

خوانش فارابی و گادامر از افلاطون

سید مرتضی حسینی*

چکیده

فارابی فلسفه افلاطون را در قالب زبان و روش ارسطو توضیح داده و از منطق صوری در تفسیرهای خویش سود جسته است. اما گادامر معتقد است فلسفه دیالکتیکی افلاطون را فقط با دیالکتیک خودش و نه با روشی دیگر می‌توان فهمید. فارابی فیلسوفی مشائی است اما به تفاوت شیوه بیان دیالکتیکی افلاطون و روش صوری ارسطو در آثارش اشاره می‌کند. او در تدوین فلسفه نوینش به تفکر توفیقی تمدن اسلامی که لازمه آن وحدت اصل تفکر فلسفی است توجه کرده است. تقسیم‌بندی نوین فارابی از علوم، و منشأ یکسان دیانت و فلسفه در تفکر او به همین نکته باز می‌گردد. در نهایت فارابی چنین نتیجه می‌گیرد که می‌توان میان افلاطون و ارسطو وفاق (جمع) ایجاد کرد. اما برخلاف فارابی، گادامر بر اساس پرسش و پاسخ هرمنوتیکی می‌خواهد با امتزاج افق خویش با متن، به پرسش‌های پنهانی که افلاطون در پی پاسخ به آنهاست برسد. از نظر او، متن بیگانه‌ای است که حالت پرسش و پاسخ دادن به آن، نحوه وجودی آن است. این رجوع به متن مستلزم دوری هرمنوتیکی است، اما او دور هرمنوتیکی را صوری ندانسته، آن را بری از اشکال‌های وارد بر روش‌های نظری می‌داند. گادامر اختلافات ارسطو با افلاطون را برآمده از روش صوری ارسطو و تنها در شیوه بیان او می‌داند و معتقد است می‌توان میان افلاطون و ارسطو وفاق ایجاد کرد. در این نوشتار نشان می‌دهیم فارابی (بر اساس روش صوری) و گادامر (بر اساس هرمنوتیک فلسفی) به نتیجه‌ای واحد، یعنی وفاق افلاطون و ارسطو، رسیده‌اند. مسلماً یکسان دانستن آرای افلاطون و ارسطو با تفسیرهای فلسفی، رقیبی برای رهیافت‌های صرفاً تاریخی - تجربی است که در آن فلسفه فارابی را التقاطی از آرای افلاطون و ارسطو دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: فارابی، گادامر، افلاطون، فلسفه یونان، مدینه فاضله، هرمنوتیک فلسفی، روش.

درآمد

فارابی به دلیل شرح‌هایی که بر منطق صوری ارسطو نگاشت به معلم ثانی ملقب شد، و با این حال اصول فلسفه افلاطون را کنار نگذاشت. مثلاً مدینه فاضله فارابی به وضوح افلاطونی است؛ یعنی پای‌بندی او به نظام صوری موجب چشم‌پوشی‌اش از دقایق فلسفه افلاطون نشد. از سوی دیگر، گادامر به‌رغم مؤلفه‌های دوران مدرن، همچنان به فلسفه افلاطون پای‌بندی دارد. تأکید دوران مدرن بر «روش» لغزش‌ناپذیر، تلاشی است ستودنی، اما نیازمند بازبینی بیشتر است. میراث فلسفه دکارت که مبتنی بر تقسیم دوگانه سوژه و ابژه است؛ همچنین اتکا بر علوم طبیعی به عنوان منبع قابل اعتمادی از حقیقت در مقایسه با علوم انسانی؛ و نیز اتکا بر آگاهی فردی به عنوان معنا؛ همه اینها در نهایت مرتبط است با اتکا و اعتماد به روش‌های دوران مدرن.

در حالی که روش علوم تجربی و فیزیک نیوتنی، خصوصاً از زمان کانت، الگوی مباحث مابعدالطبیعی را شکل داده است و نیز به‌رغم منطق صوری ارسطویی، افلاطون دیالکتیک را در معنایی خاص در نظر داشته است. گادامر ضمن رد روش، به عنوان تنها راه رسیدن به حقیقت، به دیالکتیک افلاطون اهمیت داده، آن را در کشف حقیقت راه‌گشا می‌داند.

۱. فارابی و فلسفه افلاطون

عناصر ارسطویی بسیاری در فلسفه فارابی وجود دارد که روش صوری او از این جمله است. حتی نظریه‌ای که او درباره نبی مطرح می‌کند بر اساس نظریه خیال ارسطوست (آل یاسین، ۱۹۸۳: ۱۳۷؛ شریف، ۱۳۶۲: ۶۵۸/۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۰۰). با این حال شواهد زیادی در فلسفه فارابی نشان می‌دهد که فلسفه او صورتی افلاطونی دارد که مهم‌ترین‌شان نظریه مدینه فاضله است. اما پیش از پرداختن به نسبت رأی فارابی با افلاطون، این پرسش مطرح است که فارابی با نقدهای ارسطو به فلسفه افلاطون چگونه برخورد می‌کند. مثلاً می‌دانیم که فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* خویش به کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو ارجاع می‌دهد و این کتاب را مطالعه کرده است. پس او از نقد ارسطو بر نظریه مثل یا نقد او بر اخلاق افلاطون و مثال خیر او مطلع بوده است. مثال خیر یا آگاتون، برترین مثال‌هاست که وحدت‌بخش همه

فضایل است و در جامعه مد نظر افلاطون نقش اصلی دارد، در حالی که ارسطو کل نظریه مثل و مثال خیر را نمی‌پذیرد.

حال این پرسش پیش می‌آید که فارابی چگونه با وجود نقدهای صریح ارسطو، باز هم از این عناصر افلاطونی در فلسفه خویش سود می‌جوید. پی‌گیری رأی فارابی درباره این نقدها، نظریه او درباره فلسفه افلاطون را به دست می‌دهد.

هنوز هم فیلسوفانی که کتب فارابی را می‌خوانند نمی‌توانند به درستی میان کتب افلاطونی با آثار ارسطویی او جمع کنند. شاید همین باعث شده است برخی فارابی‌پژوهان معاصر همچون «اشتراوس» نوشته‌هایش را سرشار از پنهان‌نویسی بدانند (Strauss, 1988: 86). این پنهان‌نگاری (نک: داوری اردکانی، ۱۳۸۲: یادداشت چاپ سوم) از جنبه‌های دیگری نیز قابل تبیین بود: یکی اینکه نمی‌توان فلسفه را بدون مقدمه به همه افراد عرضه کرد و دیگری که خاص فارابی است این است که فیلسوفان مؤسس، همچون فارابی، از آنجایی که حرف تازه می‌زنند و آرائشان هنوز در جامعه شناخته‌شده نیست، فرصت شاگردپروری نداشته و شارحان کمی دارند.^۱

۲.۱. فارابی و پاسخ به نقدهای وارد بر فلسفه افلاطون

به طور خلاصه، نقدهای ارسطو بر فلسفه افلاطون در دو نقد قابل پی‌گیری است. اول در باب نظریه مثل، که اصلی‌ترین بخش فلسفه افلاطون است و دیگر در باب مثال خیر که دولت‌شهر یا مدینه فاضله افلاطون بر اساس آن شکل می‌گیرد.

ارسطو در *مابعدالطبیعه* ادعا می‌کند که افلاطون موجب جدایی (خوریس‌موس) میان مُثُل با اشیای محسوس شده است؛ در حالی که مثل، واقعیت اشیای محسوس را تشکیل می‌دهند (Ross, 1971: 221). از نظر ارسطو، اینکه مثال‌ها نمونه هستند و چیزهای دیگر در آنها سهیم‌اند به کار بردن کلماتی بی‌معنا، مجاز و شاعرانه است: (Aristotle, (*Metaphysics*), 1981, 991a, 21-22). بارزترین پرسش ارسطو این است: «چگونه مُثُل، که جوهر اشیا هستند، می‌توانند جداگانه وجود داشته باشند؟» (Ibid., 987 b1-10).

ارسطو در باب مُثُل و خصوصاً در اخلاق، قائل به نفی مُثُل است و فرق فارق میان علم اخلاق با مثلاً ریاضی قائل است. در ریاضی همواره از کلی به جزئیات می‌رسیم اما

در اخلاق وضع کاملاً برعکس است. چون ما از احکام اخلاقی بالفعل انسان شروع می‌کنیم. (Aristotle (Nicomachean Ethics), 2004, 1094 b11-27; 1095 b1-2, Aristotle, (Eudemian Ethics), 2013, 1217 a1 8-35)

با این مقدمات، نقد دوم ارسطو ناظر بر مثال خیر افلاطون در اخلاق ارسطو مطرح می‌شود: خیر مطلق در اخلاق عملی بی‌فایده است (Aristotle (Nicomachean Ethics), 2004, 1094 a33)؛ چراکه اولاً در اخلاق از اعمال جزئی شروع می‌کنیم و ثانیاً ما در این عمل، به آنچه نزد خودمان معلوم است نظر داریم و نه آنچه فی‌نفسه معلوم است (Ibid., 1095 b4). ارسطو در توضیح می‌گوید اگر خیر واحدی باشد باید شامل همه خیرها باشد؛ حال اینکه خیر دارای همان تعداد معانی است که موجود در آن معانی به کار می‌رود (مثلاً مقولات جوهر، کیفیت، کمیت، اضافه، زمان و مکان)، پس نمی‌توان همه اینها را در معنایی واحد در نظر گرفت. ضمن اینکه اشیای متعلق ایده واحد باید موضوع علم واحد باشند، اما این امور خیر موضوعات علوم مختلف‌اند (Ibid., 1096 a, b).

با این حال می‌بینیم فلسفه اخلاق ارسطو آشکارا غایت‌گرایانه است. او می‌گوید: «هر فنی و هر پژوهشی، هر عملی و انتخابی، ظاهراً متوجه خیری است؛ از این‌رو خیر را به حق چنین باید تعریف کرد: خیر غایت همه امور است» (Ibid., 1094 a1-3). اما در همین ابتدای اخلاق نیکوماخوسی تأثیر مستقیم افلاطون رخ می‌نماید. ارسطو متأثر از جمهوری افلاطون، خیر را در سیاست پی می‌گیرد، او جامعه و فرد را دارای خیر واحدی می‌داند اما می‌گوید خیری که در جامعه است بزرگ‌تر و شریف‌تر است. (Ibid., 1094 a 27- b11; Ross (Magna Ethica), 1915, 1181 a, b)

فارابی، اهمیت مثال خیر و نقش آن را می‌داندست و آن را در فلسفه‌اش به کار برد. یکی از موانع در این راه نقدهای ارسطو بر مثال خیر بود. می‌دانیم که ارسطو بر اساس شیوه تفکیکی خویش که با روش منطق صوری انجام می‌گرفت، میان مباحث مختلف تفکیک می‌کرد. هنگامی که ارسطو به بحث‌های عملی اخلاق می‌پرداخت مثال خیر را در موارد عملی بی‌فایده دانست. همچنین او کل نظریه مثل را نقد کرد. فارابی در گام اول میان افلاطون و ارسطو وفاق ایجاد می‌کند که بتواند نظریه مثل را با تفسیری که ارائه می‌دهد بپذیرد، آنگاه این نظریه را درباره مدینه فاضله خویش به کار می‌گیرد.

فارابی رساله‌ای دارد که در آن مکنونات قلبی و باورهای شخصی خویش را آورده، او در این رساله می‌گوید: «... مُثُل... ممکن نیست جدا و قائم به ذات خویش موجود باشند» (الفارابی، ۱۳۴۹: ۱۰ و ۱۳۱).

در کتاب *الجمع*، فارابی بحث مُثُل را به عنوان یکی از نقاط اختلاف ارسطو با افلاطون آورده است که البته از نظر او اختلاف ظاهری است (الفارابی، ۱۹۸۶: ۸۱). فارابی ابتدا خود جدایی (خوریس‌موس) را به نقل از ارسطو طرح می‌کند و می‌گوید لازمه نظریه مُثُل وجود مثال اشیا، خطوط و سطوح در مکانی دیگر است. فارابی چونان ارسطو مضاعف شدن بدون دلیل جهان را جزء یکی از نقدها آورده است. (Aristotel, *Metaphysics*), 1981, 987)

دو مسئله در بیان فارابی قابل توجه است؛ نخست اینکه او می‌گوید عبارت ارسطو تأویل می‌خواهد؛ یعنی او قصد دارد تفسیر خویش را بیاورد (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۵).^۲ او به شارحان متعدد دیگری، که نام نمی‌برد، اشاره کرده و اصل تأویل را به خاطر ضرورت کاربرد زبان محدود ما، در باب فلسفه متذکر می‌شود (همان).^۳

به نظر می‌رسد برداشت فارابی از افلاطون صحیح باشد، چراکه افلاطون به تفاوت وجود مثل با وجود دیگر اشیا تفتن داشته است. افلاطون در رساله *پارمنیدس* هنگامی که پارمنیدس از سقراط افلاطون راجع به جدایی مُثُل می‌پرسد با او از یکی نبودن وجود مثل با وجود اشیای جزئی سخن گفته است. می‌دانیم که سخنان افلاطون استعاری است و در قالب دیالکتیک افلاطونی عرضه می‌شود و نباید صرفاً در معانی مستقیم و روزمره واژه‌های آن فهم شود. هنگامی که در این رساله، پارمنیدس شبهه انسان سوم را مطرح می‌کند و تسلسل را در نظریه افلاطون می‌آورد؛ یعنی هنگامی که برای شباهت انسان‌های جزئی با انسان مثالی به مثال سوم می‌رسد، افلاطون می‌کوشد، اولاً، نشان دهد وجود مثال‌ها قابل قیاس با وجود اشیای جزئی نیست و نباید چنین قیاسی را ادامه داد (همان)؛^۴ ضمن اینکه در نهایت به نادانی خویش و اینکه «می‌داند که

نمی‌داند» اعتراف می‌کند (Hamilton (Parmenides), 1961, 130 e4-131 e7). حال فارابی در فلسفه خویش خیر مطلق را جنبه‌ای از هستی مطلق دانسته، واجب‌الوجود را در رتبه‌ای برتر از وجود اشیا می‌داند. به نظر وی، وجود مُثُل، که در صقع ربوبی هستند،

قابل قیاس با وجود اشیای جزئی نیست (همان: ۴۰). او معتقد است غرض اصلی افلاطون نیز جدایی مکانی مثل نبوده است:

اقاویل افلاطون ... لا ان للعقل مکانا و للنفس مکانا و للباری تعالی مکانا ...
كما یکون فی الاجسام و انما یرید من الاعلی و الاسفل، الفضیله و الشرف
(همان: ۶۹).

او معتقد است حتی مبتدیان در فلسفه، جدایی را در معنای مکانی آن ندیده‌اند:
«فان ذلک مما یرتکبه المبتدئون بالفلسف» (همان).

تنها نکته و فرق میان فارابی و گادامر، که در بخش بعدی نوشتار حاضر به آن می‌پردازیم، این است که گادامر روش الگوی دیالکتیک افلاطون را ارجح از روش صوری ارسطو برای تبیین آرای افلاطون می‌داند و حتی معتقد است ارسطو متوجه روش محاورانه بودن این اختلاف بوده، چراکه رساله پارمنیدس را حتماً دیده، اما ارسطو با زیرکی نظریه را از آن خود مطرح کرده و نیز در مابعدالطبیعه‌اش از این الگوی افلاطونی سود جسته؛ در حالی که فارابی بیان صوری ارسطو را ارجح دانسته، کلمات افلاطون را در قالب ارسطویی می‌آورد.

فارابی چونان گادامر تصریح دارد که ضرورت محدودیت زبانی موجب شده الفاظ طبیعی در این باره به کار برده شوند.

ان الضروره تدعوا الی اطلاق الفاظ الطبیعه و المنطقیه المتواطئه الی تلک
المعانی اللطیفه الشریفه العالیه عن جمیع الاوصاف (همان).

حتی فارابی نقدهای دیگر ارسطو، که در واقع تقریر دیگری از نقد جدایی مثل است، ذکر می‌کند. او در بخش دهم کتاب الجمع، نقد ارسطو از نظریه تذکر افلاطون را آورده که مضمونش چنین است. اگر ما به چیزی از قبل علم داشته باشیم آنگاه تحصیل آن، تحصیل حاصل است. حال افلاطون به نظریه تذکر یا بهره‌مندی از مثل معتقد است، که نوعی تحصیل حاصل خواهد بود. اما پاسخ فارابی همان است که افلاطون پیش‌تر، با داستان یک برده و با زبان دیالکتیک و استعاره خویش بیان کرده بود: سقراط افلاطون، یک برده را که اصلاً ریاضی نخوانده است با روش دیالکتیک پرسش و پاسخ به پاسخ یک مسئله ریاضی رهنمون می‌شود. این در حالی است که حتی یک آموزه ریاضی به برده تعلیم نشده است؛ و از اینجا نتیجه می‌گیرد که شناخت ریاضیات و

اصولاً شناخت، صرفاً یادآوری است (Hamilton (Meno), 1961, 86b-c; see: Gadamer, 1986: 55) افلاطون از همین نظریه برای وجود نفس پیش از بدن سود برده است (Hamilton (Phaedo), 1961, 76d). فارابی در *الجمع می‌گوید* ارسطو شناخت را نفسانی و در ذهن دانسته و افلاطون هم همین اعتقاد را داشته است، فقط خواسته تا در مکالمه‌های پرسش و پاسخی، وجود نفس پیش از بدن را نیز ثابت کند. در اینجا اولاً باز هم در باب نظریه تذکر، فارابی مکانی بودن جدایی مثل را در نظر ندارد، ثانیاً به روش پرسش و پاسخ افلاطون توجه می‌کند.

به طور خلاصه، فارابی **شیوه بیان** را یکی از تفاوت‌های ظاهری دو فیلسوف یونانی دانسته است. در این موضوع، گادامر با او همراهی دارد. فارابی در ابتدای *الجمع* بعد از بیان خصوصیتی چون تفاوت زندگی دو فیلسوف یونانی، درباره تفاوت در شیوه تدوین کتب این دو فیلسوف سخن گفته است (الفارابی، ۱۹۸۶: ۸۴). در اینجا فارابی به روش رمزگونه افلاطون در بیان مطالب اشاره کرده است و در فقره بعدی روش منطق ارسطویی را که در زمان افلاطون تدوین نشده بود به عنوان وجه اختلافی که البته قابل جمع است مورد توجه قرار داده است (الفخوری، ۱۳۷۳: ۴۰۴؛ الفارابی، ۱۹۸۶: ۸۴-۸۵).

اما درباره نقد دوم ارسطو بر افلاطون، که خاص مثال خیر است، فارابی چه می‌گوید؟ ارسطو معتقد است مثال خیر در فلسفه عملی بی‌فایده است و سودی ندارد. نکته اساسی این است که فلسفه عملی هرچه باشد منافاتی با مثال خیر ندارد و نافی آن نیست، ضمن اینکه افلاطون معرفت عملی را کنار نگذاشته است. فارابی نشان می‌دهد که بحث عملی در فلسفه افلاطون مغفول واقع نشده است.

فارابی در کتاب *فلسفه افلاطون* (الفارابی، ۱۳۵۳: ۴۱)، سیر فلسفه افلاطونی را در همه محاوره‌هایش می‌آورد. ماجد فخری این کتاب را در زمره سه کتاب مهم فارابی نام برده (Fakhry, 1983: 127)؛ و اشتراوس آن را برترین کتاب فارابی خوانده است (Smith, 2009: 158). قطع نظر از صحت و سقم نسخه‌هایی که در دست فارابی بوده یا صحت و سقم محتوای دیدگاه‌های فارابی، این اثر نشان می‌دهد که فارابی غالب محاورات افلاطونی را مطالعه کرده یا از محتوای آن آگاه بوده است.

از همه مهم‌تر سطور پایانی این رساله است. در اینجا «افلاطون فارابی» طریقه «سقراط افلاطون» جهت غلبه بر جهل مردمان در این علم را ناکافی و نابجا می‌داند.

از سوی دیگر، افلاطون از فردی به نام «تراسیماخوس» نام می‌برد که در جست‌وجوی علم سقراطی نیست اما در میان جوانان طرفدارانی دارد. «افلاطونِ فارابی» در اینجا تراسیماخوس را نیز مذمت می‌کند. فارابی راه میان این دو را راه صحیح می‌داند و حد وسط ارسطویی را برای امور عملی مناسب می‌بیند (الفارابی، ۱۳۵۳: ۵۵). هرچند فارابی در اینجا حد وسط ارسطویی را در امور عملی به کار بسته و می‌پذیرد، اما شاهدیم که این پذیرش از زبان افلاطون بیان می‌شود. خواهیم دید که گادامر هم، جنبه‌های غیرآرمانی و عملی از فلسفه افلاطون را برشمرده و حتی نظریه حد وسط را در اصل از افلاطون می‌داند و معتقد است ارسطو این نظریه را از افلاطون اقتباس کرده است.

در هر صورت، هم فارابی و هم گادامر، تأیید نظریه حد وسط در اخلاق را در تنافی با ایده خیر مطلق افلاطون نمی‌بینند. فارابی به رغم پذیرش آن، باز هم کارکردهای مثال خیر را در یک مدینه فاضله به کار گرفته است.

۱.۲.۱. تجلی مثال خیر در فلسفه فارابی

فارابی به رغم پذیرش حد وسط ارسطویی، از اهمیت و نقش مثال خیر در فلسفه‌اش غافل نیست و اخلاق ارسطویی را نافی مثال خیر نمی‌داند. ایده خیر به دو جهت در فلسفه فارابی ظهور دارد: یکی در فلسفه اخلاق او که اساس مدینه فاضله فارابی را شکل می‌دهد و دیگری در نظریه فیض او که درصدد بیان مراتب عالم هستی است.

از نظر فارابی، در عالم و در نظریه فیض او موجوداتی که بعد از موجود اول قرار دارند به اندازه مرتبه خویش از او وجود می‌گیرند. در این نظریه، فیض از عالم عقول و از اجسام آسمانی از برترین رتبه تا نازل‌ترین آنها آغاز شده و در زمین از نازل‌ترین رتبه تا برترین رتبه، از هیولا تا به انسان می‌رسد. از نظر او، فیض وجود هر کمالی را دارد. «العله الاولى ... هی القوه التی تقوی علی ابداع الاشیاء ... و هی عقل العقول و خیر الخیرات» (همان: ۱۷۵-۱۷۷). «الخیر بالحقیقه هو کمال الوجود و هو الواجب الوجود» (الفارابی، ۱۳۴۶: ۱۷ و ۱۱)؛ یعنی مثال خیر یا خیر مطلق همان است که از عالم نشئت می‌گیرد و به همین ترتیب مدینه، یا جامعه، و حتی نفس با عالم شباهت دارد. پس مدینه فاضله نیز، که جنبه ارادی همین فیض است، باید هماهنگ با عالم و با آفرینش تعریف شود.

آموزه مثال خیر افلاطون در واقع پیش‌زمینه هر طرحی پیرامون مدینه است (Gadamer, 1986: 26, 27, 131) (شریف، ۱۳۶۲: ۶۵۵). ایده خیر افلاطون معیار تناسب، اعتدال و برابری در نفس، جامعه (مدینه یا پولیس) و جهان است (Gadamer, 1986: 26, 27, 131). فارابی نیز در جست‌وجوی وحدتی است که مثال خیر فراهم‌آورنده آن است. این وحدت در نظم عالم، جامعه و نفس (پسوخته) جاری است؛ و مدینه در جهت آن تعریف می‌شود.

الخیر الافضل هو الذی ینال اولاً بالمدینه لا بالاجتماع الذی هو انقص منها
(الفارابی، ۱۹۹۱: ۹۷).

فارابی به همین ترتیب طبقات مدینه را با مراتب عالم متناظر می‌دید (همان). از نظر فارابی صاحبان عقول مستفاد کسانی هستند که به واسطه عقل مستفاد معانی کلی را همواره نزد خود حاضر دارند. این افراد که بالاترین معارف را کسب کرده‌اند همان‌ها هستند که قادرترین افراد بر معرفت خیر هستند، و همان‌ها هستند که در رأس مدینه قرار می‌گیرند. یعنی رئیس مدینه در تناظر با نظام وجودی عالم انتخاب می‌شود، و علت وجودی مدینه است که بدون او مدینه فاصله نخواهیم داشت و مدینه به سمت مُدنی که در ضدیت با آن است (مضادات) حرکت خواهد کرد. همچنین مدینه بدن عضوی کانونی (قلب) دارد که از صاحبان عقل مستفاد و دانای به خیر است (الفارابی، بی‌تا).

در نتیجه در فلسفه فارابی، رویکرد افلاطون که ناظر بر شناخت جهان است تغییر کرده و به شناخت خداوند می‌انجامد. بر این اساس، خداوند، خیر مطلق دانسته شده است. یعنی خیر مطلق، که اساس وحدت فضایل است، بر مبنای نظریه‌ای که درباره خداوند طرح شده تعریف می‌شود؛ و به این ترتیب رئیس مدینه، همان نبی است و منشأ دیانت و فلسفه یکسان است.

۲. گادامر و فلسفه افلاطون

گادامر معتقد است برای فهم فلسفه افلاطون باید با روش تفلسف او به خود آثارش مراجعه شود و نباید تفاوت روش او با ارسطو را از نظر دور کرد. به نظر می‌رسد «بیشتر عادت کرده‌ایم از افلاطون تمجید کنیم تا اینکه آثار او را مطالعه کنیم» (راسل، ۱۳۵۳: ۲۱۲/۱).

گادامر در مقاله‌ای که عنوانش این جمله ارسطوست که «حقیقت را بیش از افلاطون دوست می‌دارم» (Gadamer, 1980: 194)، این جمله را دالّ بر کتاب اول /خلاق نیکو ماخوسی به حساب آورده که در آن نقد مثال خیر افلاطون آمده است (Aristotle (Nicomachean Ethics), 2013, 1096a 21).

خلاصه بیان گادامر این است که علاوه بر شناخت دقیق از افلاطون و ارسطو در فلسفه‌های باستان و میانه، این فلسفه‌ها هیچ‌گاه در پی اختلاف میان این دو فیلسوف نبودند، هرچند از نزاع‌ها و نقاط افتراق هر دو آگاه بودند؛ بلکه در عوض این دو فیلسوف را اولاً وابسته به سنت فلسفی لوگوس (Logos) (See also: Gadamer, 1986: XIV) می‌دانستند که بر این اساس هر نزاعی به نوعی قابل جمع بود، هرچند طریقه اشاره به حقیقت در این دو فیلسوف متفاوت باشد و ثانیاً از نظر این مقاله گادامر، اصولاً سنت نوافلاطونی، که نوعی وضع مجامع از افلاطون و ارسطوست، هیچ‌گاه در تعمیم و تصحیح خود از فلسفه یونان به دنبال نزاع‌ها نبوده، بلکه در جمع خود همواره افلاطون و ارسطو را مکمل یکدیگر می‌دانسته است. با توجه به گستره و نفوذ این تفکر در دوران میانه و باستان، نمی‌توان انتظار داشت که در آن دوران اختلاف‌ها برجسته شوند. حتی مشایبانی که خود را پیرو ارسطو می‌دانستند به افلاطون چونان استاد می‌نگریستند (رضوانی، ۱۳۸۵: ۲۱) و از نظر گادامر این رویه تا دوران مدرن ادامه پیدا کرد که نمونه بزرگ‌نمایی‌شده مباحث دوره مدرن، گالیله و اختلاف دیدگاه‌های او با ارسطو بود؛ از این پس بود که به نزاع دو فیلسوف باستان توجه شد (Gadamer, 1980: 196-218).

او معتقد است روش‌های نظام‌مند همواره حقایق غیرنظام‌مند را فراچنگ نمی‌آورند؛ و بر این اساس لزوماً نمی‌توان روش صوری را برای فهم فلسفه افلاطون به کار برد. در اینجا، پیش از بیان آرای گادامر گزارشی مختصر از دیالکتیک افلاطون را می‌آورم و در ادامه دیدگاه گادامر را در این باره تبیین می‌کنم.

۲.۱. دیالکتیک افلاطون

یک معنای افلاطونی واژه «دیالکتیک» راهی است که آدمی در جست‌وجوی حقیقت طی می‌کند و دیگری دیالکتیک هنرهای گفتن یا نوشتن است (Hamilton, (Philebus), 1961, 58 a) این دو معنای دیالکتیک ممکن است وجه مشترکی داشته باشند که همان تقسیم واحد به کثرت

متعینی است. اگر اصطلاحات منطقی را به کار بگیریم، می‌توانیم از واحد جنسی و کثرت انواع، که این واحد جنسی به آنها تقسیم می‌شود، سخن بگوییم. همچنین می‌توان مسلّم گرفت که عدد نیز از نقش الگویی عامی (در هر دو مورد) برخوردار است (Gadamer, 1986: 120).
واژه «دیالکتیک» مرکب است از «دیا» و «لکتیک»؛ پیشوند «دیا» به معنای دو و «لکتیک» به معنای «لوگوس»، عقل، گفتار و سخن است. از نظر افلاطون، دیالکتیک فنی است برای رسیدن به ذات لایتغیر موجودات، که از طریق سخن، و پرسش و پاسخ، که آموختنی است، امکان‌پذیر است. کانت آن را به معنای جدل یا منطق در نظر گرفته است؛ یعنی بررسی راهی که عقل به قصد رسیدن به معرفت اشیای فی‌نفسه و حقایق فوق حسی، در حوزه مابعدالطبیعه، طی می‌کند. دیالکتیک نزد هگل نیز عبارت است از مطابقت فکر با هستی در زمان و در صیورورتی دائمی. این واژه حتی نزد فلاسفه‌ای که نظریاتشان در مقابل هم قرار دارد (مانند هراکلیتوس و زنون) نیز به کار رفته است.

اما در افلاطون دیالکتیک تنها را رسیدن به ذات شیء است. افلاطون معتقد است اهل ظاهر در معرفت به اشیا به چهار مورد نام، تعریف، تصویر و معرفت اکتفا می‌کنند و کاری به جست‌وجوی ذات نهفته در آنها ندارند و فقط اهل دیالکتیک هستند که با به کار بردن شیوه درست پرسش و پاسخ این چهار را با یکدیگر می‌سنجند تا به مرحله پنجم (شناخت ذات واقعی امور) می‌رسند. در این مرحله ناگهان عقل با بروز دادن کل قوایی که در حیطة توان آدمی است به نورانیت کامل می‌رسد و ذات شیء مورد نظر را می‌بیند.

دیالکتیک نزد کانت چنین معنایی ندارد. او، در منطق استعلایی، بعد از توضیح تحلیل استعلایی، شناخت بدون شهود را تهی دانسته، اما معتقد است چون استفاده کردن از این شناخت محض، بسیار وسوسه‌انگیز است گاهی آنها را فراتر از مرزهای تجربه به کار می‌بریم. در این صورت، منطق مورد کاربرد نادرست قرار خواهد گرفت و کاربرد فهم بدین‌گونه دیالکتیکی خواهد بود که به نقد آن می‌پردازد (see: Kant, 1965: 788-99). هرچند کانت دیالکتیک را منطق تشابه یا توهم می‌دانست، با وجود این نمی‌خواست توهمات سوفسطایی ایجاد کند. از این‌رو دیالکتیک از نظر او به معنای بحث انتقادی درباره استدلال غلط یا سوفسطایی بود. دیالکتیک نزد هگل هم معنایی متفاوت دارد، مسئله‌ای که او با آن درگیر است، مسئله رابطه نامتناهی و متناهی (رابطه

خدا با انسان) است و روشش برای حل این مشکل دیالکتیک است. هگل دیالکتیک را در هر موردی مستلزم گذر از «وضع» به «وضع مقابل» و حصول وحدتی در «وضع مجامع» می‌بیند. او معتقد است که واقعی معقول است و معقول واقعی و در حقیقت دیالکتیک را، هم در امر واقعی و هم در امر معقول در جریان می‌بیند. هگل نظریاتش را در مجموعه‌های سه‌جزیی بیان کرده که شامل «تز»، «آنتی‌تز» است که در نهایت در «سنتز» (وضع مجامع، هم‌نهاد)، که فرارونده است، جمع می‌شود (Hall1967: 385-390).

۲.۲. تحلیل گادامر از فلسفه یونان

گادامر نه به شخص نویسنده‌ها، بلکه به اندیشه‌ای که در آثار آنها ملاحظه می‌کنیم اهمیت می‌دهد. از اینجاست که او ترجیح می‌دهد از تعابیر «پرسش سقراطی» و «فلسفه افلاطونی» و نه پرسش سقراط و فلسفه افلاطون استفاده کند. به علاوه، او به شرح متونی نیز می‌پردازد که ممکن است اصل‌تشان محل نزاع باشد، اما محتوایشان به روشنی از «میراث» افلاطونی یا ارسطویی حکایت دارد. او همچنین درصدد تأکید بر این نکته است که نباید به سوی این متفکران، رهیافتی «تحوّلی» پیش گرفت، یعنی به گونه‌ای که از جدا شدن ارسطو از افلاطون حکایت کند. بلکه می‌گوید بهترین راه این است که سنت مشترک و مستمری را در نظر بگیریم که هر دو متفکر به آن تعلق دارند (Gadamer, 1986: XXI).

گادامر چیزهایی را به حساب می‌آورد که دقیقاً به واسطه نگفتن، به تعبیر خود او، معانی «غیرمستقیم» یا «منفی»، قصد می‌شوند. او تأکید می‌کند در «گفت‌وگو»یی که در تفسیر یک متن رخ می‌دهد باید به پرسشی که متن درصدد پاسخ به آن است حتی اگر پنهان باشد دست یافت (Gadamer, 1975: 333).

حال در مواجهه با آثار افلاطون به ظاهر نوعی پراکنده‌گویی و عدم ارتباط دیده می‌شود. شاید نخست بخواهیم به سادگی او را به پراکنده‌گویی متهم کنیم، اما صحیح‌تر این است که به دنبال پرسشی باشیم که افلاطون درصدد پاسخ به آن است، برای این کار الگوی طرح بحث او را باید بدانیم. از نظر او، نوعی هجو، یعنی وارونه‌گویی، در آثار افلاطون وجود دارد، و گادامر نمونه‌های زیادی از آن را در جمهوری می‌یابد، پیشنهادهای غیرعملی و بی‌جهتی را که افلاطون در آنجا می‌آورد

فقط می‌توان به عنوان وارون‌های هجوی گمراهی‌های زندگی سیاسی در آتن آن روزگار تفسیر کرد. یعنی آنها را فقط «برعکس» می‌توان فهمید. اما، به بیانی کلی‌تر، به نظر او لازم است هر سخنی را که از قلم افلاطون و ارسطو می‌تراود به مثابه پاسخی بنگریم که به سؤالی خاص داده می‌شود. اگر بخواهیم سخنی آنها را بفهمیم، باید از این سؤال پرده برداریم و آن را مشخص کنیم.

معلوم می‌شود که افلاطون و ارسطو درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی هستند که نحوه طرح آنها تا حدودی متفاوت است، و همین نکته را باید علت اصلی تفاوت‌های ظاهری مشهود در تفکر آنها بدانیم. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید افلاطون اهتمام سقراط به حقایق ثابت اخلاقی را به کلی عرصه طبیعت تعمیم داد. به نظر گادامر، افلاطون در کلی آثار خویش درصدد پاسخ‌گویی به فروپاشی اخلاقی تقریباً کامل جامعه‌اش و فنون خطابی سفسطی مقارن با آن است که هر گونه استدلال اخلاقی واقعی را آشفته می‌سازد و به جای آن عقلانیت‌بخشی‌های کم و بیش مبدل به هوی و هوس، و اراده عنان‌گسیخته به سوی قدرت را قرار می‌دهد. این ظهور سفسطه، زمینه تفکر اوست. به همین دلیل افلاطون به ریاضیات روی می‌آورد، زیرا او در آنجا گونه‌ای از استدلال را سراغ دارد که از آسیب‌ناپذیری بدیهی در برابر «نیرنگ‌های» سفسطی برخوردار است، و در ساختارش بایستی شبیه استدلال تزلزل‌ناپذیری باشد که سقراط به واسطه آن، به آنچه حق می‌دانست پای‌بند می‌ماند. از سوی دیگر، ارسطو درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های نظری است. زیرا آنچه او را به تفکر وامی‌دارد حیرت است نه بیگانگی سیاسی. از اینجاست که او می‌خواهد ساختارهای مماثل‌های اشیا را در تعدادی از قلمروها آشکار کند؛ از جمله این قلمروها جهان طبیعت است، و جدای از این جهان، جهان عملی بشر. احتیاط در توصیف متناسب با وظیفه او، ایجاب می‌کند که این قلمروها را جدا کند و میان روش‌ها و متعلقات پژوهشی متناسب با هر کدام به دقت فرق بگذارد.

توجه نکردن به این نکات از آنجا نشئت می‌گیرد که مفسران نمی‌توانند مناسباً آنچه را که در هر موردی اظهار می‌شود، مشخص کنند. مشکل یا مسئله اساسی تحویل هر نوع سخنی به دسته‌ای از گزاره‌ها این است که زمینه یا بستر سخن، که به تنهایی معنای سخن را به آن می‌دهد، در اثر این کار از دیده پنهان می‌شود.

۲.۳. هرمنوتیک فلسفی و تفسیر متن

گادامر، هرمنوتیک را نوعی گفت‌وگویی دوسویه که حاصل آن پرسش و پاسخ در متن است می‌داند، که با آنچه افلاطون در دیالکتیکش در نظر داشت شباهت بسیار دارد. او بر اساس نظریه‌اش در متون افلاطونی در جست‌وجوی پرسش‌هایی است که متن به دنبال آن است. در حالی که «شلایرماخر» را پدر هرمنوتیک دانسته‌اند، اما این گادامر بود که نخستین بار بر فلسفی بودن هرمنوتیک تأکید کرد. هرچند عناصر هرمنوتیکی گادامر وامدار هوسرل، هگل، نیچه و استادش هایدیگر بود اما نخستین بار گادامر با به کار بردن اصطلاح «تجربه هرمنوتیکی» به جنبه‌های هستی‌شناسانه فهم توجه کرد و هرمنوتیک فلسفی را بنیان نهاد.

تفهم در نظر گادامر در حقیقت نحوه وجود آدمی است (Ibid.: 398)، و از مفهوم قدیم خود بیرون بوده و به معنای ادراک مشترک با دیگران است (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). تفهم یک متن هیچ‌گاه به معنای تفهم مؤلف آن نیست، در واقع تفهم یک عبارت، معنای مشارکت در جریان سیال در لحظه‌ای است که گذشته و حال به هم می‌آمیزند (رهبری، ۱۳۸۵: ۲۰۵). در هرمنوتیک گادامر روش نظری جایی ندارد؛ چراکه هرمنوتیک فلسفی در باب نحوه وجودی و وجود هستی‌شناسانه خود اثر بحث می‌کند (همان: ۱۰۸). گادامر در پرسش و پاسخی که در متن مد نظر دارد به دنبال برجسته کردن روشی نهایی و قطعی نیست.

از این‌رو گادامر فهم را فعالیتی تولیدی می‌داند نه بازتولیدی (Gadamer. 1975: 115, 296). بر این اساس، هر مفسری بدون نظر به آنچه مد نظر مؤلف بوده، خود به تولید معنای جدیدی می‌پردازد، که در این زمینه آنچه در پی بردن به تفهم، نقش اساسی دارد رابطه مفسر با متن است. از اینجاست که می‌بینیم گادامر برای مفسر محوری اهمیتی وافر قائل است. نزد گادامر، پیش‌داوری‌ها، زمینه‌گشودگی ما به جهان‌اند، آنها شرایطی‌اند که ما از طریقشان چیزی را تجربه می‌کنیم، و به واسطه آنها هرچه را که با آن رویارو می‌شویم با ما سخن می‌گوید (گادامر، ۱۳۷۷: ۹۴). امتزاج و ادغام افق‌های مفسر و متن از نظر گادامر به پیدایی پیام جدیدی از گفتار یا نوشتار می‌انجامد (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۰) (Gadamer. 1975: 261).

این نظریه هنگامی با فلسفه افلاطون گره می‌خورد که گادامر اساس هرمنوتیک را پرسش و پاسخی می‌داند که با دیالکتیک افلاطون شباهت بسیار دارد. از نظر گادامر، فهم بر اساس منطق پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد (Ibid.: 462)، زیرا متن بیگانه‌گشته‌ای است، که حالت پرسش و پاسخ دادن به آن، وضعیت حیات‌مند و دیالوگ حقیقی آن است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۹۹). در اینجا گذشته مجموعه‌ای از موضوعات نیست که به واسطه مفسر، کشف یا تکرار شود؛ وظیفه مفسر، کشف خود است نه کشف شخصیت و جهان‌بینی نویسنده؛ بر این اساس، تفسیر رأی مؤلف یا آنچه مؤلف در نظر دارد مطرح نیست، بلکه محوریت با مفسر است. از نظر وی، روش علمی به جای آنکه حقیقت را آشکار کند، آن را تحت‌الشعاع و در خطر فراموشی قرار می‌دهد. گادامر مشروعیت روش را مورد تردید قرار می‌دهد (Gadamer, 1975: 397). زبان در اینجا نقش مهمی بازی می‌کند. گادامر با پذیرش دیدگاه بیانگرانه زبان تمام اشکال فهم را زبانی می‌داند (Ibid.: 5, 474). از نظر گادامر، «تفسیر در جایی ضروری است که معنای متن به سهولت دریافته نمی‌شود، آنجا که فرد نمی‌تواند به آنچه بلافاصله بر وی آشکار می‌گردد، اعتماد کند» (Ibid.: 336). در جریان پرسش و پاسخ، دوری هرمنوتیکی شکل می‌گیرد. دور هرمنوتیکی از منظر گادامر توقف کل بر جزء و ابتدای اجزا بر تمام متن است و در این رفت و برگشت است که فهم تحقق می‌پذیرد. گادامر موضوع گفت‌وگوی هرمنوتیکی را بر اساس همین آموزه ارائه می‌دهد. مثلاً در برداشت از فلسفه یونان همواره گفت‌وگو یا دیالکتیکی میان مفسر متن و متن برقرار می‌شود که شامل دوری هرمنوتیکی است. اما نباید دور هرمنوتیکی را دوری خطا تصور کرد. برای هیدگر و گادامر دور هرمنوتیکی تا آن درجه اهمیت دارد که تلاش برای شکستن آن به معنای انکار وجود اساساً تاریخی آدمی است. دور هرمنوتیکی، دوری منطقی نیست و اصلاً ماهیت صوری ندارد که با مفروض داشتن یک سلسله از گزاره‌های صوری، گزاره‌های دیگری را نتیجه بگیرد، دور هرمنوتیکی، ساختار ذاتاً دوری یک هستی‌زمانمند است که طرح‌افکنی‌های وی در آینده به واسطه اشتغالات ذهنی‌اش در گذشته بوده است (Ibid.: 43).

از نظر گادامر، پیش‌داوری‌ها همیشه مقرون به خطا نیستند. پیش‌داوری‌ها می‌توانند حاصل فرهنگ و سنتی باشند که هر کسی ناخواسته در خود پنهان دارد. بدون

پیش فرض‌ها هیچ‌گونه داوری وجود نخواهد داشت. این پیش‌داوری‌ها دو گونه است؛ گاهی به صورت **پیش فرض (افق درونی)** و گاهی در قالب **تاریخ‌مندی (افق بیرونی)** است (Gadamer, 1975: 270). با پرسش و پاسخ می‌توان این پیش‌داوری‌ها را، که در زمینه یک متن است، دریافت.

از نظر شلایرماخر، فهم تنها با بازسازی شرایط تاریخی‌ای که آن اثر در آن پدید آمده است میسر است و باید بر فاصله زمانی‌ای که بین مفسر کنونی و تاریخ به وجود آمدن آن اثر وجود دارد غلبه کرد. یعنی مفسر باید ذهن خود را از تمام پیش‌فرض‌ها رها کند و خود را در زمان پدید آمدن اثر قرار دهد. زیرا از نظر وی معنای واقعی یک اثر ابداً آن چیزی نیست که متن مستقیماً به ما می‌گوید. شلایرماخر معنای متن را برابر با درک نیت شخصی نویسنده آن می‌داندست و معتقد بود وظیفه فهم، کشف زیست‌جهانی است که اسناد و مدارک و متون و ... که از گذشته برجای مانده‌اند، حاکی از آن هستند. لذا فهم تاریخی، در گرو پاک کردن ذهنیت از تمام پیش‌فرض‌هاست.

این از خودبیگانگی روش‌شناسانه سوژه از تاریخیتش دقیقاً آن چیزی است که در مرکز انتقاد گادامر قرار دارد. از نظر وی، این مدل فهم که از ما می‌خواهد تا بر زمان حال غلبه کنیم، تنها با فرض اینکه تاریخیت ما یک عامل تصادفی است، قابل فهم است؛ اما اگر تاریخیت ما یک عامل وجودشناسانه باشد در آن صورت شرایط حال حاضر سوژه به طور بنیادی شامل هر فرآیندی از فهم خواهد شد. پیش‌فرض‌ها ما را از گذشته جدا نمی‌کنند، بلکه در اصل آن را به روی ما می‌گشایند (ibid.: 277). آنها شرایط مثبت حکم کردن درباره فهم تاریخی بوده، مطابق با تناهی انسان هستند. از نظر گادامر، گذشته قدرتی نافذ در پدیده فهم دارد. همانند پیش‌فرض و سنت، گذشته زمینه‌ای را تشکیل می‌دهد که مفسر خود درگیر آن است. هر نظریه هرمنوتیکی که فهم یک متن یا اثر را نوعی بازگویی نیت پدیدآورنده آن اثر به شمار آورد، با نادیده انگاشتن زمانیت ذاتی هستی انسان (مفسر) خصیصه زمانی تفسیر را نیز نادیده می‌گیرد و در نتیجه به جای آنکه فرآیند تولیدی باشد، که شامل شرایط هرمنوتیکی خود مفسر نیز هست، صرفاً فرآیندی بازتولیدی خواهد بود. بنابراین، گذشته مجموعه‌ای از موضوعات نیست که به واسطه مفسر، کشف یا تکرار شود، بلکه آن چیزی است که گادامر آن را «تاریخ مؤثر» می‌نامد.

۲.۳.۱. پرسش و پاسخ هرمنوتیکی

گفت‌وگوی هرمنوتیکی میان مفسر و متن همانند دیالوگ میان دو انسان واقعی است، یعنی شبیه محاورات سقراطی افلاطون. دور هرمنوتیکی سابقه در یونان باستان دارد. آنها معتقد بودند برای فهم کل سخنان خطیب بخش‌های گوناگون آن، و برای فهم بخش‌های آن، کل سخنان او را باید فهمید. در هرمنوتیک این امر به صورت اصل بنیادین فهم درآمد (قائم‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۲). گادامر سخن از گفت‌وگویی دارد که جهت امتزاج افق‌ها میان مفسر و متن و میان سنت و متن جهت به دست آوردن فهم روی می‌دهد.

گادامر گفت‌وگو را منتج به ثمراتی مفید برای تأویل‌کننده می‌داند، از جمله دگرگونی در مبانی اندیشه، آشنایی با کاستی‌ها و ناراستی‌های میبانی فکری، آگاهی نقادانه، آمادگی پذیرش جهت طرح پرسش‌های جدید در خصوص ریشه‌های اندیشه خویش (همان: ۶۰۳) و در نهایت پی بردن به معنای درونی متن؛ آن هم با آگاهی کامل با توجه به پالایش فکری که در این دیالوگ میان متن و مفسر صورت می‌گیرد (رهبری، ۱۳۸۵: ۲۱۸). گادامر معتقد است گفت‌وگوی هرمنوتیکی همانند گفت‌وگوی واقعی، زبانی مشترک می‌یابد، و یافتن زبان مشترک پیش از آنچه در گفت‌وگوی واقعی اتفاق می‌افتد نیست، یعنی آماده کردن ابزاری برای رسیدن به فهم (Gadamer, 1975: 388). او در باب گفت‌وگو و فرآیند فهم و همچنین نقش زبان سخن می‌گوید. از نظر وی، گفت‌وگوی واقعی، گفت‌وگویی است که در آن طرفین گفت‌وگو به واسطه گفت‌وگو (یا موضوع گفت‌وگو) هدایت می‌شوند نه آنکه خود گفت‌وگو را به پیش برند؛ فهم آنچه دیگری بیان می‌کند، زمانی است. هر سنتی در قالب نوشتار، هم‌زمان زمان حال می‌شود. بدین‌گونه نوشتار، در خود هم‌زیستی یگانه گذشته و حال را همراه دارد (همان: ۲۱۲). گادامر در درجه اول زبان را به مثابه امری زنده و پویا در نظر می‌گیرد که حتی نمی‌تواند به واسطه «روش» به معنای قطعی تضمین شود، اما امکان حصول آن از طریق گفت‌وگو و مکالمه میسر است. **زبان به مثابه گفت‌وگو** باید در نظر گرفته شود (Wachterhauser, 1986: 32). یکی از مثال‌هایی که گادامر در باب شرایط دشوار فهم بیان می‌کند مثال ترجمه است. مترجم باید معنا را آنچنان که هست، منتقل کند، ولی از آنجایی که باید در دنیای زبانی تازه‌ای فهمیده شود، در این صورت هر ترجمه‌ای، در آن واحد، یک تأویل است (نیچه ... [و دیگران]، ۱۳۸۶: ۲۰۳). تأویلی که به خود زبان

ارتباط ندارد بلکه به مسئله فهم مرتبط است (Gadamer, 1975: 362). یعنی یافتن زبانی است که نه فقط زبان خود اوست، بلکه با متن اصلی نیز متناسب است (نیچه ... [و دیگران]، ۱۳۸۶: ۲۰۸). بدین ترتیب، وضعیت مترجم و تأویل‌گر اساساً یکسان است. گادامر در زمینه گفت‌وگو، به نظریه «دایره ناگفتنی‌ها» (circle of the unexpressed) اشاره می‌کند و آن را «عدم تناهی ناگفته‌ها» (infinity of the unsaid) می‌نامد. یعنی اغلب، شرایط تاریخی، امکان طرح دیدگاه‌های نقادانه را بر یک شرح زبانی به واسطه نفوذ در دایره ناگفته‌ها ایجاد می‌کند.

۴.۲. گادامر و پاسخ به نقدهای وارد بر فلسفه افلاطون

نظریه «دایره ناگفتنی‌ها» یا «عدم تناهی ناگفته‌ها» دلالت دارد بر اینکه هیچ شرح زبانی به طور کامل آشکار نیست، البته این ابهامات ضرورتاً نقص نیستند، بلکه منابع معانی ممکن هستند که می‌توانند نور تازه‌ای بر موضوع گفت‌وگو بیفکنند. در این روند، روش تمایز تفسیر صحیح از خطا، نه یک اصل، بلکه خود جریان تفسیر است، چراکه برای انسان به مثابه موجودی تاریخی، حقیقت در جریان تاریخی فهم و تفسیر کردن رخ می‌دهد، یعنی چیزی همچون حکمت عملی ارسطویی که علاوه بر شناخت واجد تجربه نیز هست و صرفاً جنبه نظری ندارد.

نقدی که ارسطو در خصوص مثال خیر دارد، از نظر گادامر، هم نقدی بجاست و هم نافی آرای افلاطون نیست. در حقیقت فلسفه اخلاق هرچند در تربیت اخلاقی یا فضیلت عملی مؤثر است اما به هیچ وجه جایگزینی برای آن محسوب نمی‌شود. در اینجا کاملاً روشن است که دغدغه‌های عملی ارسطو باعث شده است مثال خیر در نظر او مفید نباشد. ارسطو از ارتباط پرسش سقراطی در خصوص آرته (فضیلت) با پرسش کلی درباره خیر، پرسش می‌کند.

به همین دلیل است که گادامر سخنان ارسطو را در تضاد با آنچه افلاطون می‌گوید نمی‌داند. ضمناً این بحث نشان می‌دهد که ارسطو به رویکرد عملی سقراط در خصوص آرته (فضیلت) کاملاً پای‌بند است؛ چیزی که افلاطون هم مطرح می‌کند. حتی ارسطو در طبیعیات الگوی سقراطی خویش را در بحث علت غایی همچنان حفظ می‌کند.

به طور خلاصه، مباحث مربوط به فلسفه عملی نباید ما را غافل کند از اینکه بپرسیم دقیقاً چه چیزی وجه مشترک میان همه هستی‌هایی است که خیر هستند. اگر

از خود ارسطو پرسیده شود که آیا این اشتراک از نوع مشترک لفظی صرف است مطمئناً پاسخ او منفی خواهد بود. ارسطو نمی‌تواند و چنین نکرده که اموری که تا این حد با هم اختلاف دارند را خیر بداند و وجه اشتراک را اشتراک لفظی معرفی کند. او می‌گوید: «خیر، مشترک لفظی نیست» (Aristotle (Nicomachean Ethics), 2013, 1096 b26).

در واقع، مثال خیر در فلسفه ارسطو حذف نمی‌شود، بلکه به نوع دیگری استفاده می‌شود. توضیح اینکه: ارسطو **فعلیت** را هرچند از نظر زمانی متأخر باشد سابق بر قوه می‌داند و ناگزیر از فرض امر مطلق است. آنچه امر مطلق ارسطویی در متافیزیک و هستی‌شناسی اوست همان خیر هستی‌شناختی (متافیزیکی) افلاطون است که ارسطو آن را در ظاهر انکار می‌کند. امر مطلق در **طبیعیات** ارسطو همان علت غایی است (c.f. Gadamer, 1986:26, 129, 130(Foot note)).

حتی مباحث ناظر بر قوه (دونامیس) و فعل (انرگیا) در *مابعدالطبیعه* ارسطو به وضوح اجرای همین طرح است (Ibid.: 130 (footnote)).

می‌دانیم که افلاطون مسائلی را که ارسطو در نقدهایش گوش‌زد کرده، در نظر داشته است. افلاطون در رساله *پارمنیدس* مسائلی را که ارسطو به عنوان نقد مطرح کرده بیان کرده است. اما چرا افلاطون پاسخ صریحی به این مسائل نداده است؟ همین مسئله در خصوص نقد دیگر ارسطو مطرح می‌شود. اینکه: چرا افلاطون درباره جدایی مکانی مثل، بر طبق تفسیر ارسطو، پاسخ صریحی ارائه نکرده است؟ پاسخ گادامر روشن است؛ از نظر گادامر، افلاطون با روش دیالکتیکی خویش، پاسخ این مسائل را ارائه کرده است. پرسش و پاسخ‌های افلاطونی که سرشار از استعاراتی است که صرفاً با گزاره‌های صوری نمی‌توان به کشف آنها رسید. اما سخنان استعاری افلاطون، چگونه باید تفسیر شوند؟

۲.۴.۱. بیان استعاری افلاطون

نقدهای ارسطو نه تنها برای «سقراط افلاطون» نگران‌کننده نیست، بلکه راه‌گشاست. در حقیقت این نقد و آگاهی «سقراط افلاطون» از آن، مبنای «نادانی سقراطی» است که نادانی بسیار ارزش‌مندتری است. بر این اساس، معرفت به مثل و خصوصاً خیر، با هر گونه معرفت متعارف بشری تفاوت نوعی دارد، به طوری که می‌توان نوعی نادانی نسبت به آن را در نظر آورد. این

بحث را می‌توان در سه محاوره مهم فایدون، تیمائوس و جمهوری پی‌گیری کرد (Gadamer, 1986:25).

هر گاه در محاورات، درباره مثال مثال‌ها یا مثال خیر سخن گفته می‌شود، همواره «سقراط افلاطون» از سخن درباره آن طفره می‌رود (See: Hamilton (Republic), 1961, 506d; Ibid. (Timaeus), 48a). گویی می‌خواهد بگوید که شناخت مثال خیر آنچنان تفاوتی با دیگر مثال‌ها دارد که ما نسبت به آن نوعی نادانی داریم. این نادانی سقراطی نه تنها مذموم نیست، بلکه نوعی دانایی است. حتی در جمهوری مثال خیر به خورشید تمثیل می‌شود که بر این اساس، درک آن دشوار است و تنها از طریق آثارش می‌شود به آن نظر انداخت. برترین مثال یا خیر مطلق طوری توصیف می‌شود که نمی‌توان آن را با شناختی متعارف شناخت و برای همین افلاطون به زبان استعاره روی می‌آورد. رازی در مثال خیر نهفته است، اما در هر صورت خیر نزد افلاطون واحد متحدکننده کثرت است. مثال خیر را با عدد می‌توان بهتر فهمید، چراکه بر اساس آموزه‌های افلاطونی هر عددی هم‌زمان هم وحدت و هم کثرت است. اشیا از مثال خیر بهره‌مندند و ارسطو نمی‌تواند این رابطه را انکار کند، در فلسفه ارسطو توضیح این رابطه بر عهده حمل‌گذارده شده است (Gadamer, 1986: 132). اصولاً منطق صوری ارسطویی بر اساس گزاره‌های حملی شکل گرفته است و حکم، فعالیت است که در آن ذهن چیزی را برای چیزی اثبات یا از آن سلب می‌کند. در نگاه ارسطویی، ذوات یا کلی‌ها، که نمایانگر مثل هستند، مجموعه‌ای از مصادیق را در بر می‌گیرند که افراد آن را به وسیله حمل در طبقه یا مقوله یا مجموعه‌ای قرار می‌دهیم، به این ترتیب که موضوع را در محمول مندرج می‌دانیم.

حال در محاورات افلاطونی، می‌بینیم که هر کس ادعا می‌کند فضیلت (آرته) را می‌شناسد با تخته‌ها و فن‌ها به معرفی آن می‌پردازد. یعنی افراد مختلف از معرفت‌های روزمره شروع می‌کنند و البته هر بار با ابطال‌های افلاطونی مواجه می‌شوند و در نهایت به این نتیجه می‌رسند که از معرفت خیر بی‌خبرند (Christopher, 2002: 55). اینجاست که افلاطون زبان تمثیل (analogy) و استعاره را کمک می‌گیرد تا این مشکل را معرفی کند و روش برخورد با آن را بگوید. در ارسطو می‌بینیم که تأکید او بر خیر ناظر به بشر، او را به حیطة عملی وارد می‌کند (Aristotle (Eudemian Ethic), 2013, 1218 b25).

از نظر گادامر، افلاطون میان مثال خیر دست‌نیافتنی و فضیلت‌های روزمره به دنبال حد وسط است، حد وسطی که در آن به قول خودش در تقلائی مثال خیر بوده است (Ibid. (Eudemian Ethics), 1218 a30).

اگر معنای استعاری و دیالکتیکی بودن بیان افلاطون به این ترتیب درک شود، آنگاه نقد جدایی مثل از اشیای خاص تفسیر دیگری خواهد داشت. گادامر معتقد است مقصود افلاطون از جدایی مثل، جدایی مکانی نبوده است؛ نظری که فارابی پیش‌تر آن را داده است. از نظر گادامر، جدایی نوعی استعاره افلاطونی است، چراکه، آنچنان که توضیح دادیم، از نظر افلاطون، معرفت مثل با معرفتی که ما در باب اشیای محسوس داریم بسیار متفاوت است و ما بر اساس «نادانی سقراطی» نسبت به آن نادانیم، آنچنان که گویی میان اشیای جزئی و مثل جدایی رخ داده است.

به طور خلاصه، در فلسفه افلاطونی-ارسطویی دو معنا برای «جدا» (خوربستون) می‌توان در نظر گرفت. اول صرف جدا بودن (separate) و دیگری قائم به خود بودن (consisting in itself). حال هنگامی که افلاطون سخن از جدایی می‌گوید مقصودش استقلال از احتمالات است. مثلاً دایره بودن یا گرد بودن مستقل است از دایره‌های خاصی که ما ترسیم می‌کنیم (Ross, 1971: 222). اما ارسطو معنای قائم به خود بودن را به صورت مکانی تفسیر می‌کند، در حالی که همه تلاش افلاطون در رساله پارمنیدس آن است که سقراط افلاطون دلالت‌های مکانی پارمنیدس را ابطال کند. گادامر در اینجا ارسطو را متهم می‌کند که به رغم اینکه از قصد افلاطون آگاه بوده، به عمد نظریه‌اش را وارونه جلوه داده است (Gadamer, 1975: 213). در جملات پایانی کتاب مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی، گادامر از وفاق (جمع) دو فیلسوف یونانی، افلاطون و ارسطو سخن گفته، معتقد است میان آنها اختلافی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

مقایسه آرای دو فیلسوف از دو سنت متفاوت، تنها هنگامی معنا دارد که مراد از مقایسه فهم بهتر نقاط اشتراک و افتراق باشد تا دریافت درستی از هر کدام را به دست دهد. در این نوشتار نشان دادیم که به نظر می‌رسد به رغم تفاوت موجود در خوانش فارابی و گادامر از افلاطون، هر دو

فیلسوف در اصالت دادن به فلسفه افلاطون، رأیی مشترک دارند. خصوصاً گادامر که تأکید دارد تفاوت ارسطو با استادش افلاطون، تنها در شیوه بیان مطالب و فقط در حیطه روش است. اصلی‌ترین نظریات افلاطون یعنی نظریه مثل و خصوصاً مثال‌ها (مثال خیر)، در خوانش هر دو فیلسوف بررسی شد. حتی تبلور این نظریه در شهر آرمانی افلاطونی و وحدت آن با جامعه و نفس مورد تأکید هر دو فیلسوف بود. خصوصاً فارابی که خودش کوشیده بر مبنای اصول فلسفه خویش چنین مدینه‌ای را پایه‌گذاری کند. دیدیم که هر دو فیلسوف به دیالکتیک افلاطون و تفاوت آن با منطق صوری ارسطویی و تبیین‌های ارسطو توجه دارند. البته، در حالی که گادامر بر اساس هرمنوتیک فلسفی‌اش بر دیالکتیک تأکید داشت فارابی می‌خواست فلسفه‌اش را که صورتی افلاطونی داشت با بیان صوری ارسطویی عرضه کند.

فهرست منابع

- آل یاسین، جعفر (۱۳۷۱). *اربع رسائل فلسفیه*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۳). *فیلسوفان راندان الکندی و الفارابی*، بیروت: دار الاندلس.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰). *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: انتشارات گام نو.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر ساقی.
- _____ (۱۳۷۷). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۵). *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب، ج ۱.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵). *هرمنوتیک و سیاست*، تهران: انتشارات کویر.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). *منطق و بحث عام هرمنوتیک*، تهران: انتشارات کنگره.
- شریف، م. م. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، ج ۱.
- الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱). *آراء اهل المدینه الفاضله*، تصحیح: نادر البیر نصری، بیروت: دارالمشرق.
- _____ (بی‌تا). *اعضاء الحیوان و افعالها و قواها*، نسخه خطی دانشگاه تهران به شماره ۱۰/۲۴.
- _____ (۱۳۴۶). *التعلیقات*، الهند: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن.

- _____ (۱۳۴۹). *الدعاوی القلیبیه*، الهند: مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد الدکن.
- _____ (۱۹۸۶). *الجمع بین رایى الحکیمین افلاطون الالهى و ارسطوطالیس*، تصحیح: نادر البیر نصرى نادر، دار المشرق.
- _____ (۱۳۵۳). «فلسفه افلاطون...»، در: بدوى، عبدالرحمن، *افلاطون فى الاسلام*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۷۷)، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: انتشارات نشر مرکز.
- نیچه ... [و دیگران] (۱۳۸۶). *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- Aristotle (2013). *Eudemian Ethics*, Brad inwood; Raphael woolf(tr.), Cambridge University Press.
- Aristotle (1981). *Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*, by Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2004). *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp (tr.), Cambridge University Press.
- Christopher, P. Long, A. (2002). "The Ontological Reappropriation of Phronesis", *Continental Philosophy Review*: 35, pp. 36-60.
- Fakhry, Majid (1983). *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press.
- Gadamer, Hans Georg (1975). *Truth & Method*, G. Barden (Ed.), J. Cumming, London.
- _____ (1980). *Dialogue and Dialectic*, Christopher Smith (tr.), Yale University Press.
- _____ (1986). *The Idea of Good in Platonic – Aristotelian Philosophy*, Christopher Smith (tr.), Yale Press.
- Hall, R. (1967). "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards(ed.), Macmillan Publishing Co. & the Free Press, New York, Vol. 1.
- Hamilton, Edith; Cairns, Huntington (1961). *the Collected Dialogues of Plato*, Bollington series LXXI, Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*, Norman Kemo Smith (tr.), New York: st. Matin's Press.
- Ross, W. David (1915). *The Works Of Aristotle* (Magna Moralia), Oxford University Press.
- Ross, W. David (1971). *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Clarendon Press.
- Smith, Steven B. (ed.) (2009). *Cambridge Companion to Leo Strauss*, Yale University Press.
- Strauss, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press.
- Wachterhauser, B. R. (ed.) (1986). *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: Albany State University.

پی‌نوشت‌ها

۱. نکته جالب توجه این است که فارابی این پنهان‌نویسی را در فلسفه تأیید کرده، حتی به فیلسوفان شهیبری چون افلاطون نیز نسبت می‌دهد (فارابی، ۱۳۵۳: مقدمه، ۳۶).
۲. و خلینا ذکرها بالنظر فیها والتاویل لها لمن یلتمسها.
۳. ان الضروره تدعوا الی اطلاق الفاظ الطبعیه و المنطقیه المتواطئه الی تلك المعانی اللطیفه.
۴. فارابی نیز به این مسئله توجه می‌کند.

