

فلسفه

آنامنسیس و اسطوره گردش ارواح

دکتر مهدی قوام صفری

چکیده

برای کنار گذاشتن تفسیر آنامنسیس افلاطون به فطری‌گرایی، که مفهوم آن در اصل به فلسفه جدید غربی تعلق دارد، دو شاهد گویا در دو رساله افلاطون، یعنی در فایدروس و جمهوری، یافته می‌شود. آنچه افلاطون اسطوره گردش ارواح با خدایان در فایدروس و تمثیل مشهور غار در جمهوری را به آن تطبیق می‌کند به خوبی، چنانکه در این مقاله خواهیم دید، نشان می‌دهد که افلاطون هرگز تصویری از آنچه بعضی فیلسوفان جدید، و حتی معاصر غربی، به راحتی پذیرفته‌اند، یعنی فطری‌گرایی، نداشته است.

واژه‌های کلیدی:

اسطوره گردش ارواح، تمثیل غار، فطری‌گرایی، قوه عقلانی، ادراک حسی، ادراک عقلانی.

بلکه توسل به زیبایی محسوس، به عنوان نماینده برجسته محسوسات، برای نشان دادن سیر دیالکتیکی عقل از ادراک حسی تا ادراک عقلانی مُثُل است.

مقدمه نسبت داده‌اند، قبلاً بند ۱ و یادداشت‌های

مربوط به آن را در مقاله قبل خوانده‌باشد. این مقاله، در واقع، از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود که هریک از اسطوره و تمثیل در یک بخش بررسی شده‌است.

الف- آنامنیسیس و اسطوره گردش ارواح

۱

اگر برای تعیین ترتیب تاریخی محاورات افلاطون، فقط محتوای فلسفی آنها را معیار دسته‌بندی آنها بدانیم، فایدروس از این حیث، همانگونه که از دسته‌بندی کورنفورد - که به تعبیر گاتری نماینده استنتاج‌های مقبول در این‌باره است - برمی‌آید (در گاتری، افلاطون: زندگی و آثار، ص ۶۱)، در دسته محاورات میانی و پس از منون و فایدون و جمهوری و مهمانی قرار می‌گیرد؛ و اگر موضوع مورد بحث این مقاله را در مدنظر داشته باشیم، فایدروس قطعاً باید پس از منون نوشته شده باشد. دلیل این نتیجه‌گیری روشن است، زیرا در آن، برخلاف منون، به هیچ‌وجه سخن از این نیست که آموختن به معنای یادآوری است بلکه این آموزه در فایدروس مفروض و مسلم گرفته شده و سپس براساس محتوای اسطوره گردش

به عقیده ما آموزه آنامنیسیس افلاطون، برخلاف تصور بعضی از فیلسوفان جدید و معرفت‌شناسان معاصر غربی و بعضی از فیلسوفان معاصرمان در عالم اسلام، هرگز به معنای فطری‌گرایی، که فلسفه جدید غربی خاستگاه اصلی آن است، نمی‌باشد. به این عقیده، پیش از این در مقاله‌ای که در شماره اخیر مجله فلسفه (۵-۴) تحت عنوان «آنمانیسیس افلاطون» منتشر شد، استدلال کرده‌ایم. در آن مقاله همه آنچه را که می‌شد در این‌باره گفت نیآورده‌ایم. اکنون در مقاله حاضر، بخش دیگری از استدلال را براساس اسطوره گردش ارواح و تمثیل غار، که به ترتیب در دو محاوره مهم افلاطونی فایدروس و جمهوری آمده‌اند، ارائه می‌کنیم؛ اما، البته، این بدان معنا نیست که تمامیت استدلال‌های دو مقاله به یکدیگر وابسته است، برعکس می‌توان هریک از آنها را به تنهایی در بستری که اقامه شده‌اند مستقل و تمام دانست. با این همه، اگر کسی بخواهد فقط این مقاله را بخواند، بهتر است صرفاً برای آشنایی با کسانی که براساس آموزه آنامنیسیس، فطری‌گرایی را به افلاطون

آموزه آنامنسیس به فطری‌گرایی است زیرا این تفسیر، البته، با نکتهٔ مورد نظر ما در اسطورهٔ فایدروس ناسازگار است.

به‌جا آوردن احترام علمی شایسته برای محققان دیگر، که مهم‌ترین معنی آن جدی گرفتن تفسیرهایی است که آنها در پیش نهاده‌اند، البته یکی از شرایط اصلی پژوهش علمی است، اما روشن است که حفظ تفسیر سنتی در غیاب قرائن و شواهد ضروری و لازم برای آن بویژه درجایی که تفسیر با مدلول صریح کلمات مورد تفسیر آشکارا در تعارض است، خود شکست مهمی برای پژوهش علمی باید در حساب آید.

بطور مثال، آی.ام. کرومی در کتابش بررسی آموزه‌های افلاطون (جلد ۲، ص ۱۴۵)، نکتهٔ معرفت‌شناختی اسطورهٔ فایدروس را مطرح می‌کند، و سپس، بسیار عجیب است که، او نه تنها آن نکته را بی‌جهت به مسئلهٔ عشق و زیبایی محدود می‌سازد بلکه، و این عجیب‌تر از اولی است که، می‌گوید کوشش برای به‌زور بیرون کشیدن معرفت‌شناسی از سخن افلاطون غیر عاقلانه است: «هدف افلاطون در اینجا این است که توضیح دهد که شهوت جنسی (Sexual Passion) چگونه می‌تواند عقل را ارتقا دهد: چون چنین است کوشش

ارواح معنای آن توضیح داده شده است. توضیح افلاطون در این باره هرچند بسیار کوتاه و مختصر است، در نوع خود در همهٔ نوشته‌های افلاطون بی‌نظیر و ممتاز است. با این حال، جای بسی تعجب و تأسف است که موقعیت ممتاز و یگانهٔ آن توضیح و بطور کلی آن اسطوره توجه کسانی را که در باب آموزهٔ آنامنسیس بطور خاص یا در باب به اصطلاح نظریهٔ معرفت افلاطونی بطور عام پژوهش کرده‌اند به خود جلب نکرده است. البته در منابع محدودی که ما به آنها دسترسی داریم، حتی آنجا که مسئلهٔ «روح بالدار» و کیفیت هبوط او در زمین و حلوش در بدن مورد بحث و بررسی است و زمینه بحث اقتضا می‌کند که محقق نکتهٔ مربوط اسطوره را حتماً در حساب آورد، می‌بینیم که هیچ توجهی به آن نمی‌شود.

اسطورهٔ گردش ارواح، بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین اسطوره‌های افلاطونی است و همانند هر اسطورهٔ دیگری که در محاورات او آمده است قطعاً پیام خاصی دارد. اتفاقاً این اسطوره، از حیث نکتهٔ مورد نظر ما صراحت تام دارد و محتاج هیچ تأویل یا تفسیر پیچیده‌ای نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد که آنچه مانع جدی گرفتن آن پیام صریح و سبب بی‌توجهی به آن شده است تفسیر ناجبای

برای به زور بیرون کشیدن بیش از اندازه معرفت‌شناسی از آنچه افلاطون می‌گوید احتمالاً غیر عاقلانه است.» اولاً، همگان می‌دانند که در آن بخش از فایدروس که مورد نظر کرومی است، و اصولاً در کل فایدروس و دیگر محاورات افلاطون، هرگز «شهوت جنسی» سبب ارتقای عقل و ذهن انسان معرفی نشده است، بلکه قضیه برعکس است. و ثانیاً، «احتمالاً غیر عاقلانه» (Probably Unwise) نشان تردید خود کرومی در صحت پیشنهادش می‌باشد زیرا، ثالثاً، معلوم است که این پیشنهاد بر بدفهمی او در باب «هدف افلاطون» مبتنی است، و این البته در صورتی است که در سخن کرومی به جای «شهوت جنسی»، «عشق به زیبایی» بگذاریم، زیرا در غیر این صورت در باب هدف افلاطون اصلاً بدفهمی صورت نگرفته است بلکه هدف افلاطون کلاً غلط فهمیده شده است. منظور ما این است که هدف افلاطون از آوردن اسطوره‌گردش ارواح، که نکته معرفت‌شناختی بسیار مهمی را در ضمن آن معرفی می‌کند، به هیچ وجه فقط توضیح ارتقای عقل تنها از طریق «عشق به زیبایی» نیست بلکه توسل به زیبایی محسوس، به عنوان نماینده برجسته محسوسات، برای نشان دادن سیر دیالکتیکی

عقل از ادراک حسی تا ادراک عقلانی مثل است. بنابراین، اگر هدف افلاطون را، برخلاف ظاهر سخنانش، به «عشق به زیبایی» و نقش آن در سیر دیالکتیکی محدود کنیم، این یک بدفهمی بزرگ است، اما اگر در این مسیر، علاوه بر آن محدودیت، به جای «عشق به زیبایی»، «شهوت جنسی» بگذاریم، این دیگر بدفهمی نیست، یک غلط بزرگ است. نشان دیگر تردید کرومی در خصوص سخن خودش این است که او بلافاصله پس از جمله نقل شده در بالا می‌نویسد: «اما اگر مجبور بودیم که بکشیم این کار را بکنیم ممکن بود تصور کنیم که آموزه فایدروس ساده‌تر و صریح‌تر از آموزه فایدون است.» به نظر می‌رسد آنچه سبب می‌شود کرومی دچار چنین اضطرابی گردد این است که او نمی‌خواهد آموزه آنامنسیس افلاطون به معنایی غیر از آنچه از تفسیر متعارف برمی‌آید باشد، چنانکه این امر از نحوه بررسی او در باب تثیل مرغان ثنای تئوس (۹-۱۹۶) نیز به خوبی آشکار می‌شود (همان، ص ۱۴۶، بسنجید با، قوام صفری، «آنامنسیس افلاطون»، در فلسفه، ۵-۴، ص ۸۶).

اسب وجود دارد که ارباب‌ران آنها را مهار می‌کند؛ علاوه بر این، یکی از این دو نجیب و خوب و اصل آن خوب است، در حالی که دیگری منش متضاد دارد، و اصل آن برخلاف اولی است.» (همان، ۳-۲۴۶b۱). این نفس‌ها همه، چنانکه گفتیم، پیش از هبوط، به همراه نفس‌های خدایان، در سراسر جهان، در شکل‌های مختلف، می‌گردند؛ و تا زمانی که کامل‌اند و بال دارند در بالا در گردش‌اند و جهان رام‌ها را می‌کنند، اما وقتی یکی از آنها بال‌های خود را از دست داد به زمین هبوط، و در یک بدن زمینی حلول می‌کند و در آن می‌ماند و آن را به حرکت درمی‌آورد. «این ساختار مرکب از نفس و بدن موجود زنده، همچنین فانی نامیده می‌شود.» (همان، ۲۴۶c). در اینجا پاسخ افلاطون به آن پرسش کامل می‌شود: موجود زنده‌ای که حاصل هبوط نفس از عالم بالا در زمین و حلول آن در یک بدن زمینی (افلاطون سوما *σῶμα*)، به معنی جسم به کار می‌برد: (۲۴۶c۷) باشد، زنده «فانی» نامیده می‌شود، اما ما خدایان را زنده «فناناپذیر» می‌نامیم زیرا ما انسان‌ها براساس «تصویر خیالی مان» می‌پنداریم که آنها فناناپذیراند و «بدن و نفس آنها برای همیشه به هم پیوسته است»^(۱) (همان، ۲-۲۴۶d۱). پس

۲۵۰b۱-۲۴۶d۶ فایدروس آمده است، هرچند کوششی است برای تبیین طبیعت نفس، و همچنین تبیین هبوط آن در زمین و حلول آن در بدن، در واقع به دنبال پاسخ به یک پرسش اساسی مطرح شده است. پرسش این است که: چرا بعضی از موجودات زنده «فانی» و بعضی «فناناپذیر» نامیده می‌شوند (فایدروس، ۲۴۶b۵). پاسخ افلاطون، به این پرسش این است که هرنفس، پیش از هبوط، مواظب هر آن چیزی است که خودبه‌خود بی‌نفس (آپسوخون، *αψυχον*) است، و این نفس‌ها در سراسر جهان می‌گردند (همان، ۷-۶ b ۲۴۶). نفس چیست؟ پاسخ بسیار مجمل این است که نفس، «خود متحرک» (اوتو کینون، *αυτο κινον*) است (همان، ۷ c ۲۴۵) و بنابراین «منشا و اصل نخست حرکت چیزهای متحرک» است (همان، ۹ c ۲۴۵). افلاطون نفس را به «نیروی متحد اسب‌های بالدار و ارباب‌ران بالدار آنها» تشبیه می‌کند (همان، ۷-۲۴۶a۶). معلوم می‌شود که این تشبیه شامل نفس خدایان نیز می‌شود زیرا او بلافاصله ادامه می‌دهد که همه اسب‌های خدایان و همه ارباب‌ران‌های آنها خوب هستند، اما در مورد موجودات دیگر، کلاً چنین نیست. «در مورد ما انسان‌ها اولاً دو

آسمانی شرکت نکرده است. به این ترتیب اگر خود زئوس را نیز در حساب آوریم، خدایان و دایمون‌ها در دوازده دسته به گردش می‌روند و هر خدایی مطابق شأن خویش به رهبری گروهی می‌پردازد که در پشت سر او در حرکت هستند.^(۲)

در درون آسمان‌ها بر بالای شاهراهی که خدایان مبارک از آن می‌گذرند و به پیش می‌روند مناظر زیبای بسیاری وجود دارد، و چون در جایگاه الهی حسادت راه ندارد، هریک کار خود را انجام می‌دهد و همه آنهايي که می‌توانند از آنها پیروی کنند همراه آنها هستند. اما در حالی که آنها در حال رفتن به ضیافت و مهمانی هستند درمی‌یابند که از سر بالایی تندی صعود می‌کنند که تا اوج طاق محیط بر آسمان ادامه دارد، و صعود از این سر بالایی برای ارباب خدایان آسان است زیرا ارباب آنها کاملاً متعادل است و به آسانی هدایت می‌شود، اما این صعود برای دیگران دشوار است زیرا سنگینی وزن اسپ شرارت ارباب‌ران را به پایین می‌کشد، مگر اینکه این ارباب‌ران آن را به خوبی رام کرده باشد.

در اینجاست که نفس به نهایت رنج و مشقت می‌افتد. زیرا نفس‌هایی که فناپذیر نامیده می‌شوند، به محض اینکه به اوج می‌رسند، پیش می‌روند و در پشت جهان

موجود زنده فانی، یعنی موجودی که مرکب از نفس و بدن است و نفس او سرانجام پس از سرآمدن اجلی معین از بدن او باید جدا شود.

اکنون پاسخ افلاطون به آن پرسش، پرسش جدیدی در میان می‌آورد که: چرا بال‌های نفس از آن جدا و گم می‌شود تا نفس در زمین هبوط کند؟ درحقیقت، اسطوره گردش ارواح در پاسخ این پرسش اخیر مطرح شده است. اسطوره اینگونه آغاز می‌شود: ویژگی طبیعی بال این است که آنچه را سنگین است بالا، یعنی جایی که مسکن خدایان است، برد و بنابراین بیش از هر جزء جسمانی از طبیعت الهی، که زیبا و خردمند و خوب است و همه فضیلت‌های دیگر را داراست، برخوردار است. اینگونه فضیلت‌هاست که بال از آنها تغذیه می‌کند و قوت می‌گیرد، در حالی که متضاد آنها او را تباه می‌سازد. در گردش آسمانی خدایان و دایمون‌ها، زئوس پیشاپیش همه حرکت می‌کند و در پشت سر او بقیه خدایان و دایمون‌ها در یازده دسته به راه می‌افتند. رهبری هر دسته بر عهده یکی از خدایان شناخته شده آتنی است، و این در حالی است که هستیا، ایزد بانوی آتش و اجاق، در مسکن خدایان تنها مانده، و در گردش

نفس از اینکه سرانجام هستی را دیده است کاملاً خشنوداست و با اندیشیدن حقیقت تغذیه می‌کند و کامیاب می‌شود.

قرار می‌گیرند، و چرخش آسمان آنها را بی‌درنگ به چرخش درمی‌آورد و آنها اطراف را تماشا می‌کنند.^(۳)

در اینجا هستی حقیقی ساکن است، بدون رنگ و شکل، که نمی‌توان آن را لمس کرد؛ و فقط عقل، یعنی راهنا و حاکم نفس، می‌تواند آن را تماشا کند، و هر معرفت راستین عبارت است از معرفت متعلق به آن.

همانگونه که اندیشه (دیاناویا) خدا از عقل و معرفت تغذیه می‌کند، به همین سان در مورد هر نفسی نیز که مراقب است تا به غذای شایسته‌اش دست بیابد چنین است.

نفس از اینکه سرانجام هستی را دیده است کاملاً خشنوداست و با اندیشیدن حقیقت تغذیه می‌کند و کامیاب می‌شود، تا اینکه چرخش آسمان او را یک دور کامل بچرخاند. نفس در حالی که سیر می‌کند

صرف خود عدالت، و همین‌طور خویشتن‌داری و معرفت را می‌بیند، نه معرفتی را که همجنس صیوروت است و با دگرگونی موضوعاتی که ما معمولاً هستی را به آنها نسبت می‌دهیم دگرگون می‌شود، بلکه معرفت حقیقی‌ای متعلق به هستی‌ای که حقیقتاً موجوداست. وقتی نفس به همین سان

اما نفس‌های دیگر، اوضاعی دیگر

دارند. از میان آنها، نفسی که از خدای

سردسته‌اش بهتر پیروی می‌کند و بیشترین

تشبیه را به آن دارد سر ارا به‌ران خود را به

ناحیه بیرون می‌برد و به همراه خدایان با

چرخش آسمان می‌گردد، اما از آنجا که

اسب‌هایش او را دست‌پاچه می‌کند برای

تماشای چیزهایی که هستند با دردسر

فراوان مواجه می‌شود؛ نفس دیگر، گاه بلند

می‌شود و گاه فرو می‌نشیند و چون

اسب‌هایش سرکش است بعضی از

هستی‌های راستین را می‌بیند و بعضی را

نمی‌بیند. بقیه نفوس، هرچند مشتاق رسیدن

به بلندی‌ها هستند و می‌خواهند به دنبال بقیه

بالا بروند، قادر به این کار نیستند؛ به پایین

کشیده می‌شوند و یکدیگر را لگدمال

می‌کنند و به شدت خسته می‌شوند. در نتیجه، چون ارباب‌ران آنها نیز فاقد قدرت است، بسیاری لنگ می‌شوند و بسیاری دیگر بال‌هایشان می‌شکند، و به رغم آن‌همه رنج و مشقت‌شان از دیدن کامل هستی مایوس می‌شوند و از آنجا برمی‌گردند و شبه غذا می‌خورند.

اکنون، به حکم آدراستیاس^(۵) گوش بسیار: هر نفسی که از ملازمان یک خدا بوده، و چیزی از حقیقت را مشاهده کرده است تا آغاز گردش جدید از حزن و اندوه رها خواهد بود، و اگر بتواند همیشه چنین کند، همیشه از آسیب و زیان در امان خواهد بود. اما وقتی نتواند این چنین ملازمت کند، و هیچ حقیقتی نبیند، بلکه در اثر حوادث ناگوار متحمل بار سنگین فراموشی و خطا کاری شود، به سبب این سنگینی بال‌هایش شکسته می‌شود و به زمین هبوط می‌کند، و سپس با قانون مواجه می‌گردد. چنین نفسی به هنگام نخستین تولدش نمی‌تواند در هیچ جانور بی‌روحي حلول کند؛ اما نفسی که بیشترین هستی را دیده است در کودک انسان حلول خواهد کرد تا رشد کند و دوستدار حکمت و دوستدار زیبایی و پیرو موساه و عاشق گردد؛ نفسی که کمتر دیده است در پادشاهی که بر طبق قانون حکومت

می‌کند یا در یک رزمنده یا حاکم مسکن می‌گزیند؛ سومی در یک دولت‌مرد، یا در یک کاسب یا در یک بازرگان، چهارمی در ورزشکار یا در مربی بدنی یا در پزشک؛ پنجمی زندگی کاهن و پیشگو خواهد داشت؛ ششمی زندگی شاعر یا دیگر هنرمند مقلد را لایق خواهد بود؛ هفتمی در صنعتگر یا کشاورز خواهد زیست؛ هشتمی در سوفسطایی یا در عوام‌فریب؛ نهمی در جبار.^(۱)

در همه این تجسدها، آنکه عادلانه زندگی کند از سرنوشت بهتری برخوردار خواهد بود و آنکه ناعادلانه زندگی کند از سرنوشتی بدتر. زیرا به مدت ده هزار سال نخواهد توانست به جایی برگردد که از آنجا آمده است، برای اینکه در کمتر از این زمان نمی‌تواند بال‌هایش را دوباره به دست آورد، فقط به جز نفس کسی که به راستی در طلب حکمت و پس از آن «عاشق پسران» (παισερασ) یا ایدراس-تسانتوس، همان πησαυτος (۲۴۹a۱) بوده باشد. چنین نفسی اگر سه هزار سال این زندگی فیلسوفانه را برگزیند، بدینوسیله دوباره بال‌هایش را به دست می‌آورد، و پس از سه هزار سال به موطن اصلی‌اش بازمی‌گردد. اما بقیه نفس‌ها، پس از گذراندن زندگی

اولشان، به محکمه برده می‌شوند و پس از آن بعضی از آنها برای تنبیه شدن به زیرزمین فرستاده می‌شوند، و بعضی دیگر که عادلانه زیسته‌اند به آسمان می‌روند، تا در آنجا به شیوه‌ای که متناسب با زندگی گذشته آنهاست، زندگی جدیدی آغاز کنند. پس از هزار سال هر دو گروه تقسیم می‌شوند و هر نفسی اجازه می‌یابد برطبق خواست خودش دومین زندگی خود را انتخاب کند. در اینجا است که چه بسا نفس یک انسان در یک حیوان حلول می‌کند و نفس یک حیوان که قبلاً در یک انسان بوده است دوباره در یک انسان درآید. «زیرا تنها نفسی که حقیقت را مشاهده کرده است می‌تواند به شکل انسانی ما درآید - برای اینکه باید بتواند باگذر از کثرت ادراکات حسی به وحدت حاصل از تعقل، هم‌نام‌های مثل را بفهمد - و این فهم همان یادآوری چیزهایی است که نفس‌های ما قبلاً به هنگام گردش با خدای‌شان مشاهده کرده‌اند.» (فایدروس، ۲۴۹b۶-۷c۲).

۳

هم فقره‌ای که هم‌اکنون از فایدروس نقل کردیم (۲۴۹b۶-۷c۲) و هم کل اسطوره، که خلاصه‌اش را در بند بالا آوردیم، به اندازه کافی برای توضیح معنای آنامنسیس واضح است. با این همه، بهتر است نکات آنها را به

ترتیب ذکر کنیم.

الف - بنا بر اسطوره گردش ارواح، همه نفس‌هایی که در سفر خدایان حضور دارند موفق به دیدن حقایق نمی‌شوند.

ب - در میان آنهايي که در این امر موفق می‌شوند، از این حیث، مراتب و درجاتی وجود دارد: بعضی بیشتر، و بعضی کمتر می‌بینند.

ج - اگر نفسی در آن گردش الهی، هیچ ندیده باشد نمی‌تواند در زندگی زمینی، زندگی در بدن انسان را اختیار کند (همچنین نگا. همان، ۲۵۰a۱)، زیرا او چون در سفر آسمانی‌اش چیزی از حقایق را ندیده است، نمی‌تواند از حیث معرفت شناختی کارکرد خاص انسانی داشته باشد، یعنی نمی‌تواند توسط قوه عقلانی‌اش از کثرت ادراک حسی بگذرد و به یک وحدت عقلانی دست یابد؛ به تعبیر دیگر، نمی‌تواند «بواسطه چندین مورد جزئی» به یک مفهوم کلی برسد زیرا، قوه تشکیل مفاهیم کلی را ندارد.

د - پس حاصل معرفت شناختی دیدن حقایق در ضمن سفر الهی در زندگی زمینی، همانطور که گاتری نیز به وضوح آورده است، برخوردار شدنِ نفس از «قوه عقل» است، یعنی برخوردار شدن از «قوه تشکیل مفهوم کلی به واسطه چندین مورد ادراک

جزئی» (گاتری، افلاطون: محاورات میانی، ص ۳۶۶).

ه - افلاطون این عمل، یعنی ساختن مفهوم واحد کلی به واسطه عقل براساس ادراکات حسی جزئی را همان یادآوری (آنامنسیس) می‌نامد و به این ترتیب راه هرگونه تفسیر من عندی از این آموزه، و از جمله راه تفسیر آن به فطری‌گرایی نوظهور در فلسفه جدید غرب، را کاملاً می‌بندد.

و - مفاهیم کلی موردنظر، مثل افلاطونی نیستند بلکه، به تعبیر گاتری (همان‌جا)، «هم‌نام‌های» مثل هستند. یعنی انسان می‌تواند به کمک قوه عقلانی‌اش، از کثرات ادراک حسی، به مفهوم کلی واحدی که «هم‌نام» مثال مربوطه است دست یابد و از این طریق به یاد مثالی بیفتد که در سفر الهی‌اش دیده است. حال اگر کسی مثال معینی را در سفر الهی‌اش ندیده باشد، نمی‌تواند از طریق ادراکات حسی به کسب همان‌نام آن مثال، یا مفهوم کلی و واحد متناظر با آن مثال، موفق شود؛ بنابراین، نتیجه می‌گیریم که یادآوری هر چیزی برای هر کسی، یا فهم هر چیزی توسط هر کسی ممکن نیست. به این ترتیب، برخلاف تصور زلزاک، کسی نمی‌تواند بگوید: «از آنجا که هر نفسی قبل از حلول در بدن، مثل رادیده

است، هر انسانی بالقوه همه چیز را می‌داند.» (زلزاک (۱۹۹۹)، ص ۷۷). زیرا، چنانکه نشان دادیم، هر انسانی در سیر الهی‌اش همه مثل را ندیده است، و علاوه بر این، همانگونه که دانستیم، دیدن مثل در آن گردش، به معنی مجهز شدن به قوه عقلانی است. آری، می‌توان گفت چون به هر حال نفس هر انسانی تعدادی از مثل را دیده است، به قوه عقلانی مجهز است، اما حتی این نیز ذومراتب است و هرکسی متناسب با دیدن مثل، به مرتبه‌ای از قوه عقل، دست کم از حیث کارکرد معرفت‌شناختی آن، مجهز است.

ب - تمثیل غار

تمثیل غار (۵۱۷c-۵۱۴a)، که کتاب هفتم جمهوری با آن آغاز می‌شود، در زمینه معرفت‌شناختی دو تمثیل مقدم بر آن، یعنی تمثیل خورشید (۵۰۹b-۵۰۷c) و تمثیل خط تقسیم شده (۵۱۱e-۵۰۹d) می‌آید. تمثیل خورشید از راه تشبیه وساطت نور (مأخوذ از خورشید) در مرئی‌گشتن محسوسات برای چشم انسان به نقش مثال خوب (آگاتون) در ادراک معقولات بوسیله عقل، کل اشیاء را به محسوس و معقول تقسیم می‌کند (جمهوری، e-۵۰۸b). محسوسات در پرتو نور خورشید محسوس می‌گردند، و معقولات در

پرتو هستی بخشی خوب معقول می گردند.

بنابراین، جدول زیر را خواهیم داشت:

تشبیه خط تقسیم شده ردیف ۴ این جدول را تفسیر می کند و تفصیل می بخشد؛ یعنی آن تقسیم ساده دو بخشی را به صورت تقسیم چهار بخشی می آورد:

- | | |
|------------|------------------|
| ۱. خورشید | ۱. مثال خوب |
| ۲. نور | ۲. هستی بخش |
| ۳. چشم | ۳. عقل |
| ۴. محسوسات | ۴. معقولات (مثل) |
| ۵. دیدن | ۵. معرفت |

مثال خوب

جهان معقول	مثل	تعقل (نوئیس)	معرفت (گنوسیس)
اعیان ریاضی	اندیشیدن		
موجودات طبیعی و صنعتی گیاهان و حیوانات و مصنوعات	اطمینان یا اعتماد یا ایمان (پیستیس)		
سایه ها و انعکاس ها	پندار (اینکاسیا)		

محسوس و فرازش از عقیده به معرفت (یا از پندار به اطمینان و ایمان و از آنجا به اندیشیدن و سرانجام به تعقل) را به روی خوانندگانش می‌بندد.
در تطبیق که خود افلاطون از تمثیل غار در پیش می‌نهد، چنین می‌خوانیم (b7-017a8):

گلابوکون عزیز، پس ما باید کل این تمثیل را بر همه آنچه گفته شد [یعنی، در تمثیل خورشید، و، بویژه، در تمثیل خط تقسیم شده گفته شد - قوام صفری.] به کار ببندیم، و قلمرو آشکار شده از طریق دیدن را محل سکونت زندان، و نور آتش درون آن را به نیروی خورشید تشبیه کنیم. و اگر شما صعود به، و اندیشیدن درباره چیزهای بالا را صعودِ نَفْس به قلمرو معقول فرض کنید به حدس من دست یافته‌اید، زیرا این آن چیزی که مشتاق شنیدنش بودید.

خود افلاطون چگونگی «صعودِ نَفْس به قلمرو معقول» را به روشنی توضیح می‌دهد (همان، d19-032b7):

گفتم، و رهایی از بندها و برگشتن از سایه‌ها به تمثال‌هایی که آنها را پدید می‌آورند و به نور، و صعود از غار زیرزمینی به جهان بالا، و در آنجا عدم

طرف راست خط تقسیم شده مراتب واقعیت، و طرف چپ آن مراتب دانستن را، که به ترتیب متناظر با مراتب واقعیت هستند، نمایش می‌دهد. در یک طرف از سایه‌ها تا مثلث به پیش می‌رود و در طرف دیگر، گام به گام، از پندار تا تعقل تعالی می‌یابد.

اکنون افلاطون، بی‌درنگ، در صدد روشن ساختن چگونگی این فرازش گام به گام معرفتی از پندار تا تعقل بر می‌آید: در نخستین جمله کتاب هفتم نقش آموزش و تدریس (پای‌دیا؛ که هم‌چنین به معنای نتیجه آموزش و پرورش و تدریس، یعنی فرهنگ ذهنی نیز است) را در آن مطرح می‌کند: «سپس گفتم، طبیعت ما را از حیث آموزش و تدریس و عدم آن با تجربه‌ای از این قبیل بسنج» (همان، 2-014a1). تمثیل غار، در توضیح «تجربه‌ای از این قبیل» مطرح می‌شود تا در آن نقش آموزش و پرورش در فرازش گام به گام معرفتی از پندار تا تعقل روشن شود. خوشبختانه خود افلاطون با به دست دادن کلید فهم این تمثیل از طریق تطبیق آن بر مراحل چهارگانه مطرح شده در تمثیل خط تقسیم شده، راه هرگونه تفسیر من‌عندی و بدفهمی در باب نقش مورد نظر آموزش و پرورش در نیل به معقول از

آنکه عادلانه زندگی کند از سرنوشت بهتری برخوردار خواهد بود و آنکه ناعادلانه زندگی کند از سرنوشتی بدتر.

(۲-۲۴۹۶۶؛ رک. بالاتر، الف - ۲) پهلوی می‌زند. به تعبیر گاتری «پس خود افلاطون به ما می‌گوید زندانیان به زنجیر کشیده نماینده انسان‌های معمولی و تربیت نادیده هستند، و کل این سیر صعودی که با اولین روی‌گردانی از غار شروع می‌شود، نشان دهنده مراحل آموزش و پرورش تهذیب یافته‌ای است که خود او تجویز می‌کند» (گاتری، افلاطون: جمهوری، صص ۳-۱۵۲). مقصود افلاطون از «هنرها و علمی» که قبلاً توصیف کرده است، حساب و ریاضیات، و هندسه، و علم اجسام سه بُعدی، و ستاره‌شناسی است؛ همین‌طور بعضی از ادراکات حسی و موسیقی و ورزش نیز جزو آن محسوب شده است (همان، ۵۳۰d-۵۲۱d).

۲

همانگونه که برای دیدن چیزی با چشم، اولاً چشم باید سالم و دارای بینایی باشد و ثانیاً، به چیزی که در مقابل آن است بنگرد، به همین‌سان نفس انسان برای اینکه معقولات را دریابد، اولاً باید از قوه عقلانی برخوردار باشد (یعنی، برطبق تعلیم حاصل از اسطوره گردش ارواح فایدروس، در سیر الهی‌اش

توانایی نگرستن مستقیم به حیوانات و گیاهان و به نور خورشید، اما توانایی دیدن اشباح (فانتاسماتا) خلق شده توسط خدادر آب، و دیدن سایه‌های چیزهایی که واقعی‌اند، و مثل مورد قبل، صرفاً سایه‌های تمثال‌هایی نیستند که از طریق نوری که، با خورشیدمقایسه شد، و به اندازه خود سایه‌ها غیرواقعی است دیده می‌شوند - همه این طرزکار هنرها و علمی که توصیف کرده‌ایم نشان نیروی آنهاست در هدایت بهترین جزء نفس ما به تأمل درباره آنچه در میان واقعیت‌ها بهترین است، همانگونه که در قصه ما [یعنی، در تمثیل غار - ق.ص.] روشن‌ترین اندام بدن [یعنی چشم - ق.ص.] به تأمل در باب آن چیزی برگشت که روشن‌ترین چیز [یعنی، خورشید - ق.ص.] در قلمرو دیدنی و جسمانی است. (با تأکید ما.)

خود افلاطون همه چیز را در اینجا به ما می‌گوید، و به نظر می‌رسد که این فقره از حیث روشن کردن موضوع بحث ما، یعنی آغاز کردن از محسوسات و رفتن به سوی معقولات، در جمهوری نظیر ندارد و از این جهت با فقره مورد بحث در فایدروس

نفس نه تنها همیشه در درک معقولات و مثل موفق نیست بلکه حتی ممکن است در شرایط خاصی به زیان انسان تمام شود، زیرا «برطبق جهت روی آوردنش، مفید و سودمند یا بی‌فایده و مضر می‌شود» (همان، ۵۱۸e). چنانکه کسانی که همگان آنها را بد می‌دانند، و نیرنگ‌بازان باهوش و زیرک دارای همان نیروی نفس هستند، و این نیرو در آنها ضعیف نیست بلکه در خدمت بدی است (همان، ۵۱۹a).

نتیجه

دوباره در این مقاله، همچون مقاله قبلی‌ام: آنامنسیس افلاطون، به این نتیجه می‌رسیم که آن آموزه افلاطونی هرگز به معنای فطری‌گرایی معرفتی نیست و اینکه عده‌ای از معرفت‌شناسان غربی و همچنین بعضی از فیلسوفان مسلمان معاصر ما چنان پنداشته‌اند، پندارشان حاصل ساده‌سازی تعلیم افلاطون و برخورد تعلیمی با آموزه گراقتدر او در باب دیالکتیک است.

منابع:

الف. فارسی:

- قوام صفری، مهدی، «آنامنسیس افلاطون» در فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم

مثال‌هایی را دیده باشد)، و ثانیاً، روی نفس به سوی عالم معقول برگردانده شود. یگانه هنر آموزش و پرورش و تدریس، درحقیقت، این است که روی نفس جوانان را به سوی هستی‌های راستین بگرداند و این کار صرفاً به کمک علوم مقدماتی، که قبلاً برشمردیم، ممکن می‌گردد (همان، ۵۱۸d).

حاصل تعلیم تمثیل غار این است که کوشش برای درک معقولات و دیدن عالم مثال بدون برگشتن به سوی آن عالم، یعنی بدون تحصیل علوم مقدماتی، به این می‌ماند که بکشیم بدون بیرون آوردن زندانی از غار و در جایی که در بند است تصویری از خورشید در ذهن او پدید آوریم: اگر کسی در این کار اصرار کند به او می‌خندند، و اگر بتوانند او را، که می‌خواهد آنها را از این وضعیت برهاند، می‌کشند (همان، ۵۱۷a). پس معرفت مثل از پیش در انسان وجود ندارد، آنچه وجود دارد «نیروی نفس (دو‌ناهی ان‌ته‌پسوخته) ایزاری (ارگانون) است که هریک از ما بوسیله آن درک می‌کنیم» (همان، ۵۱۸c۵-۶). افلاطون هرچند این نیروی نفس انسان را نسبت به فضیلت‌های دیگر نفس، «کیفیتی الهی‌تر» می‌داند که «هرگز قوه‌اش را از دست نمی‌دهد» معتقد است که این نیروی الهی

Greek religion), in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge University Press, U.S.A., 1992.

Plato, *The Collected*

Dialogues (1989), eds. Edith Hamilton & Huntington Cairns, Princeton N.J., Princeton University Press.

- Szlezak Thomas A. (1999), *Reading Plato*, Tr. Graham Zanker, Routledge, London.

پی نوشتها:

۱- واضح است که افلاطون نمی گوید که خدایان نیز مرکب از نفس و بدن هستند، بلکه در صدد این است که بگوید ما واژه «فنانا پذیر» را به درستی به کار نمی بریم زیرا به قرینه معنای «فانی» (یعنی، مرکب از نفس و بدن، که همیشگی نیست) و بر اساس «تصویر خیالی» خودمان از خدایان، آنها را «فنانا پذیر» می نامیم و به غلط تصور می کنیم که آنها نیز مرکب از نفس و بدن هستند، اما ترکیب این دو در آنها همیشگی است. (همچنین نگا. گاتری، افلاطون:

محوارات میانی، ص ۳۲۶).

۲- از سیاق سخن گاتری برمی آید که، چون

انسانی دانشگاه تهران، دوره جدید، شماره چهارم و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۱.

- گاتری، دلبیو، کی. سی.، افلاطون: زندگی و آثار، ترجمه حسن فتوحی، انتشارات فکر روز، تهران، بی تاریخ.

_____ افلاطون: جمهوری، ترجمه حسن فتوحی، انتشارات فکر روز، تهران، بی تاریخ.

_____ افلاطون: محاورات میانی، ترجمه حسن فتوحی، انتشارات فکر روز، تهران، بی تاریخ.
ب. انگلیسی:

- Aristotle, "Metaphysics" in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, Two vols. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985.

- Crombie I.M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, vol.2: *Plato on Knowledge and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London.

- Liddell H.G., & Scott R., & Jones H.S. (1968), *A Greek - English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

- Morgan, Michael L., (Plato and

در متن خواهیم دید، «مسکن هستی حقیقی» است، معلوم می‌شود افلاطون خودش را نخستین کسی می‌داند که از واقعیت‌های راستین ساکن در آن سوی آسمان‌ها، یعنی از مثل، سخن می‌گوید. این با شهادت ارسطو سازگار است، آنجا که در مابعدالطبیعه می‌گوید (مو ۴، ۱۰۷۸ ب ۳۱-۳۰): «سقراط کلیات یا تعاریف را دارای وجود جدا ندانست، اما جانشینان او، به آنها وجود مفارق بخشیدند، و این آن نوع چیزی بود که آنها مُثُل نامیدند.»

۴- افلاطون نکتار (δευταρ) می‌آورد (۲۴۷e۶)، که در اسطوره‌های یونانی به معنای «شراب خدایان» است و خوردن آن حیات جاویدان می‌بخشد.

۵- *Adraasteias*، لقب نِمِیس (Nemesis)، است. معنای لغوی نِمِیس، «خشم درست» است، اما در اسطوره‌های یونانی این معنا به عنوان الهه کیفر شخصیت یافته است. بنابراین، ترجمه آن در انگلیسی به «Necessity» و در فارسی به «خدای سرنوشت» نادرست است. همچنین بسنجید با، افلاطون، جمهوری، ۴۵۱a.

۶- این قسمت از پیام اسطوره گردش ارواح را می‌توان با بخشی از اسطوره «ار» در جمهوری مقایسه کرد، بویژه نگا. جمهوری، ۶۱۹.

هستیا در مسکن خدایان مانده است، پس «خدایان و دایمون‌ها در یازده دسته به راه می‌افتند» (افلاطون: محاورات میانی، ص ۳۲۶). اما، اگر مقصود گاتری همین باشد، این سخن درست نیست زیرا هستیا جزو دوازده خدای شناخته شده یونانی محسوب نمی‌شود. دوازده خدای شناخته شده آنتی عبارتند از: «زنوس، هِرا، پوسیدون، آتنا، آپولون، آرتمیس، آفرودیت، هِرمس، دِمِتر، دیونوسوس، هِرفایستوس، آرس» (مسیکل ال. مورگان (۱۹۹۲)، ص ۲۲۷). به این ترتیب، به رغم ماندن هستیا در مسکن خدایان، باز دوازده گروه، و هر گروه به رهبری یک خدا، در گردش آسمانی شرکت می‌کنند؛ و خود افلاطون نیز، پس از حذف هستیا، در مجموع به «دوازده گروه» تصریح کرده است (فایدروس، ۲۴۷a۱: دودکا آریشو *δωδεκά αρ,θμω*).

۳- افلاطون در اینجا در ادامه می‌گوید که شاعران هرگز درباره آن سوی آسمان‌ها سخن نگفته‌اند و در آینده نیز به‌طور شایسته سخن نخواهند گفت؛ و چون سخن ما در باب حقیقت است، حتماً باید جسارت این را داشته باشیم که درباره آنچه حقیقت است سخن بگوییم (همان، ۲۴۷c). چون آن سوی آسمان‌ها، چنانکه