

طریقت افلاطونی از کالی‌پولیس تا ماگنسیا

سید نعمت عبدالرحیم‌زاده*

چکیده

دو محاوره جمهور و نوامیس در میان محاورات افلاطون نه تنها طولانی‌ترین بلکه مهم‌ترین نیز هستند. افلاطون در این دو محاوره بنای دو شهر به نام‌های کالی‌پولیس و ماگنسیا را طراحی می‌کند و موضوع مطرح در مقاله حاضر این است که او چه راه و مسیری را برای پی‌ریختن این دو شهر می‌پیماید. واژه راه اصطلاح اساسی در این موضوع است با توجه به کاربرد استعاره‌ای آن در ادبیات و تفکر یونانی به خصوص در نزد پارمنیدس و هراکلیتوس که تاثیر اساسی در شکل‌گیری اندیشه و فلسفه افلاطون داشتند. راه‌های حقیقت و گمان در شعر پارمنیدس و راه‌های بالا و پایین در قطعات هراکلیتوسی به خوبی بر این کاربرد دلالت دارند که در تمثیل غار افلاطون به صورت راه‌های بالا و صعودی به سمت حقیقت و پایین و نزولی به سمت غار گمان و توهم بیان می‌شوند. راه بالا و صعودی در ابتدای محاوره هم‌نوشی پیش پای آپولودوروس گذاشته می‌شود تا از محله‌اش در فالروم به آتن بالا بیاید و بعد دیوتیما در اوج تعلیمات خود راه صعودی را برای دیدار زیبایی به سقراط نشان می‌دهد. با توجه به این دو مسیر، سقراط افلاطونی در جمهور مسیر نزولی را برای ساختن کالی‌پولیس طی می‌کند تا با آمدن به پایین و در خانه‌ای از رهبران دموکراسی آتن، آنها را از توهمات سایه‌ای نجات داده و به سمت کالی‌پولیس هدایت کند. مسیر افلاطون در نوامیس برعکس جمهور است و به جای سقراط، این بیگانه آتنی است که با دو همراه خود مسیر صعودی از شهر کنوسوس به سمت غار و معبد زئوس در بالای کوه آیدا را می‌پیماید و در هر قسمت از این مسیر زیارتی برای دیدار حقیقت است که بخشی از ماگنسیا ساخته می‌شود. مسیر بیگانه آتنی در نوامیس به این صورت بر خلاف سقراط در جمهور است و برخلاف کالی‌پولیس، فیلسوف - پادشاه و حکومت مطلقش جایی در ماگنسیا ندارد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، جمهور، نوامیس، کالی‌پولیس، ماگنسیا، راه، صعود، نزول.

* دکترای فلسفه غرب، عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران (IPS)، seyednemat@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۹

۱. مقدمه

افلاطون در دو محاوره از اصلی‌ترین محاورات خود بنای دو شهر را پی‌می‌ریزد؛ اولی در محاوره جمهور و به نام کالی‌پولیس (Republic; ۲c۵۲۷) و دومی به نام ماگنسیا در محاوره نوامیس (Laws; 848d4). سال‌ها بعد از پی‌ریزی کالی‌پولیس در محاوره جمهور می‌گذرد تا این که آتنی بیگانه در محاوره نوامیس با کلینیاس اهل کنوسوس (Clinias of Crete) و مگیلوس اهل لاکدمونیا (Megillus of Lacedaemon) همراه بشود و در مسیر یک سفر زیارتی از شهر کنوسوس به سوی غار زئوس، در مورد بنا کردن ماگنسیا با این دو گفت‌وگو بکند. این چند سال از نظر محققین دوره کمال و سالخورگی افلاطون است که دست کم هفت محاوره مهم به نام‌های پارمنیدس، ثئی‌توس، سوفسطایی، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمائوس و کریتیاس در این دوره و قبل از محاوره نوامیس نوشته شده‌اند. در یک نگاه کلی، این محاورات را می‌توان مراحل از سفر فکری افلاطون دانست که او بعد از محاوره جمهور پیمود تا آن که بنای ماگنسیا را در محاوره نوامیس برپا کند چنان که محاورات قبل از بنا کردن کالی‌پولیس در جمهور هم وضعیتی مشابه دارند و می‌توان آنها را مراحل فکری او دانست برای رسیدن به شهر مورد نظرش در محاوره جمهور. این یک مبنای تفسیری از فلسفه افلاطونی است که نیاز به دقت، بحث و بررسی بسیاری دارد اما دست کم می‌توان از زبان استعاره‌ای افلاطون برای نشان دادن مسیر او به سمت کالی‌پولیس و ماگنسیا استفاده کرد؛ زبانی که افلاطون به روشنی از آن در محاورات خود استفاده کرده و با تحلیل آن می‌توان به جهت فکری‌اش در آنها پی‌برد. این زبان در بحث فعلی بیش از هر چیز در دو محاوره جمهور و نوامیس مورد توجه است آن هم با مقایسه‌ای بین این دو محاوره تا معلوم بشود که طریقت او بنابر هر کدام از این دو محاوره چه سمت و سویی دارد و با این سمت و سو، او در آن محاوره چه جهت فکری را در پیش گرفته است.

۲. یک مقایسهٔ اجمالی

سنتی وجود دارد که دو شهر افلاطونی به عنوان شهرهای ایده‌آل یا به اصطلاح اتویپایی شناخته می‌شوند که البته این سنت ریشه در کلام افلاطون به خصوص در محاوره جمهور دارد، آنجا که کالی‌پولیس در تعبیر گلاوکن به عنوان شهری توصیف می‌شود که تنها «مسکن در کلام داشته و در هیچ جایی وجود ندارد» (Republic 592bοῖμα οὐδαμοῦ;) و سقراط هم در پاسخ به او، آن را چون الگویی در آسمان

(παράδειγμα ἴσως οὐρανῶ ἐν) توصیف می‌کند آن هم برای کسی که خواهان تامل در آن است تا خود را شهروند آن کند (Republic; ۲b592-3). پاول شوری در ذیل ترجمه خود از این قسمت جمهور تذکر می‌دهد که این قطعه مشهورترین عبارت افلاطون است که منبعی برای تصور شهر خدا در میان رواقیون و مسیحیان شد. زنون رواقی رساله‌ای به نام جمهور (Πολιτεία) نوشت که تنها نقل قول‌هایی از آن توسط نویسندگان بعدی به جا مانده است. او در این رساله سعی در ترسیم شهری بر مبنای فضیلت دارد همانند تلاشی که افلاطون در محاوره جمهور کرد تا شهروندان آن شهر بر مبنای فضیلت تربیت شوند و همان لحن انتقادی افلاطون را نسبت به وضع تربیت در شهرهای هم‌عصرش دارد. چنان که لانگ در کتاب افلاطون و رواقیون تذکر داده، از این رویکرد انتقادی زنون نسبت به نحوه تربیت در شهرهای هم‌عصرش «می‌توانیم چنین فرض کنیم که زنون افلاطون را همچون متحدی لحاظ می‌کرد زیرا افلاطون هم چالش مشابهی با جوامع معاصر خود داشت.» (Long, 2013, 121) آگوستینوس در وضعیتی کم و بیش شبیه به زنون کتاب شهر خدا یا به عبارت دقیق‌تر: شهر خدا در برابر کفار، De civitate Dei contra paganos، را با تاثیر از کالی‌پولیس افلاطون نوشت تا شهری کامل را ترسیم کند؛ الگویی در آسمان که با آن تمام جوامع زمینی سنجیده می‌شوند. (Maddox, 2001, 87) این خط از تاثیر محاوره جمهور و شهر کالی‌پولیس افلاطونی را می‌توان بعد از این و تا کتاب شهر بانوان، Le Livre de la Cité des Dames، اثر کریستین دو پیزان، ۱۴۰۵، و آرمان‌شهر، Utopia، اثر سر توماس مور، ۱۵۱۶، دید که هر کدام به فراخور خود شهری آرمانی با تاکید بر فضایل اخلاقی بنا کرده‌اند.

افلاطون با این نحو توصیف کالی‌پولیس در کلام گلاوکن موقعیتی آسمانی به آن می‌دهد و به همین جهت است که در سنت بعد از وی، کالی‌پولیس به عنوان شهری غیرواقعی و آرمانی تصور شده اما باید توجه داشت که او چنین موقعیتی را برای ماگنسیا در نظر ندارد و هم‌چنان که از سخنان کلینسیاس پیدا است؛ موضوع بر سر ساختن شهری واقعی است تا شهری در کلام و آسمان. او به همراه نه تن دیگر از شهر کنوسوس مامور شده‌اند تا قوانینی را برای برپایی شهری جدید وضع کنند و از دو همراه خود، بیگانه آتنی و مگیلوس، درخواست می‌کند تا برای انجام این ماموریت، شهری را از طریق کلام برپا کنند. (Laws, 702e) نه تنها افلاطون ماگنسیا را بر مبنای این ماموریت کلینسیاس می‌سازد بلکه در جزیره کرت حدود و ثغور مشخصی را برای این شهر ترسیم می‌کند به صورتی که حدود نه تا ده مایل از دریا فاصله دارد و طبق این اندازه، شهر درست در وسط جزیره قرار می‌گیرد. علاوه

بر این دقت نظر به موقعیت جغرافیایی ماگنسیا، می‌توان گفت که افلاطون نیم‌نگاهی به پیش‌زمینه تاریخی هم دارد به خصوص این که شهر باستانی با همین نام ماگنسیا در کرانه رود ماندرا واقع در منطقه ایونیا وجود داشته و همین پیش‌زمینه تاریخی باعث می‌شود تا محقق‌هایی مثل مارتین اوستوالد نتیجه بگیرد: «شهر کرتی در نوامیس افلاطون مبنایش نه در نظریه‌پردازی بلکه در تاریخ است.» (Clay, 1993, 438) به این صورت، افلاطون در جمهور شهر کالی‌پولیس خود را نه بر زمین بلکه در آسمان می‌دید تا الگویی باشد برای ساختن هر شهری که سازندگانش بخواهند آن را بر مبنای عدالت و فضیلت بسازند، اما در نوامیس ماگنسیا شهر واقعی برای کسانی است که بخواهند بر مبنای قوانین مورد قبول خود زندگی کنند. این یک تفاوت قابل توجه در دیدگاه افلاطون است تا آنجا که می‌توان گفت او در ماگنسیا نسبت به کالی‌پولیس دیدگاهی معکوس دارد و از این رو، جهت‌گیری‌اش برای ساختن ماگنسیا درست در مقابل کالی‌پولیس قرار می‌گیرد. با وجود این تقابل، تلقی عمده در بین مفسرین افلاطون به این گونه است که محاوره نوامیس در حاشیه محاوره جمهور فهمیده شود و به همین نحو، ماگنسیا در حاشیه کالی‌پولیس قرار می‌گیرد و این حاشیه‌نشینی ماگنسیا هم با اصطلاح دومین حکومت بهتر، *The Second-Best State*، بیان می‌شود.

۳. دومین حکومت بهتر

اصطلاح دومین حکومت بهتر نه از مفسرین بلکه ریشه در کلمات افلاطون دارد آن هم در محاوره نوامیس آنجایی که او از دومین شهر بهتر (*τὸ πρὸς οἰκεῖσθαι πόλις ἂν δευτέρως βέλτιστον*) می‌گوید و سلسله مراتبی از نخستین، دومین و سومین شهر بهتر را تبیین می‌کند. (Laws, 739a) افلاطون با این رتبه‌بندی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا ماگنسیا دست کم در مقام دومین شهر-دولت بهتر شناخته بشود تا مرتبه نخست که توضیح آن نوع شهر را با این مثل شروع می‌کند: «دوستان به واقع هر چیزی را شریکند» (*τὰ κοινὰ ἐστὶ ὄντως φίλων*). رتبه‌بندی افلاطون و قرار گرفتن ماگنسیا در مرتبه دوم به هر معنایی که باشد؛ به نظر محققین از جهت مقایسه با کالی‌پولیس این مرتبه را دارد چنان که مور از جهت جنسیت شهروندان معتقد به چنین مقیاسه و رتبه‌بندی است و در تفسیر او؛ خانواده پدرسالار به نحو کامل اهداف عالی شهر را به چنگ می‌آورد و همین نیز باعث می‌شود تا بخش مهمی از نوامیس مربوط به سیاست‌های جنسی باشد که بر خانواده دیکته می‌شود و

دیگر خبری از آن تولید مثل جمعی در کالی‌پولیس نیست. (Moore, 2005, 110) مور در کتاب دیگر خود این رتبه‌بندی بین کالی‌پولیس و ماگنسیا را بر اساس حکومت مردان و زنان عادل در اولی و حکومت قانون در دومی تبیین می‌کند. در حالی که آن مردان و زنان در اموال خود شریکند و نیازی به قوانین دنیوی ندارند تا اعمالشان را به آنها دیکته کند، نهایت توفیق در ماگنسیا افزایش میل به سمت دولت برتر در میان شهروندان آن هم با وضع قوانین و در صورت لزوم اصلاح آنها است تا آن که در گذر زمان شبیه به کالی‌پولیس بشود. (Moore, 2012, 15) گئورگ کلاوسکو نیز از این دست محققین است اما از جهتی دیگر. او توصیف ماگنسیا به دومین شهر بهتر را از آن جهت می‌داند که اصل نظریه افلاطون با کالی‌پولیس تبیین شده و حالا بخش‌های مهمی مثل حکومت فیلسوف-پادشاه حذف شده تا نوامیس و ماگنسیا در امتداد جمهور و کالی‌پولیس و رشد یابد و توسعه‌ای از آن باشد. برای نمونه، او به نظام تربیتی در نوامیس می‌پردازد که به نظر وی، این نظام تربیتی مشابه جمهور است اما دقیق‌تر و با جزئیاتی بیشتر که علاوه بر آموزش عمومی، یک سطح آموزش برتر مشابه آموزش فیلسوفان در جمهور برای طبقه منتخبین تجویز می‌شود. (Klosko, 2006, 221) ورنر یگر نیز همانند کلاوسکو به موضوع تربیت یا پایدیا (Paideia) توجه می‌کند اما از منظری بسیار گسترده‌تر به نحوی که به نظر وی، نوامیس (παῖδεία) محاوره‌ای است با تمرکز بر همین موضوع تا آنجا که هر آنچه افلاطون در این محاوره از دولت، قانون، اخلاق و فرهنگ گفته در ذیل تربیت قرار می‌گیرند و «تربیت کلام اول و آخر افلاطون است.» (Jaeger, 1974, 213) او نقش بنیادین تربیت را تنها محدود به محاوره نوامیس نمی‌داند بلکه معتقد است کل فلسفه افلاطونی بر محور این مفهوم است و از این جهت، او محاوره جمهور را هم بر همین محور می‌داند اما در سطحی بالاتر از نوامیس: «جمهور با توجه به معیارهای دیالکتیک سطحی از واقعیت را نشان می‌دهد که ایده‌ها در این سطح هستند و حقیقت مبتنی بر واقعیتی والاتر است در حالی که نوامیس سطح پایین عقیده را نشان می‌دهد» (Ibid, 521) و در ادامه، این تفاوت سطح را بنابر دو جهت مختلف تعبیر می‌کند به نحوی که افلاطون

در جمهور تلاش می‌کند تا تربیت را به چنان کمالی برساند که قانون‌گذاری دیگر امری زائد باشد. او در نوامیس فرض بر این می‌گذارد که قوانین به طور معمول برای حیات دولت اجتناب‌ناپذیر است و حالا تلاش می‌کند تا قانون‌گذاری تابع اصل تربیتی و ابزاری برای این شود در حالی که او در جمهور کل دولت را مبدل به نهاد تربیتی کرده بود (Ibid, 216)

با توجه به همین چند تفسیر می‌توان به خوبی دریافت که این نوع تفسیر از موقعیت ماگنسیا در نظام فلسفی افلاطون به عنوان موقعیت ثانوی و در زیر سایه جمهور، در میان مفسرین افلاطون شایع است تا آنجا که سستی در مورد آنان شکل گرفته تا نوامیس بر مبنای درک‌شان از جمهور فهمیده شود.

با وجود این نوع تفسیر و سنت، هستند کسانی که نظری متفاوت دارند و محقق‌ی مثل توماس سونگ یکی از آنها است. او معتقد به وجود شکاف هویت افلاطونی در جمهور است و دلیل مبنایی این شکاف را «ضعف نظری آشکار جمهور می‌داند». (Seung, 1996, 283) او برطرف شدن این ضعف نظری را با نقد شدیدی می‌داند که افلاطون این نقد را از پارمنیدس و ثئای تتوس شروع می‌کند و در نهایت و به صورت کامل در نوامیس به پایان می‌رساند؛ وقتی که «ثئای تتوس جوان رشد کرده و مبدل به بیگانه آتنی در نوامیس شده است». (Ibid, 284) با وجود این که می‌توان بر سر ثئای تتوس جوان با سونگ اختلاف نظر داشت و بهتر بود که او از سقراط جوان در محاوره مرد سیاسی نام می‌برد، اما جهت فکری او جای درنگ دارد آن هم در مورد کالی‌پولیس و ماگنسیا که این دو شهر را مربوط به دو قلمرو به طور کامل متفاوت می‌داند؛ قلمروهای عقلی و تجربی یا آسمانی و زمینی، و نتیجه می‌گیرد: «آوردن کامل کالی‌پولیس به روی زمین و اثبات کردن راه‌های تحقق آن به زبان این دنیایی طرح افلاطون است از جمهور تا نوامیس». (Ibid, 288) با وجود این که او محاوره نوامیس و ماگنسیا را بر خلاف سنت معمول تحت سایه و صورت تنزل یافته‌ای از جمهور و کالی‌پولیس نمی‌داند، اما باز وجه مشترکی با این سنت دارد به این معنا که دو قلمرو مورد نظر او دو حوزه فکری در تقابل با یکدیگر نیستند بلکه قلمرو نوامیس و ماگنسیا در امتداد جمهور و کالی‌پولیس است. می‌توان دو قلمرو از دو حوزه فکری متفاوت را در تفسیر سونگ پذیرفت اما نه به آن معنایی که یکی در امتداد دیگری باشد بلکه به معنای تغییر جهتی در فلسفه افلاطون به خصوص اندیشه سیاسی اش که او در نوامیس مسیری معکوس جمهور را در پیش گرفته و در نتیجه، شهری در نوامیس بنیاد می‌گذارد که به طور کامل متفاوت از شهر جمهوری است. این تفسیر دست کم با توجه به معنا و مفهوم اصطلاح راه و کاربرد استعاری آن در اندیشه پیش‌سقراطی قابل توجه است چنان که با توجه به متن برخی از محاورات افلاطون، معلوم می‌شود که او هم بی‌توجه به این کاربرد نبوده و به خوبی از آن در محاورات خود استفاده کرده تا جهت فکری خود را در آن محاورات معلوم کرده باشد.

۴. استعاره راه ὁδός

واژه هُدُس، ὁδός، به معنای راه، جاده، مسیر، سفر و اردو‌کشی است. همر این واژه را در حماسه ایلیاد، سرود دوم، به کار می‌برد آنجا که آسیوس (Asius) پسر هیتراکوس (Hyrtaeus) آخاییان را هم‌چون زنبورانی توصیف می‌کند که خانه‌هایشان را در مسیر ناهموار (παπαλοέσση ἐπὶ ὁδῶ) می‌سازند. (Hliad, ۱۲, ۱۶۸) آتنا در حماسه ادیسه، سرود دوم، به شکل و ظاهر مانتور (Mentor) به تلماکوس (Telemachus) نزدیک می‌شود تا او را ترغیب به انجام سفر کند و به او می‌گوید که دل او هم مایل به تاخیر انداختن این سفر نیست. (Odyssey, ۲, ۲۸۵) آتنا به این دلیل چنین حرفی می‌زند که سفر برای تلماکوس برای کشف حقیقت و یافتن پاسخ‌های پرسشش و نگرانی‌هایی است که تلماکوس در مورد پدرش، اودیستوس، پیش از این به آتنا گفته بود. به این جهت، می‌توان گفت که هُدُس در این کلام آتنا تنها دلالت به سفر آن هم به وجه عینی ندارد بلکه چنان ارتباطی با کشف حقیقت دارد که دیگر دلالت استعاره‌ای پیدا کرده است. به این وجه، قطعاتی نظیر این قطعه از ادیسه پیش‌درآمد کاربرد استعاره‌ای هُدُس در فکر و ادبیات یونانی است که بعد از همر در متون دیگر به کار می‌رود و شعر پارمنیدس یکی از آنها است. در دومین بیت از پیش‌درآمد این شعر از راه پرآوازه (πολύφημον ὁδόν) گفته می‌شود و سیزده بار تکرار واژه هُدُس و واژه‌های هم‌معنا با آن مثل کلوثوس (κλυθός) به معنای طریق و آتاریپوس (ἀταρπός) به معنای جاده، حکایت از توجه خاص او به این واژه در شعرش دارد. (Prier, ۱۹۶۷, ۱۰۲) او به این وسیله تنها در حد و حدود وزن شعری مسیر همر را ادامه نمی‌دهد بلکه سعی می‌کند تا پیمودن راه و طریق در شعرش همان حال و هوای حماسی همر را داشته باشد چنان که شعر او هم مثل ادیسه بر مبنای تم هُدُس پا می‌گیرد با این تفاوت که این تم در شعر پارمنیدس به سرعت سبک و سیاق عقلانی به خود می‌گیرد به جای جغرافیای طبیعی در ادیسه، سفر پارمنیدس در جغرافیای ذهنی و بخش‌های شناخت، حقیقت، باورهای غیرقابل اعتماد، توهم و جهل باشد. (Gilead, 1994, 88-9) این تعبیر از وجه استعاره‌ای هُدُس در اندیشه پارمنیدس حتی با نگاهی گذرا به متن شعر او تایید می‌شود چرا که در بیت دوم از متن اصلی شعر، خدای زن به شاعر می‌گوید که تنها دو راه پژوهش است که باید اندیشه شوند (νοῆσαι εἰσι διζήσιός μοῦναι ὁδοὶ αἴτερ). (DK, ۲, ۲۰) در ابیات بعد از این هم به روشنی معلوم می‌شود که او سه مفهوم راه، اندیشه و وجود داشتن را به هم پیوند زده و این پیوند را با حقیقت هم‌بود می‌داند. همین وجه استعاره‌ای از راه نیز

در اندیشه هراکلیتوس دیده می‌شود به خصوص در قطعه ۴۵ که از پیمودن راه برای رسیدن به حدود نفس (πειράτα ψυχῆς) می‌گوید. (۴۵, B, DK) هراکلیتوس در این قطعه راه را به معنای ابعاد وجودی نفس به کار می‌گیرد و معتقد است که این ابعاد حد و حدودی ندارند و اگر پی گرفته شوند، نمی‌توان به انتهای آن رسید. علاوه بر این، او راه یا هدس را در دو وجه نقیض مبنای منطق زبانی خود قرار می‌دهد تا بر مبنای این منطق جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را تبیین کند؛ «راه بالا و پایین یکی و همان است» (μία κάτω ἄνω ὁδός) (۶۰B, DK). (ὡυτή και به شهر تصور کرد به این معنا که فردی صبح برای بیرون رفتن از شهر و رسیدن به مزرعه خود آن را می‌پیماید اما غروب و برای بازگشت هم باید همین راه را در پیش بگیرد. این همان راه تجارت به شهر است که مسیر رفت و بازگشت کالا به طلا است و بالعکس. در واقع، راه بالا و پایین ناشی از یک تجربه عمومی است که در سخن هراکلیتوسی منطق جهان‌شناختی پیدا کرده و با گفتن راه بالا و پایین دو مسیر از غلیظ و رقیق شدن عناصر را بیان می‌کند و

همان طور که جاده واقعی به بالا و پایین یکی و همسان است، جاده تمثیلی از دگردیسی نیز یکی و همسان است. آنچه که بالا می‌رود باید به پایین بیاید و آنچه که به پایین می‌آید باید به بالا برود. (Graham, ۲۰۰۶, ۱۴۰)

گراهام با نگرشی تجربه‌گرایانه نتیجه می‌گیرد که قطعه ۶۰ هراکلیتوس در میان دیگر قطعات او جریان مادی امور را بیان می‌کند و با وجود این که تا اندازه‌ای در این نتیجه‌گیری محق است، اما باید گفت که هراکلیتوس در این قطعه بیشتر نحوه اندیشیدن و بیان امور را مد نظر دارد. به عبارتی دیگر، او در این قطعه منطقی را بیان می‌کند که نهفته در پیام لوگوس مورد اشاره در قطعه ۵۰ است و بیانگر چرخه‌ای در جهان‌شناختی او است که مصادیق آن را در قطعات مختلف مثل ۳۱، ۳۶، ۵۱، ۶۲، ۶۷ و ۷۶ بیان می‌کند و در این چرخه آن چه بالا می‌رود سیر صعودی دارد و آنچه پایین می‌رود در مسیر نزولی قرار گرفته است. به هر صورت، هراکلیتوس در قطعه ۶۰ گامی فراتر از بیان صرف تمثیلی یا به تصویر کشیدن جریان مادی امور می‌گذارد و با استفاده از یک تصور آشنای عمومی، منطق معرفت‌شناسی و جهان‌شناختی خود را بیان می‌کند.

۵. طریقت افلاطونی

توجه افلاطون به اندیشه پارمنیدس در محاوراتش موضوعی آشکار و روشن است چنان که در ثنای تتوس، ضمن معرفی پارمنیدس به عنوان فیلسوفی که در برابر بسیاری از پیشینیان معتقد به اصل حرکت و تغییر قرار می‌دهد با تلمیحی به همر، او را به عنوان فردی توصیف می‌کند که برایش «احترام‌برانگیز و مهیب» (Theaetetus, 183e7) هر چند که افلاطون در محاوره ثنای تتوس آشکارا هراکلیتوس را در صف اندیشمندانی قرار می‌دهد که تنها حرکت و شدن را قبول دارند (Theaetetus, 152d-153)، اما تاثیر و عمق آموزه هراکلیتوسی بر افلاطون را باید بیش از این حد دانست چنان که ویلیام هموند در تفسیر خود از بحث افلاطون در مورد زیبایی چنین عقیده‌ای دارد. هموند بهترین تاثیر هراکلیتوس بر افلاطون را نه در ثنای تتوس بلکه در قطعه ۵۴ از فیلبوس می‌داند آنجا که افلاطون لذت، $\alpha\iota\delta\omicron\iota\omicron\varsigma$ را خیر، $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ نمی‌داند چون آن یک شدن، $\gamma\epsilon\upsilon$ می‌داند است برای یک بودن، $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\alpha\tau\eta\varsigma$. افلاطون بعد این تمایز سپاسگزار، $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ فردی می‌شود که با بیان این تمایز کسانی را تمسخر می‌کند که لذت را خیر و حتی شدن را غایت نهایی، $\alpha\pi\omicron\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ خود می‌دانند (Philebus, 54d1-e2) و به نظر هموند این فرد همان هراکلیتوس است. (Hammond, 1892, 133) هراکلیتوس دست کم در دو قطعه کسانی را تمسخر می‌کند که لذت را غایت نهایی خود می‌دانند (13B, 4B, DK) و پیدا است که افلاطون به همین لحن تمسخرآمیز هراکلیتوس توجه دارد و در این قسمت از فیلبوس در مورد اندیشه هراکلیتوس تفسیری متفاوت از ثنای تتوس را بیان می‌کند و در این تفسیر اندیشه هراکلیتوسی را موافق با پارمنیدس می‌داند که خیر با بودن یکی است و نه شدن. این تنها تفسیری از اندیشه هراکلیتوسی نیست بلکه نشان دهنده تاثیر عمیق هراکلیتوس بر فلسفه افلاطونی است که به قول چارلز کان، هیچ اندیشمند پیش سقراطی به جز پارمنیدس، تاثیری همانند هراکلیتوس بر افلاطون نداشته و می‌توانیم «پژواک هراکلیتوسی را در سرتاسر اندیشه و زبان افلاطون بشنویم.» (Kahn, 1985, 241) این تاثیر در تلقی افلاطون از راه نیز دیده می‌شود به خصوص در تمثیل مشهور غار و راهی که فیلسوف برای بیرون رفتن از غار و بازگشت به آن می‌پیماید. مرحله نخست این راه با زور کشاندن فردی از درون غار و راندن او به بیرون از آن شروع می‌شود آن هم در مسیری رو به بالا، $\alpha\nu\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ که شیب‌دار و خشن است تا چشم او در بیرون از غار به تابش خورشید بیفتد. (Republic, 7-5e515) مرحله دوم مسیر نزولی $\sigma\upsilon\nu\epsilon\theta\iota\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma$ است که فیلسوف بعد از دیدار خورشید

و دریافت حقیقت امور باید همان مسیر قبلی را اما به سمت پایین در پیش بگیرد تا به جمع حاضرین در غار بپیوندد و بعد از عادت به تاریکی غار، آنها را از آنچه دریافتی مطلع کند و آنها را آگاه از این واقعیت بکند که آنچه می‌بینند سایه‌ای بیش نیست. (Ibid, ۲۰۵۲-d) به این ترتیب، مسیر بالا و پایین هراکلیتوسی (۶۰B) در زبان افلاطونی در دو وجه صعودی و نزولی بیان می‌شود که در وجه صعودی آن، مسیر رو به بالا و به سمت خورشید یا همان حقیقت است و در وجه نزولی، مسیر رو به پایین و به سمت غار و سایه‌ها.

افلاطون این مسیر صعودی را در ابتدای محاوره هم‌نوشی متذکر می‌شود تا قالب کلی این محاوره را پی‌بریزد. آپلودوروس در ابتدای محاوره به مخاطب ناشناسش می‌گوید که دو روز قبل از خانه‌اش در محله فالرون به سمت شهر (آتن) بالا می‌آمد، ἀνὴν، که دوستی از پشت سر او را خطاب می‌کند تا صبر کند و وقتی که آن دوست می‌رسد، از او می‌خواهد تا ماجرای میهمانی در خانه آگائون را برایش نقل کند. (Symposium, ۱۷۲a-۳b) آپلودوروس بعد از مکالمه‌ای کوتاه با این دوست آن ماجرا را و با استناد به آریستودموس برای او نقل می‌کند. در واقع، آپلودوروس ماجرای میهمانی را برای این دوست در مسیر صعودی به سمت آتن نقل می‌کند تا کل محاوره و نقل او از ماجرای آن میهمانی در مسیری صعودی قرار بگیرد که درون آن این ماجرا مسیر صعودی دیوتیما به سمت حقیقت زیبایی نیز قرار می‌گیرد. دیوتیما در سومین قسمت از تعلیم خود به سقراط جوان از پله‌های نردبانی، ἀειπέπαινεταί می‌گوید که همیشه صعودی، ἀειπέπαινεταί، و به سمت زیبایی، καλός، است. (Symposium, ۲۱۱c) این پله‌ها در تعلیم دیوتیما از عشق به یک بدن زیبا شروع می‌شود و به بدن‌های زیبا، از بدن‌ها به روح زیبا و بعدسنان و قوانین زیبا و بعد این هم به علوم زیبا می‌رسد تا این که در نهایت، چشم او به خود زیبایی باز بشود. این مراحل در سنت تفسیری به عنوان نردبان عشق افلاطونی بیان شده که مسیری صعودی دارد. این مسیر صعودی در محاوره هم‌نوشی همانند مسیری است که فرد در محاوره جمهور و برای خروج از غار باید در پیش بگیرد با این تفاوت که غایت راه در هم‌نوشی دیدار زیبایی است و در جمهور خورشید و به عبارتی دیگر، مثال خیر است. از سوی دیگر، این همانندی همراه با تفاوت‌هایی مهم و قابل توجه نیز هست چرا که بعد از زیبایی بدن یا بدن‌ها، نمی‌توان دیگر پله‌های نردبان عشق را در هم‌نوشی هم‌چون سایه‌های غار در جمهور دانست بلکه هر کدام مرحله‌ای تکاملی از حقیقت است به سمت حقیقت نهایی برسد. علاوه بر این، دیوتیما دیگر از مسیر نزولی نمی‌گوید برخلاف جمهور که مسیر نزولی

در آنجا وجه متناظر با مسیر صعودی است تا آنجا که می‌توان گفت مسیر نزولی بخش مکمل از مشق فلسفی مورد نظر افلاطون است و فعل و عمل فیلسوفانه بعد از پیمودن این مسیر که ممکن می‌شود. دیوتیما در تعلیم خود از این مسیر نمی‌گوید زیرا فعل فیلسوفانه در تعلیم او با دیدار خود زیبایی حاصل می‌شود و با دیدار زیبایی، عملی که انجام می‌شود هم زیبا است و هم فضیلت حقیقی، ἀληθῆ ἀρετήν، را می‌زاید تا این که محب خدایی، θεῖον φιλῆς، و حتی نامیرایی برتر از دیگر انسان‌ها شود. (Ibid, ۷۲۱a-۸) این تفاوت قابل تامل است چنان که تفاوت‌های دیگری نیز بین این دو محاوره می‌شوند که به خوبی گواه بر تحول فکری افلاطون دارند اما نکته مشترک بین دو محاوره در مسیر صعودی و از پایین به بالا نشان می‌دهد که افلاطون هم‌چنان این مسیر را تکاملی و به سمت حقیقت می‌داند که در محاوره هم‌نوشی آن را مبنای ترکیبی پیچیده قرار داده است. شکی نیست که این مسیر به لحاظ ارتباطش با ἀλήθεια همان راه نخستینی است که خدای زن در شعر پارمنیدس به شاعر می‌آموزد و در برابر راه دوم یا راه عقیده قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، این مسیر با راه بالای هراکلیتوسی نیز هم‌خوانی دارد چرا که مسیر آتش هراکلیتوسی به بالا است و خاک در مسیر صعودی به بالا است که مبدل به آتش می‌شود. به این ترتیب، افلاطون دو کاربرد پارمنیدسی و هراکلیتوسی از راه و طریق را نه تنها در دو محاوره جمهور و هم‌نوشی به کار می‌برد بلکه این دو راه را به هم پیوند زده تا از این پیوند مبنای خود از استکمال فلسفی را دست کم به صورت استعاره‌ای تبیین کرده باشد. این نحوه استفاده افلاطون از استعاره راه است که نشان می‌دهد طریقت افلاطونی به سوی دو شهر کالی‌پولیس در جمهور و ماگنسیا در نوامیس بر اساس چه معنایی از استکمال فلسفی است و او با استفاده از این استعاره در جمهور و نوامیس چه سمت و سوی اساسی به مباحث خود در این دو محاوره داده به خصوص این که او برای تبیین این سمت و سواز نشانه و دلالت‌های دینی نیز استفاده می‌کند.

۶. طریقت جمهور

افلاطون طریق خود در محاوره جمهور را با نخستین کلمات بیان می‌کند و از زبان سقراط می‌گوید: «پایین می‌رفتم دیروز به سمت پیرائوس...» (Πειραιᾶ εἰς χθὲς κατέβην). (Republic, ۱a۳۲۷) از آنجایی که آتن نسبت به بندر پیرائوس در موقعیت جغرافیایی بالاتری قرار دارد، سقراط برای آمدن به این بندر باید مسیر رو به پایینی را طی کند هم‌چنان

که آپلودوروس برای رفتن به آتن از محله خود باید مسیری برعکس و رو به بالا را می‌پیمود. افلاطون به این ترتیب و با نخستین کلمه، $\kappa \alpha \tau \epsilon \beta \eta \nu$ ، مسیر کلی خود در جمهور به سمت کالی‌پولیس را نشان می‌دهد و البته در این مسیر نزولی منظور خاصی را مد نظر دارد. آن‌چنان که آلن بلوم در شرح خود توضیح می‌دهد؛ «پیرائیوس به عنوان مرکز تجاری آتن مکانی بود برای هر نوع تنوع و آشفتگی که از سرزمین‌های بیگانه وارد شده بود. گذشته از این، پیرائیوس مرکزی برای حزب دموکرات بود.» بلوم به تاریخ وقوع محاوره هم توجه می‌کند که تاریخی حدود ۴۱۱ ق. م. برای این محاوره در نظر گرفته می‌شود و به مقاومت اهالی این بندر در چند سال بعد، ۴۰۴ ق. م.، مقابل گروه مستبد «سی جبار» اشاره می‌کند که دست بر قضاء، خانواده کفالوس و به خصوص لیسیاس نقش رهبری را در این مقاومت به عهده داشتند. (Bloom, 1968, 440) در واقع، افلاطون سقراط خود را نه تنها در مسیر نزولی به بندر پیرائیوس و مرکز دموکرات‌ها آن هم در اوج جنگ پلوپونزی پایین می‌برد بلکه او را وارد خانه‌ای می‌کند که مقرر برخی از مهم‌ترین مدافعان و رهبران جبهه دموکراسی آتن در برابر اشراف بود. پدر خانواده، کفالوس، به دعوت پریکلس و در اوج دموکراسی آتن، ۴۵۰ ق. م.، از سیراکوس در جزیره سیسیل به آتن آمده بود و با به راه انداختن کارگاه سپرسازی، به ثروت قابل توجهی رسیده بود به نحوی که گفته می‌شود حدود بیش از صدبرده در کارگاه او مشغول به کار بودند. او با وجود چندین سال اقامت در پیرائیوس و ثروتی که در این مدت به دست آورده بود باز یک شهروند محسوب نمی‌شد بلکه جزو طبقه‌ای به حساب می‌آمد که به آن متیکوس، $\mu \epsilon \tau \epsilon \iota \kappa \omicron \varsigma$ ، به معنای دقیق معنای بیگانه‌ای که ساکن در آتن است. چنین طبقه‌ای بیگانه، $\xi \nu \omicron \varsigma$ ، به معنای دقیق کلمه نبود چرا که برخوردار از حقوق اقتصادی و اجتماعی بسیار بیشتری از یک بیگانه بود هر چند که حقوق سیاسی نداشت و نمی‌توانست عضو مجلس ملی یا اکلسیا، $\epsilon \kappa \kappa \lambda \eta \sigma \iota \alpha$ ، بشود یا حق مالکیت زمین نداشت و باید یک شهروند کفالت او را در برابر دولت به عهده می‌گرفت. به هر صورت، کفالوس به عنوان متیک‌ها عضو طبقه‌ای بین شهروندان آتن و بیگانه‌ها بود و فرزندان او از حامیان و حتی رهبران دموکراسی آتن به شمار می‌رفتند. باید توجه داشت که محاوره جمهور در خانه پسر بزرگ کفالوس، پولمارخوس، انجام می‌شود (Republic, 328b) که می‌شود گفت مالکیت او بر این خانه یا از موارد نادر برای یک متیک بوده و بیشتر ناشی از نقش پولمارخوس در میان دموکرات‌ها بوده که چنین اجازه‌ای به او داده شده بود و یا این که او توانسته بود نسبت به پدرش رتبه اجتماعی خود را ارتقاء داده

باشد و موقعیت شهروندی را به دست آورده باشد. همین نقش و موقعیت هم باعث شد تا او یکی از اهداف اصلی سی تن جبار باشد که بعد از تسلط بر آتن در ۴۰۴ ق. م. او را زندانی کردند و به شهادت برادرش، لوسیاس، او را بدون تفهیم اتهام و برگزاری محاکمه‌ای با جام شوکران کشتند و بعد به خانه‌اش هجوم بردند تا ثروتش را غارت کنند و ملویوس، یکی از سی تن جبار، در این کار آن قدر افراط کرد که گوش‌واره طلا را از گوش‌های زن مجروح پلومارخوس به زور کند. (Nails, 1950, 251)

افلاطون به این ترتیب سیر نزولی سقراط در جمهور را از آتن به محلی ترسیم می‌کند که هم یکی از پایگاه اصلی دموکرات‌های آتن است و هم دست کم یکی دو رهبر قابل توجه دموکرات‌ها در این خانه حضور دارند هر چند که نقش چندانی در محاوره به عهده آنها نیست. این نکته با توجه به مباحث محاوره اهمیت ویژه‌ای دارد به خصوص نقد تلخی که افلاطون در این محاوره از دموکراسی آتن دارد تا آنجا که نقد او دیگر بیشتر لحن تمسخر پیدا می‌کند تا یک نقد نظری صرف. وجه دیگر این سیر نزولی نه از جهت فیزیکی و آمدن به جمع کسانی است که بعد در محاوره حضور دارند، بلکه از جهت معنوی و آیینی است که انگیزه پایین آمدن سقراط به پیرائیوس به همین جهت است. سقراط در ابتدای محاوره می‌گوید که پایین می‌رفتم دیروز به سمت پیرائیوس همراه با گلاوکن، پسر آریستون، برای نیایش به جای آوردن به «خدای زن»، θεῶ τῆ τε προσευξόμενός، و این که می‌خواستم بینم جشن چگونه برگزار می‌شود چرا که تازه شروع شده بود، τὴν ἅμα ἀγοντες πρῶτον νῦν ἅτε ποιήσουσιν τρόπον τίνα θεάσασθαι βουλόμενος ἐορτὴν

(Republic, 1a327-ε) هر چند که اسم خدای زن یا θεός ἡ برای آتنی‌ها برای آتنا یا خدای زن حامی شهر به کار می‌رفت اما عموم محققین عقیده دارند که منظور افلاطون از τῆ θεῶ در اینجا آتنا نیست بلکه خدای زن دیگری به نام بندیس، B ε ν δ αἶ مورد نظر او است. این خدای زن در اصل از منطقه تراکیا بوده که در آنجا به عنوان خدای زن ماه شناخته می‌شد با خویش‌کاری شکار و تنها در ۴۳۰ ق. م. بود که آیین او رفته رفته به آتن وارد شد و رواج پیدا کرد و توانست جای آرتمیس، Ἄρτεμις، را بگیرد که در نظام آیینی هم‌-هسیودوس خدای زن شکار بود. بنابر این، آیین بندیس و جشن مورد اشاره افلاطون در آتن نمونه روشنی از یک آیین وارداتی بود که توسط ملاحان به آتن وارد شده بود. هر چند که به جهت زمان محاوره در ۴۱۱ ق. م. نزدیک به دو دهه از ورود این آیین به آتن می‌گذشت، اما افلاطون با به نحوی از میل سقراط برای دیدن آیین و جشن مربوط به آن می‌گوید که

گویا برای نخستین بار، $\omega\tau\omicron\nu\ \pi\ \rho$ ، اجرا می‌شود. می‌توان در مورد فاصله زمانی از ورود آیین به آتن و این اشاره زمانی افلاطون بحث کرد و دست کم چیزی که از جمهور او برمی‌آید این است که نمی‌خواهد توسعه آیین بندیس به آتن را تایید کند و تنها می‌خواهد به عنوان آیینی بیگانه آن را محدود به پیرائیئوس و در میان هواداران دموکراتی مثل خانواده کفالوس کند که پیشینه‌ای بیگانه دارند. افلاطون به این نحو تقابلی بین آتن و پیرائیئوس ایجاد می‌کند به این نحو که او آتن با آیین آتنا یا جشنواره آتنا پالاس را همان گونه که در محاوره پارمنیدس دیده می‌شود (Parmenides, 11a12v)، در مقابل پیرائیئوسی قرار می‌دهد که پذیرای آیینی بیگانه با رسومی عجیب شده است. سقراط هر چند که اجرای آیین را از سوی اهالی بندر زیبا می‌داند اما باز آن را بهتر از مراسمی نمی‌داند که بین تراکیایی‌ها به اجرا درمی‌آید (Republic, 7-6a32v) و بعد که سقراط از برگزاری مسابقه مشعل در حین اسب‌سواری می‌پرسد، هم ناآگاهی و هم تعجب خود را از این نحو مسابقه را نشان می‌دهد چرا که چنین چیزی برای یک آتنی مثل او چیزی تازه، $\kappa\alpha\iota\ \nu\acute{o}\varsigma$ ، است. (Ibid, 3a328-5) تمام این موارد تنها یک گزارش اولیه افلاطون از برای ایجاد زمینه محاوره و صرف آرایه‌های ادبی جمهور نیست بلکه با اندک توجه و تامل به شرایط بندر و مخاطبان سقراط معلوم می‌شود که افلاطون سمت و سوی اصلی محاوره را در این ابتدای کار تعیین می‌کند تا بعد بتواند بنابر این سمت و سوهم بحث خود از عدالت و ظلم را پیش ببرد و هم این که نظام سیاسی مطلوب خود و نقدش از دیگر نظام‌های سیاسی به خصوص دموکراسی آتن را بیان کند. بنابر این، او سقراط را در جمهور نخست از آتن به پایین می‌آورد تا بر مبنای سیر صعود و نزول، جهت کلی محاوره را در جهت سیر نزولی قرار داده باشد و بعد نیز با خدای زن بندیس، آیین وارداتی آن در پیرائیئوس و جمع دموکرات در خانه پلمارخوس شرایط مرتبه پایین‌تر را توصیف می‌کند تا این که روشن کند سقراط در سیر نزولی و پایین آمدن از آتن در چه مرتبه پایینی قرار دارد. بنابر تمثیل غار، سقراط او در این مرتبه به غار بازگشته تا با گفت و شنود به وظیفه خود برای آگاهی دادن به ساکنین غار عمل کند، وظیفه‌ای که با بحث از عدالت به عنوان موضوع مقدماتی شروع می‌شود و در ادامه به نظام سیاسی مطلوب و نقد نظام‌های موجود می‌رسد. سقراط او در این وضعیت حکم همان فیلسوفی را دارد که در تمثیل غار سیر نزولی را پیموده تا به میان هم‌شهریان خود در غار بیاید چون او می‌تواند بهتر از ساکنین بداند موجودات سایه‌ای، $\delta\omega\lambda\alpha\ \epsilon$ ، کدام هستند و آگاه به زیبایی، عدالت و خیر است تا شهر را در بیداری، $\acute{\omega}\pi\alpha\rho$ ، اداره کند نه در خواب،

önap، چنان که دیگر شهرها چنین هستند و یا با دیگر شهرها در جنگ هستند و یا درون خود بر سر حاکمت درگیری دارند چنان که گویا خیر بزرگی در این می‌دانند. (Republic, ۲d-6c520) سقراط نیز به همان صورت به خانه پلمارخوس آمده و با خود نسخه‌ای از نظام سیاسی برتر از عالم بالا دارد که همان حکومت فیلسوف-پادشاه باشد و می‌خواهد از راه محاوره و دیالکتیک آن را برای سایه‌زدگان در غار پیرائوس و خانه پلمارخوس تبیین کند.

۷. طریقت نوامیس

محاورة نوامیس، Νόμοι، گفت‌وگویی است بین سه نفر: بیگانه آتنی (Αθηναῖος)، کلینیاس (Κλίνιας) و مگیلوس (Μεγίλλος). این محاوره بر خلاف بسیاری از محاورات افلاطونی در قالب روایی نوشته نشده بلکه گفت‌وگویی مستقیم بین این سه نفر است و جدای از این تفاوت، هویت بیگانه آتنی تا آخر محاوره مشخص نمی‌شود تا این که او فقط به عنوان بیگانه‌ای از آتن شناخته شود. این ابهام به جهت شخصیت اصلی او در محاوره از قدیم محل بحث بوده چنان که به گفته پانگل، ارسطو او را با سقراط یکی گرفت و سیسرو معتقد بود که بیگانه آتنی خود افلاطون است و لئو اشتراوس هم معتقد به نظر ارسطو است و برای توجیه آن استدلال می‌آورد. پانگل علاوه بر این اشاره‌ای هم به معنای ضمنی Νόμοι دارد که چندان واجد وزن معنایی بیگانه در زبان انگلیسی نیست چرا که این واژه می‌تواند دلالت بر میهمان یا میزبان داشته باشد، هر چند که باز اصل معنای بیگانه را از دست نمی‌دهد. (Plato, 1980, 511) دلایل ارسطو یا استدلال‌های موافق اشتراوس هر چه که باشد یا در مقابل، نظر سیسرو با توجه به تناظر سن بیگانه آتنی با افلاطون و افول سقراط از محاوره سوفسطایی به بعد تایید بشود یا نه، این نکته غیرقابل انکار است که افلاطون بر خلاف صراحت در ذکر نام دو شخصیت دیگر (کلینیاس در 629c5 و مگیلوس در 642c3)، اصرار خاصی بر حفظ هویت شخصیت اصلی خود با عنوان بیگانه آتنی یا ἄλλοθεν Ἀθηναῖος دارد. این اصرار همانند اصراری است که بر نام شخصیت اصلی خود در دو محاوره سوفیست و مرد سیاسی دارد که در همان ابتدای محاوره سوفیست او را بیگانه‌ای از شهر آتن، Ἐλέας ἔξ ἑνός (Sophist, 216a3) معرفی می‌کند با همین هویت نامشخص جای سقراط را بگیرد و این هویت و نقش تا آخر محاوره مرد سیاسی ادامه داشته باشد. آمدن بیگانه آتنی به جای سقراط در آن دو محاوره تنها نمی‌تواند یک جابه‌جایی در شخصیت‌های محاوره‌ای افلاطون باشد بلکه به روشنی دلالت

بر تغییری بنیادین در اندیشه او دارد چنان که این بیگانه‌نمایی است که در محاوره مرد سیاسی از دو دوره کروونوسی و زئوسی می‌گوید تا هم چگونگی این تغییر را با زبانی اسطوره‌ای گفته باشد و هم این که با رها کردن مرد سیاسی همانند فیلسوف-پادشاه جمهور در دوره کروونوسی، زمینه را برای برقراری حکومت قانون در دروه حاضر زئوسی فراهم کرده باشد. این تغییر اندیشه تا محاوره نوامیس ادامه می‌کند که در این محاوره، بیگانه آتنی جای بیگانه‌نمایی را می‌گیرد و وظیفه او را ادامه می‌دهد تا برخلاف سقراط در جمهور، طرحی تازه برای شهری متفاوت با جمهور بریزد. این تغییر در هویت و نقش بیگانه آتنی در نوامیس نسبت به سقراط در جمهور آن قدر مبنایی است که سمت و سوی برخلاف سقراط دارد و به جای سیر نزولی سقراط، بیگانه آتنی سیر صعودی را در پیش می‌گیرد. بیگانه آتنی به وضوح جهت صعودی طریق خود را تعیین می‌کند، آنجا که می‌گوید راه او از شهر کنوسوس تا غار و معبد زئوس، $\alpha\upsilon\tau\rho\nu\mu\sigma\sigma\omicron\varsigma \tau\alpha \gamma\alpha\rho \kappa\alpha\iota \mu\epsilon\beta\epsilon\delta \zeta\eta\upsilon\sigma\omicron\varsigma \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \epsilon\iota\varsigma \delta\omicron\delta\omicron\varsigma \text{Κνωσοῦ ἐκ} \alpha\upsilon\tau\rho\nu\mu\sigma\sigma\omicron\varsigma$ است. (Laws, 625b1) این غار و معبد واقع در کوه آیدا است که در جنوب غرب شهر کنوسوس و در مرکز جزیره کرت قرار دارد و بلندترین کوه این جزیره است. اگر بندر پیرایئوس در جمهور غار سایه‌ها و توهم بود، کنوسوس در نوامیس این موقعیت را دارد که بیگانه آتنی با دو همراهش آنجا را ترک کرده‌اند و اگر آتن در جمهور آن مکان بالا بود، غار و معبد زئوس در نوامیس جای آن را گرفته که همانند معبد آتنا در آتن، غار و معبد زئوس نیز مکانی است که دلالت بر برتری معنوی نسبت بر شهر کنوسوس دارد.

در اینجا باید توجه داشت که غار و معبد مورد اشاره بیگانه آتنی در فرهنگ یونانی مکان آشنایی بود. این غار واقع در کوه آیدا در مرکز جزیره کرت است که یونانیان به آن غار آیدا، $\alpha\upsilon\tau\rho\nu\mu\sigma\sigma\omicron\varsigma \text{ Ἰδαίου}$ می‌گفتند و هر چند که این غار را به علاوه دو غار در کوه‌های آنگئون (Aegeon) و دیکته (Dicte)، یکی از سه مکان محتمل تولد زئوس می‌دانستند، اما عقیده عموم بر این بود که همین غار محل پرورش او با پرستاری یک نمف به نام آمالئا (Amalthea) بود. (Grimal, 1990, 545) بنابر این باور بود که به مدت هزار سال آیینی در این کوه اجراء می‌شد و از کاوش‌های باستان‌شناسی در قرن نوزدهم لایه‌های زیادی از پیش‌کش‌های مقدس به دست آمده و اشیایی از برنز و طلا هم در میان آنها بود و برخی از آنها سپرهایی بودند با نقش‌های شرقی که قدمت آنها حتی به زمان همر نیز می‌رسید. (Larson, 2007, 25) افلاطون با این پشتوانه فرهنگی از اسطوره‌ها و آیین‌های مربوط به آنها است که بیگانه آتنی و دو همراهش را راهی غار و معبد زئوس می‌کند تا این که گفته

باشد مسیر صعودی و تعالی جستن این دو به مکانی است که در آن زئوس پرورش یافت و به همین وجه هم این سه تن در صعود خود به دنبال پروراندن اندیشه خود هستند. در حالی که محققى مثل سونگ به طور کلی مسیر در پیش این سه را نه صعودی و نه نزولی، بلکه در زمینی مسطح می‌داند (Seung, 1996, 273)، سیر صعودی مورد تایید محققان دیگری مثل شفیلد قرار می‌گیرد و حتی بیشتر از این، شفیلد توجه به نخستین کلمه‌ای دارد که بیگانه آتنی با آن محاوره را شروع می‌کند و با گفتن کلمه خدا $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ می‌پرسد؛ خدا یا انسانی عامل (علت، مسئول) تالیف قوانین بوده است؟ (Schofield, 2006, 74) شفیلد در این زمینه و به درستی اشاره به تلمیحی می‌کند که افلاطون به هم‌ر دارد. افلاطون در این تلمیح قطعه‌ای را از سروده ادیسه، سروده ۱۹ بیت ۱۷۸، نقل می‌کند که در آنجا از سفر و رفت و آمدهای منظم هر نه سال یک بار مینوس، پادشاه افسانه‌ای کرت، به سوی پدرش، زئوس، گفته می‌شود تا در هم‌نشینی با او و شنیدن صدایش قوانین کرت را تالیف کند. (Laws, 624a7-b3) به این ترتیب، افلاطون در ابتدای نوامیس نه تنها محاوره بین بیگانه آتنی با دو همراه دیگر را با کلمه خدا و وجه معنوی آن شروع می‌کند بلکه کمی بعد تلمیحی به هم‌ر دارد تا سفر این سه را با سفرهای منظم مینوس اسطوره‌ای یکی بگیرد و نشان دهد که این سه نیز همان راه صعودی مینوس را در پیش گرفته‌اند. این دو نکته به خوبی دلالت بر وجه معنوی راه صعودی این سه دارد تا این که تعالی جستن این سه در قالب یک سفر زیارتی شکل بگیرد. از سوی دیگر، این سفر برای هر سه چندان راحت نیست بلکه آنها مسیری پرمشقت را در پیش دارند هر چند که در این مسیر پرمشقت مکان‌هایی برای استراحت و رهایی از مشقت راه هم هست و هر کس که بر این منطقه ناهموار قدم زده باشد، مراتع متعددی را به یاد می‌آورد که می‌توانست در آنها از رنج صعود صخره‌ای راحت بشود و بالای آن صخره‌ها دشت پر از علف نیدا (Nida) بود که در زیر قله قرار داشت و زائر را وسوسه می‌کرد تا استراحتی کرده و با چوپان‌هایی گپ بزند که تابستان‌ها در آنجا زندگی می‌کردند» (Morrow, 1993, 28) این تصویری است که مورو از سفر خود در ماه می ۱۹۵۳ به این منطقه داشته و در همین تصویر هم می‌توان پژواک سخن افلاطون را شنید که از استراحت‌گاه‌هایی بین راه می‌گوید برای توقف و نشستن در زیر سایه‌های درختان بلند به خصوص این که استراحت در این توقف‌گاه‌ها مناسب با سن سه زائر نیز هست. (Laws, 625b1-7) در هر صورت، بیگانه آتنی و دو همراهش در طریق صعودی خود تلاش بدنی و فکری را به هم پیوند می‌زنند تا در راه صعودی مینوسی خود به جای شنیدن صدای

خدایی، این صدا را در گفت‌وگوی خود بشنوند. در واقع، این سه پیرمرد همانند مینوس راه صعودی را به جایگاه زئوس برای تدوین قانون در پیش گرفته‌اند و از این جهت هم موقعیتی شبیه او دارند که به دنبال شناخت قانونی هستند که با تعالی جستن از مرتبه پایین به سمت بالا به دست آمده است. بیگانه آتنی از این جهت موقعیتی بر خلاف سقراط و سیر نزولی‌اش به سمت پیرائوس دارد. اگر سقراط بعد دیدار خورشید و شناخت حقیقت به غار گمان و سایه‌ها می‌آید، بیگانه آتنی از غار گمان و سایه‌ها خارج شده تا با پیمودن سیر صعودی به دیدار خورشید یا به تلمیح از همر، به تعلیم از زئوس نایل شود البته این اتفاق در نفس طریق صعودی و از طریق گفت‌وگو به دست می‌آید. بر اساس این سمت و سوی بیگانه آتنی و دو همراهش است که می‌توان دریافت او برخلاف سقراط، بحث خود را از عدالت و تقابل آن با ظلم شروع نمی‌کند بلکه نقطه عزیمت سفر معنوی او مجلس هم‌نوشی است که در طریق صعودی استکمال می‌یابد و سنگ بنایی می‌شود برای برپا کردن ماگنسیا. بیگانه آتنی با این سنگ بنا است که دیگر توجهی به به تربیت فردی و تبدیل او به یک فیلسوف-پادشاه مثل کالی‌پولیس ندارد تا حکومت مطلقه‌اش را به همراه طبقه پاسداران به راه بیندازد، بلکه او به جمع نظر دارد و این که هر فرد چگونه تربیت شود تا عملش بر طبق قانون باشد و بیشتر از این، در وضع قوانین و رای دادن به آن و انتخاب مسئولین ماگنسیا در رده‌ها و اصناف مختلف وظیفه شهروندی خود را به درستی انجام دهد. این توجه به جمع و عمل فردی بر مبنای قانون تا آنجا اساسی است که بر خلاف کالی‌پولیس، هیچ کس در ماگنسیا مثل فیلسوف-پادشاه در کالی‌پولیس نیست که پاسخ‌گو به قانون نباشد و هر کس حتی اعضای انجمن شبانه هم باید پاسخ‌گو به قانون باشند و می‌توان برای پاسخ‌گویی آنها را به دادگاه کشاند. این مسائل تفاوت مبنایی ماگنسیا را با کالی‌پولیس نشان می‌دهد که ناشی از طریقت به طور کلی متفاوت افلاطون به سمت این دو شهر است که نتایجی به طور کلی متفاوت را در پی داشته و باعث شده تا او بعد از کالی‌پولیس، شهری به نام ماگنسیا را بنا کند که در مبنا و اجزاء با شهر قبلی متفاوت است.

۸. نتیجه‌گیری

استعاره راه ، ὁδός، سال‌ها پیش از افلاطون و از زمان همر به بعد کاربرد داشت و به خصوص، پارمنیدس و هراکلیتوس از این استعاره برای بیان وجوه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود استفاده می‌کردند. پارمنیدس در شعر خود دو راه حقیقت و خطا را بیان

می‌کند و هراکلیتوس نیز از راه بالا و پایین می‌گوید که اشاره به دو مسیر صعودی و نزولی دارد. افلاطون این دو مسیر را در تمثیل غار خود پیش پای فیلسوف می‌گذارد تا او در مسیر صعودی به سمت خورشید به مثابه حقیقت و دیدار آن برود و در مسیر دوم به غار بازگشته تا هم‌شهریان خود را از واقعیت خیالی سایه‌ها رها کرده و به سمت دیدار خورشید رهنمایی کند. افلاطون در دو محاوره جمهور و نوامیس این دو مسیر را در پیش می‌گیرد. طریق او در جمهور مسیری نزولی است به نحوی که سقراط آگاه به حقیقت از آتن به پایین در بندر پیرایئوس می‌آید تا هم‌شهریان خود را از حکومت سایه‌ای دموکراسی رها کرده و طرح شهری به نام کالی‌پولیس را به آنها تعلیم می‌دهد که تحت حکومت فیلسوف-پادشاه است. طریق او در نوامیس برعکس و در جهت صعودی و از شهر کنوسوس به سمت غار زئوس در کوه آیدا است. این مسیری معنوی پرمشقت است که فیلسوف برای رسیدن به حقیقت باید آن را طی کند چرا که دیگر در این مسیر سقراط آگاه به حقیقت نیست تا کسی را از توهم سایه‌ها نجات بدهد بلکه هر سه شخصیت محاوره گام به گام بالا می‌روند تا در هر گام بخشی از شهر ماگنسیا را در مسیر زیارتی خود بسازند. با این تقابل اساسی است که می‌توان به سختی از ماگنسیا به عنوان دومین حکومت بهتر، *The Second-Best State*، دست کم به معنای مورد نظر مور، گلاوسکو و حتی یگر گفت بلکه طرح افلاطون برای این شهر را باید در طریقی معکوس کالی‌پولیس در جمهور تفسیر کرد به نحوی که در طرح ماگنسیا دیگر نه تنها خبری از فیلسوف-پادشاه و حکومت مطلقه آن نیست بلکه مسئولیت شهروندی در سازمان سیاسی آن قدر عمومی شده که اراده فردی در کالی‌پولیس جایش را به اراده جمعی داده است.

کتاب‌نامه

- Bloom Allen, 1968, *The Republic of Plato*, Basic Books.
- Clay Diskin, 1993, *Plato's Magnesia*, in the "Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald" edit. by Ralph M. Rosen & Joseph Farrell, The University of Michigan Press.
- Diels Herman & Krantz Walther, 1960, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Weidansche Verlagsbuchhandlung.
- Gilead Amihud, 1994, *The Platonic Odyssey: A Philosophical-literary Inquiry Into the Phaedo*, Editions Rodopi.
- Graham Daniel W., 2006, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press.
- Grimal Pierre, 1990, *A concise dictionary of classical mythology*, Basil Black well Ltd.

- Hammond William A., 1892, On the Nation of Virtue in the Dialogues of Plato, in the Harvard Studies in Classical Philology, Volume 3, Boston, Cinn & Company.
- Homer, 1954, The Iliad, transl. by A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Homer, 1954, The Odyssey, transl. by A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Jaeger, Werner. 1947. Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. III. Oxford. Basil Blackwell.
- Klosko George, 2006, The Development of Plato's Political Theory, Oxford University Press.
- Lang A. G, 2013, Plato and the Stoics, Cambridge University Press.
- Larson Jennifer, 2007, Ancient Greek cults: a guide, Taylor & Francis Group.
- Maddox Graham, 2001, Religion and the Rise of Democracy, Taylor & Francis Group.
- Moore Kenneth Royce, 2005, Sex and the Second-Best City: Sex and Society in the Laws of Plato, Taylor & Francis Group.
- Moore Kenneth Royce, 2012, Plato, Politics, and a Practical Utopia, Bloomsbury Academic.
- Morrow Glenn R., 1993, Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws, Princeton University Press.
- Nails Derba, 1950, The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics, Hackett Publishing Company.
- Plato, 1926, Cratylus Parmenides Greater Hippias Lesser Hippias, transl. by Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1952, Laws, transl. by B. G. Burry, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1980, Laws, transl. by Thomas L. Pangle, University of Chicago Press.
- Plato, 1925, Lysis Symposium Gorgias, transl. by W. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1953, Republic, transl. by Paul Shorey, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1925, Statesman Philebus Ion, transl. by Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1921, Theaetetus Sophist, transl. by Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Prier Raymond Adolph, 1976, Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles, Paris, Mouton de Gruyter.
- Schofield Malcolm, 2006, Plato: Political Philosophy, Oxford University Press.
- Seung, T. K., 1996, Plato Rediscovered: Human Value and Social Order, Roman & Littlefield.
- Kahn Charles, 1985, Plato and Heraclitus, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 1, Brill.