



**Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**semi-annual scientific journal**

**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**

**Type: Research**

Vol.10, No. 19

Spring & Summer 2021

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **An Explanation of the Esoteric and Ontological Principles of Unwritten Doctrines in Tübingen School and Their Role in Politics**

AhmadAli Heydari<sup>1</sup>  
Moein Ahmadi<sup>2</sup>

### **Abstract**

The theory that holds there are unwritten doctrines in Plato's philosophy, which is based on two ontological principles of the One and the Indefinite Dyad, was consolidated by Tübingen School. The unwritten doctrines were orally discussed at Plato's academy, and according to scholars of the Tübingen School, there is evidence in the works of Aristotle and the Platonists that proves this. Their documentation shows that the explanation of other subjects in Plato's philosophy, as well as his

---

<sup>1</sup>- Associate Professor of Philosophy. Allameh Tabataba'i University, corresponding author  
[aah1342@yahoo.de](mailto:aah1342@yahoo.de)

<sup>2</sup>- Ph.D Student of Philosophy. Isfahan University

[moein.ahm@gmail.com](mailto:moein.ahm@gmail.com)

Received: 27/08/2020

Reviewed: 26/12/2020

Revised: 12/01/2021

Accepted: 20/01/2021

metaphysics, is rooted in these two principles. The One determines everything, and the Indefinite Dyad is the origin of indeterminacy and multiplicity. The One or Good is not only an ontological principle but the cause of all good. Thus, in Plato's works, One-Good, which is regulative in the cosmos and the model of justice, is the road map for polis (political community) and determines the multiplicity. Through latent justice in nature that follows these two principles, soul and polis can be mirrors held up to the universe and can approach unity and justice.

**Keywords:** Unwritten Doctrines, Plato, Tübingen School, the One, the Indefinite Dyad, Politics.

### **Problem Statement**

Ambiguity in elucidating Plato's ontology has made scholars and commentators seek answers in other sources or other philosophers' works. Among such sources are the oral tradition and unwritten doctrines, which were not unknown in the past. Sages of the past did not record all their doctrines, and as inferred from Plato, he was similarly uncertain if recording was an appropriate method for conveying the doctrines. In his *Seventh Letter*, Plato concentrates in particular on conveying the doctrines and the problem of politics. Thus, in Plato's philosophy, the relationship between ontology and politics is of particular importance. Is politics a method of conveying doctrines, which helps maintain Plato's philosophical position? Or is politics manifested once Plato's ontological explanation is demonstrated? If unwritten doctrines are considered esoteric, it is essential to clarify the implication of exoteric and esoteric notion in Plato's traditional philosophy and thought.

### **Method**

Building on the Tübingen School's written works, this study first attempts to explicate their findings on Plato's oral doctrines. Then, based on Plato's doctrines defined by the scholars of the Tübingen School, describes the position of politics in this type of definition.

### **Findings and Results**

According to the works of the scholars of the Tübingen School, unwritten doctrines were dialogues formed within the academy and addressed such subjects that cannot be traced in Plato's written works. Such esotericism differs from Leo Strauss's views on Plato and bears no relation with the philosopher's persecution and affliction. Hence, the difference between esoteric and exoteric concepts does not lie in a type of compulsion, and as Szlezák asserts, esotericism is the prerequisite of philosophy and is conveyed in a specific method. Thus, esotericism does not imply a type of rhetoric or politics for a specific purpose. A lack of background knowledge in acquiring the doctrines can be misleading, and that is why Plato deems recording insufficient. An example is Plato-Dionysius opposition in the *Seventh Letter* where

Plato regards Dionysius as untalented for philosophy after testing the authenticity of his attachment to philosophy.

Reale believes that in Plato's view, it is not impossible to write about the oral doctrines; however, it is futile and leads to triteness. Plato's statement that none of his doctrines can be found in the past or in the future does not imply that such doctrines do not exist, rather the doctrine should be distinguished from its conveyance. Tübingen School's approach toward Plato's texts rejects the hermeneutic attitude because hermeneutic does not require extratextual elements and therefore, oral doctrines are excluded. Krämer maintains that in hermeneutics, form and content are the same, and under such circumstances, it is not possible to throw light on the ambiguities in Plato's philosophy through oral doctrines.

The oral doctrines do not merely include regulative principles; rather they are contemplations on entirely actual principles that mark borders between good and evil. Thus, political actions that are based on civil relations are explained according to ontological principles. As Gaiser explains, "the idea of the Good" is a pivotal notion in an oral doctrine, which is also termed the "One" by Plato's disciples from a mathematical point of view. Therefore, the conflicts in politics and ethics that indicate multiplicity can be resolved by explaining the principle of the One and considering the unity of multiples.

Tübingen School argues that today's form of Plato's oral doctrines is an innovative and complete reconstruction and can resolve many ambiguities of the dialogues. According to the scholars of the Tübingen School, although Platonists and Plato's disciples built on Plato's oral doctrines, his oral doctrines were systematically outlined with the emergence of the Tübingen School. Additionally, most of the outline is rooted in Aristotle's notions that are the discussion of the "principles". According to Aristotle, what Plato considers as two material and formal causes are in effect two principles of the oral doctrines: the "One" and "the Dyad of the great-and-small". These two principles, which are the foundation of Plato's ontology, are the cause of all things. The One is the origin of all stability and sameness and, since it is the cause of unity, it is limited and has no ambiguity. The principle of Dyad is the origin of multiplicity and since it is the cause of multiplicity and ambiguity, it is unlimited. By limiting the multiplicity, the One creates and determines the beings. Limitation and determination make things be known, and their comprehension through the One makes it easier to realize their other aspects. As a result, the One is the source of order, the standard for multiplicity, and the order of other minor things can be realized thanks to this principle.

If One-Good is the standard of order and determination, it can also be constructive in political affairs. Hence, in politics, although multiplicities are not eliminated as evils, they can be unified. As the standard of order, the One depicts the capacity of the political community for justice. Considering this principle in politics can assign their value to the ontological principle, which goes beyond minor affairs. This transcendence can realize unity; Otherwise, the minor affairs cannot be unifying in themselves and since they are indefinite, their good is also indeterminate. Assuming

that what Plato delineated in his *Seventh Letter* was the very principles outlined by the Tübingen School, the politics presented in the *Seventh Letter* cannot be restricted to Plato's travels and political failure. Thus, it is essential to consider ontological principles and realize them with regard to Plato's philosophy. The importance of explaining these principles is reflected in the presentation of the trans-sensory truth by Plato, which not only describes politics but also encompasses other subjects.

### References

- Aristotle, Khorasani Sh. (Trans.) *Metaphysics*. Tehran: Hekmat Publication; 2015. Persian.
- Dillon J. M. *The Middle Platonists 80 B.C. To A.D. 220*. Cornell University Press; 1977.
- Gadamer H. G. *Gesammelte Werke. Band 6 : Griechische Philosophie*. Mohr Siebeck; 1985.
- Gerson L. P. *From Plato to Platonism*. Cornell University Press; 2017.
- Szlezak T. A., Zanker G. (Trans.) *Reading Plato*. London: Routledge; 1999.



## تبیین اصل‌های باطنی و هستی‌شناختی آموزه‌های نانوخته در مکتب توبینگن و نقش آن در سیاست

احمدعلی حیدری<sup>۱</sup>

معین احمدی<sup>۲</sup>

چکیده

نظریه وجود آموزه‌های نانوخته در فلسفه افلاطون که مبتنی بر دو اصل یا مبدأ هستی‌شناختی «واحد» (The One) و «ثنائی نامتعیین» (The Indefinite Dyad) است، با پژوهش‌های اخیر مکتب توبینگن قوام پیدا کرده است. آموزه‌های نانوخته به صورت شفاهی، در آکادمی افلاطون محل گفت‌ووشنود بوده است و به عقیده دانشوران مکتب توبینگن شواهد آن در آثار ارسطو و افلاطونیان موجود است. مستندات آنان نشان می‌دهد این دو اصل بنیادین مبدأ تبیین مسائل دیگر فلسفه افلاطونی بوده و سنگ‌بنای مابعدالطبیعه اوست. نقش اصل «واحد» تعیین‌بخشی به تمام چیزها و اصل «ثنائی نامتعیین» منشأ تکثر و ابهام است. «واحد» یا «خیر» نه تنها یک اصل هستی‌شناختی بلکه علت تمام امور نیک است. به این ترتیب در آثار افلاطون «واحد-خیر» که نظام‌بخش عالم و الگوی عدالت است، نقشه راه پولیس (اجتماع سیاسی) و تعیین‌بخش کثرات است. نفس و پولیس از طریق عدالت مکنون در طبیعت که از این دو اصل پیروی می‌کند، می‌توانند آینه عالم باشند و به وحدت و عدالت نزدیک شوند. کلمات کلیدی: آموزه‌های نانوخته، افلاطون، مکتب توبینگن، واحد، ثنائی نامتعیین، سیاست.

aah1342@yahoo.de

moein.ahm@gmail.com

<sup>۱</sup> - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، نویسنده مسئول

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری فلسفه یونان و قرون وسطی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۶

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۱۰/۰۶

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۱۰/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۱

### طرح مسئله

پرسش از نقش سیاست در آموزه‌های شفاهی افلاطون به تشخیص حدود سیاست و معنای آن در آثار وی کمک شایانی می‌کند. آموزه‌های شفاهی نه تنها حدود و ثغور مابعدالطبیعه افلاطون را برای درک مفاهیم و مؤلفه‌های هستی‌شناختی او روشن می‌کنند، بلکه می‌توانند به درک بیشتر جزئیات فلسفه افلاطون از جمله سیاست یاری برسانند. از این‌رو آموزه‌های باطنی یا شفاهی افلاطون که به زعم مکتب توبینگن در آکادمی یافت می‌شوند را نه می‌توان سیاستی روشی دانست و نه می‌توان سیاست را فارغ از مابعدالطبیعه افلاطونی طرح نمود.

### آموزه شفاهی و معنای باطنی‌گرایی

تفسیر مکتب توبینگن از افلاطون، مبتنی بر خوانشی جدید، در میانه قرن بیستم شکل گرفت که خود متأثر از انتقال فلسفه سنتی افلاطونی بود. منشأ این تفسیر از شاگردان ولفگانگ شادوالت یعنی هانس یواخیم کرم و گنراد گایزر آغاز می‌شود. البته مکتب توبینگن شامل افراد دیگری همچون هاینز هاپ، یورگن ویپرن، ویتوریو هوسله، پینس هالفواسن و توماس سلزاک نیز می‌شود. همچنین در ایتالیا جووانی رئاله این مکتب را نمایندگی می‌کند. نظریات این مکتب در حوزه انگلیسی‌زبان کمتر شناخته شده است و این حضور نه چندان برجسته با نقدهای ولاستوس و چرنیس شدت نیز یافته است. شالوده تفسیر مکتب توبینگن از افلاطون مبتنی بر وجود آموزه‌هایی شفاهی است که پس از افلاطون انتقال پیدا کرده‌اند و به آموزه‌های نانوشته (*ἄγραφα δόγματα*) مشهور هستند. این آموزه‌ها به نحو باطنی، درون آکادمی وجود داشته است و تفاوت آن با باطنی‌گرایی لئو اشتراوس در این است که مکتب توبینگن این آموزه‌ها را در تمایز میان بیان نوشتاری و شفاهی تشخیص می‌دهد و نه نوعی پنهان‌نویسی در جهت دفع خطر و دوری از آزار و اذیت تنگ‌نظران. به این ترتیب این تفسیر در پی خوانش متون افلاطون برای بازیابی آراء پنهانی نیست، اما قائل است به اینکه درون آکادمی افلاطون نوعی زبان خاص وجود دارد که در گفت‌وگوهای مستمر شکل می‌گیرد. به این ترتیب، اگر فردی با لایه‌های بنیادین تفکر افلاطون آشنا نباشد، لاجرم آموزه‌های افلاطون برای او پنهان خواهد ماند و با صورت

«ظاهری» (Exoteric) آن‌ها مواجه خواهد شد. سلزاک در نامه‌ای توضیح می‌دهد که واژه «باطنی» (Esoteric) در مکتب توبینگن و اشتراوس تنها اشتراک لفظی است. نگرش مکتب توبینگن با نگرش شلایرماخر و لئو اشتراوس که به «خوانش باطنی» متون افلاطونی دست می‌زنند و معانی باطنی متن را که صریحاً گفته نشده است استخراج می‌کنند تفاوت دارد. تفسیر مکتب توبینگن مبتنی بر اظهارات و شواهد افلاطونی است که وجود تعلیم باطنی در آکادمی را تصدیق می‌کنند. این تعلیم باطنی هیچ ارتباطی با «خوانش بین خطوط» ندارد (Szlezák, 2014, p 160-163). سلزاک در این باره می‌گوید:

فعالیت افلاطون به عنوان یک نویسنده فلسفی تا زمانی که تمایز میان باطنی‌گرایی و پنهان‌کاری درک نشود، به طور کامل فهمیده نخواهد شد. این تمایز با مقایسه میان نامه هفتم که منسوب به افلاطون است و مواجهه سنت فیثاغوری با عمومی شدن برخی آموزه‌های این اجتماع روشن می‌شود (Szlezák, 1999, p 85).

در نامه هفتم، افلاطون دیونوسیوس را نه به دلیل تخطی از سوگند برای حفظ امری سری، بلکه به دلیل قرار دادن آموزه‌های فلسفی در معرض بدفهمی و تحریف سرزنش می‌کند. نگرانی افلاطون از انتشار کتاب دیونوسیوس پس از آموزش خصوصی به اوست که دلیلی اخلاقی ندارد و سرزنش او به دلیل احترام قائل نشدن به آموزه‌هایی فلسفی است که در مدتی طولانی به دست می‌آیند (Ibid, p 85-86). سلزاک معتقد است:

پنهان‌کاری مبتنی بر اجبار است. هرکس از آن تخطی کند، سوگندش را شکسته و خود را در معرض تنبیه از جانب گروه خود قرار داده است. پنهان‌کاری یعنی حفظ هر دانشی که در برداشتن آن موجب قدرت می‌شود. بنابراین، پنهان کردن دانش هدف خاصی را دنبال می‌کند. باطنی‌گرایی اقتضای عقل است و نه نتیجه اجبار از جانب یک گروه. هرکس که از حریم باطنی تخطی کند، به هیچ عنوان مجازاتی در پیش روی او نیست. در نتیجه او هیچ ضرری به اجتماع نمی‌رساند، بلکه آرمان اجتماع را زیر سوال می‌برد: اندیشیدن درباره اصل‌ها، که فرآیندی مملو از مقدمات است، اگر به نحوی اشتباه و بدون آمادگی دریافت شود، نمی‌تواند به درستی مؤثر افتد. دانش فلسفی وسیله‌ای برای یک هدف نیست، بلکه خودش هدف است و، از این رو، باید به درستی انتقال یابد، یعنی با احتیاط لازم نشر

یابد و نه به صورت مکانیکی. به طور خلاصه، باطنی‌گرایی به سوی یک هدف حرکت می‌کند، اما پنهان‌کاری به سوی قدرت حرکت می‌کند (Ibid, p 86).

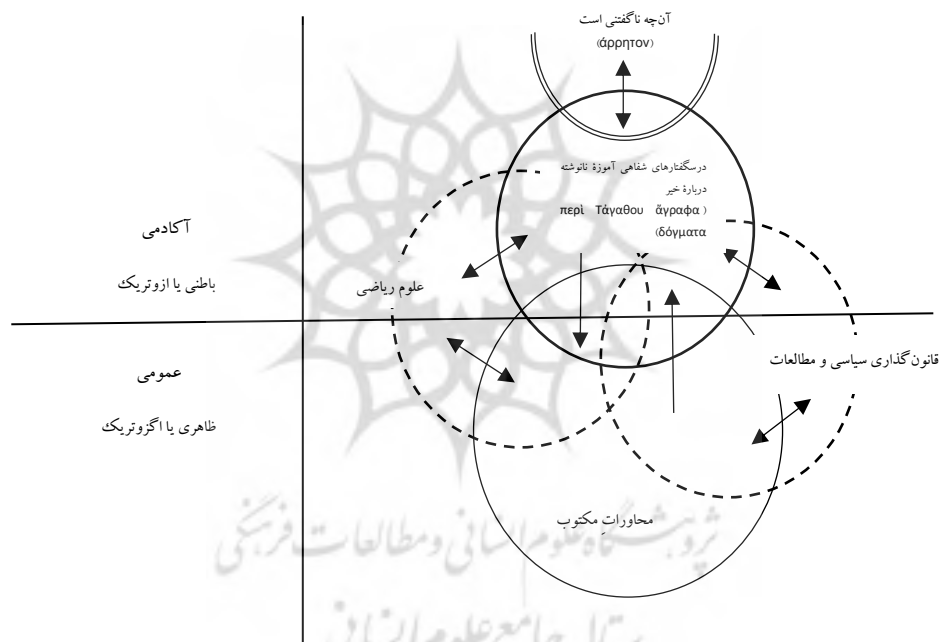
گایزر نیز اشاره می‌کند که با توجه به درس‌گفتارهای عمومی افلاطون «دربارۀ خیر» که قابل دسترس بوده است، نمی‌توان از آموزه‌ای سرّی در معنای پنهان‌کاری سخن گفت. گرچه برای جمعیت داخلی گروه، کسانی که قادر به فهم مسائل فلسفی هستند، آموزه به طور کامل ارائه می‌شده. به همین دلیل افلاطون با «آزمایش» (πειρα) سعی می‌کند آموزه خود را به دیونوسیوس در سیراکوز بیاموزد. پس اگر کسانی با آموزه آشنایی کافی نداشته باشند، نوشته را نارسا و سخت می‌بینند. این نکته را نیز باید در نظر داشت که سرشت باطنی و شفاهی درس‌گفتارها شاگردان را از ارائه متن مکتوبی به عنوان یادداشت باز نمی‌داشت (Gaiser, 1998, p 6-7). به عقیده کرمر، نامه هفتم به طور مشخص نشان از حلقه‌ای بسته دارد که آموزه‌های بنیادین افلاطون در آن حلقه قابل فهم است و بخش زیادی از نظریه‌پردازی‌های دانشوران مدرن درباره این که شاگردان افلاطون دچار بدفهمی شدند، اعتبار خود را با وجود شواهد نامه هفتم از دست می‌دهند (Krämer, 1990, p 45). رابطه باطنی‌گرایی افلاطون که در نامه هفتم اشارات فراوانی در آن یافت می‌شود، با آموزه نانوشته در مکتب توبینگن بسیار حائز اهمیت است:

رابطه میان آن‌چه افلاطون با توجه به نامه هفتم می‌خواهد، آگاهانه، به عنوان امری نانوشته، کنار بگذارد و آن‌چه در آموزه نانوشته موجود در گزارش‌ها بیان می‌شود، به واسطه برخی اشارات در متن نامه هفتم، نمایان می‌شود. و آن مسئله  $\tau\acute{\alpha} \text{ περι φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα}$  مسئله [=امور نخستین و والای طبیعت] است که اصل‌های واقعیت را تشکیل می‌دهند، و به طور دقیق‌تر پرسش از  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma \text{ εἰς τὸ δυνατόν καὶ κακίας}$  [حقیقت فضیلت تا حد توان و حقیقت شر] است. پس این مسئله پرسش از حقیقت نهایی درباره خیر و شر است که باید باهم در نظر گرفته شوند. بدون شک در این جا ایده خیر ضمنی است و با اصل سلبی متضاد پیوند خورده است، به نحوی که با نظریه اصل‌ها [=«واحد» و «ثنائی نامتعیین»] در گزارش‌های آموزه‌های نانوشته مطابقت می‌کند (Ibid).

حال آن‌چه از گفته‌های بالا به دست می‌آید این است که در وهله اول باطنی‌بودن آموزه‌های نانوشته جنبه سیاسی و استراتژیک ندارد. اگر این‌گونه نبود و باطنی‌گرایی افلاطون در



عرضه فلسفه خود جنبه سیاسی داشت، سیاست بر فلسفه تقدم پیدا می‌کرد و این عقیده‌ای است که لئو اشتراوس به آن تکیه می‌کند. علاوه بر این، تفسیر نامه هفتم بر اساس اصل‌های هستی‌شناختی افلاطون، مبنای ارزش‌های اخلاقی و سیاسی اجتماعات بشری هستند. در نتیجه، نامه هفتم تنها سرگذشت یک حادثه سیاسی یا قطعاتی از زندگی نامه افلاطون نمی‌تواند باشد. امر ناگفتنی ارتباطی مستقیم با سیاست ندارد که از طریق آن بتواند گفتار فلسفی خود را شکل دهد، اما جنبه باطنی آن نه تنها بر سیاست، بلکه بر تمام جوانب اندیشه افلاطونی مؤثر است.



ترسیم جایگاه آموزه‌های شفاهی و حدود امر باطنی و امر ظاهری توسط گایزر (Gaiser, 1998, 6)

افلاطون اشاره می‌کند که هر کس در امور والا تأمل می‌کند نباید درباره آن‌ها دست به قلم ببرد تا مردم به آن نقد کنند و حسد بورزند. زمانی هم که کتابی می‌بینیم اعم از این که متن قوانین قانون‌گذار باشد یا متون دیگر، اگر نویسنده در هدف خود مصمم و جدی باشد، هیچ‌گاه اندیشه‌های ناب خود را در آن نمی‌آورد. دلیل این توصیه افلاطون این است که

نوشته توانایی انتقال آن مفاهیم را ندارند و درک چنین اموری در نفس انسان جای می‌گیرند و مانند آتش شعله‌ور می‌شوند. سپس افلاطون بیان می‌کند که هرکس به این مقوله پی ببرد می‌داند که انتشار چنین مباحثی ممکن نیست و انتشار آن‌ها به نحوی نامناسب میان عموم به تنزل چنین اموری می‌انجامد. این مباحث به گونه‌ای نیست که فراموش و با نوشتن یادآوری شوند، بلکه فهم آن‌ها نیازی به حافظه قوی ندارد، چون فلسفه به نفوس مستعد تعلق دارد (Seventh Letter, 343e-344d and 341d). علاوه بر این، مکتب توبینگن برای تبیین سنت شفاهی به سخنی از افلاطون در نامه هفتم نیز تکیه می‌کند که در آن وی می‌گوید «نوشتار»ی از او تا به حال منتشر نشده است که دیدگاه‌های وی را منتقل کند (Seventh Letter, 341c). واژه‌ای که افلاطون در نامه هفتم برای «نوشتار» به کار می‌برد  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$  (sýngramma) است و محل مناقشه این‌جاست که آیا معنای این واژه محاورات را نیز شامل می‌شود؟ (Gerson, 2017, p 95) اگرچه مکتب توبینگن بر انتقال مُثُل به اصل‌های بنیادین تأکید دارد اما در بیشتر مواقع تلاش می‌کند مُثُل را به اصل‌های بنیادین آموزه شفاهی ارجاع دهد. درحالی‌که در جمهوری بحث از سرچشمه مُثُل وجود دارد؛ یا ارتباط میان مُثُل در فایدون، پارمنیدس و سوفیست قابل مشاهده است؛ همچنین ارتباط میان مُثُل، عقل، نفس و عالم محسوسات در تیمایوس به صورت مکتوب بیان شده است (Gerson, 2017, p 93). از این‌رو گرسون می‌گوید «به نظر نمی‌رسد تعالیم نانوشته نشانه نوعی آموزه موازی باشد، بلکه نشانه آخرین مرحله یک توالی از آموزه‌ها است که در سرتاسر محاورات ظهور یافته‌اند» (Ibid).

با این حال، مکتب توبینگن قائل است که وجود آموزه درونی یا باطنی به معنای تنزیل جایگاه محاورات نیست، بلکه بازیابی وجه مهمی از تفسیر نوشته‌های افلاطونی است که طی قرون متمادی آگاهی به آن از میان رفته است و از طریق آن می‌توان به فهم بهتر از نوشته‌های افلاطون دست یافت (Gaiser, 1998, p 3). رابطه محاورات با آموزه شفاهی، رابطه‌ای پیوسته میان دو جنبه درونی و بیرونی از یک چیز است. این رابطه را می‌توان به رابطه میان محسوسات و ایده‌ها تشبیه کرد. نوشتار به طور موقت می‌تواند ما را با ساختار و علل عام آشنا کند، درحالی‌که آموزه شفاهی ما را قادر می‌سازد تا به فهم نظری صورت‌های هستی و ارتباط آن با عالم مُثُل، که در آن بالاترین مبادی تمام موجودات به

ناب‌ترین شکل حضور دارند، نائل آییم (Ibid, p 4). این‌گونه به نظر می‌رسد که مهم‌ترین دلیل برای نوشتن محاورات توسط افلاطون این باشد: اگر محاوره نتواند کاملاً اندیشه نظام‌مند را بیان کند، می‌تواند مقدمه‌ای برای فلسفه و فلسفه‌ورزی باشد. به عبارت دیگر، محاورات افلاطون با دربرداشتنِ خصایصی همچون «آیرونیک بودن، مسئله‌سازی و همچنین به‌کارگیری رویکرد سلبی» می‌توانند کارکرد آموزشی و تشویقی داشته باشند و خواننده را با فلسفه آشنا و او را به ادامه آن ترغیب کنند (Nikulin, 2012, p 15).

با توجه به انتقادات افلاطون به نوشتن، به نظر می‌رسد نباید انتشار نظریات فلسفی در زمان افلاطون را به شکل امروزی تصور کرد (Phaedrus, 274b–278e; Seventh Letter, ) در دوران باستان تعلیم شفاهی اهمیت بالایی داشته است. به عنوان نمونه، فیثاغورث و سقراط هیچ نوشته‌ای از خود به جای نگذاشتند. همچنین یامبلیخوس درباره فیثاغوریان گزارش می‌دهد که آنان عقاید خود را نمی‌نوشتند، تا آن‌ها را از دسترس نامحرمان دور نگاه دارند و به صورت شفاهی به اخلاف خود انتقال دهند (Iamblichus, 1818, ch 32). تأکید بر اهمیت سنت انتقال آموزه شفاهی، آن هم به صورت نظام‌یافته، با الگوی مسلط فکری مدرنیته در تضاد است، چرا که در چنین الگویی فلسفه انتظام‌یافته باید مکتوب شده باشد و اگر به صورت شفاهی بیان شود، به معنای ناتمام ماندن آن است (Nikulin, 2012, p 12). گایزر نشان می‌دهد که هسته مرکزی آموزه شفاهی مبتنی بر «مثال خیر» است که شاگردان افلاطون جنبه ریاضیاتی آن را به «واحد» تعبیر کردند. نوشته‌های افلاطون که به صورت محاوره به این آموزه شفاهی اشاره می‌کنند جنبه ظاهری دارند (Ibid, p 83).

از طرف دیگر، جنبه باطنی فلسفه افلاطون که درباره «خیر» است، پیوند عمیقی با جنبه نظری ریاضیات دارد که سنت دیرینه مصری است و اثر آن در اندیشه‌های فیثاغوریان نیز مشهود است. گایزر مدعی است که ریاضیات سبب می‌شود تضاد میان وحدت و کثرت در سلسله هستی نمایان شود که نهایتاً در «واحد» جمع می‌شوند و امکانات زبان و منطق غیرمتناقض را فراهم می‌آورد (Ibid, p 106).

رویکرد مکتب توبینگن به سنت شفاهی، آنان را از تفسیرهای هرمنوتیکی دور می‌کند. هرمنوتیک توجه اساسی به متن دارد و آن را بنیان تفسیر خود قرار می‌دهد که بدین‌سان

باید به اصل متن و «فقط متن» (Sola scriptura) رجوع کرد. متن یگانه منبع تفسیر هرمنوتیکی قرار می‌گیرد و امکان آموزه شفاهی در افلاطون را منتفی می‌کند. بنیان‌گذار روش هرمنوتیک را می‌توان فریدریش شلایرماخر دانست، که با ظهور پروتستانتیسم و تغییر خوانش متن کتاب مقدس، آن را به روشی غالب تبدیل کرد. کرمر تفسیر و خوانش شلایرماخری از افلاطون را با سه خصیصه شرح می‌دهد: (۱) در روش هرمنوتیکی، بیان فلسفه افلاطون در محاورات، از حیث فرم هنری از محتوای آن جدا ناشدنی هستند و در واقع آن‌ها فرم صحیح فلسفه‌ورزی هستند. به این ترتیب، برای انسان مدرن فهم فلسفه افلاطون، زمانی که با محاورات روبه‌رو می‌شود، حیث ادبی آن با محتوا و مضمون یکسان است. (۲) این روش فلسفه را به جنبه ادبی آن محدود می‌کند که جایی برای یک سنت غیرمستقیم تکمیلی باقی نمی‌گذارد. (۳) با هرمنوتیک، نظام فلسفی افلاطون کاملاً در حیطه نوشته‌های او محصور می‌ماند، اما به تدریج در مراحل و بر اساس طرحی آموزشی خود را نشان می‌دهد (Krämer, 1990, p 3-4). با مقدماتی که شلایرماخر فراهم می‌آورد، فرم محور خوانش متون قلمداد می‌شود. کرمر همچنین هرمنوتیک شلایرماخر را، که خوانشی ناتمام و غیرنظام‌مند از محاورات افلاطون می‌داند، در مکتب رمانتیک ریشه‌یابی می‌کند، یعنی در فلسفه افرادی همچون فیشته و شلگل (Ibid, p 18). برای شلگل حقیقت دست‌نیافتنی و بی‌کران است و فلسفه افلاطون هم فلسفه‌ای همیشه در راه است. اما در مکتب توینگن این رویکرد رد می‌شود و دیالکتیک عملی متناهی، با صورتی نظام‌مند فرض می‌شود که از طریق آموزه شفاهی می‌توان آن را تکمیل نمود. البته باید به این نکته توجه نمود که شلایرماخر به دنبال طرحی آموزشی و حتی یک نظام در نوشته‌های افلاطون بود، اما شلگل افلاطون را یک اندیشمند در حال پیشرفت تصور می‌کند و این پیشرفت را نیز بی‌پایان می‌داند. همچنین در نظر شلگل، مانند شلایرماخر، فرم هنری وسیله‌ای برای تشبه روحانی نیست، بلکه تجلی مستقیم و ضروری امر مطلق است. این موضوع نشان‌دهنده آن است که چشم‌انداز مکتب رمانتیک برای وحدت فلسفه و هنر در هم‌عصران شلایرماخر، با توجه به رویکرد او نسبت به افلاطون، الگو می‌شود (Ibid, p 18-19). شلایرماخر اگرچه در مقدمه ترجمه خود از افلاطون هدفی برای دگرگون‌سازی دیدگاه‌های پیشین را نسبت به او در نظر نداشت، اما راهی را هموار ساخت که نگاه ما به افلاطون را دستخوش تغییر کرد. باید

اضافه کرد که گادامر وجود تعالیم شفاهی را در آکادمی تصدیق می‌کند و معتقد است چنین تعالیمی در همان آکادمی محصور بودند. با این حال، او عقیده دارد که نوشته‌های افلاطون و دیالکتیکی که در آکادمی به نحو شفاهی صورت می‌گرفت کاملاً با هم مرتبط هستند و صورت دیالکتیکی شفاهی در آکادمی را می‌توان ادامه نوشته‌های افلاطونی دانست که در واقع نوعی دیالکتیک در نوشتار است. گادامر نتیجه می‌گیرد که آنچه در آکادمی وجود داشت نوعی آموزه نبود، بلکه فرآیندی دیالکتیکی بود (Gadamer, 1985, p 130-131). به نظر می‌رسد گادامر، در برابر مکتب توبینگن در موضعی میانی می‌ایستد و در عین حال نقش محوری «متن» را با توجه به سنت هرمنوتیکی‌ای که در آن قرار دارد رها نمی‌کند.

حال اگر افلاطون از نوشتن آن چه نانوشتنی است بیم داشت، چرا این آموزه‌ها پس از او به صورت مکتوب مدون شدند؟ به عبارت دیگر، ایرادی که به شلایرماخر گرفته می‌شود را می‌توان به مکتب توبینگن و پیروان افلاطون نیز نسبت داد. پاسخ رئاله به این پرسش آن است که افلاطون هیچ‌گاه نگفته است که نوشتن درباره «والاترین امور» ناممکن است و نمی‌توان درباره آن‌ها نوشت، بلکه نوشتن درباره آن‌ها بی‌فایده است و جایگاه آموزه‌ها را با مبتذل ساختن آن‌ها تخریب می‌کند (Reale, 1997, p 69). به این ترتیب، کاری که شلایرماخر می‌کند نظام‌سازی و ساختاربندی نوشتار است که خارج از نیت افلاطون بود و البته برای ساخت آن نیازی به عناصر بیرون از متن نداشت.

علاوه بر این، در نامه هفتم، افلاطون صراحتاً اعلام می‌کند که نه در گذشته و نه در آینده نوشته‌ای از آموزه‌های او وجود نداشته و نخواهد داشت (Seventh Letter, 341b-c). رئاله معتقد است که افلاطون در نامه هفتم نزدیکان خود را برای فهم آموزه‌ها از این قاعده مستثنی می‌کند (Seventh Letter, 345b) و قائل است این افراد با کسانی که به این امور به کلی جاهل هستند تفاوت دارند. از طرف دیگر، به زعم مکتب توبینگن، نادیده‌گرفتن شواهد باقیمانده از آموزه‌ها به واسطه اخلاف افلاطون -همچون ارسطو- کاری غیرعقلانی است، چون در فهم آموزه‌های نانوخته ما را یاری می‌کنند (Reale, 1997, p 72).

### شواهد حضور آموزه‌های نانوشته در آثار افلاطونیان و ارسطو

بنابر نظر دانشوران مکتب توبینگن، افلاطونیان نبودند که پارادایم آموزه‌های نانوشته را بازسازی کردند، بلکه مکتب توبینگن بود که در مقیاس و نظرگاهی بزرگتر - احتمالاً به دلیل دسترسی به منابع بیشتر - توانست آموزه‌های نانوشته را به طور دقیق ترسیم کند. کرمر دو عنصر مهم را در ارتباط میان سنت غیرمستقیم یا شفاهی افلاطون با نوافلاطونیان شناسایی می‌کند: مفهوم «واحد» که فراتر از وجود است و تکرر مراتب وجود (Krämer, 1990, p 126). رئاله معتقد است تفاوتی قابل توجه میان تاریخت و دانشوری وجود دارد که موجب می‌شود الگوی تفسیری مکتب توبینگن جایگاه بالاتری نسبت به تلقی رایج نزد قدما داشته باشد (Reale, 1997, p 25).

نزدیک پانزده قرن، تفسیرهای مبتنی بر پارادایم نوافلاطونی و افلاطون‌گرایی میانه غلبه داشت. در ابتدای قرن سوم پس از میلاد، معیار تفسیری نوافلاطونی تسلط پیدا می‌کند، که پیش از آن وامدار سابقه برجسته افلاطونیان میانه بود و تا پایان دوره پآگانی تا قرن دوم میلادی ادامه پیدا می‌کند و بارها - خصوصاً در قرون وسطی - تجدید حیات می‌کند. این پارادایم در نوع خود با تمرکز نظرورزان‌های منحصر به فرد بر آثار افلاطون و توجه به تمثیل، همچون اصل اساسی تفسیر، محوریت می‌یابد. با این که نوافلاطونیان به آموزه‌های نانوشته توجه داشتند، اما باید یادآوردی کرد که توجه آنان تنها به برخی مدعیات، برخی از نتایج نظام‌مند و برخی از مفاهیم نظرورزانه مهم درباره آموزه‌های نانوشته خلاصه می‌شود (Ibid).

با ظهور نوافلاطونیان، آموزه‌های نانوشته به ساختاری دقیق‌تر تبدیل می‌شوند و نوشته‌های فیلسوفانی همچون یامبلیخوس و پروکلووس مؤید همین امر است. افلاطونیان آثار افلاطون را نوشته‌هایی پراکنده و فلسفه‌ورزی‌های بی‌هدف نمی‌دیدند، بلکه هدفی در آنها مشاهده می‌کردند که تبیین مفهوم «واحد» را تداعی می‌کرد. نوافلاطونیان پارمنیدس را که رساله‌ای درباره «واحد» است، در خوانش آثار افلاطون محور قرار می‌دادند. یامبلیخوس دو رساله کامل در آثار افلاطون را تیمایوس و پارمنیدس می‌داند. در تلقی او، هستی مورد بحث در تیمایوس جنبه فیزیکی و در پارمنیدس جنبه الهی دارد. باین حال، مکتب

توبینگن نسبت به نوشته‌های افلاطونیان محتاط است، اما اندیشه‌های آنان را نشانه‌هایی از حفظ آموزه‌های نانوخته می‌داند.

طبیعتاً نوافلاطونیان از آموزه‌های نانوخته بهره قابل توجهی بردند که با آکادمی‌های اولیه و ارسطو گسترش و سپس به نو-فیثاغوریان انتقال یافته بود. بدون آموزه‌های نانوخته، نوافلاطون‌گرایی به چنین شکوفایی‌ای دست نمی‌یافت. به طور خاص آموزه «واحد»، که از آن به مثابه مبدئی عالی فهم می‌شد و به «خیر» معروف بود، با «امر فراتر از هستی و اندیشه» شناخته شد. همچنین واحدشناسی (نظریه «واحد») که نتیجه آموزه‌های نانوخته بود، بازتفسیر و تطوری رادیکال از آموزه عظیم افلاطونی است (Ibid, p 33).

همچنین برای مکتب توبینگن بخش اعظمی از اعتبار آموزه نانوخته به اشاره ارسطو از «اصل‌ها» بازمی‌گردد. اشاره ارسطو به «اصل‌ها» یکی از مهم‌ترین شواهد وجود آموزه نانوخته در مکتب توبینگن است. بر این اساس، در کتاب *آلفای مابعدالطبیعه*، ارسطو، علاوه بر شرح نظریه مُثُل، نظریه «اصل‌ها» را توضیح می‌دهد که خود مُثُل و دیگر چیزها محصول آن‌ها هستند. ارسطو چنین تبیین می‌کند:

از آن‌جا که مُثُل علت‌های چیزهای دیگراند، وی [=افلاطون] تصور می‌کرد که عناصر آن‌ها عناصر همه موجودات‌اند. چونان ماده بزرگ-و-کوچک، و چونان جوهر، واحد، اصل به شمار می‌رفت. زیرا اعداد به وسیله اشتراک در واحد، از بزرگ-و-کوچک پدید می‌آیند. در این‌که واحد جوهر است و نه محمول موجود دیگری، و نیز در این‌که اعداد علت‌های وجود هریک از چیزهای دیگرند، نظریه وی مشابه نظریه فیثاغوریان است. اما این‌که وی، به جای نامحدود یگانه، دوگانگی را می‌نهد و نامحدود را از بزرگ و کوچک پدید می‌آورد یک ویژگی اوست (Metaphysics, 978b).

کرم معتقد است با تمایز قائل شدن میان ارسطوییان، افلاطونیان و نوافلاطونیان، امکان تبیین آموزه‌های نانوخته وجود ندارد. ارسطو به تدریج نسبت به آموزه افلاطون عمیق می‌شود و تأثیر آن را می‌توان در فلسفه اولی، طبیعیات، اخلاق، سیاست، رعنون و نهایتاً در آثار زیست‌شناختی او مشاهده کرد. اگر ارسطو را با تمامیت افلاطون مقایسه کنیم، می‌توان گفت که ارسطو افلاطونی است، اما رویکردی که افلاطون نسبت به دیالکتیک و علوم ریاضیات داشت را کنار گذاشته است. جلوه آموزه نانوخته افلاطون زمانی عیان

می‌شود که ارسطو فلسفهٔ اولی را مسئلهٔ اصلی مابعدالطبیعه می‌داند که علمی فراگیر دربارهٔ هستی و تمام جوانب هستی است (Krämer, 1990, p 120-121). بنابر سخن ارسطو، افلاطون کاربرد جست‌وجوی مفاهیم اخلاقی توسط سقراط را به حیطةٔ واقعیت کشاند و موجودیت آن‌ها را «مثال» نامید. از این طریق افلاطون توانست کثرت عالم محسوس را در نسبت به مُثُل و بهره‌مندی محسوسات از آن‌ها توضیح دهد. اشارهٔ ارسطو به این است که افلاطون در تلاش بود تا نظریهٔ تقلید اعداد در فیثاغوریان را تجدید حیات کند و در نتیجه همانند فیثاغوریان نمی‌تواند بهره‌مندی (μέθεξις) را تبیین کند. باید به یاد داشت که بهره‌مندی محسوسات از مُثُل به معنای این نیست که آن‌ها علت چیزها هستند. ارسطو از قول افلاطون می‌گوید عناصری سازنده وجود دارند که خود مُثُل را تحقق می‌بخشند و بدین سان فراتر از مُثُل دو اصل یا مبدأ وجود دارند که «واحد» و «ثنائی بزرگ-و-کوچک» نامیده می‌شوند. ارسطو کارکرد «واحد» را به «صورت» و «ثنائی» را به «ماده» تشبیه می‌کند و در نهایت علل اربعة را تبیین می‌کند و اندیشهٔ افلاطون را محدود به دو علت صوری و مادی می‌داند. در آخر ارسطو نتیجه می‌گیرد که ارزش اخلاقی «واحد» خیر و ارزش اخلاقی «ثنائی» شر است (Metaphysics, 988a; Reale, 1997, p 27-28). روشن است که خیر بودن «واحد» به لحاظ ارزش‌شناختی می‌تواند مفهوم «سیاست» نزد افلاطون را کاملاً روشن کند. با چنین طرحی، مجادلات سیاسی اهمیت خود را از دست می‌دهند و جایگاه «واحد-خیر» به عنوان معیاری برای وحدت امور مطرح خواهد شد. افلاطون در مرد سیاسی به طور ضمنی به معیاری اشاره می‌کند که حدّ وسط افراط و تفریط است و در جمهوری نیز به معیار کامل (خیر) اشاره می‌کند. ارسطو در مابعدالطبیعه با بررسی «واحد»، آن را مبدأ و معیار تعریف می‌کند و همچنین در محاوره‌ای با نام مرد سیاسی که احتمالاً مربوط به دوران جوانی اوست و قطعاتی از آن باقی مانده است، «خیر» را کامل‌ترین معیار همهٔ چیزها می‌داند (Reale, 1997, p 253).

«واحد» اصل و معیار است؛ ابتدا در اعداد مثالی، سپس در مُثُل و در مراتب بعدی باقی چیزها. تداخل ایجابی در مراتب مختلف با وحدت-در-کثرت ساخته و پرداخته می‌شوند و این امر برای زندگی اخلاقی انسان، زندگی سیاسی و زندگی پولیس [=اجتماع سیاسی] و تمام نظام هستی و زیرمجموعهٔ آن نیز صادق است. و این یعنی ظرفیت برای ایجاد وحدت-



در-کثرت که به مرد سیاسی اجازه تحقق بافت اجتماع سیاسی و ترکیب افراط و تفریط را می‌دهد و این دو را با توجه به خیر، زیبا و در نهایت نسبت به کامل‌ترین معیار به هم پیوند می‌دهد (Ibid).

### اصل‌های بنیادین: «واحد» و «ثنائی نامتعیین»

حال باید به بررسی آموزه نانوخته پردازیم و نشان دهیم آن‌چه مکتب توبینگن از آموزه نانوخته مُراد می‌کند چیست. این آموزه مبتنی بر دو اصل هستی‌شناختی است که علت همه چیزها هستند. افلاطون در تبیین این آموزه تحت تأثیر فیلسوفان پیش‌سقراطی همچون فیثاغورث و ال‌ثایان است و در فیثاغورث هم این دو اصل-محدود و نامحدود- مشاهده می‌شوند. ارسطو در *متافیزیک* درباره «اصل» نزد فیثاغوریان و ال‌ثایان سخن می‌گوید و همچنین به محدود و نامحدود در اندیشه فیثاغوریان اشاره می‌کند (Metaphysics, 986a-b). بر اساس این آموزه، تمامیت هستی نمی‌تواند تنها از یک مبدأ استنباط شود و در معرض این مشکل قرار می‌گیرد که واحد اصلی خود را تکثیر می‌کند. این اصل‌ها یا مبادی، یعنی «واحد» و «ثنائی نامتعیین»، اصل‌های آموزه افلاطون هستند و هر کدام نقش خاص خود را برای پدیدآمدن چیزها دارند. به بیانی دیگر، «واحد» یعنی همانی و عینیت و «ثنائی نامتعیین» یعنی غیریت. اصل اول صوری است، درحالی‌که اصل دوم مادی است که به آن «بزرگ-و-کوچک» ( $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \mu\iota\kappa\rho\nu\omicron\nu$ ) نیز گفته می‌شود. بنابراین، اصل دوم منشأ تغییرات، دگرگونی‌ها، کمبودها، فزونی‌ها، کثرت، تعیین‌نیافتگی، نامحدودی و ابهام است و اصل اول منشأ حد، تعیین‌یافتگی، وحدت و ثبات است (Nikulin, 2012, p 17). این اصل‌ها شکل‌دهنده تمام فلسفه افلاطون و نه تنها بنیان هستی‌شناسی او، بلکه بنیان سیاست وی نیز هستند. همچنین شایسته تذکر است که اصل «واحد» و «ثنائی نامتعیین» را نباید عدد در نظر گرفت، بلکه کاملاً جنبه هستی‌شناختی دارند که البته ریاضیات عنصری میانی به حساب می‌آید.

هستی نیز نتیجه تحدید و تعیین اصل مادی (ثنائی نامتعیین) به واسطه اصل صوری (واحد) است و این انگاره فهم پایه‌ای از هستی‌شناسی افلاطون را شکل می‌دهد. این اصل‌ها در واقع نا-هستی هم هستند اما از آن‌جا که به وجود آورنده هر نوع هستی هستند، پیش از

هستی قرار می‌گیرند. در نتیجه وحدت به عنوان اصل تعیین، فراتر از هستی (ἐπέκεινα) و ماده نامتعیین پایین‌تر از هستی قرار می‌گیرد (Krämer, 1990, p 79). بالاترین مرتبه «ثنائی نامتعیین» به‌نوعی «ماده معقول» و پایین‌ترین مرتبه آن «ماده محسوس» است. کثرت نامتعیین و نامشخصی که در این مراتب مشاهده می‌شود در واقع مراتب عمل «واحد» هستند. از این‌رو، «ثنائی» همان‌طور که در هر مرتبه‌ای چندگانگی ایجاد می‌کند، در مراتب خود واقعیت نیز این کثرت را پدید می‌آورد. بنابراین، کثرت زمانی به وقوع می‌پیوندد که «واحد» می‌خواهد اصل متضاد خود را تعیین ببخشد، چون آن اصل نامتعیین و کثیر است. در نهایت این دو اصل را نمی‌توان جدا از هم در نظر گرفت و با این که «واحد» به لحاظ سلسله‌مراتبی از «ثنائی نامتعیین» برتر است، بدون آن نمی‌تواند چیزها را ایجاد کند (Reale, 1997, p 148-149).

«واحد» با تعیین کثرت نامحدود، به آن کثرت وحدت می‌بخشد که حاصل آن ایجاد موجودات و مراتب گوناگون است. آنچه تعیین می‌یابد و محدود می‌شود قابلیت شناخت پیدا می‌کند. در نتیجه، وحدت تحدید و نظم پایه‌های شناخت چیزها است. این ملاحظات حاکی از آن است که اصل اول یا «واحد» حقیقت و شناخت امور را پدیدار می‌سازد. با ایجاد نظم و ثبات، «واحد» ارزش را نیز ایجاد می‌کند که به این معناست که آنچه نظم‌یافته و هماهنگ و پایدار است باید خیر و زیبا نیز باشد و خیر نظم‌ی است که «واحد» ایجاد می‌کند. در این ساختار فضیلت در میانه افراط و تفریط یا همان وحدت در کثرت خواهد بود که در مراتب هستی آن را می‌توان نظاره کرد (Ibid, p 167).

### سیاست در پرتو اصل‌های بنیادین

«خیر» یا «واحد» به عنوان اصل بنیادین عالم، نمونه‌ای برای وحدت و نظم در نظر گرفته می‌شوند. افراد انسانی در اجتماعات بشری اگر به وحدت نزدیک شوند، می‌توانند نظم شبیه به عالم را تقلید و به آن اقتدا کنند. آموزه‌های نانوشته که مبتنی بر اصل بنیادین عالم و والاترین اصل اساسی است، مبین خیر و لاجرم نظم‌دهنده اجتماع سیاسی خواهد بود. در رساله‌های سیاسی افلاطون ردپای اصل‌های بنیادین را که چگونه زمینه اصول سیاسی را تشکیل می‌دهند می‌توان مشاهده کرد.

می‌دانیم که «خیر» علت تمام امور زیبا و درست است؛ در نتیجه می‌دانیم که مردِ سیاسی حقیقی که «خیر فی‌نفسه» را مشاهده و تأمل کرده است باید از آن همچون یک «الگو» برای برقراری نظم اجتماع و همچنین تنظیم زندگی خود به عنوان یک شهروند مستقل بهره‌گیرد. علاوه بر این، می‌دانیم که «خیر» «واحد» است و آن مقیاس تمام امور است. «واحد-خیر» علت تمام چیزهای درست و خوب است، چون وحدت، نظم و ثبات می‌آورد و لاجرم معیاری عادل برای تمام چیزهاست. در واقع، تمام چیزها خوب هستند صرفاً به این علت که آن‌ها «متعین» و «نظم‌یافته»‌اند و این نشان از ثبات دارد که [همان] وحدت در کثرت است. بنابراین، مردِ سیاسی اصیل، نظم‌یافته و متعادل، در تمام مراتب، عامل وحدت در کثرت است. متعاقباً پولیس [اجتماع سیاسی] خوب آن است که وحدت را در تمام مراتب جاری کند و، از طرف دیگر، پولیسی که خیر نیست کثرت در آن غلبه خواهد یافت؛ یعنی همان اصلی که با «واحد» تضاد دارد (Reale, 1990, p 225).

اجتماع واحد اگر بخواهد روی سعادت را ببیند، باید فراتر از نیازهای فردی اجتماع قدم بگذارد و نظم را در نفس خود باز یابد. نفسِ کثرت‌یافته نخواهد توانست به خیر نائل بیاید، چون قوایی از نفس که استعداد کثرت را دارند مانع وحدت، تعادل و خیر آن می‌شوند. «گفته شد که فضیلت ذاتاً فقط واحد است، در صورتی که گناهان در انواع خود بی‌نهایت است (همان طور که «ثنائی» بی‌نهایت است)» (Ibid, p 227). در رساله‌های مردِ سیاسی و قوانین وحدت در کثرت با «درهم‌تنیدگی» تضادها نمود پیدا می‌کند. امور متضاد با «خیر» نسبت پیدا می‌کنند که مقیاس عدالت است. از آن‌جا که «خیر» عدالت محض است، تضادها با توجه به «خیر» جایگاه حقیقی خود را می‌یابند و عدالت و زیبایی را نتیجه خواهند داد. در رسالهٔ مردِ سیاسی رشته‌های مختلف به واسطهٔ مردِ سیاسی با نظر به «خیر» به یکدیگر بافته می‌شوند و در رسالهٔ قوانین نیز شاهد ظهور مفاهیمی همچون «نظام مختلط» و «تعادل میان تضادها» هستیم (Ibid, p 228). رئاله به گفتهٔ افلاطون در قوانین اشاره می‌کند که «خدا معیار همهٔ چیزهاست» (Laws, 716c) و دلیل آن این است که خدا، برای ایجاد وحدت در کثرت و تجمیع کثرت به واحد، از قدرت و دانش متناسب برخوردار است و این را نه فقط در تیمایوس، بلکه در قوانین هم بازگو می‌کند (Ibid).

کرمر معتقد است در میان حلقهٔ آکادمی بحث‌های نظری جریان داشت، اما می‌توان مباحث اخلاقی، سیاسی و جهان‌شناختی را در آثار مکتوب افلاطون نیز پیدا کرد. نباید تصور کرد چنین پدیده‌ای نادیده گرفتن «عمل» است، بلکه «بارقهٔ گفت‌و شنودی و تشبه روحانی، انتخاب وجودی نوع زیستن، مفهوم هنجاری حقیقت که متقابلاً به دانش پیوند می‌خورد، نوع زندگی و عمل، و نهایتاً فعالیت سیاسی اعضای آکادمی افلاطون، همهٔ این‌ها با این حال در نامهٔ هفتم به عنوان مؤلفه‌هایی منحصر به سازوکار تعلیم شفاهی مفروض انگاشته می‌شوند» (Krämer, 1990, p 113). ساختار هستی رابطهٔ میان هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی، ریاضیات و سیاست، نظر و عمل، و دیگر امور را بدو حل کرده است. در چنین ساختاری که خیر نقش اساسی دارد، هیچ علمی نمی‌تواند در ارزش‌شناسی خنثی باشد و از این رو رابطهٔ «خیر» و هستی را باید پیشاپیش در ساختارهای هستی کاوید (Ibid, p 88).

افلاطون در ابتدای مسیر خود، که عمدتاً با مسائل اخلاقی (اخلاقی-سیاسی) مشغول بود، راه سقراط را ادامه می‌دهد. در ادامهٔ عمق بخشیدن به اندیشهٔ اخلاقی-سیاسی خود در تمام زمینه‌ها، به ضرورت طرح دوبارهٔ [پرسش از] فوسیس آگاه شد: او دریافت که فهم نهایی اخلاق نه با خود اخلاق، بلکه تنها با دانشی از هستی و نظام هستی - که انسان جزئی از آن است - تحقق می‌یابد. اما بازیابی تأملات جهان‌شناختی طبیعت‌شناسان در شکلی جدید ظاهر شد و با کشف قلمروی فراحسی (هستی فرافیزیکی) انقلابی ایجاد کرد. کشف هستی فراحسی و مقولات آن، آغاز بازیابی بسیاری از مسائل قدیمی بود و موجب ظهور بسیاری از مسائل دیگر شد که افلاطون از آن‌ها سخن گفته است و خود را با تمام قوا وقف آن‌ها کرده بود، که در محاورات دورهٔ پیری و پختگی او مشهود است. دستاورد مفهوم فراحسی معنایی تازه به «نفس» سقراط و ایدهٔ «مراقبت از نفس» بخشید. این مفهوم معنایی تازه برای طبیعت انسان و سرنوشت وی و نیز امر الهی، نظام هستی و حقیقت به ارمان آورد (Reale, 1997, 85).

دیلون نیز به نسبت میان اصل‌های آموزه‌های نانوشته و آنچه در افلاطون و ارسطو به «حد وسط» شناخته می‌شود اشاره می‌کند. حد وسط به مثابهٔ عدالت میان دو نقطهٔ افراط و تفریط است که در فیثاغوریان به صورت نماد تتراکتوس، نیروی نگهدارندهٔ عالم که در

عین حال یک مفهوم مابعدالطبیعی و اخلاقی است، نشان داده می‌شود (Dillon, 1977, p 9). علاوه بر این، افلاطون میان خیرهای الهی که فضایل مربوط به نفس هستند و خیرهای انسانی و پست‌تر که مربوط به جسم هستند یا خیرهای خارجی همچون شهرت و ثروت تمایز قائل می‌شود. این مباحث در میان افلاطونیان بسیار رواج داشت. از این جهت می‌توان گفت افلاطونیان در میان دو گروه قرار داشتند: رواقیان که خیرهای انسانی را برای سعادت انسان حذف می‌کردند و مشائیان که خیرهای انسانی را برای سعادت انسان غیرقابل حذف می‌دانستند. آنتیوخوس و پلوتارک به سمت مشائیان و ئودروس و اتیکوس به سمت رواقیان گرایش پیدا می‌کنند (Ibid). افلاطونیان تحت تأثیر اصل‌های بنیادین، خیر را بر اساس نظام عالم و مراتب آن تعریف می‌کردند و خیر را هماهنگی اجزایی می‌دانستند که در مفهوم عدالت تبلور یافته بود.

### نتیجه‌گیری

مکتب توبینگن نشان می‌دهد که آموزه‌های شفاهی افلاطون یک روایت عادی یا دریافت‌هایی ناچیز نیست که بتوان از آن در مطالعات افلاطونی صرف‌نظر کرد. اگرچه سنت شفاهی موضوعی دیرینه است و به مکتب توبینگن محدود نمی‌شود، آموزه‌های نانوخته می‌توانند موجب برجستگی مؤلفه‌های ناشناخته آثار افلاطونیان و تعالیم نادیده‌گرفته‌شده افلاطون باشند. آموزه‌های شفاهی که به آموزه‌های باطنی نیز شناخته می‌شوند به آموزه‌های درون آکادمی اشاره می‌کنند و به دلیل آن که انتقال مباحث فلسفی مطروحه در قالب نوشته حق مطلب را ادا نمی‌کرده، از اهمیت اساسی برخوردار بودند. مکتب توبینگن معتقد است اساس مابعدالطبیعه افلاطون در آموزه‌های شفاهی نهفته است و باید دست به بازسازی دقیق آن زد. بدیهی است که هر نوع بازسازی و بازشناسی خطر ترسیم ناموجه را ممکن می‌سازد. در برخی از نوشته‌های مکتب توبینگن ردپای افلاطونیان کمتر دیده می‌شود، درحالی‌که افلاطونیان هم به واسطه متن و هم به واسطه سنت افلاطونی تداوم‌یافته در آکادمی، آموزه‌های افلاطون را پرورش دادند. با این حال، در مواجهه با سیاست، اصل‌های بنیادین و آموزه‌های افلاطونی هستند که می‌توانند سیاست وی را شرح دهند و نمی‌توان تنها به آثار مکتوب افلاطون اکتفا کرد. همچنین با تقدم این اصل‌های

مابعدالطبیعی نمی‌توان از تقدم سیاست در صورت‌های گوناگون آن سخن گفت، چراکه شرح عالم هستی پیش از این در گرو فهم مابعدالطبیعهٔ افلاطون است. با زمینه‌ای که اصل‌های بنیادین برای ما فراهم می‌آورند، و همان طور که افلاطون نشان می‌دهد، سیاست نوعی تشبه به نظام عالم هستی است. بنابراین، تعریف سیاست را می‌توان به هنر بافندگی در مرد سیاسی و عدالت کیهانی در جمهوری و قوانین نزدیک دانست. چنین سیاستی با فهم جدید از سیاست که به جنبهٔ ظاهری آن اکتفا می‌کند در تضاد است.

### مشارکت نویسندگان

هر دو نویسنده به طور مساوی در نوشتن مقاله سهم داشتند.

### تشکر و قدردانی

این مقاله بخشی از پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد معین احمدی با موضوع «بازخوانی مفهوم سیاست در فلسفهٔ افلاطون با تکیه بر عناصر هستی‌شناختی افلاطونیان متأخر» است که شهریور ۹۹ در گروه فلسفهٔ دانشگاه علامه طباطبائی دفاع و به صورت یک مقاله بازنویسی شده است.

### تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### منابع و مآخذ

- Aristotle, Khorasani Sh. (Trans.) *Metaphysics*. Tehran: Hekmat Publication; 2015. Persian.
- Dillon J. M. *The Middle Platonists 80 B.C. To A.D. 220*. Cornell University Press; 1977.
- Gadamer H. G. *Gesammelte Werke. Band 6: Griechische Philosophie*. Mohr Siebeck; 1985.
- Gaiser K. *Platons ungeschriebene Lehre Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett-Cotta; 1998.
- Gerson L. P. *From Plato to Platonism*. Cornell University Press; 2017.

- Iamblichus, Taylor, T. (Trans.) *Iamblichus' Life of Pythagoras*. London: Watkins; 1818.
- Krämer H. J., Catan J. R. (Trans.) *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato*. State University of New York Press; 1990.
- Krämer H. J., Colvin C. (Trans.) *Fichte, Schlegel, and the Infinite Interpretation of Plato*. Graduate Faculty Philosophy Journal 21; 1999.
- Nikulin D. (ed.) *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Albany: State University of New York Press; 2012.
- Plato, Cooper J. M. (ed.) *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett; 2009.
- Reale G., Catan J. R. (Trans.), Davies R. (Trans.) *Toward a New Interpretation of Plato*. Catholic University of America Press; 1997.
- Reale G., Catan J. R. (Trans.) *A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotle*. State University of New York Press; 1990.
- Szlezák T. A., Staehler T. *Plato's Unwritten Doctrines: A Discussion*. Journal of Ancient Philosophy, 8(2), 160-166; 2014.
- Szlezák T. A., Zanker G. (Trans.) *Reading Plato*. London: Routledge; 1999.

### معرفی نویسندگان



**احمدعلی حیدری احمدعلی حیدری** دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی است. پژوهش‌های ایشان عمدتاً در حوزه فلسفه‌های اگزیستانس، فلسفه اخلاق و فلسفه میان‌فرهنگی است. او دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد فلسفه را در دانشگاه تهران و دوره دکتری فلسفه، دین‌شناسی تطبیقی و شرق‌شناسی را در دانشگاه بن گذرانده است. ایشان از اعضای هیئت مؤسس و نیز هیئت مدیره انجمن فلسفه میان‌فرهنگی ایران است.

**Heydari, A. Associate Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran**

✉ aah1342@yahoo.de



معین احمدی معین احمدی دانشجوی دکتری رشته فلسفه گرایش یونان و قرون وسطی در دانشگاه اصفهان، کارشناسی ارشد خود را در رشته فلسفه در دانشگاه علامه طباطبائی گذرانده است. حوزه مطالعاتی ایشان یونان باستان و سیاست است.

**Ahmadi, M. Ph.D Student of Philosophy, Isfahan University, Tehran, Iran**

✉ [moein.ahm@gmail.com](mailto:moein.ahm@gmail.com)

**How to cite this paper:**

AhmadAli Heydari, Moein Ahmadi (2021). An Explanation of the Esoteric and Ontological Principles of Unwritten Doctrines in Tübingen School and Their Role in Politics. *Journal of Ontological Researches*, 10(19), 29-52. Persian.

**DOR:** 20.1001.1.23453761.1400.10.19.3.9

**DOI:** 10.22061/orj.2021.1585

**URL:** [https://orj.sru.ac.ir/article\\_1585.html](https://orj.sru.ac.ir/article_1585.html)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی