



عبدالحسین زرین کوب

افلاطون در ایران*

بالاخر ما انتشار دورهٔ کامل آثار افلاطون که همت نستوه و شوق بیملال آقای دکتر محمدحسن لطفی آن را تحقق داد، بعد از قرن‌ها انتظار مشتاقان این حکیم الهی یونان باستانی به ایران آمد و در سرزمین دیرینه، "مغان" که وی در روزگار دانش‌اندوزی خویش گه‌گاه به اندیشه و آیین آنها علاقه نشان می‌داد جای پای استوار یافت. دیوجانس لائرتی که تاریخ فلاسفهٔ او از قدیم‌ترین مأخذ معتبر در احوال افلاطون به شمارست می‌گوید که آن حکیم در خاطر داشت به سرزمین "مغان" عزیمت نماید اما جنگها و کشمکشهایی که آسیا را پریشان کرده بود او را ازین اندیشه بازداشت. اگرچه این اشاره را برخی پژوهندگان، خود دستاویزی ساخته‌اند تا در بارهٔ مسافرت افلاطون به مصر هم که از رسالهٔ فایدروس و تیمائوس و مرد سیاسی و پاره‌یی شواهد و قرائن دیگر وقوع آن مسلم پنداشته میشود شک نمایند لیکن نشانهٔ پیوند تاریخی و اندیشگی بین افلاطون با سرزمین مغان آن اندازه هست که احتمال خطور چنین آرزویی را در خاطر وی قابل قبول سازد. با آنکه نام و آوازهٔ افلاطون بعد از مرگ وی از دیرباز و به احتمال قوی همراه موبک وحشی و خونین "مقدونی" و یا لامحاله در دوران جانشینان سلوکوس و بطلمیوس به مصر و ایران و سرزمین‌های پیوسته رسید باز انتظاری بس دراز لازم بود تا خود او که دیگر چیزی جز همین دورهٔ کامل آثارش نبود به این سرزمین بیاید و اکنون دوستداران دانش و اندیشه تحقق یافتن این آرزوی دیرینهٔ خویش را به "لطفی" از یک مترجم پرمایه مدیونند که در پایان سالها کوشش ارزندهٔ دورهٔ کامل آثار افلاطون را به فارسی روان و ساده و شیرین و دل‌انگیزی نقل کرده است و هرچند بخش عمدهٔ این کار را خود وی یک‌تنه و به‌نحو شایسته‌یی به انجام رسانیده است، در مقدمهٔ جلد اول لازم دیده است از همکاری بی‌سرانجام دوست از دست رفتهٔ خویش دکتر رضا کاویانی که مرگ زودرس او ادامهٔ آن را در حد همان دو مجلد نخست مجموعهٔ حاضر و برخی یاریهای جزئی دیگر متوقف ساخت، به‌سزا نیکبادی کند - که یاد او خوش باد!

* به‌مناسبت نشر دورهٔ (کامل) آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی (تبریزی)، با همکاری رضا کاویانی (در جلد اول و دوم)، ترجمه شده از روی متون آلمانی و فرانسه، انتشارات خوارزمی، ۷ جلد، در ۲۴۵ صفحه، طهران ۱۳۵۷.

ترجمه حاضر هم هرچند مثل ترجمه‌های دیگر که محمدعلی فروغی، دکتر محمود صناعی، فواد روحانی و دیگران از پارهی رسالات افلاطون کرده‌اند و البته کار هیچیک از آنها بدینگونه شامل مجموعه کامل آثار افلاطون نگشته است بدون واسطه از روی متن یونانی برگردانیده نشده است اما با توجه به آنهمه پژوهش و بررسی که طی دو قرن اخیر در باب متون آثار کلاسیک صورت گرفته است به نظر نمی‌آید ترجمه تازه‌یی از متن یونانی که جداگانه - اما ناچار براساس همان متن‌های انتقادی معتبرمتداول در نزد یونانی‌شناسان اروپا - صورت گیرد، بیش از آنچه دقت و مقابله در چند ترجمه دقیق موثق جدید اروپایی حاصل می‌دهد گشاینده، مشکلی درین زمینه باشد و با آنچه در ترجمه حاضر عرضه شده است تفاوت قابل ملاحظه‌یی بیاید. به علاوه از کجا که تا چند نسل دیگر شوق و همتی نظیر آنچه در وجود مترجم دانشور عصر ما هست پیدا شود یا شور و شوق او چیزی بیش از حاصل کار آقای لطفی بر گنجینه دانش و فرهنگ زبان ما بیفزاید؟

البته در باره فلسفه افلاطون امروز دیگر نمی‌توان آن ذوق عرفان‌گرایی قرون وسطی یا آن شور و هیجان ایدئالیستی عصر فلسفه‌های رمانتیک را ملاک گرفت. بدون شک این نقص عمده در اندیشه افلاطون هست که بین واقعیت و وجود دایم خلط می‌کند و همین نکته او را به تناقض‌گویی‌هایی وامی‌دارد که نقادان در جای جای اندیشه و اثر او نشان داده‌اند. "ناکجاآباد" (= utopia) سیاسی او - اگر بتوان طرح جمهوری او را فقط یک ناکجاآباد خواند - که جالبترین حاصل اندیشه فلسفی او محسوبست و کارل مارکس آن را کوششی برای "کمال مطلوب جلوه دادن" نظام "کاست"های جامعه باستانی مصر دیرینه سال می‌شمرد، با الزام دخالت و نظارت همه‌جانبه حکومت در تمام شئون جامعه، ناچار به "تبرئه" مداخلات جابرانه حکومت‌ها و توجیه ضرورت "سانسور" و تفتیش عقاید منجر میشود و در عین حال برای مکتب‌های سیاسی ضدواقعیت هم تکیه‌گاه قابل ملاحظه‌یی عرضه می‌کند. در عین حال این اعتقاد به اصالت صورت معقول (= ایده) هم در مجموع نظام فلسفی او آن اندازه دقیق نیست که از تناقض درونی خالی باشد و لاقابل بتواند خود را به درستی توجیه کند و آنچه ارسطو در مقابل آن اظهار می‌کند در واقع گویی برای جبران نارسایی‌های آنست. با اینهمه در تاریخ تحول اندیشه فلسفی و سیاسی تعلیم افلاطون نقش ارزنده‌یی دارد و حتی مکتب‌های فلسفی و اجتماعی عصر ما را نیز بدون توجه به میزان نفوذ آن نمی‌توان ارزیابی کرد.

به علاوه افلاطون تنها فیلسوف نام‌آوری نیست نویسنده پرمایه‌یی نیز هست و با آنکه گه‌گاه نویسندگی را نوعی سرگرمی و بازی دلپذیر می‌خواند خود او ظاهراً "آترا جز به چشم یک کار جدی نمی‌نگرد. وحدت و تناسب و تمامیت چشمگیری که در ترکیب رسالاتش هست

این دعوی را می‌تواند ثابت کند. دیونیزوس از اهل هالیکارناسوس که خطیب و مورخ و استاد بلاغت باستانی یونان است در باب افلاطون می‌گوید که آثار خویش را مکرر تهذیب و اصلاح می‌کرد و حتی اولین عبارت کتاب جمهوری را بیست بار تبدیل و اصلاح کرد. قدرت نویسندگی او که حاصل باره‌ک‌اندیشی و سخن‌سنجی است این رسالات را از لحاظ هیجان‌انگیزی و تصویرپردازی که گاه به حد یک نمایشواره، واقعی می‌رساند که در آن حد و وضع زمان و مکان و کردار و اندیشه با دقت طرح‌ریزی شده است و خواننده را پاره‌یی وقتها در نوعی حالت "تعلیق" (= Suspense) که ویژگی جدایی‌ناپذیر داستانهای پرمایه است گیر می‌اندازد و وامی‌دارد تا در لحظه‌های بحران "اندیشه" یا "کردار" نفس را یکچند در سینه حبس کند. در عین آنکه در شعر و شاعری هم به چشم قبول نمی‌نگرد سخن خود او در پاره‌یی موارد به شعری لطیف می‌ماند که در آن همه‌چیز روح و حیات دارد و همه‌چیز خواننده را در موسیقی و تصویر غرق می‌کند. جز با چنین هنر نویسندگی چگونه می‌توانست بررغم آنهمه نقدی که بر اندیشه‌هایش کرده‌اند نفوذ خود را طی قرن‌ها حفظ کند و حتی معترضان خود را از قدرت بیان و اندیشه، خویش به اعجاب وادارد؟

* * *

آنچه اندیشه افلاطون را با دنیای باستانی ایران مربوط می‌کند البته از بیان خود او پیداست و اکنون که دوره کامل آثار او برای اولین بار به زبان ما انتشار می‌یابد اشارت به پاره‌یی نکته‌ها درین باب خالی از فایده به نظر نمی‌آید. درست است که در عصر ما برخی دانشوران اینگونه پژوهش‌ها را در زمینه فلسفه و ادبیات تطبیقی نمی‌پسندند و آن را مانع از توجه به ویژگی کار مبتکران و متفکران می‌پندارند اما به گمان بنده اهمیت اینگونه تحقیقات مخصوصاً از همین جاست که با جستجو در ریشه‌ها یا در موارد شباهت، اسباب و موجبات پیدایش افکار و ابداعات را نشان می‌دهد و پژوهنده را یاری می‌کند تا هر آفرینشگر و هر اندیشه‌وری را در محیط اندیشگی خاص خود او، با توجه به تأثیرهایی که آن محیط از دنیای خارج پذیرفته است ارزیابی کند.

در مورد افلاطون بی‌هیچ تردید وجود پاره‌یی اسباب و جهات که وقوع ارتباط بین او و دنیای هخامنشی را ممکن می‌داشته است واقعیتی تاریخی و انکارناپذیرست. از اشارتهایی که در آثار خویش به احوال ایرانیان و آیین حکومت و شیوه زندگی آنها دارد توجه او به اوضاع و احوال مربوط به قلمرو هخامنشی‌ها پیداست. هر چند قدیمترین ذکر نام زرتشت که در مکالمه افلاطونی موسوم به الکیادس اول آمده است صرف‌نظر از تردیدی که به حق یا ناحق در صحت انتساب این اثر به افلاطون شده است حاکی از صحت و دقتی هم در احوال زرتشت به نظر نمی‌آید باز شک نیست که افلاطون به عنوان مرد

سیاست و مرد دانش نمی‌توانست از دنیای "مغان" بیخبر باشد و آنچه در کتاب قوانین، شماره ۶۹۴ و مابعد، در باب اسباب ترقی و انحطاط هخامنشی‌ها می‌گوید و از رواج استبداد و تعدی به خلق در حکومت خودکامه شاهان پارسی یاد می‌کند اگر هم آنگونه که مترجم حاضر، به مناسبت تحقیق خاطر نشان می‌کند با واقعیت‌های تاریخ کاملاً موافق نباشد باز کنجکاو و علاقه افلاطون را به مسایل مربوط به ایران نشان می‌دهد. کدام یک از مورخان و شاعران و سخنوران و فلاسفه آن عصر مخصوصاً در آتن یا ولایات ایونی ممکن بود از ایرانیان که به هر حال آزادی و اتحاد آنها را تهدید می‌کرده‌اند بیخبر باشد و نسبت به آنها بی‌اعتنا بماند؟ ادوارد تسلر (E. Zeller) مورخ آلمانی فلسفه یونانی درین مورد به درستی خاطر نشان می‌کند که افلاطون ظاهراً در اواخر عمر متوجه شد که وجود شر در عالم را جز با فرض وجود یک روح خبیث جهانی نمی‌توان توجیه کرد. در واقع اشاره به وجود چنین روحی در کتاب قوانین شماره ۸۹۶ هم هست لیکن بیشتر به یک فکر گذرا که در ضمن بحثی پیش می‌آید و دنبال نمی‌شود می‌ماند و هر چند در بیان شیوه "جمع و تقسیم" دیالکتیک "آتنی" در طی آن گفت و شنود مطرح شده است بحث در لوازم و نتایج آن به سکوت برگزار شده است. در کتاب جمهوری شماره ۳۷۹ نیز وجود منشاء شر مطرح شده است و در رساله "تئتوس" شماره ۱۷۶ هم گوینده تصدیق می‌کند که شر امریست که هرگز از میان نخواهد رفت زیرا آنچه خلاف خیرست باید همواره در جهان باشد لیکن تصدیق به وجود شر به عنوان یک مبدا مستقل فاعل، امریست که با مجموع نظام فلسفی افلاطون سازگار نیست و نظریه "مثل افلاطونی" که "ایده" را بالضرورة خیراکمل و کمال‌اتم تلقی می‌کند جایی برای وجود یک مبدا مستقل شریاقتی نمی‌گذارد و این از آن تناقضهایی است که در نظریه افلاطون هست و شاید یک "نقطه ضعف" دیالکتیکی هم در فلسفه او به شمار آید. این هم که در رساله "فایدون" شماره ۶۶ شر و جهل را به جسم مربوط می‌دارد باز یک فکر ضمنی و گذراست که بعدها به وسیله فلوطین و نو افلاطونیان نقطه آغاز تعالیم عرفانی و گنوسی شده است اما به هر حال با آنچه در عصر افلاطون در نزد مغان شایع بوده است البته ارتباط ندارد. اسطوره "ار" *Eri* هم که در کتاب جمهوری شماره ۶۱۴ و مابعد، نقل شده است و نشان می‌دهد که ارواح قبل از ورود به ابدان سرنوشت خویش را انتخاب می‌کنند با بعضی تعالیم زرتشت موافق به نظر می‌آید اما باید دید اعتقاد به وجود ارواح قبل از ابدان در عهد افلاطون و قبل از او هم در بین مغان و در تعلیم زرتشت وجود داشته است و یا فقط در ادوار بعد از افلاطون تدریجاً وارد عقاید مغان شده است؟

با آنکه عقاید ثنوی در تعالیم فلسفی یونان قبل از سقراط هم به سابقه نیست

افلاطون با ثنویت مغان عصر خویش آشنایی داشته است و شاید بعضی شاگردانش که از ولایات ایونی یا از سرزمین بین‌النهرین می‌آمده‌اند بحث درین مسایل را در ضمن محاورات علمی با وی مطرح کرده باشند اما افلاطون چنانکه شیوه تفکر دیالکتیک وی اقتضا دارد آن‌گونه عقاید را اگر هم به‌عنوان وجهی از وجوه بحث تلقی کرده باشد بدون شک آنها را به همان‌گونه که می‌شنیده است نمی‌پذیرفته است چنانکه هرگاه، آن‌گونه که برخی دانشوران با مبالغه‌یی که در کشف‌های علمی آمیخته با اشراق و شهود رسم آنهاست، ادعا می‌کنند مفهوم "مثل" را هم وی تاحدی تحت تأثیر تصور، فرهوشی مذکور در تعالیم مغان در ذهن خویش تصویر کرده باشد — و این دعوی به هیچ وجه قابل قبول به‌نظر نمی‌آید — باز بیشک آن را به‌صورت دیگر و موافق با نظام تعلیم خویش درآورده است چرا که مثل افلاطون برخلاف فرهوشی‌ها مخلوق نیستند و با آنها تفاوت بارز دارند. البته دعوی کسانی چون رایتسن اشتاین، ایسلر، و شتدر، که در باب نقش ایران در تحول اندیشه فلسفه یونانی تاحدی شور و شوق هیجان‌آمیز نشان داده‌اند ظاهراً از مبالغه نیست اما تأثیر تعلیم مغان را هم که در مجاورت دنیای افلاطون رواج داشته است نمی‌توان به کلی نادیده گرفت و اشارتهایی که درین باب در آثار افلاطون و بعضی نویسندگان آکادمی قدیم هست احتمال تأثیر افلاطون را ازین تعالیم تاحدی قابل تأیید می‌کند.

وام اندیشه‌یی را که افلاطون و مخصوصاً مکتب آکادِمیا به دنیای شرق باستانی — مصر و بابل و ایران — مدیون بوده‌اند خود او و شاگردانش طی چندین قرن به ایران باستانی و اسلامی باز پس داده‌اند و ازینجاست که در ادب و حکمت باستانی و اسلامی ایران تأثیر افلاطون خیلی بیش از آنچه مصر و بابل و ایران باستانی در اندیشه خود وی داشته‌اند محسوس به‌نظر می‌رسد. در ایران، فلسفه افلاطون لااقل از عهد ساسانیان مورد توجه بعضی اندیشموران و دانش‌پژوهان واقع گشته بود. اینک در باره تنسر زاهد و روحانی ناشناخته عصر اردشیر بابکان مسعودی در مروج‌الذهب می‌گوید افلاطونی مذهب و تابع طریقه سقراط بود ظاهراً می‌خواهد تنسر را از پیروان تعلیم آکادمی قدیم نشان دهد و از اینکه مذهب او را با طریقه نو افلاطونی رایج عصر خلط‌کنند تحذیر نماید. اگر آنچه به‌عنوان "نامه تنسر" خوانده می‌شود آن‌گونه که بعضی محققان پنداشته‌اند واقعا در عهد خسرو انوشروان جعل و سپس منسوب به دوران اردشیر بابکان شده باشد نیز، باز تمایلات زهدآمیزی که در متن نامه و از زبان نویسنده به تنسر منسوب کرده‌اند — و از آنجمله اجتناب از تأهل و تلقی از دنیای حسی به‌عنوان زندان روح است — رنگ افلاطونی دارد و بدون فرض وجود یک مکتب افلاطونی در ایران آن ایام انتشار مذاهب گنوسی و نو افلاطونی را

در اواخر آن ادوار، نمی‌توان به درستی تبیین کرد. حتی رواج آیین مانی در اوایل عهد ساسانی با توجه به عنصر هلنیستی که در آن هست از وجود زمینه، افلاطونی در محیط فرهنگ اوایل ساسانی حکایت دارد. هرچند وجود این رگه، افلاطونی در محیط فکری طبقات محدود فرهیخته نیز بالضروره حاکی از اخذ و اقتباس خودآگاهانه مانی از بعضی اقوال افلاطون نیست باز اینکه مانویت در عهد جوانی اگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴ میلادی) یک نوع کیش فلسفی تلقی می‌شده است و این قدیس مسیحی بعد از ترک مانویت و گرایش به آئین مسیح به فلسفه افلاطون روی آورده است نشان می‌دهد که بین مانویت و فلسفه افلاطونی نباید فاصله فکری و روحانی زیادی وجود داشته باشد.

مزدک هم که آیین او تا حدی تجدیدنظر در کیش فلسفی مانی بود نباید از تأثیر فلسفه افلاطون و عقاید افلاطونی رایج در مدارس بیزانس برکنار مانده باشد. اینک آگاهی‌اس لازم می‌داند تصریح کند که انقلاب عهد قید و قانونی که او در باب اشتراک زنان آورد و البته مبنی بر آیین مزدک بود بر دلایل عقلی سقراط و افلاطون که در کتاب جمهوری افلاطون مطرح شده است مبتنی نیست خود نشان می‌دهد که در زمان وی - اواخر روزگار خسرو انوشروان - جریان نهضت مزدک را گه‌گاه به تأثیر کتاب جمهوری منسوب می‌شمرده‌اند. این نکته که هدف اشتراک مزدکی مخصوصاً "در مسأله زنان آنگونه که از اصلاحات بعدی خسرو در رفع مشکلات ناشی از آن نهضت برمی‌آید ظاهراً" بیشتر متوجه طبقه نجبا و حکام بوده است احتمال ارتباط مبادی این نهضت را با عقاید افلاطون که در آن اشتراک بیشتر مربوط به همین طبقات است، بیشتر قابل تأیید می‌سازد. زهد و ریاضتی هم که پاره‌ی مولفان عهد اسلامی به شخص مزدک نسبت داده‌اند و رنگ مانوی و گنوسی دارد از صبغه تأثیر مذهب افلاطون و آنچه از زهد و ریاضت تنسرافلاطونی مذهب گفته‌اند نیز ظاهراً خالی نیست.

پیداست که نهضت مزدک را تنها به وسیله محتوای افلاطونی تعلیم او نمی‌توان تحلیل کرد و اشارت به این جنبه تعلیم او تأثیر احوال سیاسی و اوضاع اجتماعی ساعدی را که موجب ظهور و توسعه این نهضت شده است نفی نمی‌کند. اینکه خود خسرو اول هم از قراریکه آگاهی‌اس با لحنی آمیخته به انکار و تردید نقل می‌کند به فلسفه افلاطون و ارسطو - یعنی فلسفه نوافلاطونی - علاقه داشته است نشان می‌دهد که تعلیم آکادمیا درین دوره نیز مثل اوایل عهد ساسانیان، لااقل این بار در شکل نوافلاطونی خویش در بین طبقات نجبا طرفدارانی داشته است. البته چنانکه تئودور نولد که هم به درستی خاطر نشان می‌کند در دوره‌ی که توجه به روح فلسفه یونانی و جوهر عالی فرهنگ آن در خود اروپا هم چندان مورد توجه نبوده است از یک فرمانروای مستبد آسپایی نباید درین

باره توقع فوق‌العاده‌یی داشت. اما همان پذیرایی و نیکوداشت او در حق فلاسفه نو - افلاطونی که بر اثر فشارهای ناشی از غلبهٔ تعصب مسیحی ناچار از قلمرو بیزانس به پناه وی آمدند از حیثیت فلسفهٔ افلاطونی در ایران آن عهد و از توجه خاص خسرو به تعلیم و ترویج فلسفهٔ افلاطونی حکایت دارد. تعجب و انکار آگاشیاس هم که ضمن نقل حکایت این توجه و علاقهٔ خسرو به فلسفهٔ یونانی، ترجمه‌گشتن آثار فلاسفهٔ یونان را به‌زبانی چنان خشک و فقیر - به‌قول وی! - غیرممکن تلقی می‌کند حاکی از نفرت و عناد شخصی است و وجود لغات و تعبیرات فلسفی بسیار در متون پهلوی جایی برای این تعجب و تردید باقی نمی‌گذارد.

* * *

به‌رحال بذری که درین دورهٔ اواخر عهد ساسانیان در چندشاپور و در بین اقلیت سریانی قلمرو ساسانی برای تربیت و تشریح فلسفهٔ یونانی افشاندند شد در دورهٔ اسلامی در بغداد اوایل عهد عباسیان حاصل خویش به‌بار آورد. مقارن شروع نهضت ترجمهٔ اوایل عهد عباسی چنانکه از اقوال ابن‌الندیم و یعقوبی و مسعودی و دیگران برمی‌آید تعداد قابل ملاحظه‌یی از آثار حکماء یونانی - از جمله افلاطون - از یونانی و سریانی و شاید پهلوی به عربی نقل شد. پاره‌یی ازین نقلها مبنی بر تلخیصها و شرحهایی بود که جالینوس، فلوطرخس (= پلوتارک)، برقلس (= پروکلس) و دیگران بر رسالات افلاطون یا اجزاء آنها نوشته بودند و بعدها حکماء اسلامی چون کندی و رازی و فارابی و دیگران آنها را شرح و تفسیر و تلخیص هم کرده‌اند و از مجموع آنچه در این شرحها و نقلها به زبان عربی اکنون باقی است پاره‌یی متن‌های قابل دسترس در سالهای اخیر به‌وسیلهٔ کسانی چون پاول کراوس، روزنتال، فرانچسکو گابریلی، ریچارد والتزر، و دیگران نشر شده است و عبدالرحمن بدوی هم همین‌ها را با پاره‌یی تصحیحات و مقداری منحولات، در کتابی به‌نام افلاطون فی الاسلام در طهران (۱۹۷۴) دوباره منتشر کرده است که البته نه تمام آنچه را از آراء افلاطون در کتابهای عربی نقل شده است متضمن هست و نه راجع به آنچه در متون قدیم دری می‌بایست درین باب جستجو شود در آنجا هیچ‌اشارت هست و هرچند بدین سبب عنوان افلاطون فی الاسلام برین مجموعه صادق نیست در آنچه هست سعی مؤلف البته در خور تقدیرست و کسانی که درین باب طالب اطلاعات اجمالی و دقیق‌تر باشند می‌توانند به حواشی و تعلیقات داج بر ترجمهٔ انگلیسی الفهرست، و به مقالهٔ والتزر، در باب "افلاطون" در چاپ جدید اثرهٔ المعارف اسلام رجوع نمایند.

از حکماء اسلامی یعقوب کندی فیلسوف عرب که به فحوای روایت ابن ابی اصیبعه کتابخانه‌یی جامع داشت و چنانکه قطعی خاطر نشان می‌کند بسیاری از کتب فلسفی را ترجمه

و شرح و تلخیص کرد ضمن تصنیف رسالات متعدد که به قول ابن‌الندیم شامل علوم مختلف از منطق و فلسفه و هندسه و حساب و نجوم و طب و موسیقی بود، به سبب علاقه خاصی که به نشر و نقل آثار حکماء اوایل داشت پاره‌یی رسالات افلاطون را هم که از مقوله محاورات سقراطی میشد شرح و تفسیر کرد و حتی در ضمن سخنانش که در منتخب صوان الحکمه (چاپ طهران، عبدالرحمن بدوی، ۱۹۷۴) آمده است نیز پاره‌یی آراء افلاطون مذکورست که حاکی از توجه خاص اوست به افلاطون. وی با آنکه مخصوصاً به علوم طبیعی و ریاضی علاقه بیشتر نشان می‌دهد در فلسفه هم تعلیم خاصی دارد که به اقتضای احوال با علم کلام نزدیک است و آن را نوعی فلسفه التقاطی باید خواند که در علم النفس و اخلاق بیشتر به مشرب افلاطون تمایل دارد و در منطق و طبیعی به طریقه ارسطو. مهذا افلاطون و ارسطو در نزد او غالباً "هر دو صغه" نو افلاطونی دارند جز آنکه از آنچه در ترجمه لاتینی یک ساله او در باب نوم و رؤیا De Somno et Visione آمده است - مقایسه شود با رسائل الکندی الفلسفیه / ۶-۳۰۳ - برمی‌آید به نظر می‌رسد که با اقوال افلاطون آشنائی درست دارد و اینجا می‌خواهد قول افلاطون و سقراط را در باب نبوت و اخبار از غیب بدانگونه که در فایروس شماره ۲۴۴ و مابعد، آمده است تبیین کند. این هم که مؤلف الفهرست در بین کتب حسابیات او از رساله در بیان اعدادی که افلاطون در کتاب سیاست (= جمهوری) آورده است ذکر می‌کند آشنایی او را با آثار افلاطون نشان می‌دهد. مهذا آنچه وی در باب عقل و مراتب آن از کلام افلاطون نقل می‌کند در حقیقت تفسیر نو افلاطونی آراء ارسطو و در واقع مأخوذ از رساله اسکندر افرویدیسی است درین باب. این رنگ نو افلاطونی در آنچه ابونصر فارابی نیز راجع به افلاطون می‌گوید پیدا است و مخصوصاً رساله او در جمع بین آراء دو حکیم - افلاطون و ارسطو - جنبه نو افلاطونی تفکر او را به طور بارزی نشان می‌دهد. به هر حال فارابی هم با آنکه در مابعدالطبیعه روی هم رفته به رای ارسطو مایل است در سیاست بیشتر به افلاطون و کتاب جمهوری (= السیاسه) و قوانین (= نوامیس) او اعتماد دارد و عنایت خاصی هم که به تدبیر مدن و بررسی انواع آن دارد از گرایش افلاطونی حاکی است. تلخیصی از کتاب نوامیس افلاطون به قلم او باقی است که ظاهراً حاکی از دسترسی به اصل یا ترجمه باید باشد. رساله آراء اهل‌المدینه الفاضله او هم مبنی بر تلخیص کتاب السیاسه (= جمهوری) افلاطون است و البته بعضی عناصر هم از اخلاق نیکوماخس ارسطو و پاره‌یی تأثیرات نیز از رساله تیمائوس افلاطون در آن پیدا است. تبحر فارابی در آثار افلاطون از رساله‌یی که در تلخیص محاورات او دارد بهتر برمی‌آید و اینکه درین رساله اشارت به رساله مهمانی (= مأدبه، Symposium) نشده است آشنایی وی و سابقه وجود اصل یا تلخیص این رساله

را در نزد مسلمین نفی نمی‌کند و ممکن است فقط از نقص نسخه موجود ناشی باشد.

این میراث افلاطونی "معلم ثانی" در ایران اسلامی مخصوصاً در بعضی سخنان ابوالحسن عامری نیشابوری (وفات ۳۸۱) قابل ملاحظه است که از جمله آشنائی وی بسا کتاب جمهوری و کتاب قوانین افلاطون از کتاب السعادة والاسعاد (طبع مجنتی مینوی، ویسا دن ۱۹۵۷) پیدا است چرا که ازین هردو کتاب عبارات بسیار نقل می‌کند و در بعضی موارد در باب آن سخنان اظهار نظرهایی هم دارد. این نکته اینجا شایان یادآوریست که آنچه درین کتاب به نقل از کتاب السیاسه افلاطون (= جمهوری، شماره ۴۱۲ و مابعد) در باب زمامداران و نگهبانان می‌گوید (۴۰۵/) که بر آنها واجب است که مدینه خویش را دوست بدارند شاید از قدیمترین اشارتهاست که در کتب مربوط به فلسفه سیاسی مسلمین در باب ضرورت وطن دوستی برای زمامداران آمده است. البته ما خودست از افلاطون. در باب ارتباط محمد بن زکریای رازی طبیب و متفکر معروف که لااقل طب الروحانی او تاحدی بر علم اخلاق افلاطونی مبتنی است و همچنین در باب این باجه اندلسی که در تدبیر المتوحد که گاه از افلاطون متأثرست و در باره این رشد که تفسیری بر قسمتی از کتاب جمهوری (= السیاسه) نوشته است اینجا بحث بیشتر لازم نیست چرا که رازی هر چند در فلسفه متفکری مستقل و آزاداندیش است در میراث افلاطونی ایران اسلامی تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی نگذاشته است و آثار و آراء این باجه و این رشد اندلسی نیز البته با بحث در باب افلاطون در ایران ارتباط ندارد و طرفه اینجاست که عبدالرحمن بدوی هم در کتاب افلاطون فی الاسلام به آنها توجه نکرده است. باری افلاطون بدانگونه که حکماء اسلامی ایران از تعالیم او سخن می‌گویند بیشتر یک فیلسوف نوافلاطونی است و ملخصی هم که امام شهرستانی در کتاب الملل والنحل (چاپ مصر ۱۹۴۸ ج ۲/۲۹۹ و مابعد) از عقاید او نقل می‌کند بر اساس همین تصویر نوافلاطونی اوست. البته مناقشاتی هم که درین باب بر اقوال و آراء افلاطون وارد شده است غالباً مبنی بر شروح این آثار و آثار ارسطو بر وفق مشرب نوافلاطونی است.

* * *

درواقع بر همین میناست که ابن سینا در الهیات شفا آنچه را مثل افلاطونی می‌خواند رد می‌کند و در کتاب النفس هم درین باب که نفس قبل از جسم وجود دارد به عنوان رای افلاطون ایراد اشکال می‌کند هر چند خود وی در قصیده "عینه تقریباً" به همین رای قایل شده است. از قراین برمی‌آید که شیخ نیز مثل فارابی به رسالات افلاطونی یا تلخیصها و شرحهایی که جالینوس و دیگران بر آن رسالات نوشته بودند دسترس دارد چنانکه در نظریه‌یی که راجع به عقل فعال اظهار می‌کند ظاهراً می‌خواهد به سوال افلاطون در رساله

پارمنیدس شماره ۱۳۱ جوابی بدهد. شاگرد وی بهمنیار هم وقتی نظریه افلاطون را در باب آنکه علم چیزی جز تذکر نیست در کتاب التحصیل (چاپ دانشمند فقید مرتضی مطهری، طهران ۱۳۴۹) مطرح می‌کند و آن را جوابی از روی ناچاری به اشکالی می‌داند که بر سقراط وارد کرده‌اند پیداست که به نحوی به رساله افلاطونی منون شماره ۸۱-۸۰، و مسأله‌ی که در آنجا بین سقراط و منون مطرح است نظر دارد و می‌خواهد آن را نقد کند. اینکه ابن‌رشد هم با آنکه بحث در اقوال او اینجا مورد نظر نیست در تفسیر و تلخیص کتاب جمهوری کتاب دهم جمهوری را به این بهانه که مطالبش ربطی به علم سیاست ندارد کنار می‌گذارد اما اسطوره از ۶۶۴ که درین بخش کتاب، شماره ۶۱۴ هست نقد می‌کند و آن را از مقوله قصه‌هایی می‌خواند که اذهان کودکان را منحرف می‌دارد و فایده برهانی هم از آن حاصل نمی‌شود در واقع از آنروست که مثل ابن‌سینا و بهمنیار خود را وارث مشائیان می‌داند و توجه ندارد که مشایی بودنش از سطوی خالص نیست و باز بیش و کم نوافلاطونی است. باری این طرز تلقی از تعلیم افلاطون در بین متأخران ما هم که خود را به مکتب مشایی منسوب می‌دارند هست چنانکه میرفندرسکی هم در رساله حرکت قول به مثل افلاطونی را فرضی زاید می‌داند که به اعتقاد وی در تبیین متکونات نیازی بدان نیست.

معهداً طریقه حکماء اشراق که به تعبیر مسامحه‌آمیز میرسید شریف جرجانی در رساله التعریفات، افلاطون سردهسته آنها محسوبست چهره افلاطون الهی را در ردیف سیمای روحانی هرمس و زرتشت در خور تأیید و تقدیس میسازد. ازینجاست که بعضی صوفیه هم در باب افلاطون یا تکریم و تعظیم سخن می‌گویند چنانکه عبدالکریم جیلی در کتاب الانسان الکامل (۲/۴۳ و ۹۶) بررغم آنکه اهل ظاهر افلاطون را کافر پنداشته‌اند یکجا وی را در عالم غیبی مستغرق نور و بهجت می‌یابد و جای دیگر درباره اش نقل می‌کند که آب حیات خورده است و در کوه دراوند (= دماوند؟) همچنان زنده است. خود شیخ اشراق، شهاب‌الدین مقتول هم که قول به مثل را بر وفق طریقه خویش تأیید می‌کند از وی با تکریم سخن می‌گوید و نقدی هم که از مشائیان و اتباع آنها می‌کند در واقع تأییدی از طریقه افلاطون محسوبست. از متأخران حکمای ما صدر المتألهین نیز قول به مثل افلاطون را تأیید می‌کند و غیر از اقوال شیخ اشراق در اثبات آن ادله بی نقل می‌کند اما درین مورد و در مورد آنچه ابن‌سینا و میرفندرسکی در رد مثل افلاطونی و شیخ اشراق و میرداماد در اثبات آن گفته‌اند ظاهراً باید قول دانشمند فقید مرتضی مطهری را پذیرفت کسه می‌گوید، آنچه فلاسفه اسلامی به نام مثل آن را اثبات می‌کنند با آنچه مورد نظر افلاطون بوده است با همه قرابتها و شباهتها تفاوت زیاد دارد (مقالات و بررسیها ۱۳۵۲/۹۶).

به‌علاوه ذکر افلاطون و اقوال او در اسفار و شواهد الربوبیه و رساله فسی الحدوث صدرالمتألهین غالباً" طوریبست که به‌نظر می‌آید درین اقوال بر منقولات فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و دیگران اعتماد دارد و با آنکه محقق است به غالب مآخذ قدیم دسترس دارد باز درینجا از روی قطع نمی‌توان دانست از مآخذ اصلی هم استفاده کرده است یا نه؟

* * *

پاره‌یی مسایل افلاطونی دیگر هم هست که نزد حکماء ما منشاء تفسیرهای ویژه‌گشته است و اینک که نشر دوره، کامل آثار افلاطون بر آنها روشنی تازه می‌اندازد یکبار دیگر این ادعای تاریخ‌نویسان که پنداشته‌اند مسلمین غالباً" تابع آراء حکماء یونان بوده‌اند و در آن مسایل از خود تصرف و اجتهادی نکرده‌اند در مورد آراء افلاطون هم مثل آراء ارسطو محل تردید واقع می‌شود چرا که این مسایل هرچند افلاطونی است جوایی که مسلمین به آنها داده‌اند کاملاً" افلاطونی نیست و به هر حال در طرح و حل مسایل آثار تصرفات فکری آنها پیداست. از جمله مسأله، علم حق به جزئیات که امام غزالی قول به نفی آن را دستاویز تکفیر حکماء اسلام می‌کند و تقریر ابن رشد درین باب این اتهام را به‌نحوی مناسب با مقتضای فهم اهل ظاهر از حکما تاحدی دفع می‌کند در اصل یک مسأله، افلاطونی است که در کتاب قوانین شماره، ۹۰۳ مطرح شده است و صورت مشائی آن در تقریر ابن‌سینا هم در حقیقت طرح مجدد مسأله‌یی است که در آکادمیای قدیم بین افلاطون و ارسطو مطرح بوده است. مسأله، افلاطونی دیگر که ظاهراً" از طریق فلهویین - حکماء نوافلاطونی جندی‌شاپور - در مباحث فلسفی بعضی حکماء ما وارد شده است قول به وجود "رب النوع" هاست که در واقع "ایده" افلاطونی را در قالب "قره‌وشی" های مذکور در تعلیم اصحاب زرتشت "فراکنی" کرده‌اند و هرچند مسأله در اصل افلاطونی است تأثیر عقاید هرمسی و تعلیم مغان هم در آن پیداست و طرز تمیین شیخ اشراق و صدرالمتألهین در آن باب، در عین حال حاکی از استقلال فکری مسلمین در اخذ و نقل مفاهیم حکمت یونانی است.

* * *

نظم و اتساق جالبی که محاورات افلاطون را زنگ شاعرانه، قوی می‌دهد چون در شرح و تلخیص باقی نمی‌ماند فکر اشتغال آنها را بر رموز و الفاظ در بعضی حکماء ما تقویت کرده است به‌علاوه چون اقوال افلاطون و ارسطو مع الواسطه، سریانیان مسیحی به مسلمین رسید زمینه، اساطیری در طی نقل و تلخیص‌های مسلمین تدریجاً" بیرنگ شد و اختلاط با معارف هرمسی و مجوس و نصرانی به بعضی از آن اقوال صبغه‌یی از ادیان الهی داد

چنانکه گه‌گاه در آنچه حکماء اسلامی از اقوال منسوب به افلاطون و سقراط نقل کرده‌اند به دشواری می‌توان ویژگیهای فرهنگ باستانی یونان را جست. معینا این نقلها و تلخیصها هرچند در بعضی موارد چندان با اصل کلام افلاطون و سقراط نزدیک نیستند در بیان حاصل آن، چیزی هم از رنگ اسلامی عصر خود را نشان می‌دهند. چنانکه فی‌المثل آنچه افلاطون در کتاب قوانین شماره ۶۳۸، از قول مرد آتنی می‌گوید که: "شکست یا پیروزی در جنگ دلیلی مسلم بر خوبی و بدی سازمان سیاسی نیست... درین گفت و گو سخن از شکست و پیروزی به میان نمی‌آوریم بلکه می‌کوشیم بی‌بیریم که در این یا آن سازمان سیاسی چه خوب است و چه بد" (ترجمه، حاصر ج ۲۰۴۶/۷)، اما همین سخن در تلخیص‌نوامیس که به وسیله ابونصر فارابی انجام شده است صورت تقریر یک تجربه حکیمانانه عبرت‌انگیز دنیای شرقی را می‌گیرد چرا که "معلم ثانی" در تلخیص این موضع از کلام افلاطون می‌گوید از اینکه غالبان را همواره بر صواب پندارند و مغلوبان را برخاستگان برند باید بر حذر بود چرا که غلبه‌گاه هست که از کثرت عددی قوم پیش می‌آید و البته ممکن هم هست که قوم بر باطل باشند پس به غلبه‌یی که دست می‌دهد مغرور نباید شد باید در احوال نوامیس در نگریست اگر قومی از آن لحاظ برحق باشند تفاوتی نمی‌کند که غالب باشند یا مغلوب (افلاطون فی الاسلام / ۴۱). این طرز بیان البته فحوای قول حکیم یونانی هست اما ظاهرا چیزی هم از محیط عصر فارابی و از کشمکشهای مذهبی و اجتماعی عصر و محیط خود او را نیز منعکس می‌کند. نمونه دیگر ازین گونه تصرف که رنگ محیط اسلامی، یا به‌رحال محیط یک دین الهی را، نشان می‌دهد تلخیص یک فقره از کتاب تیمائوس شماره ۴۱، است که افلاطون در باره صانع عالم محسوس - دمیورگوس Demiurgos می‌گوید که وی تمام "خدایان" را که آفریده او بودند "مخاطب ساخت و گفت ای فرزندان خدایی خدایان، که من پدر و سازنده شما هستم... شما چون حادث و مخلوق هستید مطلقا مرگ‌ناپذیر و از هم ناگسستگی نخواهید بود" (ترجمه حاضر ۱۸۵۲/۶) این فقره از تیمائوس را ابوریحان بیرونی هم در ماللهند (طبع زاخائوس ۱۷/۱۸۸۷) نقل می‌کند اما در شرحی که بر آن می‌افزاید نشان می‌دهد که در اصل قول افلاطون در اینجا اشاره به الله (= برای صانع عالم) و ملائکه (= برای آلهه‌یی که مرگ ندارند) در میان نیست پس وقتی در تقریر این موضع از "طیماوس الطبی" می‌گوید: ان الله قال للالهه، و در شرح خویش آلهه را به ملائکه تعبیر می‌کند، خواننده درمی‌یابد که لفظ ملائکه در تعبیر افلاطون نیست. اما در تلخیص طیماوس که به وسیله جنین بن اسحق از روی جوامع جالینوس نقل شده است همین فقره تیمائوس چنین می‌آید که: الله تعالی به ملائکه گفت که آنها چون آفریده (= مکون) هستند البته فسادناپذیر خواهند بود

(افلاطون فی الاسلام / ۹۴). با آنکه درینگونه موارد تاثیر شرایع الهی می‌بایست از طریق حنین و سریانیان نصرانی درینگونه تلخیصات راه یافته باشد نظر به اینکه جالینوس هم، برفوق اشارات مآخذ اسلامی، در جوامع کتاب‌السیاسه خویش اشارت به نصاری دارد - و البته، چون وی در قرن دوم میلادی می‌زیسته است طبعاً "از احوال و اقوال مسیحی‌ها اطلاع داشته است - کسانی چون مسعودی (التبیه و الاشراف / ۱۱۴) خود وی را مسیحی پنداشته‌اند در صورتیکه طرز ذکر وی از نصاری و یهود خالی از تحقیر نیست و حتی از موسی نیز با تکریم یاد نمی‌کند و با اینهمه اعتقاد او به خدای واحد و به حکمت بالغه و اتقان صنع که در مورد اخیر با آنکه بیشتر برطب و تشریح انکاء دارد ظاهراً" تحت تأثیر تیمائوس افلاطون است سبب شده است که در دوران غلبه مسیحیت و انقراض شرک باستانی یونان و روم صاحبان ادیان الهی در وی به چشم قبول نگردند. معیناً آنچه به اقوال منقول از افلاطون و ارسطو، در منقولات حکماء اسلامی، غالباً "رنگ شرایع الهی می‌دهد ظاهراً" طرز تلخیص و تقریر مترجمان سریانی و مسیحی است. به هر حال اینکه در تلخیص تیمائوس شماره ۴۱، صانع عالم را که افلاطون دمیورگوس می‌خواند با "الله" و خدای باری تطبیق کرده‌اند و "آلهه" را عبارت از ملائکه دانسته‌اند سبب شده است که بعضی حکماء ما قول به حدوث عالم را به افلاطون منسوب دارند و آنچه را برخلاف این ادعا در اقوال دیگر وی هست به عنوان رموز الغار قابل تأویل نشان دهند. اما البته در فهم قول افلاطون درین باب نباید به این‌گونه استنباطها اعتماد کرد چرا که هر چند از تیمائوس قول به اتقان صنع و وجود سازنده، عالم محسوس برمی‌آید این قول متضمن اعتقاد به حدوث مطلق عالم نیست بلکه از قول افلاطون فقط برمی‌آید که چون عالم جزئیات حسی که عالم هیولانی است برخلاف عالم مثل که عالم عقلانی است دایم در حال تکون و "شدن" واقع است پس متغیر و حادث است اما سازنده این عالم آن را از "عدم" - لاوجود - به "وجود" نمی‌آورد چون عالم محسوس هیولانی اصلاً وجود که عبارت از تقرر و ثبات در خارج باشد ندارد و مسبوق به لاوجود هم نیست بلکه صانع عالم به هیولای بی‌نظم (Chaos) صورت و نظم متغنی که موافق با طرح و ملازم با اقتضای کمال در صنع است داده است پس حدوث محسوسات در معنی حدوث ماده، آنها نیست. به علاوه اینکه "صانع" مذکور در تیمائوس را بتوان با "الله" که صانع باری در تمام شرایع الهی شرقی است تطبیق کرد محل تأمل است خاصه که این صانع تیمائوسی، مختار مطلق و فاعل مایشاء نیست چرا که مصنوع خود را فقط از روی اصل Archetype معین درست می‌کند و با توجه به شباهت با همان اصل است که عالم نسخه و تصویر (= Eikon) وی میشود و مجموع آن مصنوعی متناسب و معتدل و زیبا می‌شود که خود نام عالم از آن حاکی است: کوسموس

(Kosmos) بدینگونه در تیمائوس افلاطون می‌خواهد مسأله تعلق عالم محسوس را به عالم معقول از طریق تمثیل رمزی بیان کند و اصحاب آکادimia قول به نفی قدم ماده عالم را که ارسطو (کتاب السماء ۱/۱۰۵) به افلاطون نسبت داده است ازین تعلیم افلاطون استنباط نکرده‌اند و چنین نسبتی را از وی دفع کرده‌اند.

البته اینجا این نکته را هم باید خاطر نشان کرد که در رای افلاطون، این عالم صنع (= کوسموس) کاملترین صورت ممکن را دارد و در آن، جوهر مادی و غیرمادی به تناسب و تعادل بهم درآمیخته است و این اتقان هندسی و تناسب اجزاء که برهان مبتنی بر مدارج کمال در اثبات صانع بر آن مبتنی است در لفظ "کوسموس" هم منعکس است و این لفظ که در مفهوم عالم صنع در زمان خود افلاطون هم، چنانکه از اشارت گزنفون (Memorabilia I/1) برمی‌آید نیز تازگی داشته است تدریجاً از طریق شارحان نو افلاطونی به عنوان یک اصطلاح فلسفی شهرت یافته است. حتی در بعضی روایت مسلمین راجع به اخبار حکماء اقدمین هم هست که چون از افلاطون پرسیدند عالم "محدث" است یا "غیر محدث" خاطر نشان کرد که نام عالم در زبان یونانی حالت و صفت آنرا بیان می‌کند چرا که آن لفظ یونانی که برای مفهوم عالم به کار می‌رود متضمن اندازه نگهداشتن (= تقدیر) و استوار برآوردن (= اتقان) است و البته تقدیر جز از آنکس که رعایت اندازه می‌کند و اتقان جز از آنکس که در کار خویش نظر به استواری دارد بر نمی‌آید (مقایسه شود با: افلاطون فی الاسلام ۲۹۰/۱). این اشارت البته درست است و لفظ کوسموس در زبان یونانی معنی نظم و اتقان و آرایش دارد و جالب است که هنوز وسایل آرایش بانوان که نظم و اتقان و آرایش را به خطوط سیمای آنها هدیه می‌کند نام این مصنوع زیبای دمیورگوس را برای خود در نزد آرایشگران امروز هم حفظ کرده است: Cosmetics. البته توجه به آرایش و اتقان صنع در نزد اکثر متکلمان و متألهان - اسلامی و مسیحی - از آنجا که انتساب این صنع و اتقان به بخت و اتفاق غیر معقول به نظر می‌رسد به اثبات صانع و قول به حدوث عالم منتهی می‌شود - و حتی منشاء قول به عنایت (Providence) و همچنین قول به اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است می‌گردد. طرفه آنست که در توحید مفضل جعفری هم از قول امام جعفر صادق (ع)، از همین لفظ یونانی قوسموس اشارت به اتقان صنع آمده است و این اشارت و اینکه در همین قول به مناسبت رد و نقد زنداقه از ارسطاطالیس هم سخن رفته است چنانکه استاد فقید ابوالحسن شعرانی خاطر نشان می‌کند نشان اهمیت حکمت و حکماء در نزد ائمه شیعه است (شرح تجرید ۱۵۰/۱). توجه کمال و اتقان عالم صنع (= قوسموس)، در تیمائوس شماره ۲۸ و مابعد، مبنی بر وجود کمالی است که در صانع هست و چون صنع وی "تصویری است

از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است، و خدایی است که به حس درمی‌آید و در نهایت بزرگی و علو زیبایی و کمال است"، شماره ۹۲ (ترجمه، حاضر ۶/۱۹۲۰)، واحد ویگانه هم هست. معیذا کسانی از حکما که مفهوم حدوث زمانی را لازمه، این نظم و اتقان موجود در عالم محسوسات می‌یابند این قول به حدوث را چنانکه یه‌گر Jaeger از شبیه‌فیلون اسکندرانی نقل می‌کند متضمن قول به محدود بودن قوسوس می‌دانند در حالی که نظم و اتقان می‌بایست به قول آنها مقتضی عدم محدودیت هم باشد. اما در واقع این محدودیت لازمه طبیعت قوسوس است چون جز تصویر و تقلیدی از آنچه وجود دارد نیست و خودش تقرر که وجود واقعی همانست ندارد بلکه دایم در حال شدن و تکون است البته نمی‌تواند نامحدود باشد و از همین جهت هم هست که شناخت عالم محسوس و مادی با شناخت عالم عقلی تفاوت دارد، و هر یک از طریقی دیگر حاصل می‌آید.

درین مورد افلاطون در تیمائوس شماره ۲۸-۲۷، اشارت دارد به تفاوت بین آنچه همیشه "هست" و هرگز دگرگونی و "شدن" در آن راه نمی‌یابد... و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مقام "هستی" نمی‌رسد... و می‌گوید که از آنمیان "یکی از راه تفکر و تعقل خود آگاه دریافته‌ای است چون همیشه "هست" و همیشه با خود برابرست" و دیگری "به عکس موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است... و هرگز باشنده، حقیقی نیست" (ترجمه، حاضر ۶/۱۸۳۷). در واقع چنانکه آقای لطفی درین باب به درستی خاطر نشان می‌کند با آنکه افلاطون لفظ هیولی و ماده را در بیان مقصود خویش به کار نمی‌برد (۶/۱۹۲۲) از آنچه معروض "شدن" هست مرادش ماده است و "باشنده" را برای "ایده" یا امر معقول منظور دارد و بدینگونه شناخت این دو امر را مبتنی بر طریقه، واحد - و طبعاً دارای ارزش مساوی - نمی‌داند. در رساله "تهئستوس شماره ۱۵۱، هم تصریح می‌کند که علم (= Episteme) بسا ادراک حسی (= Aestesis) تفاوت دارد ادراک حسی علم واقعی نیست فقط نشان می‌دهد که اشیا بر ما چگونه ظاهر میشوند و علم اگر منحصر به همین ادراک حسی بود می‌بایست برای هر کسی فقط آنچه بر خود وی معلوم میشد و به همانگونه که وی بدان علم می‌یافت حقیقت داشته باشد و در آنصورت قول سوفسطائیان درست میشد که مدعی بودند انسان میزان همه چیزست. پس علم واقعی تعلق به امر معقول دارد که به اعتقاد افلاطون وجود واقعی همان است و البته امر محسوس که تصویر و تقلید امر معقول و سایه و نمود آنست موضوع علم واقعی نیست و این همان نکته‌ی است که در تیمائوس شماره ۲۸، هم به بیان آمد چنانکه در رساله "فاید روس شماره ۲۴۷، نیز وجود واقعی را امری می‌داند که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد فقط به دیده خرد که اراجبه‌بان روح است درمی‌آید و

دانش‌های راستین گرداگرد آن قرار دارند " (ترجمه: حاضر ۱۳۱۶/۵).

این رای افلاطون را ارسطو در متافیزیک (۶/۱؛ ۹/۱۳) حاصل ارتباط افلاطون با کراتیلِس و هرکلیتوس می‌داند (مقایسه شود با شهرستانی، الملل والنحل ۳۱۳/۲، ترجمه: فارسی این ترکه ۲۸۵/ که از مقایسه، تعلیم آنها با تعلیم سقراط این نتیجه برایش حاصل شد که عالم محسوس متغیرست و علم واقعی بدان تعلق نمی‌گیرد. از رساله: فیلس شماره ۵۴ و از تعدادی دیگر از رسالات افلاطون نیز برمی‌آید که وی عالم محسوسات را جز صیوروت و شدن نمی‌داند و وجود واقعی را به عالم معقولات منحصر می‌داند که عالم ثبات و تقررست. این بحث که در فهم تعلیم افلاطون اهمیت خاص دارد در نزد مسلمین به اینجا منتهی شده است که دو نوع عالم و دو نوع تعلیم به افلاطون و اصحاب آقاذیمیاد (= آکادِمیا) منسوب داشته‌اند و غالباً گفته‌اند که افلاطون قایل بود به دوگونه علم: روحانی، و هیولانی. اما روحانی البته به بصر ادراک نمی‌شود ادراک آن به وسیله، فکرت لطیفه است ولی هیولانی به بصر ادراک میشود یا به یکی از حواس پنجگانه. این قسول منسوب به افلاطون که از یک رساله قدیم مجهول المؤلف منعلق به کتابخانه، مرکزی دانشگاه طهران شماره ۲۱۳۰ نقل شده است (افلاطون فی الاسلام / ۳۱۶) در واقع همان شارت تیمائوس شماره ۲۸ و فایدروس شماره ۲۴۷، را تلخیص و تقریر می‌کند اما همین معنی در آنچه شهرستانی در بحث راجع به آراء پیروان مکتب افلاطون - اصحاب آکادِمیا - آورده است بدین وجه بیان شده است که افلاطون دوگونه تعلیم داشت. یکی تعلیم کلیس و آن روحانی است که به بصر ادراک نشود و ادراک آن به فکرت لطیفه است، تعلیم دیگر تعلیم کایس است و آن عبارتست از هیولانیات (الملل والنحل ۳۳۰/۲، ترجمه: فارسی / ۲۹۵). اینکه تعلیم روحانی راجع به امریست که با فکرت لطیفه درک میشود و آنچه مربوط به هیولانیات است از آنگونه نیست البته همان سخنی است که در رساله مجهول المؤلف کتابخانه مرکزی دانشگاه ما و در رساله تیمائوس و فایدروس هم بدان اشارت شده است. صدر المتألهین هم در کتاب اسفار به مناسبت بحث در عاقل و معقول و عقل از افلاطن الهی نقل می‌کند که عالم دوگونه است: عالم عقل که مثل عقلیه در آنست و عالم حس که اشباح حسیه در آن جای دارد و عالم اول را کلیس و عالم ثانی را کایس خوانند. همین تفاوت دو عالم عقلی و حسی را به صورت تفاوت دوگونه تعلیم هم بلافاصله - و ظاهراً از شهرستانی اما بدون ذکر مأخذ - از افلاطون نقل می‌کند و مفهوم لیسیه و ایسیه را بدین باب موافق سلیقه خود تفسیر می‌کند و این شرح و تفسیر وی چنانکه استاد جلیل سید جلال آشتیانی توجه می‌دهد (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۲۰۸/۱) متضمن اشتباه به نظر می‌رسد. البته غرابتی که درین طرز تعبیر هست پوشیده نیست و از همین

روست که بعضی دیگر از محققان - از جمله مصحح مصری کتاب الملل و النحل - هم احتمال داده‌اند درین الفاظ تصحیفی رخ داده باشد و لافل یکی از آنها لفظ یونانی باشد. سألہ البتہ، مخصوصاً" باتوجه به شرح و تفسیری که در کلام صدر المتألهین در باب مفهوم لیسیه و ایسیه آمده است در خور بحث است اما افلاطون خودش هم چنانکه دیو جانس لائرسی (۱۸۳/۱) می‌گوید امر محسوس را گاه وجود و گاه لاوجود می‌خواند و شاید ابهام و اشکالی که در تفسیر لیسیه و ایسیه در کلام صدرا هست از طریق شارحان قدیم، و تا حدی ناشی از همین تفاوت تعبیر افلاطون بوده باشد. اما تعبیر لیسیه در معنی لاوجودی و ایسی در مفهوم وجودی قبل از صدر المتألهین بلکه قبل از امام شهرستانی هم در نزد حکماء مسلمین سابقه داشته است. چنانکه ابوحنیان توحیدی آنها را در ردیف سایر مصطلحات معمول فلاسفه و در ردیف الفاظی چون هیولی و صورت، طبیعت و اسطقس، و ذاتی و عرضی، از زبان ابوسلیمان منطقی سجستانی در کتاب الامتاع والموائس (۱۸/۲) نقل می‌کند. اینکه اصطلاح لیسیه و ایسی از کی در بین مسلمین راه یافته است البته محتاج تحقیق است اما لافل‌کندی فیلسوف عرب که غالباً "اولین فیلسوف مستقل اسلامی محسوبست (وفات حدود ۲۶۰) لفظ "ایس" را به معنی "موجود" به کار می‌برده است و "ایسات" را در مفهوم موجودات در مقابل "لیس" به معنی "لاوجود" استعمال کرده است چنانکه در تعریف "ابداع" گفته است که آن عبارتست از "تأییس الایسات عن لیس" که پیداست از کلمه خارج از استعمال "ایس" مصدر تأییس هم ساخته است و شاید اینگونه استعمالات غریب از او شایع شده باشد (انوریده، رسائل الکندی الفلسفیه ۲۱-۲۰). هرچند ممکن هم هست قبل از او به وسیله مترجمان سریانی یا صابی به وجود آمده باشد و حتی چون در اصطلاحات نوافلاطونیان سریانی و شارحان اسکندرانی تعبیرات و اصطلاحات افلاطونی و ارسطویی هم غالباً خلط شده است مترجمان قدیم سریانی در نقل مفهوم "وجود" و "لاوجود" برای حفظ تشابه و توازن لفظی با لفظ معمول "لیس" به معنی لاوجود از لفظ یونانی اوسیه *ousia* - که در عین حال هم جوهر و هم "وجود" ثابت و لاینفیر را می‌رساند - لفظ "ایس" را بر همان وزن ساخته باشند یا به این عنوان که لفظ "لیس" می‌بایست نفی "ایس" باشد آن را در مقابل لفظ "لیس" شایع کرده باشند و نظیر اینگونه استعمال در اروپای قرون وسطی هم در نزد شارحان اسکولاستیک نیز روی داده است چنانکه ظاهراً لفظ لاتینی *anitas* را هم تقریباً به همین وجه در مقابل لفظانیه متداول در کتب حکمای اسلامی جعل یا شایع کرده باشند اما این نکته که تعبیر کلیس و کایس در نزد امام شهرستانی به مناسبت بحث از آراء اصحاب اقاذیمیا آمده است در عین حال ممکن است حاکی ازین احتمال باشد که شاید این تسمیه هم به همین اصحاب آقاذیمیا یا شارحان

اسکندرانی و نوافلاطونی آثار آنها مربوط باشد چنانکه اصطلاح "وجود" و "لاوجود" قبل از افلاطون در یک قطعه شعر تعلیمی پارمنیدس هم آمده است که به‌گرمی در کتابی که راجع به الهیات فلاسفه اقدمین یونان" دارد قسمتی از آن را نقل کرده است و محتمل است شارحان نوافلاطونی یا اصحاب آکادِمیا در تفسیر قسمتی از تعالیم افلاطون آن الفاظ را همچون اصطلاحی افلاطونی تکرار و ترویج کرده باشند. به‌علاوه چون این دوگونه تعلیم به مناسبت بحث از آکادِمیا و تعلیم اصحاب آن محل بحث گشته است احتمال دارد تا حدی نیز متضمن اشارت به تفاوت تعلیم دو خلیفه افلاطون در آکادِمیا باشد چرا که اولین خلیفه بلافضل او اسپستوس که خواهرزاده افلاطون هم بود ظاهراً از بحث در باب مثل و تعلیم مسایل مربوط به عالم معقول تا حدی عدول کرد و به علم الحیات که مربوط به عالم محسوس است توجه بیشتر نشان داد در صورتیکه جانشین او کسنوکراتس که مسلمین هم قول به "موت ارادی" و "کشتن شهوات" را به عنوان تعلیم افلاطون در تعریف فلسفه از وی نقل کرده‌اند (افلاطون فی الاسلام / ۳۲۵) به تجارب روحانی و ریاضت و تزکیه اهمیت بیشتر داد و ممکن است غیر از آنچه در اصل قول افلاطون راجع به تفاوت عالم محسوس و عالم معقول هست، تفاوت این دوگونه تعلیم هم در آکادِمیا قدیم بلافاصله بعد از افلاطون به حساب وی - و البته کاملاً، براساس درست مربوط به سنت تعلیم وی - رفته باشند و منشاء قول به وجود دوگونه تعلیم در نزد وی شده باشد: تعلیم هیولانی (= کایس)، و تعلیم روحانی (= کلیس).

آنچه شهرستانی در اعتدال از شبهات برقلیس (= Proclus) از قول هواخواهان وی می‌گوید که برقلیس دارای دوگونه منطق بود یکی روحانی و دیگری جسمانی و ازین رو آنها که جسمانی بودند از قول وی به شبهه افتادند (۴۳۳/۲) ممکن است در عین حال این نکته را به ذهن جوینده القاء کند که شاید در حق افلاطون نیز اصحابش نظیر این قول را قایل بوده‌اند و به‌همین جهت کسانی را که توجه به تعلیم هیولانی وی داشته‌اند متهم به عدم فهم کلام وی و قایل به انتساب اختلاف نظر بین وی و ارسطو می‌شمرده‌اند خاصه که تعلیم ارسطو هم به علت اشتباه در انتساب اتولوجیای نوافلاطونی به او تعلیم روحانی تلقی می‌شده است نه تعلیم هیولانی که با حقیقت و ماهیت تعلیم او بیشتر توافق دارد. با تمام این احتمالات قول به دوگونه عالم و دوگونه علم در مورد خود افلاطون به‌طور قطع انعکاسی از آن مسأله است که در تیمائوس شماره ۲۸ مطرح است و در بعضی رسالات دیگر از جمله فایدون شماره ۷۹، ته‌تتوس شماره ۱۸۳، نیز بدان اشارت هست و ظاهراً این قول که نتیجه قهری قول به مثل افلاطونی است آنگونه که از رساله پارمنیدس شماره ۱۳۵ و مابعد، و رساله کراتیلوس شماره ۴۳۹ نیز برمی‌آید در عین حال بن‌بستی

را که هراکلیتوس و پارمنیدس در مسأله "عینیت" و "غیریت" مواجه شده‌اند حل می‌کند. تمشیل غار در کتاب جمهوری شماره ۵۱۵، نیز نوعی اشارت به این دوگونه علم و دوگونه عالم دارد چون نویسنده در آنجا نیز خاطر نشان می‌کند که آنچه وجود واقعی دارد فقط برای حکیم که "ایده" را درک می‌کند قابل ادراک است و دیگران که در ظلمت غار زندگی می‌کنند جز نفوس ناپایدار را که محسوسات و هیولانیاتست دریافت نمی‌کنند.

باری بحث در باب تأثیر و انعکاس تعالیم و عقاید افلاطون در نزد مسلمین محتاج به تدقیق است و از جمله رای افلاطون در باب مثل که آنچه درباره قوسموس و تعلیم کلیس و کایس و تفاوت آنها در کتب مسلمین آمده است از فروع مباحث راجع به آن محسوبست در نزد حکماء ما انعکاس جالبی دارد و افلاطون به سبب قول به مثل و نتایج آن، از جمله آنکه در جمهوری شماره ۶۱۱ حکمت را عبارت از خروج نفس از ورطه محسوسات می‌داند و در فایدون شماره ۶۴ و مابعد، رهایی کامل از عالم جسم را الزام می‌کند و در تیمائوس شماره ۲۸ و ۵۱ برای نیل به آنچه "معقول" است اجتناب از رویارویی با امر حسی و غیرمعقول را توصیه می‌نماید، مرشد و استاد طریقه نوافلاطونی تلقی شده است و عبث نیست که به قول میرسید شریف جرجانی حکماء اشراقی نیز وی را رئیس و سردسته خویش شمرده‌اند.

دنباله دارد

