

## فلسفه افلاطون و زندگی انسان

### محرم ترابی کچوسنگی

برای یافتن و درک دقیق مختصات مفهومی و عینی فلسفه از نظر افلاطون باید به اموری همچون تربیت، سفسطه، سیاست، دیالکتیک، عقلانی بودن و روحانی بودن فلسفه و همچنین الهی بودن آن کاملاً توجه کرد. افلاطون فلسفه را نه از یک جنبه بلکه از تمامی جنبه‌هایی که به کل زندگی انسان مربوط می‌شود در نظر می‌گیرد. او زندگی شایسته و درخور انسان را بهترین چیز برای بررسی و پیروی می‌داند. زندگی شایسته انسان زندگی راستینی است که فیلسوف راستین از آن برخوردار است. بنابراین در بررسی ماهیت فلسفه او بسیاری از زوایای زندگی انسان مورد کنکاش قرار می‌گیرد و این امر همان راز ماندگاری و تازگی اندیشه‌های افلاطون در طول تاریخ است. از این رو می‌توان تاریخ را صحنه نمایش چیزهای ماندگار تعریف کرد. ما در هر کجای تاریخ که قرار داشته باشیم باید به امور ماندگار بپردازیم تا شاید از این رهگذر ما نیز ماندگار شویم. اهمیت ماندگار شدن انسان از آن جهت است که او در این کسوت و وضعیت فقط یک بار پا به عرصه عالم مادی می‌گذارد. عالم مادی اگر هم خود ماندگار باشد زمانی به حال انسان مفید واقع می‌شود که سبب ماندگاری انسان شود. در غیر این صورت چنان است که گویی هیچ واقعه‌ای رخ نداده است و نه کسی آمده و نه کسی رفته است. در این شرایط چیزی جز پوچی محض حاکم نخواهد شد. پوچی چیزی است که امکان تحقق ندارد. لذا اگر چیزی تحقق یافته است باید به نوعی ماندگار نیز باشد. اما هر امر ماندگاری به محملی ماندگار نیاز دارد که باید همواره همراه آن باقی بماند. وجود برترین محمل برای هر امر ماندگار است. از آنجا که جسد انسان پس از مدتی متلاشی شده و از بین می‌رود باید چیزی غیر از این جسد وجود داشته باشد تا موجب ماندگاری انسان شود. این چیز همان روح است که وجود آن برترین محمل ماندگاری برای انسان تلقی می‌گردد. افلاطون در خصوص انسان بیش از هر چیز دیگر به این روح اهمیت می‌دهد. او اغلب موضوعات فلسفه خود را حول محور روح و ویژگی‌ها و تربیت آن مطرح می‌کند.

در این مقاله ابتدا این موضوع مطرح می‌شود که سؤال اصلی افلاطون از خود چیستی فلسفه نیست بلکه او در صدد تربیت صحیح انسان است تا از این طریق امور سیاسی جامعه اصلاح گردد. لذا فلسفه او علاوه بر اینکه بر تربیت تأکید می‌کند این تربیت را در جهت بهتر اداره شدن زندگی اجتماعی انسان در نظر می‌گیرد. اما برای این منظور او نیاز به برنامه و آموزشی خاص دارد که آن را دیالکتیک می‌نامد. در واقع دیالکتیک افلاطون جوهره اصلی فلسفه‌ورزی اوست. او این فلسفه‌ورزی را در مقابل رفتار سفسطی سفسطاییان قرار می‌دهد و برای بهتر روشن شدن ماهیت فلسفه ماهیت مقابل آن یعنی سفسطه را روشن می‌کند. از نظر او سفسطه جایی است که انسان دغدغه حقیقت ندارد و شوق حقیقت‌جویی در او از بین رفته است. کسی که طالب حقیقت است به مرور متوجه می‌شود که حقیقت تحفه‌ای است خدایی که باید از جانب خدایان به انسانها هدیه شود و این اوج فلسفه افلاطون است.

### فلسفه و تربیت

اگر بخواهیم به پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخی درست بدهیم، باید فلسفی بس بسیار فلسفی شویم. اما برای اینکه بس بسیار فلسفی شویم ناچاریم بس بسیار افلاطونی شویم. این امر بدین دلیل است که فلسفه امری بشری است و خدایان که مالک تمام معرفتند، به فلسفه نمی‌گرایند (یگر، ۱۳۷۶: ۸۳۲). پس فلسفه با وجود انسانها پا می‌گیرد و توسط آنها پی گرفته می‌شود. به سخن دیگر پرسش فلسفه چیست را انسانها از خود می‌پرسند و خود نیز به آن پاسخ می‌دهند.<sup>۱</sup>

افلاطون نخستین انسانی است که جدیترین و تا حد زیادی بهترین پاسخ را به پرسش «فلسفه چیست؟» داده است. به همین دلیل، برای یافتن پاسخ پرسش فوق لازم است به بررسی این پرسش پردازیم که «فلسفه از دیدگاه افلاطون چیست؟»<sup>۲</sup> البته باید توجه داشت که مسأله اصلی افلاطون پاسخ دادن به پرسش «فلسفه چیست؟» نمی‌باشد بلکه او در پی یافتن نوعی تربیت، تأدب یا پرورش (Instruction/Paideia)<sup>۳</sup> تن و روان افراد دولت‌شهر (City-State/Polis) است. در واقع «موضوع کلی فلسفه افلاطون تربیت است» و افلاطون به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که «تربیت چیست؟» (هومن، ۱۳۸۱: ۲۸۶). این موضوع به قدری اهمیت دارد که ورنه یگر آن را «شالوده‌ای برای بررسی تمامی تاریخ یونان باستان» (یگر، ۱۳۷۶: ۱۴) می‌داند.<sup>۴</sup>

مارتین هایدگر تفسیر معروفی از فلسفه افلاطون به خصوص تمثیل غار و معنای حقیقت نزد افلاطون دارد که قابل توجه است. او در تفسیر خود سیر و سلوک انسان مطرح شده در این تمثیل را به چهار مرحله تقسیم می‌کند. مرحله اول وقتی است که انسانها درون غار به زنجیر کشیده شده‌اند و به سایه‌های متحرک روی دیوار مقابل نگاه می‌کنند و آنها را حقیقت می‌پندارند. البته هایدگر واژه «Aletheia» را بر خلاف معمول به حقیقت ترجمه نمی‌کند بلکه آن را معادل واژه «نامستوری» یا «ناپوشیدگی» می‌گیرد. لذا او قائل است که سایه‌های مقابل افراد زنجیر شده درون غار برای آنها «ناپوشیده» (نامستور/آشکار) (Aletos)

می‌باشند. مرحله دوم وقتی است که یکی از این افراد زنجیرشده رها می‌شود و می‌تواند از جای خود حرکت کند و روی خود را به این طرف و آن طرف بگرداند و حقیقت سایه‌ها را مشاهده کند. در این وضعیت این فرد با چیزهایی روبرو می‌شود که «ناپوشیده‌تر» (نامستورتر / آشکارتر) (Aletestra) از سایه‌ها می‌باشند. در مرحله سوم شخص از غار بیرون می‌آید و روی خود را به سمت خورشید می‌گرداند تا آن را مشاهده کند. در این موقعیت او به جایگاه بسیار والای خورشید پی می‌برد و متوجه می‌شود که این چیز «ناپوشیده‌ترین» (نامستورترین / آشکارترین) (Aletesteron) همه چیزها است (Heidegger, \_\_\_\_: 168-70).

این «روگرداندن» (Turn Over/dzeeros) ها موجب می‌شود تا شخص از «ناپروردگی»<sup>۵</sup> (Apaideusis) به «پروردگی» (Paideia) برسد. این امر زمانی کامل می‌شود که شخص پس از دیدن آشکارترین چیزها دیگران را یاری کند تا مانند خود او به دیدن آن نائل شوند. یعنی دستگیری از دیگران برای مشاهده آشکارترین چیزها خود قسمتی از فرایند تربیت و پرورش انسان است. هایدگر پس از ذکر مراحل سه‌گانه مرحله آخر و تکمیلی را همین بازگشت به درون غار و آگاه کردن سایرین از اوضاع پشت سر خود و بیرون غار می‌داند.<sup>۶</sup> همان‌طور که از توضیحات بالا مشخص است تربیت و پرورش این افراد که به معنی قرار گرفتن در هر یک از مراحل مذکور می‌باشد (Heidegger, 2002: 83) بر اساس مواجهه‌ای است که آنها با حقیقت یا امر ناپوشیده دارند و هر چه بیشتر با حقیقت روبرو می‌شوند و امور برای آنها آشکارتر می‌شود، تربیت آنها نیز کامل‌تر شده و بهتر پرورش می‌یابند. به سخن دیگر میان مواجهه با چیزهای آشکارتر و پرورده شدن روح و روان انسان رابطه مستقیم وجود دارد. این امر همان چیزی است که ماهیت فلسفه افلاطون را بهتر روشن می‌کند. هایدگر خود بخش پانزدهم کتاب در باب ذات حقیقت را با واژه‌هایی همچون انسان، حقیقت و تربیت معنون کرده است به طوری که عنوان آن بخش چنین است «پرسش از ذات حقیقت، پرسش از تاریخ ذات انسان و تربیت (پرورش / Paideia) او است» (Heidegger, 2002: 81). او در توضیح این مطلب خاص، ارتباط میان این واژه‌ها را بدین شکل بیان می‌کند که «ذات حقیقت به معنای ناپوشیدگی همان برون آمدن از اختفاست که در آن تاریخ ذات انسان رخ می‌دهد. بنابراین فهم کل این تفسیر منوط به درک دقیق یک امر در معنای بنیادینش می‌باشد، یعنی درک این امر که پرسش از ذات حقیقت پرسش از تاریخ ذات انسان است، به طوری که در نظر ما برخلاف معمول، فلسفه ۱- پدیده‌ای فرهنگی نیست یعنی حوزه‌ای از خلاقیت انسان و آثاری که از آن خلاقیت ناشی می‌شود؛ ۲- فلسفه نوعی آشکار شدن ویژگی‌های فردی اشخاص همچون آفرینندگان روحی نیست؛ ۳- فلسفه قلمرو یاد دادن و یاد گرفتن در درون سیستمی از ارزشهای علمی، یعنی در درون یک علم، نیست؛ ۴- فلسفه یک دیدگاه، انجام [کاری]، به‌خوبی به پایان رساندن [کاری] و یک الگوی فکر نیست؛ ۵- فلسفه، فلسفه وجود نیست. بلکه فلسفه پرسشی (بازجستی) است که به نحو بنیادی دزاین، انسان و فهم از وجود را دگرگون می‌کند» (Heidegger, 2002: 84). هایدگر در این سخنان به رابطه انسان، حقیقت، وجود و دگرگونی اشاره می‌کند.

هرچند نوع بهره‌گیری هایدگر از این تعبیر و سخنان به نگاه خاص او مربوط است، اما می‌توان به نقش و اهمیت تربیت و پرورش بر اساس حقیقت پی برد. در واقع فرض امکان تحقق تربیت مبتنی بر فرض وجود حقیقت است که انسان باید بدان دست یابد. افلاطون این حقیقت را در دیدن و مشاهده عقلانی عالم مثال و به‌ویژه مثال خیر می‌داند. از نظر او عالم مثال عالم وجود و مثال خیر امری و رای وجود (epekeina tes ousias) است (جمهوری، ۵۰۹b). به نظر افلاطون مثال خیر چیزی است که بدان توجه نشده است و این عدم توجه موجب عدم دستیابی به حقیقت و منشأ همه امور است. او در نامه هفتم این امر را نتیجه بی‌بهره بودن از تربیت کافی روحی و عقلانی می‌داند. از نظر او استادان جدل یا سوفسطاییان که مدعی تربیت جوانان هستند نمی‌توانند آنها را با حقیقت ازلی آشنا کنند لذا به جای فلسفه سفسطه ارائه می‌دهند و موجبات گمراهی جوانان را فراهم می‌آورند (نامه هفتم، ۳۲۳e). سفسطه روح و روان انسان را ضایع می‌کند، اما فلسفه سبب پروردگی روح و روان انسان می‌شود. سفسطه چیست که چنین تباهی بنیابینی بار می‌آورد؟

### فلسفه و سفسطه

افلاطون که در صدر تاریخ فلسفه قرار دارد حرکتی را آغاز می‌کند که خود آن را فلسفه می‌نامد. از نظر او فلسفه در مقابل سفسطه قرار دارد که کار سوفسطایی است.<sup>۷</sup> افلاطون در رساله سوفسطایی در صدد برمی‌آید تا با ارائه تعریفی از سوفسطایی آن را در مقابل فیلسوف قرار دهد و به این طریق فلسفه و فیلسوف را در جایگاه شایسته خود بنشانند. او برای تسهیل تعریف سوفسطایی ابتدا تلاش می‌کند این کار را با مثال ساده‌تر تعریف ماهیگیر با قلاب آغاز کند (سوفسطایی، ۲۱۹b). او پس از جمع‌بندی تعریف ماهیگیر با قلاب (سوفسطایی، ۲۲۱a) به سراغ تعریف سوفسطایی می‌رود و آن را از جهات گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد به طوری که آن را از شش جهت تعریف می‌کند (سوفسطایی، ۲۳۱e-۲۲۱b). اما همه این تعاریف در عین اینکه روشنگرانه است در نهایت ثنای تتوس و بیگانه را به تردید می‌اندازد که بالاخره سوفسطایی کدام یک از آنهاست. بیگانه برای رفع تردید مجدداً بررسی را از سر می‌گیرد و می‌گوید گویا هنر راستین سوفسطایی را نشناخته که یک چیز را به چندین نام خوانده است. او با پی‌گیری بحث به این نتیجه می‌رسد که سوفسطایی که مدعی است همه چیز را می‌داند درباره همه چیزها دانشی دروغین دارد نه دانشی حقیقی (سوفسطایی، ۲۳۳d). زیرا «کسی که بگوید همه چیز را می‌داند و آماده است که دانشهای خود را در زمانی کوتاه در برابر مزدی ناچیز به دیگران بیاموزد» نمی‌تواند سخنی از روی حقیقت و راستی گفته باشد و نباید سخنش را جز مزاح چیز دیگری شمرد (سوفسطایی، ۲۳۴a). در واقع سوفسطایی نگارگری است که تصویر چیزهای معدوم را می‌کشد یا «چیزی را می‌نماید بی آنکه باشد» (سوفسطایی، ۲۳۶e). افلاطون با این عبارت به نکته‌ای اشاره می‌کند که برای شناخت سوفسطایی و در نتیجه برای شناخت فلسفه و فیلسوف بسیار اهمیت دارد.

در اینجا مسأله مهم «بود و نمود» یا «ظاهر و باطن» مطرح می‌شود. افلاطون این را مسلم می‌گیرد که امکان ندارد «بود بی‌نمود و نمود بی‌بود» درست باشند. لذا عالم مثال را عالم بود و وجود در نظر می‌گیرد و عالم محسوس را عالم نمود. عالم محسوس را بی‌عالم مثال سرابی بیش نمی‌داند و عالم مثال نیز بی‌قوام‌بخشی به عالم محسوس هویت نمی‌یابد. افلاطون سوفسطایی را کسی می‌داند که در عدم (عالم محسوس یا نمود) لانه کرده و آنجا را محل اختفای خود قرار داده است و چون ما نمی‌توانیم دربارهٔ عدم چیز زیادی بگوییم نمی‌توانیم ماهیت دقیق سوفسطایی را مشخص کنیم (سوفسطایی، c و ۲۳۹b). منظور افلاطون از لانه کردن در عدم این است که او به نوعی از شناخت دست می‌یابد که به لحاظ ارزش وجودی درست در مقابل عالم مثال قرار دارد. همانطور که گفته شد افلاطون عالم مثال را عالم وجود می‌داند و هرچه کسی از این عالم فاصله داشته باشد به حیطة عدم نزدیک شده است، لذا شناخت او نیز در کمترین حد ممکن است. اگر بخواهیم بر اساس تمثیل خط یا تمثیل غار سخن گفته باشیم باید بگوییم سوفسطایی کسی است که در پایین خط یا در ته غار قرار دارد و سایهٔ اشیاء محسوس را حقیقت قلمداد می‌کند. او در تاریکی عدم مدعی است که روشنایی وجود را به نمایش می‌گذارد. «او ملغمه‌ای است از امور پنداری (Eikastics) و امور وهمی (Phantastics) و آمیزه‌ای است از خام‌دستی (Innocence) و تردستی (Experience). او خود را نمایاننده معمای وجود می‌داند» (Bernardete, 1986: 128-9). موضع سوفسطایی موضعی نامتعیین است. او به هر چیز متشبه می‌شود تا حرفش را به کرسی بنشانند و عدم اتکاء خود به وجود را به نحوی جبران کند. از آنجا که در عدم چیزی نیست، یا به عبارتی چیز قابل‌ذکری نیست، که سوفسطایی بتواند بدان تمسک جوید به نزدیکترین چیزی که مجاور عدم است متوسل می‌شود تا به واسطهٔ آن موضع خود را تا حدی استحکام بخشد. سوفسطایی نمی‌تواند خود را در حوزه وجود قرار دهد زیرا «چیزهایی که وجود دارند چیزی جز نیرو و توانایی (Power and Potentiality/Dynamis) نیستند» (سوفسطایی، ۲۴۷e) و اگر کسی از این نیرو و توانایی برخوردار شود قطعاً باید مخفی‌گاه عدم را ترک کرده باشد. به عبارت دیگر، در صورت برخورداری سوفسطایی از این نیرو و توانایی او به‌طور طبیعی نمی‌تواند نمودی بی‌بود را نمایش دهد.

از آنجا که هستی است که مستی است، سوفسطایی یا باید مست هستی شود که در این صورت دیگر مست شده و در جمع مستان هستی، یعنی فیلسوفان، راه یافته و ماهیت خود را به کلی دگرگون کرده است و یا باید خود را به مستی بزند تا کسی از عدم وقوف او در هستی آگاه نشود. او که خود را به مستی زده عربده‌دانی سر می‌دهد و «با هر کسی در مورد هر چیزی به مقابله بر می‌خیزد و این کار را به شاگردان خود نیز می‌آموزد» (Benardete, 1986: 101). سوفسطایی بر موج اقتضائات زمان خود سوار می‌شود و خویش را ناخدای کاربرد کشتی طوفان‌زدهٔ زندگی معرفی می‌کند. شاید یکی از کسانی که هرگز با عنوان سوفسطایی خوانده نشده ولی از یک جهت کاملاً با سوفسطاییان هم‌داستان است دیونوسیوس جوان، حاکم سوراکوس، باشد. افلاطون در نامه هفتم در توضیح سفر سوم خود به سوراکوس می‌گوید در آتن این‌گونه

شایع شده بود که «دیونوسیوس به‌راستی شیفته فلسفه و زندگی سازگار با فلسفه شده است». اما او لازم می‌داند که این ادعا را در مورد دیونوسیوس بیازماید تا درستی و نادرستی آن بر او معلوم شود. افلاطون می‌گوید از طریق آزمایش متوجه شدم که «او مردی مستبد و مغرور است و صرفاً مغز خود را از معلومات گوناگون آکنده است» و «در حقیقت به دانش دل‌بستگی ندارد و فقط مشت‌های معلومات سطحی به‌دست آورده است و مانند کسانی است که سطح پوست بدن خود را در آفتاب به رنگ قهوه‌ای درآورده‌اند». اوصاف دیونوسیوس اوصاف کسی است که تظاهر به دانستن فلسفه می‌کند درحالی‌که از حقیقت آن کاملاً بی‌اطلاع است و این همان وصف حال سوفسطایی است. از نظر افلاطون کار فیلسوف بر ملا ساختن نمودهایی است که بر بودی تکیه ندارند. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد سوفسطایی در مقابل فیلسوف قرار دارد و برخلاف سوفسطایی که در عدم لانه کرده فیلسوف کسی است که در ساحت وجود سکنی گزیده و آن را یگانه مأوای راستین خود می‌داند. به همین دلیل اگر سوفسطاییان صلاحیت تربیت جوانان را ندارند امثال دیونوسیوس نیز شایستگی حکومت کردن را ندارند. لذا افلاطون با تعریف خاص خود از فلسفه و به‌تبع آن تعریف جدیدی از سیاست، در صدد اصلاح نظام‌های حکومتی و رابطه دولت و مردم برمی‌آید. در واقع افلاطون چون می‌بیند که همین سوفسطاییان جوانانی را تربیت می‌کنند که قصد شرکت در کارهای حکومتی را دارند، علاوه بر این که فلسفه را جایگزین سفسطه می‌کند، مقام فیلسوف را نیز تا مقام مربی جامعه بالا می‌برد؛ یعنی مقامی بالاتر از مقام سوفسطایی و برابر با مقام شاعر که در طول تاریخ یونانیان مربی همه آنها شناخته می‌شد (یگر، ۱۳۷۶: ۱۵۳۹). او این کار را در خصوص رابطه فیلسوف و مرد سیاسی نیز انجام می‌دهد. ارتقاء مقام فیلسوف در حد مرد سیاسی برای اولین بار از طرف افلاطون صورت می‌گیرد. لذا باید به بررسی رابطه فلسفه و سیاست پرداخت.

### فلسفه و سیاست

افلاطون در محاورات جمهوری، مرد سیاسی و قوانین و همچنین در نامه هفتم آشکارا به مسأله سیاست می‌پردازد. اگر بدانیم که جمهوری از مهمترین محاورات افلاطون و بلکه شاهکار او است و همچنین قوانین مفصل‌ترین و تقریباً آخرین نوشته او محسوب می‌شود<sup>۸</sup> و نیز اگر آگاه باشیم که نامه هفتم مهمترین و مفصل‌ترین نامه‌های افلاطون است، آنگاه به‌خوبی درک خواهیم کرد که سیاست در اندیشه افلاطون چه جایگاهی دارد. یگر در این باره می‌گوید: «مرد متفکری که دو اثر اصلیش «جمهوری» و «قوانین» است، سیاست را مشغولیت دوره‌ای از زندگی خود تلقی نمی‌کند بلکه سیاست پایه زندگی فکری و روحی اوست. سیاست موضوع اصلی تفکر او بود که همه موضوعات دیگر را دربر می‌گرفت». یگر برای اینکه بر این مطلب تأکید کرده باشد و اهمیت آن را صریحاً گوشزد کند ادامه می‌دهد که «من بدین نتیجه پس از سالیان دراز کوشش بی‌وقفه برای فهمیدن ماهیت حقیقی فلسفه او دست یافتم» (یگر، ۱۳۷۶: ۳-۷۵۲). البته شاید سالیان دراز لازم نباشد تا کسی متوجه شود که افلاطون نخستین فیلسوفی است که فلسفه و سیاست را چنان

به هم گره زده است که باز کردن آنها از یکدیگر به طور حتم موجب ازهم گسیختگی اندیشه‌های او می‌شود. در واقع شاهبیت اندیشه سیاسی افلاطون این سخن اوست که یا باید فلاسفه راستین زمام امور جامعه را به دست گیرند و یا باید زمامداران فعلی با عنایت الهی به فلسفه حقیقی دل ببندند. افلاطون وقتی برای اولین بار قصد گفتن این سخن را دارد از آن به موج هولناکی تعبیر می‌کند که چاره‌ای جز درآویختن با آن ندارد. او از میان رفتن بدبختی‌های جوامع و به طور کلی نوع بشر را در گروهی تحقق این امر می‌داند و می‌گوید «اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز شاه و زمامدار نامیده می‌شوند به راستی دل به فلسفه نسپارند، و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشود و همه طبایع یک‌جانبه امروزی، که تنها به این می‌گیرند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید» (جمهوری، ۴۷۳e). سخن افلاطون در اینجا کمی با شک و تردید است به طوری که پیش از بیان این ادعا خود او می‌گوید که ما با موجی هولناک روبرو هستیم ولی حتی اگر این موج، موجی از خنده و استهزا و مردم باشد ما چاره‌ای از روبرو شدن با آن نداریم. او پس از اینکه در اواخر کتاب پنجم و اوائل کتاب ششم جمهوری تا حد زیادی اوصاف اساسی فیلسوف راستین را برشمرده و موقعیت او را تثبیت کرد، با لحن کاملاً حق به جانب می‌گوید «اما سرانجام حقیقت ناچارمان کرد که بگوییم هیچ شهر و حکومتی و هیچ فردی هرگز به کمال نخواهد رسید مگر اینکه همین تعداد معدود از فلاسفه، که [انسانهایی] شرور نیستند، اما انگ بی‌فایده بودن به آنها زده شده، وادار شوند تا مسئولیت [اداره] شهر را چه بخواهند و چه نخواهند (طوعاً أو کرهاً) به عهده بگیرند، و مردم نیز وادار به اطاعت از آنها شوند و یا اینکه الهامی الهی شوقی راستین به فلسفه حقیقی را در درون پادشاهان یا پسران آنها یا زمامداران کنونی بدمد» (جمهوری، ۴۹۹b).<sup>۹</sup>

افلاطون این بار دیگر شک ندارد که این اتفاق باید رخ دهد والا انسانها و جوامع بشری هرگز روی خوش به خود نخواهند دید. او حتی معتقد است که برای وقوع این کار باید فیلسوفان و مردم هر دو را به انجام آن وادار کرد. او این مسأله را امری قراردادی نمی‌داند بلکه معتقد است که نهایتاً این حقیقت است که او را به اضطرار انداخته است تا این سخنان را بگوید و بر آن تأکید ورزد. از آنجا که فیلسوف شوق به نظاره حقیقت دارد (جمهوری، ۴۷۵e) و به امور فی‌نفسه می‌پردازد (جمهوری، ۴۷۶b)، مسأله نحوه اداره جامعه را باید به نحو کلی حل کند. لذا افلاطون طرح ایده حکیم حاکم را برای نوع بشر مفید می‌داند. او تأکید می‌کند که فلاسفه صلاحیت‌دار برای امر زمامداری کم‌اند و همین تعداد نیز خود علاقه‌ای به این کار ندارند و مردم هم آنها را برای این کار مناسب نمی‌دانند. لذا باید به هر دو گروه قبولاند که تحقق این نوع حکومت به معنی عملی شدن صورت آرمانی حکومت است. افلاطون برای عملی کردن ایده خود سفرهایی ناموفق به سوراکوس دارد که شرح همه آنها را در نامه هفتم ارائه داده است. او در نامه هفتم صحنه‌ای از تقابل صورت عملی و صورت نظری اندیشه سیاسی خود را به نمایش می‌گذارد و مجدداً مبنای کار خود را به تفصیل توضیح می‌دهد و می‌گوید «بر اثر تفکر و تحقیق سرانجام به این نتیجه رسیدم که امروز همه جامعه‌ها به طرز

بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع هرگز دگرگون نخواهد شد مگر آنکه ... فیلسوفان اصیل و راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به‌دست دارند به لطف الهی (معجزه) به فلسفه روی آورند و در آن به اندزاه کافی تعمق کنند» (نامه هفتم، ۳۲۶). افلاطون پس از بیان این مبنا می‌گوید «با سری آکنده از این اندیشه‌ها به ایتالیا و سیسیل رفتم». اما ما بر اساس گزارش همین نامه می‌دانیم که او در خصوص عملی کردن ایده خود تجربه‌های ناموفقی دارد. علت عدم موفقیت افلاطون می‌تواند این باشد که او برای حاکم شدن فیلسوف، یعنی برای تربیت فیلسوف، برنامه‌ای مشخص و حساب‌شده دارد، اما برای فیلسوف شدن حاکم راهکاری خاص ارائه نمی‌دهد و آن را صرفاً به الهام، لطف، معجزه یا مشیت الهی وا می‌گذارد. شاید دلیل اصلی چنین کاری این باشد که افلاطون خود فیلسوف است و از جایگاه فیلسوف به حکومت نگاه می‌کند. در صورتی که اگر خود او در طول زندگی به‌جای اینکه از امور سیاسی کناره‌گیری کند، تجربه‌هایی از حکومتداری به‌دست آورده بود و از جایگاه حاکم به اندیشه‌های فیلسوف نظر می‌کرد شاید سخنی دیگر می‌گفت.

اگر فیلسوف به خود حق می‌دهد که درباره نوع حکومت و نحوه تربیت حاکم اظهار نظر کند، حاکم نیز به خود حق می‌دهد تا فلسفه متناسب با حاکمیت خود را برگزیند. اما معلوم نیست که فلسفه برگزیده شده توسط حاکم همان فلسفه افلاطون باشد، همان‌طور که حکومت آرمانی فیلسوف هم می‌تواند حکومت مسلط بر جامعه فیلسوف نباشد. شاید دلیل دیگر شکست افلاطون این باشد که افلاطون همواره به دنبال ارائه کمال مطلوب هر چیزی است. ما اوج این کار او را در ارائه نظریه مثل و مثال خیر مشاهده می‌کنیم. این کار اگر چه فی‌نفسه کاری بسیار خوب و درست است، اما افلاطون چنان در مورد آن غلو می‌کند که برخی مقتضیات پیش‌پا افتاده زندگی معمولی انسانها و جامعه یونانی را در نظر نمی‌گیرد<sup>۱</sup> و جامعه یونانی هم‌عصر خود را در مقایسه با حکیم حاکم تقریباً خالی از هر گونه فضیلت می‌داند. البته اگرچه افلاطون حکیم حاکم را به درون جامعه باز می‌گرداند، اما حکیم همچنان از مقام منبع خود جامعه را می‌نگرد (سوفسطایی، ۲۱۶۵). افلاطون این آرمان‌گرایی را در محاوره مرد سیاسی نیز ادامه می‌دهد و ادعایی که در جمهوری اجمالاً مطرح شده به صورت مفصل بررسی می‌کند تا نشان دهد که فیلسوف همان مرد سیاسی است و مرد سیاسی همان فیلسوف است. ثئودوروس پرسش از ماهیت مرد سیاسی و فیلسوف را در همان آغاز محاوره مطرح می‌کند (مرد سیاسی، ۲۵۷c) و بیگانه در ضمن پاسخ به این پرسش بسیاری از ویژگی‌های مرد سیاسی را برمی‌شمارد. در اثنای این بررسی، بیگانه از کاهن حاکم یا حاکم کاهن سخن می‌گوید که در مصر بر مصدر امور قرار دارد. او می‌گوید «در مصر ممکن نیست که پادشاهی اگر خود از زمره کاهنان نباشد بتواند سلطنت کند و اگر کسی که از طبقه کاهنان نیست قدرت سلطنت را به‌دست آورد ناچار است وارد جرگه کاهنان شود» (مرد سیاسی، ۲۹۰e). افلاطون همین الگو را با تغییراتی در مورد حکیم حاکم یا حاکم حکیم پیاده می‌کند. او در محاوره مرد سیاسی تقریباً همان سخنانی را که در جمهوری و نامه هفتم گفته است با کمی تغییر

تکرار می‌کند و می‌گوید «این عده قلیل را- خواه فرمانروایی ایشان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد و خواه بر خلاف میل مردم، و خواه از روی قانون اساسی مدونی فرمان برانند و خواه بی قانون و خواه تنگدست باشند و خواه توانگر- فقط بدین شرط مردان سیاسی به معنی راستین خواهیم شمرد که فرمانروایی ایشان از روی دانش و هنر صورت گیرد» (مرد سیاسی، ۲۹۳a). افلاطون کمی جلوتر باز هم همین مضمون را تکرار کرده و می‌گوید: «پس فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای نظام سیاسی درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند دارای دانش راستین باشند نه دانش پنداری و هیچ فرقی نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانونی و حکومتشان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد یا برخلاف میل مردم، و توانگر باشند یا تنگدست، زیرا هیچ یک از این عوامل شرط درستی حکومت نیست» (مرد سیاسی، ۲۹۳d). افلاطون ظاهراً همان حرفهای جمهوری را با بیانی دیگر و تفصیل بیشتر دنبال کرده است، اما او در اینجا قصد دارد برهانی نیز برای ادعای خود اقامه کند. برهان او را می‌توان این‌گونه تشریح کرد که دانایی توانایی است و این توانایی انسان را شایسته انجام کاری می‌کند. از طرفی هر کاری، دانایی خاص خود را لازم دارد و فقط فیلسوف است که دانایی خاص و لازم برای اداره جامعه خود را دارا می‌باشد، پس فقط فیلسوف شایستگی دارد اداره امور جامعه را به‌دست گیرد. افلاطون برای توضیح بیشتر ادعای خود از کارکرد علم پزشکی در جوامع بهره می‌برد و می‌گوید وضعیت و شرایط ما و پزشکان نسبت به هم به هر صورتی که باشد ما فقط «بدین شرط پزشکان را می‌پذیریم که سروکارشان با تن ما از روی دانش و هنر باشد» (مرد سیاسی، ۲۹۳b).

افلاطون در برهان خود دو فرض را در نظر دارد که می‌تواند مورد خدشه قرار گیرد. فرض اول این است که فیلسوف دانایی لازم و راستین برای اداره جامعه را دارد. افلاطون در کتاب جمهوری و مرد سیاسی به‌طور مستقیم و در سایر نوشته‌های خود به‌طور غیرمستقیم در صدد توجیه این فرض به لحاظ نظری و در صورت آرمانی آن برمی‌آید. هر چند او به لحاظ عملی در این زمینه تجربه موفقی ندارد اما در بحث از دیالکتیک نهایت سعی خود را در بررسی جوانب آن به عمل می‌آورد. ما در بحث از فلسفه و دیالکتیک به این امر باز می‌گردیم.

فرض دوم که در اندیشه افلاطون حضور دارد این است که چون فلاسفه شایستگی و لیاقت زمامداری جامعه را دارند پس به‌طور طبیعی این حق را هم دارند که خود رأساً زمام امور جامعه را به‌دست گیرند. به‌عبارت دیگر، افلاطون در حالتی آرمانی شایستگی و حق اعمال این شایستگی را امری طبیعی می‌داند. معنای فرض دوم این است که قدرت و توانایی در انجام کاری، صاحب آن قدرت و توانایی را در اعمال آن، صاحب حق می‌کند. به‌طور خلاصه او می‌گوید که قدرت حق می‌آورد و چون فلاسفه قدرت اداره درست جامعه را دارا می‌باشند پس فلاسفه حق حکومت دارند و باید حاکم شوند. از طرفی چون حاکمان کنونی فاقد دانش راستین اداره جامعه می‌باشند توانایی اداره درست جامعه را نیز ندارند، پس حق این کار را هم

ندارند. همان‌طور که اگر کسی دانش راستین پزشکی را نداشته باشد ولو اینکه خود را در جایگاه پزشکی حاذق قرار دهد به‌طور طبیعی حق ندارد ادعای این کار را بکند. البته افلاطون این فرض را که قدرت موجب حق می‌شود در اوائل جمهوری مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و اگر این فرض برای توجیه ظلم حاکم مورد استفاده کسانی چون ثراسی‌ماخوس قرار گیرد، از طرف افلاطون رد می‌شود و آن را فرضی غلط می‌داند و اگر همین فرض برای توجیه به قدرت رسیدن فیلسوف درستکار که حائز دانش راستین زمامداری است مورد استفاده قرار گیرد کاملاً درست است. در واقع دانش راستین فیلسوف افلاطونی نسبت به امور اخلاقی دانشی بی‌طرف نیست بلکه کاملاً با اخلاق عجین شده است. این امر بدین دلیل است که سعادت انسان وابسته به فضیلت‌مندی اوست و فضیلت‌مندی از نظر افلاطون نیاز به درک مثال فضیلت دارد و این کار خود همان فلسفه‌ورزی است و فلسفه‌ورزی نیز یعنی دانش راستین اداره جامعه. لذا «وابستگی اخلاق و سیاست به فلسفه ویژگی خاص [تفکر افلاطون به‌خصوص در] کتاب جمهوری است» (Saunders, 1999: 465).

افلاطون به دلیل اینکه فیلسوف او هم حائز دانش راستین حکومتداری است و هم از اخلاق و تربیت لازم برخوردار است به او این اجازه را می‌دهد که خود قانون وضع کند و قدرتی فراتر از قانون را در اختیار او می‌گذارد. او می‌گوید «تردید نیست که هنر قانونگذاری جزو هنر سیاست است. با این همه بهتر آن است که قدرت در دست قانون نباشد بلکه به دست فرمانروایی باشد که از روی دانش حکومت می‌کند» (مرد سیاسی، ۲۹۴a). او علاوه بر دلیل فوق دلیل دیگری نیز برای «فعال ما یثاء» بودن فیلسوف خود دارد و آن این است که «قانون نمی‌تواند حکمی وضع کند که برای همه از هر جهت درست و مطابق عدالت باشد. زیرا نه افراد مردم از هر حیث مانند یکدیگرند و نه کارها و اعمال ایشان. علاوه بر این امور انسانی هرگز ساکن و یکنواخت نمی‌ماند و از این رو هیچ دانش و هنری نمی‌تواند حکم ساده و یکنواختی پیدا کند که در مورد همه افراد و در همه زمانها صدق کند» (مرد سیاسی، ۲۹۴b)؛ یعنی قانون جامع و مانعی وجود ندارد که با وضع آن بتوان تمام مشکلات ریز و درشت انسانها را حل کرد بلکه در هر وضعیت باید تصمیمی متناسب با آن وضعیت اتخاذ شود. افلاطون جامعه را به کشتی‌ای تشبیه کرده است که ناخدای آن همواره باید خود اوضاع و شرایط محیطی درون و بیرون کشتی را مورد توجه قرار دهد. زیرا هیچ چیز، از پیش کاملاً مشخص نمی‌باشد. او می‌گوید: «همچنان که ناخدا پیوسته خیر و صلاح کشتی و مسافران را در نظر می‌گیرد و بی آنکه نوشته‌ای بپردازد دانش و هنر خود را قانون خود قرار می‌دهد و مسافران را سالم به مقصد می‌رساند، در اداره جامعه نیز یگانه قانون درست دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و نیروی هنر را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد. بنابراین هر کار که استادان هنر سیاست از روی روشن‌بینی بکنند دور از خطاست به شرط آنکه از یک وظیفه غفلت نورزند و آن اینکه به پیروی از خرد و هنر به هر فردی حقش را تمام و کمال ادا کنند و از این راه افراد جامعه را تا آنجا که میسر است از بدی برهانند و به سوی نیکی سوق

دهند» (مرد سیاسی، ۲۹۷a). در اینجا افلاطون همه چیز را در وجود حکیم حاکم جمع می‌کند؛ یعنی حکیم حاکم هم واضع قانون است و هم مفسر آن و اصلاح کننده آن و هم مجری آن. در واقع حکیم حاکم معیار همه چیز است، همه چیزهایی که درست است و همه چیزهایی که لااقل در حدود روابط میان انسانها غلط است. از آنجا که قانون امری کلی است ممکن است در مورد فلان فرد خاص یا در فلان شرایط و وضعیت خاص عادلانه نباشد لذا این شخص حکیم حاکم است که باید تشخیص دهد که در این مورد به خصوص چه تصمیمی باید گرفت. در اینجا افلاطون بحثی را مطرح می‌کند که بعداً ارسطو آن را تحت عنوان فرونیسیس یا حکمت عملی در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی دنبال می‌کند. افلاطون پس از این که به لحاظ نظری حکیم حاکم را واضع بلامنازع قانون قلمداد می‌کند، در کتاب قوانین به تشریح و تفریع قوانین و احکام می‌پردازد تا «آرمان‌شهر عملی» (Practical Utopia) خود را نیز سامان دهد. او با این کار سیر دیالکتیکی خود را که در جمهوری به اوج رسانده بود و در مرد سیاسی سیر نزولی آن را در قالب روش تقسیم دنبال می‌کرد، در کتاب قوانین با رفتن به درون غار یا جامعه به آخرین مرحله می‌رساند تا نتیجه کار خود را ارائه دهد و سیر دیالکتیکی خود را کامل کند. کتاب قوانین باید همواره در آخرین مرحله سیر دیالکتیکی خود افلاطون مورد توجه قرار گیرد والا امکان این تفسیر خطا همواره وجود دارد که افلاطون در اواخر عمر خود با نوشتن قوانین از نظریه مثل عدول کرده است، و کتاب قوانین را در تقابل با کتاب جمهوری نوشته است، در حالی که «کتاب قوانین و جمهوری بی‌گمان سروته یک کرباسند» (Saunders, 1999: 466). افلاطون برای اینکه نشان دهد حکیم حاکم شخص کاملاً شایسته‌ای برای امر زمامداری جامعه است برنامه‌ای تربیتی ارائه می‌دهد که خاص حکیم حاکم است. او پس از طی تمامی مراحل تربیتی معین در جایگاه فیلسوف (حکیم) و مرد سیاسی راستین و دیالکتیک‌دان قرار می‌گیرد و مصداقی واحد و جامع برای این مفاهیم سه‌گانه می‌شود. در واقع تحقق این برنامه تربیتی شبهه عدم صلاحیت فیلسوف برای زمامداری (یعنی فرض اول) را دست‌کم به لحاظ نظری برطرف می‌کند.

### فلسفه و دیالکتیک

افلاطون در خصوص مفهوم دیالکتیک و نحوه بکارگیری آن برای رسیدن به حقیقت بسیار وامدار گذشتگان خود، به خصوص وامدار سقراط است. سقراط، برخلاف سوفسطاییان، روش پرسش و پاسخ را برای یافتن حقیقت به کار می‌گرفت و صرفاً به دنبال اسکات خصم نبود. سقراط در صدد این بود که انسان را دست‌کم از جهل مرکب خارج کند و بر این مطلب آگاه سازد که اگر دقت کند متوجه خواهد شد که گمان می‌کرده است بسیاری چیزها را می‌داند، اما حال که با «دیگری» مواجه شده است بیشتر پندارهای گذشته خود را نقش بر آب می‌بیند. این کار در ابتدا موجب تألم خاطر بعضاً بسیار انسان می‌شود، ولی اگر او با «خود» روراست بوده و روحی طالب حقیقت داشته باشد لحظه‌ای درنگ نکرده به جستجوی حقیقت خواهد پرداخت و روح خود را با این کار در معرض پالایش قرار خواهد داد. سقراط چنین چیزی را برای عموم

مردم لازم می‌داند زیرا با این کار سخن حکیمانه نصب شده در معبد دلفوی، یعنی «خود را بشناس»، تحقق می‌یابد. افلاطون در محاورات خود کم کم افرادی با ویژگی‌های خاص را جایگزین انسانهای معمولی می‌کند و به همین ترتیب دیالکتیک نیز از شکل عمومی خود، به فرایندی تربیتی که اختصاص به عده‌ای با ویژگی‌های خاص دارد تبدیل می‌شود. دیالکتیک در محاورات افلاطون ظاهراً به معانی گوناگون به کار رفته است. در محاورات اولیه همان روش پرسش و پاسخ سقراطی است که او با پرسش‌هایی خاص انسانها را در افکار خود به تناقض می‌اندازد. در واقع انسانها در افکار خود به نوعی بن‌بست فکری (Aporia) دچار می‌شوند و از موضع اولیه خود عدول می‌کنند و موضعی جدید اتخاذ می‌نمایند. موضع جدید نیز داستانی همچون موضع اولیه پیدا می‌کند. این کار حتی اگر انسان را به سرانجامی مشخص نرساند حداقل فایده آن این است که شخص را به‌طوری جدی از جهل مرکب خارج می‌کند و جهلی بسیط در او پیدا می‌شود که او از آن آگاه شده است. آگاهی از جهل بسیط پایان کار نیست بلکه تازه آغاز فعالیت است که ادامه دادن آن کار هر کسی نیست. لذا از اینجا به بعد معنی دیالکتیک دگرگون می‌شود و فقط فرد خاصی که روحی طلاگون دارد می‌تواند این معنای از دیالکتیک را در درون خود تحقق بخشد. «طبیعت این فرد به‌گونه‌ای است که همواره عاشق نوعی از دانش است که شمه‌ای از هستی ابدی را به او نشان دهد یعنی همان هستی که دستخوش کون و فساد نمی‌شود». او طبیعتی واحد دارد لذا امکان ندارد در عین حال هم عاشق حکمت باشد و هم عاشق دروغ». وصف دیگر او این است که «خویشتن‌دار است و از هر گونه حرص و طمع آزاد می‌باشد زیرا چیزهایی که دیگران را به کسب ثروت و تجمل وادار می‌کند در او کارگر نمی‌افتد». او از هر گونه دنائت طبع مبرا است، زیرا چگونه ممکن است که پستی طبع با روح انسانی سازگار باشد و حال آنکه روح همواره در پی وصول به حقایق مطلق و کلی بشری و الهی است؟» او همچنین از نوجوانی شخصی عادل و سازگار است نه متعدی و سرکش. او شخصی تیزفهم است و از مطالعه کسل نمی‌شود و حافظه‌ای قوی دارد. به علاوه او باید نفسی مهذب و آراسته داشته باشد و طبعاً انسانی معتدل باشد نه افراطی (جمهوری، ۷-۴۸۵). این صفات لازمه وجودی کسی است که باید در معرض تربیت دیالکتیکی قرار گیرد. تربیت دیالکتیکی یک سیر صعودی (Ascent) و یک نزولی (Descent) دارد. در سیر صعودی به عمل جمع یا «باهم‌بینی» (Synagoge/Collection) و در سیر نزولی به عمل تقسیم یا تکثیر (Diairesis/Division) پرداخته می‌شود. سیر صعودی یک نقطه اوج دارد که همان رؤیت مثال خیر (Agathon) است که نقطه شروع سیر نزولی است. افلاطون در محاورات خود گاهی سیر صعودی و رسیدن به نقطه اوج آن را دیالکتیک واقعی قلمداد می‌کند و برخی اوقات از سیر نزولی در قالب تقسیم به عنوان دیالکتیک نام می‌برد. با این حال باید توجه داشت که در عین اینکه تک تک اینها دیالکتیک محسوب می‌شوند همه اینها با هم نیز دیالکتیک به حساب می‌آیند. افلاطون در کتاب جمهوری سیر صعودی را با آموزش‌هایی همراه می‌کند که از عهده هر کسی بر نمی‌آید، علاوه بر این که سیر نزولی را کسی می‌تواند انجام دهد که قبلاً سیر صعودی را

طی کرده باشد. شخصی که به نقطه اوج دیالکتیک می‌رسد صلاحیت زمامداری جامعه را به‌دست آورده است. البته باید توجه داشت که نقطه اوج سیر صعودی دیالکتیک با نقطه اوج خود دیالکتیک فرق دارد. نقطه اوج خود دیالکتیک زمانی است که شخص دیالکتیک‌دان به درون غار بازگشته و عملاً زمام امور جامعه را به‌دست گرفته است. افلاطون در برنامه تربیتی خود سن سی تا سی و پنج سالگی را برای آموزش نظری دیالکتیک مناسب می‌داند و معتقد است پس از این پنج سال شخص باید مدت پانزده سال در درون جامعه از کارهای ساده همچون آموزش جوانان شروع کند تا در سن پنجاه سالگی در صورت موفقیت در صحنه‌های مختلف عملی به زمامداری جامعه برگزیده شود. در این هنگام است که سیر دیالکتیکی چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی به صورتی موفقیت‌آمیز به پایان خود رسیده است. بنابراین نمی‌توان دیالکتیک را صرفاً فرایندی نظری قلمداد کرد یعنی اینکه فقط سیری نفسانی از محسوس به معقول باشد، بلکه علاوه بر این که دیالکتیک سیری نفسانی از محسوس به معقول است سیری نفسانی از معقول به محسوس نیز می‌باشد و گذشته از همه اینها این سیر نفسانی زمانی کامل می‌شود که شخص آموزش‌های نظری خود را با مهارت تمام پشت سر گذاشته و آنها را در درون جامعه نیز به محک زده باشد. با پایان یافتن سیر دیالکتیکی، فیلسوف افلاطونی چه از جهت نظری و چه از جهت عملی و اخلاقی مسیری بسیار دشوار را طی کرده است و از آزمونهای آن سربلند بیرون آمده به طوری که احتمال انحراف از آن آموزشها برای او بسیار کم است. گذشته از همه اینها او هرگز به حال خود رها نمی‌شود و همواره تحت نظارت افراد مجربتر از خود قرار دارد. بدین صورت افلاطون می‌تواند ادعا کند که فیلسوف صلاحیت اداره جامعه را دارد. افلاطون با توجه به تمامی تدابیری که برای تربیت فیلسوف خود می‌اندیشد به نکته‌ای اشاره دارد که با همه اقدامات قبلی برابری می‌کند بلکه بسی بالاتر از آنها است و آن این است که دیالکتیک یا فلسفه چیزی است که خدایان به انسانها هدیه داده‌اند (فیلبس، ۱۷-۱۶). لذا دیالکتیک و فلسفه اگر چه در وجود انسان تحقق می‌یابد و صورت بشری به خود می‌گیرد اما هرگز به‌تمامه ریشه در وجود خود انسان به‌تنهایی ندارد بلکه این خدایان‌اند که انسانها را مستعد پذیرش آن می‌کنند و شراره‌ای از آن را به جان انسانها می‌اندازند.

### فلسفه و شراره الهی

افلاطون در محاوره *فایدروس* (۶۸-۲۶۵e) سیر صعودی و نزولی دیالکتیک را با بیانی دیگر در قالب دو اصل ارائه می‌دهد. اصل اول این است که «جزئیات کثیر و پراکنده یکجا و با هم دیده شوند». این اصل همان سیر صعودی دیالکتیک است. اصل دوم این است که «یک موضوع به نحو درست به اجزای طبیعی آن تقسیم شود». این اصل همان سیر نزولی دیالکتیک است که ارجاع واحد به کثیر می‌باشد، برخلاف سیر صعودی که ارجاع کثیر به واحد بود. افلاطون در ادامه می‌گوید این کار یعنی جمع (Collection/Synagoge) و تقسیم (Division/Diairesis) را بسیار دوست دارد و اگر کسی را پیدا کند که در گفتار و اندیشه از این دو اصل پیروی می‌کند «چنان سر در پی او می‌گذارد که گویی خدای اوست». او کسی را که از این هنر بهره‌مند

است، اهل دیالکتیک می‌نامد. افلاطون همین مطلب را در محاوره تیمائوس مطرح می‌کند و معتقد است که «خداوند هم دانا و هم قادر است بر اینکه چیزهای کثیر را به هم پیوند دهد، واحدی به وجود آورد و واحد را به کثیر تجزیه کند، حال آنکه آدمیان نه اکنون قادر به یکی از این دو کارند و نه در آینده هرگز چنین قدرتی خواهند داشت» (تیمائوس، ۶۸d). افلاطون در تیمائوس می‌گوید انسان قادر به انجام کار دیالکتیکی نیست ولی در فایدروس قائل است که پیدا شدن چنین کسی امکان دارد و اگر چنین کسی پیدا شود سقراط از او همچون خدایان پیروی خواهد کرد. اما چگونه است که افلاطون در جایی وجود اهل دیالکتیک را محال می‌داند و آن را هرگز در حد توانایی انسان به حساب نمی‌آورد، درحالی‌که در جایی دیگر امکان آن را منتفی نمی‌داند. افلاطون وقتی از محال بودن این امر سخن می‌گوید قطعاً منظور او این است که انسان خود به تنهایی و بی‌هیچ دخالت خدایان توانایی انجام آن را ندارد. افلاطون در توضیح شناسایی راستین یعنی دانش حقیقی که عقل محض آن را به دست می‌آورد می‌گوید چیزی است که «خاص خدایان و عده قلبی از آدمیان است» (تیمائوس، ۵۱e). در اینجا نیز افلاطون عده کمی را به داشتن دانش حقیقی از راه عقل قادر می‌داند. این اختلاف بیان را فقط با این توضیح می‌توان دریافت که اگرچه دیالکتیک از طریق جهد و تلاش و آموزش حاصل می‌شود، اما بی‌عنایت خدایان تحقق کامل آن هرگز ممکن نمی‌شود. افلاطون علاوه بر فیلسب در محاوره تیمائوس نیز فلسفه را بزرگترین هدیه‌ای معرفی می‌کند که خدایان به مخلوقات فانی عطا کرده‌اند (تیمائوس، ۴۷a). اگر چنین هدیه‌ای به انسانها داده نشود آنها ناتوان‌تر از آنند که خود بتوانند به دانش حقیقی دست یابند. افلاطون در محاوره سوفسطایی به شکلی بسیار ماهرانه پیش از آنکه در بحثی طولانی ماهیت سوفسطایی را روشن کند صحنه‌ای را به نمایش می‌گذارد که در آن ثئودوروس برای اینکه تردید سقراط در خصوص سوفسطایی بودن بیگانه همراه خود را برطرف کند ماهیت فیلسوف را با عباراتی مختصر توضیح می‌دهد و می‌گوید: «این بیگانه مردی فروتن است نه اهل جدل؛ خدا نیست ولی مردی است خدایی که به عقیده من همه فیلسوفان چنینند» (سوفسطایی، ۲۱۶d). این سخن به‌خوبی نشان می‌دهد که فیلسوفان از آن جهت که ودیعه‌ای از خدایان را به همراه خود دارند می‌توانند قرین آنها بوده و در کنار آنان جای گیرند. قبل از این نیز اشاره کردیم که افلاطون امیدوار بود که برای اصلاح امور جامعه یا فلاسفه قدرت حاکمه را در دست بگیرند یا این که صاحبان قدرت با الهامی الهی به فلسفه راستین به طور حقیقی دل ببندند. در اینجا نیز نقش خدایان در تحقق فلسفه از نظر افلاطون نادیده گرفته نشده است. افلاطون در نامه هفتم به آن بخش از فلسفه خود اشاره می‌کند که مورد درک و فهم هر کسی قرار نمی‌گیرد و چنان وضعیتی دارد که نیازمند «کوشش و پایداری و رنج و مشقت لازم است تا کسی بتواند به عمق آن برسد». او معتقد است که اگر کسی اشارتی در مورد آن بشنود و به‌راستی دوستدار دانش و لایق بهره‌وری از دانش حقیقی باشد یعنی روحی داشته باشد که با ابدیت پیوند دارد و شراره‌ای از الوهیت در اوست، چنان است که گویی راه سرزمین عجایب را در پیش گرفته است (نامه هفتم، ۳۴۰d). او درباره این قسمت از فلسفه خود

که قسمت اصلی آن است چیزی نوشته است و نخواهد نوشت «زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیستند که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد» (نامه هفتم، ۳۴۱c). افلاطون فلسفه را با این توضیح نه فقط مطالعه صرف برخی موضوعات بلکه حضور در جمع اهل فلسفه و اندیشه می‌داند، با این حضور و برخورد اندیشه‌ها حقیقتی در دل انسان شعله‌ور می‌شود که گرمای آن سراپای وجود او را فرا می‌گیرد و به اطراف خود نیز گرما می‌بخشد. این گرما گرمایی است که از عشق به حقیقت‌طلبی بر جان انسان نفوذ کرده و تا این عشق وجود دارد آن گرما نیز بی‌دریغ حضور دارد.

### نتیجه

فلسفه افلاطون را نباید همچون فلسفه‌های دوره‌های اخیر تلاشی صرفاً فکری برای یافتن حقیقت قلمداد کرد. افلاطون در اندیشه‌ورزی خود هیچ چیز را نادیده نگرفته است. او منطق و اسطوره را با هم می‌بیند زیرا منطق می‌تواند اسطوره‌ای برای درست‌اندیشی انسان قلمداد شود و اسطوره نیز می‌تواند منطق خاص خود را داشته باشد. او انسان را بی‌خدایان و خدایان را بی‌انسان معنی نمی‌کند. توجه او به حس و عالم محسوس کمتر از توجه او به عقل و عالم معقول نیست. برای هر رفتی آمدی دارد و برای هر فرازی فرودی. افلاطون همان‌قدر که در حوزه نظری سعی در ارائه دقیق ایده‌های خود دارد، در حوزه عمل نیز کاملاً جدی است و برای تحقق عملی ایده‌هایش خود را به خطر می‌اندازد. او اندیشنده‌ای است که تلاش می‌کند تا آنجا که امکان دارد از حقیقت نهفته در اندیشه‌های دیگران بهره کافی را ببرد و آنها را با هم جمع کند. او اگر چه هنر را حد می‌زند اما خود هنرمندی است که نهایت استفاده را از آن می‌برد و افکار خود را در قالب نوع خاصی از گفتگو ارائه می‌کند که هم هنرمندانه است و هم شمه‌ای از ماهیت فلسفه او را روشن می‌کند. فلسفه او فلسفه زندگی چند روزه این جهانی نیست بلکه درباره جهان دیگر هم سخن می‌گوید. فلسفه او فلسفه همه چیز و در عین حال هیچ چیز است؛ یعنی همه چیز را در نظر می‌گیرد و در مورد یک چیز آن قدر تأکید نمی‌کند که جدا از دیگر چیزها لحاظ شده باشد.

در یک کلام، فلسفه افلاطون را باید افلاطونی فهمید نه ارسطویی، نه افلوپینی، نه کانتی، نه هگلی، نه هایدگری و نه حتی مسیحی و اسلامی. فلسفه افلاطون یعنی اندیشیدن در خصوص هر آن چیزی که مسأله ماست.

### منابع:

#### فارسی

۱. یگر، ورنر (۱۳۷۶)، *پایدیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران.
۲. هومن، محمود (۱۳۸۱)، *تاریخ فلسفه*، کتاب اول، نشر پنگان، تهران.
۳. افلاطون: *دوره آثار* (۱۳۸۰)، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران.

۴. افلاطون، جمهوری (۱۳۷۹)، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

### انگلیسی

- 1- Heidegger, Martin, 2002: *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, Continuum, London & New York.
- 2- Heidegger, Martin, \_\_\_\_: *Plato's Doctrine of Truth*, in Pathmarks
- 3- Benardete, Seth, 1986: *Plato's Sophist*, The University of Chicago Press.
- 4- Saunders, Trevor G., 1999: "Plato's Latter Political Thought" in *Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge.

### پی نوشتها:

۱. اساساً «پرسیدن» از ویژگی‌های موجود ناقص است و خاستگاه آن نادانی و سرگشتگی انسان است. «پرسیدن» مانند «گرسنه شدن» و «تشنه شدن»، «خوردن» و «آشامیدن» رفتاری غریزی نیست بلکه گونه‌ای بیماری روحی است که بر برخی انسانها عارض می‌شود و انسانها با تلاش برای یافتن پاسخ پرسش در صدد علاج آن بیماری برمی‌آیند.
۲. شاید کسی بگوید که می‌شود به پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخی داد که فارغ از زمان، مکان و شخصیت شخصی خاص و یا مکتبی خاص باشد به طوری که همواره همه آن را بپذیرند و پس از امعان نظرهای دقیق و مکرر به همین پاسخ برسند. در خصوص این ادعا می‌توان گفت چنین چیزی فقط وقتی ممکن است که انسان جدا از جنبه‌های صرفاً بشری در نظر گرفته شود. یعنی جنبه‌های فوق بشری انسانها مورد توجه قرار گیرد و انسان به لحاظ ارتباطی که با ابدیت پیدا می‌کند به دنبال پاسخ این پرسش بگردد. ارتباط پیدا کردن با ابدیت یعنی رسیدن به «حاق واقع» و دست یافتن به «مایه کار» اصلی امور. همانطور که در بالا اشاره شد این کار فقط زمانی محقق می‌شود که انسان از تمامی جنبه‌های بشری خود عاری شود. در صورت وقوع چنین امری پاسخ ارائه شده پاسخی درخور درک و فهم انسان نیست و جنبه بشری فلسفه از آن سلب شده است. به سخن بهتر، در این صورت فلسفه دیگر فلسفه نیست بلکه چیزی شبه دین است که همان اعتقاد به «حکمت خالده» می‌باشد. از همین روست که عده‌ای قائل به وجود فلسفه یهودی، مسیحی و اسلامی شده‌اند. این افراد از فلسفه فیلون، اگوستین، فارابی، ابن‌سینا، آکوئیناس، سهروردی و ملاصدرا سخن می‌گویند اما فلسفه یهودی و مسیحی و اسلامی را در نظر می‌آوردند. این مطلب در مورد فلسفه یونان، قاره‌ای، تحلیلی و فلسفه با هر عنوان دیگر نیز صادق است. در یک سنت و فرهنگ واحد هم نهایتاً باید از فلسفه فیلسوفان سخن بگوییم زیرا عناصر فرهنگ و سنت در جنب اختصاصات فکری فیلسوف رنگ می‌بازد. با این بیان می‌توان گفت پرسش «فلسفه چیست؟» و پرسش «فلسفه با فلان عنوان (مثلاً مسیحی، قاره‌ای و تحلیلی) چیست؟» از یک ماهیت برخوردارند که آخرالامر به پرسش «فلسفه فلان فیلسوف چیست؟» منجر می‌شوند.
۳. افلاطون میان *Paideia* به معنای تربیت و *Paidia* به معنای بازی فرق می‌گذارد، اما گاهی اوقات بازی (*Paidia*) را در خدمت تربیت (*Paideia*) قرار می‌دهد (یگر، ۱۳۷۶: ۷-۹۸۶).
۴. ورنر یگر معتقد است اگر فلسفه یونان به خصوص فلسفه افلاطون را با بررسی و تحلیل مفهوم پایدیا (*Paideia*) دنبال کنیم بهتر قابل فهم است. همانطور که می‌دانیم او عنوان کتاب خود را پایدیا (*Paideia*) قرار داده است.
۵. «ناپروردگی» معادلی است که مرحوم محمود هومن برای واژه *Apauideusia* برگزیده است (هومن، ۱۳۸۱: ۲۸۸).
۶. هایدگر کتاب *درباره ذات حقیقت*، با عنوان فرعی «تمثیل غار افلاطون»، را در سال ۱۹۴۳ به چاپ رساند اما درسه‌های آن را از ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۲ چندین بار تکرار کرده بود. هایدگر علاوه بر کتاب فوق همین مطالب را با تفاوتی در رساله‌ای کوچک، تحت عنوان «نظریه افلاطون درباره حقیقت» مطرح می‌کند. او این رساله را در سال ۱۹۴۲ به چاپ رساند که متن آن بر اساس

دو سخنرانی در زمستان ۱۹۳۲-۱۹۳۱، و زمستان ۱۹۳۴-۱۹۳۳ نوشته شده است. این رساله توسط جناب آقای محمود عبادیان به فارسی ترجمه شده و در مجله سوره به چاپ رسیده است. همچنین برای بررسی تفسیر هایدگر از نظریه افلاطون درباره حقیقت و مقایسه اجمالی دو نوشته هایدگر در این باره می‌توان به مقاله Beyond being: Heidegger's Plato آقای Robert J. Dostal در مجموعه مقالات انتقادی مربوط به هایدگر رجوع کرد.

۷. مقابل بودن سوفسطایی با فیلسوف چیزی است که در سراسر نوشته‌های افلاطون به چشم می‌خورد. برای نمونه می‌توان به محاوره اوئودموس ۳۰۵d رجوع کرد که او در آنجا بر این نکته تصریح دارد.

۸. محققین تاریخ تألیف جمهوری را به احتمال زیاد در دهه هفتاد یا هشتاد سیصد قبل از میلاد مسیح و تاریخ تألیف مرد سیاسی را در اواسط یا اواخر دهه شصت و قوانین را کمی پیش از مرگ افلاطون در ۳۴۷ می‌دانند (Saunders, 1999: 484).

۹. مرحوم محمد حسن لطفی مترجم مجموعه آثار افلاطون ترجمه این عبارات را این‌گونه ارائه داده است که «ولی سرانجام حقیقت غالب آمد و ناچار شدیم بگوییم که هیچ کشور و هیچ قانون و هیچ فردی به مرحله کمال نخواهد رسید مگر آنکه فیلسوفان، یعنی آن عده انگشت‌شمار که امروز عاطل و بی‌فایده شمرده می‌شوند، به نحوی از انحاء مجبور گردند که، خواه به میل و خواه برخلاف میل خود، زمام دولت را به‌دست گیرند و خود را وقف خدمت به جامعه سازند، یا اینکه خداوند اشتیاقی راستین به فلسفه حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدمد». همانطور که از مقایسه ترجمه مرحوم لطفی و ترجمه همین عبارات در متن مقاله مشخص است ایشان در ترجمه خود فقط این معنا را انتقال می‌دهند که فیلسوفان راستین باید وادارد شوند که زمام اداره جامعه را به‌عهده بگیرند و تمام زندگی خود را وقف خدمت به جامعه کنند و در مورد مردم سخنی گفته نمی‌شود. در حالی که در ترجمه ارائه شده در مقاله رفتاری یکسان در مورد فیلسوفان و مردم اعمال می‌شود یعنی مردم هم وادار می‌شوند که به اطاعت از فیلسوفان گردن بنهند. اگر چه در هر صورت فیلسوفان باید همه زندگی خود را وقف خدمت به جامعه کنند اما این امر تکلیف مردم را مشخص نمی‌کند. علاوه بر این، در ترجمه متن مقاله آمده است که تعداد کمی از فلاسفه وجود دارند که مردم آنها را انسانهای بد و شروری نمی‌دانند. مرحوم لطفی در ترجمه خود این عبارت را نیز لحاظ نکرده‌اند. مورد دیگر این است که افلاطون «الهامی الهی» (Some Divine Inspiration) را عامل برانگیخته شدن پادشاهان و پسران آنها می‌داند که موجب می‌شود آنها شوق راستین به فلسفه حقیقی پیدا کنند اما مرحوم لطفی الهامی الهی را «خداوند» ترجمه می‌کند که با توجه به تفاوت‌هایی که در خدانشناسی یونانی با خدانشناسی ادیان ابراهیمی وجود دارد بهتر بود همان عبارت الهامی الهی ارائه می‌شد. البته در میان شش ترجمه انگلیسی از جمهوری که در اختیار این جانب می‌باشد فقط ترجمه Grube با بازنگری Reeve به جای الهام الهی گفته است «یا اینکه خدایی به پادشاهان و پسران آنها یا زمامداران فعلی الهام کند» که با توجه به اینکه لفظ خدا در سیاق نکره بیان شده می‌تواند با خدانشناسی خدایان یونانی تناسب داشته باشد. اما به‌کار بردن لفظ «خداوند» در سنت ملل متدین به ادیان ابراهیمی معنای خاصی دارد و به‌کار بردن آن در متن خود خالی از ابهام و اشکال نمی‌باشد. در میان چهار ترجمه که از کتاب جمهوری در زبان فارسی موجود است ترجمه آقای فؤاد روحانی از این عبارات جمهوری دقیق‌تر است. ترجمه آقای رضا مشایخی (مشایخی، بی‌تا: ۲۹۹) از این قسمت اگرچه همه کلمات را دربر دارد اما به‌طور کلی نامفهوم است و ترجمه آقای احمد توکلی از جمهوری چنان آزاد است که تقریباً کتابی متفاوت از جمهوری شده است. البته با همه این توضیحات نباید زحمات این افراد مخصوصاً مرحوم محمد حسن لطفی را نادیده گرفت. زیرا اشکال گرفتن از دیگران راحت و انجام دادن کار بی‌اشکال بسیار سخت است.

۱۰. مثلاً اشتراک زنان در میان پاسداران می‌تواند یکی از نتایج نادیده گرفتن این مقتضیات باشد.

کتابهای زیر برای ترجمه متن افلاطون مورد بررسی قرار گرفته است:

1. Plato, 1944: *The Republic of Plato*, trans. F. M. Cornford, Oxford at the Clarendon Press.
2. Plato, 1953: *Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, Oxford.
3. Plato, 1956: *Republic*, trans. Paul Shorey, Harvard University Press.
4. Plato, 1991: *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom, Basic Book.
5. Plato, 1992: *Plato Republic*, trans. G. M. A. Grube and Revised by C. D. C. Reeve. Hackett Publishing Company.
6. Plato, 1997: *Plato Republic*, trans. J. L. Davies and D. J. Vaughan.

۷. افلاطون، ۱۳۷۹: جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی.

۸. افلاطون، ۱۳۸۰: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

۹. افلاطون، بی‌تا: جمهوریت، ترجمه مهندس رضا مشایخی (فرهاد)، ناشر کانون معرفت تهران لاله زار.

۱۰. افلاطون، بی‌تا: جمهوریت، ترجمه احمد توکلی، ناشر شرکت مطبوعاتی سپهر.