: مسماني ٢١١ و ٢١٢
 ٤٦- افلاطون: پارمنيدس ١٣٠
 ٤٧- افلاطون: سوفيست ٢٥٢
 ٤٨- افلاطون: جمهورى ٥١٠
 ٤٩- Paul Natorp افلاطون شناس ألماني صاحب كتاب «نظرية ايدة افلاطون»
 ٥٠- افلاطون: پارمنيدس ١٣١ تا ١٣٥
 ٥١- افلاطون: جمهورى ٥١٤ تا ٥١٧
 ٥٢- افلاطون: جمهورى ٥١٨
 ٥٣- افلاطون: مسماني ٢١١
 ٥٤- افلاطون: نامه شماره هفت ٣٤٣
 ٥٥- افلاطون: جمهورى ٥٣٢
 ٥٦- افلاطون: فيلبس ١٥
 ٥٧- افلاطون: اوتيدم ٢٩٠
 ٥٨- افلاطون: جمهورى ٥٣٤
 ٥٩- افلاطون: فيلبس ١٦
 ٦٠- افلاطون: اوتيدم ٢٩١
 ٦١- افلاطون: خارميدس ١٧٣
 ٦٢- افلاطون: جمهورى ٢٣٥
 ٦٣- افلاطون: قوانين ٨١٦
 ٦٤- افلاطون: نامه شماره هفت ٣٤٤
 ٦٥- افلاطون: فايدون ١٠٣
 ٦٦- افلاطون: فايدروس ٢٦٥
 ٦٧- افلاطون: جمهورى ٥٢٧

- ۶۸- افلاطون: فیلیس ۶۸
 ۶۹- افلاطون: جمهوری ۵۱۰
 ۷۰- افلاطون: جمهوری ۵۱۱
 ۷۱- افلاطون: فایدون ۱۰۰
 ۷۲- افلاطون: پارمنیدس ۱۵۶
 ۷۳- افلاطون: سوفیست ۲۵۸ تا ۲۶۰
 ۷۴- افلاطون: سوفیست ۲۴۸
 ۷۵- tautologic
 ۷۶- افلاطون: تیمائوس ۲۸
 ۷۷- افلاطون: مسمانی ۲۰۳
 ۷۸- افلاطون‌شناس آلمانی صاحب کتاب «افلاطون و فیثاغوریان»
 ۷۹- پاول ویلپرت نویسنده کتاب «دوفقره از نخستین نوشته‌های ارسطو درباره نظریه ایده»
 ۸۰- هگل معتقد است که تاریخ به مسیح ختم می‌شود و از مسیح سرچشمه می‌گیرد، بنابراین ظهور عیسی محور تاریخ جهان است. (اشاره‌ای به این مطلب را در کتاب «عقل در تاریخ» اثر هگل ترجمه آقای دکتر حمید هنایت، انتشارات آریاسهر، صفحه ۵۰ متن و صفحه پازده مقدمه مترجم، می‌توان یافت.) در برابر این عقیده، پاسپرس نظریه متقابل آورده است و معتقد است که محور تاریخ جهان دوره‌ای را می‌توان نامید که از حیث صورت بخشیدن به آدمیت پربارترین دوران تاریخ باشد و این محور در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد، و به عبارت دقیقتر، بین سالهای ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد است (و این دوره را پاسپرس «دوره محوری» می‌نامد) زیرا در این دوره بود که «بزرگترین و ژرفترین دگرگونی در مسیر تاریخ روی داد: در چین کنفیوس و لائوتسه دنیا آمدند و همه شمه‌های فلسفه چین پدیدار شدند در هندوستان اوپاتی‌شاده‌ها بوجود آمدند و بودا پیدا شد، در ایران زردشت نظریه تکلیف‌آور خود را درباره نبرد خوب و بد به میان آورد، در فلسطین پیامبرانی مانند الیاس و یریماس برخاستند، و یونان هومر را پرورد و فیلسوفانی چون پارمنیدس و هراکلیت و افلاطون را پبار آورد و همچنین تراژدی‌پردازان بزرگ و توکیدیدس و آرشیمدس را.» برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte» (مبدأ و هایت تاریخ) نوشته کارل پاسپرس.
 ۸۱- یکی از اینان فارابی است (الجمع بین الرأیین)

۸۲- چنانکه در مقدمه متذکر شدیم، این دفتر حاضر ترجمه بخشی است از کتاب «فلسوفان بزرگ». از بخش‌های کتاب یکی هم خاص ارسطوست.

۸۳- دمیورگ (demiurg) صانع و آفریدگار جهان است. ر.ک. تیمائوس ۳۰ پی‌بعد.