

افلاطون

نوشته‌ی ادوارد تسلر
ترجمه دکتر حسن فتحی

سخن مترجم

ادوارد تسلر^(۱) (۱۸۱۴-۱۹۰۸) از چهره‌های برجسته فلسفه و الهیات در آلمان بوده و در دانشگاه‌های برن (۱۸۴۷-۴۹) و ماربورگ (۱۸۴۹-۶۲) و هایدلبرگ (۱۸۶۲-۷۲) و برلن (۱۸۷۲-۹۴) به تدریس الهیات و فلسفه پرداخته است. تسلط او بر تاریخ فلسفه یونان کم‌نظیر است. کتاب مشهور و حجیم او در این زمینه، به نام فلسفه یونان در گسترش تاریخی آن^(۲)، بارها تجدید چاپ شده و هنوز از مهم‌ترین منابع در مطالعات مربوط به فلسفه یونان است. این یونان‌شناس بزرگ، خلاصه‌ای از این کتاب حجیم خویش را به نام چکیده تاریخ فلسفه یونان تحریر کرده که ویرایش سیزدهم آن (با ویراستاری ویلهلم نستله) به قلم ال.آر. پالمر به زبان انگلیسی ترجمه شده است:

Outlines of the History of Greak Philosophy, by Eduard Zeller, Revised by Dr. Wilhelm Nestle, Translated to English by L.R. Palmer.

این کتاب مختصر سیصد و چند صفحه‌ای، از منابع مهم کتب تاریخ فلسفه، از جمله تاریخ فلسفه کاپلستن است. راقم این سطور در صدد است، به خواست خدا، این اثر گرانبه را به فارسی ترجمه و در اختیار دانشجویان و علاقمندان به تفکر یونانی قرار دهد. آنچه ذیلاً تقدیم می‌شود ترجمه‌ی صفحات ۱۱۵ تا ۱۵۴ (فصل مربوط به افلاطون) از این کتاب است.

افلاطون و آکادمی

۱- حیات افلاطون

مستعدترین شاگرد سقراط افلاطون بود؛ فرزند آریستون^(۳) و پریکتیونه^(۴) از آتن (متولد ۴۲۷ و متوفای ۳۴۷ پیش از میلاد). از هر دو طرف پدر و مادر به سرشناس‌ترین خانواده‌های آتن تعلق داشت؛ پدرش به کودروس^(۵) نَسَب می‌بُرد، و مادرش به یکی از خویشاوندان سولون^(۶). خویشاوندی مادری نزدیکی با کریتیاس^(۷) و خارمیدس^(۸) داشت؛ دو چهره‌ای که بارها در محاورات وی ظاهر می‌شدند و هر کدام محاوره‌ای به نام خویش دارند. بدین ترتیب بود که دوره نوجوانی و جوانی او در محیطی اشرافی طی شد؛ در خانواده‌ای که علاقه به ادبیات و فلسفه در نهاد آن ریشه دوانیده بود. در مقام فرزند یک خانواده اشرافی - احتمالاً به عنوان سواره نظام - خدمت کرد. براساس سنت یونانی به فعالیت‌های ورزشی پرداخت و می‌گویند لقب افلاطون^(۹) را به دلیل فراخی سینه‌اش به دست آورد؛ در حالی که پیش‌تر به نام آریستوکلس^(۱۰)، یعنی به نام پدر بزرگ خویش، نامیده می‌شد. از [چنین] جوان بسیار مستعدی که در اوایل عمر خویش اشعاری غنایی و نمایشی [نیز] سروده بود، انتظار می‌رفت که در عرصه شعر و سیاست بر مسند والایی تکیه زند. توصیف او در جمهوری (کتاب ششم، ۴۹۳c تا ۴۹۴e) درباره جوان مستعدی که در محیطی ثروتمند و سرشناس پرورش یافته است، اما در برابر وسوسه‌های خویشاوندان خود مقاومت می‌کند و از شغل پیشنهادی آنها سر برمی‌تابد تا خود را وقف فلسفه سازد، بی‌تردید ذکر احوال خویش است. برای افلاطون، حادثه سرنوشت‌ساز در زندگی او آشنایی‌اش با سقراط بود که در بیست سالگی وی رخ داد و سبب شد که او غمنام‌هایی^(۱۱) را که برای نمایش آماده کرده بود، به کام آتش بسپارد. افلاطون پیش از این رخداد به مطالعه آثار فیلسوفان پیشین پرداخته و از محضر کراتولوس هراکلیتوسی^(۱۲) بهره برده بود. همدمی با سقراط بود که او را از بستر لرزان این هراکلیتوس‌گرایی رو به زوال نجات داد و به سرزمینی استوار رهنمون شد. او از سقراط فرا گرفت که توجه خویش را به حوزه اخلاقیات معطوف سازد؛ و در این حوزه نیز، آن مقدار که برای او به عنوان یکی از خویشاوندان^(۱۳) کریتیاس لازم بود، با عیوب مردم سالاری^(۱۴) آتنی آشنا شد؛ عیوبی که البته سقراط برای برطرف کردن آنها راهی کاملاً متفاوت از راه این

دشمن شمشیر به دست حکومت مردمی^(۱۵) پیشنهاد می‌کرد یعنی صلاحیت حرفه‌ای رهبران سیاسی و آموزش و پرورش اخلاقی مردم. دومین تجربه افلاطون که بر سرپای وجود او اثر گذاشت، اعدام استاد محبوب او بود؛ رخدادی که به همراه آنچه بدان منتهی شده بود چشمان او را بر این واقعیت گشود که دیگر با این وضعیت علیل و بیمار نمی‌توان به صرف تغییر قانون اساسی کمکی کرد؛ فقط تلقی کاملاً جدیدی از سیاست به معنای آموزش و پرورش اخلاقی مردم می‌تواند بهبودی در اوضاع ایجاد کند. بدین ترتیب شاید این اندیشه به تدریج در وجود او قوت گرفته باشد که خود وی همانند سولون یا لوکورگوس^(۱۶) به عنوان اصلاحگر اخلاقی و اجتماعی ایفای نقش کند.^(۱۷) ابتدا اعدام سقراط او را به سوی اتوکلیدس در مگارا سوق داد.^(۱۸) پس از بازگشت به آتن تقریباً به مدت ده سال به نوشتن آثاری که هنوز در راستای طرز تفکر سقراطی قرار داشتند، مشغول شد. شاید در همین زمان بود که فعالیت خودش را به عنوان یک آموزگار، البته ابتدا در حلقه‌ای کوچک‌تر، آغاز کرد. به نظر می‌آید که این فعالیت او به واسطه جنگ کورینثی^(۱۹) قطع شده باشد، جنگی که او در طی آن در عملیاتی شرکت کرد که هنوز هم خاطره‌اش را یادوارهٔ دکسیلیئوس^(۲۰) در دیپولون^(۲۱) زنده نگه داشته است. همچنین او بایستی احساس نیاز کرده باشد که با سیر در جهان پهناور بر وسعت تجزیه و ژرفای اندیشه‌اش بیفزاید. همانند اسلاف خودش سولون، تالس و دموکریتوس، هکاتایوس و هرودوتوس به مسافرت‌هایی پرداخت که بر طبق اقوال بسیار رایج، اما نه کاملاً معتبر، او را به سرزمین دیرینهٔ عجایب، یعنی مصر، به محضر ریاضیدان مشهور ثئوردوروس^(۲۲) در کورنه^(۲۳) و بی‌تردید به جمع فیثاغوریان شهر تارتوم^(۲۴) کشانید. افلاطون در شهر تارتوم با فیلولائوس و یقیناً با آرخوتاس آشنا شد؛ همان کسی که او ترکیبی آرمانی‌ای از فلسفه و علم و سیاست را در وجود وی یافت. تأثیرهایی که معاشرت با این فیثاغوریان متأخر در افلاطون نهاد، در گسترش [فکری] بعدی وی دارای بیش‌ترین اهمیت بودند و از نوعی نقطهٔ عطف در اندیشهٔ فلسفی او خبر می‌دهند. رابطهٔ دوستانهٔ آرخوتاس با سیراکوسه^(۲۵) بود که راه افلاطون را به سوی دربار دیونوسیوس اول^(۲۶) گشود؛ درباری که در آن هنگام محل آمدوشد سقراطیان دیگری چون آیسخینس و آریستئیپوس بود. شاید او امیدوار بوده است که از طریق اثر گذاشتن بر روی این پادشاه به عقاید سیاسی خویش جامهٔ عمل ببوشاند؛ اما خیلی زود معلوم شد که

نمی‌توان به توافق کسی که در هر عملی لایبالی است و کسی که سودای آرمانهای اخلاقی در سر می‌پروراند، امید بست. اما افلاطون پیوند دوستی محکمی با برادران دیونوسیوس برقرار کرد که تا مرگ او در ضمن آشوبهای سیاسی استمرار یافت. او در سیسیل (۲۷) با تقلیدنامه‌های (۲۸) سوفرون (۲۹) و با کمدهای اپیچارموس (۳۰) آشنا شد، و شاید این آشنایی سبب شده باشد که ذوق ارائه تصویرهای مسخره‌ای (۳۱) از دیگران در وجود وی پرورش یابد. کشتی افلاطون در راه بازگشت از مسافرت سیسیل در آگیگنا (۳۲) که با آتن در حال جنگ بود، پهلو گرفت. او را زندانی کردند و به بازار بردگان آوردند، اما دوست کورنایی او آتیکریس (۳۳) اسباب آزادیش را فراهم آورد. این دوست افلاطون از قبول پولی که برای آزادی وی پرداخته بود امتناع ورزید و افلاطون با این مبلغ باغی را در نزدیکی محل تقدیس آکادموس (۳۴) قهرمان خریداری کردید و مدرسه‌اش، آکادمی (۳۵)، را (به سال ۳۸۷ پ.م.) در آنجا بنیان نهاد. پس از عوض شدن حاکم سیسیل، افلاطون دو بار دیگر به این جزیره مسافرت کرد. نخستین این دو سفر را افلاطون (به سال ۳۶۷) به امید القای عقایدش بر پادشاه جدید، دیونوسیوس دوم (۳۶)، انجام داد؛ و این بار نیز کوشش وی حاصلی جز یأس نداشت. به نظر می‌آید در این هنگام بود که افلاطون مقدمات (۳۷) قوانین را، که در آخرین کتابش جای داد، به رشته تحریر می‌کشید. آخرین سفر را افلاطون [فقط] برای خدمت به دوست خویش (۳۸) انجام داد. او می‌خواست اسباب بازگشت دیون (۳۹) را، که در آن هنگام از دربار رانده شده بود، فراهم آورد و او را با دیونوسیوس آشتی دهد. افلاطون از این زمان به بعد، و مخصوصاً پس از قتل دیون، از هرگونه امید برای تحقق طرحهای سیاسی‌اش دست شست و خود را تا فرارسیدن پیک اجل در هشتاد سالگی‌اش به طور کامل وقف تعلیم و تألیف کرد. به محض اینکه او رخ در نقاب خاک کشید، داستانی رواج یافت که او را از فرزندان آپولون (۴۰) می‌شمرد.

۲- افلاطون در مقام آموزگار و نویسنده

ما همیشه در معرض این وسوسه هستیم که محاوره‌ها را بخش اصلی فعالیت افلاطون بشماریم؛ چرا که ما آگاهی خویش را در خصوص فلسفه او، از آنها اخذ می‌کنیم؛ اما او هیچ

تردیدى باقى نماند که نگارنده که نویسنده‌ی در نظر خود وی فقط در درجه دوم اهمیت قرار دارد و نوعی بازی لذتبخش، یعنی نوعی سرگرمی شریف^(۴۱)، است^(۴۲)؛ کلام شفاهی، زنده و پویا است؛ در حالی که کلام مکتوب فقط تقلیدی سایه‌وار و به نوعی یادآور آن کلام شفاهی است. بنابراین، محاوره‌ها، که صورت ظاهری‌شان تقلید گفتگوهای سقراطی است، تبیین‌های فلسفی محض نیستند، بلکه آثاری در عرصه هنر ادبی شمرده می‌شوند، و نباید آنها را همسطح با نوشته‌های فیلسوفان پیش از سقراطی بشماریم. شایان ذکر است که ارسطو از جمهوری و قوانین به عنوان منابعی برای دیدگاه‌های تعلیم و تربیتی، جامعه‌شناختی و سیاسی افلاطون استفاده می‌کند، اما از هیچ محاوره‌ای به عنوان مرجعی برای نظریهٔ مُثل یاد نمی‌کند. مرجع آموزه‌های اصلی افلاطون سخنرانیهای درسی^(۴۳) او در آکادمی و بحثهای مرتبط با آنها بوده است. از میان این سخنرانیهای درسی فقط از یک نمونه، یعنی دربارهٔ «خیر»، که در سنن پیری ایراد کرده است، در منابع قدیم به صراحت یاد شده است.

برای افلاطون، ارتباط شفاهی با شاگردانش در درجه نخست اهمیت قرار داشته است. محاوره‌ها فقط مشتمل بر چکیده‌ای از این ارتباط بوده‌اند؛ اگرچه در محاورات متأخر آهنگ سخنرانیهای درسی، با شدت بیش‌تری جلب نظر می‌کند. آکادمی بود که زمینه را برای این تماس شخصی میان استاد و شاگرد فراهم کرد. به نظر می‌آید که نظام آکادمی افلاطون از سبک انجمن فیثاغوری پیروی کرده باشد. صرف نظر از این مورد، باید آن را نخستین مدرسهٔ واقعی فلسفهٔ یونانی بدانیم. زیرا پیش از آن فقط اقدامات مقدماتی آزمایشی برای این کار می‌توان سراغ گرفت. استاد و شاگردان به همراه یکدیگر انجمن دینی^(۴۴) تشکیل می‌دادند که وقف الهگان هنر^(۴۵) بود. درسها و بحثها در ساعات نخستین صبح شروع می‌شد. شاگردان در حجره‌های کوچکی که در نقاط مختلف آکادمی جای گرفته بودند، زندگی می‌کردند. خود افلاطون، برای اینکه زمانبندیهای خویش را رعایت کند، ساعت زنگ داری ساخته بود که صدای سوت‌مانندی ایجاد می‌کرد^(۴۶)، و بدین ترتیب شاگردان را به کلاس درس فرامی‌خواند. همچنین آنها، به صورتی غیررسمی‌تر، در بزرها^(۴۷) نیز دور هم جمع می‌شدند؛ مراسمی که آنها هر ماه مبلغی برای شرکت در آن می‌پرداختند. آنچه بیش‌ترین اهمیت را داشت «سومفیلسوفین»^(۴۸) بود. این تعبیر را باید در وهلهٔ نخست به منظور آشنایی با فلسفهٔ

نظری افلاطون و مباحث معرفت‌شناختی و اخلاقی و سیاسی مرتبط با آن در نظر بگیریم. از دانشهای خاص فقط به ریاضیات و نجوم پرداخته می‌شد؛ در حالی که علوم طبیعی توصیفی از قبیل جانورشناسی و گیاه‌شناسی با اقبال چندانی مواجه نبودند. فقره‌ای از اپیکراتس^(۴۹)، شاعر کمدی پرداز که از حدود ۳۷۶ پیش از میلاد به نوشتن نمایشنامه برای صحنه‌های آتیکی پرداخته است، در دست داریم که افلاطون و شاگردانش را در حال اشتغال به طبقه‌بندی گیاهان نشان می‌دهد. شاید این کار عمدتاً به عنوان آمادگی برای تمرینهای دیالکتیکی از طریق تشخیص همانند و ناهمانند انجام می‌پذیرفته است؛ نه به عنوان پژوهش علمی. فقط آنتیان نبودند که در آکادمی گرد آمده بودند، بلکه تعداد زیادی از بیگانگان نیز در آنجا حضور داشتند. این پژوهشگر نه فقط فیلسوف بلکه سیاستمدار و رهبر نظامی نیز پرورش می‌داد. زیرا این سنت هر روز بیش از پیش رواج می‌یافت که شخص فرهیخته بایست در سنین جوانی خویش در مدارس سخنوری و فلسفه تعلیم ببیند.^(۵۰)

با این حال، محاوره‌ها یگانه منبع آگاهی ما را از آرای افلاطون در روزگار پس از مرگ او تشکیل می‌دهند. فعالیت او در مقام یک نویسنده، دوره‌ای بالغ بر حدود پنجاه سال را شامل می‌شود. اینکه او نویسندگی را در اواخر عمر سقراط^(۵۱) شروع کرده باشد، محل نزاع است و چندان محتمل به نظر نمی‌آید. همه نوشته‌های او به دست ما رسیده است؛ صرف نظر از هفت محاوره که در زمانهای قدیم غیر اصیل تلقی و کنار گذاشته شده‌اند (از میان این دسته دو محاوره آکسیوخوس^(۵۲) و اروکسیاس^(۵۳) دارای بیش‌ترین اهمیت هستند)، سی و شش اثر او را اصیل دانسته‌اند. ثراسولوس^(۵۴) این سی و شش اثر را در نه دسته چهارتایی مرتب کرده است؛ سیزده نامه افلاطون در این دسته‌بندی به عنوان یک کتاب در نظر گرفته شده‌اند. پژوهشهای جدید نشان داده‌اند که از میان این گروه دست کم چهار محاوره غیر اصیل هستند (آلکیبیادس دوم^(۵۵)، هیپارخورس^(۵۶)، رقیبان^(۵۷) و ثاگس^(۵۸)). از سی و دو رساله باقیمانده موارد زیر بسیار مشکوک هستند: مینوس^(۵۹)، کلیتوفون^(۶۰)، آلکیبیادس اول^(۶۱)؛ اگرچه محاوره اخیر را نوافلاطونی‌ها بسیار معتبر می‌شمارند و عملاً به عنوان مقدمه‌ای بر مطالعه افلاطون مورد استفاده قرار می‌گیرد. علاوه بر این‌ها، براساس سخنی از دیوگنس لائرتیوس (سوم، ۳۷)، تتمه قوانین^(۶۲) را شاگرد افلاطون فیلیپ اوپوسی^(۶۳)

نوشته است؛ همان کسی که قوانین را نیز براساس طرحی که افلاطون تنظیم کرده بود، ویرایش کرد. از میان نامه‌های افلاطون، شماره‌های ششم و هفتم و هشتم را بیش از همه می‌توان معتبر دانست. طولانی‌تر و مهم‌تر از همه نامه‌ی هفتم اوست که خطاب به خویشاوندان دیون نوشته شده است. این نامه روابط افلاطون را با گرفتاریهای دربار سیراکوسی توضیح می‌دهد و بر تکامل فلسفی او نیز نظری می‌اندازد. بدین ترتیب (صرف نظر از نامه‌ها) بیست و هفت اثر باقی می‌ماند که یقیناً معتبر هستند، یعنی دفاعیه^(۶۴) و بیست و شش محاوره.

در میان آثار افلاطون، چنانکه از مدت طولانی فعالیت ادبی وی انتظار می‌رود، اختلافات صوری و محتوایی شایان توجهی به نظر می‌رسد. عامل تعیین کننده در ویژگی هر اثری عبارت است از مرحله‌ای از تکامل فلسفی که او به هنگام نگارش آن اثر بدان رسیده بوده است؛ مقاصد فلسفی و هنری‌ای که در آن هنگام او را تحت تأثیر قرار داده‌اند؛ اما امروزه دیگر در مواردی برای ما آشکار نیستند. محاوره‌ها دارای دو صورت متفاوت‌اند: برخی از آنها محاورات گزارشی^(۶۵) هستند و برخی دیگر محاورات نمایشی‌اند. در محاورات دسته اول امکان گفتگو درباره‌ی محاوره گزارشی شده وجود دارد و فرصتی برای توصیف اوضاع و احوالی که افلاطون غالباً با هنرمندی و وضوح زیادی روشن می‌سازد، فراهم می‌آید. از سوی دیگر صورت گزارشی مستلزم تحمل زحمتهای خاصی بوده است که آن را در نظر خود افلاطون نیز ملال‌آور جلوه داد و باعث شده که سرانجام این روش بیانی را رها کند (ثائیتوس، ۱۴۳c). از آنجا که افلاطون، جز در موارد معدودی، زمام گفتگو را به دست سقراط داد، به ناچار جریان گفتگو را به زمان سقراط برد و او را در حال بحث با معاصرانش توصیف کرد. در برخی جاها سخنانی مخالف با ترتیب تاریخی بر قلم او جاری می‌شوند که نشانه‌هایی برای زمان نگارش هستند. او بعضی اوقات آرای فلسفی معاصران خویش، به ویژه آرای آنتیس‌ثنس و آریستیپوس، را به نقد می‌کشد؛ اگرچه اسمی از آنها به میان نمی‌آورد. افلاطون عموماً از فیلسوفان پیش‌ازسقراطی اسم می‌برد. در تیمایوس به بررسی آرای دموکریتوس می‌پردازد؛ در حالی که، به طرز کاملاً معنی‌داری، از آوردن اسم او خودداری می‌کند. او مفصل‌ترین بررسیها را در خصوص هراکلیتوس، الیبیان، و سه سوفسطایی بسیار بزرگ^(۶۶) به عمل می‌آورد. از سقراط که بگذریم، مکتب فیثاغوری است که بیش‌ترین اثر را بر

وی نهاده است. بنابراین، فلسفه افلاطون، بدان گونه که به وسیله نوشته‌های او مجال ظهور می‌یابد، دستگاهی تامّ و کامل نیست، بلکه نشانی از نوعی تکامل تدریجی به همراه دارد. مع‌هذا، از دوران کمال به این طرف، به نظر می‌آید که این فلسفه صورتی تامّ دارد؛ در عین حال که در تکامل فکری افلاطون و استمرار کار او تا سنین کهنسالی‌اش هیچ حرفی نیست، وحدت اندیشه و رویکرد تفکر وی در برابر همه تغییرها پایدار می‌ماند؛ به گونه‌ای که در نوشته‌های دوره جوانی آن را به همان روشنی می‌توان تشخیص داد که در آثار دوره پیری‌اش.

کوششهای متمرکز یک قرن پژوهش درخصوص محتویات و صورت زیان‌شناختی و سبک‌شناختی نوشته‌های افلاطون، سرانجام در تعیین ترتیب تاریخی آنها قرین توفیق گشته و این آثار با چنان قطعیتی مرتب گشته‌اند که در درون گروه‌های مختلف آنها فقط حک و اصلاح‌های بسیار ناچیز را می‌توان امکانپذیر شمرد. در فعالیت ادبی افلاطون چهار دوره را می‌توان از هم تمیز داد.

الف - دوره‌ی سقراطی

رسالة دفاعیه^(۶۷) در این دوره از جایگاهی ویژه برخوردار است. این رساله مشتمل است بر گزارشی از سخنان سقراط در دفاع از خویش در جریان محاکمه‌اش که در همه مطالب اساسی با واقعیت تطبیق می‌کند، اما افلاطون آن را از نظر سبک‌شناختی مورد بازبینی و حک‌واصلاح قرار داده است. رساله‌ای که رابطه تنگاتنگی با دفاعیه دارد، کریتون^(۶۸) است، که به نوعی دفاع افلاطونی از سقراط به عنوان یک شهروند وفادار اختصاص یافته است. در محاورات این دوره افلاطون هنوز خودش را مقید به قطعیت‌گرایی عقلانی سقراط نشان می‌دهد؛ با این تفاوت که تأکید سقراطی بر روی مهارتها به صورت پژوهشی در مُثُل در می‌آید. ائوئرفرون^(۶۹)، لاکس^(۷۰) و خارمیدس^(۷۱) به بررسی مثالهای خوبی و خویشتن‌داری می‌پردازند. دو رساله موسوم به هیپاس، بدان سان که در خصوص خارمیدس نیز شاهد هستیم، به فتح باب مبارزه با سوفسطاییان می‌پردازند (از این دو رساله، هیپاس کوچک^(۷۲) و جیزه جدلی جسورانه‌ای بیش نیست؛ در حالی که هیپاس بزرگ^(۷۳) یافتن مثال زیبا را وجهه همت خویش قرار می‌دهد؛ و این در حالی است که افلاطون در ایون^(۷۴)

شاعران و نقالان را هدف مخالفت خویش قرار داده است). اکثر محاورات این دسته بی‌آنکه به نتیجه معینی برسند پایان می‌یابند، و این با اصل سقراطی نادانی مطابقت می‌کند؛ اما آنها خود افلاطون را در حالی نشان می‌دهند که کاملاً در پژوهش خویش در پی حقیقت فرو رفته است. می‌توان گفت محاوره مربوط به عدالت که ثراسوماخوس^(۷۵) در آن نقش اصلی را بر عهده گرفته است و اکنون قسمت اول جمهوری را تشکیل می‌دهد، به این دوره تعلق داشته باشد.

ب - دوره انتقال

محاوره لوسیسی^(۷۶) را می‌توان متعلق به این دوره دانست؛ موضوع این محاوره دوستی است، و این موضوع بعدها در میهمانی^(۷۷) مورد شرح و بسط قرار می‌گیرد. از لوسیسی که بگذریم نوبت به کراتولوس^(۷۸) می‌رسد که به فلسفه زبان می‌پردازد و بی‌هیچ تردیدی (در ۴۲۸d و بعد) مجادله‌ای را بر ضد آنتیس تنس مطرح می‌سازد. افلاطون محاوره ائوثودموس^(۷۹) را، که به استهزای مغالطات، منطقی سوفسطاییان متأخر اختصاص یافته است، بر ضد آنتیس تنس و بر ضد کل جدال سفسطی (که آنتیس تنس در نظریه معرفت خویش از آن پیروی می‌کند) تألیف کرده است. منکسنوس^(۸۰) را باید به منزله وجیزه هجوی کم‌مایه‌ای در نظر بگیریم که به قصد مخالفت با سخنوری عامیانه^(۸۱) نگاشته شده است. این محاوره در قالب تقلید مسخره‌آمیزی از سخنرانی تنظیم شده است که در مراسم عمومی بزرگداشت شهیدان جنگی ایراد می‌کنند و معمولاً سخن را به تمجیدی از آتن می‌کشانند. طعنه‌ای که در ورای این تمجید از مردم سالاری آتنی نهفته است، در زمانهای بعد مورد غفلت قرار گرفت! این سخنرانی را جدی گرفتند و همه ساله در ضمن این مراسم قرائت کردند^(۸۲). گرگیاس^(۸۳) را می‌توان در پایان این دوره قرار داد؛ اعم از اینکه آن را به قبل از نخستین مسافرت به سیسیل ارجاع دهیم یا، چنانکه محتمل‌تر است، تاریخ نگارش آن را بعد از این سفر بدانیم. این محاوره پرمحتوا مشتمل است بر ارزیابی‌ای بسیار جدی در خصوص سخنوری سفسطی، که افلاطون در طی آن بحث را عمیق‌تر می‌سازد و به صورت نوعی تقابل میان دو گونه زندگی در می‌آورد: یکی زندگی سیاستمدار عملگر که، براساس اصل حق اقویا - که کالیکلس^(۸۴) با جدیت بسیار مطرح می‌سازد، - فقط به موفقیت ظاهری و منافع شخصی

نظر دارد، و دیگری زندگی فیلسوف که عدالت، یعنی خیر اخلاقی، را معیار مطلق رفتار می‌شمارد؛ اگرچه این عدالت به بهای جان او به دست آید. افلاطون در اینجا از این نظریه سقراطی که بدی از خطا نشأت می‌گیرد دست برمی‌دارد و فلسفه را به عنوان درمانی برای نفوس آلوده به شهوات زمینی و گناهان متناظر با آنها توصیف می‌کند. اگرچه محاوره در قالب دیالکتیک مثالی^(۸۵) پیش می‌رود، اسطوره^(۸۶) پایانی آن درباره بقای پس از مرگ و محکمه روز جزا رشته‌ای را نشان می‌دهد که فلسفه سقراطی را با نگرش حیاتی جدیدی که افلاطون تحت تأثیر فیثاغوریان به پرورش آن مشغول بود، مرتبط می‌سازد. اخلاق در اینجا برای نخستین بار مبنایی ماورایی پیدا می‌کند، که محکم‌ترین دلیل برای رد بنیادی همه فعالیت‌های دنیوی محض است؛ نه تنها برای رد سخنوری و سیاست سنتی بلکه همچنین برای رد شاعری. این محاوره را به حق می‌توان نوعی رویگردانی از دنیا شمرد.

ج - دوره کمال

محاوراتی را بایستی به این دوره نسبت داد که به پروردن نظریه مثل اختصاص یافته‌اند (که نخستین نشانه‌های این کار در گرگیاس^(۸۷) جلب نظر می‌کند)، و از اقتباس افلاطون از ثنویت اورفهای - فیثاغوری^(۸۸) پرده می‌برد. افلاطون در نمون^(۸۹) دوباره به بررسی مسئله مطرح شده در پروتاگوراس، یعنی آموختنی بودن فضیلت، می‌پردازد و کوشش پیشین خویش را برای رسیدن به یک راه حل در پرتو دیدگاه جدیدش تصحیح می‌کند. او در این محاوره نظریه فیثاغوریان را در باره نفس از منظر معرفت‌شناختی توضیح می‌دهد؛ همان‌طور که در گرگیاس از منظر اخلاقی به این کار پرداخته است: معنای آموختن این است که نفس مثالهایی را که در وجود پیشین خویش ادراک کرده است به یاد آورد. استفاده از مثالی از عرصه هندسه را برای توضیح دادن این معرفت پیشینی باید نشانه‌ای از تأثیر فیثاغوری دانست. این نوع فلسفه حیات در فایدون^(۹۰) به اوج خود می‌رسد؛ آنجا که افلاطون دو آموزه مثل و جاودانگی نفس را کاملاً به هم مرتبط می‌سازد و گرایش به طرد این جهان را تا سر حد تنفر از زندگی شدت می‌بخشد. فلسفه واقعی همان «تمرین مرگ و مردن» است. میهمانی^(۹۱) را با سرزندگی تکان‌دهنده‌ای که دارد فقط یک نمونه مقابل آشکار می‌توان شمرد. افلاطون در

این محاوره نظریهٔ مُثُل را در قلمرو زیبایی به کار می‌گیرد، اما به شدت تأکید می‌ورزد که هرگونه زیبایی زمینی فقط سایه‌ای از «زیبایی فی‌نفسه» است و نفس، یعنی «اروس»^(۹۲)، شوق رسیدن به آن را در سر می‌پراند. محاورهٔ جمهوری^(۹۳) نیز (که از مدتها قبل در دست تهیه بوده و شاید در سال ۳۷۴ به صورت کنونی‌اش کامل گشته است)، هر چند در وهلهٔ اوّل به این جهان و مسایل آن می‌پردازد، بر پایهٔ همان ثنویت مابعدالطبیعی قرار گرفته است که در فایدون ملاحظه می‌کنیم، و این حقیقت را مخصوصاً در تمثیل غار در کتاب هفتم و در اسطورهٔ سرنوشت نفس در کتاب دهم به روشنی می‌توان دید. نتایج اخلاقی این محاوره همان نتایجی هستند که افلاطون در گرگیاس بدانها رسیده است. فایدروس^(۹۴)، که براساس شاهدی قدیمی اما دفاع‌ناپذیر مدتها نخستین اثر افلاطون تلقی می‌شد، با خطابه‌ای از لوسیاس^(۹۵) دربارهٔ عشق شروع می‌شود و با گذری هنرمندانه به بررسی ماهیت «اروس» (عشق) و امکان خطابه‌ای فلسفی منتقل می‌گردد. تفاوت این محاوره با فایدون در این است که در این همانند جمهوری نظریهٔ سه جزئی بودن نفس را مطرح می‌سازد.^(۹۶) فایدروس همچنین مشتمل است بر ترکیبی از نظریه‌های اورفه‌ای - فیثاغوریِ تناسخ با نظریه‌ی مُثُل.

د- آثار دورهٔ کهنسالی

محاورات این دوره دارای این ویژگی هستند که در آنها از علاقهٔ افلاطون به بُعد هستی‌شناختی نظریه‌ی مُثُل کاسته و بر علاقهٔ او به بعد منطقی این نظریه افزوده می‌شود؛ نظریه‌ای که او حتی در دورهٔ کهنسالی خویش نیز از آن دست برداشته، بلکه در دفاع از آن در برابر مخالفتی که به تدریج حتی در اندرون آکادمی نیز ظاهر گردید «به جنگ با غولان عرصهٔ هستی‌شناسی»^(۹۷) برخاست. از دیگر ویژگیهای آنها این است که افلاطون نظریهٔ مُثُل را به نظریهٔ فیثاغوری اعداد نزدیک‌تر می‌سازد و سرانجام به مطالعهٔ ژرف‌تری دربارهٔ این جهان، یعنی کوسموس^(۹۸)، می‌پردازد. نخستین مورد در میان محاوره‌های این دوره محاورهٔ مهم پارمنیدس^(۹۹) است^(۱۰۰). افلاطون در این محاوره در قالب گفتگویی که میان سقراط جوان و رهبر مکتب الیایی^(۱۰۱) و شاگرد او زنون ترتیب داده است، به دفاع از خود در برابر یک سلسله انتقادهای وارد شده بر نظریهٔ مُثُل می‌پردازد و در عین حال رابطه‌اش را با آموزه‌های

الیایی نیز روشن می‌سازد. پس از این محاوره، نوبت به ثائیتوس^(۱۰۲) می‌رسد؛ محاوره‌ای که محتوایی معرفت‌شناختی دارد و در راستای بررسی این سخن پروتاگوراس که «انسان معیار همه چیزهاست» و در راستای بررسی آموزه سیلان هراکلیتی به معارضه با منطق آنتیسنس و حس‌گرایی آریستیپوس می‌پردازد. افلاطون در این محاوره به یک سلسله کوشش‌های بی‌حاصل برای تعریف مفهوم معرفت دست می‌یازد. شاید افلاطون می‌خواهد با تأکید بر ناکامی محاوره، به خواننده بگوید که برای غلبه بر مشکلات پدید آمده در این راه فقط از نظریهٔ مثل می‌توان چشم‌یاری داشت؛ نظریه‌ای که بایستی بگوییم به عمد در این محاوره ذکر از آن به میان نیاورده است. از سه محاوره مرتبط با یکدیگر، یعنی سوفسطایی^(۱۰۳) و سیاستمدار^(۱۰۴) و فیلسوف^(۱۰۵)، که افلاطون طرح اولیهٔ شان را ریخته بود، فقط دو مورد اول (سوفسطایی، ۲۵۳e؛ سیاستمدار، ۲۵۷e) شهر تمام خورده است. محاورهٔ سوفسطایی بحث ثائیتوس را ادامه می‌دهد، اما این حقیقت که سخنگوی اصلی این محاوره الیا است آن را با پارمنیدس مرتبط می‌سازد. هدف اصلی افلاطون در این محاوره انتقاد از سوفسطاییان است، و او آنتیسنس را آشکارا نمایندهٔ آنها در نظر می‌گیرد (۲۵۱b). اما او در عین حال به مسئلهٔ واحد و کثیر نیز که الیاییان مطرح کرده بودند، توجه می‌کند و نظریه‌ی مثل را نیز مورد بازبینی قرار می‌دهد؛ بدین معنا که مثل را تا حدودی به معنای «مفاهیم جنسی» در نظر می‌گیرد. محاورهٔ سیاستمدار، که ادامهٔ مستقیم سوفسطایی است، از حیث ترتیب و روش کاملاً با این محاوره تطبیق می‌کند. افلاطون در این محاوره حکمران حقیقی، یعنی «انسان شاهوار» را همان انسان «دانا» می‌داند؛ کسی که فقط او از هنر واقعی حکمرانی برخوردار است؛ از آن حیث که برای چنین کسی لازم نیست خود را به قید قانونها (که به دلیل انعطاف‌پذیری‌شان ناقص هستند) مقید سازد، این محاوره به معنای خاصی به منزلهٔ جواز برای استبداد روشن‌بینانه عمل می‌کند. مع هذا، افلاطون در این محاوره، حکومت قانونمند را در صورتهای گوناگونش به عنوان چاره‌اندیشی موقت به رسمیت می‌شناسد. بدین ترتیب سیاستمدار را از حیث توجه به شرایط حیات واقعی می‌توان واسطهٔ میان جمهوری و اثر دورهٔ کهنسالی افلاطون، یعنی قوانین^(۱۰۶)، دانست. آنچه فیلبوس^(۱۰۷) را با محاورات پیشین مرتبط می‌سازد فقط بخش منطقی - دیالکتیکی کوچکی است که به بررسی رابطهٔ میان

واحد و کثیر می‌پردازد (یعنی، ۱۴c تا ۱۹a). موضوع اصلی این محاوره ماهیتی اخلاقی دارد؛ یعنی مسئله رابطه لذت و خیر که افلاطون پیش‌تر (در پروتاگوراس و گرگیاس و جمهوری) مطرح کرده بود و اکنون می‌کوشد با به‌کارگرفتن اضمحلال فیثاغوری حد و نامحدود، و با ملاحظه آرای معاصر کلییان و کورناییان و ائودوکسوس، به حل آن بپردازد. حکمی که او در اینجا درباره هنر (موسیقی، غنایه، کمدی و حتی سخنوری) صادر می‌کند، کمتر از آنچه در گرگیاس شاهد بودیم، سختگیرانه است: اما احساس‌هایی را که آنها تحریک می‌کنند لذت‌ناپ نمی‌شمارد. در این مرحله نیز افلاطون طرح دسته‌س‌تایی از محاورات را می‌ریزد که قرار بوده است به نوعی مکمل جمهوری باشند؛ یعنی تیمایوس^(۱۰۸) و کریتیاس^(۱۰۹) و هرموکراتس^(۱۱۰). از این دسته فقط تیمایوس را افلاطون به طور کامل نوشته است، و این یگانه محاوره افلاطون است که به علم طبیعی می‌پردازد. افلاطون در این محاوره می‌خواهد با مطرح کردن نظریه آفرینش، که تا پیدایش نخستین انسان و جانوران ادامه‌اش می‌دهد، مبنایی برای جمهوری فراهم آورد. عنان سخن را افلاطون به دست یکی از متفکران فیثاغوری داده است که محاوره نیز نام او را با خود دارد^(۱۱۱). حقیقت این است که تأثیر فیثاغوری را در جهان‌شناسی و روانشناسی و آرای اخلاقی محاوره در همه جا به عیان می‌توان دید. نظریه مثل دوباره به وضعیت قبلی باز می‌گردد. افلاطون کل پژوهش‌های مربوط به دانش طبیعی را در برابر حقایق مستدل دیالکتیک قرار می‌دهد، و تأکید می‌ورزد که اینها احتمالات صرف^(۱۱۲) هستند. افلاطون در کریتیاس، جامعه بزرگ آرمانی را، که در صحنه روزگاران نخستین آتن به ترسیم آن می‌پردازد، در برابر قدرت بحری امپریالیستی «آتلاتیس»^(۱۱۳) قرار می‌دهد؛ در جنگی که میان این دو در می‌گیرد آتلانتیس مغلوب آتن می‌گردد. در محاوره سوم قرار بر این بوده است که هرموکراتس سیراکوسی^(۱۱۴) جریان هبوط را از حالت آرمانی اولیه به حالت کنونی توصیف کند و راه بهبودی اوضاع را نشان دهد. افلاطون در آخرین اثرش، یعنی قوانین، شخص سقراط را به کلی از صحنه بر می‌دارد و به جای او آتنی بی‌نامی را وارد صحنه می‌سازد که با کلینیاس کرتی^(۱۱۵) و مگیلوس اسپارتی^(۱۱۶) به بحث می‌پردازد. شواهد چندی نشان می‌دهند که افلاطون نگارش این اثر را هنگامی شروع کرده است که هنوز میانه خوبی با دیونوسیوس دوم داشته است. افلاطون ذکری از نظریه مثل به میان نمی‌آورد، اما در

عین حال که تا حدود زیادی بر واقعیات زندگی گردن نهاده است، بر عقاید بنیادی جمهوری پایبند می‌ماند. قوانین از این ویژگی ارزشمند برخوردار است که افلاطون عقیده یک حکومت تلفیقی همراه با عناصری از هر دو نوع حکومت پادشاهی و مردم سالاری را در آن مطرح می‌سازد. مابعدالطبیعه دوگانه‌انگار افلاطون [در این محاوره] در عقیده به روح جهانی شری، که به کلی بیگانه از معتقدات یونانی است، به اوج خود می‌رسد. افلاطون دوشادوش تفکرات نجومی ژرف و سودمند، از قبیل پیشنهاد امکان دستگاه خورشید محور، به عقیده وهم‌آمیز الوهیت ستارگان پایبند می‌ماند. افلاطون در این جامعه قانونمند خویش دین را در مسند قدرتمندی می‌نشاند که نه تنها شعر را تحت بازرسی شدید قرار می‌دهد، بلکه برای الحاد چاره‌ناپذیر نیز کیفری سخت^(۱۱۷) در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب می‌بینیم کسی که از سقراط دفاع می‌کرد^(۱۱۸) در دام جزم‌گرایی خشن و ملذذات‌پذیری گرفتار آمده است.

۳- ویژگی، روش و قسمتهای دستگاه افلاطونی

اگرچه فلسفه افلاطون در هیچ جا صورت یک کل نظام‌مند^(۱۱۹) را به خود نمی‌گیرد و ما در محاوره‌ها فقط می‌توانیم شاهد رشد و تکامل تدریجی آن باشیم، به هر حال هر گزارشی از آن را تنها در قالب یک دستگاه می‌توان عرضه کرد. دلیل مدعای ما این حقیقت مسلم است که در محاوره‌ها دایره‌هایی را مشاهده می‌کنیم که مدام گسترده‌تر و گسترده‌تر می‌گردند تا اینکه سرانجام کل عالم را در بر می‌گیرند.

فلسفه افلاطونی از این ویژگی برخوردار است که جویبارهای مختلف جریان فلسفی پیشین را در خود وحدت می‌بخشد. این ویژگی ترکیبی را خود مورخان قدیم به روشنی تشخیص داده‌اند. اما نباید این ویژگی را به معنای التقاط‌گرایی بیرونی محض و ناسامانمند بگیریم؛ چرا که چنین چیزی را درباره کسی که قدرت خلاقیت افلاطون را دارد، به هیچ وجه نمی‌توان بر زبان آورد.^(۱۲۰) افلاطون، در ضمن بررسی انتقادی دستگاههای فلسفی قدیم‌تر، حوزه پژوهشهای خویش را هر روز بیش از پیش توسعه داد تا سرانجام به آفرینش دستگاه فلسفی تازه و اصیل و برخوردار از چنان جامعیتی موفق شد که پیش از او هیچ کس، مگر شاید دموکریتوس، بدان دست نیافته بود. چهارگرایش فلسفی که در پیدایش نظام افلاطونی

بیش‌ترین نقش را ایفا کردند: هراکلیتوس، سقراط، فیثاغوریان و الیبیان. اتمیان را نیز بایستی بر این گروه اضافه کرد؛ اگرچه تأثیر آنها را نباید با تأثیر این چهار دسته مقایسه کرد. مکتب هراکلیتی، که افلاطون پیش از آشنایی با سقراط با آن مأنوس شده است، از آن جهت که آموزه سیلان آن امکان معرفت را به دلیل فقدان یک متعلق ثابت مورد تردید قرار داده بود، گویی تار منفی را در قماش فلسفه‌ی افلاطونی تشکیل می‌دهد. بر عهده افلاطون بود که این متعلق گمشده معرفت را بیابد و دوباره در جای خویش قرار دهد. افلاطون در انجام دادن این کار، نخستین کمک را از سقراط که در جستجوی امر خیر و امر فراحسی بود دریافت کرد. [در این مرحله] چنین به نظر می‌آمد که عنان عمل را علم در دست دارد، اما اندیشه افلاطون پس از آشنایی وی با مکتب فیثاغوری در جهت کاملاً جدیدی قرار گرفت. این آشنایی باعث شد که افلاطون در هر دو عرصه مابعدالطبیعه و انسانشناسی (یعنی روانشناسی و اخلاق) به ثنویت بگراید؛ و این ثنویت تا پایان عمر افلاطون بر اندیشه وی غلبه داشت و او را در ردیف فیلسوفانی قرار داد که در نقطه مقابل وحدتگرایی ایونی جای گرفته بودند. ریاضیات [در این مرحله] دانشی بود که به عنوان واسطه میان جهان محسوس و جهان کاملاً معقول عمل می‌کرد؛ در حالی علم نجوم فقط به جهان مرئی می‌پرداخت. علم و فلسفه عملی اینک مبنایی متعالی پیدا کرده‌اند. این سؤال که چه چیزی واقعی و پایدار و نامتغیر است، افلاطون را به سوی آموزه‌های الیبی (به ویژه آموزه‌های پارمنیدس، که جهان محسوس را نمود صرف خوانده بود) و به سوی مسئله واحد و کثیر کشانید. عقیده اصلی افلاطون در باب مُثُل از این مؤلفه سقراط‌گرایی و فیثاغورس‌گرایی و الیبی‌گرایی بر ساخته شد؛ در حالی که او تعالیم هراکلیتی را، به عنوان وجه منفی عالم مُثُل، در تبیین قلمرو ماده، یعنی عرصه «ناموجود»^(۱۲۱)، به کار گرفت و بالاخره اینکه نظریه اتمی در شکل‌گیری طبیعیات افلاطون و صورت متأخر دیالکتیک او ایفای نقش کرد. در خصوص بُعد علمی فلسفه افلاطون، یعنی در اخلاق و سیاست او، تأثیر قاطع از آن تعالیم سقراطی و فیثاغوری بود؛ تحت تأثیر این تعالیم بود که افلاطون تمایل آشکاری به نظام سیاسی اشرافی اسپارت پیدا کرد، و مرز مشخصی میان حاکمان و رعایا پدید آورد. تردیدی نیست که تجربه‌های او در دربار سیراکوسی نیز در شکل‌گیری عقایدش موثر افتاد. به هر حال افلاطون و دربار سیراکوسی هر دو در مخالفت با مردم‌سالاری افراطی که پس از مرگ پریکلس

در آتن قدرت یافته بود، هم آواز بودند. فلسفه افلاطون را، به عنوان یک کل، می‌توان دستگاه اصالت تصویری‌ای^(۱۲۲) دانست که مبتنی است بر نوعی دوگانگی کاملاً مشخص میان ذهن و ماده، خدا و جهان، و جسم و جان. افلاطون در نظام فلسفی‌اش وجود به معنای حقیقی کلمه را تنها از آن امور ذهنی می‌داند و جهان مادی را فقط تقلید ناقصی از جهان مُثُل می‌شمارد و براساس یک منطق انعطاف‌پذیر به اخذ نتایج علمی از این آموزه می‌پردازد.

ویژگی غالب در روش فلسفه افلاطونی جستجوی حقیقت از طریق دیالکتیک^(۱۲۳) است^(۱۲۴). اندیشه همیشه از ادراک حسی بالاتر و درست‌تر است. از طریق ادراک حسی نه به معرفت^(۱۲۵) بلکه فقط به ظن^(۱۲۶) می‌توان رسید. ادراک حسی به درون جهان هستی راه نمی‌یابد بلکه در مرتبه نمودها متوقف می‌شود. از طریق دانش ریاضی می‌توان به آمادگی ارزشمندی برای تفکر دیالکتیکی دست یافت. افلاطون به تدریج در پروردن قوانین اندیشه توفیق می‌یابد و راه را برای منطق ارسطویی هموار می‌سازد. علی‌رغم این روش عقلانی فراگیر در عرصه معرفت، جریان زیرینی از شهود نیز در فلسفه افلاطون رخ می‌نماید که به پذیرش روزافزون عنصری غیرعقلانی در ماهیت ذهن منتهی می‌شود و اهمیت امور غریزی را آشکار می‌سازد؛ یعنی نیروهایی را که از حیات ناآگاه نفس سرچشمه می‌گیرند. افلاطون ابتدا در ایون این عقیده به قسمت الهی^(۱۲۷) را به کلی رد می‌کند؛ اما در منون آن را به صورتی کاملاً جدی به عنوان علت ممکن برای ظن درست^(۱۲۸) و برای مهارت^(۱۲۹) وابسته بدان قبول می‌کند. در فایدروس (۲۴۴a، ۲۶۸d) می‌پذیرد که «بزرگ‌ترین خیرها را از طریق الهام^(۱۳۰) ناشی از موهبت الهی به دست می‌آوریم»؛ و در میهمانی می‌بینیم عشق^(۱۳۱) است که به عقل بال و پر می‌دهد تا بتواند به قلمرو امر زیبا و حقیقی راه یابد. به علاوه، در نامه هفتم (۳۴۱c) به این سخنان بر می‌خوریم که معرفت نهایی و بنیادی را نمی‌توان تعلیم داد یا به رشته تحریر کشید بلکه فقط می‌توان از طریق اشراق مستقیم تجربه‌شان کرد. کاملاً در راستای همین جریان زیرین شهود است که افلاطون بارها قالب اسطوره را نیز دوشادوش درک مفهومی^(۱۳۲) واقعیت به کار می‌گیرد تا ابهامات عمیق‌ترین اندیشه‌هایش را توضیح دهد.

و اما در خصوص قسمت‌های فلسفه افلاطونی، بایستی جایگاه اصلی را به نظریه مُثُل، از جهت مفاد هستی‌شناختی و منطقی و غایت‌شناختی نظریه بدسیم. کاربرد اصل ثنوی مربوط

به دو جهان را در انسانشناسی افلاطون در خصوص رابطه بدن و نفس در حیوانات و به ویژه در عالم انسانها مشاهده می‌کنیم؛ او در این عرصه، طبیعت نفس را از جهات مختلف و از حیث کارکردهای متعدد آن با دقت بیش‌تری مورد پژوهش قرار می‌دهد. افلاطون در حوزه‌های اخلاق و سیاست، که رابطه تنگاتنگی با حوزه انسانشناسی دارند، براساس همین اصل ثنوی، تمام توجه خود را بر جهان متعالی متمرکز می‌سازد. همین سخن درباره زیباشناسی افلاطون، یعنی ارزیابی هنر در صورتهای مختلف آن، نیز درست است. افلاطون فقط در اواخر عمر خویش و با اکراه جهان محسوس، یعنی عالم طبیعت، را مورد توجه قرار داد. در تیمایوس خلاصه‌ای از آرای طبیعی خویش را بیان می‌کند، اما هشدار می‌دهد که ما در اینجا نه با معرفت واقعی بلکه فقط با احتمال (۱۳۳) سر و کار داریم. آنچه طبیعیات افلاطون را تشکیل می‌دهد، عبارت است از اطلاق ثنویت انسانشناسی بر کل جهان (۱۳۴). فلسفه دین را هیچ محل خاصی در دستگاه فلسفی افلاطون نیست، اما در سرتاسر اندیشه‌ی او حضور هر دو جنبه انتقادی و اثباتی فلسفه دین مشهود است و این حضور در موضوع مثال خیر که او برابر با خدا تلقی می‌کند، به اوج خود می‌رسد.

۴- دیالکتیک، یا نظریه مُثُل

دیالکتیک، همان‌طور که از خود لفظ نیز بر می‌آید، در وهله نخست به معنای هنر هدایت بحثهاست؛ سپس به معنای هنر پیشرفت در معرفت علمی از طریق پرسش و پاسخ (جمهوری، هفتم، ۵۳۴e)، و سرانجام به معنی هنر درک مفهومی آنچه هست (فایدوس، ۲۶۵d). بدین ترتیب دیالکتیک در فلسفه افلاطون به صورت نظریه علم در می‌آید؛ یعنی به عنوان راهی برای شناختن واقعیت حقیقی اشیا. سقراط به جستجوی امر خیر پرداخته بود، اما هرگز به راه حل مسئله دست نیافته بود. افلاطون نیز ابتدا به بررسی مسایل اخلاقی مربوط به تک تک فضیلتها مشغول شد، و این بررسیها راه او را به سوی تشخیص وحدت خیر هموار کردند. اگر خیر از متعلقات معرفت است، بایستی فراتر از قلمرو ظن ذهنی قرار گرفته باشد؛ یعنی باید امری معین و واقعی و تغییرناپذیر باشد. این سخن در خصوص خیر و هر چیز دیگری که قرار است، متعلق باشد به یک اندازه صدق می‌کند. به همین دلیل کون و فساد

هر اکلیتی که داریم در معرض تغییر است، نمی‌تواند متعلقی برای معرفت باشد. لازم است جهان دیگری باشد که، همانند هستی پارمنیدس، مقتضیاتِ ثبات و دوام را برآورده سازد؛ چرا که بدون اینها هیچ معرفتی نمی‌توان داشت. جهان کون و فساد، جهان ادراک حسی است، و جهان ثبات و دوام، جهان عقل و اندیشه. اندیشه توجه خود را نه بر روی آنچه امور ویژه اشیاست بلکه بر امر عام، یعنی آنچه مشترک میان همه اشیاست و به «نوعی» از هستی تعلق دارد، متمرکز می‌سازد. بدین ترتیب امر ثابت و اساسی در اشیا نه امر جزئی در هر شیء منفرد بلکه امر مشترک میان آن شیء و دیگر اشیا می‌شود. این کیفیت مشترک را، که از زمان ارسطو به این طرف نام «مفهوم» بر آن نهاده‌ایم، افلاطون «مثال»^(۱۳۵) نامید. «فرض بر این است که برای هر دسته از اشیا منفرد کثیر که به یک نام می‌نامیم، مثالی وجود دارد» (جمهوری، دهم، ۵۹۶a) (۱۳۶). اهمیتی که او برای صورت اشیا قایل شد در ریاضیات به بهترین وجه جلب نظر می‌کرد. به عنوان نمونه، صورت دایره در همه احوال و برای همه دایره‌ها ثابت است؛ در حالی که نمونه‌های فردی فراوانی برای این شکل ممکن است وجود داشته باشد. همه این شکلهای فردی فقط تا آنجا دایره هستند که صورت دایره در آنها حضور داشته باشد یا آنها از آن بهره برده باشند. هر چیز دیگری درباره آنها نسبت به مثال دایره هیچ اهمیتی ندارد؛ و البته شکلهای تجربی علم هندسه به جهان محسوس تعلق دارند. بنابراین ریاضیات در موقعیت میانگینی در بین جهان محسوس و جهان واقعیت قرار گرفته است.^(۱۳۷) بدین گونه است که افلاطون طبیعت نامحسوس اشیا را یگانه واقعیت راستین می‌شمارد، و میان آنها و ظهورات محسوس آنها فرق می‌گذارد. او مثل را، برخلاف تصویری که آنتیستنس^(۱۳۸) از آن داشت، فقط امور ذهنی نمی‌شمرد، بلکه امور واقعی تعلق می‌کرد. افلاطون هر امر ممکن را دارای مثال می‌دانست: نه فقط اشیا را بلکه همچنین کیفیتها و نسبتها و افعال را؛ نه فقط اشیا طبیعی را بلکه همچنین محصولات صنایع را، نه فقط اشیا ارزشمند را بلکه اشیا بی‌ارزش را. مثالها جهانی را تشکیل می‌دهند که به استقلال وجود دارد، سرمدی و نامتغیر است و فقط به وسیله اندیشه می‌توان آن را دریافت.^(۱۳۹) آنها با این وجود محض و مستقل خویش در جایی در «ورای آسمان»^(۱۴۰) قرار گرفته‌اند، و نفس در وجود پیشین خویش آنها را در آنجا ادراک کرده است.^(۱۴۱) حقیقت هر آموزش و معرفتی

این است که نفس به هنگام ادراک اشیای محسوس به یاد (۱۴۲) مُثُل می‌افتد. (۱۴۳) اشیای زمینی پذیرای ادراک حسی فقط تصویرهای سایه‌وار جهان روشن مُثُل هستند؛ و این عقیده را افلاطون به صورتی آشکار و مؤکد در تمثیل غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری بیان می‌کند. (۱۴۴)

مُثُل در فلسفه افلاطونی دارای مفادی سه بعدی - یعنی هستی‌شناختی و غایت‌شناختی و منطقی - هستند. از منظر هستی‌شناختی بر وجود واقعی، یعنی شیء فی نفسه، (۱۴۵) دلالت می‌کنند. (۱۴۶) هر چیزی هستی‌اش را فقط مرهون حضور (۱۴۷) مثال در آن یا بهره‌مندی (۱۴۸) آن از مثال است. (۱۴۹) بنابراین مُثُل به عنوان امر واحد در برابر امور کثیر قرار می‌گیرند؛ آنها نامتغیرند؛ هر مثالی همیشه همان می‌ماند که هست. مُثُل افلاطون مفاد غایت‌شناختی و الگویی نیز دارند. هر صیوررتی، و از جمله رفتار بشر، همیشه هستی‌اش را به عنوان غایت و مقصود خود (پیش رو) دارد. این غایتها فقط می‌توانند در تحقق آنچه عقل الگوهای نامتغیر و بنیادی اشیا را در آنها می‌داند وجود داشته باشند. از این حیث مثالها همانند تصویری آرمانی در ذهن صنعتگر هستند که او می‌کوشد صوری مادی بدانها ببخشد. (۱۵۰) مُثُل تا این حد به معنای علتها و نیروهای انگیزنده‌ای نیز هستند که اشیای جهان را آن چیزی می‌سازند که هستند. (۱۵۱) و مُثُل از حیث منطقی ما را قادر می‌سازند که بی‌سامانی موجودات جزئی را به سامان آوریم؛ امر مشابه را بشناسیم و امر مورد اختلاف را تشخیص دهیم و به درک واحد در کثیر موفق گردیم. (۱۵۲) این سه بعد به هیچ وجه در نظر افلاطون از اهمیت برابری برخوردار نیستند. در محاورات متأخر او بُعد منطقی مثالها به تدریج اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند، اما افلاطون از دو بُعد دیگر، و به ویژه از بعد هستی‌شناختی مُثُل، هرگز دست بر نمی‌دارد.

این امر با سلسله مسایلی مرتبط است که در طول زمان، و تا حدودی در ضمن بررسیهای انتقادی سایر نهضت‌های فلسفی از سوی وی، رخ نمودند. جریان تحول فکری او از مفهوم به سوی مثال سوق نیافت، بلکه از مثال شروع کرد و هر روز بیش از پیش به مفهوم نزدیک‌تر شد. نخستین مورد از این مسئله‌ها به وجود مطلق مُثُل مربوط می‌شود؛ این‌گونه وجود در آن هنگام که فقط مُثُل امور اخلاقی مد نظر بودند، هیچ مشکلی پیش نمی‌آورد، اما وقتی برای همه اشیا مثالهایی در نظر گرفته شد به ناچار به نوعی مضاعف ساختن عالم متتهو

شد (پارمنیدس، ۱۳۰b-d). این همان مشکلی است که ارسطو در نقادیش از نظریهٔ مُثُل عنوان اشکال «انسان سوم»^(۱۵۳) را بر آن می‌نهد. وقتی که دو شیء جزئی همانندی خود را مرهون یک مثال باشند، همانندی میان این مثال و آن دو شیء جزئی را به چه چیزی باید نسبت دهیم؟ این وضع به تسلسلی نامتناهی^(۱۵۴) خواهد انجامید. به علاوه، اگر مثالها جدا^(۱۵۵) از اشیا هستند، اشیا چگونه می‌توانند در عین حال از آنها بهره‌مند باشند؟ و این همان مسئلهٔ واحد و کثیر است. وقتی مثال در معنای الگوی یک آرمان اخلاقی، به واسطهٔ تعمیمش بر همهٔ اشیا، دفاع‌ناپذیر می‌گردد و سرانجام فقط معنای «امر عام» را به خود می‌گیرد^(۱۵۶)، با این سؤال مواجه می‌شویم که: چگونه یک مثال می‌تواند در اشیا کثیری که از آن بهره‌مند هستند، حضور داشته باشد؟ سومین اشکال مطرح شده دربارهٔ ماهیت «بهره‌مندی»^(۱۵۷) به این نکته مربوط می‌شود. چنین چیزی در صورتی امکانپذیر است که هم واحد بتواند کثیر باشد و هم کثیر بتواند واحد باشد.^(۱۵۸) و سرانجام اینکه شمول نظریهٔ مُثُل بر همهٔ اشیا مسئلهٔ نمود^(۱۵۹) و واقعیت را به صورت جدیدی در می‌آورد. در حالی که در دورهٔ پرداختن افلاطون به موضوع اخلاق، اشیا یی که از قبل برای ما معلوم بودند، قلمرو ویژهٔ نظریهٔ مُثُل را تشکیل می‌دادند، در این دورهٔ اخیر خود را با مسئلهٔ رابطهٔ میان اشیا محسوس با مُثُل و رابطهٔ ادراک حسی با معرفت رو به رو می‌بینیم. افلاطون محاورهٔ بعدی را^(۱۶۰) به حلّ مشکلاتی اختصاص داده است که در پارمنیدس مطرح شده‌اند. در ثائیتوس، که نظریهٔ مُثُل را نادیده می‌گیرد و هیچ ذکری از آموزهٔ تَذْکَر^(۱۶۱) یا مثال خیر (که در جمهوری^(۱۶۲) مبنای هرگونه هستی و معرفتی به شمار می‌رود) به میان نمی‌آورد، توجه به اعیان تجربی باعث می‌شود که افلاطون تغییری در روش پرداختن به مسئله ایجاد کند. این روش جدید که افلاطون می‌خواست با استفاده از آن به درک ذهنی کلیت اشیا دست یابد و برای نخستین بار در سوفسطایی همراه با صورت جدید گفتگو از آن استفاده کرد، روش «تقسیم» یا تحلیل مُثُل^(۱۶۳) است. نظریهٔ مُثُل با این روش دیالکتیکی تحلیل و ترکیب^(۱۶۴) که سرانجام به اجتماع چند محمول^(۱۶۵) در یک مثال موضوعی^(۱۶۶) منتهی می‌شود^(۱۶۷) - و این برخلاف نظر آنتیس تنس بود که فقط احکام اینهمانی را ممکن می‌شمرد - هر روز بیش از پیش ماهیت منطقی و معرفت‌شناختی پیدا می‌کند. افلاطون اکنون این روش را در خصوص

مسئله ادراک حسی، که به هنگام بررسی موضوعات اخلاقی مورد توجه او نبود، به کار می‌گیرد و با این وجه از نظریه‌اش که هیچ متعلقی را نمی‌توان جز از طریق اندیشه^(۱۶۸) مورد شناسایی علمی قرار داد، بنیانگذار علم^(۱۶۹) می‌گردد. در این رتبه‌بندی صعودی و نزولی مفاهیم که به روش تقسیم امکانپذیر می‌شود، رأس هرم را هستی تشکیل می‌دهد، مفهومی که همه انواع دیگر را شامل می‌شود و در خود، جای می‌دهد. البته افلاطون هرگز هستی را به عنوان یک مفهوم صرف در نظر نمی‌گیرد. هستی همان چیزی است که محتوای مابعدالطبیعی این صورت جدید نظریه مثل را تعیین می‌بخشد. افلاطون در پر کردن شکاف میان جهان فراحسی مثالها و جهان محسوس، یعنی در برقراری ارتباط جدیدی میان این دو که بدون آن راهی به سوی معرفت واقعیت نخواهیم داشت، موفق شده است.

دیالکتیک افلاطون در آخرین مرحله فلسفه‌اش تعدیل دیگری نیز می‌پذیرد. همان طور که عطف توجه از آرای سقراطی به دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی نشان‌دهنده تأثیر مشخصی از سوی مکتب فیثاغوری است، این تأثیر در دوره کهنسالی افلاطون دوباره قوت می‌گیرد. او در این دوره در صدد برمی‌آید که عقیده اصلی فیثاغوریان را، یعنی این قول را که طبیعت اشیا را عدد تشکیل می‌دهد، با نظریه مثل خودش درآمیزد. محاوره فیلبوس، که اضداد فیثاغوری، یعنی حد و نامحدود، واحد و کثیر، نیز در آن مطرح می‌شود، راه عبور به این صورت نهایی مابعدالطبیعه افلاطون را هموار می‌سازد. افلاطون در این مرحله مثالها را به مثابه اعداد تعریف می‌کند. اما میان او و فیثاغوریان این اختلاف هست که آنها می‌گفتند هستی تقلیدی^(۱۷۰) از اعداد است، در حالی که افلاطون رابطه میان این دو را بهره‌مندی^(۱۷۱) می‌نامد. افلاطون در این مرحله در مقام جستجوی مبدأ مثل برمی‌آید و آن را در واحد و ثنویت می‌یابد؛ واحد به عنوان مبدأ^(۱۷۲)، که ثنویت با کارکرد مضاعف تکثیر و تقسیم، یعنی دو برابر کردن و نصف کردن، در برابر آن قرار می‌گیرد. عدد حد^(۱۷۳) است؛ در حالی که کثرت بی‌حدی^(۱۷۴) است؛ افلاطون کثرت را «بزرگ و کوچک» نیز می‌نامد، زیرا هیچ حدی از بالا یا پایین ندارد. در اینجا واحد به منزله کل جهان^(۱۷۵) است، و تقسیم آن به مثال تقسیم ناپذیر ختم می‌شود. و این نقطه تماس میان افلاطون و رقیب او دموکریتوس است، که افلاطون نظریاتش را در تیمایوس مورد بررسی قرار می‌دهد. مسئله اصلی این فلسفه متأخر افلاطونی

از این قرار است که جهان محسوس را چگونه از مثالها یا عددها بر سازیم. این مسئله در تتمه قوانین^(۱۷۶) (۹۹۰c) و بعد) به شیوه‌ای افلاطونی مطرح شده است. همچنین این مسئله است که محتوای رساله «درباره خیر» را که اکنون در دست نیست، تشکیل می‌دهد. مثال خیر نیز در این آخرین دگرگونی فلسفه افلاطونی ایفای نقش کرده است. افلاطون آن را در جمهوری (ششم، ۵۰۴e و بعد؛ هفتم، ۵۱۷b و بعد) به عنوان مبدأ نهایی هر گونه هستی و معرفتی با خورشید مقایسه می‌کرد و در عین حال غایت نهایی جهان می‌شمرد (فایدروس ۹۹d و بعد)؛ همچنین شناخت آن را «بزرگترین دانش» می‌خواند (جمهوری، ششم، ۵۰۵e). اکنون این عالی‌ترین مثال و معرفت آن صبغه‌ای ریاضی پیدا می‌کند. مثال خیر همان واحد، یعنی یگانه است، مبنای اصلی هر گونه هستی است؛ علم حساب «بزرگ‌ترین و نخستین دانش» است، و تعریف آن عبارت است از معرفت «کل محصول و توانایی راست و خمیده در پیوند با ضرورت طبیعی اشیا» (تتمه قوانین، ۹۹۰c). افلاطون در این مرحله می‌گوید عقل همان واحد است، علم دو است، ظن سه است و ادراک حسی چهار. در برابر این عنصرهای معرفت عنصرهای متعلق معرفت، یعنی عنصرهای آنچه هست یا جهان^(۱۷۷) قرار می‌گیرد: نقطه، خط، سطح و حجم. بر این همه باید مثال ترکیب^(۱۷۸) امر ذهنی و امر مادی را نیز اضافه کرد؛ مثالی که سرانجام به مثال جهان به عنوان یک ساختار ذومراتب منتهی می‌شود. افلاطون این مثال خیر را در هر دو صورت متقدم و متأخر آن برابر با خدا می‌شمارد.

۵- انسانشناسی افلاطون

سقراط انسان را مهم‌ترین موجود جهان می‌دانست. این سخن در خصوص افلاطون نیز صادق است، کسی که انسان را هم در مقام یک فرد مورد توجه قرار می‌دهد و هم به عنوان یک موجود اجتماعی. در خصوص انسان نیز آنچه توجه سقراط را به خود جلب کرده بود، امر «فراحسی»؛ یعنی نفس بود. او وجود نفس را بی‌چون و چرا مسلم گرفت و مسئله بقای احتمالی آن را پس از مرگ بدن بی‌جواب گذاشت. هر پاسخی در خصوص این مسئله بر اعتقاد راسخ او به اینکه بالاترین وظیفه آدمی مراقبت از نفس است و بدن باید در خدمت نیازهای نفس باشد، بی‌تأثیر بود. جریان امر در خصوص افلاطون به گونه‌ای دیگر است. او با

عقیده استادش در اهمیت والای نفس هم آواز بود؛ اما می خواست درستی این عقیده را به اثبات برساند. بدین منظور مبنایی مابعدالطبیعی برای آن فراهم آورد که از عرفان اورفه‌ای-فیثاغوری اقتباس کرده و با نظریهٔ مثل درآمیخته بود. به هیچ وجه اتفاقی نیست که نخستین نشانه‌های آن را در گرگیاس می‌یابیم. به هنگام شکل‌گیری این مبنا، رویگردانی افلاطون از آرای سقراطی به دوگانه‌انگاری جهانی و انسانشناختی بایست به مرحلهٔ کمال خود رسیده باشد. این طرز فکر جدید در فایدون به صورت کامل آشکار می‌شود. افلاطون از این مرحله به بعد نه به این عقیده که نفس فقط مرگ‌ناپذیر است بلکه به نظریهٔ جاودانگی آن پایبند می‌گردد؛ و فقط این نظریهٔ اخیر است که می‌تواند صحت منطقی داشته باشد. نفس هم از وجود قبلی برخوردار است و هم بعداً به وجود خود ادامه می‌دهد. افلاطون آموزهٔ اورفه‌ای-فیثاغوری تناسخ نفوس را پذیرفت و با برهان فلسفی به حمایت از آن پرداخت؛ از این جمله است برهان بسیط بودن و بنابراین زوال‌ناپذیری نفس، و برهان یادآوری مثل که نفس در وجود پیشین خویش ادراک کرده است. (۱۷۹)

و آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است دوگانگی کاملاً مشخصی است که افلاطون میان دو نوع (۱۸۰) موجود برقرار می‌سازد: موجودات نامرئی و سرمدی که نفس از آن دسته است، و موجودات مرئی و فانی که بدن در زمرهٔ آنها قرار می‌گیرد. (۱۸۱) بنابراین نفس و بدن در قالب یک ترکیب موقتی با یکدیگر درآمیخته‌اند. اینکه نفس در چه زمانی و به چه صورتی دوباره زاده شود، (۱۸۲) به سلوک اخلاقی آن بستگی دارد. اما در جهان آخرت داوری در انتظار نفس است که سرنوشت آیندهٔ آن را براساس سلوکی که در طول وجود زمینی‌اش در پیش گرفته است، تعیین خواهد کرد؛ و این عقیده، چنانکه افلاطون به شدت تأکید می‌ورزد، در نظر او نه یک اسطوره بلکه «حقیقتی معقول» (۱۸۳) است.

افلاطون، در عین حال که در فایدون بر بسیط بودن نفس به طور خاص تأکید می‌ورزد، در جمهوری آموزهٔ سه بخش بودن نفس را مطرح می‌سازد. براساس این آموزه نفس به سه جزء تقسیم می‌شود: جزء عقلانی (۱۸۴)، جزء مربوط به شجاعت (۱۸۵)، که احساس و اراده را نیز شامل می‌شود، و جزء مربوط به شهوات (۱۸۶). آنچه جزء ویژه و ذاتی نفس را تشکیل می‌دهد، ذهن یا عقل است. جزء دوم با تمام توان خویش به حمایت از این جزء عقلانی

می پردازد. افلاطون این عقیده را در فایدروس با استفاده از استعارهٔ دو اسب [در یک کالسکه] توضیح داده است: لگام اسبها در دست عقل است؛ یکی از آنها سعی می‌کند به سوی قلمرو مُثُل صعود کند، در حالی که دیگری می‌کوشد کل گروه را به قلمرو عالم خاکی فرو کشد (۱۸۷). افلاطون در فایدروس (۲۴۵c و بعد) برهان دیگری نیز برای جاودانگی نفس اضافه می‌کند: آنچه محرک خویش است، بایست ازلی و فناپذیر باشد. او در تیمایوس (۱۹c و بعد) این عقیده را مطرح می‌سازد که فقط بخش عقلانی نفس که در سر، جای گرفته است جاودانه است؛ در حالی که بخشهای مربوط به شجاعت و شهوت که به ترتیب در سینه و شکم جای گرفته‌اند، بخشهای غیرعقلانی و فانی نفس را تشکیل می‌دهند. افلاطون به هیچ وجه روانشناسی کامل به معنی جدید کلمه برای ما عرضه نمی‌کند؛ هر چند مشاهدات پراکنده‌ای که او از آنها سخن می‌گوید، بسیار زیاد هستند. از این جمله است مشاهدات مربوط به احساسات عاشقانه و ارضای آنها که در حیوانات (۱۸۸) گاهی به گذشتن از جان می‌انجامد؛ مشاهدات مربوط به خودخواهی و همدردی (۱۸۹) یا مربوط به لذت و درد (۱۹۰). افلاطون هرگز به این مسئله نمی‌پردازد که چگونه می‌توان سه بخش نفس را با وحدت آگاهی وفق داد. او اراده را، که یونانیان به دلیل عقل‌گرایی قاطعشان اهمیت چندانی بدان نمی‌دادند و برای آن واژهٔ خاصی در زبان خویش نداشتند، در مرز میان جزء مربوط به شجاعت (۱۹۱) و جزء مربوط به شهوت قرار می‌دهد. افلاطون در سرتاسر عمر خویش بر این اعتقاد وفادار ماند که هیچ کس به عمد بدی نمی‌کند، (۱۹۲) اما به طرز مسئله‌داری سعی کرد آزادی اراده را به اثبات برساند؛ همان‌طور که کانت آن را به منش عقلانی‌ای نسبت داد که البته در حوزهٔ امور تجربی عمل می‌کند. افلاطون، در اسطورهٔ انتخاب حیات، عمل آزاد نفس را وجود پیشین آن انتقال داد. خیر بودن یا شر بودن سرنوشت نفس وابسته به تصمیمی است در آنجا اتخاذ می‌کند؛ «هیچ خدایی برای شما قرعهٔ قسمت نمی‌زند، بلکه شما خدای خودتان را انتخاب می‌کنید». (۱۹۳) اسطورهٔ پایان جمهوری، با بیان اینکه ورود نفس به عالم خاکی تابع نوعی قانون ضروری (۱۹۴) است، مابعدالطبیعهٔ نفس افلاطون را که در دیگر رساله‌هایش آمده است، تکمیل می‌کند. در حالی که براساس نظریهٔ اورفای فقط نفسهای گناهکار به جهان مادی تبعید می‌شوند، (۱۹۵) افلاطون در جمهوری (e-۶۱۴d) می‌گوید: آنها «پاک» از آسمان فرود می‌آیند؛ اگرچه بی‌تردید اکثر آنها

خود را به گناهان زمینی می‌آیند. فقط فیلسوف حقیقی موفق خواهد شد سفر حیات خویش را به پایان سعادت‌مندی برساند (۶۱۹ع). این روانشناسی ثنوی خام، که براساس آن بدن فقط نوعی «وسیله» (تیمایوس، ۶۹c) برای نفس است و عملاً از رشد آزاد قوای آن جلوگیری می‌کند (فایدون، ۶۶a-b)، نه تنها با کل مابعدالطبیعه افلاطون پیوندی تنگاتنگ دارد، بلکه همچنین از طریق نظریه تذکر با معرفت‌شناسی او رابطه ناگسستنی پیدا می‌کند، و مبنای نهایی آرای او در باب علم اخلاق، علم سیاست و زیبایی‌شناسی به شمار می‌آید.

۶- علم اخلاق افلاطون

پژوهش افلاطون درباره خیر در دوره به اصطلاح سقراطی اندیشه‌اش به قبول وحدت خیر منتهی شد؛ به گونه‌ای که نام فضیلت‌های گوناگون در نظر او فقط به منزله الفاظ متعدد برای گرایش اخلاقی (۱۹۶) واحد جلوه کرد. همچنین او نوعی جبرگرایی معرفت‌شناختی را که رفتار انسان را تابع معرفت او به فضیلت‌های اخلاقی می‌شمرد، پذیرفت. اگر از این منظر به مسئله بنگریم، شرارت به منزله نوعی خطا خواهد بود که از طریق آموزش می‌توان از میان برداشت. مفاد نظریه افلاطون را در خصوص آموختنی بودن فضیلت معمولاً همین می‌دانند. افلاطون این نظریه را، که تا هنگام نگارش پروتاگوراس بدان پایبند بود، در گرگیاس به آرامی کنار می‌گذارد. در اینجا شرارت دیگر خطا نیست، بلکه به منزله بیماری نفس است و باید به وسیله علمی که همانند علم پزشکی است، مداوا شود. و این علم جز فلسفه نیست. (۱۹۷) ابزاری که این علم برای مداوای بیماریهای نفس به کار می‌گیرد، اکنون دیگر نه تعلیم بلکه تأدیب است. هیچ مصیبتی برای آدمی بزرگ‌تر از این نیست که مرتکب گناهی بشود و بی‌کیفر بماند؛ زیرا در آن صورت یگانه فرصت بهبودی را از دست خواهد داد. (۱۹۸) دلیل این تغییر عقیده افلاطون عبارت است از پیروی او از روانشناسی دوگانه‌انگاران فیثاغوریان، که در اسطوره پایانی محاوره به بیانش می‌پردازد. (۱۹۹)

وقتی می‌بینیم افلاطون در منون می‌پذیرد که عقاید درست می‌توانند به فضیلت رهنمون شوند باید این پذیرش او را نوعی اذعان موقتی به معتقدات عامیانه و امری کم‌اهمیت در خصوص اعتقادات اصلی او بشماریم. همچنین نظریه مزاجهای اخلاقی که او در

جمهوری (ششم، ۴۴۱c و بعد) به تفصیل بیان می‌کند از اهمیت چندانی برخوردار نیست. براساس این نظریه چهار فضیلت وجود دارد: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت؛ کار عدالت این است که تناسبهای صحیح را میان سه فضیلت دیگر حفظ کند و این سه فضیلت در واقع متناظر با سه جزء نفس هستند. اخلاق افلاطون از گرگیاس به این طرف کاملاً ثنوی باقی ماند؛ بدین معنا که بخش جسمانی با نیازها و تمایلات زمینی اش علت بدبختی و شرارت است،^(۲۰۰) هر آنچه متاع دنیوی است از جمله خود زندگی را هیچ ارزشی نیست، و حتی آنها در شرایط خاصی مانع از آن می‌شوند که نفس آدمی به سوی خیر پیش برود؛ یعنی به سوی تشبه به خدا،^(۲۰۱) که یگانه معیار ارزیابی در جهان دیگر است؛ زیرا نفس در طبیعت واقعی خویش به جهان فراحسی تعلق دارد و سعادت حقیقی و کامل خود را فقط در تعالی به سوی آن جهان و در بازگشت به اصل خویش می‌تواند بیابد. این مفهوم اورفه‌ای-فیثاغوری که بدن زندان و گور نفس است و شری است که نفس بدان گرفتار شده است، نیرومندترین بیان خود را در فایدون می‌یابد؛ آنجا که افلاطون «فلسفه درست» را به عنوان «تمرین مردن و مرگ» و «جستجوی مرگ» تعریف می‌کند.^(۲۰۲) نفس فقط از طریق کوشش‌های منظم در طول حیاتش و سرانجام در خلاص شدن از اتحاد زمینی تحمیل شده بر او، به واسطه مرگ است که می‌تواند به خلوص اولیه خویش و به معرفت حقیقت نایل آید. افلاطون تا پایان عمرش بر اصل این اعتقادات وفادار ماند؛ اگرچه همیشه به یک اندازه بر آنها تصریح نکرد. جهان مرئی به حق می‌تواند تصویری از مُثُل کامل و سرمدی باشد؛ اما در عین حال این جهان در حدّ تصویری تیره و ناقص باقی می‌ماند. با این وصف زیبایی زمینی، بدان گونه که در میهمانی می‌بینیم، می‌تواند به عنوان یک انگیزه عمل کند و نفس را بر آن دارد تا سوار بر بالهای اروس (عشق) به سوی معرفت زیبای واقعی صعود کند.

با این حال، نظریه افلاطون درباره ارزشها، که گویی از مابعدالطبیعه ثنوی غیر یونانی او سرچشمه می‌گیرد، باعث شده است که او به مخالفت با ارزشهای اصلی و مسنایی فرهنگ برخیزد.^(۲۰۳) افلاطون یکی از معدود شخصیت‌هایی است که در عقیده به بقای نفس کاملاً جدی هستند. چاره‌ای جز این نبود که خوبیهای این زندگی دنیوی در برابر درخشش سرمدیت رنگ ببازد. ارزش ناچیزی که او برای حیات دنیوی و کل امور مادی در نظر می‌گیرد، کاملاً

صبغةً غیر یونانی دارد. مطرح کردن ورزشهای جسمانی در جمهوری نباید ما را در این خصوص فریب دهد. منظور اصلی افلاطون از پرداختن به ورزش این بوده است که راه را بر رشد موزون نفس هموار سازد؛ بدن را مستحکم گرداند و بر قوه مقاومت آن در برابر تمایلات و انفعالات حواس بیفزاید (سوم، ۴۱۱e، ۴۰۳d و بعد). همچنین طرد هرگونه امور سیاسی به معنای سنتی کلمه از سوی او کاری است غیر یونانی. افلاطون سیاستمداران بزرگ آتنی و معیارهای آنها را در دفاع از کشورشان «مسخره و یاوه» می‌شمارد و به یک سو می‌نهد. فتوای افلاطون در خصوص شاعری نیز به همین اندازه غیر یونانی است؛ او هرگونه شاعری را جز آن مقدار که در خدمت دین و اهداف اخلاقی باشد، مطرود شمرد و این حکم را، پس از یک مناظره درونی طولانی، بر حماسه هومری و بر تراژدی و کمدی به یک اندازه اطلاق کرد. افلاطون بخش معتابهی از موسیقی و کل هنر «تقلیدی» را نیز قدغن کرد؛ زیرا این هنر غایتی جز سرگرمی ندارد؛ یعنی به جای اینکه مردم را به سوی خیر پیش ببرد، فقط ایجاد لذت می‌کند. هنر نمایشی نیز در زمره امور ممنوع قرار گرفت؛ این هنرها فقط سایه سایه‌ها را به نمایش می‌گذارند و همانند شاعری در مرتبه‌ای بسیار دور از حقیقت قرار گرفته‌اند. (۲۰۴)

عیبی که افلاطون در این هنرهای نمایشی می‌بیند در وهله نخست، به بی‌ارزشی موضوع آنها، یعنی جهان محسوس، مربوط می‌شود؛ و در وهله دوم به این حقیقت که آنها انگیزه‌ها و احساسات و عواطفی را تحریک می‌کنند که وظیفه عقل دقیقاً فرو نشاندن آنهاست. البته افلاطون بیش از آن رگه یونانی دارد که در فلسفه‌اش جایی برای زهدگرایی پیدا کند یا همصدا با کلییان به نفی فرهنگ بپردازد؛ و این گرایش است که او آشکارا به مخالفت با آن می‌پردازد. اما کوشش‌های او برای اینکه کاخ مدنیت را بر پایه‌های اخلاقی استوار سازد، کاملاً جدی هستند. تعقیب این هدف بود که باعث شد افلاطون به رد چیزهایی بپردازد که بر اساس مدنیت معمولاً خیر شمرده می‌شوند.

از جنبه‌های مثبت هدف نهایی افلاطون تملک خیر یا سعادت (۲۰۵) است؛ اما این تملک دقیقاً عبارت است از انجام دادن خیر، که در عین حال، با نوعی احساس لذت همراه است. سعادت همانا حالت هماهنگی نفس است در نظام عقلانی و اخلاقی، درونی که با نظام موجود در جهان خارجی مطابقت می‌کند. سعادت، زیبایی و سلامت نفس است؛ غلبه بخش

الهی وجود آدمی بر انگیزه‌های حقیر اوست. (۲۰۶) افلاطون کلیت بنیاد اخلاقی آدمی را آنگاه که در هیأت بایسته خویش باشد، عدالت (۲۰۷) می‌نامد. او به ترسیم چهره‌ای از انسان عادل آرمانی می‌پردازد که در درستی اصول خویش هیچ تردیدی راه نمی‌دهد؛ حتی اگر قرار باشد که حلقه اعدام تبهکاری برگردنش آویزند و مخالفان تبهکار او بر طبل پیروزی بکوبند. (۲۰۸)

اخلاقیات افلاطونی همانند اخلاقیات سقراطی، بی‌هیچ قید و شرطی بر پایه خودمختاری عقل قرار گرفته است و بدین ترتیب از هرگونه وابستگی به دین، یعنی دست کم دین رایج در آن زمان، آزاد است. این اخلاقیات بر اساس سنتی که کسنوفانس و هراکلیتوس به راه انداخته بودند از طریق پیراستن عقاید مربوط به خدایان از عناصر ناخالص انسانگونه‌شان عملاً به تصحیح دین می‌پردازد. (۲۰۹) با این حال، اخلاقیات افلاطون بر پایه نوعی دین قرار گرفته است؛ یعنی دین خود او. و این دین عبارت است از توحیدی فلسفی که خدا را همان مثال خیر می‌داند؛ به مشیت الهی عقیده دارد و جهان را ساخته عقل و تصویری از عالم مثل می‌شمارد و عبادت خداوند را در فضیلت و معرفت می‌بیند. خیر در نظر افلاطون امری مطلق است و او درباره این معنای خیر، در پاسخ این سخن پروتاگوراس که انسان مقیاس همه چیزهاست، می‌گوید «خدا برای ما مقیاس همه چیزهاست». بالاترین رسالت حیات آدمی این است که با تمام توان خویش سعی کند به کمال که همان خداست شباهت یابد. (۲۱۰) افلاطون در آثار متأخر خویش بر صورت‌های گوناگون الحاد یورش می‌آورد (۲۱۱) و به عرضه الهیات استدلالی کاملی می‌پردازد. هر چه بر سن افلاطون افزوده می‌شود معتقدات دینی او محافظه کارانه‌تر می‌گردد. او ستارگان را خدایان مرئی تلقی کرد (۲۱۲) و برای خدایان مورد قبول عامه، ارزش تربیتی خاصی قایل شد. خالی از تأسف نیست که می‌بینیم نویسنده دفاعیه در سنین پیری مجازات اعدام را برای ملحدان چاره‌ناپذیر پیشنهاد می‌کند. (۲۱۳) دین در نظر او سرانجام به صورت وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت اخلاقی مردم درآمد.

۷- نظریه حکومتی افلاطون

یونانیان علم اخلاق و علم سیاست را دارای پیوند نزدیکی با یکدیگر می‌دانستند. تا دولت-شهر (۲۱۴) وجود داشت، به هیچ وجه ممکن نبود فرد را به صورتی جدا از جامعه مورد

نظر قرار دهند. حتی پروتاگوراس ذهن گرا نیز تردیدی ندارد که انسان را غریزه‌ای طبیعی به سوی تشکیل جامعه سوق می‌دهد. نهادهای حکومتی که در طول زمان بسط یافته بودند، در واقع در هر دو حالت مردم‌سالارانه و اشرافی‌گرایانه خود آزادی‌ای فراگیر برای فرد به ارمغان آورده بودند؛ به گونه‌ای که حاکم مستبد فارغ از هرگونه قید و بند در حکومت اشرافی و توده‌های عنان گسیخته در حکومت مردمی نمونه‌های دو طرف (این آزادی) را نشان می‌دادند. (۲۱۵) افلاطون، همان طور که خود توصیف می‌کند (۲۱۶)، هر دو نوع حکومت را در زادگاه خویش تجربه کرده بود. اعدام سقراط سرانجام او را متقاعد ساخته بود که به صرف تغییرات حکومت به شیوه سنتی نمی‌توان هیچ بهبودی در جامعه پدید آورد، بلکه فقط با ایجاد اصلاحاتی اخلاقی در کشور می‌توان به برطرف شدن شرارت امیدوار بود. افلاطون در اینکه چنین کاری را در چه جهتی باید پیش برد از تعالیم فیثاغوری الهام گرفت. در گرگیاس می‌بینیم که او به مخالفت جدی و گسترده با حکومت تجربه‌مدار می‌پردازد. (۲۱۷) حکومت نباید بر پایه تمایل قدرت‌طلبانه افراد یا حتی طبقه‌های خاص تشکیل بشود. هدف حکومت باید تربیت و هدایت شهروندان به سوی خیر باشد. بدین ترتیب است که مثال خیر بر سرتاسر جمهوری افلاطون اشراف می‌یابد؛ و این مثال خیر در قالب «عدالت» به منصفه ظهور می‌رسد؛ یعنی در تنظیم درست نیازهای معنوی و مادی فرد و جامعه. همچنین به همین دلیل است که در جمهوری، شالوده‌ای مابعدالطبیعی برای تمایز دوگانه او میان جسم و جان، یعنی میان امور فانی و امور باقی وجود دارد؛ از این دو جزء [وجود آدمی] اولی وسیله است و دومی هدف. تشبیه غار در آغاز کتاب هفتم و اسطوره نفس در پایان کتاب دهم در جهت اثبات همین امر هستند. فقط از طریق خیره شدن مستمر بر جهان سرمدی متعالی است که افلاطون نیرو می‌گیرد تا به اصلاحات بنیادی دست یازد. با این کار خویش چندین جا تیشه بر ریشه‌های جهان یونانی می‌زند.

پایه‌های مابعدالطبیعی حکومت افلاطونی را آشکارا در ساختار آن می‌توان دید؛ سه طبقه‌ای که کل جامعه بدان تقسیم می‌شود، با نظریه او در خصوص اجزای سه‌گانه نفس متناظر هستند. طبقه فرمانروایان برخوردار از تعلیم و تربیت فلسفی، در برابر جزء عقلانی نفس قرار می‌گیرند؛ طبقه جنگاور پاسداران در برابر جزء مربوط به شجاعت، و طبقه کشاورزان و

بازرگانان در برابر جزء مربوط به شهوت.^(۲۱۸) افلاطون این طبقهٔ سوم را با جزئیات بیش‌تری بررسی نمی‌کند، زیرا آنها تحت فرمان حکومت هستند. بنابراین حکومت افلاطون در اصل حکومتی اشرافی (شایسته‌سالار) است؛ اگرچه بی‌تردید در اینجا عقل، ملاک اشرافیت است. واقعیت این است که افلاطون هیچ خطایی را بالاتر از این نمی‌پنداشت که در توزیع حقوق سیاسی به برابری مطلق پایبند باشیم. در توزیع حق‌ها بایستی نه اصل برابری حسابی (یعنی، مکانیکی) بلکه اصل برابری هندسی (یعنی: درجه‌بندی شده براساس توانایی شهروندان) را ملاک عمل قرار دهیم^(۲۱۹) و کیفیتی که حاکمی را صالح می‌گرداند؛ نه مردم‌دوستی صرف است و نه روانشناسی هوشمندانهٔ سوفسطاییان که عادات و تمایلات «جانور بزرگ»^۱ را می‌شناسند و می‌دانند که بر همین اساس چگونه با آنها رفتار کنند. آن چیزی که برای این منظور کفایت می‌کند عبارت است از معرفت خیر و به کار بستن آن در تعلیم و تربیت عمومی.^(۲۲۰) از اینجا معلوم می‌شود که مسئلهٔ اساسی همانا پرورش فرمانروایان صالح است؛ به گونه‌ای موضوع اصلی کتاب [جمهوری] را تعلیم و تربیت در طبقهٔ بالاتر تشکیل می‌دهد. افلاطون به طبقهٔ سوم اجازه می‌دهد که خانواده و اموال خصوصی خود را حفظ کند. اما فرمانروایان و جنگاوران باید از هر دو، دست بردارند. فرزندان آنها از مردان و زنان سالم و تحت نظارت دولت به دنیا خواهند آمد، تا مطمئن شویم که نسلی شریف و توانا برای انجام دادن کارهای بزرگ پا به عرصه خواهد گذاشت. بچه‌ها را در نهادهای دولتی و به صورت اشتراکی پرورش خواهند داد. در بیست سالگی آنها نخستین مرحلهٔ اخراج افراد کم‌صلاحیت اجرا خواهد شد. پس از این کار کسانی که باقی مانده‌اند دوره‌ای از پرورش نظامی و جسمانی را خواهند دید که دو یا سه سال طول خواهد کشید. سپس نوبت به دوره‌ای از آمادگی در ریاضیات و نجوم و موسیقی خواهد رسید. در سی سالگی گزینش دیگری صورت خواهد گرفت و کسانی را که برگزیده می‌شوند وارد عرصهٔ دیالکتیک خواهند کرد و آنها به مدت پنج سال فقط به تمرین دیالکتیک خواهند پرداخت. و سرانجام آنها به کار عملی در مناصب بالا در عرصهٔ نظامی‌گری و مدیریت خواهند پرداخت. فقط پس از آنکه به پنتجاه سالگی رسیدند، عهده‌دار مسایل حکومتی خواهند شد. دختران در ورزشها و در تعلیم و

ژ- جمهوری، ششم، ۴۹۳a و بعد. [«جانور بزرگ» همان تودهٔ مردم است - م.ف.]

تربیت فکری همدوش پسران خواهند بود. نظارت دقیقی بر کل حیات فکری و اخلاقی شهروندان صورت خواهد گرفت. کل کشور افلاطون صورت یک جامعه دینی را به خود می‌گیرد؛ تقریباً می‌توان آن را کلیسایی نامید که دین و هنر و علم در آن به صورت یک کل جدایی‌ناپذیر درآمده است. در جزئیات اعمال عبادی باید براساس حکم آپولون دلفی (۲۲۱) عمل کرد. (۲۲۲) در خصوص شعر و موسیقی نیز لازم است ممیزی دقیقی صورت بگیرد و فقط سرودهای ستایش خدایان و ترانه‌های تجلیل از انسانهای شریف از این قاعده مستثنی هستند. در کشور افلاطون نه هومر را جایی است؛ نه شاعران تراژدی‌پرداز را و نه شاعران کمدی‌ساز را. هنر نیز باید صورتهای مشخص و ساده به خود بگیرد. (۲۲۳) هر چیزی را باید تابع غایت تحقق مثال خیر بدانیم. نه تنها عظیم‌ترین خلأقیتهای هنر و شعر یونانی بلکه حتی ازدواج و حیات خانوادگی را نیز باید فدای این غایت کرد. در جمهوری هیچ سخنی از حقوق شخصی یا احترام به افراد (مگر در آن حدی که برای جامعه سودمند باشد) به میان نمی‌آید. حتی فعالیت حاکمان نیز نوعی فداکاری برای کشور شمرده می‌شود که پاداش خود را در جهان دیگر خواهد یافت. (۲۲۴) افلاطون نه از اختلاف مردم سخن گفته است؛ نه از صورتهای سیاسی متفاوت مورد نیاز برای چنین اختلافی؛ و نه حتی از تحول تاریخی. او با سخنان کاملاً روشنی به کشور خویش اعتبار مطلق می‌بخشد. (۲۲۵) کشور او، درست به اندازه خود جهان مثل، ثابت و تغییرناپذیر است. این کشور به سان آرمان روشنی بر فراز زمینه تاریک حکومتهای تاریخی، که افلاطون همیشه به انتقاد از آنها می‌پردازد، قرار گرفته است. (۲۲۶) از اجزای ذاتی نظام افلاطونی است که بُعد حسی و فردی وجود آدمی را نه وسیله‌ای برای تحقق امری آرمانی بلکه مانعی بر سر راه معرفت حقیقی و اخلاقیات کامل می‌شمارد.

نه تنها از سفرهای مکرر افلاطون به دربار سیراکوسی، که در آنجا مدت‌ها بر دیونوسیوس دوم و سپس بر دیون امید بست، بلکه از بازنگری او بر آرای سیاسی‌اش در دو اثر دوره کهنسالی‌اش می‌توان دریافت که تحقق این آرا تا چه اندازه برای او عزیز بوده است. افلاطون پیش‌تر در جمهوری (دهم، ۵۸۰b) حاکم مستبد را با انسان دارای خصلت پادشاهی حقیقی مقایسه کرده بود. او بعدها این عقیده مربوط به پادشاهی کامل را در سیاستمدار به تفصیل مورد توجه قرار داد، و در آنجا حاکم فلسفی را جایگزین پادشاه کرد؛ یعنی متخصص

امر سیاست را که مقید به هیچ قانونی نیست؛ اما آنچه را که بهترین وضع برای جامعه است تشخیص می‌دهد و همان را مقرر می‌دارد و هر دسته از آدمیان را در جای درست خویش قرار می‌دهد و مانند بافنده ماهری به خوبی می‌داند که چگونه کل رشته‌های دستگاه سیاسی را به صورت قماش هنرمندانه‌ای درآورد. اما افلاطون، در کنار این گونه استبداد روشن‌اندیشانه، حکومت قانون‌مدار را نیز به عنوان یک چاره موقت به رسمیت می‌شناسد. (۲۲۷) او سه گونه حکومت قانون‌مدار تشخیص می‌دهد: پادشاهی و اشرافی و مردمی، که به ترتیب در برابر حکومت استبدادی و حکومت متنفذین و توده‌سالاری قرار می‌گیرند. عقایدی که افلاطون در اینجا مطرح می‌کند، از یک سو به سیاست ارسطو راه می‌برند و از سوی دیگر به آخرین نوشته افلاطون؛ یعنی قوانین. افلاطون در این آخرین اثر خویش از بسیاری از پیشنهادها بنیادی خویش چشم می‌پوشد - از این جمله است: اشتراکی بودن زنان و فرزندان، چشم‌پوشی از مالکیت خصوصی و حتی از حکومت فیلسوفان. افلاطون به جای آنها حکومتی شورایی پیشنهاد می‌کند که مطابق الگوی انجمنهای فیثاغوری (۲۲۸) فعالیت می‌کند؛ یعنی مجمعی از پاسداران قانون که بایستی بر امر ازدواجها، بر حیات خانوادگی و بر دوام عدد معینی از تقسیمات زمینی (۲۲۹) که کل پهنه کشور برای همیشه بدان تقسیم شده‌اند، (۲۳۰) به دقت نظارت می‌کنند؛ این در حالی است که آنها تملک اموال منقول را، تا چهار برابر کمترین مایحتاج یک خانواده، آزاد می‌گذارند. تجارت و تولید و کشاورزی در این شهر بر عهده بیگانگان و بردگان است. افلاطون در کتاب مهم قوانین، پس از مروری سریع بر پیدایش تمدن و حکومت، عقیده پرثمر حکومتی را پیشنهاد می‌کند که از عناصر مأخوذ از هر سه صورت حکومتی بنیادی تشکیل شده باشد. اما افلاطون، علی‌رغم تن دادن به واقعیات زندگی زمینی که با تفصیل شایان توجهی مورد بحث قرار می‌دهد، هنوز کاملاً بر این عقیده سیاسی بنیادین خویش پایبند است که حکومت را بایستی به عنوان نهادی در نظر بگیریم که وظیفه‌اش آماده ساختن نفس است برای حیات جاودانه‌اش. واقعیت این است که افلاطون حتی از عقیده به حکومتی مبتنی بر عقل فاصله می‌گیرد و تا حدودی صورت یک حکومت دینی را بر آن می‌دهد؛ (۲۳۱) او نظام دقیقی از تعلیم و تربیت دینی را جایگزین دیالکتیک می‌سازد. او بر آموزه تناسخ پایبند می‌ماند (۲۳۲) و هنر و شاعری را در خدمت غایات اخلاقی

و دینی می‌آورد. افلاطون در تحقیر هر آنچه زمینی است تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید امور بشری شایسته توجه جدی نیستند. بهترین چیز برای آدمی این است که «بازیچه‌ای در دست خدا» باشد. در حالی که افلاطون پیش‌تر منشأ خطا و شر را جسمانی می‌دانست که با طبیعت فراحسی نفس در تعارض است، در قوانین این دوگانه‌انگاری را با مطرح کردن یک نفس جهانی شرّ، که منشأ هر دو نوع شرّ فعال و منفعل شمرده می‌شود، پشت سر می‌نهد - این کار افلاطون بی‌تردید از تأثرات شرقی و دقیق‌تر بگوئیم از تأثرات زردشتی او سرچشمه گرفته است. افلاطون الحاد را که پایه‌های دین جامعه را می‌لرزاند، به این قدرت وحشتناک نسبت داد. همین عقیده کهنسالانه و نگرانی بیجا برای بهبود معنوی همشهریان بود که باعث شد افلاطون موازینی برای اعدام کسانی که علی‌رغم اقدامات تعلیم و تربیتی بر خطای خویش اصرار می‌ورزند، پیشنهاد کند. این توسل به زور در برابر عقل سبب شد که آزادی اندیشه تحت سلطه حکومت درآید و فلسفه قالبی جزم‌گرایانه به خود گیرد.

۸- طبیعیات افلاطون

سقراط از همان اول از دانش طبیعی رخ برتافته بود. افلاطون نیز آمادگی چندانی برای پرداختن به این شاخه نداشت؛ زیرا در نظر او یگانه‌عالمی که پذیرای معرفت حقیقی است و به چنگ اندیشه درمی‌آید ماهیتی فراحسی و عقلانی دارد؛ در حالی که در باره جهان طبیعت، یعنی قلمرو امور مادی، فقط می‌توان به تصویری مبهم و اعتمادناپذیر دست یافت که از طریق قوای حسی به ما منتقل می‌شود. او همه‌ی کوشش‌ها و تفکرات خویش را در جهت پرورش آدمیان برای فهمیدن جهان عقلانی و فراحسی مَثَل، که می‌توانست یگانه‌مینا را برای جامعه بشری فراهم آورد، به کار گرفته بود. دستگاه فلسفی افلاطون یک کل خودکفا بود؛ اگرچه او طبیعت را نسخه پست‌تری از جهان مَثَل می‌دانست و بر این باور بود که طبیعت از واقعیت به معنای کامل کلمه بی‌بهره است و به همین دلیل فراچنگ اندیشه نمی‌آید. با این حال، افلاطون در سنین پیری خویش سرانجام در تیمایوس، که یگانه محاوره علمی اوست، توجه خویش را به جهان پدیداری معطوف کرد. تردیدی نیست که او دلایل مشخصی برای این کار داشته است؛ اگرچه این نکته نیز مسلم است که ما در خصوص چپستی این دلایل فقط در حدّ حدس

و گمان می‌توانیم، سخن بگوییم. خود افلاطون به یکی از این دلایل در نام اندیشمند فیثاغوری‌ای که اسمش را بر محاوره نهاده است، اشاراتی می‌کند. از فیثاغوریان بود که او معرفت خویش را در بارهٔ دو علمی که با نظام مثال‌گرایانه‌اش سازگار بودند و در عین حال حلقه‌ای را میان جهان ذهن و جهان ماده تشکیل می‌دادند، به دست آورد. ریاضیات آنچه را عنصر جاودانی در امور زمینی است تعلیم می‌داد و امور فراحسی را در امور مادی درک می‌کرد؛ در حالی که علم نجوم چشم خویش را از زمین برمی‌گردانید و به ژرفای عالم خیره می‌شد؛ به اجسام سماوی اسرارآمیزی که خودشان را حرکت می‌دهند و به نظر می‌آید که زنده‌اند و خدایانی مرئی هستند؛ حرکت‌های این اجسام مبتنی بر عدد و اندازه هستند و می‌توان با استفاده از ذهن اندیشه‌گر به درک آنها نایل آمد. (۲۳۳) البته ریاضیات فقط «خمیر مایه‌ای در عرفان افلاطون» بود و خدایان نجومی اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، به عالم آسمانی تعلق داشتند. با این حال، در اینجا دلیل کافی برای توجه افلاطون به جهان، (۲۳۴) که نظم الهی‌اش الگویی برای بشر است، (۲۳۵) وجود داشته است. به علاوه، در این هنگام نگرش تازه‌ای دربارهٔ جهان پدید آمده و چنان رواج یافته بود که نگرانیهای جدی افلاطون را سبب شده بود. و این نگرش از آن مکتب اتمی بود؛ فلسفهٔ ماده‌گرایانه‌ای که در هر چیزی فرایندهای مکانیکی محض و قدرت کور ضرورت را می‌دید. افلاطون لازم دانست با این طرز فکر، که الحاد ذاتی آن درست در قطب مخالف مثال‌گرایی وی قرار داشت، به مبارزه برخیزد. (۲۳۶) در این هنگام برای او، که در معرفت علمی روزگارش (و از جمله در علم طب که به اندازهٔ دیگر علمها شایستهٔ توجه بود) نیز مجهز گشته بود، ضرورت داشت که در بیان عقایدش در بارهٔ رابطهٔ میان جهان مرئی و جهان مثل کوشش کند؛ درست بدان سان که پارمنیدس یک زمانی به دنبال «حقیقت» خویش که جهان حواس را رد می‌کرد، تبیینی از عالم نمودار عرضه کرد که مبتنی بر کوشش‌های دیگران بود.

برای روشن کردن رابطهٔ میان تیمایوس افلاطون با بقیهٔ فلسفهٔ او، هیچ راهی بهتر از این نیست که به مقایسهٔ آن با دو بخش شعر تعلیمی پارمنیدس بپردازیم. نظریهٔ افلاطون در باب معرفت، هیچ محلی برای چیزی به نام «معرفت» تجربی باقی نمی‌گذارد؛ چنین چیزی با خودش در تناقض خواهد بود. به همین دلیل هیچ چیز در فلسفهٔ افلاطون گویاتر از ردّ

تجربیات علمی از سوی او نیست؛ خواه از آن حیث که روش ناقصی برای رسیدن به معرفت است و خواه از این جهت دارای اهمیت ویژه که تجسس گستاخانه‌ای است از سوی آدمی به منظور پی بردن به نظم الهی طبیعت^(۲۳۷). از این رو او در بحثهای تیمایوس هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که ما نه با معرفت واقعی به معنای مورد نظر وی، بلکه با معرفت ظاهری سر و کار داریم؛ یعنی با احکام محتمل^(۲۳۸) که نه از قیاس منطقی منسجم بلکه از استنتاجهای اعتمادپذیر^(۲۳۹) به دست می‌آید. این کار در واقع فقط نوعی «بازی و سرگرمی» است.^(۲۴۰)

بنابراین برای فهم کاملی از طبیعیات افلاطون لازم است به خاطر داشته باشیم که حتی به اندازه بند انگشتی از نگرش دوگانه‌انگارانه‌اش در باره جهان یا از آموزه‌اش در باره دو جهان فاصله نمی‌گیرد. دقیقاً در پُر کردن شکاف میان جهان متعالی مُثُل و جهان پدیداری حواس است که با مشکل بزرگ رو به رو می‌شویم؛ مشکلی که پیروان افلاطون از نخستین فرد آنها یا آخرینشان زحمتهای زیادی برای غلبه بر آن متحمل شده‌اند. هر مثالی واحد است، اما اشیایی که در تحت آن قرار می‌گیرند، شمار مشخصی ندارند؛ هر مثالی قدیم و نامتغیر است، ولی اشیا حادث گشته‌اند و زوال می‌پذیرند و در حالتی از تغییر همیشگی هستند؛ هر مثالی خالص است و تماماً همان چیزی است که هست، اما اشیا هرگز چنین نیستند؛ مثال دارای وجود کامل است، اما اشیا در بین وجود و عدم در نوسان‌اند، درست بدان سان که ظن، که این اشیا متعلق آن هستند، در بین دانستن و ندانستن جای گرفته است. به نظر افلاطون این نقص وجود محسوس را فقط بر پایه این حقیقت می‌توان تبیین کرد که فقط بخشی از وجود محسوس را مثال تشکیل داده است؛ در حالی که بخش دیگر از مبدأ دیگری سرچشمه می‌گیرد. مثال مبدأ هر آن چیزی در وجود محسوس است که کامل و واقعی است. ماهیت مبدأ دوم را باید در چیزی جستجو کرد که پدیدارهای محسوس را از امور مثالی جدا می‌کند. این مبدأ را فقط به عنوان چیزی نامتغیر، همیشه در تغییر، ناموجود و شناخت‌ناپذیر می‌توان تصور کرد و این همان ماده^(۲۴۱) است؛ اگرچه افلاطون از اصطلاحی که پس از ارسطو رایج گردید - یعنی: از هیولی^(۲۴۲) - برای آن استفاده نمی‌کند. افلاطون این مبدأ را با مصالحی مقایسه می‌کند که صنعتگری بر روی آن کار می‌کند.^(۲۴۳) و این شیء سوم^(۲۴۴) است که باید همراه مثال و جزئیات محسوس در نظر بگیریم تا بتوانیم تبیینی از پیدایش اشیا جزئی به دست دهیم.

افلاطون در توصیف آن از تعبیرهای بی‌شکل^(۲۴۵)، نامرئی^(۲۴۶)، همه‌پذیر^(۲۴۷) مادر و پناه هر آنچه پدید آمده است،^(۲۴۸) دایه هر آنچه به وجود آمده است،^(۲۴۹) و توده «کش‌سان»^(۲۵۰) استفاده می‌کند؛ توده‌ای که در بُن کُل طبیعت قرار گرفته و با هر آنچه که بدان راه می‌یابد حرکت می‌کند و شکل می‌پذیرد. و بالاخره آن را «نوعی مکان»^(۲۵۱) می‌نامد و چیزی قلمداد می‌کند که صیوروت در اندرون آن رخ می‌دهد.^(۲۵۲) اما این سخن بدین معنا نیست که افلاطون ماده مورد نظرش را مکان مطلق می‌دانست بلکه این ماده جوهر ممتدی است که فضا اشغال می‌کند و کاملاً بی‌شکل و عاری از کیفیات است. افلاطون هر صورتی از هستی^(۲۵۳) را از آن سلب می‌کند، اما وجودش را نفی نمی‌کند؛ همچنین آن را به عنوان امری عدمی که شبیه مکان خالی باشد، توصیف نمی‌کند. او فقط آن را به عنوان یک امر دستخوش تغییر دایمی در برابر هستی نامتغیر و پایدار مُثُل قرار می‌دهد. ماده پیش از آفرینش جهان در حالتی از حرکت بی‌انتظام بوده است. اجزای ریز و نامرئی ماده^(۲۵۴) به واسطه ضرورتی طبیعی^(۲۵۵) و مطابق نوعشان با یکدیگر جمع شدند و عناصر چهارگانه، یعنی آب و خاک و هوا و آتش، را در قلمروهایی جدا پدید آوردند. این حالت نخستین عالم در تبیین افلاطون مشابه نظریه‌ای است که دموکریتوس در باب آفرینش عرضه کرده است؛ اما هرگز نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که در نظر دموکریتوس آبدرایی اتمهای مادی کُل هستی واقعی را تشکیل می‌دهند؛ در حالی که افلاطون آنها را فقط شریک‌العله‌هایی^(۲۵۶) در آفرینش عالم می‌دانست. به نظر افلاطون مثالها جهان واقعی هستند. به علاوه، دموکریتوس قانون طبیعی^(۲۵۷) را یگانه نیروی محرک می‌داند، در حالی که افلاطون این قانون را فقط ابزاری در دست عقل الهی خلاق قلمداد می‌کند.

برای اینکه نسبت میان جهان مُثُل و امر مادی برقرار شود و جهانی منظم، یعنی کوسموس، از سرچشمه آشفته‌اش پدید آید، بایستی عقل ماده را شکل بدهد. افلاطون برای توضیح این معنا از صورت اسطوره‌ای آفریدگار (دمیورگوس)^(۲۵۸) استفاده می‌کند. این سخن را نباید مستلزم قول به آفرینش از عدم، که به کلی خارج از دسترس اندیشه یونانی بوده است، بدانیم؛ بلکه منظور افلاطون فقط تبدیل حالت اولیه بی‌نظم و نظام به جهانی منظم و هدفدار بوده است. در نظر افلاطون نفس که محرک خویشتن است، سرآغاز هرگونه حرکت و مبدأ

حیات در موجودات است. او اکنون این عقیده را در سطح جهان به کار می‌گیرد. بنابراین نخستین مسئلهٔ دمیورگوس عبارت است از آفرینش نفسِ جهانی. او این نفس را بر اساس الگوی موجودات زنده (۲۵۹) از ترکیبی از اجزای سازندهٔ آنها پدید می‌آورد. (۲۶۰) خود این نفس نامرئی است، و از اندیشه و نظم مثالهای جاویدان سهم برده است. (۲۶۱) نفس در محلی میان مُثُل و جهان مادی قرار می‌گیرد و این دو را با یکدیگر مرتبط می‌سازد؛ همچنین به واسطهٔ حرکت خودش جهان را به حرکت در می‌آورد. دمیورگوس از این مادهٔ اولیهٔ کُل ساختار جهان را براساس الگوهای (۲۶۲) عالم مُثُل به وجود آورد. (۲۶۳) کل طبیعتِ آلی، کل نسبتهای عدد و اندازه و کُل نظم و انتظامی که در وجودش هست، حاصل کار دمیورگوس است. او شکلی را به موجودات زنده می‌دهد که با غایات متعدد آنها بهترین تناسب را دارد. هر عقل و معرفتی که در جهان و در اشیای جزئی هست از او سرچشمه می‌گیرد.

طبیعت بنیادین جهان مرئی را این حقیقت تشکیل می‌دهد که «به واسطهٔ صورتها و عدها» (۲۶۴) قوام یافته است. این [قوام عددی و صوری] را در توضیح افلاطون در بارهٔ عناصر چهارگانه ملاحظه می‌کنیم. او با استفاده از علم احجام، که دوستش ثناتیتوس (۲۶۵) تأسیس کرده بود، چهار مورد از پنج حجم منتظم را به عنوان صورتهای بنیادی عناصر در نظر گرفت. مکعب را صورتِ بنیادیِ خاک دانست، هرم را صورتِ آتش، هشت وجهی را صورتِ هوا و بیست وجهی را صورتِ آب. پنجمین حجم، یعنی دوازده وجهی، را که نخستین صورت پس از صورت گره است، خداوند در شکل دهی عالم به عنوان یک کُل به کار می‌گیرد. (۲۶۶) افلاطون این شکلهای حجمی را نیز به سطحها فروکاست، و سطحها را به خطها و خطها را به نقطه‌ها یا اتم‌سطحها. (۲۶۷) با این تبدیل آنها به اشکال هندسی کوچک، راه برای نفوذ عنصرها در اندرون یکدیگر هموار شد. این مکانیسم قانونمند همراه با فرایندهای ترکیب و تجزیه، انبساط و انقباض، و گرم شدن و سرد شدن که در آن هست نقش «شریک العله» (۲۶۸) را در آفرینش جهان ایفا می‌کنند؛ در حالی که نیروی آفرینندهٔ واقعی همان عقل است که به سوی غایتی دست به کار می‌شود. در این تلقی غایت شناسانه از طبیعت است که افلاطون در مسیری کاملاً متفاوت از تبیین مکانیستی علی مطرح شده از سوی دموکریتوس در خصوص جهان حرکت کرد. افلاطون در تیمایوس نیز به مقدار زیادی از آموزهٔ تناسخ استفاده می‌کند.

او سلسله‌ای از آفرینش را در نظر می‌گیرد که به صورت قهقرایی به سوی زوال پس می‌نشیند؛ زنان از مردان بر ساخته می‌شوند و انواع مختلف حیوانات نیز از عالی‌ترین آنها تا سافل‌ترین شان از انسانها پدید می‌آیند. افلاطون در بحثی که در بارهٔ تن آدمی عرضه می‌کند، انبوهی از مطالب پزشکی را گنجانیده است. از اینجا معلوم می‌شود که او با پزشکان فیثاغوری‌ای چون آلکمایون اهل کرتون و با مکاتب پزشکی بقراطی و سیسیلی آشنا بوده است؛ از جمله پزشکان این مکاتب اخیر فیلیستیون لوکری^(۲۶۹) بود که در دربار دیونوسیوس دوم زندگی می‌کرد. عالی‌ترین موجودات زنده ستارگان هستند؛ به ویژه سیاره‌ها که فلکهای آنها بر حول کرهٔ خاکی که در مرکز عالم کروی سکنانگزیده است، می‌چرخند. وقتی همهٔ ستاره‌ها دوباره به وضعیتهای نخستین خویش بازگشتند، سال جهانی بزرگی که مقدارش $10/000$ سال است کامل می‌شود.^(۲۷۰) بنابراین کل جهان یک موجود زندهٔ بزرگی است که همهٔ موجودات فانی و باقی را در بر می‌گیرد؛ خدایی است مرئی؛ تصویری است از خدای بزرگ که فقط به عقل دریافته می‌شود؛ بزرگ است و زیبا و باشکوه، و کمال نوع خویش است.^(۲۷۱)

افلاطون این عقاید را در قوانین مسلم می‌گیرد؛ جز اینکه در دو مورد از عقاید پیشین خویش دست به اصلاح می‌زند - برداشتن زمین از مرکز عالم و معرفی یک نفس جهانی شر. تشبیه جهان به یک موجود زنده نباید سبب این گمراهی شود که بگوئیم نظام جهانی افلاطون نوعی همه خدا انگاری توحیدی است. هر موجود زنده‌ای در نظر او ترکیبی از دو مبدأ روحانی و جسمانی است، و این تلقی کاملاً صبغهٔ ثنوی دارد. در تیمایوس نیز افلاطون به شدت بر تعالی مَثَل و نفس، که طبیعتی مشابه با طبیعت آنها دارد، پای می‌فشارد؛ اما تا آن حدی که موجودات زنده و عالی‌ترین صورت آنها، یعنی انسان، ترکیبی از عناصری مشابه با عناصر جهان هستند؛ یعنی از عنصر روحانی جاویدان و عنصر جسمانی زوال‌ناپذیر ترکیب یافته‌اند؛ عالم اصغر در واقع تصویری از عالم اکبر است.

۹- تأثیر افلاطون

دربارهٔ تأثیر فلسفهٔ افلاطونی بر تاریخ جهان هر چه بگوئیم، مبالغه نکرده‌ایم. اولاً این فلسفه به صورتهای مختلف در آکادمی و در فلسفهٔ ارسطو و مکتب مشاء - البته با تغییراتی

شایان توجه از جهت صورت و جزئیات اساسی - به حیات خود ادامه داد. اما در این مرحله، ثنویت فلسفه افلاطون که، با ایجاد تقابل میان ذهن و ماده، تن و جان، و خدا و جهان، تأثیر و قوت ویژه این فلسفه را بدان می‌بخشد، برجستگی خود را از دست می‌دهد، و فقط در فلسفه یهودی-یونیمآبی، با انقطاعهای خاصی در پوسیدونیوس^(۲۷۲)، در مکتب نوفیثاغوری^(۲۷۳) و در مکتب نوافلاطونی^(۲۷۴)، دوباره رونق می‌یابد. افلاطون این عرفان دوگانه‌انگارانه را، که از حلقه‌های فراگیر اورفه‌ای‌ها و از تشکل منسجم نحله فیثاغوری برگرفته بود، به صورت اصل اساسی در فلسفه درآورده بود، و آن از مرتبه یک عقیده دینی به مرتبه نظریه‌ای علمی، و از مرتبه یک اعتقاد انسانشناختی به مرتبه یک نظام فلسفی مشتمل بر همه جهان برکشیده بود. بیش تر همین اصل نظام او و نه محتوای علمی آن بود که افلاطون‌گرایی را از مدارس فلسفی بیرون آورد و در میان عامه مردم رواج بخشید. اکنون دیگر گزیری از این نبود که در همه بحثهای بعدی در باره بقای نفس آدمی نقش مهمی برعهده افلاطون نهاده شود. و بدین ترتیب فلسفه او از ارکان نیرومند معتقدات مسیحی گردید. کافی است فقط اسم آگوستین را [در این خصوص] ذکر کنیم. در مدرسه‌گرایی سده‌های میانه مباحثات واقع‌گرایان و نام‌گرایان دوباره نزاع میان افلاطون و آنتیس تنس را و اختلاف او و ارسطو را بر سر رابطه میان مثل و اشیا احیا کرد. به علاوه، فیلسوفان نوافلاطونی و عارفان سده‌های میانه ادراک مثل را بدان گونه که پیش از همه در نامه هفتم افلاطون بیان شده است عالی‌ترین مرتبه اشراق ذهن تلقی کردند. اما از عصر نوزایی فرهنگی^(۲۷۵) به این طرف، که با تأسیس آکادمی افلاطونی در فلورانس^(۲۷۶) به دست مارسیلیوس فیچینوس^(۲۷۷) دوباره سنت افلاطون‌گرایی را احیا کرد، عمدتاً آرای علمی افلاطون بود که اندیشه‌های اندیشمندان را بارور کرد: آرای نجومی فیثاغورس و افلاطون بر کوپرنیکوس^(۲۷۸) و گالیله^(۲۷۹) اثر گذاشت؛ و با الهام گرفتن از شهر آرمانی افلاطون بود که تامس مور کتاب آرمانشهر^(۲۸۰) را نوشت، بیکن آتلانتیس جدید^(۲۸۱) را، و کامپانلا کشور آفتاب^(۲۸۲) را. و بالاخره معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه افلاطون کل فلسفه جدید را به گونه‌ای مثبت یا از طریقی منفی تحت تأثیر قرار داده است؛ حقیقت این است که همه نظامهای اصالت تصویری و اصالت معنوی را بایستی به صورتی کم و بیش مستقیم به وی برگردانیم. بنابراین افلاطون در همان جایگاهی در تاریخ فلسفه قرار می‌گیرد که رافائل^(۲۸۳)

به تصویر کشیده است؛ یعنی در مرکز «مدرسه آتن»: به عنوان متفکری الهام بخش که دست بلند کرده و به سوی عالم عقلانی فراحسی و به سوی مأوای سرمدی نفس اشاره می کند.

۱۰- آکادمی قدیم

آموزه های آکادمی در مسیرهای فیثاغوری قدیم که افلاطون ترسیم کرده بود، به حرکت خویش ادامه داد؛ هر چند تغییرات فراوانی در مسایل جزئی پدید آورد. افلاطون ریاست آکادمی را برای پسر خواهرش اسپوسیپوس^(۲۸۴) به ارث گذاشت (از ۳۴۷ تا ۳۶۶). اسپوسیپوس بیش از افلاطون به ادراک حسی اهمیت داد؛ البته فقط با این شرط که چنانکه خود وی در کتابش درباره شباهتها^(۲۸۵) نشان می دهد مشاهده ها به شیوه ای علمی انجام گرفته باشد.^(۲۸۶) او در کتاب اصلی خود در باره اعداد فیثاغوری، که ظاهراً براساس آثار منسوب به فیلولائوس تنظیم کرده است،^(۲۸۷) عددهای ریاضی را، که در نظر او جدا از اشیا بودند، جایگزین مثل کرد. اسپوسیپوس ده جوهر را که نماینده ده مرتبه هستی می شمرد از یکدیگر تمیز داد: (۱) «واحد» مطلق؛^(۲۸۸) (۲) «کثیر» مطلق (متناظر با تقابل فیثاغوری میان صورت و ماده، و «حدّ» و «نامحدود»); (۳) «عدد»، به ویژه عدد سه که حاصل جمع ۱ و ۲ و در نتیجه کوچک ترین «کثیر» است؛ (۴) ابعاد مکان هندسی (نقطه، خط، سطح و حجم); (۵) اجسام کیهانی که به وسیله حواس درمی یابیم (یعنی عناصر پنجگانه در هیأت مقادیر حجمی منتظم); (۶) موجودات زنده (گیاهان، جانوران، انسانها، فرشتگان [یا جنها]، خدایان نجومی، خدای نامرئی); (۷) عقل (متناظر با عدد اول و غیر حادث ۷، هفت سیاره، و هفت حرف صدادار یونانی؛ (۸) غریزه یا میل؛^(۲۸۹) (۹) حرکت (که دارای نه نوع فرعی است); (۱۰) «خیر» یعنی کمال که در حالتی از سکون است^(۲۹۰). بنابراین اعداد اول در عین حال مبادی سرمدی اشیا و مراتب تکامل آنها نیز هستند. اسپوسیپوس بر این عقیده بود که آنچه بهترین و زیباترین است، نه در مبدأ بلکه در چیزی نهفته است که از مبدأ سرچشمه می گیرد.^(۲۹۱) عالی ترین کمال شکل های جهانی، و به تعبیری هنرمندانانه ترین صورت آنها در نظر اسپوسیپوس عدد ده است؛ عددی که بر جدول فیثاغوری اضداد و بر آنچه نظام فیلولائوسی جهان خوانده می شود، غلبه دارد. او جهان را سرمدی می داند و تبیین افلاطون را از آفرینش

جهان، بدان گونه که در تیمایوس عرضه کرده است، فقط متوجه اهداف تعلیمی می‌شمارد؛ درست بدان سان که کسی شکلی ریاضی [به قصد تعلیم مطالب ریاضی] ترسیم کند. اسپوسیپوس جاودانگی نفس را حتی در خصوص اجزای پایین تر آن بی‌هیچ قید و شرطی تصدیق می‌کند. او سعادت را مرهون اخلاقیات، و خود اخلاقیات را شیوه‌ای طبیعی برای حیات می‌داند. این جانشین افلاطون لذت را به عنوان خیر قبول ندارد و برای ثروت و سلامت ارزشی سودانگاران قایل است. او به مدد ریشه‌شناسی‌های دور و دراز سعی کرد خدایان مقبول عامه را به عنوان نیروهای طبیعی تفسیر کند و بدین ترتیب خود در معرض تهمت کفر قرار داد. (۲۹۲)

پس از اسپوسیپوس ریاست آکادمی را به مدت ربع قرن (از ۳۳۹ تا ۳۱۴) به عهده کسنوکراتس خالکدون^(۲۹۳) نهادند. کسنوکراتس انسانی مهذب و ستوده خصال بود، اما مزاجی مالیخولیایی داشت؛ نویسنده‌ای پُرکار و بی‌تردید نماینده اصلی مکتبی بود که به مدت بیست و پنج سال رهبری‌اش کرد. به نظر می‌آید کسنوکراتس نخستین کسی بود که فلسفه را به صراحت به سه بخش بزرگ - دیالکتیک و طبیعیات و اخلاق - تقسیم کرد. او نظریه خود درباره مبادی اشیا را از فیثاغوریان گرفت. در این نظریه، از یک سو «واحد» یا نامستقیم را داریم و از سوی دیگر «دویی» نامتعیین یا مستقیم را؛ اولی «پدر» خدایان است و دومی «مادر» آنها. کسنوکراتس واحد را همان «عقل»^(۲۹۴) یا زئوس^(۲۹۵) دانست. نخستین فرزندان این پدر و مادر عبارت‌اند از مُثل که در عین حال اعداد ریاضی هستند. او برای استنتاج ابعاد از اعداد، به فرضیه خطوط نازک و نامرئی متوسل شد؛ کتابی منسوب به ارسطو و موسوم به «درباره خطوط تجزیه‌ناپذیر»^(۲۹۶) که به دست ما رسیده است به رد این نظریه وی می‌پردازد. کسنوکراتس نفس جهانی را با افزودن «خود» و «دیگری» به عدد پدید می‌آورد. او این نفس را (بر پایه تعالیم تیمایوس افلاطون) عددی خود-متحرک می‌شمارد. کسنوکراتس (شاید تحت تأثیر ارسطو) از این عقیده دفاع کرد که آفرینش نفس در زمان صورت نگرفته است. این نماینده افلاطون جهان را به سه بخش جهان زیر ماه، آسمانها و جهان بالای آسمانها تقسیم می‌کند. هر سه بخش در نظر او پُر از نیروهای جتنی است؛ هم از نوع خیر و هم از نوع شر؛ و این نظریه او انگیزه مهمی برای فرایند سرنوشت‌ساز اهمیت دادن به نیروهای

جَنّی (۲۹۷) در دین باستان ایفا کرد. کسنوکراتس بر این عقیده بود که عناصر چهارگانه، که او اثیر را نیز بر آنها اضافه کرد، از اجسام ریز تشکیل یافته‌اند. به نظر او از هر چیزی هر چیزی را می‌توان ساخت. و این عقیده او به طرز وسوسه‌انگیزی اذهان شیمیدانان قرون وسطایی را در جستجوی سنگ فیلسوفان (۲۹۸) تحت تأثیر قرار داد. کسنوکراتس نیز همانند اسپوسیپوس معتقد بود که اجزای غیرعقلانی نفس آدمی، و شاید همچنین نفوس حیوانی، پس از مرگ باقی می‌مانند. او خوردن غذاهای گوشتی را منع می‌کرد، زیرا معتقد بود که بی‌خردی حیوانات از طریق این غذاها ممکن است برخورنده آنها تأثیر بگذارد. کسنوکراتس آرای اخلاقی خود را در کتابهای متعددی به رشته تحریر کشید. اطلاعات ما از این آرا نشان می‌دهد که او بر روح تعالیم اخلاقی افلاطون وفادار مانده است. به اعتقاد او، سعادت عبارت است از تملک فضیلت و اسبابی که به حصول آن کمک می‌کنند. او به صورت مشخص‌تری میان حکمت عملی و حکمت نظری فرق گذاشت. هم آواز با ارسطو، از این عقیده دفاع کرد که فقط بخش اخیر، حکمت به معنای واقعی کلمه است. به ندرت می‌توان حتی یک اندیشه اصیل در تعالیم جانشین کسنوکراتس، یعنی پولمون آنتی (۲۹۹) (از ۳۱۴ تا ۲۶۹)، پیدا کرد. این رئیس آکادمی عمدتاً بر علم اخلاق تأکید ورزید. این عقیده را اظهار کرد که عالی‌ترین خیر عبارت از اخلاقیات است، و اخلاقیات را روش طبیعی برای زندگی تعریف کرد. و این عقیده‌ای است که می‌گویند زنون رواقی (۳۰۰) از او برگرفته است. او همانند استادش پرهیز از گوشت را از جمله دستورات خویش قرار داد. میان پولمون و کراتس (۳۰۱)، که اندکی از وی جوان‌تر بود و پس از مرگ او به مدت کوتاهی (تا ۲۶۸) ریاست آکادمی را عهده‌دار شد، رفاقت پُر شفقتی وجود داشت. علاوه بر این رؤسای مکتب تعدادی شخصیت مهم نیز سراغ داریم که از اعضای آکادمی بودند.

و اما فیلیپوس اوپوسی (۳۰۲) را، اگر براساس رساله تَمَمّه قوانین (که منسوب به افلاطون اما به احتمال زیاد نوشته اوست) داوری کنیم، باید بیش‌تر یک ریاضیدان بنامیم تا یک فیلسوف. در نظر او عالی‌ترین معرفت را هیأت و ریاضیات در اختیار ما قرار می‌دهند. حکمت در معرفت به این دو شاخه خلاصه می‌شود. کلّ دینداری حقیقی مبتنی است بر حکمت و بر عقاید راستین در باره خدایان آسمانی. فیلیپوس در ردّ خدایان اسطوره‌شناختی با

افلاطون هم عقیده است، اما او به نیروهای جتنی بسیار اهمیت می‌دهد؛ سه طبقه برای جنها در نظر می‌گیرد و آنها را واسطهٔ روابط ما با خدایان می‌شمارد. او نظر مساعدی به حیات بشری و اشیای زمینی ندارد، و روح جهانی شر را که در قوانین (۸۹۶e تا ۸۹۸d) مطرح است، می‌پذیرد. علاوه بر فضیلت، به واسطهٔ ریاضیات و هیأت است که از فلاکت هستی زمینی خلاص می‌شویم و سرانجام به بازگشتی نهایی به آسمان توفیق می‌یابیم. عضو مشهور آکادمی ائودوکسوس کنیدوکسی^(۳۰۳) (که آپلودوروس تاریخ تخمینی زندگی اش را در میان سالهای ۴۹۷ تا ۳۵۵ قرار می‌دهد) نیز ریاضیدان بود و حتی اندکی بیش‌تر از فیلیپوس از تعالیم افلاطون فاصله گرفته بود. ائودوکسوس در درسهای افلاطون و همین‌طور در درس آرخوتاس حاضر می‌شد. این شاگرد افلاطون نه تنها معتقد بود که مثل به صورت ترکیبی مادی در ایشیا جای گرفته‌اند، بلکه به پیروی آریستیپوس لذت را خیر اعلای بشر دانست و سعی کرد مبنایی منطقی برای این نظریه فراهم آورد.^(۳۰۴) شاید این کار او باعث شد که افلاطون به بررسی مجدد نظریهٔ لذت بدان‌گونه که در فیلیپوس آمده است، بپردازد. هراکلیدس پونتوسی^(۳۰۵) که در حدود ۳۳۹ پیش از میلاد در زادگاهش مکتبی ویژه باز کرد، آموزه‌هایی را از اکفانتوس فیثاغوری^(۳۰۶) اقتباس کرد: نه تنها اجسام اولیهٔ ریزی^(۳۰۷) فرض کرد که روح الهی جهان را از آن ساخته است، بلکه نظریهٔ چرخش روزانهٔ زمین را نیز از او برگرفت و این فرض را نیز بدان اضافه کرد که عطارد و ناهید دور خورشید می‌چرخند. هراکلیدس بر این عقیده بود که نفس از مادهٔ اثیری ساخته شده است. همچنین وقتی می‌بینیم این نویسندهٔ متبحر و مبتکر اما فاقد شم انتقادی چگونه در محاورات متعدد خویش ساده لوحانه به سوی جادو و پیشگویی روی می‌کند، باز هم به یاد فیثاغوریان می‌افتیم.

کراتتور اهل سولوئه در کیلیکیا^(۳۰۸) (حدود ۳۳۰ تا ۲۷۰) را دارای آوازهٔ گسترده‌تری می‌بینیم؛ کسی که از شاگردان کسنوکراتس و از دوستان آرکسیلاوس^(۳۰۹) بود. او نخستین تفسیر را بر تیمایوس افلاطون نوشت، اما با نگارش رساله‌اش در بارهٔ غم^(۳۱۰) اعجاب بیش‌تری برانگیخت. این رساله در میان سلسله آثار تسلی‌بخش از زمان سوفسطاییان تا «پنج کتاب مربوط به تسلای فلسفه» به قلم دولتمرد رومی بوئتیوس^(۳۱۱) (متوفای ۵۲۴ م.) جایگاه رفیعی به خود اختصاص داده است. کتاب کراتتور مورد استفادهٔ سیسرون و همین‌طور مورد

استفاده نویسنده اثر تسلی بخش خطاب به اپولونیوس^(۳۱۲) قرار گرفته است، که در آثار پلوتارخوس به دست ما رسیده است. کراتتور در این کتابش با آموزه رواقی «بی احساسی»^(۳۱۳) به شدت مخالفت می‌کند و درد را، اعم از اینکه مربوط به تن باشد یا روان، در زمره ضرورت‌های نیکوبنیاد حیات آدمی قرار می‌دهد. کراتتور در اینکه زندگی را نوعی کیفی تلقی می‌کرد، و ما انسانها را مسئول ناگواری زندگی می‌شمرد، با افلاطون و فیثاغوریان و پیروان آیین اورفه‌ای هم آواز بود. ما باید خرسند باشیم که مرگ اسباب رهایی از زحمت‌های زندگی را برای ما به ارمغان آورده است. به نظر می‌آید که کراتتور این عقاید را، به سان رساله آکسیوخوس منسوب به افلاطون با نقل قول‌های فراوانی از شاعران، توضیح داده است. همچنین ممکن است داستان سیلنوس^(۳۱۴) و این الهام او که بهترین چیز همانا دیده به جهان نگشودن است و در مرتبه بعد از آن چشم از جهان فروستن، در این اثر کراتتور محلی داشته است.

بنابراین می‌توان گفت آکادمی بر تلقی دوگانه انگارانه از جهان و امور بشری بدان گونه که افلاطون از مکتب فیثاغوری برگرفته و بسط داده بود، وفادار ماند تا اینکه آرکسیلائوس تعلیمات این مکتب را صبغه‌ای کاملاً متفاوت بخشید.

پی‌نوشتها:

- ۱- Eduard Zeller.
- 2- *Philosophie der Griechen in ihrer geschitlichen Entwicklung.*
- 3- Ariston.
- 4- Perictione.
- 5- Codrus [آخرین پادشاه آتن].
- 6- Solon.
- 7- Critias [عموی مادر افلاطون].
- 8- Charmides [دایی افلاطون]
- 9- Plato (پلاتون)
- 10- Arisocles
- 11- tragedies
- 12- Heraclitan Cratylus
- 13- grand nephew (نوهی دختری برادرش)
- 14- democracy
- ۱۵- کریتیاس از اعضای «سی تن جبار» معروف در تاریخ سیاسی آتن و خون‌آشام‌ترین و بی‌رحم‌ترین آنها در قلع‌و‌قمع طرفداران مردم‌سالاری بود - م.ف.
- 16- Lycurgus
- ۱۷- دفاعیه، ۳۱a: «و آنگاه تا پایان عمر خویش به خواب [خوش] خود ادامه خواهید داد، مگر اینکه خداوند در ضمن عنایتی که به شما دارد کس دیگری را به جای من بفرستد». جمهوری، پنجم، ۴۷۳d؛ ششم، ۴۹۹b، نامه هفتم، ۳۲۵b تا ۳۲۶b.
- ۱۸- نگاه کنید به ص ۱۰۶ (؟) در متن اصلی. مطالعات فرنگی
- 19- Corinthian war.
- 20- Dexileus.
- 21- Dipylon.
- 22- Theodorus.
- 23- Cyrene.
- 24- Pythagoreans of Tarentum.
- 25- Syracuse (سیرقوسه یا سیراکوز در صقلیه یا سیسیل).
- 26- Dionysius I.
- 27- Sicily.
- 28- mimes.
- 29- Sophron.
- 30- Epicharmus.
- 31- caricatures.

- 32- Aegina.
 33- Cyrenaic Anniceris.
 34- Academus.
 35- Academy.
 36- Dionysius II.
 37- II poormia (پرواویمیا)
 ۳۸- یعنی برادر زن دیونوسیوس اول، دیون Dio، که دایی دیونوسیوس دوم بود.
 39- Dio.
 40- Appolo.
 ۴۱- پانکاله پاپدیا.
 ۴۲- فایدروس، ۲۷۶e.
 43- lectures.
 ۴۴- ثیاسوس.
 45- Muses.
 ۴۶- آثنايوس، چهارم، ۱۷۴e و بعد؛ دیوگنس لائرتیوس، چهارم، ۱۹.
 ۴۷- سومپوسیون.
 ۴۸- مباحثه، هم‌اندیشی فلسفه.
 49- Epicrates
 ۵۰- دیوگنس لائرتیوس (سوم، ۴۶) در میان شاگردان افلاطون از دو زن نیز اسم می‌برد: لاسثیا اهل مانتینیا (Lasthenein of Mantinea) و آکسیوثیا اهل فلیوس (Axiothea of Phleius).
 ۵۱- یعنی در حالی که سقراط هنوز در قید حیات بوده است.
 52- Axiochos.
 53- Eryxias.
 54- Thrasyllus.
 55- Alcibiades II.
 56- Hipparchus.
 57- Erastae.
 58- Theages.
 59- Minos.
 60- Cleitophon.
 61- Alcibiades I.
 62- Epinomis.
 63- Philippus of Opus.
 64- Apology.
 65- diegmatic, narrated.

۶۶- یعنی پروتاگوراس و گرگیاس و هیپاس - م.ف.

67- *Apology*.

68- *Criton*.

69- *Euthuphro*.

70- *Laches*.

71- *Charmides*.

72- *Hippias Minor*.

73- *Hippias Major*.

74- *Ion*.

75- *Thrasymachus*.

76- *Lysis*.

77- *Symposium*.

78- *Cratylus*.

79- *Euthydemus*.

80- *Menexenus*.

81- epideictic [آنکه در ملأ عام ایراد می‌شود].

۸۲- سیسرون (کیکرو)، دربارهٔ سخنور، ۱۵۱.

83- *Gorgias*.

84- Callicles [از مخاطبان سقراط در این رساله]

85- ideal

۸۶- ۵۲۳a «پس به داستان بسیار زیبایی گوش کن که تصور می‌کنم تو افسانه‌اش خواهی پنداشت اما من آن را حق می‌شمارم، زیرا آنچه را می‌خواهم به تو بگویم واقعیت راستین می‌دانم.»

۸۷- ۴۹۷e، ۵۰۳e، ۵۰۶e.

88- Orphic-Pythagorean.

89- *Meno*.

90- *Phaedo*.

91- *Symposium*.

92- Eros (عشق).

93- *Republic*.

94- *Phaedrus*.

95- Lysias [پسر کفالوس و از خطابه پردازان بزرگ یونان].

۹۶- در حالی که در فایدون به عنوان یک امر واحد در نظر گرفته شده است - م.ف.

۹۷- سوفسطایی، ۲۴۶e.

98- *Cosmos*.

99- *Parmenides.*

۱۰۰- تقدم پارمنیدس بر ثئائیتوس و سوفسطایی به واسطه اشاراتی که در این دو محاوره به پارمنیدس صورت گرفته است، به خوبی اثبات می‌شود. تغییر در صورت محاوره (ثئائیتوس ۱۴۳C) را نیز باید دلیل دیگری بر این مدعا دانست.

۱۰۱- یعنی، پارمنیدس - م.ف.

102- *Theaetetus.*

103- *Sophist.*

104- *Statesman.*

105- *Philosopher.*

106- *Laws.*

107- *Philebus.*

108- *Timaeus.*

109- *Critias.*

110- *Hermocrates.*

۱۱۱- یعنی، تیمایوس - م.ف.

112- *mere probabilities*, ایکوس لوگوس

113- *Atlantis.*

114- *Syracusan Hermocrates.*

115- *Creatan Clinias.*

116- *Spartan Megillas.*

۱۱۷- یعنی مجازات اعدام - م.ف.

۱۱۸- یعنی جانب آزادی و مدارا را می‌گرفت، و از اعدام سقراط به بهانه بی‌دینی انتقاد می‌کرد - م.ف.

119- *a systematic whole.*

۱۲۰- دیوگنس لائرتیوس (سوم، ۸) نظام فلسفی او را ترکیبی از آرای هراکلیتوس و فیثاغورس و سقراط (اولی درخصوص محسوسات، دومی درباره معقولات، و سومی در عرصه سیاست) معرفی می‌کند. شایان ذکر است که او ذکری از الیبیان به میان نمی‌آورد.

121- *not being*, مه اون

122- *idealistic system.*

۱۲۳- دیالکتیکه متودوس.

۱۲۴- رک: جمهوری، هفتم، ۵۳۳C.

۱۲۵- اییستمه.

۱۲۶- دوکسا.

۱۲۷- ثیا مویرا.

۱۲۸- آلیس، ارئه دوکسا.

۱۲۹- آرته.

۱۳۰- مانیا.

131- Eros.

132- ideal comprehension.

133- الایکوس، probablity.

134- Cosmos.

۱۳۵- ایدوس، ایده آ.

۱۳۶- بسنجید با جمهوری، ششم، ۵۰۷b.

۱۳۷- جمهوری، ششم، ۵۱۰c و بعد، ۵۱۱d.

۱۳۸- رک: ص ۱۰۹ (؟) متن اصلی

۱۳۹- میهمانی ۲۱۱b: مثال «قایم به خویشتن است و همیشه بر یک منوال هست». بسنجید با

فایدون، ۱۰۰b؛ جمهوری، ششم، ۵۰۷b؛ و تیمایوس، ۵۱b و بعد.

۱۴۰- هوپراورانیوس توپوس.

۱۴۱- فایدروس، ۲۴۷c و بعد.

۱۴۲- آنامنسیس و یادآوری.

۱۴۳- منون، ۸۱c و بعد؛ فایدون، ۷۲e و بعد.

۱۴۴- جمهوری، هفتم، ۵۱۴ و بعد.

۱۴۵- اوسیا، اونتوس اون.

۱۴۶- افلاطون برای این منظور از تعبیر آوتو توکالون، دیکایون، آکاتون، ایسیون: خود زیبا،

عادل، خیر، دیندار نیز استفاده می‌کند. رک: فایدون، ۶۵d، ۷۸d؛ میهمانی، ۲۱۱a-b.

۱۴۷- پاروسیا.

۱۴۸- متکسیس، کوینونیا.

۱۴۹- فایدون، ۱۰۰d.

۱۵۰- جمهوری، دهم، ۵۹۶b؛ ششم، ۵۵۰e.

۱۵۱- جمهوری، ششم، ۵۰۸e؛ سوفسطایی، ۲۹۶b؛ ۲۴۸c.

۱۵۲- ثناتیتوس، ۱۸۵a تا ۱۸۶e؛ همچنین بسنجید با ص ۱۳۰ (؟) متن اصلی.

۱۵۳- تریپوس ائتروپوس.

154- regressus in infintium.

۱۵۵- خوریستا.

۱۵۶- پارمنیدس، ۱۳۲a.

۱۵۷- متکسیس.

۱۵۸- پارمنیدس، ۱۲۹b.

۱۵۹- دوکسا.

۱۶۰- یعنی، ثناتیتوس را - م.ف.

۱۶۱- آنامنسیس.

- ۱۶۲- ششم، ۵۰۷b، ۵۰۸e، ۵۰۹b.
 ۱۶۳- کات ایده دیایریستای.
 ۱۶۴- دیایریستای و سوناگی.
 ۱۶۵- سومپلوکه ایدون.
 ۱۶۶- آتومون ایدوس.
 ۱۶۷- سوفسطایی ۲۲۴c: (سوناگین، جمع کردن)؛ ۲۶۸b: (سومپله کین، سوندین، ترکیب، همگرایی)؛ ۲۲۹d: (آتومون، تقسیم ناپذیر)؛ بسنجید با فایدوس، ۲۷۷bv (میخری تو آتمون تمین، تا حد تقسیم ناپذیر).
 ۱۶۸- این لوگوس، در لوگوس ها.

169- science.

- ۱۷۰- میسیس.
 ۱۷۱- میسیس.
 ۱۷۲- آرچه.
 ۱۷۳- پراس.
 ۱۷۴- آپرون.

175- Cosmos.

176- *Epinomis*.

- ۱۷۷- کسون آوتو.
 ۱۷۸- سوندسموس.
 ۱۷۹- فایدون، ۷۰a و بعد؛ بسنجید با منون، ۸۱c و بعد.
 ۱۸۰- ایده، صورت، نوع ها.
 ۱۸۱- فایدون، ۸۱c و بعد، ۸۸a-b، ۱۰۷c-d؛ بسنجید با گریاس، ۵۲۳a و بعد، و فایدروس، ۲۴۸a و بعد.
 ۱۸۲- یعنی حیات جدیدی را براساس اصل تناسخ آغاز کند - م.ف.
 ۱۸۳- لوگوس.
 ۱۸۴- لوگستیکون.
 ۱۸۵- ثوموایدس.
 ۱۸۶- اپی ثومتیکون.
 ۱۸۷- جمهوری، چهارم، ۴۳۶a و بعد؛ فایدروس، ۲۴۶a و بعد.
 ۱۸۸- میهمانی، ۲۰۷a و بعد.
 ۱۸۹- قوانین، پنجم، ۷۳۱b-e.
 ۱۹۰- فیلبوس، ۳۱b و بعد.
 ۱۹۱- ثوموایدس.
 ۱۹۲- پروتاگوراس، ۳۵۸c؛ منون ۷۸b؛ تیمایوس ۸۶d؛ قوانین، پنجم، ۷۳۱c؛ ۷۳۴b؛ نهم، ۸۶۰d.

- ۱۹۳- جمهوری، دهم، e-۶۱۷d. به نظر می‌آید آنچه افلاطون در اینجا (بسنجید با ۶۲۰d) دربارهٔ تبدیل صورتهای حیات می‌گوید به منزلهٔ نوعی تصحیح عمدی برای آن چیزی است که در فایدون، ۱۰۷d، دربارهٔ ثبات صورتهای حیات گفته است.
- ۱۹۴- آنانکه، ضرورت.
- ۱۹۵- فایدون، ۶۲b؛ کراتولوس ۴۰۰b.
- ۱۹۶- آرته، فضیلت.
- ۱۹۷- گرگیاس، ۴۶۴b-d؛ ۵۲۱e تا ۵۲۲a؛ ۵۱۳d.
- ۱۹۸- گرگیاس، ۴۷۷c و بعد؛ ۴۷۹d.
- ۱۹۹- گرگیاس، ۵۲۳a و بعد.
- ۲۰۰- گرگیاس، ۴۹۳a و بعد.
- ۲۰۱- ثاتیتوس، ۱۷۶b: هومیوسیس ثو.
- ۲۰۲- فایدون، ۶۴a تا ۶۷b.
- ۲۰۳- گرگیاس، ۴۸۱c: «زیرا اگر تو جدی باشی و آنچه می‌گویی درست باشد، در آن صورت بی‌تردید زندگی ما انسانها بازگونه است و ما در همه احوال خلاف آنچه راکه بایسته است به جای می‌آوریم».
- ۲۰۴- جمهوری، دهم، ۵۹۸b، ۶۰۵c.
- ۲۰۵- اتودایمونیا.
- ۲۰۶- گرگیاس، ۴۹۴d و بعد؛ ۴۸۲c؛ ۵۰۷d-e؛ ۵۰۸a؛ جمهوری، اول، ۳۵۴a؛ چهارم، ۵۴۳d-e؛ دهم، ۵۸۳b و بعد.
- ۲۰۷- دیکا یوسونه.
- ۲۰۸- جمهوری، اول ۳۶۰e و بعد؛ گرگیاس، ۴۷۰d و بعد؛ ۵۰۸c و بعد.
- ۲۰۹- جمهوری، دوم، ۳۷۷a و بعد.
- ۲۱۰- قوانین، ششم، ۷۱۶c.
- ۲۱۱- قوانین، دهم، ۹۰۳b و بعد.
- ۲۱۲- تیمایوس، ۴۰b.
- ۲۱۳- قوانین، دهم، ۹۰۷d و بعد.
- 214- Polis.
- ۲۱۵- بسنجید یا کسنوفون، تاریخ یونان، اول، ۷، ۱۲، دوم، ۳، ۲۱.
- ۲۱۶- نامه‌ی هفتم، ۳۲۴c و بعد.
- ۲۱۷- گرگیاس، ۵۰۱d.
- ۲۱۸- جمهوری، چهارم، ۴۳۶a، ۴۴۱a-b؛ نهم، ۵۰۸d-e.
- ۲۱۹- جمهوری، هشتم، ۵۵۸c؛ گرگیاس، ۵۰۸a؛ قوانین، ششم، ۷۵۷b؛ بسنجید با ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، کتاب پنجم، فصل ۶، ۱۱۳۱b۱۲؛ ایسوکراتس، هفتم، ۲۱، پلوتارخوس، میهمانی، هشتم، ۷۱۹b.
- ۲۲۰- جمهوری، هفتم، ۵۳۲a-d.

221- Delphic Apollo.

- ۲۲۲- جمهوری، چهارم، ۴۲۷b.
 ۲۲۳- جمهوری، سوم، ۴۰۱c-d.
 ۲۲۴- جمهوری، اول، ۳۴۵e، ۳۴۷b؛ هفتم، ۵۱۹c و بعد؛ ششم، ۴۹۶e، ۴۹۸c.
 ۲۲۵- جمهوری، پنجم، ۴۳۷d: «مربوط به نوع بشر».
 ۲۲۶- جمهوری، پنجم، ۴۴۹a؛ هشتم؛ نهم.
 ۲۲۷- سیاستمدار، c-۳۰۰b: این «دومین راه» (دئوتیروس پلوس است).

228- Pythagorean Synedries.

- ۲۲۹- یعنی، عدد ۵۰۴۰ [که تعداد خانواده‌ها در شهر مطلوب افلاطون است - م].
 ۲۳۰- این عدد در واقع حاصل $۲ \times ۳ \times ۴ \times ۵ \times ۶ \times ۷$ است. قوانین، پنجم، ۷۳۸a.
 ۲۳۱- قوانین، چهارم، ۷۱۳a. اما اگر لازم است که جامعه‌ای نام خود را از چنین جایی اخذ کند، شایسته است آن را به نام خدایی بنامیم که سرور آدمیان خردمند است.
 ۲۳۲- قوانین، نهم، c-۸۷۰d؛ e-۸۷۲d؛ c-۸۵۴a.
 ۲۳۳- قوانین، دوازدهم، ۹۶۶e و بعد.

234- Cosmos.

- ۲۳۵- گرگیاس، ۵۰۷a، ۵۰۸a.
 ۲۳۶- تعبیر (دینوس آنر، شخص زیرک) در فیلبوس، ۲۹a، بی‌تردید ناظر بر دموکرتیوس است؛ همچنین سخن افلاطون در قوانین، c-۹۶۷a، بیش‌تر بر او صدق می‌کند تا بر آناکساگوراس.
 ۲۳۷- جمهوری، هفتم، c-۵۳۱a، تیمایوس، ۶۸d.
 ۲۳۸- ایکوتس لوگوس و probable judgments.
 ۲۳۹- لوگیسموس نوئوس و unreliable conclusions.
 ۲۴۰- تیمایوس، d-۲۹۹b، c-۳۰۰، c-۴۴، b-۵۲، d-۵۳، b-۵۶، d-۵۷، c-۵۹ که به ایکوتس موثوی (داستان‌های محتمل) می‌پردازند.

241- materia.

- ۲۴۲- هوله.
 ۲۴۳- در خصوص «ماده» مخصوصاً نگاه کنید به تیمایوس، ۴۸e تا ۵۳c.
 ۲۴۴- تریتون گنوس.
 ۲۴۵- آمورفون و shapeless.
 ۲۴۶- آنوراتون و invisible.
 ۲۴۷- پان دخیس و all receiving.
 ۲۴۸- توگیگونوتوس میتیرکای اوتودوخه.
 ۲۴۹- هویون تیئنه.
 ۲۵۰- ایکاگیون و plastic.

افلاطون اصطلاح «کش‌سان»، که در ثائیتوس، ۱۹۱c، در معنایی روانشناختی برای پذیرش انطباعات در ذهن ما به کار رفته است (فرض ذهنهای ما مشتمل بر قطعه مومی است که

کشسان است) از دموکریتوس اقتباس کرده است و شاید او نیز از پروتاگوراس اخذ کرده باشد.

۲۵۱- گنوس تِس خوراس.

۲۵۲- تو ان هو گیگنتای.

۲۵۳- اوسیا.

۲۵۴- موریا.

۲۵۵- آنانکه و natural necessity

۲۵۶- سونا یتیا.

۲۵۷- آنانکه و natural law

۲۵۸- دمیورگوس و the creator

۲۵۹- تر اوتوکسون.

۲۶۰- تیمایوس، ۳۴b و بعد.

۲۶۱- تیمایوس، ۳۶e، ۳۷a.

۲۶۲- پارادیگماتا.

۲۶۳- تیمایوس، ۲۸c.

۲۶۴- تیمایوس، ۵۳b: ایدسیته کای آریشمویس.

265- Thaetetus.

۲۶۶- تیمایوس، ۵۳c و بعد؛ بسنجید با ۵۵c. تیمایوس لوکروس، دربارهٔ نفس جهانی، ۹۸e.

۲۶۷- افلاطون عملاً اصطلاح «اتم - خط» را در محاورات به کار نمی‌برد، اما احتمالاً در تعالیم

شفاهی خویش از آن استفاده کرده است. او در قوانین، دهم، ۸۹۴a، اصطلاح آرخه، (مبدأ،

اصل) را برای این منظور به کار می‌برد.

۲۶۸- سونایتیا و concomitant causes.

269- Philistion of Locari.

۲۷۰- تیمایوس، ۳۳b و بعد، ۳۹d (بسنجید با ۲۳d-e؛ فایدروس، ۲۴b-e).

۲۷۱- تیمایوس، ۹۲b.

272- Posidonius.

273- Neo-Pythagoreanism.

274- Neo-Platonism.

275- Renaissance.

276- Florence.

277- Marsilus Ficinus.

278- Copernicus.

279- Galileo.

280- Thomas More , *Utopia*.

281- Bacon, *Nova Atlantis*.

282- Campanella, *State of the Sun*.

283- Raphael.

284- Speusippus.

۲۸۵- هومویا و Similarities.

۲۸۶- ایستمونیکه آیسثیس.

۲۸۷- پاره‌ها، ۴ (لانگ).

۲۸۸- موناس.

۲۸۹- اروکیس، اروس.

۲۹۰- تلیا هکسیس، ائوخصیا.

۲۹۱- پاره‌ها، ۳۴e-d، ۳۵e (لانگ).

۲۹۲- سیسرون، طبیعت خدایان، اول، ۱۳، ۳۲.

293- Xenocrates of Chalcedon.

۲۹۴- نوس.

295- Zeus.

۲۹۶- پری آتومون گرامون، De lines Insecabilibus.

۲۹۷- یعنی، مطرح کردن فرشتگان و شیاطین - م.ف.

۲۹۸- یعنی، کیمیا یا ماده اولیه آن که، فی المثل، قلع و مس را به نقره و طلا تبدیل می‌سازد - م.ف.

299- Polemo of Athens.

300- The stoic Zeno.

301- Cartes.

302- Philippus of Opus.

303- Eudoxus of Cnidus

۳۰۴- ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۱b۲۷ و بعد، ۱۱۷۲b۹ و بعد.

305- Heraclides of Pontus.

306- Pythagorean Echphantus.

۳۰۷- آنارموری اونکوی.

«آنارموری» در اینجا احتمالاً به معنای «نایبسته» است.

308- Crantor of Soloc in cilicia.

309- Arcesilaus.

۳۱۰- پری پنثوس، on grief.

311- Boethius , «Five books on the consolation of Philosophy».

312- Apollonius.

313- Apathia, بی‌دردی، بی‌غمی.

314- Silenus.