

کستون مر

افلاطون

ترجمہ
فاطمہ خونسار



Gaston Maire

Platon

traduction en persan par

Fateme Khonsari

ISBN: 964-8036-08-X

شابک ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۸-X



Iranian Institute of Philosophy

70000

افلاطون

کستون

فلاطون

۱	۲۲
۲	۲۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٧١٣١٥

٧١٣١٥

100

مکتون بر

افلاطون

ترجمہ

فاطمہ خونسار



Maire, Gaston

مر. گاستون

افلاطون/ نوشته گستون مر؛ ترجمه فاطمه خونساری. -
تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۷۶ ص.

ISBN 964-8036-08-X

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیها.

عنوان اصلی: Platon, Savie, son oeuvre, 1966.

کتابنامه: ص. ۲۱۹ - ۲۲۱ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.

۱. افلاطون، ۹۲۲۷-۹۲۳۷ ق.م Plato

الف. خونساری، فاطمه، ۱۳۲۲ - . مترجم. ب. مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ج. عنوان.

۷ الف ۳۶/م B ۳۹۵ ۱۸۲

۱۳۸۳

۵۵۲۵ - ۸۳م

کتابخانه ملی ایران



افلاطون

تألیف گستون مر

چاپ اول: ۱۳۸۳؛ تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

ناظر فنی: انتشارات ثریا

چاپ و صحافی: چاپ و نشر علمی فرهنگی کتیبه

حق چاپ و نشر محفوظ است.



آدرس: خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آراکلیان

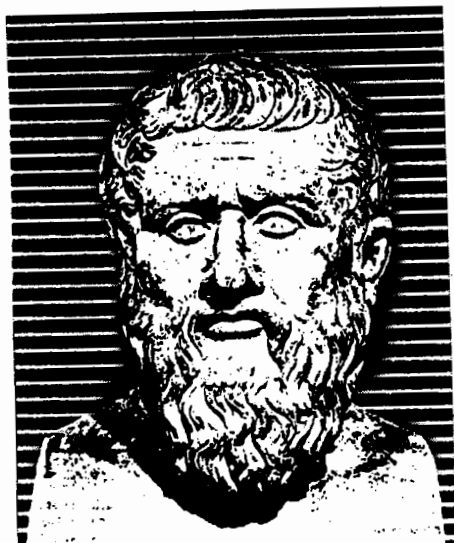
تلفن: ۶۴۰۵۴۴۵؛ فاکس: ۶۹۵۳۳۴۲

شابک: X-۸-۰۸۳۶-۹۶۴-ISBN: 964-8036-08-X

تقدیم به روان پاک پدر و مادرم

و

تقدیم به استاد فرزانه جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی



فاک کالبد اغلاطون را در آغوش خود پنهان می‌کند،
اما روح او نزد نیک‌بفتان غنا ناپذیر است،
روح پسر آریستون را، حتی در کشورهای دور دست،
مانند فدائی تکریم و ستایش می‌کنند.

سنگ‌نوشته آرامگاه افلاطون

فهرست مطالب

۹	یادداشت مترجم
۱۱	زندگی
۳۳	فلسفه
۳۶	۱. مسئله افلاطونی
۵۲	۲. وجود و معرفت
۷۹	۳. خدا، جهان و انسان
۱۰۳	۴. اخلاق و سیاست
۱۳۷	آثار
۱۴۵	منتخبات
۱۴۵	۱. طنز سقراطی، روش تزکیه
۱۴۷	۲. مامائی، فن زیانندن نفوس
۱۵۴	۳. تمثیل غار، غایت تعلیم و تربیت
۱۵۴	فیلسوف مجبور به حکومت کردن است
۱۶۹	۴. دیالکتیک و شناخت خیر مطلق
۱۷۳	۵. صورت عقلی خیر
۱۷۶	۶. اسطوره تولد اروس (عشق)
	۷. جنون الهی. رمز و تمثیل اسبهای درشکه
۱۷۹	و صف آرائی نفوس
۱۹۰	۸. اسطوره ایزد: انتخاب سرنوشت و تجسد نفس

۱۹۸	۹. فلسفیدن آموختن مرگ است
۲۰۳	۱۰. فیلسوف در حکومت ظالم
۲۰۷	۱۱. نمونه اعلای الهی و نمونه انسانی
۲۱۰	۱۲. صانع و آفرینش جهان
۲۱۵	۱۳. خداوند باید معیار همه چیز باشد
۲۱۹	کتابشناسی
۲۱۹	منابع مؤلف
۲۲۱	منابع مترجم
۲۲۳	نمایه
۲۲۳	کتابها و رساله‌ها
۲۲۷	اسامی خاص

یادداشت مترجم

ترجمه کتاب افلاطون نوشته گستون میر (Gaston Maire) که از زبان فرانسه به فارسی برگردانده شده است از آثار موجز اما قابل توجه برای خوانندگان فارسی زبان جهت آشنایی با فلسفه افلاطون است و امیدوارم با ترجمه این اثر خدمتی هرچند ناچیز به علاقمندان به فلسفه یونان و به خصوص فلسفه افلاطون انجام داده باشم.

گستون میر، از افلاطون شناسان برجسته و استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه دیژون فرانسه است. نویسنده در این اثر به بررسی ابعاد گوناگون اندیشه افلاطون به زبانی که هم برای متخصصان و هم برای افراد غیرمتخصص مورد استفاده است، پرداخته و موضوعاتی نظیر وجود و معرفت، خدا، جهان و انسان، و اخلاق و سیاست و ... را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

در ترجمه این اثر از فضل و دانش وسیع جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی ریاست محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

ایران بهره فراوان برده‌ام. درواقع باید اذعان کنم که بدون راهنمایی‌های مستمر و دلسوزانه ایشان ترجمه این اثر برای من مقدور نبود. در ترجمه این کتاب طی چندین ماه در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در محضر ایشان حاضر می‌شدم و نکات دشوار متن و اصطلاحات یونانی را به ایشان ارائه می‌کردم و هرکجا که نیاز به اصلاح داشت، نظر صائب ایشان را اصل و ملاک قرار می‌دادم. در اینجا برخود فرض می‌دانم که از ارشادات و راهنمایی‌های ایشان نهایت سپاس و قدردانی را اظهار نمایم. البته روشن است که تمامی مسئولیت نقایص احتمالی ترجمه متوجه مترجم است.

همچنین برخود واجب می‌دانم که از کلیه دوستان و همکاران محترم که با ارائه نظرات مفید خود به من کمک نموده‌اند، تشکر و قدردانی نمایم.

لازم به ذکر است که کلیه پانوشتهای فارسی که با رمز «م» مشخص شده‌اند، ازطرف مترجم افزوده شده است.

امیدوارم ترجمه این اثر به زبان فارسی مورد استفاده علاقمندان به فلسفه یونان، اندیشه افلاطونی و بطور کلی علاقمندان به فلسفه قرارگیرد و تقاضای اینجانب از خوانندگان محترم این است که مترجم را در ارائه نظر انتقادی جهت اصلاح کتاب در چاپ‌های بعدی یاری نمایند.

زندگی

زندگینامه نویس افلاطون با مشکلات حل نشدنی مواجه می شود. البته، مریدان وی خاصه برادرزاده اش اسپوسیپوس^۱ و همچنین کسنوکراتس^۲ جزئیات بی شماری را، که گاهی ظاهراً بسیار دقیق است نقل کرده اند که دیوگنس لائرتیوس^۳ آنها را در کتاب سوم زندگی، عقاید، و اقوال فیلسوفان مشهور گردآورده است.

به علاوه می توانیم به نامه هفتم^۴ که افلاطون در دوران پیری خود نوشته و اکنون اصالت آن کاملاً تأیید شده است به عنوان سندی از زندگی او توجه کنیم و بدین اعتبار، اطلاعات باارزشی در اختیار داریم. این داده ها بدون تردید بسیار خوب به دست آمده است، اما قبول کلیه آنها بدون احتیاط خطرناک است و غالباً تمایز و تفکیک

1. Speusippe

2. Xénocrate

3. Diogène Laërce (*vie, doctrine et sentences des philosophes illustres, Livre III*)

4. Lettre VII

حقیقت از تخیلات و روایات افسانه‌ای ممتنع است. بدون نقل این روایت که خود آپولون^۱ را پدر افلاطون معرفی می‌نماید، چه اعتباری می‌توانیم برای روایت دیگر قائل شویم که تولد او را در هفتم ماه تارگلیون^۲ از هشتاد و هشتمین المپیاد^۳، ذکر می‌کند، یعنی مقارن سالروز تولد همان آپولون در تقویم دین آتن؟ چگونه به این نکته توجه نکنیم که اگر زندگی او را هشتاد و یک سال ثبت می‌نماییم، در علم حساب عرفانی فیثاغورسی^۴ که بدون چون و چرا در مکتب افلاطونی^۵ در شرف تکوین اثر گذاشته، عدد هشتاد و یک، عدد ممتازی به شمار می‌رفته است^۶، زیرا عدد مذکور نمودار مربع مربع اولین عدد فرد است. چیزی که اطلاعات مورد نظر را مورد شک و تردید قرار می‌دهد. در این صورت قائل شدن اعتبار بیش از حد برای

۱. Appolon: یکی از مشهورترین خدایان المپیک که خدای جوانی و زیبایی و شعر و موسیقی به شمار می‌رفت. م.

۲. Thargélion: ماه یونانی (مه، ژوئن). در این ماه بود که جشنهایی برای آپولون برگزار می‌شد. م.

۳. بوده Olympiade: دوره چهارساله جشنها و مسابقات قدیم یونان که مبدأ ضبط تاریخ است. م.

۴. Phythagorisme: مکتب فلسفی فیثاغورس حکیم یونانی که ابتدا مکتبی سیاسی و اجتماعی بوده است و در جنوب یونان آغاز گردیده و تا قرن چهارم قبل از میلاد سازمان خود را حفظ نموده. تعالیم وی جنبه رهبانیت و اسرارآمیز داشته و پیروانش در ریاضی و نجوم پیشرفتهایی نموده‌اند. عقیده تناسخ روح و اینکه زندگی جسمانی فقط مرحله تطهیر روح است منسوب به خود فیثاغورس می‌باشد. م.

5. Platonisme

۶. راجع به اعداد در نزد فیثاغورسیان ر. ک: به انتقال علوم یونانی به جهان عربی نوشته دیلسی اولیری، ترجمه احمد آرام، ص ۳۶.

این گونه روایات، امری بیهوده است، و مرجح آن است که به عناصری اساسی تر متمسک شویم، عناصری که به علت یقینی نبودن آنها، قریب به یقین بودنشان، کافی به نظر می آید.

افلاطون در آتن^۱ و یا در اژین^۲ که جزیره کوچکی در دریای اژه^۳ مقابل پیره^۴ است (پایتخت قدیمی تجاری پلوپونز^۵) جزیره ای که بعداً به تملک آتن درآمد، متولد شد، همانجایی که پدر او قبلاً به عنوان مهاجر آنجا سکونت گزیده بود. تولد او را سال ۴۲۸ یا ۴۲۷ قبل از میلاد ثبت کرده اند، یعنی همزمان با مرگ پریکلس^۶ و آغاز جنگ پلوپونز که مدت سی سال، آن را در برابر اسپارت^۷ قرارداد و در نهایت به حاکمیت^۸ اسپارت انجامید. خانواده او از اشراف آتن^۹ بودند: پدرش آریستون^{۱۰}، از دوستان پریکلس و بنا به روایتی از اعیان کدروس^{۱۱} آخرین پادشاه آتن بود، و در این صورت نسب افسانه ای او

1. Athènes

2. Égine

3. Égée

4. Pirée

5. Péloponnèse

۶. Périclès: ۴۲۹ - ۴۹۵ ق. م. از رجال بزرگ آتن، که عصر وی (معروف به عصر پریکلس) درخشانترین ادوار علم و هنریونانی بود. م.

7. Sparte

۸. hégémonie: حاکمیت، سلطه.

9. la haute aristocratie athénienne

10. Ariston

۱۱. پاریزی، Codrus: ر. ک: به کتاب اصول حکومت آتن، ارسطو. ترجمه و تحشیه باستانی ص ۹، زیرنویس ۴.

به پوزئیدون^۱ می‌رسد، مادرش پریکتیونه^۲ از اعقاب یکی از برادران یا یکی از دوستان بسیار صمیمی سولون^۳ بود، و نیز دخترخاله کریتیاس^۴. یکی از سی قانون‌گذاری بود که طی تابستان ۴۰۴ ق.م. قدرت آن را در برابر هجوم اسپارتی‌ها تضمین کرد: همچنین خواهر خارمیدس^۵، یکی از ده کمیسری^۶ بود که از طرف حکومت الیگارش^۷ مستقر در پیره، منصوب شده بودند. نام افلاطون شاید اسم پدر بزرگش آریستوکلس^۸ بوده و افلاطون لقبی بوده است که به او داده‌اند - شاید این لقب از معنای حقیقی یا مجازی ممکن از صفت پلاطوس^۹ در یونانی گرفته شده است - یا برای نشان دادن بلندی خارق‌العاده پیشانی او یا پهنای فوق‌العاده شانه‌های وی که استاد ژیمناستیک او، آریستون^{۱۰} کشتی‌گیر اهل آرگوس^{۱۱} را، تحت تأثیر قرار داده بود. یا به جهت ستایش او در فن خطابه.

۱. Poséidon: خدای دریا. ر.ک: ایلیاد، هومر، ترجمه سعید نفیسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۷۶۹. و نیز ر.ک: فرهنگ اساطیر یونان و روم، پیر گریمال، ترجمه احمد بهمنش، ص ۷۶۹.

2. Périctionê

3. Solon

4. Critias

5. Charmide

۶. Commissaire: عضو کمیسیون، دارای اختیارات موقت. م.

۷. oligarchie: الیگارش^۷ حکومتی است که اختیارات آن در دست چند خانواده مقتدر می‌باشد. م. oligarque: عضو و طرفدار حکومت الیگارش^۷. م.

8. Aristoclès

۹. πλάτῡς: شانه پهن.

10. Ariston

۱۱. Argos: شهری از یونان. Argien: اهل شهر آرگوس. م.

دوران طفولیت و جوانی اش مسلماً مانند سایر مردان هم طبقه اجتماعی و هم زمان او بوده است. عبارتی در کتاب قوانین^۱ (کتاب دهم، ۸۸۷، د-ای) با ظرافت خاصی، خاطرات کودکی توأم با تقوی و پرهیزکاری او را یادآوری می‌کند، که از قربانی‌ها، ادعیه خانوادگی و اعتقاد شدید دینی که از والدین خود به ارث برده بود، حکایت دارد، و روحیه عرفانی او که نسبت به روایات افسانه‌ای و سنت اسرار باطنی، وفادار بوده است، همیشه این خاطره‌ها را در اذهان حفظ خواهد کرد... از همان آغاز از تعلیم و تربیت کودکان خانواده‌های سلطنتی آن، که بعدها برای شرکت در امور اجتماعی فراخوانده می‌شوند، بهره‌مند گردید، بدون تردید مشهورترین سوفسطائیان آن دوران استاد وی بوده‌اند که به او صناعت خطابه^۲ یعنی فن بحث و مجادله و بلاغت^۳ را تعلیم داده‌اند، که این امر پیروزی او را در بحث‌های خطابی انجمن‌های عمومی^۴ تضمین می‌کرد؛ چنان که

1. *les Lois* (x, 887, d-e)

2. *rhétorique*

3. *éloquence*

۴. *Assemblées*: این اجلاس معمولاً در میدان شهر و یا در پیره تشکیل می‌شد ولی عموماً بیش از دو سه هزار نفر - جز در موارد خیلی مهم و غیرعادی - در آن شرکت نمی‌کردند. اهل مدینه در زیر آسمان بر روی نیمکتهائی می‌نشستند و طلوع صبح آغاز جلسه محسوب می‌شد. در ابتدای هر جلسه خوکی در راه‌زنوس قربانی می‌شد، اگر در این وقت طوفان یا زلزله یا کسوفی پدید می‌آمد، بی‌درنگ جلسه را تعطیل می‌کردند، چه آن را نشانه ناخیرسندی خدایان می‌دانستند. اصول حکومت آتن، ارسطو، ترجمه و تحشیه باستانی پاریزی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷، نت ۱.

اشاره شد، او در نزد آریستون، کشتی‌گیر معروف به تمرین ورزش^۱ می‌پرداخت (ورزش یکی از سه مرحله تعلیم و تربیت در آتن بود) و محتمل است که او در مبارزات کشتی بازیهای ایستمیک^۲ شرکت داشته است. به هر جهت نیت باطنی او مانند خویشاوندانش، اکتساب و اعمال قدرت^۳ بوده است؛ بهترین گواه این مطلب نامه هفتم است: "در ایام جوانی، همان جاه‌طلبی اکثر جوانان را داشتم، با خود عهد کردم که در اولین فرصتی که صاحب اختیار اعمال خود شوم، وارد صحنه سیاست گردم (نامه هفتم ۳۲۴ - ب).^۴ در این اثنا وی تسلیم تمایلات طبیعی خود می‌گردد: او سرگرم نقاشی می‌شود، اشعار تغزلی^۵ و ستایش‌آمیز و سوگمندانه به افتخار دیونیزوس^۶ می‌سراید (جمهوری، کتاب دهم، ۶۰۸ - آ). اما ظاهراً خیلی زود از آنها برای پرداختن به فلسفه صرف‌نظر می‌کند، هرچند که تعیین کمیت و کیفیت تحصیلی و نیز تعیین مفاد و مضمون برنامه فلسفی او دشوار است. روایتی مبتنی بر یکی از اشارات ارسطو در کتاب

1. gymnastique

۲. برپا isthmique: بازیهای یونان قدیم که در برزخ (cornithe) به افتخار رب‌النوع (Neptune) می‌کردند. (فرهنگ فرانسه - فارسی، سعید نفیسی، ص ۱۰۶۹).

3. exetceice du pouvoir

4. Lettre VII, 324-b

5. des Poèmes Lyriques

۶. Dithyrambique: سرود مذهبی به افتخار دیونیزوس رب‌النوع خمر. دیونیزوس همان باکوس، خدای تاکستان و شراب و جذبه عارفانه بوده است. اصول حکومت آتن. ص ۱۰، زیرنویس ۵.

7. République, X, 608 - a

مابعدالطبیعه^۱ پذیرفته شده است که غالباً مورد نقض قرار می‌گیرد. این روایت که بر پایه اقوال دیوگنس لائرتیوس^۲ استوار است، در حقیقت او را در آغاز شاگرد کراتیلوس^۳ نشان می‌دهد (در حالی که دیگران این ملاقات را در زمان متأخرتری گزارش کرده‌اند). کراتیلوس شاگرد هراکلیتوس^۴ از این نظریه دفاع می‌کند که همه چیز در جهان در حال تبدیل دائمی^۵ و صیورورت جاودانی^۶ است و هیچ‌گونه ثبات و دوام^۷ و بقائی^۸ وجود ندارد. بنابراین هیچ معرفت ممکنى درباره موجودات و روابط لایتغیر آنها متصور نیست. افلاطون این نظریه را به شدت رد کرده اما جنبه‌های مثبت آن را در دیدگاه خویش حفظ کرده است. به علاوه اگر کراتیلوس استاد او بوده و همچنین اگر او را با شخصیت اصلی محاوره‌ای به نام کراتیلوس، یکی بدانیم، با توجه به تصویری که افلاطون از وی ارائه می‌کند، بر دنائت روح و تحقیر غرورآمیز او در برابر مخاطبان دیگر تأکید می‌نماید، در آن صورت دفاع از تأثرات نفسانی‌ای که خود افلاطون خاطره چنان بدی از آن داشته است، دشوار است. آموزش نخستین فلسفی او هرچه باشد، این نکته تردیدناپذیر است که مهم‌ترین مرحله زندگی افلاطون جوان، کشف سقراط است که از ۴۰۸ تا ۳۹۹ ق. م. یعنی از بیست سالگی در سلک

1. *Métaphysique d'Aristote*

3. Cratyle

5. écoulement perpétuel

7. Stabilité

2. Diogène Laërce

4. Héraclite

6. changement incessant

8. permanence

شاگردان او بوده است: نخستین ملاقات استاد و بزرگترین شاگردش، از آن چنان اهمیتی برخوردار است که همراه با افسانه‌های افلاطونی به سرعت هاله‌ای از عرفان و راز به خود گرفته است. به روایت دیوگنس لائرتیوس سقراط در شب قبل از ورود افلاطون به محفل خود، در رؤیا قوئی را می‌بیند که بر زانوانش نشسته است و قبل از پرواز خود را با پر می‌پوشاند. فردای آن روز، پرنده‌ای را که در خواب دیده بود، در تازه‌وارد باز می‌شناسد... بدون آنکه فعلاً به تفصیل وارد این مسئله شویم که افلاطون تا چه حد توانسته است روش و آرا و عقاید سقراط را حفظ کند و نیز چه تحولاتی را در روش و آرای استاد خود به وجود آورده است، لااقل حق داریم این نظریه را مطرح نماییم که در تعالیم استاد خویش، به جهت اشتغال‌های فکری خاص خود و نیز مسائل روز، او به ویژه به نظریه سیاسی که مبتنی بر حقیقت و عدالت باشد، توجه دارد. در نظری سقراط تجسم و تجسد وحدت میان حقیقت و عدالت است. آیا پاسخی به مسائلی که برای افلاطون - مانند جوانان محیط اجتماعی او، جوانان هم طبقه و هم عصر او - مطرح می‌شد، و افلاطون هم باید آنها را برای دیگران مطرح می‌کرد، وجود نداشت؟ عالم یونانی در سرآغاز تغییر و دگرگونی عمیقی بود؛ هر فردی در کشاکش تحولات می‌زیست، بدون آنکه همیشه معنا و ارزش حقیقی آن را ادراک نماید: همه ناظر اضمحلال نظام کهنی بودند که تعادل زندگی دولت‌شهرها نمودار آن بود، روح مدنیت در حال احتضار بود. در ۴۱۳ لشکرکشی سیسیل به وقوع پیوست که با

فاجعه بزرگی خاتمه یافت و در آن آن بهترین قوای بحری و تقریباً ۴۰۰۰۰ نفر خود را از دست داد. این لشکرکشی بر اثر تحریکات آلکیبیادس^۱ روی داد. برای اینکه به همسایگان سیراکوز^۲ که استقلالشان در خطر بود، کمک نماید. آلکیبیادس اندکی بعد به اسپارت پناهنده شد و به وطن خود خیانت کرد، زیرا حاضر نشد به دو اتهام بی دینی پاسخ گوید. در ۴۰۴ ق. م. آن در برابر اسپارت تسلیم شد، ناوگان خود را به دشمن سپرد، از امپراطوری خود چشم پوشی و حصارهای شهر را ویران کرد. رژیم دموکراسی مسئول بدبختی های شهر شناخته شد و واژگون گردید؛ اقلیتی که به وسیله اسپارت حمایت می شد، با اشغال آن، حکومت اولیگارشسی سی نفره را به مردم تحمیل کرد، که از شورائی مرکب از سی صاحب منصب تشکیل شده بود و در میان آنها کریتیاس دائی افلاطون دیده می شد، در عین حال خارمیدس، یکی دیگر از خویشاوندان نزدیکش، به عنوان مأمور به پیره فرستاده شده بود. شایان ذکر است کریتیاس از میان کسانی که خودکامه شناخته شده بودند، از همه ستمکارتر بود. در آن زمان افلاطون ۲۲ سال داشت. او مانند جوانان اشراف زاده ای که سقراط را احاطه کرده بودند و مانند خود سقراط، در اصل با حکومت اسپارت^۳ موافق بود و این به جهت نظم و روحیه مدنی^۴ ای بود که از مشخصات بارز وی به شمار

1. Alcibiade

2. Syracuse

3. Iacédemonien

4. civisme

می‌رفت. او نخست نسبت به حکومت سی خودکامه علاقه نشان می‌داد، زیرا او هم مانند دیگران فکر می‌کرد که این حکومت عدالت را بار دیگر مستقر خواهد کرد؛ اما بزودی حقیقت امر بر وی آشکار شد: سقراط باید در برابر قدرتی که شخص بی‌گناهی چون او را دستگیر کرده بود، قیام می‌کرد؛ این به منزله نخستین سرخوردگی سیاسی افلاطون بود (نامه هفتم، ۳۲۴ دی - ای^۱). حکومت سی نفره بیش از چند ماهی دوام نیافت: در اواخر ۴۰۴ یا اوائل ۴۰۳ ق.م. قانون اساسی پیشین را تراسیبول^۲ احیاء کرد، آتن شاهد واکنش شدید توده مردم بود: به دلائل و به خصوص انگیزه‌هایی که تحلیل آنها در اینجا ممکن نیست، سقراط نخستین قربانی این توطئه شد و به اتهام بی‌دینی و فاسد کردن جوانان، به نوشیدن شوکران^۳ محکوم شد (۳۹۹).

فردای این محاکمه که به‌طور حتم تأثیر قاطعانه‌ای در خط مشی زندگی و افکار او داشته است، و ما بعداً درباره آن بحث می‌کنیم، افلاطون که - بنابر آنچه در آغاز رساله فایدون^۴ نقل شده است - در آخرین جلسه بحث استاد حضور نداشته است، برای مدتی با تنی چند از دوستانش به مگار^۵، شهری در نزدیکی آتن، عزیمت کرد، جایی که می‌توانست پناهگاه امنی در آن جستجو کند.

1. *Lettre VII, 324 d-e*2. *Thrasybule*3. *Ciguë*4. *phédon*5. *Mégare*

مدت این اقامت احتمالاً کوتاه بوده است. او که به طبقه اشراف و نجبا^۱ تعلق داشت، مجبور بود احضار به خدمت نظام را قبول کند و معمولاً مورخان شرکت او را در نبرد کورنیتوس^۲ که در آن اسپارتی‌ها شکست سختی بر آتنی‌های متحد با دولت تبس^۳ وارد کردند، پذیرفته‌اند (۳۹۴).

حدس و گمان درباره اشتغالات افلاطون در چند سال بعد، انسان را سردرگم می‌نماید. شاید - چنان که برخی ادعا کرده‌اند - او به سفری طولانی رفت که او را به مصر کشانید، - سفری که یونانیان غالباً به آن مبادرت می‌کردند؛ او باید هزینه سفر و اقامت خود را در مصر با فروش روغنی که از مزارع زیتون خود به دست می‌آورد، پرداخته، سپس به سیرنائیک^۴ رفته باشد و در آنجا با فیلسوفان متعلق به حوزه‌های کوچک سقراطی، خاصه با آریستیپوس^۵ و کلئومبروت^۶ و همچنین با تئودوروس^۷ ریاضیدان ملاقات کرده باشد. تئودوروس همان کسی است که توانست در تکون فکر او تأثیر بگذارد، وی یکی از حاضرین در رساله ته‌ته‌توس^۸ است که نام وی در آنجا به عنوان "هندسه‌دان" آمده است؛ و همچنین نباید آنی سریز^۹ ثروتمند، شاگرد آریستیپوس را فراموش کرد. بعداً از او صحبت خواهیم کرد. درباره

۱. Chevalier: نجیبی که در سلک منصب افتخاری پادشاهان پذیرفته می‌شود، یا عضو یکی از جمعیت‌های نظامی، جوانمرد، بافتوت. فرهنگ‌فراشه به فارسی - سعید نفیسی.

2. Cornithe

3. Thebains

4. Cyrénaïque

5. Aristippe

6. Cléombrote

7. Théodore

8. Théétète

9. Annicéris

ادامه مسافرت افلاطون، دو فرضیه مطرح شده است: به نظر برخی به‌ویژه پلوتارک^۱، افلاطون پس از عبور از دِلوس^۲ به آتن بازگشته است، فرضیه‌ای که به ما اجازه می‌دهد حل مسئله دِلوس یا "تضعیف مکعب"^۳ را به او نسبت دهیم: بنا به قول عده‌ای دیگر، او از مصر به ایتالای جنوبی رفته است تا در آنجا با اعضای حوزه فیثاغوری^۴ خاصه آرخی‌تاس که در ترانت^۵، رئیس یک حکومت متأثر از آرای فلسفی - عرفانی^۶ بوده است، ملاقات کند؛ حتی برخی اضافه می‌کنند که او متون عرفانی - باطنی^۷ را که به‌طور پنهانی در محافل خواص رازآگاه دست به دست می‌گشته، فراهم می‌کرده، و بعدها در رساله تیمائوس^۸ از آنها استفاده کرده است، این فرضیه کاملاً عبث است و باید در پرونده گزارش‌های مربوط به حوزه افلاطون و فیثاغورس، که تعیین صحت آنها بغایت دشوار است، بایگانی شود. زندگینامه‌نویسان دیگر دربارهٔ مسافرت به مصر در این زمان تردید داشته‌اند. نخستین مسافرت او را به سیسیل در حوالی سال ۳۸۸ ق. م. یعنی مقارن با چهل سالگی افلاطون گزارش کرده‌اند، و این مطلبی است که با متن نامه هفتم نیز مطابقت می‌کند (۳۲۴ - آ)...

افلاطون در دورانی که مقارن با اقامت در مگار و مسافرت‌های

1. Plutarque

۲. Délos: جزیره‌ای نزدیک ساحل یونان، در دریای اژه. م.

3. Problème de Délos ou "duplication du cube"

4. école Pythagoricien

5. Archytas de Tarente

6. gouvernement d'inspiration

7. philosophico - mystique

8. Timée

احتمالی متعاقب آن است، نخستین رساله‌های خود را تدوین کرده است که مطابق ترتیبی که معمولاً محتمل تلقی می‌شود، چنین است: هیپاس کوچک، آلکیبیادس، دفاعیه سقراط، اوتیفرون، کریتون، هیپاس بزرگ، خارمیدس، لاکس، لیزیس، پروتاگوراس، گرگیاس و منون.^۱

بنابراین افلاطون در ۳۸۸ ق.م. به دعوت دنیس اول معروف به قدیم^۲ فرمانروای خودکامه سیراکوز به سیسیل عزیمت کرد، دنیس اول بعد از برقراری نظم بر علیه دشمنان خارجی و دسیسه‌های داخلی، دموکراسی را در این خطه واژگون و قدرت شخصی خود را تثبیت کرد؛ چندی نگذشت که افلاطون در جو فاسد حاکم بر دربار دنیس، احساس یأس و ناامیدی کرد؛ اما این احساس را با لذت معاشرت با دیون^۳، برادرزن جوان دنیس جبران کرد، زیرا شوق او به فلسفه، تیزهوشی، ژرف‌نگری و شور او - چنانکه از نامه هفتم برمی‌آید بر همه جوانانی که وی بعداً توانست ملاقات کند، برتری داشته است - بیشترین شوق و امید را در افلاطون برانگیخت. اما دیری نپائید که این وضعیت تلخ و ناگوار شد. این امر یا به جهت دوستی متقابل افلاطون و دیون بود، که موجب ملال خاطر دنیس می‌شد، یا نصایح و انتقادات افلاطون او را آزرده‌خاطر می‌کرد، و یا

1. *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de socrate, Euthyphron, Criton, Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis, Protagoras, Gorgias et Ménon.*

2. Denys 1^{er}, l'Ancien

3. Dion

اینکه فقط او می‌خواست مسئولیت شورشی که لوسیاس^۱ بر ضد هیئت اعزامی سیراکوز در طی بازیهای المپیک ۳۸۸ ق.م. به پا کرده بود و در جریان آن خیمه تئاریدس^۲ برادر دنیس غارت شد را به گردن این آتنی بیندازد و او را عنصری نامطلوب قلمداد کند. افلاطون ناگزیر می‌شود سوار یک کشتی اسپارتی شود که عمداً یا تصادفاً - به دنبال یک طوفان دریایی - در جزیره اژین^۳، که در حال جنگ با آتن بود، پیاده شود و بدین ترتیب است که افلاطون به هنگام از جنگ مرگ می‌گریزد: به عقیده برخی او بعد از حضور در برابر انجمن عمومی، به‌طور طنزآمیزی به بهانه اینکه فیلسوف است، از اتهامات وارده تبرئه می‌گردد. به‌نظر برخی دیگر، اعضای حاضر در این مجمع، تحت تأثیر خویشن‌داری، خونسردی و آرامش او در برابر مرگ، از مجازات اعدام چشم‌پوشی می‌کنند و تصمیم می‌گیرند او را به عنوان اسیر جنگی یعنی به عنوان برده، در معرض فروش قرار دهند. در پی این تصمیم آنی‌کریس کورنائیکی^۴ که از اژین عبور می‌کرده است او را به مبلغ بیست یا سی مین^۵ خریداری می‌نماید.

افلاطون که با این شرایط آزاد شده بود، در ۳۸۷ ق.م. به آتن بازگشت. او تصمیم گرفت تمام اوقات خود را وقف تعلیم جوانان کند و آنان را برای شرکت در امور حکومتی^۶ در شرایط مقتضی آماده

1. Lysias

2. Théaridès

3. Égine

4. Cyrénaïque Annicéris

۶. nolis = cité: مدینه، دولتشهر

۵. mine واحد پول. م.

نماید. او در حوالی شمال غربی آتن نزدیک کولون^۱ زادگاه سوفکل^۲ که جنگل مقدس زیتونش شهرت داشت، آموزشگاهی^۳ خریداری نمود و آن را آکادمی^۴ نامید، شاید به یادبود آکادموس^۵ قهرمان افسانه‌ای که بر دیوس کورس^۶، کاستور^۷ و پولوکس^۸ ظاهر شده، مخفیگاهی را که تسه^۹ خواهرشان هلن^{۱۰} را در آن پنهان کرده بود، به آنان نشان داد. با تملک یک مزرعه مجاور، او امکان یافت که محل سکونت شاگردانش را بنا کند.

بدین ترتیب حوزه مشهوری به نام آکادمی نشأت یافت که پس از مرگ مؤسس آن به حیات خود ادامه داد. آکادمی مانند مؤسسه‌هایی از این قبیل کلاسهای درس، موزه، کتابخانه، باغ‌های مملو از پیکره خدایان و عبادتگاه داشت، و اساسنامه و قوانین خاص خود را داشت. بدون تردید به تقلید گروه‌های فیثاغوری که احتمالاً برای نمونه مورد توجه افلاطون بودند، جدول زمان تنظیم شده بود به این معنی که مکان وسیعی به زندگی دسته‌جمعی اختصاص یافته بود

1. Colon

2. Sophocle

3. gymnase

۴. Académie: انتقال علوم یونانی به جهان عربی. دلیسی اولیری، ترجمه احمد آرام. ص ۳۶، زیرنویس ۸. این کلمه امروزه به معانی مختلف به کار می‌رود: آکادمی یا انجمن دانشمندان یا فرهنگستان، مدرسه عالی، مدرسه متوسطه، مدرسه خصوصی (آکادمی موسیقی، آکادمی دریانوردی) و محل پرورش و کارآموزی به‌طور کلی.

5. Académios

6. Dioscure

۸. Pollux پسر لدا از قهرمانان. م.

۷. Castor از پهلوانان. م.

9. Thésée

10. Hélène

به خصوص در رابطه با وعده‌های غذا که با مراسم مذهبی خاصی همراه بود. از سوی دیگر می‌توان تصویری کاملاً روشن از ماهیت تعلیم و روشهای مورد استفاده در آکادمی به دست آورد. گروه مدرسان تحت نظارت کلی رئیس^۱ حوزه کار می‌کردند؛ اما در عین حال هریک از آنها روش خاص خود را داشتند: از میان استادان نخستین این حوزه می‌توان از اشخاص زیر نام برد. در فلسفه محض اسپوسیپوس، کسنوکراتس، و هراکلید پونتی^۲؛ در ریاضیات: اثودوکسوس اسنیدی^۳، و ته‌ئه‌تتوس، و در فن خطابه: محتملاً ارسطو. اگرچه آموزش هنوز هم در یادگیری روش‌ها^۴ و شیوه‌های فصاحت^۵ که نزد سوفسطائیان^۶ بس ارجمند بود و مقام و اهمیتی داشت - مسئله‌ای که تصمیم‌گیری درباره آن دشوار است - از آن الهام می‌گرفت، با شیوه‌های گذشته بسیار تفاوت داشت به این معنی که مقصود از سخنوری اکتساب یک فن نبود بلکه غایت آن پرورش یک فرهنگ معنوی یعنی جستجوی حقیقت بود: در نتیجه مکان اصلی به فلسفه اختصاص یافت که جدا کردن ریاضیات از آن دشوار بود. افلاطون این شعار را بر سر در آکادمی نوشته بود: "کسی که هندسه‌دان نیست، داخل نشود"^۷. مطلبی که اکنون باید به آن اشاره

1. ἄρχων = scolarque

2. Héraclide du pont

3. eudoxe de cnide

4. apprentissage des méthodes

5. éloquence

6. Les Sophistes

7. Qu'il n'entre pas ici celui qui n'est pas géomètre

کرد این است که روشهای تعلیم مورد استفاده در آکادمی چه بوده است؟ جایی برای روشهای سنتی^۱ تدریس یا تفسیرهای تعلیمی شفاهی^۲، در نظر گرفته شده بود زیرا آثار و علائمی از آن را در آثار ارسطو مشاهده می‌کنیم. جایی نیز به کتب به عنوان وسیله کمک آموزشی، یا وسیله‌ای برای جلب مخاطبانی در سطح گسترده‌تر اختصاص یافته بود؛ با وجود این اگر تأثیری را که سقراط بر افلاطون داشته است به خاطر آوریم و نیز اگر انتقادات جدی افلاطون درباره آثار مکتوب را مد نظر داشته باشیم - که در جای دیگر درباره آن سخن می‌گوئیم -، حق داریم فرض کنیم که روش شاهانه‌ای^۳ که بیش از همه از آن استفاده می‌شد روش محاوره^۴ بود، این روش میراث سقراط و متضمن تحقیق دسته‌جمعی و ارتباط فعال بین استاد و شاگرد بود. این فرضیه اساس محکم‌تری دارد زیرا برای افلاطون علم، تملک غیر ممکن حقیقت نیست، بلکه سیر تدریجی به سوی این حقیقت متعالی و تصفیه و تزکیه روحانی است که این سیر ایجاب کرده، آن را پرورش می‌دهد.

افلاطون در طی نخستین دوره فعالیت خود به عنوان رئیس آکادمی، که در حدود بیست سال طول کشید محتملاً رساله‌های زیر را نوشته است:

فایدون، مهمانی، فایدروس، ایون، منکسنوس، اوتیدم، کراتیلوس،

1. méthodes traditionnelles

2. exposé didactique oral

3. la méthode royale

4. le dialogue

و آغاز رساله جمهوری^۱ (اثر طولی که تحریر آن بدون تردید آن بسیار کند بود و در تحقیقات فعلی افلاطونی، تعیین تاریخ دقیق آن دشوار است).

حدود ۳۶۷ ق.م. با مرگ ناگهانی دنیس قدیم، پسر مهترش دنیس دوم یا جوان^۲ به تخت می‌نشیند. وی تا آن زمان هیچ‌گونه فعالیتی در کارهای سیاسی نداشت و سرگرم عیش و نوش و زندگی سبکسرانه بود به همین دلیل دیری نگذشت که بی‌تجربگی او در اقتدار سیاسی کاملاً آشکار شد. دیون که شاید آرخیتاس تارانتی نیز به او پیوست، افلاطون را فرا خواند، با علم به اینکه به آسانی می‌تواند بر این خودکامه جوان تأثیر بسیاری بگذارد، و در نتیجه به افکار سیاسی دیرینه خود جامه عمل بپوشاند. افلاطون بی‌درنگ این دعوت را پذیرفت، و اداره آکادمی را به اتودوکس وا گذاشت، و خود به سیسیل عزیمت کرد. دنیس با گرمی او را پذیرفت، و در آغاز با فروتنی خود را تسلیم عقاید و آرائی کرد که سخاوتمندانه در اختیار او گذاشته شده بود. اما قدرت و نفوذی را که افلاطون و دیون می‌خواستند اعمال کنند، بر دوش دنیس بسیار سنگینی می‌کرد، به‌ویژه آنکه به نظر برخی از صاحب‌نظران این دو دوست نیت خود را برای جانشین کردن یکی دیگر از پسران دنیس قدیم که برادر ناتنی دیون بود، به جای این جوان خودکامه پنهان نمی‌کردند. واکنش این

1. *Phédon*, *Banquet*, *Phédre*, *Ion*, *Ménexène*, *Euthydème*, *Cratyle*, *République*.
2. Denys II, le Jeune

خودکامه جوان بسیار خشن بود: دیون تبعید شد؛ افلاطون که نخست در قصر این خودکامه زندانی و به عنوان گروگان در برابر حمله انتقام جویانه احتمالی دیون نگهداری می‌شد، هنگامی که دیون عازم جنگ با ایتالیا بود، از زندان آزاد شد. به نظر برخی او حتی وعده بازگشت به سیراکوز را داد. به شرط آنکه دیون از تبعید آزاد گردد. به هر حال او به آتن بازگشت و بار دیگر ریاست آکادمی را برای مدت شش سال از سر گرفت و محاوراتی را که به محاورات مابعدالطبیعی^۱ شهرت دارند، تدوین کرد: پارمنیدس، ته‌تئوس، سوفیست، مرد سیاسی و فیلیس^۲.

بدون تردید چند سال بعد در ۳۶۱ ق. م، دنیس ظاهراً با آگاهی از شکوه و جلالی که حضور افلاطون به دربار او می‌بخشد، بار دیگر از او برای بازگشت به سیراکوز دعوت کرد؛ دیون در پذیرفتن این دعوت به دوست خود سهم بسزائی داشت (نامه هفتم، ۳۳۸ و بعد). بنابراین افلاطون در شصت و شش یا شصت و هفت سالگی، همراه با چند تن از شاگردانش، بار دیگر آتن را به قصد سیراکوز ترک کرد و به جای خود هراکلید پونتی را به سرپرستی آکادمی گماشت. ممکن است افلاطون با اصرار در دفاع از دیون، موجب رنجش میزبان خود شده باشد. دنیس تصمیماتی قاطع و مستبدانه گرفت: اموال دیون را مصادره کرد و همسر او را به ازدواج حاکم سیراکوز درآورد؛ اما درمورد افلاطون، حق خروج از شهر را از او سلب کرد. اقدام جدیدی

از طرف آرخیتاس تارانتی لازم بود تا بتواند عزیمت کند و دوباره به آتن بازگردد. برکشتی‌ای که آرخیتاس در اختیار او قرار داد، سوار شد. در بازگشت، در المپیا^۱ جایی که بازیها در آن جریان داشت توقف و با دیون دیدار کرد. دیون وی را از این امر آگاه کرد که با ناامیدی از احقاق مسالمت‌آمیز حقوق حقه خویش، قصد دارد با گروهی از یاران و هواداران خویش که رهبری آنان را تنی چند از جوانان آکادمی به عهده داشتند به سیراکوز حمله کند. آیا افلاطون سعی کرد که او را از این تصمیم منصرف کند؟ چنین تصمیمی عبث بود؛ زیرا ۳۵۷ ق.م، دیون با ناوگانی کوچک و گروهی اندک از جنگجویان در سیسیل پیاده شد، و در حالی که دنیس در سیراکوز حضور نداشت به طور ناگهانی و به آسانی توانست شهر را تصرف کند. در آنجا حکومتی استبدادی تأسیس کرد که در حدود سه سال دوام یافت. بی‌لیاقتی و روش مستبدانه او موجب قیام مردم و حتی نخستین هوادارانش بر علیه او شد، به طوری که گویا یکی از صمیمی‌ترین دوستانش، کالیپوس^۲ معروف به کالیپوس آتنی^۳ وی را به قتل رساند. بدین ترتیب کالیپوس قدرت را در دست گرفت. هیپارینوس^۴ برادر دنیس جوان او را نیز به نوبه خود از آنجا بیرون راند.

این ضربه برای افلاطون بسیار سخت بود: دیون، دوست صمیمی و مرید تمام عیار او، کسی که در او امکان تحقق حکیم

1. Olympie

2. Callipe

3. Callipos d'Athènes

4. Hipparinos

حاکم^۱، و قدرت تأسیس حکومتی بر مبنای عدالت می‌دید، صحنه یک شکست سیاسی را نمایش داد و به وسیله یکی دیگر از شاگردانش کشته شد! این اتفاقات دوران کهولت او را - که در آن زمان هفتاد و پنج سال داشت - به شدت تیره و تار کرد. افلاطون نامه هفتم را خطاب به پدر و مادر و دوستان دیون برای اندرز دادن آنان در بازپس گرفتن قدرت، به تقاضای آنان نوشت؛ او مدعی است که روحیه حقیقی دوست از دست رفته خود را در آن نامه معرفی کرده است. در واقع، همه چیز مؤید این است که او سعی می‌کند دلائل رفتار خاص خود را، طی اقامت در سیسیل توجیه نماید.

او از فعالیت فکری خود چشم پوشی نکرد؛ اوقات خود را صرف آموزش کرد و آخرین آثارش را به رشته تحریر در آورد: تیمائوس^۲، کریتیا^۳ و قوانین^۴. علاوه بر آن از اشتغالات سیاسی خود دست برنداشت. بنا به تقاضای شاهزادگان بیگانه، با طیب خاطر به مشاورت آنان پرداخت. این اقدام او در ابتکار عمل کسانی چون لیکورگوس^۵، خاصه در احیای امور اقتصادی و نیروی نظامی آتن و تجدید سازمان جوانان تأثیر ژرف داشت...

افلاطون آخرین اثر خود قوانین را در ۳۴۷ ق. م. در سن هشتاد یا هشتاد و یک سالگی در حالی به پایان رساند که ناگهان در چنگ مرگ گرفتار شد. او با شکوه و جلال خاصی در آکادمی به خاک سپرده

1. Philosophe - Roi

2. *Timée* , *Criton* , *Lois*

3. *Lycurgue*

شد، و برادرزاده‌اش، اسپوسیپوس به جای وی به ریاست آکادمی منصوب شد.

خاطرات او بی‌درنگ رنگ افسانه به خود گرفت؛ دیوگنس لائرتیوس، در میان چیزهای دیگر، سنگ‌نوشته آرامگاه او را برای ما نقل کرده است:

خاک کالبدافلاطون را در آغوش خود پنهان می‌کند،
اما روح او نزد نیک‌بختان فناپذیر است،
روح پسر آریستون را، حتی در کشورهای دور دست،
مانند خدائی تکریم و ستایش می‌کنند.

فلسفه

لزومی ندارد در باره اهمیت آثار افلاطون و تأثیری که پیوسته به جای گذاشته است، تأکید نمائیم. بسیاری قول سیسرون^۱ در کتاب جمهور وی که افلاطون را به عنوان "بزرگترین نویسنده یونانی، که هیچ کس بر او سبقت نمی گیرد" معرفی می کند، بی درنگ مورد تأیید قرار می دهند. چنان که پی. ام. شول^۲ اظهار کرده است، حتی کسی خود را محق دانسته که بنویسد^۳: «فلسوفان دیگر هرگز کاری جز حاشیه نویسی بر آثار او انجام نداده اند.»

در عین حال مهم این است که پیش از اقدام به مطالعه آثار او، بر مشکلاتی که باید با آنها مواجه شویم، غلبه کنیم و بر آنها فائق آییم. البته این مشکلات در بدو امر به ماهیت خود فلسفه ارتباط دارد و

1. Cicéron; *République*, Livre II, chap., XI

2. P. M. Schuhl; *l'oeuvre de platon*, p. 5.

۳. این قول معروف از آلفرد نورث وایت هید نقل شده است. م.

شاید تاکنون کسی واضح‌تر از افلاطون آنها را مورد تدقیق قرار نداده است. فلسفه صرفاً از طریق مطالعهٔ یک اثر، هر قدر هم که جدی باشد، آموختنی و یادگرفتنی نیست. بلکه فقط افکار نویسنده را به صورتی ناقص بیان می‌کند، زیرا یک اثر، خاصه اثری که دربارهٔ کشف حقیقت باشد، هرگز نمی‌تواند جایگزین تأملات شخصی "و تعاطی فکری مداومی" گردد^۱ که در طول یک عمر به دست آمده است (نامه هفتم، به خصوص ۳۴۱ ث - د). بنابراین به جرأت می‌توان گفت که این کوشش شخصی تبدیل نشدنی، و بالذات مستلزم نوعی آزادی و رهائی است که گسستن از تفکر عامیانه و نیز تصفیه روح در برابر منافع و مصالح طبیعی و عادات مکتسب در زندگی عینی و روزمره را اقتضا می‌کند (جمهوری، کتاب هفتم).

مطالعه آثار افلاطون بدون توجه به شرایط فوق، این خطر را دربر دارد که در آنها چیزی جز عبارات زیبا و استدلال‌هایی که ظرافت دیالکتیکی آنها، اغواکننده است - حتی گاهی اوقات مطالعه آنها ملال‌آور می‌شود - و عقاید القائی که به سختی می‌توان رشته ارتباط میان آنها را درک کرد، نبینیم؛ نظام یا نظام‌هایی که به خوبی تدوین شده است اما از روح زاینده‌ای که ناشی از حرکت و پویائی^۲ تفکر نویسنده است، حکایت نمی‌کند.

1. Commerce Prolongé

2. *δυναμις* = *dunamis* = *force - puissance*; *dynamisme* = *faculté de pouvoir*

انرژی - نیرو - توان. م.

بعضی از دشواریهای خاص تفکر افلاطون و روحیه او نیز بر مشکلات فوق می افزاید. درباره افلاطون هم مانند همه مؤلفان عصر باستان باید نخست خود را با موقفی که کلاً با موقف فلسفی ما درباره مسائل اساسی ماهیت عالم و رابطه آن با انسان و معنای وجود، تفاوت دارد، عادت دهیم. آنگاه باید افلاطون را در گوناگونی گرایشهای او بپذیریم، و وحدت زنده آنها را قبول نمائیم - کاری که برخی از پرداختن به آن سر باز زده اند: - یعنی اصالت عقلی که نگران وضوح منطقی و نظم و هماهنگی تصورات است، و با اشاره به تضاد معروف نیچه ای می توانیم آن را به درستی "اپولونیسم"^۱ او بنامیم^۲؛ عرفانی که سخت در جستجوی کمال مطلق است و غایت آن رهائی از واقعیت انضمامی، و طالب سکر و جذبه باطنی است، همان چیزی که "دیونیزیسم"^۳ او نامیده اند؛ ذوق بسیار شدید به زندگی توأم با تأمل و شهود و در عین حال شور و شوق برای عمل: بالاخره بافکری مشکل پسند آشنا شد که بدون وقفه نگران بازگشت به خود، برای آزمودن خود و تعمق در خویش، و تعالی و گذشت از خویش است - مشغول به فراهم آوردن وحدتی از دیدگاههای گوناگون از واقعیت، بدون چشم پوشی از هیچ یک از آنان است - و مادام که به بینش غیرممکن کلی عالم و وجود منتهی نشده است، از خود ناراضی است.

1. appolonisme

2. cf. P. M. Schuhl, op. cit., p. 19 et 599.

3. dionysisme

همچنین بهتر آن است که خود را فدای ظواهر منظم و غیرقابل احترازی نکنیم که ارائه موجز تلخیص آزاد از آرای افلاطون به خود می‌گیرد، تلخیصی که فقط به ذکر آن دسته از مبادی و اصول مختص به او محدود می‌شود که به نظام فلسفی او حیات بخشیده است، و جهت آن را برای ما مشخص می‌کند.

۱- مسئله افلاطونی^۱

بررسی زندگینامه افلاطون، ما را قبلاً با مقام جاودانه‌ای که برای ملاحظات و مقاصد سیاسی قائل شده، آشنا کرده است و حتی مروری هرچند سریع بر آثار او ما را در این باره متقاعد می‌گرداند؛ این خود مطلبی است که هرگز کسی منکر آن نبوده است. درحقیقت در این بیان هیچ چیز تازه‌ای وجود ندارد: از دیر باز، یونانیان نظریه فیلسوف قانونگذار و رئیس دولت را در سر می‌پروراندند. اصحاب فیثاغورس^۲ عمداً خود را مصلحان سیاسی معرفی می‌کردند، این موضوع به‌ویژه به شخص فیثاغورس^۳، آرخیتاس ترانتی، یا تیمائولوکری^۴ مربوط می‌شد. هراکلیتوس^۵ با ناکامی تلاش کرد یک حکومت اشرافی^۶ را به افسوس^۷ تحمیل کند. پارمنیدس^۸ قانونگذار

1. le problème platonicien

3. Pythagore

5. Héraclite

7. Éphèse

2. Les Pythagoriciens

4. Timée de Locres

6. gouvernement aristocratique

8. Parménide

الثا^۱ معرفی شد...

به علاوه می‌دانیم که افلاطون نیز با توجه به اصل و نسب خانوادگی و آموزش دوران جوانی خود به آن سو، سوق داده شده بود. همچنین با موفقیتی که چنین اشتغالاتی در روحیه جوانان متعلق به حوزه سقراط داشت؛ خاصه به جهت زوال و انحطاطی که نظام سنتی آتن با آن دست به گریبان بود، آشنائی داریم، ما به آسانی مطالب آغاز نامه هفتم را با رعایت همه جوانب آن درباره قصد و نیت قطعی افلاطون جوان برای "ورود در صحنه زندگی سیاسی" به محض اینکه حاکم و مسلط بر اعمال خویش گردد، می‌پذیریم. اما محکومیت سقراط باید همه چیز را به شک و تردید بیندازد: این مرد قابل تحسین که در نیات خود با عدالت و در رفتار نمونه‌اش با شجاعت یکی شده بود، پیش از آنکه با واکنش توده مردم از صحنه خارج شود، می‌باید در مقابل خشونت خودکامگان از خود دفاع کند، اینکه در اثنای محاکمه خویش نشان داده بود که کلام او رنگ و صیغه اصیل‌ترین حکمت را دارد، برای داوران محاکمه فهم‌ناشدنی بود. افلاطون به سرعت از این جریان نتیجه‌گیری کرد: فیلسوفی که باید حکومت کند، در قالب حکومت موجود ناتوان است و اگر چنین است، بدان جهت است که این حکومت خود، ستمگر است. بنابراین پیش از هرچیز مهم این است که برای اجرای عدالت در حکومت،

باید آن را به مقتضای حکمت یعنی به مقتضای عقل سلیم اصلاح کرد: همچنین تا انجام اصلاحات ضروری نهادها، و نیز برای ممکن گردانیدن چنین کاری باید به امر تعلیم و تربیت افراد لایقی که در زمان مناسب اجرای این اصلاحات را تضمین می نمایند، مبادرت کرد. موفقیت این اقدامات الزاماً سیاسی، مقتضی تغییر جهتی از یک فلسفه وابسته به طرف نوعی تعلیم و تربیت است: بدین ترتیب افلاطون خود را در برابر مسئولیت دوگانه فیلسوف و رئیس مدرسه مواجه می بیند، آثار مکتوبی که از او به دست ما رسیده است از نقش او به عنوان مؤسس و رئیس آکادمی جدا نمی شود.

در حدود پنجاه سال پیش از آن، آرمان سوق دادن فلسفه در جهت مقاصد سیاسی و تقبل تعلیم و تربیت جوانان در نیل به این آرمان، در آتن به وسیله سوفسطائیان تعقیب می شده است. تأثیر آنان بر سقراط و افلاطون، لااقل در نقطه عزیمت آنان، بسیار چشمگیر است، و چند تن از مهم ترین سوفسطائیان - مانند پروتاگوراس، تراسیماخوس، کریتیاس، هیپپاس و گرکیاس^۱ - از شخصیت‌های محاورات افلاطون‌اند. آنان فلسفه را به عنوان مجموعه علوم و فنون آزاد که قادر به تأمین بهترین نوع معیشت، هم برای خود و هم برای جمع است، تعریف کرده اند و این در بادی امر همان مفهوم قابل قبول حکمت در نظر آنان است: بنا به قول منون^۲، شاگرد گرکیاس،

1. Protagoras , Thrasymaque , Critias , Hippias , Gorgias

2. Ménon

فضیلت^۱ یا کمال عبارت است از حسن تدبیر^۲ امور دولتشهر^۳، و تأمین خیر برای دوستان و شرّ برای دشمنان و حفظ خویشتن در برابر همه بدی‌هاست^۴. همه چیز به معنا و مفهومی که به تعبیر "حسن تدبیر" داده می‌شود، بستگی دارد: سوفسطائیان بر این اعتقاد بودند که هیچ اصل کلی و مطلقی که بتواند به عنوان مرجع مورد استفاده قرار گیرد، وجود ندارد: "خیر" با توجه به نیازها و منافع و مصالح بشری، نسبی و بنابراین امری ممکن و تغییرپذیر است؛ پروتاگوراس می‌گفت که "انسان معیار همه چیز است"^۵؛ در هر شرایطی، تعیین خیری که برای او مناسب باشد و تشخیص مصلحت و خیر او، با خود اوست؛ بالاخره، ملاک و میزان^۶، فقط، نفع^۷، پیروزی^۸ یا موفقیت^۹ در عمل است.

پروتاگوراس عقیده داشت که ابنای بشر همگی استعداد و قریحه‌ای طبیعی دارند^{۱۰} که به آنان اجازه شرکت در امر حکومت را می‌دهد (و از این راه مشروعیت دموکراسی را توجیه می‌کرد)^{۱۱}: نیز به همان اندازه اعتقاد داشت که بالطبع این استعداد در بعضی کمال

1. 'αρετή' = la vertu

2. bien administrer

3. Les affaires de la cité

4. *Ménon*, 71-e, traduction croiset - Bodin, Belles - Lettres, p. 236.

5. l'homme est la mesure de toutes choses

6. critère

7. utilité

8. réussite

9. succès

10. un don naturel

11. Protagoras, 319-c, 324-c

بیشتری، یافته است^۱، و این امر به آنان این حق را که در طبیعت اشیا نهفته است، اعطا می‌کند که بر دیگران حکومت کنند و برای آنان و به نام آنان، حقیقت و نیز عدالتی را که نظم‌دهنده اعمال آنهاست، تعریف نمایند. چنین عقیده‌ای در عمل به فردگرایی^۲ و نتیجه منطقی آن یعنی نفی مبادی اخلاقی^۳ که بعداً کسانی مانند تراسیماخوس^۴، و کالیکلس^۵ آن را تعلیم می‌دادند، منتهی شد: قانون برای حمایت و تأمین منافع ضعفا به وجود آمده است؛ اما برعکس، بنا به قانون طبیعت، اقویا که در عین حال بهترین‌اند، یعنی کسانی که از نعمت هوش و شجاعت و اشرافیت طبیعی برخوردارند، باید واضع قانون باشند؛ بنابراین عدالت چیزی جز مصلحت اقویا نیست. بدین ترتیب نوعی اصالت نفع^۶ مورد تأکید قرار می‌گیرد که موفقیت اجتماعی و فردی را تحسین می‌کند؛ زیرا آنکه "بهترین"^۷ است برای حصول بیشترین نفع خود و دیگران حکومت می‌کند، با فرض اینکه طبیعت^۸ بدون توجه به هیچ اصل و ضابطه‌ای^۹، او را قانونگذار کرده است... بنابراین، در آتن قرن پنجم، این بحث^{۱۰} جریان دارد که هرکه اعتبار و حیثیتی در مجامع کسب کند، به آسانی قدرت را به دست می‌گیرد:

- | | |
|--|-------------------------|
| 1. Protagoras, 328-a-b | 2. individualisme |
| 3. immoralisme | 4. République, I, 338-c |
| 5. Calliclès (Gorgias - 482-c et sqq.) | |
| 6. utilitarisme | 7. meilleur |
| 8. nature | 9. des normes |
| 10. Discours | |

بنابراین سفسطه^۱ به فن سخنوری^۲ مبدل می‌شود، فن ایراد خطابه‌های فصیح در "مجامع عمومی"^۳، فن روشهای اقناع و الزام خصم، فنی که به انسان اجازه می‌دهد که در بحث و مناظرات "ضد عقل"^۴ غلبه نماید؛ آنچه به حساب می‌آید ارزش ذاتی اقوال بیان شده، نیست، بلکه موفقیت است که سبک و اسلوب گفتار و مهارت دفاع از آن را تجویز می‌کند. بدین ترتیب شوق حقیقت، جای خود را منحصراً به ترویج امور ظنی و محتمل می‌دهد، و اراده طلب علم وجود، دستخوش بازی با ظواهر آن هم به منظور اغوا و فریفتن مخاطب می‌شود.

ظاهراً بعد از سقراط، افلاطون با پیروی از خط مشی وی، به عنوان یک دشمن سرسخت و نیرومند سوفسطائیان ظاهر می‌شود، با استفاده از تعبیر زیبای کویره^۵، او در سوفسطائیان "اشخاص مورد نفرت"^۶ خود را می‌بیند. این مقابله اصولی غرض اساسی فلسفه او را دگرگون می‌سازد. سوفسطائی به جهت تصویری که از ماهیت و غایت^۷ فن خطابه^۸ دارد، اهل توهم^۹ و دروغ است. درحالی که زبان، نه فقط وسیله‌ای برای غلبه بر دیگران نیست بلکه اگر مبین حقیقت و

1. la sophistique

3. Les lieux communs

5. Koyré

7. Finalité

9. illusion

2. Rhétorique

4. antilogie

۶. bête noir: جانور سیاه. حیوان ظلمانی. م.

8. l'art oratoire

ترجمان ذات اشیا نباشد، هیچ ارزش و معنایی ندارد (کراتیلوس). مناظره^۱، یعنی بحثی^۲ که از جدل^۳ استفاده می‌کند، مردان را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، درحالی که برعکس باید درصدد نزدیک کردن و سازش دادن نفوس باشد، زیرا جستجوی حقیقت بر آن استوار است. از نظر اخلاقی و سیاسی، کار به نوعی واژگونی^۴ کردار بشری می‌انجامد. جستجوی حقیقت به خودی خود موجب جنون خودخواهی^۵ و شهوات و رقابتهایی می‌شود که زمینه را برای استبداد فراهم می‌آورد، در عین اینکه شناسائی حقوق "بهترین"، که با حقوق تواناترین و طبیعتاً با استعدادترین فرد یکسان فرض شده است، ظواهر مشروعیت این استبداد را بنیاد می‌کند. به همین جهت است که در کنه واقع، عالم زیر و زیر شده است: گفتن اینکه "انسان معیار همه چیز است"، آیا وانمود کردن این نیست که به جای آنکه نظام کردار را بر نظام واقعیت^۶ استوار کنیم. نظام واقعیت را بر هوی و هوس و مصالح شخصی که محکوم به هرج و مرج است، تنظیم نمائیم؟ افلاطون تا آنجا پیش می‌رود که اعلام می‌کند که پروتاگوراس با بیان عبارت مشهور خود "برای تماشاچیان"^۷ سخن گفته است، و از اینکه "سبکسری غرورآمیز"^۸ خود را تا بدان جا پیش نبرده است که بگوید

1. contreverse

2. discussion

3. éristique

4. inversion

5. Frénésie

6. l'ordre du Réel

7. Pour la galerie

8. désinvolture hautaine

خوک^۱، بوزینه^۲، یا جانور عجیب دیگری^۳، معیار همه چیز است، او را به طنز مورد سرزنش قرار می‌دهد: افلاطون می‌افزاید که «بدین ترتیب او (پروتاگوراس) نشان داده است که در حالی که ما او را به جهت خردمندی‌اش مانند خدائی تحسین می‌کنیم، از نظر هوش و فراست، نمی‌گوییم از هر مرد دیگری، بلکه از قورباغه هم ارزش کمتری دارد.»^۴ علاوه بر این بی‌مناسبت نیست این نکته را نیز بیفزاییم که نظریه سوفسطائیان فقط نقطه نظر مردم عوام را تبیین می‌کند؛ یعنی مردمی که مقهور تمایلات طبیعی خویش‌اند و این امر به ما اجازه می‌دهد که به رمز موفقیت آنان نزد عامه مردم خاصه نزد جوانان، که نفس اماره را در نظر آنان می‌آریند، پی ببریم. آیا دلیل دیگری علیه این نظریه برای ویران کردن شالوده آن وجود ندارد؟

موقف افلاطون تحولی را پدید می‌آورد، بدین ترتیب که دورنمای سنتی تفکر یونانی را از نو آغاز می‌کند. انسان نمی‌تواند منفک از عالم، و به طریق اولی ضدّ عالم باشد، بلکه از این حیث که عالم نظامی را تشکیل می‌دهد، در عالم قرار دارد، و این نظام چنان که بعداً خواهیم دید ذات فعل صانع را برای ما مبیین می‌دارد. کردار انسان^۵ از آن حیث که نمودار نظم است باید با نظام کلی عالم^۶

1. porc

2. cynocéphale

3. une bête encore plus étrange

4. Théétète, 161-c

5. conduite humaine

6. Ordre général du Cosmos

وحدت یابد، عدالت^۱ چیزی جز انطباق طبیعت و اعمال انسان اعم از اعمال فردی یا جمعی او، با نظام طبیعت نیست که در مقیاس ما و در عالم ما، تصویری از غایت حاکم بر نظام^۲ کل وجود را، محقق می‌سازد: به همین معنی است که افلاطون با طرح مجدد یکی از نظرات خود در رساله ته‌ته‌توس (۱۵۱ و بعد)، در کتاب قوانین، تصریح می‌کند که "خداوند باید معیار همه چیز باشد" (کتاب چهارم، ۷۱۶ - ث)، درحالی که این اشارت را مبنای وحدت بین ابنای بشر تلقی می‌کند. بدین ترتیب، عدالت که امری واحد، کلی و مطلق است، تعریف می‌شود. تنها عدالت است که موفقیت واقعی را که همان شکفتگی انسان و در عین حال کمال^۳ و سعادت^۴ اوست تضمین می‌کند. فلسفه موضوع و وظیفه دیگری جز تعیین و تعریف این "معیار" الهی ندارد: فلسفه پیش از آنکه تحقیق درباره ضوابط عمل باشد، نخست باید شناخت^۵ وجود باشد، یعنی "علم"^۶ به وجود در ذات درونی آن که ورای پدیدارهاست و پدیدارها چیزی جز مظاهر زودگذر^۷ و ممکن^۸ آن که متصف به ذهنیت شده است، نیست. یک سیاست اصیل می‌باید بکوشد تا محیط بشری را مطابق با صورت حقیقت یعنی بر اساس نظام وجود طراحی نماید؛ بنابراین

- | | |
|--------------------------------|----------------|
| 1. Justic | 2. harmonie |
| 3. perfection | 4. bonheur |
| 5. connaissance | 6. Science |
| 7. les manifestations Fugitive | 8. contingente |

سیاست نمی‌تواند از فلسفه یعنی نظریه عام وجود و تأمل کلی درباره ماهیت واقعیت که شامل وحدت لاینفک خداوند^۱، عالم^۲، و انسان^۳ است، جدا باشد؛ همه چیز بر "علم" توقف دارد و علم است که ضامن وحدت عمیق هستی‌شناسی^۴، دانش ارزش^۵‌ها و در نتیجه اخلاق^۶ و سیاست^۷ است. و نیز دولتمرد، "پاسدار"^۸ یا "قانونگذار"^۹ باید فیلسوف باشد. همچنین آموزشی که این دولتمرد آینده دریافت می‌دارد باید آموزش عقلانی^{۱۰} و در عین حال معنوی^{۱۱} باشد، تا بتواند او را یک فیلسوف به بار آورد. این است آرا و عقایدی که در آثار سیاسی افلاطون مانند جمهوری، مرد سیاسی، و قوانین به تفصیل بیان شده است، و غالباً در متون پراکنده محاورات و نامه‌های وی تکرار می‌شود. فلسفه دیگر یک دوره آمادگی ساده و یا تمهیدی برای تنفیذ قدرت^{۱۲}، آن‌طور که افلاطون در آغاز می‌توانست بر این باور باشد، نیست. فلسفه، تمامیت معرفتی^{۱۳} است که از دولتمرد^{۱۴} باید توقع داشت، معرفتی که پیوسته باید در حال فزونی باشد.

بنابراین پرداختن به فلسفه، تن درد دادن به تنها مشغله‌ای است که ارزش دارد. از این رو آموزش فلسفه وقف کردن خویش به تکلیفی

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 1. Divin | 2. univers |
| 3. Homme | 4. ontologie |
| 5. axiologie | 6. Éthique |
| 7. politique | 8. gardien |
| 9. magistral | 10. intellectuelle |
| 11. spirituel | 12. pouvoir |
| 13. totalité du savoir | 14. homme d'état |

است که به حد اعلا انسانی است. اما این برنامه هستی را چگونه می‌توان تصور کرد؟ باید چه روشی به کار گرفت؟ بر مبنای این حکم^۱ که روح در اصل انباشته از امیال و نیازهای شهوانی است و هیچ‌گونه میلی به جستجوی حقیقت ندارد^۲. افلاطون توسل به نوعی خطابه فلسفی مبتنی بر دفاعیات^۳ را پیشنهاد می‌کند که با دادن انگیزه^۴ ها و پندها^۵ انسان را اقناع می‌کند و توجیه منطقی‌تری را بر ما عرضه می‌دارد. مثلاً "چنین است معنا و مفهوم نخستین بخش رساله فایدون که در آن سقراط با استفاده از حیثیت و اعتبار شخصی خود و در پرتو صفا و آرامش درونی خود، می‌کوشد با نوعی طلسم و افسون، اعتقاد به خلود نفس را به عنوان امری ممکن و مطلوب به شاگردانش القا نماید. به خوبی می‌توان درک کرد برخلاف روش سوفسطائیان منظور تحمیل عقیده به نفوسی نیست که می‌خواهیم با حيله و نیرنگ آنها را تسخیر کنیم و به اسارت خویش درآوریم، بلکه غرض آماده ساختن نفوس آگاه و مهیا کردن آنان برای جستجوی حقیقت بدون توسل به خشونت است تا به محض اراده حقیقی بتوانند آن را (حقیقت را) در خویش متحقق سازند. بدیهی است که ادعا نمی‌کنیم این موفقیت فوراً میسر شود. کوششی ممتد و توان‌فرسا لازم است تا قدرت وصول به حقیقت در نفس ایجاد شود و برای این منظور ذهن انسان

1. constatation

2. recherche de la vérité

3. ἀπολογία = plaidoyers

4. des motifs

5. exhortation

باید از پیش‌داوری‌های نادرست و عادات زشتی که در زندگی اجتماعی کسب کرده و موجب خفقان آن گردیده است، تزکیه گردد. بشر دارای چشمی است که به او اجازه دیدن می‌دهد، ولی او قادر به دیدن نیست، مگر آنکه دید او و در نتیجه تمامی بدن او به نحو مناسبی هدایت شود. به همین نحو انسان از موهبت عقل^۱ برخوردار است، عقلی که او قادر به درک حقیقت یعنی شهود نور وجود می‌نماید. اما این عقل نیز باید به نحو مناسبی هدایت شود. و این امر تغییر جهتی را نه تنها در مورد فکر بلکه در مورد کل نفس نیز اقتضا می‌نماید "انسان در تمامیت نفس خویش به سوی حقیقت می‌رود"^۲ (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۱۸ - ث)؛ بنابراین تزکیه مطلوب از پیش مستلزم "چرخش"^۳ یا "سیر رجوعی نفس" است. و به خصوص "طنز و تجاهل"^۴ معروف سقراط که در محاورات افلاطونی دیده می‌شود، همین نقش را دارد: طرح مسائل و مشکلات عدیده پیرامون یک حکم^۵ اولیه، انسان را وادار می‌کند سبکسری معتقدات عامیانه و مشهور را مورد توجه قرار دهد، و حدود معرفتی را که گمان می‌کند واجد آن است، کشف نماید. لایخس نارسائی مفهوم شجاعت^۶ را احساس می‌کند همان‌طور که اوتیفرون سستی مفهوم تقوی^۷ را درک

1. voûs = intelligence

2. ξύν ὅλῃ τῇ ψυχῇ

3. 'ἐπιστηροφῆ' = conversion

4. ironie

5. affirmation

6. courage

7. piété

می‌کند. مسلماً نتیجه آن سرگشتگی و حیرتی^۱ عظیم است که منون آن را با فلجی که از درماهی^۲ برای طعمه خود به وجود می‌آورد، مقایسه می‌کند (منون، ۸۰ - آ - ب)، و سقراط آن را به درد زایمان تشبیه می‌نماید (ته‌ته‌توس، ۱۵۱ - آ)؛ اما چنین دردی، نافع و سودمند است، زیرا نشانه روحی است که خود را از گذشته خویش رها می‌سازد و بنا به استعداد ذاتی قدم در وادی معرفت می‌نهد. وصول به چنین معرفتی چگونه ممکن است؟ برای افلاطون نیز مانند سقراط، علم عبارت است از اکتسابی که با انتقال مفاهیم از طریق آموزش^۳ حاصل شود و از خارج در فکر انسان القاء می‌گردد، و لازمه آن جز تأثر و تسلیم ذهن نباشد؛ روح از همان آغاز حامل حقیقت در حاق وجود خویش است، بدون آن که از این امر آگاه باشد؛ به تعبیر دیگر نفس "آبستن"^۴ حقیقت است. وصول به حقیقت، آگاهی از آن چیزی است که انسان حامل آن است. به یک معنا می‌توان گفت بیرون آوردن حقیقت از ضمیر خود، یا آشکار ساختن آن در روز روشن است توأم با کوششی سخت و توان‌فرسا که می‌توان آن را با درد زایمان قیاس کرد (ته‌ته‌توس، ۱۴۹ - آ، ۱۵۱ - د). بنابراین انسان را باید در این کوشش یاری کرد و این عمل از وظایف استاد است نه از طریق آموزش صرف، بلکه با ارشاد مناسب، راهنمایی، حمایت، تشویق و

1. embarrass

۲. torpill: فرهنگ معین. ص ۳۷۳۳.

3. enseignement

4. grosse

بالاخره اصلاح روح در تمایل شدید آن به حقیقتی که بدان اشتیاق دارد و آن را احساس می‌کند و آرام آرام آن را پیش‌بینی و کشف می‌کند.

بدین ترتیب معنا و اهمیت روش محاوره آشکار می‌شود. بدون تردید فکر پیوسته و ذاتاً نوعی محاوره است، یعنی سیر و سلوک^۱ ذهنی است که حتی در تنهایی با خود گفتگو می‌کند (ته‌تئوس، ۱۸۹ - ای)، و این خود نشان می‌دهد که تا چه حد فکر با سخن پیوستگی دارد. ولی در این جا فکر با گفت و شنود به معنای اخص ارتباط دارد، گفتگویی که میان استاد و شاگرد دنبال می‌شود، یعنی روشی است شفاهی که قوه ابتکار^۲ روح فردی را آشکار می‌کند، آن را مشخص و استوار می‌سازد، همان ابتکاری که بسیاری از مردم خاصه جوان‌ترها فاقد آنند: این روش که به استاد اجازه می‌دهد شاگرد را یاری و راهنمایی و وادار به تعمق و در صورت لزوم تأدیب کند، ماهیت روش مامائی^۳ سقراط را بیان می‌دارد (ته‌تئوس، ۱۵۰ - ب، ث). بدون تردید روش محاوره جایگاه عمده‌ای در آموزش آکادمی داشته است. قسمت اعظم آثار افلاطون که به ما رسیده است به محاوره اختصاص دارد: به استثنای دفاعیه سقراط و البته نامه‌ها، کلیه آثار افلاطون به صورت محاوره نوشته شده است. گاهی به طور پراکنده نویسنده برای سهولت بیشتر، به جای محاوره از روش تقریر

1. démarche

2. initiative

3. ἡμαιευτική = Maieutique

پیوسته^۱ یاری می‌جوید (در تیمائوس، کریتاس و قوانین)؛ اما در همه جای دیگر روش محاوره به چشم می‌خورد و سقراط به عنوان مهره اصلی^۲ ظاهر می‌شود، جز در پارمنیدس، سوفیست و مرد سیاسی که او در نقش فرعی ظاهر می‌شود، و در قوانین اصلاً حضور ندارد.

ساختار محاورات بیش از آنچه در بادی امر به نظر می‌آید، پیچیده است (محاورات افلاطون، نوشته گلد اسمیت^۳) و در این جا بررسی دقیق آن‌ها، میسر نیست و تنها به این نکته اکتفا می‌کنیم که فقط سرنخ را نشان دهیم. محاوره صرف نظر از ساز و برگ نمایشی – و غالباً خنده‌آور – که به آن حیات می‌بخشد، از سه روش استفاده می‌کند: از طرفی بیان تعارضات و تناقضاتی که ذاتاً در داده‌های حسی و یا احکام ذهنی، نهفته است، بیانی که تصور گذشت و تعالی از تناقضات و امکان ارائه شهود وحدت را پدید می‌آورد (مثلاً "اوتیفرون، هیپاس بزرگ")؛ – از طرف دیگر، بحث و تحقیق درباره مسئله‌ای مفروض و پاسخهای فراهم آمده به منظور نشان دادن منتج نبودن آنها در ارتباط با اصول موضوعه‌ای که در آغاز فرض شده است (مثلاً در قسمت اول منون)؛ به علاوه باید تأکید کرد که این روش را افلاطون "دیالکتیک"^۴ نامیده است که به معنای "بحث و گفت و شنود" است (منون، ۷۵ – د)، بالاخره افلاطون به دوروش – یا لااقل

1. exposé suivi

2. protagoniste

3. Goldschmidt: les dialogues de Platon

4. διαλεκτική = discussion - dialectique

به یکی از آن دو - متوسل می‌شود که یکی عبارت از روش منفی است که نهایت آن رهایی نفس از شناخت‌های نادرست^۱ است و دیگر روش مثبت است که عبارت از بازگشت مجدد به تعریف یعنی چیستی^۲ یا ذات و ماهیت شیء برای حل مشکل است بنابراین ما همیشه خود را در برابر دو حرکت مکمل^۳ یکدیگر می‌یابیم: اولین حرکت مشکل یا مسئله لاینحلی^۴ را آشکار می‌سازد، و با برانگیختن شوق معرفت موجب رهایی نفس می‌شود دومین حرکت به سوی معرفت به نحو اخص میل می‌کند. با وجود این باید این نکته را بیفزاییم که محاورات اولیه اساساً به طرح مسائل لاینحل می‌پردازد و به اولین حرکت محدود می‌شود، و جهل^۵ انسان را نسبت به مسئله آشکار می‌سازد و زمینه را برای بحث و تحقیق بعدی فراهم می‌آورد؛ روش بحث در اوتیفرون و لایخس به همین گونه است: رساله منون فقط به یک تعریف موقت درباره موضوع مورد بحث خود یعنی فضیلت ختم می‌شود، زیرا در پایان محاوره، فضیلت نه به عنوان یک شناخت مسلم^۶ بلکه به عنوان یک "تفضل الهی"^۷ مطرح می‌شود فقط در محاورات دوران کمال^۸ افلاطون، تلاش کاملی را برای یافتن راه حل مسائل دشوار و لاینحل مشاهده می‌کنیم (رساله فایدون).

- | | |
|----------------------------------|-----------------------|
| 1. des fausses connaissances | 2. τί ἐστί = essence |
| 3. mouvement complémentaire | 4. ἀπορία = aporie |
| 5. ignorance | 6. savoir authentique |
| 7. Θεία μοίρα = une grace divine | |
| 8. maturité | |

یک تذکر نهایی برای خواننده محاورات افلاطون ضرورت دارد. اینها آثار مکتوبی است که مخاطب آنها عامه مردم بیرون از آکادمی اند و غرض از نوشتن آنها تضمین و ترویج و اشاعه آرای افلاطونی است. از این حیث این آثار در معرض انتقاد شدیدی قرار می‌گیرد که نویسنده آنها بارها بر علیه "آثار مکتوب"^۱ ایراد کرده است (فایدروس، ۲۷۴ و بعد؛ پروتاگوراس، ۳۲۹ - آ؛ نامه هفتم، ۳۴۱ ب و بعد)؛ متن نوشته واسطه‌ای میان نویسنده و طالب وصول به حقیقت است و بنابراین در خود این خطر را دارد که مانع گفت و شنود و ارتباط میان انسان‌های زنده‌ای شود که در برابر یکدیگر حضور دارند و بدون آنها حقیقتی وجود ندارد (در این باره تحقیقات ژان برن در پیروزیهای انسان و گسستگی وجودی^۲). بنابراین از مقتضیات مطالعه آثار افلاطون پیش از هر چیز، اراده وصول به اغراض مؤلف در ورای نوشته‌های اوست.

۲- وجود و معرفت^۳

معرفت عام^۴ یا عقیده^۵ در مرتبه حواس قرار می‌گیرد، بنابراین نمی‌تواند مقام و مرتبه معرفت حقیقی^۶ را ادعا کند و عنوان علم^۷ را

1. chose écrite

2. Jean Brun: les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique

3. l'Être et le savoir

4. connaissance commune

5. δόξα = opinion

6. savoir véritable

7. ἐπιστήμη = science

احراز نماید: داده‌های حسی^۱ پیوسته در حال دگرگونی^۲ است و از یک شیء به شیء مماثل آن، و از لحظه‌ای تا لحظه دیگر متبدل می‌شود، و برحسب نمودهای متعاقبی که شیء واحد برما عرضه می‌دارد، به اجزای مختلفی منقسم می‌شود، و تحت تاثیر علایق و نقطه نظرهای ذهنی قرار می‌گیرد، بنابراین فاقد ثبات، وحدت^۳ و عینیتی^۴ است که از لوازم معرفت به شمار می‌رود (کراتیلوس، ۳۸۶ - الف - ای و ۴۳۹ - د؛ ته‌ته‌توس، ۱۵۱ - د، ۱۸۷ - الف). در این جا اصل اساسی نظریه افلاطونی معرفت دیده می‌شود: معرفت واجد خصوصیتی است مساوی با خصوصیتی که شیء متعلق آن دارد: "علم" یعنی معرفت لایتغیر و کلی، مستلزم متعلقی است که به هیچ وجه در معرض نوسانات و صیرورت، و تبدلات فردی نباشد. چنین است ذات^۵، ماهیت^۶، جوهر^۷ و وجود^۸، که می‌باید در ورای ظواهر به آن‌ها دست یافت و با فقدان آن‌ها انسان در ورطه پندارگرایی^۹ و اختلاف عقاید ظنی و در نتیجه فردگرایی اخلاقی^{۱۰} و سیاسی^{۱۱}، و به معنای دیگر هوی و هوس^{۱۲} و بی‌سامانی منافع^{۱۳} و شهوات^{۱۴} گرفتار

1. donné sensible

3. unité

5. τί ἐστί

7. οὐσία

9. subjectivisme

11. politique

13. désordre des intérêts

2. perpetuel changement

4. objectivité

6. essence

8. τὸ ὄν = Être

10. morale

12. caprice

14. passion

می‌شود که نتیجه غیرقابل احتراز آن خشونت^۱ است: و این امر شدت و حدت جدال افلاطون را بر علیه همه اشکال نسبیت‌گرایی، خواه نزد سوفسطائیان و خواه نزد پیروان هراکلیتوس توجیه و تبیین می‌نماید... او توانسته است به تصور^۲ مطلق^۳ و ساختار آن بازگردد؛ او حتی برای لحظه‌ای در امکان وصول به معرفت مطلق، تردید نکرده است؛ او هرگز از خود نپرسیده است که آیا عقل بشری می‌تواند مدعی چنین معرفتی باشد یا نه، بلکه پرسش او این است که چگونه و در چه شرایطی انسان با نوعی ایمان به نیروی عقل، قدرت وصول به معرفت و نیز تعریف ماهیت هر چیزی را دارد (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۴ - ب)^۴ بدین ترتیب تمایز اساسی میان "صورت معقول" یک شیء که به وسیله عقل ادراک می‌شود و "صورت محسوس" آن که به وسیله حواس^۵ برای ذهن^۶ فراهم می‌آید، یعنی تمایز میان وجود حقیقی^۷ و ظهور و نمود و وجود^۸ پدیدار می‌شود، حال فرقی نمی‌کند که اشتغالات فکری‌ای که الهام‌بخش چنین تمایزی بوده است، به کدام یک از نظام‌های مختلف مثلاً^۹ زیباشناسی^۹، علم ریاضی^{۱۰} یا عرفان^{۱۱} تعلق داشته باشد. با توجه به این امر، روش شناخت^{۱۲}، با

1. violence

3. absolu

5. les sens

7. être véritable

9. esthétique

11. mystique

2. conception

4. τὸν λόγον ἐχάσσει τῆς οὐσίας

6. esprit

8. apparence de l'Être

10. mathématique

12. démarche de la connaissance

جدایی و "گسستگی" از محسوسات، آغاز می‌شود، و این جدایی موجب تزکیه نفس^۱ می‌گردد و افلاطون آن را با سلوک معنوی و کشف اسرار^۲ مقایسه می‌کند^۳ (فایدون، ۸۲ - ب).

نکات اساسی این نظریه شناخت، در تمثیل معروف غار^۴، بیان شده، و نخستین بخش کتاب هفتم جمهوری را به خود اختصاص داده است (۵۱۴ - الف، ۵۱۸ - د)، و باید از جدا کردن آن از قسمت آخر کتاب ششم احتراز کرد - (خاصه از ۵۰۹ - د). نخست باید نکات اساسی این متن بسیار مشهور را متذکر شویم. پاهای و گردن زندانیانی که از زمان کودکی در غار به سر می‌برند، با زنجیر بسته شده است، درحالی که آنها محکومند به دیواری که در انتهای این مسکن زیر زمینی در برابر آنان قرار دارد، نگاه کنند: پشت سر آنان، راهی سربالایی به بیرون غار منتهی می‌شود، در بالای این راه دیواری است که در پشت آن مردانی مانند بازیگران خیمه شب‌بازی، انواع اشیای مصنوعی مانند پیکره مردان یا جانوران را که از سنگ یا چوب یا مواد دیگر ساخته شده است، نمایش می‌دهند؛ پشت سر آنان، آتشی برافروخته شده است که این اشیاء را نمایان می‌سازد و سایه آنها را روی دیوار پشت غار منعکس می‌کند؛ به علاوه این بازیگران می‌توانند بایکدیگر سخن گفته یا خاموش باشند و زندانیان پژواک صدای آنان را می‌شنوند. این اسیران که چیزی جز سایه‌ها را نمی‌بینند و چیزی

1. purification

2. mystère

3. λύσις, Καθάρσις

4. allégorie de la caverne

جز انعکاس صداها را نمی‌شنوند، آنها را تنها واقعیت ممکن می‌انگارند؛ برخی از زندانیان خود را آگاه‌تر و چابک‌تر از دیگران نشان می‌دهند زیرا قادرند بهتر ببینند، به خاطر بیاورند و با توجه به توالی منظم سایه‌ها، حرکت آنان را پیش‌بینی نمایند، و این برتری آنان با اعطای افتخارات پاداش داده می‌شود... اکنون این زندانیان را از بند آزاد و آنان را مجبور به عقب‌گرد می‌کنند، و با زور از جاده سراسیمی به بیرون غار می‌کشند. با دیدن روز روشن، نور آفتاب چشم آنان را خیره خواهد کرد تا بدان‌جا که قادر به تشخیص هیچ چیزی نیستند. آنان باید به‌طور تدریجی و متوالی به دیدن سایه‌های اشیائی که با نور آفتاب روشن شده است، به دیدن تصاویر این اشیا در آب، و سپس به دیدن خود این اشیا، و در نهایت به دیدن آسمان و ستارگان هنگام شب، عادت کنند، پیش از آنکه بتوانند به سرچشمه آفتاب خیره شوند. آن‌گاه درک خواهند کرد که در برابر واقعیت مسلم قرار گرفته‌اند و اینکه خورشید علت همه چیز است، هم علت اشیائی که هم‌اکنون مشاهده می‌کنند و هم علت اشیائی که در غار دیده بودند، در حالی که درباره ارزش واقعی عقایدی که در گذشته راجع به انسان و اشیا داشته‌اند، به درستی قضاوت کنند؛ و از اینکه نحوه وجود خود را تغییر داده‌اند، مملو از ابتهاج و سرورند.

ما اکنون به تفسیر این تمثیل می‌پردازیم، تفسیری که خطوط اساسی آن را افلاطون ترسیم کرده است؛ برای وضوح بیشتر، مسئله را نخست از دیدگاه طبیعت وجود و سپس از دیدگاه ماهیت معرفت،

بررسی می‌کنیم.

– نخستین نظریه مربوط به تمایز یا جدائی^۱ دو عالم است: عالم محسوس یا مرئی که با رمز و تمثیل سایه‌های منعکس بر دیوار انتهای غار^۲ (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۹-د)، که به وسیله خورشید احاطه شده، بیان گردیده است، – خورشیدی که در عین اینکه از چیزی به وجود نیامده است، سرچشمه معرفت ما از این جهان و علت وجود این عالم است (۵۰۹-ب)، – عالم صیروت^۳، یعنی عالم توالی^۴ و تعاقب زمانی و جریان^۵، و عالم کون^۶ و فساد^۷ است، این دو عالم در نظر افلاطون تفکیک‌ناپذیر است؛ – عالم معقول که با رمز و تمثیل اشیای حقیقی بیرون از غار، نشان داده شده است^۸ (جمهوری، ۵۰۹-د)، عالمی است حقیقی، تغییرناپذیر و جاودانی؛ در رساله فایدروس (۲۴۷-ث)، این تعالی عالم معقول نسبت به عالم محسوس، باعث می‌شود که از عالم معقول به "مکان فوق آسمان"^۹ تعبیر کند. حقایقی که این عالم معقول را پر کرده‌اند در یونانی "ایده آی" و "آیده" نامیده می‌شود، دو اصطلاح مترادفی که در قدیم به

-
1. Χωρισμός = séparation, distinction (Lexique de Platon)
 2. τό ὁρατόν, τὸ τοῦ ὁρωμένου γένους
 3. γένεσις = devenir
 4. succession Temporelle
 5. écoulement
 6. génération
 7. corruption
 8. Τὸ νοητόν, τὸ τοῦ νοουμένου γένους
 9. τὸς ὑπερουράνιος

ایده‌ها یا مُثُل^۱ ترجمه شده‌اند، با وجود این برخی از مترجمان معاصر تعبیر "فرم"^۲ یا صورت معقول را به کار می‌برند؛ به نظر می‌آید که می‌توانیم لفظ "مُثل" را بر واژه‌های دیگر ترجیح دهیم به شرط آنکه خوب توجه کنیم که لفظ "مُثل" بر تصور شیء از آن حیث که عمل نفسانی یک فاعل شناسائی است، دلالت نمی‌کند، بلکه بر مضمون عینی آن، یعنی بر ماهیت عینی مدلول آن تصور، دلالت دارد: به علاوه افلاطون در متون دیگر اصطلاحات یاد شده را به کار نمی‌برد بلکه از تعبیر معادل آن مثلاً "زیبائی مطلق"^۳ استفاده می‌کند (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۶ - ث) ... - ماهیت مُثل چیست؟ باید سه خصوصیت مُثل را که مطابق با سه معنای کلمه در زبان یونانی است، مد نظر قرار دهیم؛ مُثل در بادی امر، صورت، قوام^۴ و وحدت در ترکیب نسبت‌هایی^۵ است که مقوم ثبات و استمرار شیء است و در مقابل تغییر و تبدل اشیاء محسوس قرار دارد - "همواره در عینیت و وحدت است و به نسقی واحد، عمل می‌نماید" (فایدون، ۷۸ - ث^۶)، "فی نفسه و بنفسه که با وحدت صورت خود، جاودانه وجود دارد"

1. ἰδέαι, εἶδη = Idées

2. Formes

3. αὐτό χαλλος = Beau absolu 4. structure

5. synthèse des rapports

6. *Phédon*, 78-c, Traduction Robin, Belles Lettres, p. 35: ἀπερ ἀεὶ κατὰ ταῦτά καὶ ὁσάτωσ' ἔχει = toujours dans l'identité et se comportant de même façon.

(مهمانی، ۲۱۱ - ب^۱)، و بدین طریق ورای چیزهای زیبا، متغیر، فانی و غالباً نامطمئن و دست نیافتنی، باید صورت عقلی زیبا^۲ را که در قوام خود خالص^۳ و جاودانی است، اثبات کنیم؛ - سپس مُثل "نوع"^۴ یا "موجود کلی"^۵ است یعنی اصل وحدت اشیاء محسوس متکثر، و درعین حال متشابه و غیرمتشابه است، این است مثلاً نقشی که زیبایی فی نفسه نسبت به کثرات اشیاء زیبا دارد که ورای کثرت ظواهر بعضاً متناقض میان خود، در خصوصیت مشترک خویش، وحدت دارند؛ - بالاخره مُثل همان "طبیعت" یعنی واقعیت ثابت و پایداری^۶ است که از کمال هستی^۷ بهره مند است، تنها موجودی است حقیقی^۸، زیرا ثابت و واحد است. بنابراین مُثل، مبدأ^۹ حقیقی است، بدین معنی که درعین حال اصل وجود و منشأ هرگونه معرفت حقیقی است: معرفت همان ادراک مُثل است. بنابراین مُثل عقلی هم یک نقش وجودی^{۱۰} و یک سهم معرفتی^{۱۱} به خود می گیرند. - چه چیزی دارای مُثل عقلی است؟ همه چیز: موجودات طبیعی به اندازه اشیاء مصنوعی مثلاً

1. *Banquet*, 211-b, traduction Robin, B. L., p. 69: *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*: en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même l'unicité de la forme.

2. Idée du Beau

3. nette

4. espèce

5. être général

6. réalité consistante

7. plénitude de l'existence

۸. *ὄντως ὄν*: به حقیقت وجود دارد - موجودی حقیقی. م.

9. *ἀρχή* = commencement - principe - origine

10. Fonction ontologique

11. épistémologique

تخت (جمهوری، کتاب دهم، ۵۹۶-ب و بعد)، از مُثُل عقلی بهره‌مند است، چیزهای پست و بی‌ارزش (پارمیندس، ۱۳۰-ث-ای). پیش از نتیجه‌گیری این بحث دربارهٔ تقابل دو عالم محسوس و معقول، تذکر دو نکته لازم است. اولاً نباید دربارهٔ تقابل میان دو عالم محسوس و معقول، افراط کنیم، و هرگونه واقعیتی را دربارهٔ عالم محسوس انکار نماییم: فلسفه افلاطون فلسفه‌ای است که واسطه میان مراتب وجود را متکثر می‌کند و هرگز عدم را در مراتب وجود جاذب نمی‌داند؛ به‌علاوه نحوهٔ معرفتی که با آن مطابقت دارد یعنی ادراک حسی، در ادراک وجود، ارزش خاص دارد زیرا آن فعلیتی از فعلیات نفس^۱ است که حواس جزافزاری برای آن نیستند (ته‌ته تئوس، ۱۸۴-ب و بعد). به‌علاوه مسئله بر سر افزودن عالمی دیگر بر عالم محسوس که اساساً از آن متمایز است و فی‌نفسه ثبوت و تقرر دارد، نیست؛ درحقیقت عالم معقول عالمی است که از طریق فعالیت فکر به معنا و مدلول آن می‌رسیم، یا چنان که ژول لانیو بیان داشته است "عالم معقول همان عالم محسوس است که روح آن را در ذات خود مشاهده کرده است، یعنی با نور اخلاق روشنائی یافته است" (درسهای مشهور و قطعات مابعدالطبیعه، ص ۲۵)^۲.

پس از تحلیل ماهیت مُثُل، به ماهیت و قوام عالمی که مُثُل را

1. acte de l'esprit

2. Jules Lagneau: *Célebres leçons et Fragments, De la Métaphysique*, éd. de 1950, p. 25.

تشکیل می دهند، دقت می کنیم، آنها به وسیله اضافات و نسب با یکدیگر ارتباط دارند و مطالعه این نسب اجزاء ذاتی علم را تشکیل می دهند. به علاوه مثل بنا بر کلیت و شمول متزاید، و در نتیجه، بنا بر اهمیت وجودی متزایدشان، سلسله مراتبی را تشکیل می دهند و این سلسله مراتب وجودی عیناً مراتبی از تصورات و مفاهیم^۱ مطابق با خود را در نفس ایجاد می کند، که در رأس آن سه مثال عقلی زیبایی^۲، اعتدال^۳، و حقیقت^۴ قرار دارد (فیلیس، ۶۵ - ب). اما این سه، چیزی جز سه خصوصیت^۵ یا سه مظهر^۶ یک مثال (صورت عقلی) اعلا که بر کل موجودات غلبه دارد و وجود و حقیقت خود را بر کل موجودات اعطا می کند، یعنی مثال خیر مطلق^۷، نیست. خیر مطلق است که در تمثیل غار، با رمز خورشید، به عنوان مبدأ ذات و وجود و معرفت همه اشیاء عالم حقیقی نشان داده شده است. این تشبیه را افلاطون با یک تعبیر قوی بیان می کند و از خورشید، به عنوان "پسر" یا "فرزند خیر"^۸ نام می برد (جمهوری، کتاب ششم، ۵.۶ - ای). در حقیقت خیر مطلق نیز مانند خورشید در عالم مرئی، مقامی چنان مشخص و برجسته دارد که خواه از حیث طبیعت و خواه از حیث شکوه و

1. notion

2. το κάλλος = Beauté

3. ἡ συμμετρία = proportion

4. ἡ ἀλήθεια = Vérité

5. οὐντρισ ιδέαις = caractère

6. manifestation

7. τὸ ἀγαθόν = Idée du Bien

۸. ἑγγονος τοῦ ἀγαθοῦ = "Fils" ou "rejeton du Bien" Ἀ.

(Héraclitus) فیلسوف، خورشید را شبیه آتشی می دانست که هر شب خاموش و

روز بعد دوباره روشن شود. جمهور، ترجمه فواد روحانی، نت ۳۳، ص ۶۱۳.

عظمت، با هیچ‌یک از صور عقلی دیگر قابل قیاس نیست. چیزی است که گوهر آن از حیث عظمت و قدرت به مراتب ورای همه چیز است.^۱ (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۹ - ب)؛ این تعالی خیر مطلق در نظام هستی، آن را از طرفی منشأ حقیقت در معرفت کل موجودات می‌نماید، چنان که نور خورشید در عالم محسوس، رؤیت را ممکن می‌سازد (جمهوری، ۵۰۸ - ای)، و از طرف دیگر، علت همه اشیا، هم به اعتبار ماهیت، و هم به اعتبار وجود آنهاست؛ علل طبیعی تکنون و تبدل اشیا چیزی جز "شرایط" یا علل اعدادی نیست، علل موجوده حقیقی، یعنی چیزی که به واسطه آن، اشیا وجود دارند، مُثُل اند که خود از خیر مطلق زندگی می‌یابند (فایدون، ۹۶ - آ، ۱۰۱ - ث). بنابراین عالم افلاطونی به طور قطع "غایت‌گرا"^۲ است. هرآنچه وجود دارد و هرآنچه عمل می‌کند، تحت سیطره اصل "بهترین" است؛ روح یا عقل کلی^۳ بر عالم حکومت می‌کند، منتها ماهیت غیر یعنی وجود مطلق ماورای موجودات، حتی موجودات معقول و سرچشمه یگانه هستی، مسئله حساسی را در مورد ارتباطش با الوهیت^۴ ایجاد کرده است، مسئله‌ای که در آینده درباره آن بحث می‌کنیم.

1. *επεχεινα τῆς οὐσίας πρεσκεια χαι δυναμει υπερεχοντος*: quelques chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance.

2. Finaliste

3. *Noûs* = esprit

4. Divinité

اگر وصف مفارقت^۱ و انقطاع، عالم محسوس را از عالم معقول متمایز کند، و اگر ثبات عالم معقول آن را در برابر صیوروت عالم محسوس، قرار دهد، تاحدی که می‌توانیم بگوئیم وسوسه^۲ ثنویت^۳ در نزد افلاطون زیاد است، اما از طرف دیگر به همان اندازه پیوندهای ذاتی، این دو عالم را به شدت با یکدیگر، وحدت می‌بخشد؛ مشکل هرچه باشد میل به وحدت و ترکیب^۴، رابطه تعلق عالم مرئی^۵ را به عالم نامرئی^۶ مشخص می‌نماید. عالم نامرئی در عین حال هم علت و هم جهت وجودی عالم مرئی است. این رابطه تعلق^۷ با تعبیر "بهره‌مندی"^۸ توصیف خواهد شد: اشیاء زیبا، عادل و بزرگ، بدان جهت وجود دارند و چنان‌اند که هستند، که از زیبایی فی‌نفسه، عدالت فی‌نفسه و بزرگی فی‌نفسه بهره‌منداند. این مفهوم پیچیده "بهره‌مندی" که افلاطون بی‌وقفه برای تدقیق و تعمیق، بدان باز می‌گردد، بر محور سه مفهوم مختلف دور می‌زند در وهله اول "بهره‌مندی" همان تقلید^۹ است، صورت عقلی همان نمونه اعلی^{۱۰} و جاویدان و لایتغیر^{۱۱} یا مثالی^{۱۲} شیء است. شیء محسوس شبح و تقلید^{۱۳} آن است، ضمن آنکه این ارتباط بیش از یک رابطه مشابهت^{۱۴}

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| 1. Χωρισμος, τμήμα = coupure | 2. tentation |
| 3. dualisme | 4. volonté de synthèse |
| 5. visible | 6. invisible |
| 7. dépendance | 8. μέθεξις = participation |
| 9. μίμησις = imitation | 10. archétype |
| 11. immuable | 12. παράδειγμα = exemplaire |
| 13. δμύωμα, μύμημα = copie | 14. ressemblance |

صرف است و متضمن نوعی "اشتقاق فرع از اصل"^۱ می شود، چنان که پروکلوس^۲ به آن توجه کرده است (جمهوری، ۵۰۷ - ب و بعد؛ پارمنیدس، ۱۲۹ - ث و بعد)؛ - در مرحله دوم، بهره‌مندی به معنی حضور^۳ صورت یا مثال عقلی در شیء محسوس است که دیگر به تقلید و محاکات خرسند نیست بلکه در آن حضور، سهمی دارد، و این حضور می‌تواند یا به عنوان ایجاد یک نظم و سامان^۴ در شیء محسوس به وسیله صورت عقلی نمونه^۵ که چونان یک ضابطه درونی در آن ماندگار است، لحاظ گردد و یا به عنوان اشتراک^۶ صورت معقول با شیء محسوس مثلاً زیبایی فی نفسه در شیء زیبا تصور شود؛ - بالاخره با توجه به این امر که خیر مطلق علت اعلای نظم، هم در معقولات و هم در وابستگی محسوسات نسبت به معقولات است، بهره‌مندی باید به عنوان نحوه‌ای از علیت^۷ یا ایجاد موجودات تلقی شود، بدین معنی که نظم و غایت^۸ را در محسوسات پدید آورد (فایدون، ۱۰۰ - آ؛ تیمائوس و فیلیس و جاهای دیگر).

اکنون بار دیگر به تفسیر تمثیل غار می‌پردازیم: ماهیت معرفت چیست و اقسام آن کدام است؟ افلاطون جزئیات این تمثیل را به نحو

1. dérivation à partir de ...

2. Proclus

3. παρουσία = présence

4. χόσμος = arrangement

5. modèle essentiel

6. κοινωνία = communication

7. mode de causalité

8. Finalité

بارزی با استفاده از نوعی بیان مستقیم و غیر رمزی که قبلاً در کتاب ششم جمهوری (۵۰۹ - د؛ ۵۱۱ - ای) مطرح کرده بود، روشن ساخته و در آن به روش تعلیمی اشکال متوسل شده است. متعلقات معرفت و اقسام آن بر روی خط مستقیمی ترسیم شده؛ این خط مستقیم ابتدا به دو بخش تقسیم شده است. نخستین بخش آن نیز به نوبه خود به دو بخش دیگر منقسم شده است بر نخستین بخش فرعی، تصاویر^۱، سایه‌ها^۲ و اشباحی^۳ که از سطوح منعکس‌کننده^۴ به دست آمده است، پدیدار می‌گردد، که حدس و گمان^۵ در نظام معرفت با آن ارتباط دارد. دومین بخش فرعی به وسیله موجودات زنده، گیاهان و اشیاء ساخته شده به وسیله انسان^۶ اشغال شده است که "ایمان"^۷ یا "باور"^۸ در نظام معرفت با آن مطابقت دارد، بدین جهت که شیء محسوس به عنوان امر واقعی^۹ پنداشته می‌شود. اولین بخش خط منقسم با دو پاره‌های آن، عالم مرئی، و معرفتی که از آن حاصل می‌شود یعنی عقیده و پندار^{۱۰} را ترسیم می‌نماید. اینک بر نخستین بخش آن لحظه‌ای درنگ می‌نمائیم. در بادی امر آشکار است که این بخش نمودار معرفت کاذبی است که با تمثیل معرفتی که زندانیان غار

1. Les images

2. ombres

3. Fantômes

4. Les surfaces réfléchissantes

5. εἰχασία = conjecture

6. Ζῷα καὶ πᾶν το Φυτευτὸν καὶ σχευαστον ὅλον γένος

7. Foi

8. croyance

9. πίστις = réel

10. opinion

دارند، نشان داده شده است. ما می‌دانیم که این زندانیان باید از بند آزاد شوند و باید آنان را وادار کرد که به عقب بازگردند و بر فراز جاده‌ای که به بیرون غار منتهی می‌شود، صعود کنند، و این امر چنان که گفتیم رمز رهایی دشوار از عادات زشتی است که اساس معرفت متعارف یا به تعبیر افلاطون "زائده بدن" یا توده سرب را تشکیل می‌دهد، و هر آنکه خواستار رهایی و رجعت ضروری نفس به مبدأ اعلی است، و نیز طالب ترک محسوسات برای روی آوردن به معقولات است، باید چنین مشقتهائی را تحمل نماید. این تمثیل خاطرنشان می‌سازد که مردان پس از رسیدن به بیرون غار و دیدن نور خورشید، خیره می‌شوند: این خیره‌گی که نوعی کشف و درعین حال امتناع دیدن اموری است که انسان کشف کرده است، نمودار حیرت^۱ است و این مرحله‌ای است اساسی که افلاطون آن را آغاز و اصل معرفت حقیقی قلمداد می‌کند: ایریس^۲ پیامبر خدایان که موهبت بی‌بدیل معرفت را در اختیار انسان قرار می‌دهد، "دختر ثوماس"^۳ است که نام او در یونانی به معنای حیرت است (ته‌ته تومس، ۱۵۵ - د)؛ هایدگر^۴ آن را بدین عبارت تفسیر کرده است: "حیرت مانند دردمندی^۵، اصل و منشأ (آرخه)^۶ فلسفه است. در اینجا واژه یونانی

1. Étonnement

2. Iris

3. Thaumás

4. Heidegger

5. πάθος = passion - impression - sentiment

6. ἀρχή = commencement - principe - origine - ce qui est en avant

آرخه در تمامیت معنای آن باید مورد ادراک قرار گیرد. این لفظ عنوان برای هرچیزی است که چیزی دیگر از آن نشأت می‌گیرد. درد حیرت فقط به آغاز فلسفه محدود نمی‌شود، درد حیرت از آغاز تا انجام فلسفه جریان و بر آن سیطره دارد" (فلسفه چیست؟^۱). به علاوه تمثیل خیره‌گی، نزد افلاطون به مفهوم مهم معرفت به عنوان تجلی وجود^۲ مطلق و ظهور و بروز^۳ ممکن نوری که از خیر مطلق ساطع شده است، باز می‌گردد، نوری که هر روحی به شرط آنکه به نحو مناسبی رو به سوی خیر مطلق داشته باشد، قادر به ادراک آن است. بدین اعتبار حقیقت عیناً همان "انکشاف"^۴ وجود مطلق است (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۸ - ای) و دیگر صفت حکم ذهنی نیست^۵. در اینجا بی‌اختیار تأملات زیبای هایدگر درباره حقیقت به ذهن متبادر می‌شود، از این حیث که واژه یونانی $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ به معنای حقیقت از حیث اشتقاق مرکب از $\alpha-\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ به معنای کشف حجاب یا عدم خفا یا ناپوشیدگی است^۶ اما با این تفاوت اساسی که از نظر هایدگر، اصل این انکشاف، "حضور تجلی‌بخش"^۷ یا قیام ظهوری و فاعل آن است، درحالی‌که در نظر افلاطون، نفس وجود مطلق، مبدأ این

1. *Quelle est la philosophie?* Traduction; Axelos et Beaufret, N. R. F., p.42.

2. manifestation de l'Être

3. révélation

4. dévoilement

۵. مثلاً در ارسطو که صدق عبارت از انطباق احکام ذهنی با خارج است. م.

6. cf. *De l'essence de la vérité*: Traduction de wachlens et W. Bimet, Vrin, édit.

7. présence révélatrice de l'existant (Dasein).

انکشاف است.

اینک به بخش دوم خط می‌رسیم که ترسیم آن عالم حقیقی است که انسان معتاد به نور هنگامی که حیرت او تا حدی زائل شده است، کشف می‌نماید. این بخش نمودار اعیان معقول^۱ و معرفتی است که آنها را ادراک می‌کند و "علم" یا معرفت حقیقی یا معرفت عقلانی نامیده می‌شود. در این خط می‌توان دو بخش متساوی را متمایز ساخت: اولین بخش با "موجودات معقول سافل"^۲ که همان موجودات ریاضی‌اند، از قبیل زوج و فرد، اشکال و غیره... مطابقت می‌کند؛ آنها در عین اینکه معقول و مجرد از عناصر حسی‌اند، موجوداتی سافل‌اند، زیرا به عنوان اصول موضوعه^۳ فرض شده‌اند بدون آنکه هیچ‌گونه توجیه و تبیینی از حیث وجودی آنها به عمل آمده باشد (جمهوری، کتاب ششم، ۵۱۰ - ث)؛ معرفتی که با مرتبه وجودی آنها مطابقت دارد، "معرفت بحثی"^۴ یا "علم به واسطه" نامیده می‌شود: و آن عبارت از یک حرکت فکری است که با ابتدا از موجوداتی که به عنوان مبادی فرض شده است یا نتایجی را از آنها اخذ می‌کند و این عمل حجت یا برهان^۵ نامیده می‌شود (جمهوری، کتاب ششم، ۵۱۰ - د).

1. τὰ νοητά = intelligible

2. êties intelligibles inférieurs

3. hypothèse

4. διάνοια = connaissance discursive

5. Démonstration

اکنون در این وضعیت می‌توان ماهیت و عملکرد^۱ ریاضیات را مشخص کرد که چنان که می‌دانیم، افلاطون برای آن اهمیت بسیاری قائل شده است:

بی‌تردید ریاضیات بخشی از معقولات را به خود اختصاص می‌دهد، در نتیجه شاخه‌ای از علم را پدید می‌آورد که موجب اکتساب عادات فکری مناسب می‌گردد و بنابراین تمهیدات و مقدمات^۲ علم را فراهم می‌آورد (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۶ - د)، و نمودار مراحل مختلفی است که انطباق با واقعیت را برای زندانیان سابق تنظیم می‌کند (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۲۱ - ث؛ ۵۳۱ - د). نتیجه آنکه برای کسی که فاقد علم ریاضی است، فلسفه امکان ندارد. با وجود این ریاضیات، درباره معقولات به معنای اخص یعنی مُثُل عقلی محض بحث نمی‌کند؛ آن جز پیش‌درآمدی^۳ که باید آموخت، نیست (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۱ - د): موجودات ریاضی بدون معنا و مفهوم اخص وجودی باقی می‌ماند.

آخرین بخش از دومین نیمه خط منقسم، به "موجودات معقول اعلیٰ"^۴ یعنی مُثُل اختصاص دارد. روش شناختی که با آن مطابقت دارد، نوئزیس یعنی تعقل محض^۵ یا علم بی‌واسطه نامیده می‌شود که از فرضیه‌ای به فرضیه دیگر صعود می‌کند، و هر فرضیه‌ای شرط

1. Fonction

3. prélude

5. νόησις = intelligence

2. προπαιδεία = propédeutique

4. des êtres intelligibles supérieurs

اعلای خود را در فرضیه‌ای برتر دارد به نحوی که نتیجه آن به شمار می‌رود، تا بدان جا که در این سیر عروجی^۱، فکر به ادراک آن چیزی نائل می‌شود که "مبدأ کل"^۲ است و خود دیگر مشروط^۳ به هیچ شرطی نیست (جمهوری، ۵۱۰ - ب)؛ در این لابشرط، به آسانی می‌توان خیر اعلی را که به عنوان مطلق، مبدأ همه معقولات است، باز شناخت، و این خیر مطلق در تمثیل غار با رمز خورشید، یعنی آخرین حد معرفت انسان بیرون از غار نشان داده شده است. این عروج و ارتقای نهائی روح که معقولات را در پرتو نور خیر مطلق ادراک می‌نماید و به نوعی بینش شهودی^۴ منتهی می‌شود، فقط به کمک "نیروی دیالکتیکی"^۵ عقل (جمهوری، ۵۱۱ - ب)، به عنوان قوه‌ای که از یک شرط به اصل و مبدأ نامشروط آن، صعود می‌کند، میسر می‌گردد.

بنابراین، این عروج اصل و اساس دیالکتیک را که روش اعلای معرفت است، تشکیل می‌دهد. این روش به دو مرحله متوالی و مکمل یکدیگر تقسیم می‌شود:

از یک طرف "دیالکتیک صعودی"^۶ که به ادراک مُثُل عقلی نائل می‌شود و به تدریج تا خیر مطلق که از حیث وحدت و تعالی مطلق

1. régression

2. principe de tout

3. ἀνυπόθετον = hypothétique

4. une vision intuitive

5. puissance dialectique

6. συναγωγή = dialectique ascendante

خویش^۱، اصل و مبدأ همه چیز^۲ است، عروج می‌کند (جمهوری، کتاب ششم، ۵۱۱ ب؛ کتاب هفتم، ۵۳۲ - ب، ۵۳۵ - الف؛ فایدروس، ۲۶۵ - د؛ سوفیست، ۲۵۳ - ب)؛ از طرف دیگر، دیالکتیک نزولی^۳، کثرات سلسله مراتب مُثُل را به عنوان نتایج خیر مطلق استنتاج می‌کند، و از این حیث عالم دیالکتیک^۴ به قصاب ماهری شباهت دارد که قادر به بریدن یک لاشه در محل مفاصل طبیعی آن است (فایدروس، ۲۶۵ - د - ای؛ مرد سیاسی، ۲۶۲ - آ، ۲۸۵ - آ؛ فیلیس، ۱۶ - ث).

اما این معرفت که قادر به احاطه وجود و بسط معرفت یقینی^۵ است، فقط در صورتی ممکن است که روح از حیث نسبتی که بنا به طبیعت با حقیقت وجود دارد، نظام یابد. درحقیقت، روح برای ادراک واقعیتهایی که خارج از آن و بیگانه با آن تلقی می‌شود، نباید از ذات خویش بیرون رود - به علاوه این خروج امری است که تمامی نظام معرفت را برای ما غیر قابل توجیه می‌سازد، زیرا انسان نمی‌تواند جز آن اموری که قبلاً به وجهی به آن علم دارد، جستجو نماید (منون، ۸۰ - د)؛ با بازگشت به خویشتن از طریق نوعی گفتگو یا حدیث نفس، روح به طرف آن مرحله مهم از معرفت حقیقت، که گوئی در او به خواب رفته و فراموش شده است، هدایت می‌شود: معرفت همان

1. transcendence absolue

2. Fondement de tout

3. *διαίρεσις* = dialectique descendante

4. dialecticien

5. savoir certain

یادآوری^۱ است، و هر پیشرفتی در معرفت همان تذکر^۲ است (منون، ۸۱ - ب و بعد؛ فایدون، ۷۲ - ای و بعد). افلاطون برای توجیه این مطلب و به نحو اعم برای توجیه واقعیت اموری که در معرض صیورت است، هم از حیث ماهیت و هم از حیث وجود، از رمز و تمثیل^۳ استفاده می‌کند... ما اکنون به طرح یکی از مسائلی که در تفسیر آرای افلاطون، پیش از همه محل بحث و نزاع است، می‌پردازیم، اصحاب حکمت بحثی و پیروان استدلال^۴ نخواسته‌اند در اینجا چیزی جز عباراتی که صرفاً جنبه شعری^۵ دارد، بدون آنکه هیچ معنا و مفهوم خاص فلسفی داشته باشد، ببینند (ادوار عقل، تألیف برنشویک، فصل اول^۶). برجسته‌ترین مفسران آثار افلاطون، رمز و تمثیل را جزء لاینفک آراء افلاطون که شبه یقینی^۷ و ظنی^۸ نبوده و درعین حال ورای استدلال و برهان^۹ است، دانسته‌اند، و آن را به مثابه "اولین نوری^{۱۰} که در قلمرو ظلمت^{۱۱} تابیده می‌شود^{۱۲}"، و یا "لااقل کوششی برای القای امور بیان ناشدنی^{۱۳}"، تلقی کرده‌اند، یا رمز و تمثیل را وسیله‌ای برای تبیین صیورت (که نمی‌تواند متعلق علم

1. ressouvenir

2. ἀνάμνησις = reminiscence

3. Mythe

4. Les rationalistes

5. poétique

6. Brunschvig; Les âges de l'intelligence

7. vraisemblance

8. conjecture

9. démontrable

10. Ciatré

11. région obscure

12. Robin

13. P. M. Schuhl

واقع شود) به وسیلهٔ امور ازلی که متعلق حقیقی علم است، قلمداد کرده‌اند. ما بعداً به چند اسطوره در ارتباط با حقیقت عالم از آن حیث که به تعبیر یونانیان "کوس موس"^۱ یا عالم زینت است، اشاره می‌کنیم، و عجالتاً به ذکر اجمالی رمزها و تمثیل‌های مربوط به سرشت و سرنوشت^۲ نفس انسان اکتفا می‌کنیم (مثلاً فایدروس، ۲۴۶ - آ؛ ۲۴۹ - د): این تمثیلات به ما می‌آموزد که نفس پیش از این حیات ناسوتی ارضی^۳، وجود و کینونت قبلی داشته و در طی آن، حقایق معقول را مشاهده می‌کرده است. اما برای تجسد در قالب بدن^۴، به عالم خاکی هبوط کرده و در این لحظه همه حقایق را به فراموشی سپرده است (همچنین تمثیل ار، جمهوری، کتاب دهم، از ۶۱۴)، و این امر نظریه تذکر را برایمان توجیه می‌کند. این نکته را بیفزائیم که توسل به رمز و تمثیل، ارزش سحر و افسون^۵ پیدا می‌کند و جنبه تحریض و ترغیب^۶ به خود می‌گیرد، بدین معنی که نفس را در طلب نجات و رستگاری از طریق معرفت و حقیقت، یاری و تشویق می‌کند (فایدروس، ۲۷۳ و بعد؛ جمهوری، کتاب دهم، ۶۲۱ - ث؛ قوانین؛ ۹۰۳ - الف - ب).

این نظریه که نفس را واسطه بین عالم معقول و عالم محسوس قرار می‌دهد و آن را با عالم معقول مرتبط می‌سازد، در نظریه مشهور

1. cosmos

2. la destinée

3. vie terrestre

4. incarnation

5. incantation

6. παραμυθία = parole d'exhortation

ماهیت و عمل عشق^۱، با شرح و بسط بیان می‌شود. نفس در حیات پیشین^۲، جُنود خدایان را دنبال کرده و بدین طریق عالم مُثُل را مشاهده نموده است. در لحظه تولد، به زمین هبوط کرده و دچار نسیان شده است، ولی در اعماق وجودش، درد فراق و شوق به وطن مألوف^۳ یعنی عالم معقول را حفظ کرده است، درد و شوقی که او را به زیبایی مطلق که به تعبیر افلاطون "دهلیز خیر مطلق"^۴ است، پیوند می‌دهد، زیرا زیبایی بیانگر هماهنگی و نظم است که خیر مطلق در آفریده‌های خود، ایجاد می‌کند (فیلیس، ۶۴ - ث). هر بار که شیء محسوس پرتوی^۵ از جمال ازلی^۶ را متجلی می‌سازد، شوق به جمال مطلق که همان شوق به خیر مطلق و وجود مطلق است، به صورت هیجانی^۷ نفسانی یا ابتهاج^۸ روحانی، پدیدار می‌شود (فایدروس، ۲۴۹ - د و بعد)، باید توجه کنیم که چنین چیزی جز با تذکار جمال فی نفسه^۹ که قبلاً با لعیان مشاهده شده است، ممکن نیست، به همین نحو ماهیت و اهمیت عشق مطلق که در رساله (مهمانی، ۲۰۱ - د و بعد)، در گفتگوی بین سقراط و دیوتیما^{۱۰} کاهنه اهل مانتینه^{۱۱}، مورد تأکید قرار گرفته است، توجیه می‌شود. این تمثیل به ما می‌گوید که

1. *ēpos* = Amour

2. vie antérieure

3. nostalgie

4. vestibule du Bien

5. rayon

6. Beauté éternelle

7. émoi

8. élan

9. Beauté en soi

۱۱. *μάντινη* = Mantinée = غیبگو. م.

۱۰. Diotime.

پوروس یا عشق از ملاقات پوروس^۱ و پنیا^۲، به درخواست پنیا، در فرصت جشنی که خدایان به مناسبت تولد آفرودیت^۳، گرد آمده بودند، زائید شده است. به همین مناسبت عشق همیشه به زیبایی دل‌بستگی و تعلق خاطر دارد؛ عشق دوگانگی^۴ طبیعت خود را از پدر و مادر خویش به ارث برده است: مانند مادرش پنیا یا فقر^۵، تهی دستی^۶ و فقدان وجود خود را احساس می‌کند؛ مانند پدرش پوروس یا چاره^۷ گستاخ و بیبک است؛ آگاهی از نقائص^۸ و معایب خویش، انگیزه‌ای است که او را در پیروزیهایش به پیش می‌راند. خاستگاه او، وی را "دایمون"^۹ یعنی واسطه‌ای^{۱۰} میان مرتبه الوهیت و میرندگان^{۱۱} فانی قرار می‌دهد. وظیفه او الهام و شوق^{۱۲} به کمال است که درعین حال تمامیت وجود^{۱۳} و سعادت است که با توالد و تناسل^{۱۴}، استمرار می‌یابد. چنین شوقی، شوق به خلود و جاودانگی است، و توالد و تناسل^{۱۵} برای یک "موجود فانی، بهره‌مندی در امور جاودانه^{۱۶} و ازلی است" (مهمانی، ۲۰۷ - آ)، و این شوق نمی‌تواند جز در زیبایی، ظاهر

1. Poros

2. Pénia

3. Aphrodite

4. dualité

5. pauvreté

6. indigence

۷. Expédient = تدبیر، حیل، مکر. م.

8. défaut

۹. δαίμων = démon: خدا، فرشته، دیو. م.

10. intermédiaire

11. mortel

12. désir

13. génération

14. plénitude d'être

15. procréation

16. immortalité

شود؛ این آفرینش در قلمروهای گوناگون، با ارزش‌های نابرابر، یعنی در زایش تن و زایش روح، به تحقق می‌پیوندد. این شوق جاودانگی از طریق اتحاد با آن کسی که نقصان را با کمال خود جبران می‌کند، شور و پریشانی عشق^۱ را پدید می‌آورد و آن را به نوعی جذبه و شور^۲ مبدل می‌کند (مهمانی، ۲۰۹ - ۲۱۲؛ فایدروس، ۲۴۹ - د و بعد).

مسئله این جذبه و شور باید نخست تهذیب^۳ شود و از بندهای طبیعت^۴ که ملازم با شهوات نفسانی^۵ است - شهواتی که نفس را در طلب لذات ساده، فرسوده و ناتوان می‌سازد - آزاد گردد؛ سپس باید با "معرف اسرار و رموز باطنی"^۶ آشنا شود و این امر به وی اجازه می‌دهد که معشوقی را که کمال آن نامتناهی است، طلب کند: از زیبایی جسم، به زیبایی روح می‌رسد، یعنی متدرجاً از زیبایی اعمال به زیبایی فضائل نفس و معرفت حقایق واصل می‌شود، پیش از آنکه بالمال به مشاهده زیبایی فی نفسه یا مطلق دست یابد؛ سرانجام نفس به عالم معقول می‌پیوندد و به تعبیر رمزی رساله فایدروس، بالهایش را که در لحظه هیبوط^۸ به قالب تن، شکسته است، باز می‌یابد، و این امر به واسطه نوعی بازگشت^۹ یا سیر عروجی^{۱۰} مرحله به مرحله میسر است، که یادآور مراحل مختلف روش دیالکتیکی است، که در کتاب

1. trouble de l'amour

3. purifié

5. Sensualité

7. initiation

9. conversion

2. délire

4. lien naturel

6. dégagé

8. chute

10. ascension



جمهوری توصیف شده است. بدین ترتیب عشق به عنوان روش اصیل و معتبری^۱ برای وصول به معرفت آشکار می شود، که از بیرون بر روش صرفاً استدلالی^۲ و عقلی تحمیل نشده است، بلکه عقل را در جهش ها و کوشش هایش الهام می بخشد و یاری می کند.

اکنون این مسئله باقی می ماند که به نحو اجمال درباره تجدید نظر و غوررسی افلاطون در مفاهیمی که در رساله های معروف به "مابعدالطبیعی" خاصه در رساله های پارمنیدس، سوفیست و فیلیس عرضه کرده است، سخن بگوئیم.

ابعاد این بررسی اجمالی و سریع، اجازه تحلیل مفصل تر و عمیق تری را به ما نمی دهد. هنوز هم مسئله اساسی، مسئله بهره مندی است که از زاویه دید بهره مندی مثل از یکدیگر، مطرح است و این مسئله دوچندان اهمیت دارد زیرا هم حل مسئله نظام معقول و هم حل مسئله مرتبط با آن یعنی ارزش وجودی روش دیالکتیک که ناشی از وضع روابط و نسب میان مثل است، بر این مسئله توقف دارد. رساله پارمنیدس با استفاده از یک روش دیالکتیکی دقیق، مسئله بسیار دشوار آشتی دادن میان وحدتی که از مقتضیات کمال علم^۳ است و کثرتی^۴ که از لوازم مثل و حقایق محسوس است، مورد تأکید قرار می دهد. رساله سوفیست از تقابل بین "وجود" و

1. authentique

2. rationnel

3. achievement de la science

4. multiplicité

"عدم"^۱ بحث می‌کند. وجود امری است که باعث می‌شود موجود مفروضی، با خود وحدت و عینیت داشته باشد و عدم امری است که موجب تغایر شیء از اشیاء دیگر می‌گردد (سوفیست، ۲۵۶ - ۲۵۷)؛ بدین ترتیب هر موجودی ترکیبی^۲ از عینیت^۳ و غیریت^۴، یا وجود و عدم است؛ در نتیجه شیء نمی‌تواند جز در ارتباط با اشیاء دیگر تعریف شود و ذاتاً یک نسبت و اضافه است (سوفیست، ۲۵۸ - ب). رساله فیلیپس مُثل را نوعی "اختلاط" و "امتزاج"^۵، جلوه می‌دهد. در حقیقت هر چیزی در عالم اعم از معقول و محسوس، از دو جزء مقوم تشکیل شده است: یکی جزء نامتناهی^۶ و نامتعین^۷ که اصل کثرت^۸ است، و دیگر جزء متناهی^۹، یا متعین^{۱۰} که مبدأ وحدت^{۱۱} به شمار می‌آید. امتزاجی که موجب تقرر موجود در خارج می‌شود، وحدتی از دو چیز است یعنی تعین بخشیدن^{۱۲} نامتعین و وحدت بخشیدن^{۱۳} متکثر، و این امر با عمل علت^{۱۴} امتزاج میسر است. این علت که نظم^{۱۵}، مقدار^{۱۶} و تناسب را در شیء به وجود می‌آورد، همان عقل یا روح است. بدین ترتیب افلاطون می‌خواهد بدون چشم‌پوشی از

1. être et non être

2. mélange

3. même

4. autre

5. τὸ μυχτόν = mixte

6. infini

7. indéterminé

8. τὸ ἄπειρον = multiplicité

9. fini

10. déterminé

11. τὸ πέρας = unité

12. détermination

13. unification

14. cause

15. ordre

16. mesure

کثرت موجودات و بدون نادیده گرفتن اصل وحدت که بی آن معقولیت اشیا ممکن نیست، آن دو را با یکدیگر تلفیق کند.

۳- خدا، جهان و انسان^۱

چنان که گلداشمیت در اثر خود، دین افلاطون^۲ اشاره می‌کند، بحث درباره "الهیات افلاطونی"^۳، بی تردید امری دشوار است: تأکید درباره وجود و نقش خدا در عالم، توضیحات و توجیهاتی را اقتضا می‌کند، بدون آنکه کوششی مشابه اثبات عقلانی^۴ مضمون و مفاد این مقتضیات، در آن نقشی داشته باشد، چنان که نزد فیلسوفان بعدی آن را مشاهده می‌نمائیم مع هذا علی رغم اینکه تدوین نظریه او با قطع و تعین غیر ممکن است و علی رغم تفسیرهای متعددی که از آن به عمل آمده است، نظریه افلاطون درباره مرتبه الوهیت در سیر استکمالی تفکر او اهمیت خاصی را حائز است. به قول دیس^۵، حقیقت این است که فلسفه او به صورت یک "جابه جایی"^۶ یا نوعی عقلانی کردن^۷ روایات دینی یونان^۸، عرضه شده است؛ اما در عین حال طبق تعبیر عالی پل ریکور، فلسفه "بار دیگر مملو از

1. Dieu, L'Univers et l'Homme

2. V. Goldschmidt: la religion de Platon

3. Théologie platonicienne

4. démontrer rationnellement

5. Diès

6. transposition

7. rationalisation

8. des traditions religieuses grecques

قداست، است^۱، "عقل و هستی‌شناسی از یک نشانه دینی متأثراند" که شناخت آن حائز اهمیت است^۲.

بررسی جوانب مختلف مسئله شایان توجه است. - نخست باید همراه با گلداشمیت و ریکور، چیزی را که از آن به قلمرو^۳ یا عالم الهی^۴ تعبیر می‌شود و عیناً همان عالم معقول است، مشخص نمایم. طبق تعبیر رساله فایدون، مُثُل به جهت مُحوصّت و تجرد صوری و نیز به جهت کمال خود، وجود الهی دارند (فایدون، ۸۰ - ب، که در آنجا صفات این کمال بر شمرده شده است: الهی بودن، فناپذیری، بساطت^۵، عدم تجزی^۶ و تغییرناپذیری^۷): به همین نحو، مُثُل از آن حیث وجود الهی دارند که با برخورداری از کمال وجود^۸، هم در نظام ماهیت و هم در نظام وجود، اصل و اساس^۹ کل موجوداتند؛ به علاوه آنها چنین خصوصیتی دارند زیرا اموری هستند که خدایان پیوسته آنها را نظاره و مشاهده می‌کنند (فایدروس، ۲۴۷ - د)، و این مطلب ما را مجاز نمی‌دارد که موضوعی را که نزد متأخرین شایع شده است دایر بر اینکه عالم معقول را ماده و مضمون علم الهی تلقی می‌کرده‌اند، به افلاطون نسبت دهیم، در عین اینکه می‌تواند

1. la philosophie "se recharge de Sacré"

2. P. Ricoeur: Platon et Aristote, C. D. U., p. 65.

3. domaine

4. sphère du Divin

5. simplicité

6. indissolubilité

7. immutabilité

8. plénitude d'être

9. Fondement

الهام بخش آن باشد. این نکته را نیز بیفزاییم که رساله تیمائوس (۹۲ - ث) آن عالم را تنها موجود کاملاً وحدانی قلمداد می کند، و در جای دیگر از آن به عنوان یک حیوان^۱ و یا "زنده" فی نفسه^۲ نام می برد؛ چنان که پل ریکور یادآوری کرده است نباید از این نکته غافل بود که در همه محاوراتی که مسئله مثل مطرح می شود، وصول از مرتبه فکر به حقایق معقول برحسب تعبیرات دینی و حتی عرفانی مانند عروج و صعود^۳ و گریز از عالم محسوس^۴ بیان شده است که مستلزم نوعی تعالی^۵ فکر است و بالاخره به نوعی شهود^۶ منتهی می شود (جمهوری، کتاب ششم و هفتم؛ فایدون، ۶۵ و بعد؛ ته ته تتوس، ۱۷۶ - آ).

این "عالم الهی" که مقهور و محکوم خیر مطلق است، در عین حال اساس و اصل وجود و ماهیت همه چیز است (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۹ - ب؛ کتاب هفتم، ۵۱۷ - ث)، - و خود وجود فی نفسه یا مطلق است (سوفیست، ۲۴۹ - آ)، - و سرشار از حیات، روح و عقل، و متصف به تعالی محض است (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۹ - ب)، تاحدی که رساله فیلیس درباره وی می گوید، او ناشناختنی است (فیلیس، ۶۴ - ای)، وحدتی است اعلی، و به جهت وحدتی که به

1. Ζῷον = animal

2. "Vivant" en soi

3. ἀνάβασις = anabase. action de monter

4. une fuite hors du sensible

5. μετένοια = conversion

6. θεωρία = vision. action de voir, d'observer, d'examiner

موجودات تحمیل می‌کند (فیلیس، ۲۶ - ای، ۲۷ - ث)، موجب قوام آنها می‌گردد. با تفسیر افلاطون بدون توجه به متون، انسان بی‌تردید حق دارد معتقد باشد که خیر مطلق همان خداوند است، چنان که غالباً برخی از مفسران ادعا کرده‌اند (در این باره بنگرید به کتاب فستوژیر، شهود و زندگی شهودی در نزد افلاطون، به‌ویژه صفحه ۲۰۴ به بعد^۱). شایان ذکر است که افلاطون سعی داشته است مفهوم الوهیت را همواره در هاله‌ای از اسرار و رموز بپوشاند و آن را به صورت نوعی معما^۲ عرضه نماید و آن را موضوع نوعی تعلیمات^۳ باطنی قرار دهد (تیمائوس، ۲۸ - ث؛ نامه دوم، ۳۱۲ - ای و بعد)، این نیز با آگاهی کامل از این امر که انتقال حقایق یقینی به نوآموزان غیر ممکن است و تعلیم این حقایق جز به وسیله کسانی که با فراهم آمدن تمهیدات لازم، مراحل سخت و توانفرسا را پشت سر گذاشته‌اند، نمی‌تواند به دیگران منتقل شود. فقط با حصول به این یقین است که می‌توان روح تعالیم افلاطون را کشف کرد. زیرا اثبات وجود خدا که در عین حال خیر مطلق و واحد مطلق است، با سه نوع اقتضای ذاتی که شاید مقوم فلسفه اوست ارتباط دارد: نخست اقتضای قاعده و اساسی برای وجود، که ضامن واقعیت موجودات و نیز معقولیت آنهاست؛ - سپس، اقتضای یک نظام کلی که مستلزم وجود غایاتی است که در جهت خیر مطلق عمل می‌کند و بدون آن وجود، معقول نیست، بدین

1. Festugière = contemplation et vie contemplative selon Platon

2. énigme

3. enseignement ésotérique

معنی که رضایت عقل را فراهم نمی آورد (فایدون، ۹۵ - ای و بعد)، و نیز نباید فراموش کرد که وجود چنین نظامی، متضمن وجود عقلی خلاق است (سوفیست، ۲۶۵ - ث - د)، - بالاخره اقتضای قاعده و اساسی برای اخلاق که تحقق یافتن اعمال بشری را در قالب یک تناسب و هماهنگی کل^۱، میسر می سازد، و این امر ممکن نیست مگر آنکه خداوند به عنوان "معیار و مقیاس همه چیز" فرض شود، و این به ما اجازه می دهد که شدت عمل و حدتی را که باید در برابر بی خدایان^۲ و بی دینان^۳، اعمال کرد، بهتر درک نمائیم. خلاصه آنکه عالم الهی، عالم معقول، یعنی قلمرو کاربرد فکر و عرصه انجذاب^۴ نفس است.

اما درباره عالم محسوس که در آن زندگی می کنیم و مبدأ شناخت ما است چه باید بگوئیم؟ چگونه باید ارتباط آن را با عالم معقول درک کنیم؟ این ارتباط را در نظام هستی بر چه اصلی استوار کنیم؟ محاوره بسیار مهم و بسیار پیچیده تیمائوس (۲۷ - د، و بعد)، قصد پاسخ گوئی به این سؤال سه گانه را دارد. تکوین^۵ عالم در قالب رمز و تمثیل ارائه شده است (و همین امر به لئون برنشویک^۶ اجازه داده است که تیمائوس را یک "داستان تخیلی طبیعت"^۷ بنامد)، و ما

1. Harmonie de tout

3. Les impies

5. Genèse

7. roman physique

2. Les athées

4. attraction

6. Léon Brunschvig

می‌دانیم که توسل به رمز و تمثیل وظیفه تبیین اموری را که شبه یقینی و محتمل^۱ و تزلزل پذیر^۲ است، به عهده دارد و به همین دلیل هم افلاطون آن را محتاطانه تعریف می‌کند (تیمائوس، ۲۹ - ب - د). آیا شایسته است که همراه با ریکور، با تشخیص دو مرحله در نظریه^۳ افلاطونی، این نزاع را حل و فصل نمائیم، و قائل شویم که در مرحله اول، افلاطون وجود ضروری یک خدا - علت^۴ را برای عالم اثبات می‌نماید، که مبین نوعی اقتضای عقلی است و به هیچ وجه با رمز و تمثیل ارتباط ندارد (تیمائوس، ۲۸ - آ، ب)، و در مرحله دوم افلاطون قصد توصیف تکوین عالم را دارد و در اینجا بیان او رمزی و تمثیلی است (تیمائوس، ۲۹ - ب و بعد). به قول ریکور این "هنجار"^۵ الهی است که جنبه رمز و تمثیل دارد. اما اینکه علیت مثالی و نمونه‌ای^۶، از مجرای یک علیت افزاری^۷ عبور می‌کند، امری ضروری و حقیقی است؛ چنان که خواندن دقیق متن افلاطون و پیگیری سیر افکار او، انسان را به آسانی متقاعد می‌سازد. ما بعداً به مسئله تکوین^۸ عالم باز می‌گردیم، اما اکنون به بحث درباره علت فاعلی^۹ تکوین عالم می‌پردازیم، هم اکنون گفتیم که ضروری است عالم در حال سیورورت، به جهت سیورورتی که دارد باید دارای علتی باشد که این سیورورت را

1. vraisemblable

2. inébranlable

3. exposé

4. Dieu-Cause

5. geste

6. exemplaire

7. ouvrière

8. Formation du Monde

9. auteur

تبیین نماید (تیمائوس، ۲۸ - الف). این علت واجد نفس است، زیرا هر امر متحرکی که حرکت آن ذاتی نباشد به عنوان مبدأ^۱ حرکت، نفسی را اقتضا می‌کند که با حرکت ذاتی خویش، آن موجود را حرکت می‌دهد؛ آن نفس بالطبع غیر حادث^۲ و فناپذیر است (فایدروس، ۲۴۵ - ث)؛ در نتیجه ماده^۳ نمی‌تواند موجود شود و وجود و ضرورت آن بقا و دوام داشته باشد، مگر آنکه به یک علت ذی نفس^۴ مرتبط باشد. مطلب را باز پیگیری می‌کنیم: این علت باید عاقل باشد زیرا هر نظامی مقتضی فاعلی عاقل است، جهان منظم و هماهنگ، علت عاقلی می‌طلبد (سوفیست، ۲۶۵ - ث - د؛ فیلیس، ۲۸ - دی - ای). این علت همان صانع^۵ است (معمولاً لغت یونانی دمیورگوس را به صانع، کارگر^۶ یا پیشه‌ور^۷ ترجمه می‌کنند): این صانع بعداً "خدا"^۸ نامیده می‌شود (فیلیس، ۳۰ - د)؛ بنابراین با اثبات صانع بعد از "عالم الهی" یا "حی بالذات" که همان عالم معقول است به مرتبه دوم الوهیت می‌رسیم، که باید بگوییم واسطه^۹ میان عالم نامرئی غیب و عالم شهادت است. این دمیورگوس یا صانع کیست؟ عمل او به نحو کامل، وجود او را مشخص می‌کند. او عاملی است که ماده را به نقش

1. origine

2. inengendré

3. matière

4. cause animée

۵. δημιουργός = Dēmiurge: خدای خالق در نزد افلاطون. م.

6. Ouvrier

7. artisan

8. ὁ θεός = le Dieu

9. μετὰξὺ = intermédiaire

صورت معقولی که آن را به عنوان نمونه^۱ به کار می‌گیرد، شکل می‌دهد، و بدین ترتیب در آن نظم و هماهنگی را ایجاد می‌کند، و عالم مرئی را، عالم منظم و مزینی می‌سازد که زیباست. به قول رابله^۲، صانع "پیکره‌ساز اعلیٰ"^۳ است و یا به تعبیر زیبای رنه شرر "وجه خداوند است که روی به سوی ما آورده است"^۴. "او علت است، به این معنا که کارکننده، صانع، علت فاعلی یا عامل است (افلاطون از لفظ یونانی آیتیون^۵ به معنای علت استفاده می‌کند)، و "علت صوری" است که مبدأ وحدت و عینیت ذات است و چنان که می‌دانیم با مثل معقول که از آنها به عنوان نمونه جاودانی استفاده می‌کند (و واژه "آیتیا^۶ یا علت بدان باز می‌گردد)، ارتباط دارد. به علاوه، ماده‌ای^۷ را که بدان شکل می‌دهد، پیش از عمل او، وجود داشته است؛ بدین ترتیب او نظم‌دهنده^۸ و نه آفریننده جهان است (یونانیان به طور کلی از نظریه خلق مطلق غفلت کرده‌اند)؛ پیداست که "صنع"^۹ او از لحاظ تاریخی در لحظه معینی از زمان واقع نمی‌شود، زیرا مادام که صیوررت وجود ندارد، نمی‌توان از زمان سخن گفت. این "صنع" به شیوه رمزی و تمثیلی، نوعی ارتباط منطقی تعقل عالم را با علت

1. *παράδειγμα* = modèle

2. Rabelais

3. *souvrain plasmateur*

4. René Schaerer: *Dieu, l'Homme et la vie d'après Platon*, p. 20, "la Face de Dieu tournée vers nous." nous."

5. *αἰτιον* = la cause Formelle

6. *αἰτία* = cause. motif

7. *Χώρα* = matière

8. ordonnateur

9. Fabrication

فاعلی آن بیان می‌دارد. نظریه امتزاج که در رساله فیلیس مطرح شده است بر این "صنع" حکمفرما است: ماده امری نامتعیین و نامتناهی است، بدین معنا که فاقد هرگونه تعینی است. مثل یا صور مجرد عقلی که به عنوان نمونه اعلی از آن استفاده می‌شود، سهم حد^۱ و اصل تعین را دارد. صانع که همان عقل است، علت یا عامل^۲ تعین اولین عنصر^۳ (یعنی ماده)، با محاکات و تقلید دومین عنصر (یعنی مثل) است... افلاطون انگیزه^۴ دخالت صانع را در خیر او^۵ جستجو می‌کند که او را وادار می‌کند تا از ماده‌ای که مستقل از اوست، عالمی پدید آید که "حداکثر ممکن" به او شباهت دارد^۶ (فیلیس، ۲۹-ای): همین متن تأکید می‌کند که عالم "به واسطه علم و مشیت سابقه الهی"^۷ (فیلیس، ۳۰-ث) شکل گرفته است، و در جای دیگر افلاطون قائل شده است که این "علم و مشیت قبلی" بر کوچک‌ترین اجزا و تفصیل نظام عالم حکمفرما است (قوانین، کتاب دهم، ۹۰۳-ب-ث)؛ این مفهوم علم قبلی یا مشیت را، چگونه باید درک کنیم؟ مهم این است که نباید این واژه را به معنای رواقی^۸ لوگوس^۹، یا

1. limite

2. agent

3. élément

4. motif

5. αγαθός ἦν = sa bonté

6. πάντα ὅτι μαλιστα παραπλήσια ἐαυτῷ = le plus possible semblable à lui

7. διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν = par la providence du Dieu

8. Stoïcien

9. Logos

عقلی^۱ که از طریق "انس و الفت و وداد کلی"^۲ حاکم بر وحدت کل موجودات عالم است و به همه مظاهر^۳ تقدیر و سرنوشت، جنبه غایت می‌دهد، و نیز نباید به معنای مسیحی خداوندی که عشق محض و طالب خیر هر موجودی است، تفسیر کنیم: خیر صانع، چیزی جز اراده او برای ایجاد نظم و هماهنگی نیست که باعث می‌شود که او تطابق عالم مرئی محسوس را با کمال نمونه معقول آن، تحقق بخشد، و همه چیز را بر اساس خیر مطلق، یعنی حد اعلای خیر ممکن تنظیم نماید و در نتیجه ضرورت را تابع اصول و قواعد عقل گرداند (فیلیس، ۴۷ - ث: ۴۸ - آ). در حقیقت پیش از دخالت^۴ او، ماده، یعنی آتش، خاک، هوا و آب^۵، وجود دارد و "در آنجاست"، اما غیر معقول است چون غیر قابل استنتاج^۶ است؛ ماده نامتعین و متضاد با روح یا عقل است زیرا تابع چیزی جز ضرورت نیست و بازیچه نیروهای مکانیکی^۷ است که افلاطون از آن به عنوان "علت گمراه کننده (انحرافی)^۸" تعبیر می‌کند (فیلیس، ۴۸ - آ). اما این ماده، محل^۹، موضوع^{۱۰} (فیلیس، ۴۹ - ای)، قابل^{۱۱} و طعمه یا غذای^{۱۲} هر

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| 1. raison | 2. Sympathie universelle |
| 3. manifestations | 4. intervention |
| 5. Feu, Terre, air, eau | 6. indéductible |
| 7. Jeu des forces mécaniques | |
| 8. πλανωμένη αἰτία = cause errante | |
| 9. χώρα = emplacement | 10. ἐν ᾧ = ce on quoi |
| 11. ὑπογοχή = creceptable | 12. τιθήνη = nourrice |

گونه صیرورتی است و انعطاف‌پذیر^۱ است، بدین معنی که قوه قبول انبوهی از صور مختلف را دارد (فیلیس، ۴۹ - ۵۰). با توجه به این کیفیت است که صانع قدرت سامان دهی و ایجاد نظم غایت را دارد و او را شایسته عنوان "پدر عالم"^۲ می‌نماید (فیلیس، ۳۷ - ث). پیش از او، این جهان نمی‌توانسته است به عنوان عالمی که حقیقتاً موجود است، تلقی شود، زیرا فاقد نظم بوده است. در عین حال پوشیده نماند که نسبت دادن عنوان "پدر" مشکلاتی را پدید می‌آورد. مثلاً اگر متنی را که هم اکنون بدان اشاره کردیم، با متون دیگر مقایسه کنیم، این مقایسه، بر دوگانگی علل مذکور که در فوق بدان اشاره شد، تأکید می‌کند: بخش دیگری از همان محاوره (۵۰ - د)، قابل یا پذیرنده^۳ را به عنوان مادر، و "نمونه معقول" یا "مامنه شیء"^۴ یا "چیزی که از آن"^۵ را به عنوان پدر توصیف می‌کند و بدین ترتیب ابوت را به مُثُل معقول باز می‌گرداند. به تبع آن در پایان نامه ششم، مُثُل معقول و بدون تردید خیر مطلق را "پدر همه - توانا"^۶ و صانع را "خدائی که بر همه چیز فرمانرواست"^۷، معرفی می‌کند. معنای این تعبیرات هر چه باشد، وظیفه صانع به نحو صریح مشخص شده است، انسان با ثنویتی مواجه می‌شود که در آن بالمآل ثنویت ضرورت در مقابل عقل است

1. το ἐχμαγείον = malléable

2. père du monde

3. το δεχόμενον = recevant

4. ce par suite de quoi

5. τὸ ὅθεν = ce d'où

6. père tout puissant

7. ὁ θεὸς ἡγέμων = le dieu qui gouverne tout

(یعنی ثنویتی که بر دوش اخلاق و سیاست افلاطون سنگینی می‌کند). در ضمن زمینه مسئله شرّ مطرح می‌گردد: ماده عامل بی‌نظمی است که در برابر عمل صانع مقاومت می‌کند و در این شرایط صانع از فعلی نیکوتر عاجز است (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۹ - ث). تمثیل رسالهٔ مرد سیاسی به همین نحو ماده را در مقابل الوهیت قرار می‌دهد: ماده تحت تأثیر ثقل ضرورت است، یعنی چیزی است که در برابر عقل ایستادگی می‌کند، تا بتواند خود را در اختیار مکانیزم و در نتیجه تعطل یا بی‌حرکتی^۱ قرار دهد، و میل هبوط به عالم اسفل را دارد و این امری است که گاه‌گاه دخالت مرتبه الوهیت را اقتضا می‌کند تا همه چیز را به نظام احسن بازگرداند. در رساله فایدروس قبلاً بر این مسئله تأکید شده است: هیچ امر مادی ذاتاً استعداد و قابلیت تعالی را ندارد (فایدروس، ۲۴۸ - آ و بعد). بدون آنکه بخواهیم بحث را به اتمام برسانیم برای دقیق‌تر کردن بحث مان در پیرامون نظریه افلاطونی شرّ باید دو نکته را بیفزاییم: از یک طرف غلبه مسلم و تام و تمام خیر بر شرّ می‌باید نه فقط از نقطه نظر آحاد و افراد موجودات بلکه می‌باید از نقطه نظر کل موجودات در نظر گرفته شود (قوانین، کتاب دهم، ۹۰۳)؛ از طرف دیگر اذعان به وجود شرّ در این عالم می‌باید باعث "فرار هر چه سریع‌تر از این عالم به عالم دیگر"^۲ شود،

1. inertie

2. fuir au plus vite de ce monde dans l'autre

تا انسان خود را "متشبه به خدا"^۱ گرداند (ته‌توس، ۱۷۶ - ب)، به نحوی که عالمی که شرّ در آن معدوم باشد عالمی بی شور و شرّ^۲ و بدون عشق^۳ خواهد بود.

بالاخره زیر عالم معقول و صانع، مرتبه دیگری از "عالم الهی"^۴ وجود دارد که همان عالم محسوس^۵ یا به تعبیر او "خدای محسوس است" که بس بزرگ، بس نیکو و بس زیبا و بسی کامل^۶ است (تیمائوس، ۹۲ - ث) یعنی از عالم^۷ یا از آسمان^۸، "یگانه‌ای در نوع خود پدید آمده است"^۹، همراه با ستارگانی که آن را آراسته‌اند.

اکنون می‌پردازیم به تحلیل مراحل مختلف نظام عالم بدان گونه که رساله تیمائوس برای ما شرح می‌دهد. صانع در وهله اول، نفس عالم را پدید می‌آورد که وظیفه آن تضمین حرکت^{۱۰} این عالم است، هر چه حرکت می‌کند، مقتضی وجود نفسی است (فایدروس، ۲۴۵ - ای؛ قوانین، کتاب دهم، ۸۹۴ - د). او نفس را مانند یک "امتزاج" یا "آمیخته‌ای" از وجود تقسیم‌ناپذیر^{۱۱} مثل عقلانی و وجود تقسیم‌پذیر^{۱۲} عالم محسوس، یعنی از عینیت و غیریت خلق کرده و بر

1. semblable a Dieu

2. sans élan

3. sans amour

4. sphère du Divin

5. ὁ θεός αἰσθητός = monde sensible

6. très grand, très bon, très beau et très parfait

7. universe

8. οὐρανός = ciel

9. engendrè seul de son espèce

10. mouvement

11. indivisible

12. divisible

اساس یک قانون ریاضی متناسب و هماهنگ^۱ آن دو را در این امتزاج بهره‌مند ساخته است. این نفس از دو دایره چرخان^۲ در جهت عکس یکدیگر، یعنی دایره عینیت و دایره غیریت، تشکیل شده است؛ تعادل^۳ این دو حرکت، نفس را به نحو مناسبی در نقش خاص خود به عنوان واسطه و برزخی^۴ میان عالم معقول - که "عینیت" به طرف آن متمایل است - و عالم شهادت - که "غیریت" به سوی آن تمایل دارد - قرار می‌دهد؛ اغتشاش و بی‌نظمی^۵ در روش^۶ او، تمایلش را به سوی معقول یا به سوی محسوس، تشدید می‌نماید، و بدین ترتیب عملکرد او را به مخاطره می‌اندازد. در حالی که قوام نفس بر اساس روابط و نسب ریاضی استوار شده است، در جسم تأثیر می‌گذارد و با رسوخ در سراسر اجزای آن بدان حیات می‌بخشد، در عین اینکه حرکات نفس تحت حکم و سیطره قوانین اعداد هماهنگ قرار دارد^۷. سپس صانع، زمان را به وجود می‌آورد که با بازگشت ادواری^۸ خود به شکل روزها، فصل‌ها و سال‌ها، شکل کامل دایره را به خود می‌گیرد و "تصویر متحرک ازلیت"^۹ می‌گردد (تیمائوس، ۳۷ - ب و بعد). سپس نوبت عالم یا جهان فرا می‌رسد، که هنوز "آسمان" نامیده

1. une loi mathématique harmonieuse

2. cercle tournant

3. équilibre

4. intermédiaire

5. dérèglement

6. marche

7. des lois numériques harmonieuses

8. cyclique

9. image mobile de l'éternité

می‌شود و به آن هم شکل کروی^۱ می‌دهد که رمز کمال و تمامیت است؛ عالم به تدریج، با آفرینش "خدایان آسمانی"^۲ یعنی ستارگان^۳، ثوابت^۴، سیارات^۵ و بالاخره زمین^۶، پر می‌شود.

آن‌گاه صانع، خطاب به خدایانی که پدید آورده است (تیمائوس، ۴۱ - آ و بعد)، آنان را مکلف به ایجاد انواع دیگر موجودات زنده می‌کند و برای آنکه از حیات جاویدان بهره‌مند باشند، نفس را برای آنان می‌آفریند. بدین گونه پرندگان^۷، ماهیان^۸ و دیگر موجودات زمینی^۹ و بالاخره انسان به وجود می‌آید.

اکنون درباره مفهوم افلاطونی انسان اندکی درنگ می‌کنیم. نخست باید بر دوگانگی طبیعت او تأکید کرد. انسان با جسم خویش و با تأثیری که جسم^{۱۰} بر نفس دارد، با صیوررت و با هر آنچه محسوس و فسادپذیر است، ارتباط می‌یابد: و با نفس خود، از آن حیث که دارای موهبت عقل است، با عالم معقول ارتباط دارد یا می‌تواند با آن مرتبط باشد و از این امر، ترکیب^{۱۱} و فقدان طبیعی^{۱۲} وحدت در وجود انسان لازم می‌آید، به این معنی که در عین حال از یک طرف استعداد احساس^{۱۳}، و نیاز^{۱۴} و شهوت را دارد، و از طرف

1. sphérique

3. des astres

5. planètes

7. les oiseaux

9. les êtres terrestres

11. complexité

13. sensation

2. dieux célestes

4. des étoiles fixes

6. terre

8. les poissons

10. corps

12. manque naturel

14. besoin

دیگر واجد عقل^۱ و معرفت است. تأکید منحصر بر یکی از دو جنبه این طبیعت از یک طرف "اصالت ماده"^۲ کسانی را که "فرزندان زمین"^۳ اند، پدید می‌آورد، و از طرف دیگر منشأ "اصالت معنی"^۴ "دوستان مُثُل"^۵ می‌گردد. با عنایت به اینکه این دو تعبیر مبین موقف‌های افراطی^۶ ای است که افلاطون آن را رد می‌کند، زیرا آنها دقیقاً طبیعت مختلط انسان را نادیده می‌گیرند، بدون آنکه بتوان با اطمینان منابع تاریخی دقیقی برای این نظریه فراهم کرد (سوفیست، ۲۴۶ - ث؛ ۲۴۸ - ای). به علاوه تأثیر متقابل^۷ بین نفس و بدن نیز وجود دارد: بدون تردید نفس به بدن فرمان می‌دهد زیرا عمل خاص او به عنوان اصل حرکت همین است (فایدون، ۹۴ آ؛ قوانین، کتاب دهم، ۸۹۶ - آ)؛ اما متقابلاً نفس نیز به بدن وابسته است: رساله جمهوری، تربیت بدنی را مرحله‌ای از تعلیم و تربیت قرار می‌دهد (جمهوری، کتاب سوم، ۴۰۳)؛ رساله تیمائوس (۸۶ - ب) بر تأثیر زیان‌بخش اختلالات عضوی بر نفس تأکید می‌کند. باید فراتر رفت و گفت که اتحاد با بدن، موجب انحطاط واقعی نفس می‌گردد (جمهوری، کتاب دهم، ۶۱۱ - ث؛ فایدون، ۶۵ - آ - ب).

این دوگانگی وجودی انسان در نظریه طبیعت سه‌گانه^۸ نفس،

- | | |
|----------------------|---------------------------|
| 1. raison | 2. matérialisme |
| 3. files de la terre | 4. idéalisme |
| 5. Amis des Idées | 6. des positions extrêmes |
| 7. interaction | 8. tripartie |

که شرح و بسط آن در کتاب چهارم جمهوری (۴۳۶ - آ؛ ۴۴۱ - د) آمده، بیان گردیده است، و غالباً در آثار دیگر او تکرار و یا فرض شده است. نفس از دو "اصل" متضاد تشکیل شده است که هریک عهده‌دار "وظایف خاص" خود است (جمهوری، ۴۴۳ - د): وظیفه عقل^۱ یا معرفت^۲، شناخت و تدبیر امیال^۳، مشتهیات^۴ یا نیازهای طبیعی و شهوات^۵ است؛ به علاوه میان آن دو باید واسطه‌ای فرض شود که بتواند در خدمت یکی از دو اصلی که هم اکنون بدان اشاره کردیم، قرار گیرد، و آن قلب^۶ محل خشم یا غضب^۷ است که تحت انقیاد عقل موجد انفعال نفسانی شجاعت می‌گردد، و تحت انقیاد شهوت، غضب را در استخدام شهوت که متضاد با عقل است، قرار می‌دهد (جمهوری، ۴۴۰ - آ - ب). رساله فایدروس (۲۵۳ - د، و بعد)، نفس را به کالسکه بالداری تشبیه می‌کند: اسبی سفید با چشمان سیاه، فرمانبردار و بلندنظر، "رمز و تمثیل" قلب است؛ اسب سیاه با چشمان خاکستری، سرکش و نافرمان، نمودار "شهوت" یا "شکم" است؛ در این تمثیل، "عقل" به شکل کالسکه‌رانی که زمام کالسکه را در دست دارد و آن را هدایت می‌کند، حضور دارد، رساله تیمائوس با افزودن بخش چهارمی به این تقسیم سه‌گانه باز می‌گردد: روح یا اصل

1. *Nous* = raison

2. *γνώμη* = connaissance

3. gouverner le désir

4. *appétit*

5. *ἡ ἐπιθυμία* = passion, *τό ἐπιθυμητικόν* = désireux

6. *θυμός* = cœur

7. *emportement*

فناناپذیر در سر جای دارد (تیمائوس، ۴۲ - ای)؛ خشم، یا حمیت جنگجویانه و احساسات وابسته به آن، در سینه جای دارد که با حاجز گردن از سر جدا شده و در عین حال با آن مرتبط است (۶۹ - ث - د)؛ نفس، تغذیه^۱ یعنی خوردن و آشامیدن و امیال و لذات مربوط به آن را فراهم می‌آورد، در شکم، در بالای ناف جای گرفته است و به واسطه حجاب حاجز به دقت از سینه جدا شده است (۷۰ - د - ای؛ ۷۲-د)؛ بالاخره محل نفس مولده، در زیر ناف است (۹۱ - آ - ب)؛ باید توجه داشته باشیم که فقط قسمت اعلای نفس^۲ که توسط صانع، خلق شده، فناناپذیر است، اجزای سافله^۳ نفس را خدایان جزئی^۴ مدبر عالم، برای حیات بخشیدن به ابدانی که ایجاد کرده‌اند، پدید آورده‌اند (۶۹ - ث).

این نفس فقط از آن حیث که خصوصیت روحانی^۵ دارد، برخوردار از موهبت جاودانگی است. این عقیده را افلاطون از فلاسفه پیشین خاصه از اصحاب فیثاغورس و از سنت‌های دینی سری^۶ به ویژه آئین اورفه‌ای^۷ به میراث برده است و به مذهب افلاطون اساس و معنای خاص خود را می‌دهد. افلاطون انتقال

1. nutrition

2. partie supérieure

3. inférieure

4. subalterne

5. spiritual

۶. des traditions religieuses des mysteres : مجموعه آیین و اعمالی که فقط

معتقدین به اصولی باید به آن واقف باشند. م.

7. orphisme = doctrine ou secte religieuses qui s'inspire de la pensée d'orphé

عقلانی^۱ به این نظریه را در رساله فایدون که عنوان فرعی^۲ آن دقیقاً درباره نفس^۳ است، به مرحله اجرا می‌گذارد (بنگرید به مقاله آقای گرو، با عنوان "تأمل نفس درباره نفس" در مجله مابعدالطبیعه و اخلاق)^۴. چنان که گرو متذکر شده است نخستین بخش محاوره که از نمایش باشکوه سکون و اعتماد به نفس سقراط درباره مرگ قریب الوقوع آغاز می‌شود، و سقراط این آرامش را با اعتقاد خلل‌ناپذیر به خلود نفس و زندگی اخروی توجیه می‌نماید، از یک "عقیده واقعی" که مبتنی بر امور ظنی شبه یقینی است، تجاوز نمی‌کند و بنابراین جز به نوعی "امید نیک"^۵، "امید بسیار"^۶ و یا "آرزوی نیکو"^۷ نمی‌انجامد. بخش دوم محاوره، بنا به درخواست مخاطبان ناراضی، به توجیه عقلانی^۸ مسئله می‌پردازد که شامل سه برهان^۹ است و با اتکا به فرضیه‌ای آغازین سعی در اثبات فنا ناپذیری نفس دارد. برهان اول از حکم به "توالی و تعاقب اضداد"^{۱۰} آغاز می‌شود، تعاقبی که عبارت از پیدایش چیزی از ضد آن است. مثلاً

1. transposition rationnelle

2. sous - titre

3. De l'âme

4. M. Guérault; "la méditation de l'âme sur l'ame" in revue deméthaphysique et de morale, oct - Dec. 1921, p.469 - 491

5. phédon, 63 - c: *εὐελπίς* = ferme espoir

6. phédon, 67 - b: *πολλὴ ἐλπίς* = grand espoir

7. phédon, 67 - b: *ἀγαθὴ ἐλπίς* = bonne espérance

8. justification

9. argument

10. succession des contraires

بزرگ از کوچک، ضعیف از قوی، تند از کند، بدترین از بهترین و غیره پدید می‌آید و از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که چون زندگی و مرگ از اضدادند و مرگ به طور محسوس از زندگی زائیده می‌شود، باید از مرگ، زندگی پدید آید، و إلا "طبیعت دچار وقفه خواهد شد" (فایدون، ۷۲ - ای)، و این امر مستلزم آن است که نفس پس از مرگ بقا^۲ داشته باشد (در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این برهان مستلزم اعتقاد به "تناسخ"^۳ که بعداً درباره‌اش بحث می‌کنیم، نیست؟)؛ برهان دوم، فرضیه "تذکار"^۴ را مورد تأکید قرار می‌دهد، که بنابر آن آموختن همان "دوباره به یاد آوردن"^۵ است، و از این امر ضرورت وجود قبلی^۶ نفس را در نشئه‌ای دیگر استنتاج می‌کند که در آن نفس اموری را مورد مشاهده قرار می‌داده که در لحظه تولد^۷ و یا تجسد فراموش کرده است، و اکنون می‌تواند "بار دیگر آنها را به خاطر آورد": این برهان وجود قبلی نفس توأم با برهان اضداد، به اثبات بقای نفس منتهی می‌شود (تولد گذری^۸ از مرگ به زندگی است که توسط نفس انجام می‌گیرد، و نفس باید پس از مرگ بدن باقی بماند تا بتواند بار دیگر متولد شود)؛ - برهان سوم که از برهان دوم قوی‌تر است بر طبیعت نفس تأکید می‌کند که در عین تعلق به عالم نامرئی یا معقول

1. la nature serait boiteuse

2. survie

3. migration des âmes

4. ἀναμνησις = réminiscence

5. se ressouvenir

6. préexistence

7. naissance

8. un passage

بالطبع بسیط^۱ و در نتیجه تجزیه ناپذیر^۲ و بنا بر این فسادناپذیر^۳ و جاویدان^۴ است؛ عقیده ما درباره این سه برهان و اهمیتی که عادتاً برای برهان سوم، قائل می شویم، هر چه باشد، به هر تقدیر بر فرضیات^۵ استوار است و بنا بر این عمل قوه ای است که کتاب جمهوری آن را "تفکر بحثی یا استدلال"^۶ نامیده است. چنان که آقای گرو خاطر نشان کرده است این براهین نمودار همان چیزی است که رساله ته ته تتوس از آن به عنوان "ظن صادق توأم با حجت تبیینی"^۷ تعبیر کرده است (ته ته تتوس، - ۲۰۱ ث و بعد) و بنا بر این به همین جهت رضایت بخش نیست: قسمت سوم محاوره، برهان دقیقی را ارائه می دهد که شایستگی تعلق به مرتبه "علم"^۸ را دارد، و از دیالکتیک^۹ یا عقل شهودی بی واسطه^{۱۰} برخاسته است: ماهیت نفس آن چنان با اصل حیات پیوند دارد که نمی تواند ضد آن یعنی مرگ را بپذیرد. چنانکه عدد سه که فرد است هرگز نمی تواند زوج گردد (در نتیجه اگر پیدایش اضداد وجود دارد این پیدایش جز در مرتبه اشیاء محسوس نیست، و فقط در عالم محسوس است که موجود می تواند متعاقباً در دو صورت معقول متضاد، شرکت داشته باشد: اما تبدل

- | | |
|--|----------------------------------|
| 1. simple | 2. indissoluble |
| 3. incorruptible | 4. impérissable |
| 5. des hypothèses | 6. <i>διάνοια</i> = pensée |
| 7. <i>ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου</i> = l'opinion vraie accompagnée de sa justification | 8. <i>ἐπιστήμη</i> = science |
| 9. dialectique | 10. <i>νόησις</i> = intellection |

اضداد در عالم ذوات غیر ممکن است).

بنابر این سرنوشت^۱ این نفس جاویدان، غیر مخلوق^۲ و فسادناپذیر چیست؟

(روایت رسالهٔ تیمائوس جنبهٔ تمثیلی دارد). در یک متن اصلی رسالهٔ فایدروس (۲۴۵ و بعد)، این سه خصیصه به نفس نسبت داده شده است و در نفس از آن حیث که مبدأ حرکت است با یکدیگر ارتباط دارند. مراحل استکمال و سرنوشت نفس و معنا و مفهوم آن، از نقش آن به عنوان واسطه نتیجه می‌شود و طبیعت دوگانه‌ای را برای آن مشخص می‌کند: از آن حیث که نفس با عالم معقول مرتبط است، با عالم الهی، پیوند دارد و شاید بتوان گفت که "تقریباً الهی"^۳ است (فایدون، ۹۵ - ث؛ جمهوری، کتاب دهم، ۶۱۰ - آ، ۶۱۱ - ای)؛ از آن حیث که نفس برای حیات بخشیدن^۴ به بدن با عالم محسوس مرتبط است، میل به نسیان طبیعت الهی خویش و تنزل^۵ را دارد.

اکنون به بررسی مراحل مهم سرنوشت نفس می‌رسیم. نفس قبل از تجسد در بدن، وجود و کینونت قبلی داشته است: نفس پیش از حیات ارضی^۶ خود در عالم معقول در ملازمت خدایان، مقیم بوده است، حالتی که تمثیل رسالهٔ فایدروس (۲۴۶ - د، ۲۴۷ - ای) در ضمن بحث از صف آرایی نفوس در عالمی "فوق آسمان"، در دنباله

1. destinée

2. inengendré

3. presque divine

4. animer

5. se dégrader

6. vie terrestre

ملتزمان عرش زئوس، از آن سخن به میان آورده است؛ نفس در مواجهه با عالم معقول، حقایق را مشاهده و معرفت حقیقی را کسب می‌کند... بعد از گذشت زمانی که مدت آن بر حسب کیفیت نفوس متغیر است، اما همیشه لااقل سالی است که معادل هزار سال است، نفس می‌باید به زمین آمده و به بدنی تعلق گیرد و می‌باید زندگی زمینی خود را اختیار کند یعنی موجودی را که در آن متجسد می‌شود، مانند انسان‌های معروف، خودکامگان، ورزشکاران، مردان عادی و حتی حیوانات.

این موضوع انتخاب که در رساله فایدروس به آن اشاره شده، در کتاب دهم جمهوری (۶۱۴-آ و بعد)، در تمثیل معروف ار پامفیلین^۱ با شرح و بسط بیان شده است: ار که در نبردی کشته شده است، دوباره به زندگی باز می‌گردد و بدین ترتیب آنچه را که در لحظه جدا شدن نفس از بدن دیده است، حکایت می‌کند: وی می‌گوید نفوسی که به زایش دوباره فراخوانده شده‌اند باید سرنوشت جدیدی را انتخاب کنند. کاهن مقدس^۲ آزادی و سپس مسئولیت کامل انتخاب^۳ آنان را اعلام می‌دارد. اما این انتخاب با وسیله عادات مکتسب^۴ در زندگی پیشین، مشخص می‌شود. عاداتی که نفس بازمانده در حالت کنونی قادر به ترک آن نیست (فایدون، ۸۰ و بعد)؛ پس از آنکه انتخاب

1. Er le Pamphylien

2. hiérophante = prêtre qui présidait aux mystères d'Éleusis

3. choix

4. les habitudes contractées

انجام گرفت، نفوس به وسیله دختر ضرورت^۱ به سوی خدایان سرنوشت^۲ هدایت می‌شوند و این انتخاب را فسخ ناپذیر می‌گردانند؛ بدین طریق با برقراری این انتخاب دائمی، وحدتی اساسی میان اختیار^۳ و تقدیر^۴، صورت می‌گیرد. این وحدت از سوئی انسان را به طور مطلق مسئول اعمال و وجود خویش می‌گرداند، و از سوی دیگر هرگونه مسئولیتی در این انتخاب و عواقب و نتایج آن را از مرتبه الهیت سلب می‌کند. بدین ترتیب نفوس به وادی لته^۵، در ساحل رود آمِلیس^۶ قدم می‌نهند، و از آب آن جرعه‌ای می‌نوشند که فراموشی^۷ آنچه را که دیده‌اند به دنبال دارد (و این تا حدی همان اصل و اساس نظریه تذکار است)؛ بالاخره تجسد یا تجسم نفس^۸ واقع می‌شود. این تجسد مانند هبوطی^۹ ترسیم شده است (فایدروس، ۲۴ - آ): نفس در طبیعت خویش، معذب و منقلب می‌گردد (جمهوری، کتاب دهم، ۶۱۱ - ث).

این هم آخرین کلمه درباره نظریه افلاطونی زندگی پس از مرگ که به شکل تمثیل‌های معادشناسی^{۱۰} در پایان کتاب جمهوری و رساله‌های گرگیاس (۵۲۳ - آ و بعد) و فایدون (۱۰۷ د و بعد) مطرح

1. Fille de la Nécessite

2. Parque = destinée

3. liberté radicale

4. fatalité

5. Léthé

6. Amélès

7. oubli

8. incorporation

9. chute

10. eschatologie. ἔσχατος = dernier. extrême. λόγος = parole, loi, discours, raisonnement, principe eschatologique = آخرت و معادشناسی. م.

شده است. اگر نفس در حالت فرزانگی از جهان رخت بر بسته باشد، ابتدا مورد قضاوت قرار می‌گیرد، و پاداش آن راه یافتن در سلک صالحان و خدایان است، ولی در غیر این صورت نفس به کیفر اعمال خود می‌رسد. بدین گونه این زندگانی طولانی جدائی از بدن آغاز می‌شود و تا تجسد دوباره ادامه می‌یابد. افلاطون اعتقاد به حلول ارواح^۱ در ابدان دیگر یعنی نظریه تناسخ^۲ و مسخ را که از اصحاب فیثاغورس و یا شاید از ادیان مشرق^۳ زمین به میراث برده است، پذیرفته است.

۲- اخلاق و سیاست^۴

موقف اساسی افلاطون را در قبال اشتغالات سیاسی و نیز سهم آن را در پیدایش تفکر افلاطون قبلاً بیان داشتیم. هرگز نباید از نظر دور داشت که برای افلاطون نیز مانند اکثر قدماء^۵، اخلاق و سیاست هم در واقع و هم در نفس الامر جدائی ناپذیرند. هیچ کس نمی‌تواند خود را از مدینه جدا کند و احترام به

1. migration des âmes

2. μετεμψυχως; mempsycose = passage d'une âme d'un corps dans un autre, déplacement de l'âme. philo - relig = doctrine selon laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps humains ou animaux et même végétaux.

3. religions orientales

4. Morale et politique

5. Les anciens

قوانین امری منجز و مطلق است.^۱ سیاست سالم^۲ اقتضا می‌کند که قدرت به انسان‌های بافضیلت تعلق داشته باشد، و در مقابل، فضیلت به یقین جز در مدینه‌ای که قبلاً اصلاح شده باشد، ممکن نیست؛ حکمت امری است واحد و "حکیم - حاکم" جمهوری می‌باید هم زندگی خود و هم مدینه فاضله را بنا کند.

ظاهراً می‌توان نظریات مختلف یا لااقل گرایش‌های متفاوت اخلاقی افلاطون را با توجه به محاورات و نیز با توجه به تاریخ تألیف آنها از یکدیگر متمایز ساخت. به نظر ما منصفانه‌تر این است که سعی کنیم تا وحدت عمیقی را که در تداوم و استمرار یک اصل واحد وجود دارد، درک نمائیم - بدون آنکه در جزئیات جهات و دلائلی که افلاطون را وادار به تأکید این یا آن گرایش^۳ کرده است، وارد شویم.

زندگی اخلاقی چیست؟ زندگی اخلاقی جستجوی فضیلت^۴ است، اما باید توجه داشت که برای افلاطون نیز مانند سایر قدما، لفظ فضیلت طنین و آهنگی غیر از آنچه ما امروزه می‌شناسیم، دارد. فضیلت یا ἀρετή در عین حال هم به معنای علو^۵ و کمال^۶ است و هم به معنای دلپذیری^۷ است یعنی هر چیزی که به امور دلپذیر^۸ و سودمند^۹ تعلق دارد. این دو جنبه به نحو لاینفکی وحدت دارند.

1. Criton = prosopopée des lois, 51 - c, sqq.

2. la politique saine

3. tendance

4. ἀρετή = la vertu

5. excellence

6. perfection

7. ὁ ἀρεσχει = ce qui plait

8. agréable

9. utile

بدون شک خیر، تکمیل^۱ و فعلیت^۲ تام انسان از طریق معرفت حقیقت است، همان حقیقتی که با نظام وجود انسان به جهت داشتن موهبت عقل و طنین افکندن^۳ این معرفت در اعمال کل نفس، تطبیق می‌کند (به همین جهت افلاطون از همان آغاز رساله فیلیس (۲۱) - ث) خاطر نشان می‌سازد که به هنگام ارزیابی لذت، باید خود را در جایگاه یک انسان یعنی موجودی عاقل و نه یک "جانور دریائی"^۴ یا یک صدف قرار دهیم؛ اما خیر مطلق یا خیر اعلی^۵ عین سعادت^۶ است که بالضروره ازین کمال، زندگی سعادت‌مندانهای^۷ پدید می‌آید که خود حاصل بخت یعنی وقوع اتفاقی^۸ اوضاع و شرایط مساعد^۹ نیست بلکه حاصل کردار نیکی^{۱۰} است که خود از خویشتن‌داری^{۱۱} و شرایطی که حکمت و معرفت را میسر می‌سازد، ناشی می‌شود. هم چنین افلاطون بعد از سقراط و قبل از رواقیان، غالباً به این عقیده اساسی باز می‌گردد که عدالت همیشه خوشبختی و سعادت را به وجود می‌آورد (جمهوری، کتاب اول، ۳۵۴ - آ). اگر چنین باشد می‌باید در اعماق نفس جاذبه‌ای^{۱۲} وجود داشته باشد که آن را به سوی تمامیت و کمال سوق دهد، و این جاذبه که غیر منفک از

1. accomplissement

2. réalisation

3. retentissement

4. poumon marin

5. Souverain Bien

6. Bonheur

7. εὐδαιμονία = la vie heureuse

8. εὐτυχία = réussite, chance

9. circonstance favorable

10. ἐνπραξία

11. maîtrise de soi

12. élan

احساس نقصان عمیقی^۱ است که با احساس کمال، وحدت دارد، چیزی جز عشق^۲ نیست، و این عشق مودتی^۳ است که نفس هبوط کرده^۴ را به عالم معقول، یعنی عالمی که به آن تعلق دارد و برای آن ساخته شده است، پیوند می دهد. بنابراین آیا فایده و نفع حقیقی^۵ با عمل "صیانت نفس خویشتن"^۶، تعبیری که اساس "موعظه سقراطی"^۷ را تشکیل می دهد، تعارض ندارد؟ (فایدون، ۱۰۷ - ث).

افلاطون در (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۳۴ - د و بعد) با ابتدا از تحلیل "اجزای سه گانه" نفس برای نخستین بار از این اصل برای تمایز میان چهار فضیلت اصلی و اساسی نفس استفاده می کند. فضیلت شجاعت^۸، یعنی فضیلت استواری^۹ و ثبات^{۱۰} در برابر مخاطرات یا در مقابل نگون بختی^{۱۱} و نیز در برابر خویشتن برای چیره شدن^{۱۲} بر هجوم^{۱۳} نیروهای متضاد امیال، به قلب تعلق دارد. ملکه عفت^{۱۴} یعنی فضیلت اعتدال^{۱۵} در حرکات ارادی^{۱۶} قلب، و نیز تعادل در حوائج بطن، به شکم^{۱۷} تعلق دارد. این همان فضیلت نظم و فعالیت مطابق با نظم

1. incomplétude foncière

3. lien affectif

5. utilité véritable

7. prédiction socratique

9. fermeté

11. adversité

13. assaut

15. modération

17. ventre

2. *ēpos* = amour, passion, désir

4. une âme déchue

6. avoir soin de son âme

8. *ἀνδρεία* = courage

10. constance

12. convaincre

14. *σωφροσύνη* = temperance

16. les mouvements spontanés

است، که گرگیاس (۵۰۴ - ۵۰۵ - ب) بر اهمیت آن تأکید می‌کرد، و آن را در مقابل ادعای کالیکلس مطرح می‌ساخت، سعی می‌کرد آنچه برای او سودمند است بر حسب مقتضیات نیروی حیاتی^۱ خویش و در جهت حق زورمندان بر وفق جبر و الزامی توجیه کند که مغایر با طبیعت قانون برای ضعفا وضع شده است، و بدین گونه قانون را به ابتدال می‌کشانند. حکمت^۲ یا ملکه سازش دادن خود با حقیقت^۳، با خیر و با نظمی که از راه فرزائگی یا خرد^۴ حاصل می‌شود و در عین حال فضیلت تملک نفس^۵ است، همه با جوهر مجرد عقل یا روح ارتباط دارد. مطابق با تمثیلی که در رساله فایدروس آمده است، عقل مجرد مانند کالسکه رانی است که با قدرت زمام "کالسکه نفس" را در دست دارد. از این چهار فضیلت اولیه، فضیلت دیگری که به اصطلاح وحدت ترکیبی آنهاست، حاصل می‌شود که با نفس در کلیت آن ارتباط دارد: این همان عدالت^۶ است که ملکه نظم، اعتدال^۷ و تناسب^۸ درونی است. این مفهوم فضیلت که شایسته است از نقطه نظر نظام عمل عینی واقعی^۹ مورد تأکید قرار گیرد، بررسی^{۱۰} و تعمق^{۱۱} خاصی را ایجاب می‌کند. در حقیقت اگر بخواهیم کوششی

1. force vitale

2. σοφία = la sagesse

3. conformité au vrai

4. φρονησις = pensée ou intelligence

5. gouvernement de soi

6. δικαιοσυνη = la justice

7. équilibre

8. harmonie intérieur

9. action concrète effective

10. dépassement

11. approfondissement

فلسفی را برای تعیین ماهیت فضیلت دنبال نمائیم - و این کوششی است لازم، زیرا هرگونه بحث درباره فضیلت مستلزم یک تعریف قبلی درباره وجود و ماهیت فضیلت است - ناگزیر نخست باید این بحث به اثبات وحدت آن منتهی گردد که در خصوصیات مشترک^۱ همه اعمال با فضیلت و در ورای کثرت گوناگون مظاهر^۲ آن ثبات و تقرر دارد (منون، ۷۲ - ث)؛ به علاوه فضائل کاذب^۳، یعنی "فضایل عامیانه ای"^۴ وجود دارد که فقط ظاهر فضیلت را دارد. مثلاً شجاعتی که برای مصون ماندن از یک خطر آتی بزرگ تر، با خطر موجود فعلی مواجه می شود، و یا عفتی که برای حفظ لذات دیگر از یک لذت موجود احتراز می کند (فایدون، ۶۸ - د)، و این چیزی جز حسابگری نفع طلبانه^۵ و یا نفع طلبی زیرکانه نیست و به معنای دقیق عدم فضیلت است. از هر دو طرف، ضرورت تعیین و تعریف^۶ حکمت، به عنوان جزء مقوم و معیار^۷ اخلاق بر ما تحمیل می شود.

آیا راه حل نمی تواند از طریق موقف سقراطی^۸ که افلاطون از آن آغاز کرده و علی رغم مشکلاتی که به وجود آورده و افلاطون هم از آن کاملاً آگاه بوده و هرگز نتوانسته است از قید آن رهائی یابد، فراهم گردد؟ در نظر سقراط فضیلت "علم" است، یعنی معرفتی است

1. caractères communs

3. fausses vertus

5. utilitarisme

7. critère

2. manifestations

4. vertus populaires

6. spécification

8. position socratique

عقلانی^۱ که متضمن یقین^۲ است؛ این "علم" همان معرفت نفسی^۳ است که با اصل دلفیائی "خودت را بشناس"^۴ تعریف شده است و سقراط آن را منشأ و مبدأ زندگی فلسفی می‌شناسد (خارمیدس، ۱۶۴ - د)، به شرط آنکه این اصل به معنای دعوت به شناخت استعدادها^۵ و محدودیت‌های فردی^۶، تفسیر نشود - چیزی که از نظر افلاطون یک امر اتفاقی محض^۷ است، بدون آنکه دارای معنای حقیقی^۸ باشد - اما دعوتی است به تحقق آن چیزی که انسان در رفتار خویش توانائی آن را دارد، یا به قول هگل تشخیص دادن "نمونه کمالی"^۹ است که انسان در خود دارد و با حقیقت و با نظام هستی یکسان است و بنابر این با آنچه در وجود انسان واقعیت ذاتی دارد، مساوق است، با توجه به اینکه فرد انسانی فقط بر اثر کوششی^{۱۰} که برای دگرگون ساختن خویش به عمل می‌آورد برای اینکه تا حد امکان به آنچه که باید باشد، همانند شود، می‌تواند به معرفت نفس نائل گردد. بنابراین هر انسانی در جستجوی سعادت^{۱۱} خویش است؛ و نمی‌تواند مستقیماً به شر^{۱۲} که موجب شقاوت^{۱۳} است، مشتاق

1. savoir rationnel

2. certitude

3. réflexion sur soi

4. γνώθι σεαυτόν = connais - toi, toi - même

5. connaissances des aptitudes

6. limites individuelles

7. pur accident

8. sans signification réelle

9. modèle de perfection

10. effort

11. bonheur

12. le Mal

13. malheur

باشد، بنابراین اگر انسان از خیر که از سعادت جدا ناشدنی است، منحرف گردد، این امر فقط می‌تواند نتیجه سهو و خطائی^۱ باشد که علت آن نادانی^۲ است: و مراد افلاطون از گفتار معروف خویش که "هیچ‌کس عالماً و عامداً شر را اختیار نمی‌کند"^۳، همین امر است (پروتاگوراس، ۳۴۵ - د، ۳۵۸ - د؛ قوانین، کتاب نهم، ۸۶۱). افلاطون، با از سر گرفتن این تعبیر معروف سقراطی، کوشش می‌کند تا علل این نادانی را کشف نماید. نادانی و جهلی که انسان را تابع ظن و گمان ساخته است، او را از وصول به معرفت نجات‌بخش باز می‌دارد: رساله تیمائوس (۸۶ - ب و بعد) ساختمان جسمانی نامناسب^۴ تعلیم و تربیت نامفهوم^۵، آرای عمومی افسارگسیخته^۶ و تشکیلات اجتماعی فاسد^۷ را مطرح می‌سازد. این مسائل قبلاً در جمهوری (کتاب ششم، ۴۹۲ - آ تا ۴۹۳ - ب) ذکر شده است: مادام که حکومت غیر عادلانه و صرفاً حاصل‌تطور^۸ تاریخی باشد، هرگونه آموزشی ناممکن است. اصلاح^۹ حکومت و تأسیس آن بر مبنای عقلانی بالضروره لازم است. قانونگذار^{۱۰}، معلم و مربی واقعی^{۱۱}

1. aberration

2. ignorance

3. οὐδεὶς χαχὸς ἐχών = nul n'est méchant volontairement

4. mauvaise constitution organique

5. éducation mal comprise

6. opinion publique incontrôlée

7. constitution sociale vicieuse

8. simple produit de l'évolution historique

9. réformer

10. législateur

11. véritable éducateur

است؛ باید پزشکی^۱، سیاست و تعلیم و تربیتی^۲ را بنیان نهاد که بر اساس معرفتی اصیل^۳ و نیز بر نظام حقیقی اشیا استوار باشد... از نظریه فضیلت به عنوان "معرفت خیر"^۴، که اگر مقرون به بداهت و یقین باشد، عمل به خیر را در پی خواهد داشت و نیز عمل به مقتضای خیر را شرط لازم و کافی سعادت تلقی می‌کند، دو حکم مرتبط با هم حاصل می‌شود که در بادی امر حیرت‌آور می‌نماید: تحمل ظلم بهتر است از آنکه انسان مرتکب ظلم شود (گرگیاس، ۴۶۸ - ای)؛ در عین اینکه ظلم و بی‌عدالتی یک "بیماری نفس"^۵ و نوعی اختلال^۶ است، برای تصفیه^۷ و علاج^۸ نفس از این بیماری، کمال فایده در این است که خود را در معرض کیفر و تنبیه^۹ قرار دهیم. در این شرایط کمال شقاوت در این است که نفس بدون مجازات باقی بماند که در این حالت شرّ در وجود نفس متأکد می‌شود (گرگیاس، ۴۷۲ - د؛ قوانین، کتاب نهم، ۸۶۲ - ث، و متن اخیر قوانین، پیش‌بینی می‌کند که مجرم اصلاح‌ناپذیر باید تسلیم جلاد شود).

اما اگر فضیلت به عنوان موضوع یک علم مطرح شود، در حقیقت این علم هرگز قابل حصول نیست. در واقع فضیلت، لااقل در شرایط فعلی و موجود، نمی‌تواند از طریق آموزش منتقل شود. در غیر

1. médecine

2. pédagogie

3. savoir authentique

4. Science du Bien

5. maladie de l'âme

6. un désordre

7. certitpurification

8. Thérapeutique

9. châtement

این صورت چگونه می‌توان این امر را توجیه کرد که دولتمردانی چون تمیستوکلس، اریستیدس، پریکلس و دیگران، در عین اینکه با دقت فراوان فرزندان خویش را در کسب علوم و فنونی که فراگرفته‌اند مانند هنر سوارکاری، موسیقی و غیره، ترغیب می‌کرده‌اند، به آموختن آن هنری که از همه ارجمندتر است و فضیلت نامیده می‌شود، هیچ رغبتی نشان نداده‌اند (پروتاگوراس، ۳۱۹-ای و بعد؛ منون، ۹۳-آ و بعد)؟ به علاوه نزد این دولتمردان^۱، فضیلت به عنوان "ظنی صادق"^۲ تلقی می‌شود که بی‌شک مطابق با حق است، اما با وجود این به مرتبه ظن و گمان تعلق دارد زیرا قابل توجیه عقلانی و مقرون به تفکر^۳ نیست. بنابر این فضیلت نمی‌تواند جز با نوعی اشراق یا عنایت^۴ و "تفضل الهی"^۵ حاصل شود (منون، ۹۹-ب و بعد).

بنابر این عمل به فضیلت مستقیماً با تربیت مرتبط است. اما توجه داریم که این تربیت فکر با نوعی تحول^۶ درونی و تزکیه نفس که باید خود را از قید حواس رها کند، بستگی دارد. بنابر این ضرورت گریختن^۷ از عالم محسوس آشکار می‌شود. برخی می‌خواهند در اینجا تجلی گرایش عرفانی^۸ را که فقط در بعضی محاورات وجود

1. Les hommes de bien

2. ἀληθὴς δόξα = une opinion vraie

3. pensée

4. illumination

5. θεῖα μοῖρα = une faveur divine

6. conversion

7. évation

8. une tendance mystique

دارد، مشاهده کنند. و حال آنکه در واقع این گرایش عرفانی با یک جنبه ذاتی^۱ نظریه افلاطونی معرفت ارتباط دارد که نمی‌توان آن را از نظریه کردار بشری^۲ مجزا کرد. در عین حال این واقعیت وجود دارد که ضرورت گریز^۳ از دنیای محسوس، به عالم معقول، خاصه در سه محاوره افلاطون بیان شده است: رساله گرگیاس (۴۹۲ - آ)، با بازی کردن با کلمات، سرنوشت نفس^۴ را که در هستی زمینی^۵ آن مقهور "بدن"^۶ گردیده است به عنوان یک "گور"^۷ معرفی می‌کند. رساله فایدون (۶۳ و بعد)، بر موانعی که حواس برای عقلی که خواهان تفکر^۸ و "تجرد در خویشتن"^۹ است، ایجاد می‌کند، و نیز بر اراده‌ای^{۱۰} که تحت تأثیر شهوات و هواهای نفسانی^{۱۱} تیره و تار^{۱۲} شده است، تأکید می‌نماید؛ سقراط از این اصل نتیجه می‌گیرد که حکمت مستلزم کوشش مداوم و دشواری^{۱۳} است برای رهایی خویش از حواس و به تعبیر او "به گردش فرستادن بدن"^{۱۴}، و این مرتبط با نوعی آزمودن مرگ^{۱۵} یعنی وضعیت نفسی رها شده از بدن است (فایدون، ۶۵ -

1. aspect essentiel

2. conduite humaine

3. fuite

4. le sort de l'âme

5. existence terrestre

6. σῶμα = corps

۷. σῶμα به معنای بدن را از کلمه یونانی σῆμα = tombeau: منظور از بازی کردن با کلمات این است که افلاطون واژه

σῶμα به معنای بدن را از کلمه یونانی σῆμα به معنای گور مشتق دانسته است. م.

8. réfléchir

9. αὐτὴν χαθαυτην = s'isoler en elle - même

10. volonté

11. les passions

12. obscurcie

13. effort constant et pénible

14. envoyer promener le corps

15. apprentissage de la mort

ث؛ جمهوری، کتاب دهم، ۶۱۱-د). بالاخره رسالهٔ ته‌ته‌توس (۱۷۶ - آ) کوشش برای "فرار هر چه سریع‌تر از این عالم به عالم دیگر"^۱ را شرط لازم اخلاق معرفی می‌کند.

این امر به سبب آن است که عالم جز نسخه‌ای^۲ غالباً نامفهوم^۳ از عالم معقول نیست، نفس هم در حالت هبوط که نمودار زندگی آن در اینجاست^۴، در تملک ذات خویش نیست. برای ممکن ساختن کاربرد عقل و جواز عمل خاص و کاملاً اخلاقی نوعی جدائی و انفصال لازم است. از این طریق به "تقلید خداوند"^۵ یا به معنای دقیق‌تر به "تشبه به خداوند"^۶ نائل می‌شویم (ته‌ته‌توس، ۱۷۶ - ب). این تشبه در آغاز روزنه‌ای به حقیقت مطلق و مشاهده^۷ نظام معقول است که تحت سیطره خیر مطلق قرار دارد. و نیز این تشبه، عشق به نظام کلی^۸ - یا با استفاده از تعبیری که می‌تواند وصف صانع عالم باشد - عشق به خیر مطلق^۹ و نیز تعلق به وحدت هماهنگی است که ذات وجود موجودات را تشکیل می‌دهد و آنها را به نحو مؤکدی با یکدیگر مرتبط می‌سازد، و این چیزی است که خدا را به عنوان "میزان و معیار همه چیز"^{۱۰} تعریف می‌کند؛ بالاخره این تشبه، اراده منطبق

1. ἐνθένδε ἐχέσει φεύγειν ὅτι τάχιστα = tâcher de fuir au plus vite de ce monde dans l'autre

2. copie

3. incompréhensible

4. la vie d'ici - bas

5. ὁμοίωσις θεῷ = imitation de Dieu

6. similitude de Dieu

7. contemplation

8. ordre universel

9. Bonté

10. Mesure de toutes choses

ساختن عمل فردی خویش در دولت‌شهر با نظام کلی عالم است که در آن انسان تا آن حد که با نظام عالم مطابقت دارد، صانع و آفریننده وجود خود و هستی اجتماعی خود می‌گردد (قوانین، کتاب چهارم، ۷۱۵ - آ؛ ۷۱۷ - آ). خلاصه "تشبه به خداوند" عبارت است از درستی و پاکی، به یاری فکر^۱ (ته‌توس، ۱۷۶ - ب). باید یاد آور شد که در اینجا تأکید افلاطون صریحاً بر عقل و در نتیجه بر علم است: از معرفت حق باید عمل مطابق با حق نتیجه شود، و نیز می‌باید وحدت و اندماج عمل انسان در کل عالم^۲، عدالت نفس فردی^۳ که همان وحدت داشتن با خود است، و عدالت دولت‌شهر که وحدت سلسله مراتب اعضای آن است، پدید می‌آید: اشراقی که از طریق حقیقت حاصل می‌شود، در کل نفس رسوخ می‌کند و موجب دگرگونی عمیق و اساسی در آن می‌شود. اگر "فرار" و "گریز" به سوی حق را به عنوان امری قطعی تلقی کنیم، و مشاهده حق را به عنوان تنیدن در خود و فرو رفتن در خود، لحاظ نمائیم، در فهم تفکر افلاطون شدیداً دچار اشتباه شده‌ایم. باید دو عالم محسوس و معقول را با یکدیگر پیوند داد و سپس به "عالم گمان" بازگشت و آن را به تقلید از عالم کاملی که به وسیله خیر مطلق تدبیر می‌شود، شکل داد. اگر مشاهده حقایق امری ضروری است، بدان جهت است که منشأ معرفتی است که موجب شکل دادن عملی مناسب می‌شود، از آن حیث که آن عمل

1. être juste et sain, avec l'aide de la pensée. *φρόνησις* = pensée

2. le tout du monde

3. l'âme individuelle

مبتنی بر عدالت است: عقل فردی^۱ و "حکیم - حاکم" باید این نقش واسطه یا نقش صانع را به عهده گیرد و صورت نمونه الهی^۲ را بر ماده لجام گسیخته احتیاجات، امیال و شهوات، تحمیل نماید. جای بحث نیست که از این وظیفه اصلی نباید تخلف کرد زیرا برای رشد و تکامل فرد و دولت، امری گریزناپذیر است: در یک حکومت صحیح، حکما دیگر حق ندارند از شرکت در زندگی اجتماعی سرپیچی کنند و خود را در لذات خودپسندانه مشاهداتشان محصور نمایند (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۱۹ - د). همین اهتمام به پیوند دادن عالم معقول با عالم محسوس و تعریف و تحدید اخلاقی که محیط بر کل اعمال و افعال فردی باشد، افلاطون را به تجدیدنظر یا لااقل تدقیق و تکمیل نظریه خویش درباره جایگاه لذت^۳، رهنمون می سازد. البته نباید اهمیت لذت را بزرگ جلوه داد: اصالت لذت^۴ اریستیپوس کورنثائی^۵ صریحاً مورد نکوهش قرار گرفته است (فیلیس، ۴۲ - ث؛ ۵۴ - ث)؛ اما در عین حال نباید لذت را به نحو مطلق انکار کرد. زندگی اخلاقی، مانند هر واقعیتهایی باید "آمیخته" باشد. این آمیختگی باید از وحدت متعادل و سنجیده لذت و علم حاصل شود، و جز لذاتی که موافق با حکمت است، مقبول نیفتد، چنین لذاتی دارای ملاک و معیارند. و نیز باید از لذات سرکشی^۶ که بالطبع و به طور علاج ناپذیری در دو حد

1. raison individuelle

2. modèle divin

3. plaisir

4. hédonisme

5. Aristipe de Cyrène

6. violent

افراط^۱ و تفریط قرار دارند و در نتیجه قابل ضبط نیستند، پرهیز کرد. حاجت به گفتار نیست که این اختلاط باید منطبق با نظم باشد و تناسب و هماهنگی حقیقت را در خویش منعکس نماید و در نتیجه باید پیوسته تحت انقیاد فکر باشد (فیلیس ۴۶ و بعد).

چنین است خیر مطلق^۲ که در عین حال کمال و سعادت است.

اکنون به سیاست که مسائل آن بخش مهمی از آثار افلاطون را به خود اختصاص می‌دهد، می‌پردازیم. ورود در جزئیاتی که افلاطون به خصوص در کتاب قوانین با دقت حیرت‌انگیزی مطرح کرده، غیرممکن است: تأکید ما بر این است که به خطوط عمده بحث، یعنی به اصول راهنما و هدایت‌کننده، بسنده کنیم.

ابتدا مناسب می‌نماید که آنچه علم الاجتماع^۳ افلاطونی نام گرفته است، یعنی نظریه ماهیت و منشأ جامعه^۴ را نه از نظر تاریخی^۵، بلکه از نظر منطقی^۶ مورد نظر قرار دهیم. این نظریه واقع‌گرایانه^۷، زندگی در اجتماع را از نیازها منبعت می‌داند: این نیازها در حقیقت نمی‌تواند به وسیله یک فرد منزوی^۸ برآورده شود؛ همکاری^۹، ضرورتی نیمه‌طبیعی است که به انسانی که از حیث فطرت مستعد

1. démesuré

3. sociologie

5. historique

7. esprit réaliste

9. collaboration

2. Souverain Bien

4. société

6. logique

8. individu isolé

باشد اجازه می‌دهد که با مقتضیات حیاتی^۱ اولیه^۲ مواجه شود؛ در نهایت پدیده اساسی^۳ حیات اجتماعی، بر تقسیم کار^۴ استوار است: این تقسیم کار، موجب پدید آمدن وحدت، سلسله مراتب^۵ و انسجام و استحکام^۶ موجوداتی است که در واقع و در نفس الامر نابرابر^۷ و غیر مشابه اند^۸ بنابراین افلاطون همه راه حل های مبتنی بر اصل تساوی^۹ و برابری را رد می‌کند (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۰ - آ - ب). این نظام ابتدائی^{۱۰} در عین این که در اصل مشابه با خود^{۱۱} باقی می‌ماند، متنوع و بیش از پیش پیچیده می‌شود: از سوئی شاهد پدید آمدن پیشه های جدیدی چون تولید گاو آهن و آلات کشاورزی در برزگران، و یا بازرگانان مسئول مبادله کالا، در کنار تولیدکنندگان، هستیم (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۱ - آ). از سوی دیگر ازدیاد^{۱۲} تعداد ساکنان شهر به گروه بندی طبقات اجتماعی می‌انجامد که در میان خود روابط همکاری را برای خیر و رفاه جمعی ایجاد می‌کنند، اما این روابط می‌تواند به انحطاط روی آورد و به طور خطرناکی مبدل به روابط خصوصی گردد؛ و از این جاست که ضرورت حکومتی برای هماهنگ کردن و تنظیم منافع این یا آن، ناشی می‌شود، و در صورت لزوم به زور

1. exigences vitals

2. élémentaire

3. phénomène fondamental

4. division du travail

5. hiérarchie

6. solidarité

7. êtres inégaux

8. dissemblable

9. égalitarisme

10. structure élémentaire

11. analogue

12. accroissement

و عنف نیز متوسل می‌گردد. بدین ترتیب، حکومت بر اساس سه وظیفه اصلی قوام می‌گیرد: وظیفه تولید، وظیفه دفاع از نظم در خارج و داخل، وظیفه حکومت و مدیریت جامعه (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۳۴ - ث).

افلاطون حکومت آرمانی^۱ را بر اساس این داده‌های اولیه تعریف می‌نماید. این حکومت باید عادل باشد یعنی می‌باید نظامی درونی^۲ را که حاصل اعتدال و تناسب و هماهنگی طبقات مختلف است، ارائه دهد. این عدالت به چندین شرط ضروری و ثابت به عنوان اصل بستگی دارد که مشابه با شرایطی است که قبلاً در رابطه با تعریف عدالت به عنوان فضیلت فردی مشخص شده است. در نتیجه یک مشابهت طبیعی و ساختاری میان نفس فردی و اجتماع وجود دارد تا حدی که می‌توان آنچه را که در نفس فردی لطیف‌تر و دیرپاب‌تر است در اجتماع با حروف درشت‌تری خواند (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۲۸ - آ و بعد). در آغاز باید غایت زندگی اجتماعی، خیر جمعی^۳ باشد و نه خیر فردی یا خیر یک طبقه خاص، حال آن فرد هر که یا آن طبقه هر چه می‌خواهد باشد. این اراده جمعی برای حصول امری که برای همه نافع است، لازم است و در عین حال موجد وحدت و همبستگی^۴ اجتماعی است (جمهوری، کتاب دهم، ۴۲۰ - ب؛ کتاب پنجم، ۴۶۵). ثانیاً هر یک از طبقات می‌باید قاطعانه

1. cité idéale

2. un ordre interieur

3. le bien de la collectivité

4. cohésion sociales

و تا سرحد امکان در وظیفه مخصوص^۱ به خود کوشا باشند و آن را به خوبی انجام دهند (جمهوری، کتاب چهارم ۴۳۴ - ای). بالاخره این نظام هماهنگی درونی باید در قالب ثابتی موافق با نظام عالم یعنی مطابق با قلمرو خیر مطلق دنبال شود - چنان که این امر درباره جستجوی فضیلت نیز صادق است - والا تحقق بخشیدن هر گونه نظامی غیرممکن می شود، زیرا اگر خدا "معیار و مقیاس همه چیز" نباشد، هیچ کمال و هیچ سعادت قابل تصور نیست.

اکنون می توان به آسانی نظام یک حکومت آرمانی یا حکومت مبتنی بر عدل را ترسیم نمود. این حکومت شامل سه طبقه مطابق با سه وظیفه اساسی است که پیش از این به آن اشاره شد: طبقه "پیشه وران"^۲ یا ارباب تجارت^۳ که در قیاس با نفس فردی^۴ انسان با "شکم" و نیازها و امیال شهوانی او مطابقت می کند؛ طبقه "دستیاران"^۵ حکومت یا "جنگجویان"^۶ که مسئول عمل دفاع اند^۷ و در وجود انسان به "قلب"^۸ شباهت دارند. و بالاخره طبقه "پاسداران"^۹ که وظیفه آنها حکمرانی، رهبری و تدبیر و تمشیت امور است که در نظام اجتماعی نمودار عقل اند. چهار فضیلت اساسی، هماهنگی و خیر جمع را تضمین می نماید: "حکمت" که پاسداران به آن متصف اند، -

1. οἰκεῖον = propre

2. Artisans

3. Les hommes de négoce

4. âme individuelle

5. auxiliares

6. guerriers

7. défense

8. θυμός = coeur

9. gardiens

"شجاعت" که از مقتضیات "جنگجویان" است، - "عفت"^۱ که می‌باید نزد جنگجویان و پیشه‌وران به نحو یکسان یافته شود، و آن عبارت از اعتدالی است که با محدود کردن هر طبقه‌ای به وظایف خاص خویش، حاصل می‌شود و این امر مستلزم نظارت پاسداران، اطاعت ارادی دو طبقه،

بالاخره ملکه "عدالت"^۲ که در اینجا حاصل فضیلت فوق است و مبین نظم در وحدت و مطابقت با نظام کلی و الهی است (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۲۷ - ای: ۴۳۴ - آ).

تأسیس این حکومت مبتنی بر عدالت، تغییرات ضروری متعددی را در نظام متعارف حکومت‌های موجود اقتضا می‌کند؛ این تغییرات آن چنان غیر مترقبه‌اند که سقراط در بیان آنها تردید می‌کند، در حالی که به نیکی می‌داند که می‌باید با "سه جریان مضحک"^۳ مقابله نماید. ابتدا ضرورت دارد که هیچ گونه تفاوتی میان جنس زن و مرد از نقطه نظر وظیفه و آموزشی که به آنها داده می‌شود، قائل نشویم؛ چنین تصمیمی، مطابقت و وحدت با نظام طبیعت را محقق می‌دارد، و به زن همان استعدادها و قابلیت‌های^۴ جسمانی^۵ و حرفه‌ای^۶ مرد را می‌دهد. اختلاف ظاهری فقط از قدرت جسمانی برتر مرد، ناشی

1. σωφροσύνη = tempérance

3. trois vagues de ridicule

5. physique

2. δικαιοσύνη = justice

4. aptitude

6. technique

می‌شود. و بنابراین این تفاوت صرفاً کمی^۱ است (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۵۵ - ای و بعد). به همان اندازه ضرورت دارد که "اشتراک اموال"^۲ برقرار شود - لااقل از آن حیث که به دو طبقه برتر مربوط می‌شود، زیرا به پیشه‌وران اجازه نوعی مالکیت^۳ داده می‌شود، به شرط آنکه این مالکیت با قوانین مدون مطابق باشد و نیز از پاسداران اطاعت کنند. این امر یک نتیجه منطقی را که همان الغای خانواده^۴ است، در بر دارد که خود از تساوی^۵ بین دو جنس زن و مرد ناشی می‌شود. خانواده بر مبنای توارث^۶ تشکیل می‌شود و تداوم می‌یابد و بر تفاوت میان زن و مرد استوار است بدین معنی که زن را تنها در وظایف^۷ خانه‌داری محدود می‌کند، و نیز منشأ خودخواهی^۸ ناشی از هم‌گسیختگی پیوندهائی است که آن را تشکیل می‌دهد - بنابر این باید از بین برود: زنان برای همه پاسداران و جنگجویان مشترک خواهند بود و این امر وضع قوانین بسیار شدیدی را برای اجتناب از خطر بزرگ شهوترانی‌ها و بی‌بندوباری‌های جنسی^۹ اقتضا می‌کند. اوقات مواجهه^{۱۰}، به طور دقیق با در نظر گرفتن مناسب‌ترین زمان، مشخص می‌شود، و کودکانی که به دنیا می‌آیند به طور اشتراکی توسط حکومت، در بی خبری مطلق از والدین خود، پرورش می‌یابند

1. quantitative

2. communauté des biens

3. propriété

4. suppression de la famille

5. égalité des sexes

6. patrimoine

7. les tâches domestiques

8. source de l'égoïsme

9. promiscuité

10. procréation

(جمهوری، کتاب پنجم، ۴۵۷ - ب؛ ۴۶۲ - آ)؛ چنین احکامی ممکن است به نظر نفرت‌انگیز آیند اما نمودار مقتضیات نظام اجتماعی‌اند که هم برای دولت و هم برای افراد ضروری است. - بالاخره لازم است که فیلسوفان پادشاه یا حاکم باشند و دولت را اداره و تدبیر کنند. در حقیقت چنین وضعی نمی‌تواند عادلانه و درست باشد مگر آنکه دولت نسخه‌ای مطابق با نظام کلی عالم باشد و مگر آنکه وجود آن صورتی از نمونه‌ی اعلای وجود مطلق باشد. تنها آن فیلسوفی که واجد علم است می‌تواند مدیر و مدبر دولتشهر باشد، و تنها اوست که می‌تواند وحدت و تناسب و هماهنگی اجتماعی را به وجود آورد، زیرا فقط اوست که ماهیت و مبدأ این هماهنگی و وحدت را می‌شناسد. بنابراین کار با حکومت نخبگان^۱ پایان می‌گیرد که "حکیم - حاکم" بر سرنوشت آن نظارت دارد (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۱ و بعد).

بنابراین افلاطون به طور منطقی به این مسئله سوق داده می‌شود که پرورش و تربیت^۲ این "حکیم - حاکم" را مطالعه کند. ابتدا در خصوص وظایف پاسداران در حال خدمت، باید کسانی را در میان کودکان انتخاب کرد که دارای استعدادهای مطلوب‌اند. استعدادهایی که تحت تأثیر علل طبیعی، به ویژه جغرافیائی قرار دارند (رجوع شود به قوانین، کتاب پنجم ۷۴۷ - د)، زیرا فقط این استعدادها است که

1. aristocratique

2. formation

انتخاب^۱ را با صرف نظر از همه ملاحظات اجتماعی، مشخص می‌کنند؛ این "حکیم فطری"^۲ باید از نیروی جسمانی برخوردار باشد (در ضمن متذکر می‌شویم که موجودات ناقص الخلقه^۳، از آغاز تولدشان باید بر سر راه گذاشته شوند^۴ یا به طور دقیق‌تر باید در "محلّی ممنوع و سری"^۵، پنهان گردند؛ شاید این عبارت اشاره‌ای غیر صریح به فرزندکشی^۶ باشد که روشی رایج در عهد باستان^۷ بوده است (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۶۰ - ث)؛ از نقطه نظر عقلانی، میل به مطالعه، تعمق عقلی توأم با سهولت بسیار در ضبط مطالب، ثبات و استقامت را می‌باید حفظ کرد (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۵ - آ)؛ از نقطه نظر اخلاقی "قوه غضبیه"^۸ را باید به نحوی مورد تشخیص و تأکید قرار داد که الهام بخش و حافظ شجاعت و نیز اجزای مقوم^۹ حکمت یعنی عفت و علوّ نفس باشد (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۶؛ کتاب هفتم، ۵۳۶ - آ)... این "فطریات"^{۱۰} که بی بخل و ضنّت کشف می‌شود باید به نحورضایت بخشی در شخص پرورش داده شود، زیرا تعلیم و تربیت نمودار امری ذاتی در تکوین شخصیت فرد است (جمهوری، کتاب چهارم، ۴۲۳ - ای و بعد).

این برنامه آموزش که بسط و تفصیل آن بخش بزرگی از محاوره

- | | |
|-------------------------------|-----------------------|
| 1. choix | 2. naturel philosophe |
| 3. les êtres malformés | 4. exposé |
| 5. un lieu interdit et secret | 6. infanticide |
| 7. Antiquité | 8. iracibilité |
| 9. ingrédiënt | 10. naturels |

جمهوری و دو کتاب اول قوانین را به خود اختصاص داده است، دو مرحله اساسی را مشخص می‌نماید. مرحله اول که مخاطبان آن کودکان و نوجوانان تا سن بیست سالگی‌اند، نخست شامل تمرین موسیقی است که مراد از این لفظ کلیه اشکال هنری است از آن حیث که به مرزها یا رب النوع‌های^۱ هنر و خاصه به شعر و موسیقی به نحو اخص ارتباط دارد (با استثنای اکید مطالبی که برای اخلاق زیان‌بخش است؛ مثلاً اشعاری که خدایان را با شهوات انسانی نمایش می‌دهد)؛ تمرین موسیقی با تمرین ورزش توأم می‌گردد، که با دادن نرمش و استواری به جسم، در پرورش نفس سهم مؤثری دارد (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۶ - آ؛ کتاب سوم، ۴۱۲ - ب). باید توجه کنیم که پزشکی به معنای برنامه پرهیز غذایی را نباید از آن جدا نماییم. بالاخره در سنین نوجوانی^۲، جوانانی که از موهبت عقلانی کمتری برخوردارند، به عنوان "جنگاوران" جدا می‌شوند و بقیه از اسرار و رموز علوم بنیادی که حساب و هندسه و نجوم و موسیقی به معنای اخص کلمه است، آگاه می‌شوند. سپس مرحله دوم تعلیم و تربیت از بیست الی سی سالگی به طول می‌انجامد، و صرف مطالعه عمیق علمی می‌شود که هم اینک ذکر شد. کتاب هفتم جمهوری - که این ملاحظات و اشارات در آن آمده است - این علوم را مانند "مدخلی"^۳

1. les muses

2. adolescence

3. propédeutique = enseignement. préparatoire permettant des études plus approfondies. παιδεία = éducation, formation. παιδεύειν = élever, former

حتی برای فلسفه قلمداد می‌کند؛ سپس از سی تا سی و پنج سالگی مرحلهٔ آشنائی با اسرار و رموز دیالکتیک است از آن حیث که روشی برای علم وجود^۱ مطلق و به تبع آن خیر مطلق است و پس از آن پاسداران آینده باید طی پانزده سال "بار دیگر در غار فرود آیند"^۲ تا در آنجا مقامات و مناصب دولتی، اعم از کشوری و لشگری را به مورد اجرا بگذارند. پاسداران در پنجاه سالگی پس از به پایان رساندن تعلیم و تربیت خود، به نوبت به حکومت می‌رسند، در حالی که در این اثنا به فلسفه نیز می‌پردازند و بدین ترتیب فکر را با عمل توأم می‌سازند. این امر به آنان اجازه می‌دهد تا دولتی را که بر آن فرمان می‌رانند به صورت نسخه‌ای از "نمونه الهی"^۳ "نظام کلی عالم"^۴ در آورند.

افلاطون پس از آنکه شالودهٔ یک حکومت عدل را پی می‌افکند، به حکومت‌های واقعی موجود که حکومت‌های ظلم و جورند، باز می‌گردد: او سعی می‌کند پیدایش چنین حکومت‌ها را نه فقط از نظر تاریخی بلکه از حیث منطقی تبیین نماید، و در ضمن به نحوی قانون زوال و انحطاط تدریجی^۵ و اجتناب‌ناپذیر^۶ حکومت‌هایی را که از حکومت آرمانی فاصله گرفته‌اند، آشکار نماید. اگر در نتیجه علل طبیعی - که خاصه موجب تولد موجودات

1. science de l'être

2. redescendre dans la caverne

3. modèle divin

4. cosmos universel

5. loi de dégénérescence progressive

6. inéluctable

متوسط^۱ می شود - نفاق و شقاق^۲ در درون حکومت پدیدار شود، طبقه پیشه‌وران که به ثروت رسیده‌اند، از این نفاق و شقاق برای دستیابی به استقلال استفاده می‌کنند. دو طبقه حاکم برای دفاع از خود متحد می‌شوند، ثروت و اموال پیشه‌وران را به یغما می‌برند، و آنان را به بردگی می‌کشانند^۳. اما چون جنگاورانند که وضع موجود را ممکن ساخته‌اند، با استفاده از نیروئی که در اختیار دارند، قدرت را از فیلسوفان سلب می‌کنند. بدین نحو رژیم تیموکراسی^۴ یا جاه‌سالاری که بر مبنای "جاه‌طلبی و تفاخر"^۵ استوار است، پدید می‌آید، که پس از گسیختن پیوند عقل، به حکومت هرج و مرج^۶، مبدل می‌شود. جاه‌سالاران از این هرج و مرج برای ازدیاد ثروت خویش، به زیان طبقه پیشه‌وری که پیوسته بینواتر می‌شود، سود می‌جویند: بدین ترتیب قدرت سیاسی در دست شهروندان ثروتمند می‌افتد، و نظام حکومت "الیگارشی"^۷ حاکم می‌شود. فقرا^۸ برای رهایی از فقر مادی^۹ و انقیاد^{۱۰} خویش تحت رهبری خطیبان عوام فریب^{۱۱}، با یکدیگر متحد

1. être médiocre

2. dissension

3. esclave

4. timocratique

5. τιμή = honneur

6. anarchique

۷. oligarchique: حکومت معدودی از اغنیاء و ثروتمندان رژیم وابسته به حکومت

الیگارشی یعنی حکومتی که اختیارات آن به دست چند خانواده مقتدر باشد. فرهنگ

فرانسه به فارسی، سعید نفیسی.

8. les pauvres

9. détresse matérielle

10. sujétion

11. des orateurs démagogues

می‌شوند؛ اکنون به "دموکراسی"^۱ یا مردم‌سالاری یعنی حکومت مردم بر مردم، با همان تعریفی که این حکومت از خود کرده است، می‌رسیم. سوءاستفاده از آزادی لجام‌گسیخته، هرج و مرج و طغیان شهوات فردی ناشی از آن، موجب بیماری درونی روزافزون می‌شود. فردی که خود را حامی^۲ و رئیس عامه مردم^۳ معرفی می‌کند، ظاهر می‌شود و مدعی است که تنها او قدرت خدمت به ملت در مقابل دشمنان را دارد. قدرت با نیروی مسلحی که پشتیبان این قدرت است، به سرعت به وی تفویض می‌شود؛ "رئیس ملت" از این قدرت بر علیه رقبای^۴ خویش استفاده می‌کند و برای اینکه ذهن مردم را از مشکلات داخلی منحرف کند، به جنگ‌های خارجی مبادرت می‌ورزد؛ در نتیجه "استبداد"^۵ پدید می‌آید. در اینجا ما به نهایت انحطاط و سقوط سیاسی^۶ می‌رسیم. اگر "حکیم - حاکم" عالی‌ترین نوع ممکن حکومت را به خود اختصاص داده، بدان جهت است که او پیوسته به اصول و ضوابط الهی^۷ رجوع می‌کند؛ مستبد خودکامه پائین‌ترین مرتبه را احراز می‌کند، زیرا اراده شخصی خود را معیار مطلق عمل خود قرار می‌دهد (جمهوری، کتاب هشتم و کتاب نهم). رسالهٔ مرد سیاسی بحث دربارهٔ موضوع بدبینانهٔ زمان را که نه

۱. démocratie: حکومت طبقات مردم، حکومتی که در آن مردم صاحب اختیارند.

فرهنگ فرانسه به فارسی، سعید نفیسی.

2. protecteur

3. président du peuple

4. adversaire

5. tyrannie

6. déchéance politique

7. norme divine

موجد پیشرفت و ارتقا بلکه موجب زوال و انحطاط جبران‌ناپذیر است، دوباره از سر می‌گیرد: ابتدا اسطوره‌ای به ما می‌آموزد که در گذشته عالم تحت سیطره خرونوس^۱ به وسیله خدایان اداره می‌شده است: در این روزگار، همه چیز بنا به طبیعت خویش، برای خیر افراد بشر به وجود می‌آمد؛ اما پس از آنکه خدایان وظیفه رهبری را ترک و بشر را به حال خود رها کردند، هرج و مرج نمایان شد، و اگر خدایان، گاه و بیگاه، با تلنگر زدن خود موجب به حرکت در آمدن بشر نمی‌شدند، بشریت از مدت‌ها پیش به نیستی می‌گرائید. بدین گونه است که خدایان فنون مختلف، از قبیل فن آتش، فن ذوب فلزات و غیره را به انسان هدیه کرده‌اند. بدین ترتیب هنگامی که بشر قادر به تغذیه خویش گردید، به این فکر افتاد که برای خود رهبری فراهم کند که نسبت به آنها نقش "شبان الهی"^۲ "عصر طلایی"^۳ را ایفا نماید. بدین گونه مسئله ماهیت و وظیفه حاکم مطرح می‌شود (مرد سیاسی، ۲۶۸ - د؛ ۲۷۷ - آ). مفهوم این سیاست الهی پیرامون سه عقیده اصلی دور می‌زند: حاکم الهی با حاکم مستبد از این حیث تفاوت دارد که او با توافق و تراضی^۴ اتباع خویش حکومت می‌کند و نیز از این حیث که قدرت^۵ او پذیرفته شده و با عنف تحمیل نشده است، و این امر ممکن نیست مگر آن‌که این قدرت بر مبنای حکمت یعنی بر اصل

1. Cronos

2. Divin pasteur

3. l'âge d'or

4. consentement

5. autorité

حقیقت استوار باشد (مرد سیاسی - ۲۷۶ - د - ای)؛ به علاوه چون حکیم از حقیقت الهام می‌گیرد و بر مبنای علم خیر مطلق امور را تمشیت می‌دهد، سیاست او فوق قوانینی است که بالضروره نسبی^۱ و ناقص^۲ است و باید پیوسته ابتکار عملی را که فی نفسه خیر است، اتخاذ نماید (مرد سیاسی، ۲۹۷). به علاوه باید خاطر نشان کرد که این "حکیم - حاکم" دیگر آن طور که در جمهوری آمده است، حاکم نیست، بلکه "مشاور"^۳ پادشاه^۴ است؛ بالاخره سیاستمدار مردی است با "فن شاهانه"^۵ به مانند هنر بافندگی، فن جمع و وحدت اضداد^۶ و برقرار کردن اتحاد و اتفاق^۷ بین شهروندانی است که فی نفسه در میان خود چنین متفاوتند، و در نتیجه برقرار کردن شرایط خیر و سعادت برای همگان است (مرد سیاسی، ۳۰۶ - آ؛ ۳۱۱ - ث). قوانین آخرین اثر افلاطون، اثری است طولانی و پیچیده و دارای آن چنان دقتی است که گاهی اوقات اندکی ثقیل می‌شود، و بازگشت به نظریات مهم و اصلی جمهوری را برای تعمیق^۸، تدقیق^۹ و اصلاح^{۱۰} پاره‌ای نکات آن و نیز انحای مختلف تطبیق آن را با موارد مشخص مطرح می‌سازد. قوانین متأثر از سرخوردگی‌ها و نومیدی‌هایی است که افلاطون در جریان حوادث ناگوار سیاسی

1. contingent

2. imparfait

3. conseiller

4. Roi

5. technique royale

6. unir les contraires

7. concorde

8. approfondir

9. préciser

10. modifier

متحمل شده است. در اینجا فقط به ذکر بعضی از موضوع‌های عمده آن اکتفا می‌کنیم. نخست آن که در آن دسته از احکام پیشین وی که می‌توانست خشن^۱ و حتی مایه رسوائی^۲ باشد، کاهش چشمگیری را مشاهده کنیم. خانواده^۳ به عنوان تنها وسیله^۴ نابسامانی‌های جنسی^۵ به حالت اولیه باز می‌گردد؛ در آن جا آمده است که باید برای جوانان فرصتی فراهم آوریم تا یکدیگر را بشناسند؛ از طلاق^۶ تا حد امکان ممانعت شده است؛ بر علیه افراد مجرد^۷ در سنین بیش از سی و پنج سالگی اقداماتی پیش‌بینی شده است (قوانین، کتاب هشتم، ۸۳۹- آ و بعد؛ کتاب ششم، ۷۷۱ د و بعد؛ کتاب یازدهم، ۹۳۰ ب-؛ کتاب چهارم، ۷۲۱ - ث - د؛ کتاب ششم، ۷۷۴ - آ)؛ به علاوه بین تعلیم و تربیت پسران و دختران، تفاوتی قائل شده است؛ بالاخره مشروعیت^۸ حق مالکیت^۹ تا حدی شناخته شده است؛ اما در اینجا نیز مانند جمهوری، ملاک و معیار برتری که همه دخالت^{۱۰}‌های حکومت و همه محدودیت‌های^{۱۱} حقوق فردی^{۱۲} را مجاز می‌کند، معیار اولویت^{۱۳} منافع و مصالح جمعی^{۱۴} است (قوانین، کتاب یازدهم، ۹۲۳ - آ. ب) ... ثانیاً اهمیت تعلیم و تربیت و نظم و انضباطی

1. abrupt

3. famille

5. désordre sexuel

7. célibat

9. propriété

11. limitation

13. primauté

2. scandaleux

4. remédier

6. divorce

8. légitimité

10. intervention

12. droit individuel

14. intérêt collectif

که لازمه آن است با شدت هر چه تمام تر مورد تأکید قرار گرفته است: نکات اصلی مورد ادعا در رساله جمهوری، بار دیگر در این رساله مطرح می شود؛ باید به جایگاهی که افلاطون برای هنرهای زیبا^۱ قائل شده است اشاره ای کوتاه کنیم: افلاطون هنرهای زیبا را فقط تا آن حدی که جزئی از تعلیم و تربیت اخلاقی به شمار آیند، می پذیرد؛ شعرا^۲ تبعید می شوند، زیرا آثار آنان جرثومه^۳ فساد است (جمهوری، کتاب دوم، ۳۷۷ و بعد)، مگر زمانی که مطیع و منقاد فلسفه شوند، یا بهتر آنکه فیلسوفان خود شاعر گردند؛ نقاشی^۴ با شدت هر چه بیشتر مورد قضاوت قرار گرفته است، زیرا توهمی از واقعیت را در مقابل چیزی که جز تقلید و محاکات و بنا بر این نمود^۵ صرف نیست، ارائه نمی دهد. پیکره سازی^۶ را به شرط آنکه متمایل به تولید یک نمونه خارجی باشد، با مسامحه می پذیرد. فقط موسیقی^۷ مقام و منزلتی رفیع دارد زیرا به شرط آنکه خوب انتخاب شده باشد، درسی مناسب برای آموختن میزان و اعتدال است و از این حیث از فلسفه تفکیک ناپذیر است (قوانین، کتاب دوم، ۶۹۹ - جمهوری، کتاب چهارم، ۴۲۴ - د). ثالثاً بنیاد اخلاقی مدینه به کلی از قیود نامطلوب آزاد می شود: مسائل شهوانی و خاصه تمایلات جنسی^۸ با وضع

1. les beaux - arts

2. poète

3. bannis

4. germe

5. peinture

6. apparence

7. sculpture

8. musique

9. sexualité

قوانین شدید، مهار می‌شود. سعایت^۱ به قصد تحریک و حفظ رقابت
 متمرکز^۲ در میان شهروندان^۳ ستوده می‌شود؛ از دین به شدت حمایت
 می‌شود و با ارزش و ارجی که برای اعیاد دینی قائل می‌شود و نیز با
 محکوم کردن کفر^۴ که به مثابه یک مصیبت اجتماعی^۵ تلقی می‌شود
 موجبات ارتقای دین فراهم می‌گردد (قوانین، کتاب دهم)؛ در حقیقت
 عدالت در دولت بقا و دوام ندارد مگر آنکه همه مردم پیوسته خداوند
 را به عنوان مبدأ و منشأ کل وجود و نمونه اعلای کل کمال تلقی
 نمایند. - بالاخره شکل نهائی را که افلاطون به نظریه قدرت سیاسی
 می‌دهد باید مورد نظر قرار داد: سیاستمدار همواره به عنوان
 فیلسوفی توصیف می‌شود که واجد علم "نمونه اعلای الهی" است و
 به همین جهت قادر به ایجاد و حفظ نظم در حکومت و در نتیجه
 حافظ اتحاد و اتفاق در آن است؛ درست مانند رساله مرد سیاسی،
 استقلال^۶ سیاستمدار در برابر قوانینی که وی قدرت تغییر و اصلاح آن
 را دارد، مورد تأیید قرار گرفته است، زیرا وی دارای عقل حقیقی^۷
 است و نیز از "موهبت الهی"^۸ خاصی برخوردار است، و به این دو
 دلیل در برابر وضع موجود هر چه باشد، و نیز در برابر اطاعت از
 قوانین موجود - چنان که در رساله کریتون نیز تأکید شده است - و نیز

1. délation

3. citoyens

5. fléau social

7. intelligence vraie

2. émulation féconde

4. condamnation de l'impiété

6. independence

8. faveur divine

در برابر فضیلت اعلای اجتماعی شهروندان ساده استحقاق استقلال رأی را دارد (قوانین، کتاب نهم، ۸۷۴-ای و بعد)؛ علاوه بر آن شورای ویژه^۱ یا شورای شبانه^۲، سیاستمدار را خاصه در اداره حکومت یاری و با او مشاوره می‌کنند. وجه تسمیه آن به شورای شبانه این است که می‌باید پیش از برآمدن روز، تشکیل شود و همه دستورهای لازم را برای همان روز، آماده نماید. این شورا از مردان سی تا چهل ساله تشکیل شده است که چون در عمل با علم حقیقت و نظام کلی عالم زندگی می‌کنند، قدرت تصمیم‌گیری را دارند. و بالاخره مشغولیات ذهنی افلاطون در واپسین آثار او این است که از این پس^۳ حکومت آرمانی را چون "آمیخته‌ای" جلوه می‌دهد که در آن اساس حکومت تک‌فرمانروائی^۴ یا پادشاهی که ضامن اصل وحدت اجتماعی^۵ در سلسله مراتب^۶ حکومتی است، با اساس حکومت دموکراسی یا مردم‌سالاری^۷ که مبنی بر اصل احترام به عقاید عامه^۸ است، وحدت یافته است، و این امر می‌تواند با وجود یک قدرت مرکزی^۹ و یک شورای مردمی^{۱۰}، تحقق یابد (قوانین، کتاب سوم، ۶۹۲-ب؛ ۶۹۴-ب). در اینجا با جلوه‌ای دیگر از یک گرایش اساسی^{۱۱} در فلسفه

1. unconseil spécial

2. conseil nocturne

3. dorénavant

4. monarchie

5. unité sociale

6. hiérarchie

7. démocratie

8. opinion populaire

9. existence d'un pouvoir centralisé

10. Assemblée du peuple

11. tendance fondamentale

افلاطون روبرو می‌شویم: او از یک سو امور محسوس و عینی و زندگی واقعی انسان^۱ را که تحت تأثیر شوم^۲ ماده در این عالم تجسد^۳ یافته است، نجات می‌دهد^۴ و از سوی دیگر آن را به امر معقول که نمونه هر کمالی است مرتبط می‌سازد و میان آن دو مرتبه وجود، یعنی معقول و محسوس رابطه محاکات و تقلید را برقرار می‌کند، و این امر مستلزم عمل صانع است که در رساله مرد سیاسی بدان اشاره شده است. بنابراین ایده‌اليسم افلاطونی، چنان که نیچه^۵ بطور غیرمنصفانه از آن به "نفرت از این جهان"^۶ تعبیر و آن را الهام‌بخش اراده پی‌افکندن "جهانی متعالی"^۷ تلقی کرده است، نیست: بر عکس ایده‌اليسم افلاطونی نمودار اراده وجهه دادن و حیثیت بخشیدن به این عالم، انسانی کردن آن و سامان دادن و سعادت‌مند کردن آن است؛ بدین ترتیب این ایده‌اليسم بدون تردید یکی از خالص‌ترین مظاهر اصالت واقع به معنای حقیقی آن است: افلاطون ما را به این پرسش فرامی‌خواند که آیا یگانه راه شناختن و تعالی بخشیدن واقعیت انسان عبارت از این ضرورت و اقتضا نیست که او در آن اوج کمالی باشد که در ذات وی نهفته است؟

1. vie humaine réelle

2. influence néfaste

3. incarnation

4. sauver

5. Nietzsche

6. haine de ce monde

7. un monde transcendant

آثار

شایان توجه است که به منابعی که فعلاً برای شناخت آثار افلاطون در اختیار داریم، به نحو اجمال اشاره کنیم.

نخست تعدادی نسخه خطی در دست داریم. حدود بیست نسخه به متن محاورات مختلف محدود می‌شود. دو نسخه خطی معتبر مربوط به قرن نهم است: نخستین آنها که به نسخه پاریس^۱ شهرت دارد در کتابخانه ملی^۲ موجود است (که معمولاً با علامت A، مشخص می‌شود). این نسخه فقط شامل رساله‌های جمهوری، کریتاس، تیمائوس و قوانین است، اما می‌توان آن را با نسخه دیگری متعلق به قرن یازدهم که از آن رونویس شده است و در کتابخانه سن مارک در ونیز^۳ نگهداری می‌شود و بنابراین به نسخه ونیز^۴ معروف است (با علامت T) تکمیل کرد؛ دومین نسخه متعلق به کتابخانه

1. Parisinus

2. Bibliothèque nationale

3. st. Marc de Venise

4. Venetus

دانشگاه آکسفورد است که به نسخه بودلیان^۱ شهرت دارد (با علامت B). به علاوه باید تعدادی از پاپیروس‌هایی را که در حفاری شهرهای قدیمی یونانی^۲ مصر به دست آمده است، به آنها بیفزائیم، به‌ویژه نسخه‌ای که حاوی متن رساله فایدون متعلق به قرن سوم قبل از میلاد است.

در اواخر قرن پانزدهم ترجمه لاتین مارسیلیوفیچینی^۳، از آکادمی افلاطونی فلورانس برای نخستین بار مجموعه آثار افلاطون را معرفی کرد: چند دهه بعد متون یونانی آثار افلاطون در ونیز و در بال^۴ منتشر گردید. مهم‌ترین چاپ یونانی آثار افلاطون متعلق به هانری استین^۵ (۱۵۷۸) است؛ متن این مجموعه به صورت ستون‌های شماره‌دار تقسیم شده و در داخل هر ستونی نیز تقسیمات فرعی با حروف C. B. A و غیره مشخص شده است؛ معمولاً از همین اعداد و حروف در ارجاع‌ها و نقل قول‌ها استفاده می‌شود. به علاوه در جنب این متون اصلی، منابع دیگری که از آن به "روایات غیرمستقیم"^۶ تعبیر می‌شود، وجود دارد، که شامل نقل قول‌های متعددی از افلاطون است، که در آثار نویسندگان قدیم ذکر شده است.

بالاخره سهم مهمی را نیز باید به تفاسیر و شروح اختصاص دهیم: شروحي که متعلق به دوره باستان است، خاصه شرح و

1. Bodléianus

2. hellénisée

3. Marsile ficin

4. Bâle

5. Henri Estienne

6. tradition indirecte

تفسیرهایی که در آثار ارسطو به جای مانده است، و برای بررسی تعلیمات شفاهی^۱ افلاطون حائز کمال اهمیت است. از این جمله است تفسیرهای پروکلوس^۲ بر رساله‌های جمهوری، پارمنیدس و تیمائوس و نیز شرح خالکیدوس^۳ بر تیمائوس که از طریق آن فلاسفه قرون وسطی با آرای افلاطون و رواقیان آشنا شده بودند، همچنین شروح سیسرون^۴ که بخشی از آن مفقود گردیده است، به ویژه شرح او بر رساله جمهوری که اثراتی از آن را در کتاب جمهور^۵ وی می‌توان باز یافت. از همین زمره است شروح و تفاسیر مسیحی که در گسترش حوزه معروف به "حوزه افلاطونی" یا "سقراطی مسیحی"^۶ سهم مهمی داشته است به ویژه تفاسیر قدیس کلمنت اسکندرانی^۷، اریگن^۸ و ایوئ سبوس^۹ از قیصریه^{۱۰}؛ و بالاخره می‌باید از شروح مارسیلیو فیچینی بر رساله مهمانی و "الهیات افلاطونی"^{۱۱}، یعنی شرحی بر رساله‌های فایدون و تیمائوس نام ببریم.

در این‌جا مشکلات فنی ظریفی را که پیرامون اعتبار و دسته‌بندی رسائل افلاطون مطرح شده است مورد تأکید قرار نمی‌دهیم و به نظریات مورد قبول ویراستاران مجموعه "گیوم بوده"^{۱۲}

1. enseignement oral

2. Proclus

3. Chalcidius

۴. Cicéron: یا کیکرو و چیچرو.

5. De Republica

6. socratisme chrétien

7. Saint Clément d'Alexandrie

8. Origène

9. Eusèbe

10. Césarée

۱۱. Théologie platonicienne: الهیات افلاطونی از پروکلوس است. م.

12. Collection Guillaume Budé

که از یک نظم تاریخی محتمل پیروی کرده‌اند، اکتفا می‌کنیم. این نکته را نیز بیفزائیم که اگر هم عناوین اصلی ظاهراً از خود افلاطون باشد، عناوین فرعی مربوط به رسم متعارف در دوره باستان است و تعیین نوع رساله که بعد از عنوان اصلی و فرعی ذکر می‌شود، ناشی از یک سنت مدرسی صرف است.

اینک به ذکر فهرستی از آثار افلاطون می‌پردازیم.

I - محاورات مسلم و قطعی^۱

هیبیاس کوچک^۲، یا: درباره دروغ^۳، از نوع اقناع الزامی^۴.

الکیبیادس^۵، یا: درباره طبیعت انسان، از نوع روش مامائی^۶.
دفاعیه سقراط^۷.

اوتیفرون^۸، یا: درباره تقوی^۹، از نوع توجیهی اثباتی^{۱۰}.

کریتون^{۱۱}، یا: درباره تکلیف^{۱۲}، از نوع اخلاقی.

هیبیاس بزرگ^{۱۳}، یا: درباره زیبایی، از نوع اقناع الزامی.

1. dialogues authentiques

2. Hippias mineur

3. mensonge

۴. *anapemptixos anareptique*: به معنای زیر و رو کردن، واژگون کردن، رد و ابطال قول خصم است که در اینجا به اقناع الزامی ترجمه شده است (افلاطون، تألیف ژان برن، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۷).

5. Alcibiade

6. maieutique

7. Apologie de Socrate

8. Euthyphron

9. Piété

10. Probatoire

11. Criton

12. devoir

13. Hippias majeur

لاخس^۱، یا: درباره شجاعت، از نوع روش مامائی.
 لیزیس^۲، یا: درباره دوستی، از نوع روش مامائی.
 خارمیدس^۳، یا: درباره حکمت، از نوع توجیهی اثباتی.
 پروتاگوراس^۴، یا: درباره سوفسطائیان^۵، از نوع استدلالی
 برهانی^۶.
 گرگیاس^۷، یا: درباره سخنوری^۸، از دو نوع روش رد و نقص^۹.
 منون^{۱۰}، یا: درباره فضیلت، از نوع توجیهی اثباتی.
 فایدون^{۱۱}، یا: درباره نفس، از نوع اخلاقی.
 مهمانی^{۱۲}، یا: درباره عشق، از نوع اخلاقی.
 فایدروس^{۱۳}، یا: درباره زیبایی از نوع اخلاقی.
 ایون^{۱۴}، یا: درباره ایلیاد^{۱۵}، از نوع توجیهی اثباتی.
 منکسنوس^{۱۶}، یا: درباره ستایش و نیایش مردگان^{۱۷}، از نوع
 اخلاقی.
 اوتیدم^{۱۸}، یا: درباره فن مناظره و جدل^{۱۹}، از نوع اقناع الزامی.

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 1. Lachès | 2. Lysis |
| 3. Charmide | 4. Protagoras |
| 5. les Sophistes | 6. démonstratif |
| 7. Gorgias | 8. Rhétorique |
| 9. réfutatif | 10. Ménon |
| 11. Phédon | 12. Banquet |
| 13. Phedre | 14. Ion |
| 15. Illiade | 16. ménexène |
| 17. Oraison funèbre | 18. Euthydème |
| 19. Eristique | |

- کراتیلوس^۱، یا: درباره تصحیح نام‌ها^۲.
 جمهوری^۳، یا: درباره عدالت، محاوره سیاسی.
 پارمنیدس^۴.
 ته‌ته‌توس^۵، یا: درباره علم، از نوع آزمایشی^۶.
 سوفیست^۷، یا: درباره هستی، از نوع منطقی^۸.
 مرد سیاسی^۹.
 فیلیپس^{۱۰}، یا: درباره لذت، از نوع اخلاقی.
 تیمائوس^{۱۱}.
 کریتیاس^{۱۲}، یا: اتلانتیک^{۱۳}.
 قوانین^{۱۴}، یا: درباره قانونگزاری^{۱۵}.
 اپینومیس^{۱۶}، یا: فیلسوف.

II - نامه‌ها^{۱۷}

لااقل قطعیت و اعتبار اکثر آن‌ها مورد نزاع است.

- | | |
|-----------------|----------------------|
| 1. Cratyle | 2. justesse des noms |
| 3. République | 4. Parménide |
| 5. Théétète | 6. péirastique |
| 7. Sophiste | 8. logique |
| 9. Politique | 10. Philèbe |
| 11. Timée | 12. Critias |
| 13. Atlantique | 14. Les Lois |
| 15. Législation | 16. Epinomis |
| 17. Lettres | |

III - محاورات مشکوک^۱

الکيبيادس^۲ دوم.

هپارخوس^۳.

مينوس^۴.

رقبا^۵.

تتاگس^۶.

کلیتوفون^۷.

IV - محاورات منحول^۸

درباره عدل^۹.

درباره فضیلت^{۱۰}.

دمودوکوس^{۱۱}.

سيزيف^{۱۲}.

آريخيلاس^{۱۳}.

اکسيووکوس^{۱۴}.

1. Dialogues Suspects

3. Hipparque

5. Les Rivaux

7. Clitophon

9. Du juste

11. Démodocos

13. Eryxias

2. second Alcibiade

4. Minos

6. Théagès

8. dialogues Apocryphes

10. De la vertu

12. Sisyphe

14. Axiochos

تعاریف^۱.

از مجموعه آثار کامل افلاطون سه چاپ مختلف به زبان فرانسه موجود است:

- ۱ - چاپ معروف به گیوم بوده یا "مجموعه ادبیات"^۲ که متن یونانی و ترجمه آن را در صفحه مقابل نشان می‌دهد و در تدوین آن از یک روش انتقادی مهم و دقیق استفاده شده است.
 - ۲ - چاپی که به وسیله انتشارات گارنیه^۳ منتشر شده است و فقط شامل ترجمه فرانسه آثار افلاطون به وسیله امیل شامبری^۴ است به استثنای ترجمه رساله جمهوری که از روبر بگو^۵ است.
 - ۳ - چاپ مجموعه پلیداد (گالیمار)^۶ که شامل ترجمه آثار افلاطون به وسیله لئون روبن^۷ است، به استثنای ترجمه رساله‌های پارمنیدس و تیمائوس که از ژوزف مورو^۸ است.^۹
- متون زیر و نیز نقل قول‌های گذشته، در صورتی که مأخذ دیگری ذکر نشده باشد، از مجموعه گارنیه اقتباس شده است. جزم متن رساله جمهوری که بر مبنای ترجمه شامبری در چاپ گیوم بوده، است.

1. Définitions

2. Belles Lettres

3. Garnier

4. Emile Chambry

5. Robert Baccou

6. Pléiade (Gallimard)

7. Léon Robin

8. Joseph Morea

۹. ترجمه‌های دیگر به فرانسه و زبان‌های دیگر در کتابشناسی به طور مفصل آمده است.

منتخبات

۱- طنز سقراطی، روش تزکیه^۱

ییکانه - برخی پس از تعمق بسیار دریافته‌اند که نادانی همواره
غیرارادی است و کسی که خود را فرزانه می‌انگارد از آموختن
چیزهایی که خود را در آن ماهر می‌پندارد، خرسند نمی‌شود،
بنابراین تعلیم و تربیت مبتنی بر ملامت و سرزنش^۲، حتی با تحمل
رنج^۳ بسیار به نتیجه مطلوبی نخواهد رسید.

ته‌ته‌توس - آنان حق دارند که چنین فکر کنند.

ییکانه - از این رو آنان برای رهانیدن مردمان از این خیال واهی^۴
راه دیگری را انتخاب می‌کنند.

1. L'ironie socratique, Méthode de purification; *Le Sophist*; 230 - a, 230
- d; éd. Garnier, t.v. , p. 54 - 55.

eironeia به معنای تهاجل است به چیزی که انسان نسبت به آن علم دارد، تهاجل
عارف. م.

2. admonestation

3. peine

4. présomption

ته‌ته‌تتومی - آن راه کدام است؟

بیگانه - آنان از شخص موردنظر درباره موضوعی که می‌پندارد با فرزاندگی سخن می‌گویند، و حال آنکه سخن وی بی‌ارزش و یاوه است، پرسشهایی می‌کنند و سپس در حالی که او به بیراهه می‌رود، برای آنان آسان است که به عقایدش پی ببرند. در انتقاداتشان این سخنان را کنار هم می‌گذارند و آنها را با یکدیگر می‌سنجد و بدین سان نشان می‌دهند که در موضوع واحد و به اعتبار واحد و از نقطه‌نظر واحد سخنانشان متناقض است. کسانی که خود را بدین سان پریشان می‌بینند از خویش ناخرسند می‌شوند و در برابر دیگران متواضع و نرم می‌شوند و این آزمایش آنان را از عقاید غرورآمیز و قاطع درباره خود رها می‌سازد و آموختن این رهائی از همه چیز پسندیده‌تر، و مطمئن‌ترین راه برای شخص موردنظر است. به همین جهت فرزند عزیزم، آنان که نفس را تزکیه می‌کنند مانند طیبیان تن‌اند که معتقدند که بدن نمی‌تواند پیش از دفع فضولات از غذائی که به آن می‌دهیم، بهره‌مند شود. آنان که در صدد تزکیه نفس‌اند نیز به این نتیجه رسیده‌اند که نفس، مادام که در معرض انتقاد قرار نگیرد و با خرده‌گیری و عیب‌جویی دچار شرمساری نشود از دانش خود هیچ سودی نخواهد برد. با ایجاد شرم عقاید باطلی که مانعی در راه تعلیم‌اند از میان برداشته می‌شود و بدین سان نفس تزکیه می‌گردد و به معرفت اینکه چیزی بیش از آنچه می‌داند، نمی‌داند، رهنمون می‌شود.

۲- مامائی

فن زایاندن نفوس^۱

سقراط - ته ته تتوس عزیز من، تو درد زایمان داری، زیرا نفس تو عقیم نیست بلکه آبستن است.

ته ته تتوس - سقراط، نمی دانم، من فقط آن چه را احساس می کنم، به تو می گویم.

سقراط - بسیار خوب ای جوان ساده لوح، مگر نشنیده ای که می گویند من پسر فانیارته^۲ هستم و مادرم قابله بسیار شیردل و محترمی بود؟

ته ته تتوس - بله، شنیده ام، چنین می گویند.

سقراط - آیا شنیده ای که می گویند من نیز همان کار را انجام می دهم؟

ته ته تتوس - هرگز نشنیده ام.

سقراط - بسیار خوب، پس از آن آگاه شو، ولی رازم را به دیگران فاش مکن. دوست عزیز، آنان از این که چنین هنری دارم، بی اطلاعند، و برای همین وقتی از من سخن می گویند، در این مورد سکوت می کنند. برعکس آنان می گویند که من نوآور و مبتکر و همه را دچار حیرت و سرگشتگی می کنم. آیا تو نیز این سخن را شنیده ای؟

1. La Maïeutique, Art d'accoucher les esprits: *Théétète*, 148 - e; 151 - d, édition Garnier, t. III, p. 330 - 335

2. Phénarète

ته‌ته‌توس - آری.

سقراط - آیا می‌خواهی علتش را بگویم؟

ته‌ته‌توس - آری، بگو.

سقراط - هر چه به فن قابلیت مربوط است به خاطر بیاور، آنگاه آنچه را که می‌خواهم بگویم، آسان‌تر خواهی فهمید. گمان می‌کنم می‌دانی که هیچ یک از آنها تا خود می‌توانند آبتن شود و بزایند زنان دیگر را نمی‌زایانند، و زمانی که خود از زائیدن ناتوان می‌شوند، به مامائی می‌پردازند.

ته‌ته‌توس - کاملاً درست است.

سقراط - می‌گویند که این عرف و عادت از آرتمیس^۱ نشأت می‌گیرد که متکفل سرپرستی زایمان‌ها بوده است بی‌آنکه خود هرگز زائیده باشد، بنابراین او هرگز به زنان نازا اجازه نداده است که قابل‌ه شوند، زیرا طبیعت بشری برای عمل کردن به فنی که در آن تجربه ندارد، بسیار ضعیف است. بنابراین این هنر را به زنانی که سن زایمان را پشت سر گذاشته‌اند، ارزانی داشته است تا مشابهتی را که با او دارند گرامی دارند.

ته‌ته‌توس - محتمل است.

۱. ربه‌النوعی از آسیای صغیر که بیش از بیست پستان داشته و حامی زنان باردار بوده است؛ دوره آثار افلاطون. جلد سوم. ترجمه محمد حسن لطفی. ص ۱۴۶۸، نت ۲.
در افسانه‌های یونان دختر زئوس و خدای زایمان بود: چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی. ته‌ته‌توس، ص ۲۳۳. نت ۱.

سقراط - نیز آیا محتمل و حتی مسلم نیست که ماماها بهتر از دیگران تشخیص می دهند که یک زن آبستن است یا نه؟
ته‌ته‌توس - البته.

سقراط - و نیز ماماها می توانند از طریق دارو و با طلسم و افسون درد زایمان را برانگیزند و یا به اختیار آن را تسکین دهند و به زنانی که زائیدنشان دشوار است، یاری نمایند، و سقط جنین را اگر لازم تشخیص دهند، تجویز کنند.

ته‌ته‌توس - درست همین است.

سقراط - آیا پیش از این توجه نکرده‌ای که در میان استعدادهای شگفت آنان یکی این است که دلالها و واسطه‌های بسیار شایسته‌ای هستند، زیرا به نیکی می دانند که برای داشتن بهترین فرزندان، کدام زن را باید با کدام مرد پیوند داد؟

ته‌ته‌توس - نه این چیزی است که من به هیچ وجه نمی دانستم.
سقراط - بسیار خوب، این را بدان که آنها از انجام چنین کاری مغرورترند تا بریدن ناف. در این باره بیندیش. در حقیقت، آیا گمان می کنی که کاشتن و برداشتن میوه‌های زمین و دانستن اینکه در کدام زمین باید کدام گیاه یا کدام بذر را کاشت، به یک فن تعلق دارد یا به فنون مختلف؟

ته‌ته‌توس - این امور نه به فنون مختلف بلکه به یک فن تعلق

دارد.

سقراط - و برای زنان دوست عزیز، آیا گمان می کنی که هنر

کاشتن و برداشتن، دو فن مختلف باشد؟

ته‌ته‌توس - چنین چیزی محتمل نیست.

سقراط - در حقیقت نه. اما چون روشی نادرست و به دور از هنر، برای پیوند دادن مردان و زنان وجود دارد که روسپی‌گری نامیده می‌شود، ماماها که اشخاص محترمی هستند از واسطه شدن در چنین ازدواج‌هایی پر هیز می‌کنند. آنان از آن بیم دارند که در معرض سرزنی قرار گیرند که با روسپی‌گری همراه است. با این وصف کار جفت کردن زن و مرد در زناشوئی در شأن ماماها واقعی است، و تنها به آنان تعلق دارد.

ته‌ته‌توس - ظاهراً چنین است.

سقراط - بنابراین هنر ماماها این است: اما هنر آنان به والائی هنر من نیست. در حقیقت برای زنان اتفاق نمی‌افتد که گاهی موجودات خیالی و گاهی موجودات حقیقی بزیابند، که در این صورت شناختن موجودات حقیقی و خیالی آسان نیست.

اگر چنین چیزی برای ایشان اتفاق می‌افتاد، بزرگ‌ترین و زیباترین کار ماماها، تشخیص موجودات حقیقی از دروغین بود. تو چنین فکر نمی‌کنی؟

ته‌ته‌توس - آری.

سقراط - هنر زیابندن من، همه کارهایی را که قابله‌ها انجام می‌دهند، دربرمی‌گیرد. فقط هنر من با هنر آنان از این جهت تفاوت دارد که مردان را می‌زیابند و نه زنان را و ناظر به نفوس آبستن آنان

است نه به جسمشان. اما مزیت اصلی هنر من این است که ما را توانا می‌سازد که با اطمینان خاطر تشخیص دهیم که آیا نفس جوانان وهم و دروغ می‌زاید یا میوه واقعی و حقیقی را. وجه اشتراک دیگری بین من و قابله‌ها وجود دارد و آن این است که من نیز در موضوع حکمت عقیم هستم، و چیزی که غالباً مرا به جهت آن سرزنش می‌کنند این است که از دیگران سؤال می‌کنم بدون آن که هرگز درباره چیزی اظهار نظر کنم زیرا من در خود هیچ خردی سراغ ندارم، و این ملامتی است که چندان از حقیقت دور نیست، و دلیل آن هم این است که خدا مرا ملزم کرده است که دیگران را بزایانم. اما به من اجازه زائیدن نداده است. من خود به هیچ وجه فرزانه نیستم و نمی‌توانم هیچ گنجینه‌ای از حکمت که نفس من آن را یافته باشد به دیگران عرضه کنم. اما کسانی که به من دل بسته‌اند، هرچند برخی از آنان در آغاز کاملاً نادان به نظر می‌آیند، اگر خدا به آنان اجازه دهد، در طول معاشرتشان با من، نه تنها در قضاوتشان درباره خود، بلکه در قضاوتشان نسبت به دیگران، پیشرفت‌هایی شگفت‌انگیز می‌کنند. مانند روز روشن است که آنان هیچ چیز از من نیاموخته‌اند بلکه خود آنان در خود بسیاری از چیزهای زیبا را یافته و زایانده‌اند. اما اگر آن چیزهای زیبا را در درون خود زائیده باشند، به لطف خدا و کمک من بوده است.

این است چیزی که این امر را ثابت می‌کند. بسیاری از آنان یاری و کمک مرا ارج نهاده‌اند و بدون به حساب آوردن من

پیشرفتشان را به خود نسبت داده‌اند، و مرا، یا به میل خود، یا به تحریک دیگران، زودتر از آن چه که باید، ترک کردند. وقتی از من دور شدند، تحت تأثیر استادان بد، جنینی را که حمل می‌کردند، سقط کردند، و جنین‌هائی را که من برای آنان به دنیا آورده بودم، بد تغذیه کردند و گذاشتند از بین بروند، زیرا آنان به دروغ و ظواهر عبث بیشتر مستمسک می‌شدند تا به حقیقت، و در پایان کار هم به چشم خود و هم در چشم دیگران نادان جلوه کردند. اریستید پسر لوزیماخوس یکی از آنان است، و کسان دیگری هم غیر از او هستند. وقتی که آنان به من مراجعه می‌کنند و با تأکید بسیار از من می‌خواهند که آنان را در جمع خود بپذیرم، فرشته الهی ای که با من سخن می‌گوید، من را از هم‌نشینی با برخی از آنان منع می‌کند و اجازه معاشرت با برخی دیگر را به من می‌دهد، و اینان مانند بار اول از من بهره می‌گیرند. کسانی که به من دلبستگی پیدا کرده‌اند، در این مورد مانند زنانی‌اند که بچه ندارند: آنان در چنگال درد و رنج گرفتارند و شب و روز سرشار از نگرانی‌هائی شدیدتر از نگرانی این زنان‌اند. فن من قادر است این رنجها را برانگیزد، و به آنها خاتمه دهد. این است چیزی که من برای کسانی که با من رفت و آمد می‌کنند، انجام می‌دهم. ای ته‌تتوس، پیش می‌آید که کسانی هستند که نفس آنان به نظرم باردار نمی‌آید. وقتی تشخیص دادم آنان اصلاً به من احتیاج ندارند، با تمام جدیت و خیرخواهی، برایشان تلاش می‌کنم، و به لطف خداوند، با خوشوقتی تمام، حدس می‌زنم که کدام همنشین برایشان مفیدتر است بدین

طریق من بسیاری از آنان را با پرودیکوس^۱ پیوند داده‌ام، و بسیاری دیگر را به مردان خردمند و الهی دیگر سپرده‌ام.

ای ته‌تتوس ارجمند، اگر من بدین‌گونه دربارهٔ این موضوع تعمق کرده‌ام، بدین جهت است که من نیز مانند تو تردید دارم در این که نفس تو باردار باشد و در حال زایمان باشی. خود را به دست من به عنوان پسر یک قابله که خود قابله است، بسپار، و وقتی از تو سؤال می‌کنم، بکوش تا به آن سؤال‌ها به بهترین وجه پاسخ دهی. و اگر با آزموندن این یا آن چیز که تو خواهی گفت، قضاوت کنم که پاسخ‌های تو چیزی جز شبیح عاری از واقعیت نیست، و سپس آن اشباح را از تو ریشه کن کنم و به دور افکنم مانند زنانی که برای نخستین بار مادر می‌شوند و کودکانشان را از آنان می‌گیرند، غمگین مباش، دوست قابل ستایش من، بسیاری از آنان را دیده‌ام که چنان بر من خشمگین شده بودند که واقعاً حاضر بودند مرا بدرند. زیرا چند عقیدهٔ عجیب و غریب آنان را رد کرده بودم. آنان گمان نمی‌کنند که آنچه من انجام می‌دهم از روی خیرخواهی است. آنان نمی‌خواهند بدانند که هیچ خدائی برای انسان بد نمی‌خواهد، و اینکه من هم بد کسی را

۱. پرودیکوس (prodikos) یکی از معروف‌ترین سوفسطائیان معاصر سقراط است. سقراط می‌گوید اگر کسانی به نزد من بیایند و ببینم که شیفته فلسفه نیستند و قصدشان این است که با آموختن دانش‌های ظاهری به مال و جاه برسند به آنان می‌فهمانم که معاشرت با من برای آنان ثمری جز اتلاف وقت ندارد و بهتر آن است که با سوفسطائیان معاشر شوند و فنون آنان را بیاموزند. دوره آثار افلاطون، ترجمه لطفی. ص ۱۴۶۸، نت ۴.

نمی‌خواهم، و به هیچ وجه نمی‌دانند که از روی بدخواهی نیست که من چنین کاری می‌کنم، بلکه به هیچ وجه به من اجازه داده نشده است که نه به آنچه خطاست، رضایت دهم و نه آنچه را که حق است پنهان کنم.

بنابراین سؤال را از نو مطرح کن و سعی کن تا بگوئی که علم چه می‌تواند باشد. و از گفتن اینکه نمی‌توانی پاسخ دهی، بر حذر باش؛ زیرا اگر خدا بخواهد و تو جرأت و جسارت نشان دهی، بر آن قادر توانی بود.

۳- تمثیل غار^۱

غایت تعلیم و تربیت^۲

فیلسوف مجبور به حکومت کردن است^۳

- گفتم، اینک طبیعت انسان را از این حیث که آیا می‌تواند به وسیله تعلیم و تربیت روشنائی یابد یا نه، با این تمثیل در ذهن خود مجسم کن. انسان‌هایی را تصور کن که در زیرزمینی به شکل غار مأوا دارند و دهانه آن غار چنان به سوی روشنائی باز می‌شود که سراسر دهانه آن روشن می‌گردد. آنان از زمان کودکی در آن جا بوده‌اند و پاها و گردنشان چنان با زنجیر بسته شده است که قادر به حرکت نیستند و

1. L'Allégorie de la caverne; *Rép.*, VII, 514 - a, 521 - b, éd. les Belles - Lettres, P. 145 - 155.

2. Le but de l'éducation

3. Le philosophe est contraint à gouverner

چیزی جز روبروی خود را نمی‌توانند ببینند زیرا زنجیرها مانع از آن‌اند که سر خود را برگردانند؛ پشت سر آن‌ها در دوردست، نور آتشی بر فراز یک بلندی می‌درخشد؛ بین این آتش و زندانیان، راهی مرتفع وجود دارد؛ در امتداد این راه، دیوار کوتاهی را مجسم‌کن مانند پرده‌ای که خیمه شب‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند و از بالای آن عروسک‌های خود را به تماشا می‌گذارند.

- او گفت، چنین چیزی را می‌توانم تصور کنم.

- اکنون در امتداد این دیوار کوتاه انسان‌هائی را مجسم‌کن که انواع و اقسام لوازم منزل را که فراتر از بلندی دیوار است و همچنین پیکره‌هائی از انسان‌ها و حیوانات ساخته شده از سنگ و چوب را از هر نوع با خود حمل می‌کنند. طبیعتاً در میان باربرانی که پشت سرهم راه می‌روند، برخی صحبت می‌کنند و برخی دیگر صامت‌اند.

- او گفت چه منظره عجیب و چه زندانیان شگفتی.

- پاسخ دادم: آنان موجوداتی شبیه به ما هستند. آیا گمان می‌کنی در چنین وضعی از خود یا همسایگان خود، جز سایه‌هائی که بر اثر نور آتش بر آن قسمت دیوار غار که برابر چشم آنان است، نقش بسته است، چیز دیگری می‌توانند ببینند؟

- او گفت چیزی جز این نتواند بود اگر آنان همه عمر خود

مجبور شوند که سر خود را بی‌حرکت نگاه دارند.

- آیا اشیائی نیز که در حال عبورند، چنین نیستند؟

- همان است که می‌گوئی.

- بنابر این اگر آنها می توانستند با یکدیگر گفتگو کنند، فکر نمی کنی که آنها گمان می کردند که اشیای واقعی را نام می برند در حالی که فقط سایه ها را وصف می کردند؟
- ضرورتاً چنین است.

- و اگر هر بار که یکی از عابران سخن می گفت، صدای او در ته غار منعکس می شد، گمان نمی کنی که زندانیان این صدا را صدای سایه هایی که در حال عبورند، می انگاشتند؟
- او گفت آری سوگند به زئوس.

- گفتم بدون تردید از نظر این انسان ها واقعیت چیزی جز سایه اشیای ساخته شده نمی تواند بود.
- او گفت ضرورتاً چنین است.

- اکنون ملاحظه کن اگر کسی آنان را از بند و زنجیر رها می ساخت و نادانی و جهلشان را درمان می کرد و نیز اگر اشیا به طور طبیعی به دنبال یکدیگر، در برابرشان می گذشتند، آنان چه واکنشی نشان می دادند. اگر ناگهان یکی از این زندانیان از بند آزاد می شد و ناگهان او را مجبور می کردیم که برخیزد و سرش را به عقب برگرداند و او را وادار می کردیم که راه برود و دیدگانش را به طرف نور متوجه سازد، آیا تمام این اعمال برای او رنج آور نبود؟ آیا شدت نور مانع از آن نمی شد که اشیائی را که تا لحظه ای پیش سایه های آنها را می دید، نتواند ببیند؟ اینک از تو می پرسم اگر به او بگوئیم که تا لحظه ای پیش چیزی جز شبیحی معدوم و موهوم نمی دیده است، اما اکنون به

واقعیت شیء نزدیک تر است و در حالی که به اشیای واقعی بازگشته است، درست تر می بیند، او چه پاسخی خواهد داد. سرانجام اگر او را وادار کنیم که هر یک از اشیائی را که در مقابل او عبور می کردند، ببیند و او را به قهر مجبور کنیم که درباره ماهیت آن اجسام پاسخ گویند، فکر نمی کنی متحیر و سرگردان شود؟ و آیا گمان نخواهد کرد که اشباح و سایه هائی که روی دیوار مشاهده کرده است، واقعی تر است از آنچه اکنون به او نشان می دهیم؟

- او گفت آری آنها را بس واقعی تر خواهد پنداشت.

- و اگر او را وادار کنیم که به خود نور نگاه کند، گمان نمی کنی که چشمان او ناراحت شود، و با سرپیچی از این کار، به سوی چیزهائی که به آنها می تواند نگاه کند، باز نخواهد گشت و آنها را واقعی تر و مشخص تر از آنچه که به او نشان می دهیم، نخواهد پنداشت؟
- گمان می کنم چنین باشد.

- گفتم اکنون چنین تصور کن که اگر این زندانی را به زور از ته غار بیرون بکشیم و او را وادار کنیم که از سراشیب سخت و ناهموار صعود کند و او را رها نکنیم تا کشان کشان به سر چشمه خورشید برسائیم، گمان نمی کنی که از این رفتار آزرده شود و از این که او را به زور بیرون کشیده ایم، طغیان نخواهد کرد؟ و وقتی ناگهان نور خورشید را مشاهده کند، آیا چنین نیست که چشمانش از پرتو آن خیره شود و نتواند هیچ یک از اشیائی را که اکنون واقعی می نامیم مشاهده کند؟

- او گفت لا اقل در آغاز توانائی دیدن آن‌ها را ندارد.

- گفتم در حقیقت اگر بخواهد جهان برتر را ببیند، باید به تدریج به آن نور عادت کند. نخست آن چه او به آسانی می‌تواند ببیند، سایه‌هاست، سپس تصاویر انسان‌ها و اشیای دیگری که در آب منعکس شده‌اند، و بالاخره خود اشیا. آن‌گاه در حالی که چشمان خود را به سوی آسمان و نور ماه و ستارگان می‌افکند، شب‌هنگام بروج فلکی و آسمان پرستاره را مشاهده خواهد کرد، و این عمل برای او در شب آسان‌تر خواهد بود تا در روز و در تابش خورشید.

- بدون تردید.

- من فکر می‌کنم بالاخره او می‌تواند خود خورشید را در جایگاه خود چنان که هست مشاهده کند، نه تصویر آن را که بر آب یا چیز دیگری منعکس شده است.

- او گفت مسلماً همین است.

- گفتم سپس او درباره‌ی خورشید چنین نتیجه‌گیری خواهد کرد که به علت تأثیر همین خورشید، فصول و سال‌ها به وجود می‌آیند و خورشید است که بر کل جهان مرئی حکمرانی می‌کند و به وجهی منشاء و علت چیزهائی است که او و یارانش در ته غار می‌دیده‌اند.

- واضح است که او بعد از این تجربه‌های گوناگون به این نتیجه خواهد رسید.

- حال اگر وی در چنین وضعی، ناگهان به محل سکونت اولیه‌ی خود و شناختی که در آن جا داشته است و به یاران دوران اسارت خود

بیندیشد، آیا فکر نمی‌کنی که از این تغییر به خود تبریک بگویند و نسبت به وضع یاران سابقش احساس ترحم کند. .
گفت یقیناً چنین است.

- اما درباره افتخارات و مدح و ستایشی که از یکدیگر می‌کردند و پاداش‌هایی که به آن کسی که با چشمی تیزبین‌تر حرکت اشیای درون غار را می‌دید، می‌دادند، یعنی به آن کسی که بهتر و دقیق‌تر به یاد می‌آورد که چه چیز اول عبور می‌کند و چه چیز به دنبال آن، یا چه چیزهایی با هم می‌آید و بهتر از دیگران می‌توانست حوادث آینده را پیش‌بینی کند، آیا گمان می‌کنی که این شخص مورد گفتگوی ما به آنان غبطه می‌خورد و به حال زندانیانی که صاحب افتخارات و قدرت بودند رشک می‌ورزید؟ آیا او مانند اشیل در هومر فکر نمی‌کرد و صد بار ترجیح نمی‌داد که خادم یک کارگر روستائی فقیر باشد و همه سختی‌های ممکن را متحمل شود تا این که بار دیگر توهمات و طرز زندگی پیشین وی تکرار گردد.

- گفت آری با تو هم عقیده‌ام: او ترجیح می‌داد همه مصائب را تحمل کند تا این که دوباره به زندگی پیشین بازگردد.

- و نیز گفتم چنین تصور کن که اگر شخص مورد نظر ما مجدداً به جای پیشین خود یعنی غار باز می‌گشت، آیا آمدن ناگهانی از روشنائی خورشید به تاریکی غار، چشمانش را تیره و تار نمی‌کرد؟
- او گفت قطعاً چنین است.

- و اگر مادام که چشمان او هنوز تار است، پیش از آن که

چشمانش به حال اول بازگردد و به تاریکی عادت کند - که به زمانی بس دراز نیاز دارد - مجبور شود بار دیگر درباره آن سایه‌ها قضاوت کند و با زندانیانی که هرگز از بند زنجیرها نشده‌اند، هم‌آواز شود، آیا ریشخند نمی‌شد؟ و درباره او نمی‌گفتند که در اثر صعود به بالا با چشمانی تباه‌شده بازگشته است و این که حتی این عروج به زحمتش نمی‌ارزد؟ و اگر کسی سعی کند زنجیرهای آنان را باز کند و آنان را به طرف بالا هدایت کند، گمان نمی‌کنی که اگر دستشان به او برسد و بتوانند او را بکشند، به یقین او را خواهند کشت؟

- گفت مطمئناً او را خواهند کشت.

- گفتم گلاوکن عزیز، اکنون باید با دقت این تمثیل را درباره آنچه پیش از این گفتیم به کار ببریم: یعنی باید عالم مرئی را به اقامت در زندان و روشنائی آتش را که زندان از آن روشن می‌شود به روشنائی و صعود به عالم اعلا و مشاهده شگفتی‌های آن را به عروج نفس به عالم معقول تشبیه کنیم، و با این تمثیل، چنان‌که می‌خواستی نظر مرا درک خواهی کرد. خدا می‌داند که فکر من درست است یا نه؛ در هر حال عقیده من این است که صورت اعلائی خیر در منتهای عالم معقول قرار دارد و به زحمت می‌توانیم آن را ادراک کنیم، اما درک آن میسر نیست مگر آن‌که نتیجه بگیریم که خیر اعلا علت کلی همه امور خیر و زیباست و در جهان مرئی خالق نور و معطی نور، و در عالم معقول نیز منشاء حقیقت و عقل است، و اگر بخواهیم خواه در زندگی خصوصی و خواه در زندگی اجتماعی با خردمندی و عقل رفتار

نمائیم باید آن را (خورشید حقیقت را) مشاهده کنیم.
 -گفت تا آنجا که می توانم فکر تو را درک کنم، با نظر تو موافقم.
 -گفتم باز هم در این باره با من هم عقیده باش. تعجب آور نیست
 آنان که به این مراحل بالا رسیده اند دیگر برای در دست گرفتن امور
 بشری رغبتی ندارند. روح آنان همواره آرزوی ماندن در آن مکان رفیع
 را دارد و این امری کاملاً طبیعی است، اگر بخواهیم می توانیم باز هم
 در این باره به تمثیل خودمان متوسل شویم.
 -او گفت در حقیقت کاملاً طبیعی است.

-گفتم آیا گمان می کنی تعجب باید کرد اگر شخص از
 مشاهدات الهی روی گردان شود و به حقایق پست زندگی بشری روی
 آورد و حالت مسخره و خنده آوری به خود بگیرد، و هنگامی که
 دیدگان او هنوز تیره و تار است و هنوز به تاریکی عادت نکرده است
 مجبور شود در دادگاه ها یا در جاهای دیگر درباره سایه های عدالت یا
 اشباحی که این سایه ها را منعکس می سازند وارد بحث و گفتگو شود
 و با کسانی که هرگز عدالت مطلق را ندیده اند مجادله نماید؟
 -او گفت به هیچ وجه تعجب آور نیست.

-گفتم اما اگر ما عاقل بودیم، به خاطر می آوردیم که چشمان به
 دو طریق و به دو جهت متضاد ناراحت می شوند. یکی در اثر عبور از
 روشنائی به تاریکی و دیگری به علت عبور از تاریکی به روشنائی؛
 وقتی می بینیم که این دو مورد درباره نفس نیز صادق است، و نفس نیز
 دچار تیرگی می شود و از تمیز دادن اشیا عاجز می گردد، به جای

خندیدن بی جهت باید بررسی کرد که آیا روح پس از آمدن از عالم نور به تاریکی، چون هنوز به تاریکی عادت نکرده است، دچار تیرگی می شود، یا آنکه برعکس وقتی از تاریکی نادانی به روشنائی می آید، درخشش نور تابان چشمانش را خیره می کند، در مورد اول نفس را به جهت درماندگی و نیز سودی که از زندگی برده است، ستایش می کنند: و در مورد دیگر، به حالت نفس رقت خواهند آورد، و اگر بخواهند آن را مورد استهزا قرار دهند، استهزای آن کم تر از استهزای نفسی خواهد بود که از عالم نور هیوط کرده است^۱.

- او گفت، این تفاوت بسیار درست است.

- گفتم، بنابراین اگر آنچه گفتم صحیح باشد باید چنین نتیجه گرفت که تعلیم و تربیت چنان که برخی آن را تعریف می کنند، نیست، آنها چنین ادعا می کنند که علم را در نفسی که فاقد آن است جای می دهند، درست مانند اینکه قوه بینائی را در چشمان کور قرار دهند.

- او گفت، آری آنها در حقیقت چنین ادعا می کنند.

- گفتم بنابراین بحث فعلی نشان می دهد که هر روحی در خود استعداد و قوه آموختن و نیز عضوی را برای چنین عملی داراست. و درست همان طور که ما نمی توانیم چشمی را از تاریکی به طرف

۱. افلاطون در اینجا به دو نوع "حیرت" اشاره می کند. یکی حیرتی است که فیلسوف پس از ترک زندان غار به آن دچار می شود و دیگر حیرتی است که پس از مشاهده خیر مطلق و بازگشت به غار این عالم، آن را تجربه می کند. حیرت اول به جهت رفتن از تاریکی به روشنائی و از جهل به علم است، و دیگری ناشی از عبور از روشنائی به تاریکی یا از عالم نور به زندان جهل است. م.

روشنائی بگردانیم مگر آنکه همزمان تمام بدن را نیز به آن سو بچرخانیم، این عضو نیز باید با تمامی نفس از اشیای فانی، به کلی منصرف شود تا اینکه به مشاهده وجود باقی و درخشان‌ترین قسمت وجود که آن را خیر می‌نامیم، قادر شود. آیا چنین نیست؟
- گفت آری.

- گفتم، آموزش، هنر گرداندن این عضو و یافتن آسان‌ترین و مفیدترین روش برای این تغییر جهت است. کار آموزش عبارت از قرار دادن بینائی در این عضو نیست زیرا از قبل دارای پیش‌قوه‌ای بوده است، اما چون در جهت درستی گردانده نشده و توجه آن در جهتی که نباید، معطوف گردیده است، بنابراین هدف آموزش اصلاح این نقص است.

- او گفت: ظاهراً چنین است.

- گفتم اکنون می‌توانیم بپذیریم که همه قوای دیگری که قوای نفس نامیده می‌شود، شبیه قوای بدن است؛ زیرا درست است که اگر در آغاز فاقد آنها باشیم می‌توانیم بعداً از طریق عادت و تمرین آنها را کسب نمائیم. اما در ما قوه‌ای هست که معرفت نام دارد که یقیناً به نظر می‌آید که به الهی‌ترین چیزی در ما تعلق دارد که هرگز قدرت و توان خود را از دست نمی‌دهد. ولی بر مبنای جهتی که بدان داده می‌شود می‌تواند مفید و سودمند یا بی‌فایده و زیان‌آور باشد. آیا تاکنون توجه نکرده‌ای که مردمان حقه‌بازی را که زرنگ می‌نامیم، روح پستشان دارای چه دید تیز و دقیقی است و تا چه حد در تشخیص دقیق

چیزهایی که متوجه آنند، توانا هستند؛ زیرا آنان دید ضعیفی ندارند اما ناچارند که توان خود را در خدمت بی‌شرفی و نادرستی قرار دهند؛ بنابراین هرچه دیدشان تیزتر باشد، مرتکب بدی بیشتری می‌گردند. - او گفت: کاملاً درست است.

- گفتم تمایلات نفسانی مانند قطعات سربی است که به عالم صیورت تعلق دارد و به وسیلهٔ زیاده‌روی در خوردن و نوشیدن و لذات و شهوات و از این قبیل چیزها به نفس انسان متصل گردیده است و نظر نفس را متوجه عالم پایین می‌گرداند؛ حال اگر این تمایلات را که طبیعت به وجود آورده است در دوران طفولیت از روح قطع نماییم و نفس را از این سنگینی‌ها رها سازیم، دید آن را به طرف حقیقت سوق داده‌ایم. بنابراین همین روح در نزد همین مردمان حقیقت را با بیشترین وضوح درک خواهد کرد. درست همان‌طور که اشیائی را که عملاً به طرف آنها چرخیده است، مشاهده می‌کند. - گفت: آری چنین چیزی محتمل است.

- گفتم، آیا محتمل نیست و از آن چیزی که گفتیم ضرورتاً لازم نمی‌آید که نه اشخاص فاقد آموزش و فاقد معرفت حقیقت، و نه آنان که سراسر زندگانی خویش را صرف مطالعه می‌نمایند، هیچ یک برای حکومت شایستگی نداشته باشند، زیرا دسته اول در زندگی خود هیچ آرمان والائی ندارند که اعمال خصوصی و عمومی خود را به آن پیوند دهند، و دسته دیگر چون در همین زندگی گمان می‌کنند که در

جزیرهٔ سعادت به سر می‌برند، به پرداختن به امر حکومت تن در نمی‌دهند.

- او گفت: حقیقت دارد.

- گفتم، بنابراین وظیفهٔ ما مؤسسان حکومت این است که برگزیدگان و نخبگان را به کسب علمی که لحظه‌ای پیش به عنوان والاترین دانش از آن سخن گفتیم یعنی علم معرفت خیر مطلق و نیز عروج به عالم اعلا، وادار سازیم. اما پس از آنکه به آن مرتبه عالی دست یافتند و خیر را به حد کافی مشاهده کردند، ما باید از اجازه دادن آن چیزی که امروزه به آنان اجازه می‌دهند، برحذر باشیم.

- گفت: منظور چیست؟

- گفتم: منظور آن است که نباید بگذاریم در آن مقام بالا بمانند و دیگر تمایلی به بازگشت نزد زندانیان و شرکت در زندگی و افتخارات کم و بیش محترمانه آنان نداشته باشند.

- او گفت، اما ما به حقوق آنان تجاوز می‌کنیم و آنها را به ادامه یک زندگی پست و دون مجبور می‌سازیم در حالی که تمتع از زندگی لذت‌بخش‌تری برای آنان مهیاست.

- گفتم: دوست من بار دیگر فراموش می‌کنی که قانون هیچ نگرانی در مورد تأمین یک خوشبختی استثنائی برای یک طبقه از شهروندان ندارد، بلکه در صدد است خوشبختی را برای همه شهروندان تأمین کند، و شهروندان را خواه از طریق اقناع و خواه با جبر و قهر متحد سازد و آنان را به مشارکت در خدماتی که هر طبقه‌ای

می‌تواند نسبت به جامعه انجام دهد، هدایت کند. و نیز اگر حکومت همه کوشش‌های خود را برای تربیت شهروندانی که مانند یکدیگرند به کار می‌برد، بدان جهت نیست که می‌خواهد آنان را در پرداختن به فعالیت‌هایی که دلخواه آنان است، رها کند، بلکه می‌خواهد آنان را به مشارکت در تحکیم پیوندهای حکومت و ادار سازد.

- او گفت، درست است. من آن را فراموش کرده بودم.

- گفتم گلاوکن، اکنون مشاهده کن که به فیلسوفانی که نزد ما تربیت یافته‌اند ستم نکرده‌ایم، و ما دلایل قانع‌کننده‌ای داریم تا آنان را به پذیرفتن رهبری و اداره امور دیگران وادار کنیم. در حقیقت به آنان خواهیم گفت که در حکومت‌های دیگر طبیعی است که کسانی که تا مرحله فلسفه ارتقا یافته‌اند هیچ گونه مشارکتی در امور سیاسی ندارند، زیرا آنان بر خلاف میل حکومت، به همت خود تربیت یافته‌اند. بنابراین هنگامی که کسی خود را می‌سازد و تربیت خود را مدیون کسی نیست، انصاف آن است که هیچ دینی نسبت به هیچ‌کسی ندارد. اما، ما شما را در جهت مصالح حکومت و نیز برای مصالح خودتان تربیت کرده‌ایم، تا مانند زنبورهای عسل مادر و ملکه در کندوی عسل انجام وظیفه کنید. ما برای شما تربیتی بهتر و کامل‌تر از تربیت فیلسوفان بیگانه مهیا ساخته‌ایم و شما را برای پیوند دادن فلسفه با سیاست، از آنان توانا تر کرده‌ایم. بنابراین شما باید هر کدام به نوبت، در مسکن و مأوای مشترک دیگران فرود آئید و به دیدن

سایه‌های تیره و تار عادت کنید، زیرا وقتی چشمانتان به تاریکی خو گرفت هزار بار بهتر از دیگران خواهید دید و هر تصویری را با هر آنچه آن تصویر نشان می‌دهد، تمیز خواهید داد. زیرا شما نمونه‌های اعلا و حقیقی زیبایی، عدالت و خیر را دیده‌اید. بدین ترتیب حکومت برای ما و شما یک واقعیت می‌شود و نه رؤیائی که در اکثر حکومت‌های امروزی وجود دارد، حکومت‌هایی که زمامداران بر سر اشباح با یکدیگر ستیز می‌کنند و برای کسب قدرت با یکدیگر به نزاع می‌پردازند، گوئی که فرمانروائی خیر محض است. اما حقیقت چنین است: در حکومتی که زمام آن به دست کسانی است که برای کسب قدرت کم‌تر تلاش می‌کنند، قهراً حکومت بهتری است و حکومت آنان با آسایش و آرامش بیش‌تری توأم است و حکومتی که زمامداران آن در صدد کسب قدرت‌اند، عکس آن است.

- گفت کاملاً درست است.

- بسیار خوب، آیا به نظر تو شاگردان ما از پذیرفتن این دلائل امتناع می‌کنند و آیا راضی نمی‌شوند که هر کدام به سهم خود در کار سخت سیاست مشارکت کنند، در عین اینکه بیش‌ترین وقت خود را با دیگران در دنیای حقایق معقول صرف، صرف می‌نمایند؟

- او گفت آنان نمی‌توانند امتناع ورزند زیرا مردمانی عادل‌اند و ما چیزی جز عدالت از آنان خواستار نیستیم. اما بی‌تردید بر خلاف همه حکمرانانی که در حال حاضر وجود دارند، آنان امر حکومت را

فقط بر حسب وظیفه به عهده می‌گیرند.

- گفتم دوست من، همان است که می‌گوئی. اگر بتوانی برای کسانی که صلاحیت حکومت دارند شرایطی بهتر از قدرت ارائه دهی، آن‌گاه اسباب فراهم آوردن حکومتی صالح را در اختیار خواهی داشت. زیرا در این حکومت است که توانگران حقیقی حکومت می‌کنند و سرمایه آنان زر و سیم نیست بلکه همانا فضیلت و خردمندی است که شرط لازم برای سعادت است. اما آنجا که فقرا و آزمندان ثروت شخصی در پی زمامداری‌اند و براین باورند که از این راه می‌توانند به مال و منال برسند، حکومت عادل و صالح ممکن نخواهد بود، زیرا آنان برای کسب قدرت با یکدیگر به کشمکش و نزاع می‌پردازند و این جنگ داخلی و خانمانسوز، سرانجام هم خود آنان و هم حکومت را تباه خواهد کرد.

- او گفت چیزی صحیح‌تر از این نیست.

- گفتم در چنین شرایطی کسی جز یک فیلسوف حقیقی را سراغ داری که بتواند قدرت را خوار و آسان شمارد.

- گفت، قسم به زئوس نه.

- گفتم: بنابراین مسلم است که قدرت باید به کسانی سپرده شود که در کسب آن حریص نباشند و اگر نه رقابت و جنگ و ستیز بین داوطلبان به وجود می‌آید.

- گفت، بدون تردید.

- گفتم بنابراین وظیفه تدبیر حکومت را باید به عهده چه

کسانی سپرد جز آنان که بهتر از دیگران برای برقراری بهترین حکومت‌ها ساخته شده و شکل گرفته‌اند، کسانی که دارای افتخارات‌اند و زندگی بهتری از زندگی مردان حکومت دارند؟ - گفت، حکومت را فقط باید به آنان سپرد.

۲- دیالکتیک و شناخت خیر مطلق^۱

- گفتم، اکنون آن مرد زندانی در غار را به خاطر بیاور که از بند و زنجیرهایش رها شده و از سایه‌ها روی گردانده و توجهش به سوی اشکال مصنوعی و نوری که بر آنها می‌تابد، جلب شده است، و از زیرزمین به سوی نور خورشید بالا می‌رود، و در آن بالا چون هنوز توانائی نگریستن به حیوانات، گیاهان و روشنائی خورشید را ندارد، تصاویر الهی آنها را که در آب منعکس شده است و سایه اشیای واقعی را مشاهده می‌کند. در حالی که قبلاً سایه اشیاء را در پرتو نوری می‌دید که آن نور جز تصویری از خورشید نبود. بررسی علوم می‌که به آنها اشاره کردیم دقیقاً همان آثار و نتایج را در پی دارد، زیرا شریف‌ترین جزء نفس را تا مشاهده شریف‌ترین همه موجودات تعالی می‌دهد. چنان که اکنون دیدیم تیزبین‌ترین عضو بدن به مشاهده نورانی‌ترین چیز در عالم مادی و مرئی نائل می‌آید.

- او گفت، من هم مسئله را مانند تو درک می‌کنم هر چند که

1. La dialectique et la connaissance du Bien, *Rép.*, VII; 532 - b, 534 - d; éd., B.L. p. 172 - 176

پذیرفتن آن مشکل می‌نماید و از نقطه نظر دیگر رد کردن آن هم دشوار است. در عین حال چون امروز این تنها باری نیست که در این باره سخن می‌گوئیم، و مجبور خواهیم شد به کرات به این مطلب باز گردیم، فعلاً مسئله مورد بحث را موقتاً می‌پذیریم و همان‌طور که در آغاز عمل کردیم وارد جزئیات بحث می‌شویم. بنابراین برای ما بیان کن که ماهیت فن دیالکتیک چیست و فن دیالکتیک به چند نوع تقسیم می‌شود و چه روشی را دنبال می‌کند زیرا به نظرم این‌گونه راه‌ها و روش‌ها است که ما را به مقصودمان هدایت می‌کند و مانند مسافرانی که در حال سفرند، آرامش و پایان رنج سفر را در آنجا خواهیم یافت.

- پاسخ دادم، گلاوکن عزیز، با همه حسن‌نیتی که دارم، دیگر بیش از این نمی‌توانی از من پیروی کنی. اکنون دیگر تصویر خیر مطلق را مشاهده نمی‌کنی بلکه متعلق تو خود خیر مطلق است، لااقل آن طور که به نظرم می‌آید. اینکه آیا حقیقتاً چنین است یا نه، آیا اکنون وقت اثبات آن نیست. اما می‌توان تأکید کرد که حقیقت باید چیزی نزدیک به آن باشد. آیا چنین نیست؟

- گفت، مطلبی در مخالفت با آن ندارم.

- گفتم، آیا چنین نیست که نفسی که در علومی که هم‌اکنون گفتیم تبحر دارد، فقط با فن دیالکتیک می‌تواند خیر مطلق را کشف کند، و این امر با هیچ روش دیگری ممکن نیست؟

- گفت، این مطلب نیز شایسته تأیید است.

- گفتم، لااقل نکته‌ای که کسی منکر آن نمی‌شود، این است که

علم دیگری وجود ندارد که در صدد آن باشد که با یک روش منظم، ماهیت هر چیزی را جستجو کند. به طور کلی هنرها و فنون جز با عقاید فردی و سلیقه‌های شخصی افراد کاری ندارد و جز با تولید و ساخت اشیا و یا حفظ و نگاهداری محصولات طبیعی و صناعی پیشرفت نمی‌کند. و اما راجع به علوم دیگری که چنان که گفتیم جزئی از ماهیت را ادراک می‌کنند، مانند هندسه و دانش‌های وابسته به آن، می‌بینیم که شناخت آنها از وجود، به رؤیائی شباهت دارد و چون این دانش‌ها بر اصول موضوعه و فرضیات استوارند، از مشاهده کمال نور وجود عاجزند، و به جهت عجز از ادراک آن، قادر به توجیه حقیقت آن نیستند. بنابراین اگر مجهولات را به عنوان اصل بپذیریم و نتایج و قضایای واسطه در اثبات را نیز از امور مجهول استنتاج کنیم، می‌توانیم آنها را به خوبی با یکدیگر تلفیق نمائیم، اما هرگز به علم دست نمی‌یابیم.

- او گفت چنین چیزی غیرممکن است.

- گفتم، بنابراین روش دیالکتیک، تنها روشی است که به تدریج فرضیات را رد می‌کند و تا مبدأ و اصل پیش می‌رود تا نتایج را بر شالوده‌ای محکم استوار کند. می‌توان ادعا کرد که دیالکتیک تنها روشی است که آرام آرام چشم روح را از منجلاب مستهجنی که در آن غوطه‌ور است، بیرون می‌آورد و آن را به سوی عالم بالا سوق می‌دهد. و برای این دگرگونی از فنونی که نام بردیم استفاده می‌کند. با پیروی از عرف عام، بارها از آنها به عنوان علم یاد کرده‌ایم، اما باید نام

دیگری را بر آنها اطلاق کنیم به طوری که متضمن وضوح بیشتری از "ظنّ و گمان" و دارای ابهام بیشتری از "علم" باشد. قبلاً در گفتگوی خودمان عنوان "معرفت بحثی" را به آن داده‌ایم، اما فکر می‌کنم اکنون زمان مشاجره بر سر الفاظ نیست در حالی که هنوز باید دربارهٔ مسائل مهم دیگری علاوه بر آنچه پیشنهاد کرده‌ایم بحث کنیم.

- او گفت واقعاً نه. فقط نامی که افکار ما را به روشنی نشان دهد برایمان کافی است.

- گفتم بنابراین به نظرم چنان که قبلاً گفتیم اولین بخش معرفت را علم، دومین بخش را فکر استدلالی یا معرفت بحثی، سومین را عقیده و بخش چهارم را حدس می‌نامیم. بر دو مقوله دوم (عقیده و حدس) نام گمان و بر دو مقوله اول (علم و فکر استدلالی) نام عقل را اطلاق می‌کنیم. متعلّق گمان، تبدیل و صیرورت، و متعلّق علم، ذات و ماهیت اشیا است. به علاوه نسبت ذات به تبدل و صیرورت، نسبت عقل است به گمان. و نسبت عقل به گمان، همان نسبت علم است به عقیده، و یا نسبت معرفت استدلالی است به حدس و پندار. و اما دربارهٔ مطابقت اشیائی که این تمایزات بر مبنای آن استوار است و نیز دربارهٔ تقسیم هر مقوله به دو بخش یعنی مقولهٔ گمان و مقولهٔ عقل، برای پرهیز از گرفتار شدن در مباحثی که صد بار طولانی‌تر از بحث‌های پیشین است، بهتر است این بحث را کنار بگذاریم.

- او گفت من به سهم خود با آنچه هم اکنون گفتی، تا آنجا که بتوانم مطلب را درک کنم، موافقم.

- گفتم آیا تو شخصی را که به شناخت ماهیت هر چیزی دست می‌یابد، "عالم دیالکتیک" می‌نامی؟ و تو واقفی که آن کسی که به معرفت ذوات اشیا دست نیافته است، تعقل او درباره آن شیء آن چنان اندک است که از توجیه آن برای خود و دیگران عاجز است.

- گفت چگونه می‌توانم آن را انکار کنم.

- گفتم در مورد خیر نیز چنین است. اگر کسی نتواند مثال عقلی خیر را با متمایز کردن آن از همه امور دیگر تعریف کند و اگر او قادر نباشد آن را تبیین نماید، و مانند فردی شجاع در میان جمعی فرومایه، در میان تمام مخالفت‌ها نتواند دلایل خود را بر مبنای آنچه هست و نه بر مبنای آنچه می‌نماید، بنا نهد؛ و اگر بر همه این مشکلات با منطقی شکست‌ناپذیر فائق نیاید، تو نمی‌توانی بگویی که چنین شخصی خیر فی‌نفسه و یا هر چیز دیگری را می‌شناسد. اگر او فقط شبح و سایه خیر را درک کند، از روی ظنّ و گمان آن را ادراک می‌کند و نه از روی علم و زندگی فعلی او چون خواب یا بیهوشی است که در این عالم از آن بیدار نمی‌شود بلکه در همین حالت به دوزخ خواهد شتافت و در آنجا به خواب ابدی فرو خواهد رفت.

۵- صورت عقلی خیر^۱

به یقین بدان آنچه حقیقت را به اشیا شناختنی، و قوه

1. L'Idée du Bien, Rép. , VI; 508 - e, 509 - d; éd. , B.L. p. 138 - 140

شناختن را به نفس می‌بخشد، مثال عقلی خیر است. به خود بگو که مثال عقلی خیر علت معرفت و حقیقت است از آن حیث که بر ما معلوم‌اند؛ و هر چند آن دو یعنی علم و حقیقت، زیبا باشند، بدان که مثال عقلی خیر متمایز از آنها و زیباتر از آنهاست و تو در این مورد خطا نخواهی کرد. چنان که می‌توانیم ادعا کنیم که در عالم مرئی نور و قوه بینائی به خورشید شباهت دارند ولی خطاست که آنها را خود خورشید تصور کنیم. در عالم معقول هم حق داریم بگوئیم که علم و حقیقت هر دو شبیه مثال عقلی خیراند اما اگر گمان کنیم که علم و حقیقت همان خیر مطلق‌اند، دچار اشتباه شده‌ایم. زیرا باید ماهیت خیر مطلق را باز هم به مرتبه شریف‌تر و عالی‌تری ارتقا دهیم.

- او گفت اگر تو خیر را منشأ علم و حقیقت می‌دانی و اگر برای آن زیبائی بیشتری از علم و حقیقت قائلی، زیبائی خارق‌العاده‌ای را به خیر نسبت می‌دهی: مسلماً مراد تو از خیر همان لذت نیست.

- گفتم خدا نکند که مرادم چنین چیزی باشد؛ اما سعی کن صورت خیر را چنان که من می‌گویم درک کنی.

- گفت چگونه؟

- گفتم فکر می‌کنم تو درک خواهی کرد که خورشید نه تنها اشیای مرئی را قابل رؤیت می‌سازد بلکه مبدأ پیدایش، نمو و تغذیه نیز هست بی‌آنکه خود به وجود آمده باشد.

- گفت در حقیقت همان است که می‌گوئی.

- گفتم به همین نحو اعتراف خواهی کرد که اشیای قابل

شناخت نه تنها قابلیت شناخته شدن را از خیر مطلق گرفته‌اند بلکه هستی و ماهیت خود را نیز بالعَرَض از خیر کسب کرده‌اند هر چند خیر مطلق به هیچ وجه هستی و ماهیت نیست بلکه چیزی است که از حیث عظمت و قدرت به مراتب برتر از آنهاست.

سپس گلاوکن با خوشحالی فریاد زد: "ای خدای خورشید چه علو باشکوهی!"

- گفتم خطا از تو است: چرا مرا وادار می‌کنی عقیده خود را در این باره بیان کنم؟

- گفت بیش از این در این موضوع درنگ مکن. فرض کنیم مایل نیستی در این باره توضیح بیشتری بدهی لااقل درباره تمثیل خورشید، مجدداً تأمل کن شاید نکته‌ای را نادیده گرفته باشی.
- گفتم بی شک بسیاری از مطالب را ناگفته گذاشته‌ام.
- گفت آری اکنون از هیچ نکته‌ای هر چند جزئی باشد، فروگذار مکن.

- گفتم بیم دارم که بسیاری از مطالب ناگفته بماند ولی سعی می‌کنم تا حد امکان چیزی را فروگذار نکنم.
- گفت در این باره از چیزی غفلت مکن.

- گفتم پس توجه کن که موضوع بحث ما چنان که گفتم دو چیز است، یکی بر جنس و عالم معقول و دیگری بر عالم مرئی محسوس حکمفرماست. توجه داری که گفتم بر عالم مرئی سلطه دارد و نه بر آسمان. تا تصور نکنی که می‌خواهم از علم لغت‌شناسی خودم در این

مقوله استفاده نارواکنم. آیا تو این دو نوع یعنی عالم محسوس و معقول را به درستی درک می‌کنی؟

۶ - اسطوره تولد اِروس (عشق)^۱

هنگامی که آفرودیت به دنیا آمد، خدایان جشنی برپا کردند، همه خدایان حتی پوروس^۲ (خدای چاره‌جوئی) پسر میتیس^۳ (خدای خردمندی) در آن شرکت کردند. وقتی شام تمام شد، پنیا^۴ (خدای تنگدستی) که می‌خواست از این فرصت خوب استفاده کند، برای گدائی حاضر شد و نزدیک در ایستاد. پوروس که از نکتار^۵ (باده آسمانی) مست شده بود - چون هنوز شرابی نبود - در باغ زئوس، در حالی که از مستی سنگین شده بود، به خواب فرو رفت. بنابراین پنیا که از فقر و تنگدستی به تنگ آمده بود، اندیشید که از این فرصت برای داشتن فرزندی از پوروس استفاده کند: نزدیک او خوابید، و عشق را آبستن شد. هم‌چنین عشق همدم و خادم آفرودیت گردید زیرا در روز تولد این الهه به دنیا آمده بود، و نیز بدین جهت که طبیعتاً عاشق زیبایی است و آفرودیت هم زیباست. عشق چون فرزند پوروس و پنیا است، از هر یک نیمی از صفات خود را به ارث برده است.

1. Le mythe de la naissance d'Éros. *Banquet*, 203 - b, 204 - c. éd. Garnier, t. III, p. 60 - 61

2. poros

3. Métis

4. Pénia

5. nectar

نخست اینکه او همیشه فقیر و برخلاف آنچه تصور می‌کنیم بی‌بهره از ظرافت و زیبایی است. او سرسخت، خشک، بی‌کفش و بی‌خانمان است: بی‌آنکه هرگز رختخوابی جز زمین داشته باشد و بی‌روانداز، در هوای آزاد و نزدیک درگاه خانه‌ها، و در کوچه‌ها می‌خوابد. او به مادرش وابستگی دارد، و فقر و تنگدستی همدم جاودانی اوست. از طرف دیگر به مقتضای طبیعت پدرش او همیشه در جستجوی چیزهای خوب و زیباست، دلیر، شجاع، جسور، تیزپا، شکارچی فوق‌العاده ماهر، طراح نیرنگ‌های نونو، طالب علم و سرشار از تدبیر است. به فلسفه می‌پردازد، جادوگری ماهر، شعبده‌باز و سفسطه‌گر است. طبیعتاً نه فناپذیر است نه فناپذیر: روزی که برخوردار از نعمت باشد، شکوفا و سرشار از زندگی است و گاهی به جهت طبیعتی که از پدرش به ارث برده است، می‌میرد و سپس زنده می‌شود. آنچه به دست می‌آورد، بی‌وقفه از دستش می‌رود، چنان‌که هرگز نه در فقر است، و نه در غنا. بدین ترتیب، به جهتی که گفتیم او مقامی میان علم و جهل دارد. هیچ یک از خدایان به فلسفه نمی‌پردازد و میل ندارد دانا شود، زیرا دانش برای او حاصل است و معمولاً اگر کسی دانا باشد، به فلسفه نمی‌پردازد؛ نادانان نیز به فلسفه نمی‌پردازند و میل ندارند که دانا شوند؛ زیرا نادانی دقیقاً این نتیجه اسف‌بار را دربردارد، در حالی که نه زیبایی دارد، و نه نیکی، و نه علم، خود را سرشار از آنها می‌پندارد. بنابراین وقتی انسان نسبت به چیزی احساس کمبود نکند، آن را نمی‌طلبد.

- پس ای دیوتیما از تو می‌پرسم: آنان که به فلسفه می‌پردازند، اگر نه دانا باشند و نه نادان، پس چه هستند؟

- او جواب داد، یک بچه هم خیلی زود می‌فهمد که آنان کسانی‌اند که بین دانائی و نادانی قرار گرفته‌اند، و عشق نیز از آنهاست. در واقع، علم در میان زیباترین چیزها به حساب می‌آید. بنابراین عشق، عشق به چیزهای زیباست؛ پس لازم است که عشق فیلسوف باشد، و اگر فیلسوف است، جایی میان دانائی و نادانی دارد، و دلیل چنین چیزی اصل و منشأ اوست، زیرا او فرزند پدری دانا و پرتدبیر است، اما از مادری است بی‌علم و تدبیر. سقراط عزیزم، ماهیت فرشته عشق چنین است. اما آن شیوه‌ای که تو عشق را معرفی کردی، هیچ چیز شگفت‌انگیزی را در بر ندارد؛ اگر من بتوانم از گفتار تو حدس بزنم، تو تصور می‌کردی که عشق بیشتر معشوق است تا عاشق؛ گمان می‌کنم که به همین جهت آن را چنان زیبا می‌پنداری؛ و در حقیقت، آنچه دوست داشتنی است، واقعاً زیبا، ظریف، کامل و نیک‌بخت است: اما کسی که عاشق است خصیصه‌ای کاملاً متفاوت دارد، که لحظه‌ای پیش آن را شرح دادم.

۷- جنون الهی

رمز و تمثیل اسب‌های درشکه و صف‌آرایی نفوس^۱

سقراط - پس ای کودک زیبا، تصور کن که گفتگوی قبلی ما درباره فدروس پسر پیتوکلس^۲ از قبیله میرهی نونت^۳ بوده است، و کسی را که اکنون از وی سخن خواهم گفت استریخور^۴، پسر ائوفموس^۵ از قبیله هیمر^۶ است. اکنون این چنین باید سخن گفت: نه، این سخن واقعی نیست؛ نه، وقتی معشوقی داریم نباید مردی بدون عشق را بر وی ترجیح دهیم، فقط به این دلیل که این یک در عالم جنون و دیگری دارای عقل سلیم است. این سخن در صورتی می‌توانست درست باشد که شک و تردیدی در این نباشد که جنون یک شر است، اما برعکس جنون برای ما منشأ بزرگ‌ترین خیرهاست، زیرا جنون نتیجه موهبتی الهی است. در حقیقت در حال جنون است که کاهنه غیبگوی معبد دلفی^۷ و کاهنان دودون^۸ خدمات ارزنده بی‌شماری را برای یونان، هم نسبت به حکومت‌ها و هم نسبت به افراد، انجام داده‌اند؛ هوشیاری و خونسردی در این موارد هرگز مفید نبوده است یا اندک فایده‌ای داشته است. از سیبیل^۹ و غیبگویان دیگر

1. Le Délire Divine, le mythe de l'attelage et de la procession des âmes, *phédre*, 243 - c, 248 - e. éd. Garnier, t. III, 239 - 246.

2. Pythoclès

3. Myrrhinunte

4. Stésichore

5. Euphémios

6. Himère

7. Delphes

8. Dodone

۹. Sibylle: سیبیل در یونان و روم قدیم نام زنان غیبگو بوده است. م.

که از خدایان الهام گرفته‌اند سخن نمی‌گوییم، که با پیشگوئی‌های خود، افراد بی‌شماری را به راه راست هدایت کرده‌اند، و این موجب تطویل کلام می‌شود بی‌آنکه چیزی را به کسی بیاموزیم. اما شهادتی که شایان توجه است، این است که نزد قدما کسانی که لغات را خلق کرده‌اند، چنین اعتقادی نبوده است که جنون شرم‌آور و رسواکننده باشد، زیرا اگر چنین فکر می‌کردند این نام را به زیباترین هنرها، یعنی هنری که آینده را پیش‌بینی می‌کند، نسبت نمی‌دادند و آن را *maniké* یا جنون نمی‌نامیدند، چون جنون را موهبت عظیم الهی که از آسمان نازل شده است، می‌دانستند. اما متجددان ناوارد یک حرف *t* را میان کلمه افزوده و آن را به صورت *mantiké* یعنی پیشگوئی درآورده‌اند. وقتی برعکس مردان هوشیار و خونسرد درصدد پیشگوئی آینده از طریق پرندگان و علامات دیگر برآمده‌اند چون این فن مبتنی بر استدلال^۱، تعقل^۲، شهود^۳ و معرفت^۴ است آن را در یونانی اوپونیستیکه^۵ نامیده‌اند اما متجددان این کلمه را به صورت اوپونیستیکه^۶ یعنی علم تطیّر و پیشگوئی با پرندگان درآورده‌اند؛ و او مقصور این کلمه را به واو ممدود تبدیل کرده‌اند. بدین ترتیب به همان اندازه که علم مغیبات از حیث کمال و شرف به علم تطیّر بستگی دارد و به همان اندازه که نام آن به این نام (تطیّر) و موضوع آن به موضوع

1. raisonnement

2. *oîhōis*

3. *voûs*

4. *ístopía*

5. *oiōnistikè*

6. *oiōnistikè* = *oîōnistikhḗ*

این یک وابسته است، به همان اندازه بنابر شهادت قدما جنون هم از حیث فضل و شرف به حکمت وابسته است و آن موهبتی است که از طرف خدایان به نبوغ و استعداد انسانی اعطا شده است.

زمانی که برای انتقام گرفتن از گناهان توهین آمیز گذشتگان، خدایان بعضی از خانواده‌ها را به بیماری‌ها یا بلاهای عظیم و وحشتناک مبتلا کردند، جنون که آدمیان مشخصی را تسخیر می‌کرد و صدای الهام‌بخش خود را به گوش آنانی که باید آن را بشنوند، می‌شنوید، وسیله‌ای برای دفع بلا بود، و برای جلب مغفرت به ادعیه و مراسم تقدیم قربانی توسل می‌جستند. بدین ترتیب با ایجاد تزکیه و دادن کفاره، استغاثه و استغفار، جنون، کسانی را که مورد تأیید خدایان بودند از بدی‌های حال و آینده حفظ می‌کرد. زیرا جنون به انسان واقعاً الهام‌یافته و مسخر خدایان، روش رهائی از شرّ و بدی‌های را که بر او نازل می‌شود، می‌آموزد.

سومین نوع جنون و تسخیر، جنونی است که هدیه خدایان دانش و هنر^۱ است. وقتی که جنون روح لطیف و پاکی را تسخیر کند، آن را بیدار می‌کند، به وجد می‌آورد. قصائد و اشعاری از هر نوع را به او الهام می‌کند، و با ستایش اعمال بی‌شمار و والای گذشتگان، فرزندان آنان را تعلیم می‌دهد. اما کسی که به درگاه شعر نزدیک می‌شود بی آنکه رب النوع‌های هنر، نفخه جنون را در او دمیده باشند،

۱. Les Muses: دختران نه‌گانه زئوس، سرور خدایان در اساطیر یونان‌اند که از شعر، موسیقی، رقص و رشته‌های دیگر هنر حمایت می‌کنند. م.

در حالی که معتقد است که هنر برای اینکه از او شاعری نیکو بسازد، کفایت می‌کند. چنین کسی از مرتبه کمال به دور می‌ماند، و شعری که در عرف عام خوب است با شعری که حاصل الهام است، محو می‌شود.

این است اثرات نیکوی جنونی که به وسیله خدایان الهام شده است و من می‌توانم در این باره، چیزهای دیگری را نیز نقل کنم. در این باره باید از هرگونه تردیدی برحذر باشیم و نگذاریم کسانی که می‌گویند باید عاشق دلداده‌ای را که از روی شهوت عمل می‌کند بر معشوق خویشتن‌دار ترجیح داد، ما را مرعوب و آشفته کنند. برای به دست آوردن افتخار پیروزی، هنوز به عهده آنهاست که ثابت کنند برای خیر عاشقان و معشوقان نیست که خدایان عشق را به آنان ارزانی داشته‌اند. برعکس ما به سهم خود باید ثابت کنیم که فقط برای سعادت اعلای ما این نوع جنون به ما اعطا شده است. براهین ما زیرکان را اقناع نمی‌کند اما فرزنانگان خردمند را مجاب می‌سازد. نخست باید معرفت دقیق ماهیت نفس الهی و انسانی را با توجه به خصائص فعلی و انفعالی آن آموخت.

گفتارمان را با این اصل آغاز می‌کنیم.

هر نفسی فناپذیر است، زیرا هر چیزی که پیوسته در حرکت باشد، فناپذیر است؛ اما موجودی که دیگری را به حرکت می‌آورد و خود با چیزی دیگر تحریک می‌شود، لحظه‌ای که از حرکت بازایستد، از زیستن وامی‌ماند. فقط موجودی که خود حرکت کند، و نتواند

موجب فقدان حرکت خود شود، هرگز از حرکت باز نمی‌ایستد. و نیز برای همه موجودات دیگری که حرکت را از بیرون می‌پذیرند، اصل و منشأ حرکت می‌شود. یک اصل هرگز از چیزی پدید نمی‌آید زیرا ضرورتاً باید پذیرفت که هر چه به وجود می‌آید از یک اصل به وجود می‌آید و یک اصل مطلقاً از چیزی پدید نمی‌آید. زیرا اگر اصل از چیزی پدید می‌آید، دیگر نمی‌توانست اصل باشد. اما چون به هیچ وجه تولد و آغازی نداشته است، پایانی نیز نخواهد داشت؛ زیرا اگر اصل زوال می‌یافت، هرگز نمی‌توانست دوباره از چیزی متولد شود و اگر این سخن درست باشد که همه چیز باید از یک اصل به وجود آید، در آن صورت هیچ چیزی نمی‌توانست از آن به وجود آید. بدین ترتیب هر موجودی که به خودی خود حرکت می‌کند، اصل حرکت است، و چنین موجودی نه زوال می‌یابد، و نه متولد می‌شود؛ و اگر نه، همه آسمان، و نیز هرگونه زایش و پیدایش موجودات از میان می‌رفت و متوقف می‌شد، و دیگر چیزی نبود که حرکت کند و متولد شود، پس از آنکه فناپذیری موجودی که به خودی خود حرکت می‌کند، اثبات شد، در اذعان به اینکه حرکت، مقوله ذات و ماهیت نفس است، تردید نخواهیم کرد. زیرا هر جسمی که حرکت خود را از بیرون کسب کند، فاقد نفس است. آن چیزی که حرکت را از درون یعنی ذات خود به دست می‌آورد، دارای نفس است، زیرا ماهیت نفس نیز خود همین است. اما اگر این سخن راست باشد که چیزی به خودی خود حرکت می‌کند، جز نفس نیست، بالضروره لازم می‌آید که نفس

آغازی نداشته است و نیز انجामी نخواهد داشت. درباره فناپذیری نفس به اندازه کافی سخن گفته‌ام.

اکنون باید درباره ماهیت نفس سخن بگوئیم. برای نشان دادن این که نفس چیست، به دانشی سراسر الهی با شرح و بسطی طویل نیازمندیم: اما برای اینکه تصویری تقریبی از نفس ارائه کنیم، می‌توانیم به علم بشری اکتفا کنیم و با اجمال بیشتری سخن بگوئیم. بنابراین من روش اخیر را می‌پذیرم و درباره نفس خواهم گفت که به نیروئی مرکب از یک کالسکه و یک کالسکه‌ران بالدار شباهت دارد. نزد خدایان، اسبها و کالسکه‌رانان به یک اندازه خوب و از نژاد خوب‌اند. نزد موجودات دیگر آنها ارزش نابرابر دارند، نزد ما، کالسکه‌رانان بر اسبهای کالسکه فرمانروائی می‌کند. یکی از این اسبها عالی و از نژاد عالی است اما اسب دیگر هم خودش و هم نژادش کاملاً برعکس است. پس ناگزیر نتیجه می‌شود که نگهداشتن زمام نفسمان، کاری بس سخت و توان‌فرساست. اما تعبیرات فناپذیر بودن و فناپذیر بودن را چگونه باید درک کرد؟ این همان چیزی است که می‌باید آن را تبیین کنیم. چیزی را که نفس می‌خوانیم حافظ و نگهبان هر آن چیزی است که فاقد نفس است، گاهی به یک شکل، و گاهی به شکلی دیگر در آسمان گردش می‌کند. هنگامی که کامل و بالدار است، در ملکوت اعلا سیر می‌کند و بر همه عالم فرمانروائی دارد. وقتی بال هایش را از دست می‌دهد، به هوا برده می‌شود، تا آنکه به چیزی سخت و محکم دست می‌یابد و در آن مسکن و مأوا می‌گزیند. هنگامی که بدین‌گونه با

یک جسم زمینی مواجه می‌شود، آن را به حرکت می‌آورد و به نظرمان می‌رسد که جنبش از خود جسم است: و این ترکیب نفس و بدن، حیوان نامیده می‌شود، و ما آن را به فناپذیر بودن متصف می‌کنیم. اما درباره فناپذیر بودن، آن را نمی‌توان به ظاهر با هیچ گونه استدلال صوری تبیین کرد. اما در عین اینکه دیدن و شناختن دقیق مقام الوهیت، در وضع کنونی ما غیرممکن است، آن را به مثابه وجود زنده فناپذیری تصور می‌کنیم که از نفس و بدنی که جاودانه با یکدیگر وحدت یافته‌اند، برخوردار است. بگذار حقیقت چنان باشد که خدا دوست دارد و درباره آن چنان بگوئیم که ما را خوش آید. اکنون ببینیم که چرا نفس، بال‌های خود را از دست داده است و آنها را به دور افکنده است. این است چیزی که به تقریب می‌توانیم درباره آن بگوئیم.

طبیعت به بال، نیروی برکشیدن چیزهای سنگین را به بلندی‌هایی که نژاد خدایان در آن مأوا دارند، بخشیده است، و می‌توان گفت که از میان همه چیزهای جسمانی، اوست که بیش از همه، از امور الهی بهره‌مند است. بنابراین هر چیزی که الهی است، زیبا و متصف به حکمت و خیر و صفاتی از این قبیل است؛ این صفات است که به بهترین وجه، بال‌های نفس را تغذیه و تقویت می‌کند. در حالی که عیوب متضاد با آن مانند زشتی و بدی، آنها را خراب و ویران می‌سازد. بنابراین، زئوس که برترین فرمانروایان است در پیشاپیش همه در آسمان، ارابه بالدار خود را به پیش می‌راند، و

همه چیز را سامان می‌بخشد و تدبیر می‌کند. در پس او سپاه خدایان و فرشتگان که به یازده گروه تقسیم شده‌اند، روانند. بنابراین هستیا در خانه خدایان تنها می‌ماند. در حالی که فرشته‌های دیگری که در زمره دوازده الهه هدایت‌کننده بشمار می‌آیند هریک در پیشاپیش گروه خود و در جایی که برای آنها مشخص شده است، حرکت می‌کنند. چه نمایش باشکوه و چه گردش لذت‌بخش و وصف‌ناپذیری که درون آسمان را به جنب و جوش می‌آورد، جایی که خدایان نیکبخت برای ادای وظیفه خاص خویش به چرخش می‌آیند، در حالی که همه کسانی که می‌خواهند و می‌توانند از آنان پیروی کنند، آنان را همراهی می‌کنند. زیرا رشک و حسد، به هیچ وجه در محفل خدایان راه ندارد! وقتی می‌خواهند در ضیافت الهی، غذایشان را بخورند، از یک سرایشب در بالاترین نقطه گنبد آسمان، صعود می‌کنند. سپس اربابه‌های خدایان که همیشه در حالت تعادل‌اند و به آسانی رانده می‌شوند، بی سعی و کوشش بالا می‌روند؛ اما اربابه‌های دیگر با زحمت و رنج صعود می‌کنند، زیرا اسب سبرکش سنگین است. اگر به وسیله اربابه‌رانش بد تربیت شده باشد، بر اربابه سنگینی می‌کند و آن را به سوی زمین می‌کشانند. این وظیفه‌ای پرمشقت، و جنگ و کشاکشی توان‌فرساست که نفس باید با آن مواجه شود؛ بنابراین وقتی که نفوس فناپذیر به فراز آسمان رسیدند، از این سوی آسمان بدان سو می‌گریزند و بر پشت قبه آسمان جای می‌گیرند، و در حالی که در آنجا ایستاده‌اند، حرکت دورانی آسمان آنان را در مدار خود به گردش

می آورد و آنان واقعیت‌هایی را که بیرون از آسمان است، مشاهده می‌کنند.

تاکنون هیچ یک از شاعران زمینی درباره فضائی که در آن سوی آسمان گسترده شده است به سزا چیزی نسروده است و هرگز چنان‌که سزاوار است، نخواهند سرود. من می‌خواهم علت آن را بگویم؛ زیرا باید با جرأت حقیقت را گفت، خاصه هنگامی که درباره خود حقیقت سخن می‌گوئیم. آن ذات، آن وجود حقیقی که بی‌رنگ، بی‌شکل و غیرقابل لمس است و فقط با هدایت نفس ادراک می‌شود یعنی عقل که که مُتَعَلِّق علم حقیقی است در چنین جائی مأوا دارد. بنابراین فکر الهی که با عقل و علم مطلق تغذیه می‌شود مانند فکر هر نفسی که باید غذای مناسب خود را دریافت کند، از دیدن وجود فی‌نفسه لذت می‌برد و با شور و شعف از مشاهده حقیقت سیراب می‌شود، تا بدان جا که حرکت دورانی قبه آسمان نفس را بار دیگر به مبدأ حرکت بازگرداند. طی این حرکت دورانی، نفس عدالت فی‌نفسه، حکمت فی‌نفسه، و علم را مشاهده می‌کند، البته نه آن علمی که در معرض دگرگونی است، و برحسب اشیائی که آنها را در این عالم واقعی می‌پنداریم، متغیر می‌شود، بلکه آن علمی که موضوع آن وجود مطلق است. بدین ترتیب، نفس پس از آنکه ذوات دیگر را مشاهده کرد و از آنها بهره یافت، دوباره درون‌گنبد آسمان می‌جهد و به مأوای خویش بازمی‌گردد: پس از بازگشت نفس، کالسکه‌ران اسب‌هایش را به آخور

می‌بندد و برای آنها مائده لذیذ بهشتی می‌ریزد و باده آسمانی را به آنها می‌نوشاند.

این چنین است زندگی خدایان. در میان نفوس دیگر، نفسی که بیش از همه به الوهیت تأسی می‌جوید و بیش از همه به او شباهت دارد، سرکالسکه‌ران خود را به طرف دیگر آسمان بلند می‌کند و بدین ترتیب خود را در اختیار حرکت دورانی قرار می‌دهد. اما اگر اسب‌هایش سرکشی کنند، برای مشاهده ذوات، دچار زحمت می‌شود. نفسی دیگر هست که گاهی عروج و گاهی نزول می‌کند و در حالی که از حرکت نامنظم اسب‌ها رنج می‌برد، برخی از ذوات را ادراک می‌کند و از مشاهده ذوات دیگر باز می‌ماند. نفوس دیگر برای عروج بسیار حریص‌اند اما چون از پیمودن راه ناتوان‌اند، در میان گردابی که آنها را از همه سو فرا گرفته است، غوطه‌ور می‌شوند، بر روی هم می‌افتند و با شتابی که دارند بر روی یکدیگر پرتاب می‌شوند. هریک سعی می‌کند که بر دیگری سبقت گیرد. از آن، هیاهو و کشمکش و کوشش نومیدانه‌ای پدید می‌آید و بر اثر خطای کالسکه‌ران‌ها، بسیاری از نفوس لنگ می‌شوند، و بسیاری از آنها بیشترین بخش بال‌هایشان را از دست می‌دهند. اما همگان، علی‌رغم کوشش‌هایشان از حقیقت دور می‌شوند، بی‌آنکه بتوانند از مشاهده مطلق لذت ببرند. و از این پس غذای دیگری جز ظنّ و گمان ندارند. دلیل این شتاب زیاد برای کشف وادی حقیقت این است که، غذائی که برای شریف‌ترین قوه نفس مناسب است از چمنزاری است که در

آنجاست، و اینکه جناح نفس به اقتضای طبیعت خود از چیزی تغذیه می‌کند که آن را سبک‌تر سازد. همچنین این قانون ادرستی^۱ یا الهه سرنوشت است که هر نفسی که بتواند از نفس الهی تأسی کند و حقیقتی از حقایق مطلق را مشاهده نماید، تا حرکت دورانی بعدی از شرّ در امان است و اگر چنین توفیقی پیوسته نصیب نفس گردد، برای همیشه از آسیب مصون می‌ماند. اما اگر نفس از تأسی به خدایان عاجز ماند، نمی‌تواند ذوات را مشاهده کند، و از بد حادثه در حالی که سرشار از شر و فراموشی می‌شود، سنگین می‌گردد و بال‌هایش را از دست می‌دهد و به زمین هبوط می‌کند. قانونی وجود دارد که آن نفس را به هنگام نخستین تولد از جاندار کردن بدن یک حیوان، منع می‌کند، و می‌خواهد که نفسی که بیش از همه حقایق را مشاهده کرده است، انسانی را پدید آورد که شیفته حکمت، زیبایی، و رب‌النوع‌های هنر و عشق باشد و نفسی که در مرتبه دوم قرار دارد در قالب پادشاهی دادگر یا جنگجو که در فرمانروائی ماهر است، تعلق گیرد. نفس مرتبه سوم به بدن یک سیاستمدار، یک اقتصاددان، و یک متخصص امور مالی تعلق می‌گیرد. نفس مرتبه چهارم یک ورزشکار خستگی‌ناپذیر یا یک پزشک را پدید می‌آورد. نفس مرتبه پنجم زندگی کاهنان و پیشگویان و رمزآشنایان را در پیش می‌گیرد. نفس مرتبه ششم برای شاعر یا هر هنرمند مقلد دیگری مناسب است.

نفس مرتبه هفتم متعلق به پیشه‌وران و یا کشاورزان است. نفس مرتبه هشتم به یک سوفسطائی یا یک عوام‌فریب و نفس مرتبه نهم به یک خودکامه مستبد تعلق دارد.

۸- اسطوره ار: انتخاب سرنوشت و تجسد نفس^۱

وقتی که آنها وارد شدند، می‌باید هرچه زودتر خود را به لاکزیس^۲ معرفی کنند. ابتدا یکی از پیشوایان مقدس آنها را در صف‌های آراسته قرار داد؛ سپس در حالی که قرعه‌ها و سرمشق‌های زندگی را از روی زانوان لاکزیس برمی‌داشت، بر سکوی بلندی ایستاد و فریاد زد: "اعلامیه لاکزیس باکره، دختر ضرورت: ای نفوس فناپذیر، شما زندگی جدیدی را شروع خواهید کرد و دوباره در وضعیت میرندگان زائیده می‌شوید. همزادان^۳ نیست که شما را به حکم قرعه انتخاب می‌کند، بلکه شماست که همزاد خود را انتخاب می‌کنید. اولین کسی که قرعه به نامش اصابت کند، نخستین کسی خواهد بود که زندگی خود را که پس از آن تابع ضرورت است،

1. Le Mythe d'Ére: le choix des destinées et l'incarnation de l'âme. Rép. x, 617 - d, 621 - b, éd., B.L. p. 119 - 122.

۲. Lachésis: لاکزیس از کلمه‌ای گرفته شده که معنی آن قرعه کشیدن است. م.

۳. génie: یونانیان عقیده داشتند که هنگامی که هر فردی به دنیا می‌آید، یک روح مجرد (ژنی یا همزاد) از جانب خدایان مأمور مراقب احوال او می‌شود که همیشه همراه او باشد و نگذارد که وی سر سوزنی از سرنوشت خود انحراف جوید. بنابراین همزاد در واقع سرنوشت مجسم است. جمهور، افلاطون، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۲. نت ۷۳. م.

انتخاب می‌کند. او برای فضیلت استادی ندارد. هرکس کم‌وبیش بر حسب اینکه فضیلت را ارج نهد یا از آن غفلت نماید، از آن بهره خواهد برد. هرکسی مسئول انتخاب خویش است، و مرتبه الوهیت فارغ از علیّت است."

پس از ادای این کلمات، او قرعه‌ها را بر روی مجمع پرتاب کرد، و هرکسی قرعه‌ای را که نزدیک او افتاده بود، برداشت به جز آن که اجازهٔ چنین کاری به او داده نشد. بدین ترتیب هرکسی ردیفی را که برای انتخاب به دست آورده بود، شناخت. پس از آن همان کاهن مقدس، نمونه‌های زندگی را که تعدادشان از تعداد نفوس حاضر به مراتب بیشتر بود، در برابر آنان بر روی زمین گستراند. زندگی از هر نوعی در آنجا بود؛ همه انواع ممکن زندگی حیوانی و همه انواع زندگی انسانی. در آنجا خودکامگان نیز بودند. خودکامگی بعضی تا لحظهٔ مرگ ادامه داشت، و خودکامگی برخی دیگر در نیمهٔ راه قطع می‌شد و با فقر تبعید و گدائی پایان می‌یافت. هم‌چنین در آنجا زندگی مردان مشهوری بود که یا از نظر زیبایی اندام و زیبایی صورتشان، یا از نظر نیرومندی و قدرتشان در کشتی‌گیری، یا از نظر نجابت و صفات برجستهٔ اجدادشان، شهرت داشتند. هم‌چنین زندگی مردانی بود که از همه این نظرها گمنام بودند، و زندگی زنان نیز به همان اندازه گوناگون بود. هیچ قاعده‌ای برای نظم و ترتیب نفوس وجود نداشت، زیرا هریک می‌باید ضرورتاً طبق انتخاب خود، تغییر کند. اما در مورد ارکان دیگر وضعیت ما، آنان با یکدیگر به هم آمیخته بودند؛ ثروت و

فقر، بیماری و سلامتی با هم ترکیب شده بود. هم چنین حدود متوسطی میان این دو حد افراط و تفریط وجود داشت. گلاوکن عزیز، به نظر می‌رسد که اکنون لحظه‌ای بحرانی و حساس برای آدمی است و درست به همین دلیل هریک از ما باید هر دانش دیگری را رها کند و همه توجه و کوشش خود را فقط به جستجو و آموختن این دانش معطوف دارد. شاید او بتواند انسانی که توانائی شناختن و آموختن علم تمیز میان اوضاع خوب و بد را دارد و می‌تواند همیشه و در همه جا بهترین را تا حد ممکن انتخاب نماید، کشف و شناسائی کند. با سنجیدن اینکه ترکیب و تفکیک صفاتی که هم‌اکنون برشمردیم رویهمرفته چه تأثیری بر فضائل انسانی در طول عمر دارد و از وی بیاموزد که ترکیب زیبایی با فقر یا ثروت، و اختلاط عواملی مانند شهرت یا گمنامی خانواده، زندگی خصوصی یا تصدی مشاغل اجتماعی، نیرومندی یا ناتوانی، سهولت یا دشواری در یادگیری و همه صفات انسانی از یک نوع خواه طبیعی باشد یا اکتسابی، چه نتایجی به بار خواهند آورد. آن‌گاه اگر انسان از همه این امور نتایج لازم را اخذ کند و ماهیت نفس را از نظر دور ندارد، توانائی آن را دارد که از زندگی نیک و یا زندگی بد یکی را انتخاب کند. البته زندگی بد آن چیزی را می‌نامیم که در نهایت نفس را به بی‌عدالتی سوق دهد. و زندگی نیک آن است که موجب اصلاح نفس گردد، بی‌آنکه هیچ چیز دیگری مدنظر باشد؛ زیرا دیدیم که چه در زندگی و چه پس از مرگ،

این بهترین انتخاب است. و هنگامی که به جهان مردگان^۱ رهسپار می‌شویم باید این عقیده را چون پولاد حفظ نماییم، تا به خود اجازه ندهیم در این جهان به ثروت و مفاسدی از این قبیل شیفته شویم، و به سوی خودکامگی و یا انتخابی نظیر آن شتاب ننماییم زیرا موجب بدی‌های بی‌شمار و درمان‌ناپذیری برای دیگران می‌شود و برای خود ما نیز رنج‌های بیشتری را به بار می‌آورد. بلکه همیشه در میان شرایط ممکن، تمایل به انتخاب راه میانه داشته باشیم و تا آنجا که ممکن است از دو حد افراط و تفریط، هم در این زندگی و هم در زندگی‌های بعدی بپرهیزیم؛ زیرا سعادت آدمی به چنین چیزی وابسته است.

بنا به گزارش قاصد دوزخ، در لحظه‌ای که کاهن مقدس قرعه می‌انداخت، این سخنان را افزود: "حتی اگر آخرین کس هم منصفانه، انتخاب کند، و خود را به خوب زندگی کردن ملزم نماید، می‌تواند شرایط نیک و شایسته‌ای را برای خود پدید آورد. پس نخستین کس باید با دقت انتخاب کند و آخرین کس نباید شجاعت را از دست بدهد". مفسر کلمات اِر نقل کرده است زمانی که کاهن مقدس این سخنان را ادا می‌کرد، آن کسی که قرعه اول به نام او اصابت کرده بود، بی‌درنگ پیش آمد و بزرگترین ستمگری و خودکامگی را انتخاب کرد و در حالی که سرشار از بی‌احتیاطی و حرص و طمعی سیری‌ناپذیر بود، بدون آنکه به حد کافی همه نتایج این انتخاب را بیازماید، آن

۱. Hadés: هادس خدای دوزخ و سرزمین مردگان است. ایلیاد، هومر، ترجمه سعید نفیسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۷۷. م.

قرعه را انتخاب کرد. او پیش‌بینی نمی‌کرد که قرعه او را به سرنوشت شوم خوردن فرزندان خویش و اعمال و جنایات نفرت‌انگیز دیگر دچار کند. اما وقتی که با فراغت خاطر، قرعه‌اش را آزمود، به سینه کوفت و از اینکه چنین انتخابی کرده است، شکوه و زاری کرد بی آنکه اشارات و تنبیهات کاهن مقدس را به خاطر آورد، زیرا به جای آنکه خود را برای بدی‌های خود ملامت کند، از بخت بد، خدایان و هر چیزی غیر از خود شکوه می‌کرد. بنابراین این شخص یکی از کسانی بود که از آسمان آمده بود و قبلاً در کشوری که حکومت سامان‌یافته‌ای داشت، زندگی کرده بود، اگر فضیلتی هم داشت، این فضیلت از روی عادت بود نه مرهون فرزاندگی و حکمت، و بر روی هم می‌توان گفت که در میان نفوسی که چنین غافلگیر می‌شدند، آنهایی که از آسمان آمده بودند از حیث شماره کمتر نبودند، و دلیلش این بود که اینان به هیچ رنج و مشقتی دچار نشده بودند؛ برعکس، بیشتر کسانی که از زمین می‌آمدند چون هم خود رنج برده بودند و هم رنج بردن دیگران را دیده بودند، انتخاب خود را با شتاب‌زدگی انجام نمی‌دادند. نتیجه این امر و نیز نتیجه بخت اصابت قرعه این بود که بیشتر روح‌ها، بدی‌ها را با خوبی‌ها و خوبی‌ها را با بدی‌ها عوض می‌کردند. اگر در حقیقت هر بار که انسانی به این جهان می‌آید، تحصیل صحیح حکمت را وجه همت خود سازد، و اگر قرعه او را مجبور به آخرین انتخاب‌ها نکرده باشد، نه تنها او فرصت خوشبخت زیستن در این جهان را خواهد داشت بلکه فرصت مسافرت از این

جهان به جهان دیگر و بازگشت به این یک را، نه از راه سخت زیرزمینی، بلکه از طریق جاده هموار آسمانی خواهد داشت. ار می‌گفت دیدن اینکه نفوس گوناگون چگونه زندگی خود را انتخاب می‌کردند، نمایش شگفت‌آوری بود: هیچ چیزی رقت‌آورتر، مضحک‌تر، عجیب‌تر از آن وجود نداشت، در حقیقت اکثر آنان در انتخابشان فقط به وسیله عادات زندگی قبلی‌شان هدایت می‌شدند. او می‌گفت نفس اورفئوس^۱ را در حالی که زندگی یک قور انتخاب کرد، به چشم خود دیده است، زیرا به جهت نفرت از زنانی که باعث مرگ او شده بودند، نمی‌خواست از شکم یک زن متولد شود. او روح تامیراس^۲ را که زندگی یک بلبل را انتخاب کرد، دیده بود. او هم چنین قوئی را دیده بود که زندگی‌اش را با زندگی یک انسان عوض کرد، و حیوانات آوازخوان دیگری را نیز دیده بود که همان طور عمل کردند. بیستمین روحی که قرعه به نام او، اصابت کرد، زندگی یک شیر را برگزید و آن همان روح آژاکس^۳ پسر تلمون بود که با به یاد آوردن قضاوت درباره اسلحه، دیگر وضعیت یک انسان را نمی‌خواست.

۱. اورفه یا اورفئوس (Orpheus) به دست منادها یا "زن‌پرستان" قطعه قطعه شد.

جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۲ نت ۷۵.

۲. تامیراس (Thamyras) آوازخوانی بود که چون خدایان هنرهای زیبا را به مبارزه طلبید، هم قوه بینایی و هم آواز خوش از او سلب شد. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۲ نت ۷۶.

۳. پس از مرگ آشیل آژاکس (Ajax) و ادیسه بر سر اسلحه وی مبارزه کردند و سرانجام آژاکس شکست خورد و خود را کشت. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۲ نت

سپس روح آگاممنون^۱ را دید، که او هم به علت نفرت نسبت به نژاد انسان و به دلیل بدبختی‌های گذشته‌اش، زندگی خود را با زندگی یک عقاب عوض کرد. روح اتالانت^۲ که به حکم قرعه نوبت او در میان نوبتهای دیگر قرار گرفته بود، با مشاهده افتخارات بزرگی که نصیب قهرمان شده بود دیگر توان آن را نداشت به جای دیگر برود و زندگی قهرمانان را انتخاب کند. سپس او روح اِئپوس^۳ پسر پانوپه را دید که زندگی‌اش به حالت زن صنعتگری تبدیل شد. دورتر، در صفوف آخر، روح ترزیت دلفک را دید که به صورت میمونی درآمد. بالاخره، روح اولیسه، یعنی کسی که بخت آخرین قرعه را به نام او زده بود، برای انتخاب به پیش آمد، اما تحت تأثیر خاطرات تجربه‌های گذشته خود، جاه‌طلبی را رها کرد و روزگار درازی زندگی فردی عادی را که از همه چیز بیگانه بود، جستجو کرد. یافتن چنین زندگی‌ای برای او بسی دشوار بود و در حالی که به وسیله دیگران تحقیر می‌شد، به گوشه‌ای خزید. روح او پس از مشاهده احوال خویش گفت که اگر قرعه او به

۱. آگاممنون (Agamemnon) فاتح جنگ تروا بود که وقتی به وطن خود بازگشت به دست زنش کشته شد. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۳ نت ۷۸.
۲. آتالانت (Atlanta) هرکسی را که از او خواستگاری می‌کرد، دعوت به مسابقه دو می‌نمود و اگر شکست می‌خورد، او را می‌کشت. سرانجام یکی از خواستگاران به حيله بر او غلبه کرد به این معنی که سه سیب طلا به زمین انداخت و آتالانت به خاطر برداشتن سیب‌ها از او عقب افتاد. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۳ نت ۷۹.
۳. اِئپوس (Epeus) سازنده اسب چوبی معروفی بود که سران لشکر یونان به وسیله آن وارد شهر تروا شدند. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۶۲۳ نت ۸۰.

عنوان اولین کس تعیین شده بود، او باز هم همان انتخاب را می‌کرد و در پذیرفتن آن شتاب می‌نمود. حیوانات نیز به همین روال عمل کردند: آنها در قالب انسان یا حیوانات دیگر درمی‌آمدند، حیوانات ظالم شکل وحوش، و حیوانات عادل شکل جانوران اهلی را به خود می‌گرفتند، و ترکیه‌هایی از هر نوع در میان آنها دیده می‌شد.

وقتی که تمام ارواح، وضعیت خود را انتخاب کردند، به همان ترتیبی که قرعه خود را انتخاب کرده بودند، به سوی لاکزیس رهسپار می‌شدند. لاکزیس به هر یک همزادی را که خود انتخاب می‌کرد، می‌داد، تا در زندگی نگهبان او باشد و برای سرنوشتی که انتخاب کرده بود به کمکش بشتابد. ابتدا همزاد نفس را به سوی کلوتو می‌برد و دست او را در دست رب‌النوع سرنوشت می‌گذاشت و زیر دوکی که او می‌چرخاند قرار می‌داد. بدین ترتیب او سرنوشتی را که نفس بعد از کشیدن قرعه انتخاب کرده بود تأیید می‌کرد. پس از لمس کردن دوک نفس را به کارگاه آتروپوس^۱ برد تا آنچه را که کلوتو^۲ تنیده بود، باز نشود. سپس نفس بدون آن‌که بتواند به عقب بازگردد به پای تخت ضرورت آمد. بالاخره نفس به طرف دیگر تخت رسید. زمانی که همه به آن سو رفتند، گرمائی توان فرسا و وحشتناک همه آنها را در جلگه

۱. آتروپوس در یونانی به معنای تغییرناپذیر، خم‌ناشدنی، انعطاف‌ناپذیر، ازلی، محکم، مقتدر و محترم است.

۲. clotho یا cloto. کلوتو از لغتی می‌آید که معنی آن بافتن است. فرهنگ اساطیر یونان و روم، ص ۵۹.

لِثَه^۱ (فراموشی) که در آن نه درختی بود و نه گیاهی، گرد آورد. با فرا رسیدن شب، آنان در کنار رود آمِلیس^۲ (بی خبری)، جایی که هیچ ظرفی نمی توانست آب را در خود نگه دارد، خیمه زدند. هر نفسی مجبور بود مقداری از این آب بنوشد. آنان که جانب احتیاط را از کف دادند، بیش از اندازه نوشیدند. هنگامی که از آن آب نوشیدند، همه چیز را فراموش کردند. سپس در خوابی ژرف فرو رفتند: اما در نیمه شب، غرش رعد همراه با زمین لرزه ای رخ داد و ناگهان نفوس از جای خود هریک به سوئی جهیدند، و مانند ستارگان یکی به این سو، و یکی به سوی دیگر، همه به سوی جهان برتر یعنی جائی که دوباره باید متولد شوند، روان شدند.

۹- فلسفیدن آموختن مرگ است^۳

او ادامه داد، از این ملاحظات لازم می آید که فیلسوفان حقیقی باید فکر کنند و در میان خود چیزهایی از این قبیل بگویند: به نظر می آید که مرگ راه نزدیک تر و راه میان بری است که ما را به مقصد می رساند، زیرا تا زمانی که در جستجوی حقیقت بدنمان با عقل پیوند دارد و نفسمان به چنین شری آلوده شده است، هرگز، به طور کامل به آنچه میل داریم، نخواهیم رسید، و می گوئیم که متعلق خواسته های ما همان حقیقت است. زیرا بدن به جهت اجباری که برای تغذیه آن

1. Lèthé

2. Amélès

3. philosophe, c'est apprendre a mourir. Phédon, 66 - a , 68 - b

داریم، برای ما هزاران مشکل پدید می‌آورد، و به دنبال آن بیماری‌ها عارض می‌شوند. و ما این چنین در جستجوی حقیقت سرگردان می‌شویم. بدن ما را از عشق‌ها، امیال، واهمه‌ها، خیالاتی باطل از هر نوع، و حماقت‌های بی حد و حصر سرشار می‌کند. همان طور که می‌گویند، همه امکانات فکر کردن را واقعاً و حقیقتاً از ما سلب می‌کند. علت حقیقی جنگ‌ها، تفرقه‌ها و پیکارها فقط بدن و شهوات آن است، زیرا، فقط برای اندوختن ثروت جنگ می‌کنیم و فقط به خاطر بدن مجبور به اندوختن ثروتیم و فقط بدن ما را در حالت بردگی نگاه می‌دارد. نتیجه همه این امور این است که ما هیچ فراغتی نداریم تا خود را وقف فلسفه نماییم. اما بدتر از همه اینکه حتی اگر برایمان فراغتی بماند و مشغول بحث و بررسی درباره چیزی شویم، بدن بی‌وقفه در جستجوهای ما دخالت می‌کند و در آنجا تشویش و خللی به وجود می‌آورد و ما را به گونه‌ای فلج می‌کند که از تشخیص حقیقت ناتوان می‌مانیم. در حقیقت برای ما اثبات شده است که اگر اصلاً بخواهیم معرفت محضی درباره چیزی داشته باشیم، بر ما لازم است که خود را از بدن جدا کنیم، و حقیقت اشیاء را فقط با نفس مشاهده نماییم. بنابراین به نظر می‌رسد حصول حکمت که مُتَعَلِّق شوق و آرزوی ماست و مدعی دوست داشتن آنیم در این زندگانی میسر نیست و چنان که استدلالمان اثبات می‌کند فقط پس از مرگ حاصل می‌شود. بنابراین اگر در حقیقت مادام که با بدنیم، شناخت هیچ چیزی به طور محض ممکن نباشد، یکی از این دو راه را باید انتخاب

کنیم: یا اینکه این معرفت برای ما مطلقاً ممتنع است، یا اینکه آن را پس از مرگ به دست خواهیم آورد زیرا در آن هنگام نفس بدون بدن، تنها و مجرد خواهد بود، اما پیش از مرگ، چنین چیزی ممکن نیست. به نظر می‌آید تا زمانی که در قید حیاتیم، بهترین راه وصول معرفت این است که تا حد امکان، هیچ‌گونه رابطه یا اتحاد و اتفاقی با بدن نداشته باشیم مگر در حالتی که ضرورت مطلق ایجاد کند و هرگز به خود اجازه ندهیم که به طبیعت بدن آلوده شویم، و از پلیدی‌های آن پاک بمانیم، تا اینکه خداوند ما را از بدن نجات دهد. هنگامی که بدین گونه با رها کردن خود از جنون بدن تزکیه شویم، محتملاً با حقایق محض مرتبط خواهیم بود و ما خود هر چه را که هست، بی‌آمیختگی خواهیم شناخت و مسلماً حقیقت بر چنین اصلی استوار است: ناپاک هرگز اجازه ندارد به عالم پاک برسد. سیمیاس، من گمان می‌کنم همه دوستان واقعی معرفت باید چنین فکر کنند و در میان خود چنین بگویند. آیا تو با این عقیده موافق نیستی؟

- سیمیاس گفت: کاملاً موفقم.

- سقراط گفت: دوست من، اگر چنین چیزی درست باشد، امید بسیار دارم وقتی به جایی که می‌خواهم برسم، رسیدم، در آنجا، آنچه را که غایت کوششهای من در زندگی گذشته‌ام بوده است، به دست آورم. همچنین سفری که امروز به من تحمیل شده است، امید بزرگی در من برمی‌انگیزد، مانند همه کسانی که گمان می‌کنند فکرشان مهیا و گویی تزکیه شده است.

- سیمياس گفت چنین چیزی مسلم است.

- بنابراین چنان که گفتیم آیا تهذيب نفس به درستی جدا کردن آن از بدن و عادت دادن آن به جمعیت خاطر و خلع بدن و همه اجزای آن و زیستن به تنهایی و در حال خلوت با خود تا حد ممکن در این زندگی و زندگی آینده نیست، در حالی که از قید بدن چونان زنجیری رها شده است؟

- او گفت مطمئناً چنین است.

- آیا این رهایی و جدائی نفس از بدن همان چیزی نیست که ما مرگ می‌نامیم؟

- او گفت دقیقاً همین است.

- اما آیا به نظر ما رهایی نفس آن غایت و مقصدی نیست که فیلسوفان واقعی و تنها آنان با شوقی هر چه تمام‌تر طلب می‌کنند و در حقیقت آیا در این رهایی و جدائی نفس از بدن نیست که فیلسوفان جدّ بلیغ دارد؟ آیا چنین نیست؟
- مطمئناً.

- بنابراین همان طوری که در آغاز گفتیم امری مضحک خواهد بود فردی که در زمان حیات خود به زندگی تا حد ممکن نزدیک به مرگ خو کرده است، زمانی که مرگ خود را به او نشان می‌دهد، در برابر آن طغیان نماید.

- بدون شک امری مضحک است.

- سقراط پاسخ داد، سیمياس، این یک حقیقت است که

فیلسوفان راستین مردن را تمرین می‌کنند و از میان همه مردم آنها تنها کسانی‌اند که کمتر از همه از مرگ می‌هراسند. در این باره نیک بیندیش. در نتیجه اگر آنان از بدن خود گسسته‌اند و میل دارند که نفسشان با خود تنها باشد، و از طرف دیگر وقتی که این لحظه فرا رسد، اگر آنان برآشفته شوند و طغیان کنند، آیا این بی‌حاصلی و عبث از طرف آنان نیست که هرگز نخواهند به میل خود به موطنی بروند که پیوسته آرزوی رسیدن به آن را داشته‌اند و تمام عمر خویش به آن مشغول بوده‌اند؟ آیا کسانی که عاشق و مجذوب حکمت‌اند پیوسته طالب آن نبوده‌اند که از شریکی که با آن در نقار بوده‌اند، رها شوند؟ ما بسیاری از مردمان را دیده‌ایم که به خاطر از دست دادن معشوق دل‌بندی، زنی یا پسری، با نهایت اشتیاق می‌خواهند برای یافتن آنان به جهان دیگر بشتابند. بدین امید که گمشدگان خود را در آنجا باز یابند و با آنان بمانند. آیا ممکن است کسانی که شیفته و دل‌باخته مرگ‌اند و سخت در این باورند که حکمتی را که سخن گفتن از آن به زحمتش می‌ارزد، در هیچ جایی جز در جهان پس از مرگ نمی‌توان یافت، بر علیه مرگ طغیان کنند و به میل و اراده خود به جهان دیگر نشتابند؟ دوست من، باید باور کرد که او به راستی فیلسوف است، عقیده راسخ خواهد داشت که در هیچ جایی جز در آنجا حکمت محض را نخواهد یافت اما اگر چنین است آیا چنان که هم‌اکنون گفتیم، عبث محض نیست که چنین کسی از مرگ بهراسد؟

۱۰- فیلسوف در حکومت ظالم^۱

سقراط - چون می‌بینیم که خواسته تو این است، درباره سران این گروه سخن خواهم گفت، زیرا چه سودی دارد که درباره فیلسوفان متوسط الحال سخن بگوئیم. نخست باید گفت که گروه اول از آغاز جوانی نمی‌دانستند که کدام راه به میدان شهر^۲ می‌انجامد و دادگاه در کجا قرار دارد، و تالار انجمن شهر یا هر تالار اجتماعات دیگری در کجاست. آنان چشم دیدن و گوش شنیدن قوانین، مصوبات مدون و مکتوب را ندارند. نیرنگ‌های انجمن شهر را که بر سر عوارض مشاجره می‌کنند، شرکت در انجمن‌های سیاسی، جشن‌ها و بزم‌هایی را که دختران جوان نی‌نواز در آن باده‌گساری می‌کنند، حتی در خواب هم نمی‌بینند، فیلسوف از اینکه چه خوشبختی‌ها و بدبختی‌هایی بر سر حکومت آمده است، چه عیب‌هایی را از نیاکان خود، مرد یا زن، به ارث برده است، چنان که از شماره قطرات آب دریا، بی‌خبر است. و شگفت آنکه از بی‌خبری خود خبر ندارد، اگر او از معرفت این امور پرهیز می‌کند، به هیچ وجه از روی غرور نیست، بلکه به این جهت است که در واقع فقط بدن او حاضر است و در میان جمع اقامت دارد، در حالی که بال‌های اندیشه او که این امور را پست و بی‌ارزش و با نظر تحقیر نگاه می‌کند، به همه جا پرواز می‌کند، چنان که پیندار^۳ گفته

1. Le philosophe dans la cité injuste. *Théétète*, 173 - c, 175 - b, éd.

Garnier, t. III, p. 377 - 380. 2. agora

3. Pindare

است ژرفای زمین را پیموده و پهنای آن را اندازه گیری می کند به ستارگان آن سوی آسمان خیره می شود به هر شیوه ممکن، طبیعت هر یک از موجودات را در کلیت آن می جوید بی آنکه هرگز به اموری که در کنار او می گذرد، توجه کند.

تئودوروس - سقراط، منظور تو از این سخن چیست؟

سقراط - تئودوروس، مثال طالس آن را به تو می فهماند. او ستارگان را نظاره می کرد و همان طور که به آسمان چشم دوخته بود، در چاهی افتاد. کنیزکی زیبا و روحانی از اهالی تراس^۱ به ریشخند او پرداخت و گفت که او سعی می کند که بر اسرار آسمان واقف شود در حالی از آنچه در برابرش و زیر پایش قرار دارد، بی خبر است. همان شوخی درباره همه کسانی که زندگیشان را وقف فلسفه می کنند، صدق می کند. در حقیقت مسلم است که چنین کسی از نزدیکان و همسایگان خود خبر ندارد: او نمی داند که آنان چه می کنند، حتی نمی داند که همسایگان او انسانند یا جانورانی از نوع دیگر اما دریافت اینکه ماهیت انسان چیست، و چنین طبیعتی چه باید بکند یا نکند و چه چیزی او را از موجودات دیگر متمایز می سازد، پرسشی است که در صدد پاسخ به آن است و از هیچ کوششی در کشف آن دریغ نمی کند. تئودوروس، گمان می کنم که منظورم را می فهمی، آیا نمی فهمی؟

تئودوروس - چرا، من فکر می‌کنم که تو راست می‌گوئی.
 سقراط - بنابراین، دوست من، چنان که در آغاز سخن گفتم، آن
 کسی که فیلسوف ماست در روابط خصوصی و عمومی با هم‌تایان
 خود به همین گونه است. وقتی مجبور شود در دادگاه یا جای دیگری،
 درباره آنچه پیش پای او و در برابر چشمان اوست، سخن بگوید، نه
 تنها کنیزکان ترس بلکه همه مردم، از بی‌تجربگی او، که او را در چاه
 انداخته است، دچار هرگونه سرگستگی شوند، به خنده می‌افتند،
 بی‌دست‌وپائی وحشتناکش او را در نظر دیگران ابله جلوه می‌دهد. در
 آنجا که باید دشنام گفت، نمی‌تواند بر علیه هیچ کسی ناسزا گوید و
 دشنام دهد، زیرا از شرّ دیگران، هر که باشد، خبر ندارد، و اصلاً به
 چنین اموری توجه نمی‌کند. چنین چیزی به نظر دیگران مضحک و
 مسخره می‌نماید. وقتی دیگران به ستایش خود و به لاف و گزاف
 می‌پردازند، او را می‌بینیم که می‌خندد، آن هم نه خنده‌ای دروغین،
 بلکه خنده‌ای راستین. بنابراین به نظر دیگران ساده و ابله می‌نماید.
 وقتی مدح و ستایش خودکامه یا پادشاهی را می‌شنود گمان می‌کند
 که شبابان، خوکبانان، گاوداران و گوسفندچرانانی را می‌ستایند که شیر
 فراوانی از گله خود می‌دوشند. به علاوه، او فکر می‌کند پادشاهان،
 چهارپایانی سرکش‌تر و مکارتر از حیوانات گله را می‌چرانند و می
 دوشند، زیرا در حالی که فرصت ندارند، در باروی کاخهای خود
 زندانی شده‌اند و مانند شبانانی که در آغل‌های کوهستانی خود به سر
 می‌برند، وقیح و نادان به بار می‌آیند. اگر بشنود که کسی دارای ده هزار

جریب زمین است، یا کسی ثروت فراوان دارد، آن را اندک می‌شمارد، زیرا عادت دارد که به همه عرصه زمین چشم بدوزد. راجع به کسی که از نجابت خانوادگی ستایش می‌کنند و می‌گویند که انسان وقتی دارای اصل و نسب است که بتواند ثابت کند که دارای هفت پشت نیای ثروتمند است، او فکر می‌کند که چنین مدحی از جانب کسانی است که کوتاه‌بین و تنگ‌نظرند. زیرا به جهت نقصان تعلیم و تربیت هرگز نمی‌توانند نوع بشر را به طور کلی مدنظر قرار دهند. آنان نمی‌فهمند هریک از ما دارای هزاران اجداد و نیاکانیم که در میان آنها توانگران و تهیدستان، پادشاهان و بردگان، بربرها و یونانیها، هزاران هزار در هر خانواده‌ای یکی پس از دیگری آمده‌اند. اگر کسی در نزد او نیکان خود را تا بیست و پنج پشت بشمارد و حتی نسب خود را به هراکلس پسر آمفیتریون برساند، آن را جز حقارت نفس نمی‌پندارد. بیست و پنجمین جد آمفیتریون و پنجاهمین نیای این بیست و پنجمین جد، همه حاصل بخت و اتفاق است، و فرزانه خردمند کسانی را که نمی‌توانند این حساب را انجام دهند و ذهن خود را از این خودنمایی‌های احمقانه رها سازند، ریشخند می‌کند. در همه این موارد، انسان عامی، فیلسوف را مسخره می‌کند؛ فیلسوف گاهی به نظر او حقیر و پست می‌نماید و گاهی بی‌خبر از آنچه در پیش پای اوست، و در همه چیز حیران و سرگردان است.

۱۱- نمونه اعلای الهی و نمونه انسانی^۱

سقراط - آری، اما تئودوروس ممکن نیست که بدیها از بین بروند زیرا همیشه باید چیزی بر خلاف خیر وجود داشته باشد؛ ممکن نیست که بدیها در میان خدایان جائی داشته باشند، اما ضرورت دارد که بدیها در میان نوع بشر و بر روی این زمین جریان داشته باشد. پس باید تلاش کرد که هر چه زودتر از این عالم به عالم دیگر گریخت. بنابراین برای گریختن از این عالم باید تا حد ممکن خود را به خداوند شبیه سازیم و تشبه به خداوند یعنی مقدس بودن و عادل بودن به یاری عقل. ولی دوست گرامی در واقع هرگز آسان نیست مردم را متقاعد کنیم که دلایلی که به جهت آن عوام از شرّ می پرهیزند و از فضیلت پیروی می کنند، دلایلی حقیقی نیست یعنی دلایلی نیست که به جهت آن باید به فضیلت عمل نمود و از شرّ پرهیز کرد. دلیل واقعی این نیست که از بدنامی بدکاران پرهیز کنیم و خود را در نظر مردم، با فضیلت نشان دهیم: این سخن به نظرم همان چیزی است که آن را یاوه سرائی پیرزنان می نامیم: اما درباره فضیلت، من حقیقت را به تو می گویم، خدا در هیچ شرایطی و به هیچ نحوی ظالم نیست، بلکه بر عکس عین عدل است و هیچ چیز بیشتر به او شباهت ندارد از آن کسی از میان آدمیان که تا حد ممکن عادل شده است. قابلیت واقعی یک فرد، ارجمند یا بی ارج بودن او، با چنین معیاری

1. Le modèle divin et le modèle humain. *Théétète*, 176 - a, 177 - b, éd. Garnier, t. III, p. 381 - 383

سنجیده می‌شود، زیرا وقوف به این نکته، عین حکمت و فرزانه‌گی و فضیلت واقعی است و جهل نسبت به آن، سفاهت و شر آشکار است. آنچه را مردم به اصطلاح نبوغ و یا علوم می‌نامند، در اداره دولتها، چیزی جز دانشی بی‌ارج و بی‌مقدار و در زمینه هنرها نیز چیزی جز کارهای عادی و مبتذل نیست. بنابراین هنگامی که شخص در گفتار و کردار خویش بیدادگر و ناپاراساست، بهترین خدمت این است که مکر و حيله او را به حساب لیاقت و کاردانی او نگذاریم، زیرا چنین کسانی سرزنش مردم را در نمی‌یابند، بلکه از آن کسب غرور و افتخار می‌کنند و چنین می‌پندارند که گرفتار اوهام و خیال نیستند و بارگران و بیهوده‌ای بر روی زمین نمی‌باشند، بلکه برای تدبیر امور مملکت باشند. پس باید واقعیت را به آنها گفت و باید به آنان گفت که هر چه کمتر به خود اعتقاد داشته باشند، بیشتر بود واقعی دارند. در نتیجه از این امر غافلند که چیزی که کمتر از همه شایسته نادیده گرفتن است، کیفر ظلم است. چنان نیست که آنان گمان می‌کنند که با تنبیه یا مرگ می‌توانند کاملاً از اعمال شری که مرتکب شده‌اند، بگریزند، این کیفری است که گریز از آن برای هیچ کس ممکن نیست.

تئودوروس - تو از کدام کیفر سخن می‌گوئی؟

سقراط - دوست عزیزم، در طبیعت اشیا دو نمونه وجود دارد: یکی الهی و مبتنی بر سعادت، و دیگری دشمن خداوند و مبتنی بر شقاوت. اما آنان چنین چیزی را نمی‌بینند. حماقت و دیوانگی محض آنها، مانع از آن است که احساس کنند عمل ظالمانه آنان موجب

نزدیکی به یکی و دوری از دیگری است. آنها بر حسب زندگیشان در این عالم یعنی بر حسب نمونه‌ای که در زندگی خود به آن تأسی کرده‌اند کیفر می‌بینند. اما اگر به آنان بگوئیم چنانچه از این راه بر نگردند، پس از مرگ جایی در آن مکان پاک که از تمام آرایش‌های این جهان مبرا است، نخواهند داشت، بلکه در آنجا نیز سرنوشتی مطابق خصلت‌های خویش در این جهان خواهند داشت، یعنی بدکاران تابع شر خواهند بود. این سخن را آنان ساده‌لوحی محض، مانند سخن دیوانگان می‌پندارند.

تئودوروس - آری سقراط، به راستی چنین است.

سقراط - دوست عزیزم این نکته را خوب می‌دانم؛ اما باید گفت اگر موقعیتی پیش آید که در یک رویارویی، آنان را به بحث و گفتگو بر سر عقاید و اصولی که برای خود اثبات کرده‌اند، مجبور سازید و اگر مردانه به آن بحث ادامه دهند، و از روی سستی از آن شانه خالی نکنند، در صورت ادامه بحث تئودوروس، با کمال تعجب مشاهده می‌کنیم که در پایان دیگر از این اعتقادات خود خشنود نیستند و نیروی سخنوری‌شان که بدان مشهورند، سست می‌شود تا جایی که انسان گمان می‌کند سخنشان سخن کودکان است.

۱۲- صانع و آفرینش جهان^۱

تیمائوس - به گمان من نخست باید این سؤال دوگانه را مطرح کرد: آنچه همیشه هست، بی آنکه دگرگونی و شدن در آن راه داشته باشد، بر چه اصلی استوار است؟ و آنچه همیشه در معرض شدن است و هرگز نیست، بر چه چیز استوار است؟ نخستین آنها با عقلی که از راه استدلال یاری گرفته است، قابل فهم است، زیرا آنچه هست، همیشه همان است، در حالی که آنچه در حال دگرگونی و شدن است بر اساس حدسی است مبتنی بر پندار که ملازم با احساسات غیر معقول است، زیرا پیوسته در حال به وجود آمدن و از میان رفتن است و هرگز به معنی حقیقی وجود ندارد. به علاوه، هر چیزی که حادث می شود، ضرورتاً از علتی پدید می آید؛ زیرا غیرممکن است که اصلاً چیزی، هر چه باشد، بدون علت حادث گردد. بنابراین، صانع یا کننده در حالی که همیشه چشمانش را بر موجود تغییرناپذیر دوخته است، بر طبق چنین نمونه ای کار می کند، و از روی آن، صورت و کمال را می آفریند، و بنابراین هر چیزی را که بدین گونه می سازد، ضرورتاً زیباست. اگر برعکس، چشمانش را بر امور حادث بدوزد و آن را سرمشق قرار دهد، هیچ چیز زیبایی را نمی آفریند.

اما راجع به کل آسمان یا جهان، یا هر اسم مناسب دیگری که به آن بدهیم، و درباره هر چیزی که به آن مربوط می شود، نخست باید

1. Le D miurge et la création du monde, *Timée*, 27 - d, 31 - a,  d. Garnier, t.v. p. 459. -462

سؤالی را از خود پرسیم که در آغاز باید درباره هر چیز دیگری پرسیده شود. آیا آن همیشه وجود داشته است بی آنکه آغازی در حدوث داشته باشد، یا اینکه حادث شده است و آغازی نیز داشته است؟ جهان حادث است زیرا مرئی، ملموس و جسمانی است، و هر چیزی از این قبیل، محسوس است، و امور محسوس به وسیله عقیده و گمانی که ملازم با احساس است، ادراک پذیر است و چنان که دیدیم پیوسته در معرض صیوررت و حدوث است. از طرف دیگر می‌گوئیم حدوث هر امر حادثی، بالضروره ناشی از علتی است. راجع به علت و پدر این جهان، یافتن او، و نیز پس از یافتن، شناساندن او به همه عالمیان، کاری بس دشوار است.

پرسش دیگری درباره جهان وجود دارد که باید آن را بررسی کرد، یعنی صانع عالم، جهان را مطابق کدام یک از این دو نمونه، آفریده است. نمونه لایتغیری که پیوسته همان است، یا مطابق نمونه‌ای که خود حادث است و متغیر. اما اگر این عالم زیباست و صانع آن واجد کمال است، بدیهی است که چشمانش را بر نمونه‌ای ازلی دوخته است. اما اگر قضیه برعکس باشد که حتی به زبان آوردنش هم جایز نیست، در آن صورت، جهان از روی نمونه‌ای حادث به وجود آمده است. بنابراین برای همه واضح است که صانع بر نمونه ازلی نظر دوخته است. زیرا جهان زیباترین چیزی است که آفریده شده است و صانع آن بهترین همه علت‌ها است. بنابراین اگر عالم بدین‌گونه ایجاد شده است، از روی نمونه‌ای ساخته شده است

که از طریق استدلال و عقل کلی، ادراک‌پذیر است، و پیوسته با خود وحدت و عینیت دارد.

در این شرایط، مطلقاً لازم است که این جهان صورتی از چیزی باشد. بنابراین، در هر حال، کمال اهمیت را دارد که هر مسئله‌ای را از مبدأ طبیعی آن آغاز کنیم. در نتیجه راجع این صورت و نمونه اعلای آن باید به نکات زیر توجه کنیم. هر کلامی نسبتی طبیعی با چیزهایی که بیان می‌کند، دارد. از این رو اگر سخنی که درباره چیزی گفته می‌شود ثابت و لایتغیر، و به مدد عقل دریافتنی باشد، آن چیز ثابت و لایتغیر است، و تا حد امکان و نیز تا حدی که کلام غیر قابل نقص و خدشه‌ناپذیر باشد، جایی برای سخن دیگر باقی نمی‌ماند. اما اگر کلام حاکی از چیزی باشد که از روی آن نمونه‌ای تقلید شده است که خود صورتی بیش نیست، کلام ظنی و محتمل است و با متعلق خود تناسب دارد، زیرا نسبت حقیقت به ظن و گمان نسبت وجود به ضرورت است. بنابراین، ای سقراط عزیز اگر در مباحث مربوط به خدایان و پیدایش جهان، با جزئیات و پرسشهای فراوانی روبه‌رو شویم که از فراهم آوردن توجیهات کاملاً غیرمتناقض و دقیق درباره آنها عاجز باشیم، در شگفت مباش، اما اگر در این مورد چیزهایی بگوئیم که قریب به یقین باشد، باید به همین اندازه خرسند باشیم، و باید به یاد داشته باشیم، که من که سخن می‌گویم و شما که قضاوت می‌کنید، فقط انسان هستیم و درباره چنین مسائلی شایسته است که

رمز و تمثیل غریب به یقین را قبول کنیم، بی اینکه چیزی را ورای آن جستجو نمائیم.

سقراط - تیمائوس کاملاً درست است و چاره‌ای نداریم جز اینکه تقاضای تو را بپذیریم. پیش‌درآمدت را با تحسین شنیدیم. اکنون قطعه خود را بی‌درنگ اجرا کن.

تیمائوس - اکنون می‌خواهیم بگوئیم آن کسی که صیوررت و جهان را شکل داده است، به چه علتی شکل داده است. او خیر است و کسی که خیر است، به هیچ خیری رشک و حسد نمی‌برد. چون بری از حسد است، اراده کرده است که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او باشد. چون این اصل واقعی‌ترین اصل صیوررت و نظام عالم است و مورد اعتقاد مردم حکیم و فرزانه است، آن را با کمال یقین قبول می‌کنیم. چون خداوند می‌خواست تا همه چیز در حد ممکن نیکو باشد و هیچ چیز زشت نباشد، انبوه چیزهای مرئی را که در حالت سکون نبود، بلکه بی‌نظم و سامان حرکت می‌کرد، از بی‌نظمی به نظم و سامان آورد، زیرا می‌دانست که نظم از هر حیث بر بی‌نظمی مرجح است.

بنابراین برای اینکه بهترین است، ممکن نیست و نیز هرگز ممکن نخواهد بود که چیزی را که زیباترین نباشد، انجام دهد. و در اشیائی که بالطبع محسوس‌اند، تأمل کرد و دید که هرگز کلی که فاقد عقل است نمی‌تواند زیباتر از کل عاقل باشد. و به علاوه، در هر موجودی داشتن عقل بدون نفس ممکن نیست. در نتیجه او عقل را

در نفس، و نفس را در بدن قرار داد. و عالم را چنان اثری پدید آورد که بالطبع زیباترین و بهترین است. بنابراین به ظن قریب به یقین باید بگوییم که این عالم حیوان است و حقیقتاً نفس و عقل به آن اعطا شده است و با مشیت الهی پدید آمده است.

پس از طرح این مسئله باید بگوئیم که بر اثر شباهت به کدام موجود زنده به وسیله سازنده خود، پدید آمده است. نباید گمان کرد که بر اثر شباهت به اشیائی که به مقتضای طبیعت خود از نوع جزاءند، ساخته شده است، زیرا هیچ چیزی که به یک موجود ناقص شبیه است هرگز نمی تواند زیبا باشد. اما چیزی که همه جانوران دیگر را به طور فردی یا نوعی دربر می گیرد، باید به عنوان اصلی فرض کنیم که عالم بیش از همه به آن شباهت دارد. در حقیقت آن نمونه اعلی همه حیوانات عقلی را در خود دارد. چنان که این عالم هم ما و هم همه حیوانات مرئی ای را که پدید آورده است، دربر می گیرد. چون خداوند می خواست که کاملترین شباهت ممکن را به زیباترین موجودات عالم عقل که از هر حیث واجد کمال است، به این عالم محسوس اعطا کند، حیوان مرئی یگانه ای را پدید آورد که در خود همه موجوداتی را که بر حسب طبیعتشان با آن خویشی دارند، جمع دارد.

۱۳- خداوند باید معیار همه چیز باشد^۱

آتی - بنابراین به آنها می‌گوئیم: "دوستان من، بنابراین روایت قدیمی، خداوند، آغاز، انجام و میانه همه هستی‌هاست. خداوند همیشه به مقتضای طبیعت خود بر صراط مستقیم راه می‌رود، در عین اینکه بر عالم احاطه دارد. عدالت پیوسته به دنبال اوست، آن عدالتی که همواره نقض قانون الهی را کیفر می‌دهد. هر که خواهد نیکبخت شود باید به عدالت دل‌بستگی داشته باشد و با فروتنی و تواضع پابه پای عدالت قدم بردارد. اما آنکه دچار باد غرور است و به ثروت، افتخارات و زیبائی‌اش می‌بالد، از روی جوانی و نادانی به لجام‌گسیختگی دچار می‌شود چنان‌که باور می‌کند که به رئیس و رهبر احتیاج ندارد بلکه خود می‌تواند دیگران را رهبری کند. خداوند او را به حال خود رها می‌کند و در حال واماندگی به خودپسندان دیگری مانند خود می‌پیوندد، و مانند ستوران به هر سو لگد می‌زند و در همه جا تخم آشوب می‌پراکند. او خود را در نظر ناکسان، کس می‌نماید. دیری نمی‌گذرد که در سرپنجه عدالت گرفتار می‌شود و سرانجام خود، خانه و کشورش را از بیخ و بن ویران می‌کند. در چنین اوضاع و احوالی مرد فرزانه باید چه کند و چه کاری در پیش گیرد؟

کلیناس - واضح است که هر مرد فرزانه‌ای باید در این اندیشه باشد که از زمره کسانی باشد که از خداوند پیروی می‌کنند.

1. Dieu doit être la mesure de toutes choses, *Les Lois*, IV, 715 - e, 717 - a, éd. Garnier, t. VI, p. 156 - 158.

آتنی - بنابراین رفتاری که موجب خشنودی خداوند و مطابق با کردار اوست، چیست؟ جز یک راه وجود ندارد و آن راهی است که بر این مثل قدیمی استوار است که هر چیزی، هم جنس خود را می‌پسندد، به شرط آنکه حدّ و اندازه را نگه دارد. زیرا موجوداتی که حدّ و اندازه را نگه نمی‌دارند، نه یکدیگر را می‌توانند خشنود کنند و نه کسانی را که حدّ و اندازه را نگه می‌دارند. بنابراین خداوند معیار حقیقی همه چیز است. او بیشتر از هر انسانی - هر که باشد - معیار است. به همین جهت هر که می‌خواهد محبوب خداوند شود باید تا حدّ توان خود، خود را متشبه به او سازد. بنابراین اصل، آن کسی از میان ما محبوب خداست که خویشتن‌دار است، زیرا چنین کسی متشبه به خداوندست در حالی که شخص غیرخویشتن‌دار نه تنها متشبه به خدا نیست بلکه کاملاً ضد خداست و در نتیجه ظالم و ستمکار است. همین سخن را باید در مورد تمام فضایل و رذایل دیگر گفت. از این اصل، باید این سخن نغز را که به نظر من از هر سخنی زیباتر و حقیقی‌تر است، نتیجه گرفت. و آن این است که بهترین، زیباترین، و مؤثرترین وسیله برای رسیدن به سعادت برای انسان بافضیلت، قربانی کردن برای خدایان و تقرب جستن به آنان از طریق دعا، خیرات و انجام دادن شعائر دینی با کمال جدّیت است. اما درباره افراد شریر، طبیعتاً برعکس است زیرا نفس شریر ناپاک است. در عوض نفس انسان نیک پاک است. این باوری خطاست که خداوند یا انسان، از دست آلوده جنایتکار، هدیه‌ای بپذیرد. بنابراین سعی

بی دینان برای جلب مرضات خداوند، عملی بیهوده است. برعکس،
افراد عادل و صالح همیشه در این کار توفیق دارند.

پایان

کتابشناسی

منابع مؤلف

I. — ÉTUDES D'ENSEMBLE

- P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon* (Hachette, 3^e éd., 1961).
G. RODIS-LEWIS, *Platon* (Seghers, 1965).
J. BRUN, *Platon et l'Académie* (Presses Universitaires de France, 1960).
L. ROBIN, *Platon* (Alcan, 1935).
A. DIÈS, *Autour de Platon* (Beauchesne, 1926).
ALAIN, *Idées* (Hartmann, 1947).

II. — ÉTUDES SUR LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

- G. MILHAUD, *Platon et les Philosophes géomètres de la Grèce* (Alcan, 1900).
G. RODIER, Les Mathématiques et la Dialectique dans l'œuvre de Platon, in *Études de Philosophie grecque* (Vrin, 1926).
— Sur l'évolution de la Dialectique de Platon (*ibid.*).
V. BROCHARD, La théorie platonicienne de la Participation d'après le Parménide et le Sophiste, in *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne* (Vrin, 1926).
A. DIÈS, *La définition de l'Être et la nature des Idées dans Le Sophiste de Platon* (Vrin, 2^e édition non remaniée, 1963. Il sera bon de voir les compléments et les corrections apportées à sa thèse par A. DIÈS, dans son Introduction à l'édition du *Sophiste*, chez G. Budé).
J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien* (Boivin, 1939).
— *Réalisme et idéalisme chez Platon* (Presses Universitaires de France, 1951).

- J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon* (rééd. chez Vrin, 1951).
 V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon* (Presses Universitaires de France, 1947).
 P. RICŒUR, *Platon et Aristote* (C.D.U., 1954).

III. — SUR LES MYTHES

- P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon* (Alcan, 1930).
 V. BROCHARD, Les mythes dans la Philosophie de Platon (in *op. cit.*).
 P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne* (Presses Universitaires de France, 1947).

IV. — SUR LA RELIGION

- V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon* (Presses Universitaires de France, 1949).
 A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon* (Vrin, 1936).
 R. SCHAEFER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (La Baconnière, 1944).

V. — SUR LA MORALE ET LA POLITIQUE

- V. BROCHARD, La morale de Platon (in *op. cit.*).
 P. LACHÈZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon* (Boivin, 1938).
 A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon* (Gallimard, 1945).
 M. GUÉROULT, La méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon (in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926).
 J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon* (Presses Universitaires de France, 1958).

منابع مترجم

- ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۰.
- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰ / ۱۳۴۸.
- افلاطون، چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۵ / ۱۳۶۷.
- اولیری، دلیس، انتقال علوم یونانی به جهان عربی، ترجمه احمد آرام، تهران، جاویدان، ۲۵۳۵.
- برن، ژان، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
- گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- نفیسی، سعید، فرهنگ فرانسه - فارسی (۲ جلد)، تهران، کتابخانه و مطبعه بروخیم، ۱۳۴۵.
- هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

نمایه

کتابها و رساله‌ها

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| اکسیوکوس ۱۴۴ | آ |
| انتقال علوم یونانی به جهان عربی | آریخاس ۱۴۴ |
| ۱۲ | آلکییادس ۱۹، ۲۳ |
| اوتیدم ۲۷، ۱۴۲ | |
| اوتیفرون ۲۳، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۱۴۰ | الف |
| ایلیاد ۱۴۱، ۱۹۳ | اپینومیس ۱۴۲ |
| ایون. ۲۷، ۱۴۱ | ادوار عقل ۷۲ |
| | اصول حکومت آتن ۱۳، ۱۵، ۱۶ |
| پ | افلاطون ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۸، |
| پارمنیدس ۲۹، ۵۰، ۶۰، ۶۴، ۷۷، | ۲۰، ۲۲ - ۲۴، ۲۷ - ۳۵، ۳۷، |
| ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۳۹ | ۳۸، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۰، |
| پروتاگوراس ۲۳، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، | ۵۲، ۶۷ - ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۷، |
| ۵۲، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۱ | ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، |
| پرودیوکوس ۱۵۵ | ۹۷، ۱۰۳ - ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، |
| ت | ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۱ - ۱۳۵، |
| تتاگس ۱۴۳ | ۱۳۷ - ۱۴۰، ۱۴۴ |

تعاریف ۱۴۴

د	ته‌تتوس ۲۱، ۲۹، ۴۴، ۴۸، ۴۹،
دربارهٔ عدل ۱۴۳	۵۳، ۶۰، ۶۶، ۸۱، ۹۱، ۹۹،
دربارهٔ فضیلت ۱۴۳	۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۴۷-۱۴۹
درسهای مشهور و قطعات	تیمائوس ۲۲، ۳۱، ۵۰، ۶۴، ۸۱-
مابعدالطبیعه ۶۰	۸۵، ۹۱ - ۹۶، ۱۰۰، ۱۱۰،
دفاعیه سقراط ۲۳، ۴۹	۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴، ۲۱۰،
دمودوکوس ۱۴۳	۲۱۳
دوره آثار افلاطون ۱۴۸	
دین افلاطون ۷۹	

ج

ر	جمهور ۳۳، ۱۳۹، ۱۹۳، ۱۹۴
رقبا ۱۴۳	جمهوری ۱۶، ۲۸، ۳۴، ۴۵، ۴۷،
	۵۴، ۵۵، ۵۷ - ۵۹، ۶۱، ۶۲،
ز	۶۴، ۶۵، ۶۷ - ۷۱، ۷۳، ۷۷،
زندگی، عقاید، و اقوال فیلسوفان	۸۱، ۸۲، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۹ -
مشهور ۱۱	۱۰۲، ۱۰۴ - ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۴،
	۱۱۶، ۱۱۸ - ۱۲۵، ۱۲۹ -
س	۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴،
سقراط ۱۷ - ۲۰، ۲۷، ۳۷، ۳۸، ۴۱،	۱۴۵
۴۶، ۴۸ - ۵۰، ۷۴، ۹۷، ۱۰۵،	
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۴۰،	
۱۴۷ - ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۷۹،	
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳ - ۲۰۵، ۲۰۷،	
۲۰۹ - ۲۱۲، ۲۱۳	

چ

چهار رساله افلاطون ۱۴۸

خ	خارمیدس ۱۴، ۱۹، ۲۳، ۱۰۹،
سوفیست ۲۹، ۵۰، ۷۱، ۷۷، ۷۸،	۱۴۱
۸۱، ۸۳، ۸۵، ۹۴، ۱۴۲	
سیریف ۱۴۳	

- ش
شهود و زندگی شهودی در نزد
افلاطون ۸۲
- ف
فایدروس ۲۷، ۵۲، ۵۷، ۷۱، ۷۳،
۷۴، ۷۶، ۸۰، ۸۵، ۹۰، ۹۱،
۹۵-۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۴۱
فایدون ۲۰، ۲۷، ۴۶، ۵۱، ۵۵، ۵۸،
۶۲، ۶۴، ۷۲، ۸۰، ۸۱، ۸۳،
۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲،
۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴،
۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
فرهنگ اساطیر یونان و رم ۱۹۷
فرهنگ فرانسه - فارسی ۱۶، ۲۱
فلسفه چیست؟ ۶۷
فیلیس ۲۹، ۶۱، ۶۴، ۷۱، ۷۴، ۷۷،
۷۸، ۸۲، ۸۵، ۸۷-۸۹، ۱۰۵،
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲
- ق
قوانین ۱۵، ۲۵، ۳۱، ۴۴، ۴۵، ۵۰،
۷۳، ۸۷، ۹۰-۹۲، ۹۴، ۱۰۴،
۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۴،
۱۲۵-۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲،
۲۰۱
- ک
کراتیلوس ۱۷، ۲۷، ۴۲، ۵۳، ۱۴۲
کریتون ۲۳، ۱۳۴، ۱۴۰
کریتیاس ۱۴، ۳۱، ۵۰، ۱۳۷، ۱۴۲
کلیتوفون ۱۴۳
- گ
گرگیاس ۲۳، ۳۸، ۱۰۳، ۱۰۶،
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۴۱
- ل
لاخس ۲۳، ۴۷، ۵۱، ۱۴۱
لزیس ۲۳، ۱۴۱
- م
مابعدالطبیعه ۱۷، ۹۷
محاواریات افلاطون ۵۰
مرد سیاسی ۲۹، ۴۵، ۵۰، ۷۱،
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲
منکسنوس ۲۷، ۱۴۱
مینون ۲۳، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۷۱، ۷۲،
۱۰۸، ۱۱۲، ۱۴۱
مهمانی ۲۷، ۵۸، ۷۴، ۷۶، ۱۳۹،
۱۴۱
مینوس ۱۴۳
- ن
نامه‌ها ۴۹

هـ

نامهٔ دوم ۸۲

هیپارخوس ۱۴۳

نامه ششم ۸۹

هیپاس بزرگ ۲۳، ۵۰، ۱۴۱

نامهٔ هفتم ۱۱، ۱۶، ۲۰، ۲۲، ۲۳

هیپاس کوچک ۲۳، ۱۴۰

۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۵۲

اسامی خاص

آریستون ۵، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۳۲	آ
آریستیپوس ۲۱	آپولون ۱۲
آژاکس ۱۹۵	آتالانت ۱۹۶
آشیل ۱۹۵	آتروپوس ۱۹۷
آفرودیت ۷۵، ۱۷۶	آتن ۱۲ - ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴،
آکادموس ۲۵	۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۷، ۳۸،
آکادمی ۲۵ - ۳۲، ۳۸، ۴۹، ۵۲،	۴۰، ۲۲۰
۱۳۸	آتنی ۲۱، ۲۴، ۲۱۵، ۲۱۶
آکسفورد ۱۳۸	آرام، احمد ۱۲، ۲۵، ۲۲۱
آگاممنون ۱۹۶	آرتمیس ۱۴۸
آلفرد نورث وایت هد ۳۳	آرخیتاس ۲۲، ۳۰
آلکیبیادس ۱۹	آرخیتاس تارانٹی ۲۸، ۳۰، ۳۶
آمفیتریون ۲۰۶	آرگوس ۱۴
آنی کریس کورنائیکی ۲۴	آریستوکلِس ۱۴

ايتيون ۸۶	اژه ۱۳
اٲوس ۱۹۶	اژين ۲۴، ۱۳
اٲودوكس ۲۸	اسپارت ۱۹، ۱۳
اٲودوكسوس اسنيدى ۲۶	اسپارتى ۲۴، ۲۱، ۱۴
اٲوڤموس ۱۷۹	اسپوسيپوس ۳۲، ۲۶، ۱۱
اٲولونيسم ۳۵	استزيخور ۱۷۹
اتالانت ۱۹۶	اشيل ۱۵۹
اتلانتيك ۱۴۲	اڤسوس ۳۶
ادرستيا ۱۸۹	افلاطون ۵، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷
اديسه ۱۹۵	۱۸، ۲۰، ۲۲ - ۲۴، ۲۷ - ۲۹
اړ ۷، ۱۰۱، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵	۳۰ - ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۵
اړ پامفيلين ۱۰۱	۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۶۷ - ۶۹
اړسطو ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۶، ۲۷، ۶۷	۷۲، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲
۲۲۰، ۱۳۹	۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۷، ۱۰۳ - ۱۰۶
اړوس ۷، ۷۵، ۱۷۶	۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷
اړيستپوس كورنثائى ۱۱۶	۱۳۱ - ۱۳۷، ۱۴۰
اړيستيد ۱۵۲	۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۹۰، ۲۲۰
اړيستيدس ۱۱۲	افلاطونى ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۸، ۳۶
اړيگن ۱۳۹	۴۷، ۵۲، ۵۳، ۶۲، ۷۹، ۸۴
	۹۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۷
	۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹

بربرها ۲۰۶	إلثا ۳۷
بگو، روبر ۱۴۴	الکبییادس ۱۴۰، ۱۴۳
بودلیان ۱۳۸	المپیا ۳۰
	المپیاد ۱۲
پ	المپیک ۱۲، ۲۴
پارمنیدس ۳۶	الیگارشی ۱۴، ۱۲۸
پاریس ۱۳۷	آملیس ۱۰۲، ۱۹۸
پانوپه ۱۹۶	امیل شامبری ۱۴۴
پروتاگوراس ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳	اورفتوس ۱۹۵
پرودیکوس ۱۵۳	اورفه‌ای ۹۶
پروکلوس ۴۹، ۶۴، ۱۳۹	اولیسه ۱۹۶
پریکتیونه ۱۴	اولیگارشی ۱۹
پریکلس ۱۳، ۱۱۲	ایتالیا ۲۲، ۲۹
پلاطوس ۱۴	ایده‌اليسم ۱۳۵، ۱۳۶
پلوپونز ۱۳	ایریس ۶۶
پلوتارک ۲۲	ایستمیک ۱۶
پلیاد (گالیمار) ۱۴۴	ایوئسبیوس ۱۳۹
پنیا ۷۵، ۱۷۶	
پوروس ۷۵، ۱۷۶	ب
پوزیدون ۱۴	باستانی پاریزی، محمدابراهیم ۲۲۰
پولوکس ۲۵	بال ۱۳۸

۱۵۳	پیتوکلس ۱۷۹
تیمائوس ۲۱۳	پیرگرمال ۲۲۰
تیمائولوکری ۳۶	پیره ۱۳
ث	ت
ثوماس ۶۶	تثاریدس ۲۴
	تثودوروس ۲۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷ -
خ	۲۰۹
خارمیدس ۱۹	تارگلیون ۱۲
خالکیدیوس ۱۳۹	تامیراس ۱۹۵
خرونوس ۱۲۹	تبس ۲۱
	تباس ۲۰۴، ۲۰۵
د	تراسیبول ۲۰
دایمون ۷۵	تراسیماخوس ۳۰، ۴۸
دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی	ترانت ۲۲
۱۴۰، ۲۲۰	ترزیت ۱۹۶
دکتر غلامرضا اعوانی ۳، ۹	تروا ۱۹۶
دلفی ۱۷۹	تسه ۲۵
دلفیائی ۱۰۹	تلمون ۱۹۵
دلوس ۲۲	تمیستوکلس ۱۱۲
دلیس اولیری ۲۲۰	تهئه تتروس ۲۶، ۱۴۵ - ۱۵۰، ۱۵۲

رواقی ۸۸	دموکراسی ۱۹، ۲۳، ۳۹، ۱۲۸،
رواقیان ۱۰۵، ۱۳۹	۱۳۵
روحانی، فؤاد ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶	دنيس ۲۳، ۲۴، ۲۸ - ۳۰
ریکور، پل ۸۰، ۸۱، ۸۴	دنيس اول ۲۳
	دنيس جوان ۳۰
ز	دنيس دوم ۲۸
زئوس ۱۵، ۱۰۱، ۱۴۸، ۱۵۶	دنيس قدیم ۲۸
۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۵	دودون ۱۷۹
	ديالکتیک ۱۶۹ - ۱۷۱، ۱۷۳
س	ديژون فرانسه ۹
سقراط ۱۸ - ۲۰، ۲۷، ۳۷، ۴۷، ۴۸،	ديوتیما ۷۴، ۱۷۸
۵۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۴۷،	ديوس کورس ۲۵
۱۴۹، ۱۵۳، ۲۰۹	ديوگنس لائرتيوس ۱۱، ۱۷، ۱۸،
سقراطي ۲۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰،	۳۲
۱۳۹، ۱۴۵	ديون ۲۳، ۲۸ - ۳۱
سن مارک ۱۳۷	ديونيزوس ۱۶
سوفسطائيان ۱۵، ۲۶، ۳۸، ۳۹،	ديونيزيسم ۳۵
۴۱، ۴۳، ۴۶، ۵۴، ۱۴۱، ۱۵۳	دييس ۷۹
سوفکل ۲۵	
سولون ۱۴	ر
سيبيل ۱۷۹	رابله ۸۶

فلورانس ۱۳۸	سیراکوز ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰
فیثاغورس ۱۲، ۲۲، ۳۶، ۹۶، ۱۰۳	سیرنائیک ۲۱
فیثاغوری ۲۲، ۲۵	سیسرون ۳۳، ۱۳۹
	سیسیل ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۳۰، ۳۱
ق	سیمیاس ۲۰۰، ۲۰۱
قیصریه ۱۳۹	
	ش
ک	شول، پی.ام. ۳۳
کاستور ۲۵	شرر، رنه ۸۶
کالیپوس ۳۰	
کالیپوس آتنی ۳۰	ص
کالیکلس ۴۰، ۱۰۷	صناعی، محمود ۱۴۸، ۲۲۰
کتابخانه ملی ۱۳۷	
کدروس ۱۳	ط
کریتیاس ۱۹، ۳۸	طالس ۲۰۴
کسنوکراتس ۱۱، ۲۶	
کلئومبروت ۲۱	ف
کلمنت اسکندرانی ۱۳۹	فدروس ۱۷۹
کلوتو ۱۹۷	فرانسه ۹، ۱۶، ۲۱، ۱۲۸، ۱۴۴
کلینیاس ۲۱۵	۲۲۰
کورنیتوس ۲۱	فستوژیر ۸۲

کولون ۲۵	لوزیماخوس ۱۵۲
کویره ۴۱	لوسپاس ۲۴
	لوگوس ۸۸
ی	لیکورگوس ۳۱
گارنیه ۱۴۵، ۱۴۴	
گرکیاس ۳۸	م
گرو ۹۷، ۹۹	مارسیلیو فیچینی ۱۳۸، ۱۳۹
گستون میر ۱، ۹	مانتینه ۷۴
گلاوکن ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۵	متیس ۱۷۶
۱۹۲	مصر ۲۱، ۲۲، ۱۳۸
گلداشمیت ۵۰، ۷۹، ۸۰	معین، محمد ۲۲۰
گیوم بوده ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵	مگار ۲۰، ۲۲
	مینون ۳۸
ل	مورو، ژوزف ۱۴۴
لئون برنشویک ۸۴	مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
لئون روبن ۱۴۴	ایران ۹، ۱۰
لاخزیس ۱۹۰، ۱۹۷	میره‌ی نونت ۱۷۹
لانیو، ژول ۶۰	
لیته ۱۰۲، ۱۹۸	ن
لطفی، محسن ۱۵۳	نفیسی، سعید ۱۶، ۲۱، ۱۲۸، ۱۹۳
لطفی، محمد حسن ۲۲۰	۲۲۰

هکتار ۱۷۶	هلن ۲۵
نیچه ۱۳۵	هومر ۱۹۳
نیچه‌ای ۳۵	هیپارینوس ۳۰
	هیپاس ۳۸
و	هیمر ۱۷۹
ونیز ۱۳۷، ۱۳۸	

ی

ه	یونان ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۲۲،
هانری استین ۱۳۸	۸۰، ۱۴۸، ۱۷۹، ۱۹۶، ۱۹۷،
هایدگر ۶۶، ۶۷	۲۲۰
هراکلس ۲۰۶	یونانی ۱۰، ۱۲-۱۴، ۱۸، ۳۳، ۴۳،
هراکلیتوس ۱۷، ۳۶، ۵۴، ۶۱	۵۷، ۵۸، ۶۶، ۶۷، ۸۵، ۸۶
هراکلید پونتی ۲۶، ۲۹	۱۱۳، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۸۰، ۲۲۰
هستیا ۱۸۶	یونانیان ۲۱، ۳۶، ۷۳، ۸۶، ۱۹۰
هگل ۱۰۹	یونانیها ۲۰۶



Gaston Maire

Platon

traduction en persan par

Fateme Khonsari

