

سعادت‌مندی انسان از منظر افلاطون (بررسی دو رساله‌آلکیبیادس و فیلیس)

شهین اعوانی*

چکیده

در برخی از آثار افلاطون، همچون دفاعیه، کریتون و فایدون، موضوع مرگ ملموس‌تر از زندگی است؛ ولی آنجا که زندگی مطرح است، غایت سعادت‌مند شدن انسان را در بطن خود دارد؛ سعادت‌مندی که آدمی از طریق کسب فضائل بدان نائل می‌آید. منظور افلاطون از «فضیلت» که به «سعادت‌مندی انسان» در زندگانی و پس از مرگ منجر می‌شود، چیست؟ مقاله بخشی از پاسخ این پرسش را در رساله‌آلکیبیادس و بخش دیگر آن را در فیلیس جسته است.

به طور کلی نزد افلاطون، دانایی و تأمل درباره حقیقت، جدا از زندگی نیست و سعادت یا نیکبختی افراد و به تبع آن جامعه، به میزان آگاهی به فضیلت و دانایی آنان نسبت به حقیقت بستگی دارد. از این رو ماهیت انسان در رساله‌آلکیبیادس بررسی شده است که مطابق آن اختلاف انسان‌ها در بودن‌ها و هست‌ها نیست بلکه اختلاف‌شان در شدن‌ها و چیستی‌هاست. انسان‌ها در نحوه پرورش و میزان تلاش در تهذیب و خودشناسی متفاوت‌اند ولی همه سعادت را می‌جویند و از این منظر به لحاظ روحی با یکدیگر مرتبط‌اند. رساله‌فیلیس به «خیر»، «زیبایی» و مناسبات این دو با «لذت» اختصاص دارد. نتیجه‌ای که از برداشت افلاطون درباره «سعادت‌مندی انسان» می‌توان گرفت، این است که زندگی، تحقق تطابق عالم مرئی محسوس با کمال مثل معقول است که در آن همه چیز بر اساس خیر مطلق تنظیم می‌شود. زندگی بودن نیست، «شدن» و «صیوروت» است.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، انسان، سعادت، دانایی، حکمت، صیوروت، آلکیبیادس، فیلیس.

* دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: shaawani@gmx.de

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۸

مقدمه

در تاریخ اندیشه یونانی، سقراط (۴۷۰-۳۹۹ ق.م) چهره برجسته‌ای است که پیوسته به عنوان یک انسان نمونه معرفی می‌شود. افلاطون از جوانی به شاگردی سقراط درآمد و به تصریح خود او (در دفاعیه) به‌هنگام محاکمه سقراط در دادگاه حضور داشته و در زمره کسانی بوده که پرداخت جریمه‌ای را که برای سقراط تعیین شده بود، ضمانت کرده است. ولی آن‌طور که خود در محاوره فایدون^۱ نوشته، به علت بیماری نتوانسته در آخرین لحظات زندگانی سقراط در کنار استاد و دوست عزیز خود باشد (Phaidon, St.59). افلاطون مدت‌ها پس از مرگ سقراط، در فایدون طرحی اجمالی از زندگی نامه علمی و فلسفی وی را از زبان خودش ترسیم می‌کند. راز مرگ، موضوع نفس و رابطه آن با زندگی و مرگ و آخرین لحظات حیات سقراط، و حکمتی که در پس کل زندگانی دنیوی ترسیم شده است، در محاوره فایدون، مطرح می‌شود. گرچه در این محاوره چستی حیات و مرگ (thanatos) مطرح شده، ولی مهم‌ترین موضوع آن جاودانگی و نامیرایی (athanatos) نفس است. به علاوه خلاصه‌ای از موضوع یادآوری (تذکر) (anamnesis) که در مبحث عالم مُثُل یا ایده‌ها (logoi) مطرح شده بود، نیز بیان می‌شود. این محاوره با بیانی اسطوره‌ای در وصف زمینی که در آن زندگی می‌کنیم، به پایان می‌رسد؛ با این سؤال که چرا زمین باید صحنه زندگی توأم با راستی و درستی باشد؟ به واقع در این رساله، موضوع مرگ ملموس‌تر و قابل فهم‌تر از زندگی است.

در زبان یونانی، اصطلاح sophia یعنی «حکمت و فرزاندگی»، هم به معنای کمال هنرمندی در کارهای دستی و هنرها (هنرهای تجسمی و شعر) به کار می‌رفته و هم شامل کامل‌ترین معرفت و عقل شهودی (حکمت نظری) بوده است. به معنای حکمی، یونانیان در ابتدا قائل بوده‌اند که حکمت نزد خدایان است و انسان نمی‌تواند فهمی از آن داشته باشد. باید توجه داشت که آنها نگفته‌اند فلسفه نزد خدایان است. بعدها گفته‌اند که انسان هم می‌تواند با کوشش به حکمت دست یابد، لذا کسانی را که برای نیل به حکمت تلاش می‌کرده‌اند «دوستداران حکمت» (philosophia) نامیده‌اند. البته «دوستداران حکمت» از خواستاران حکمت یا حکمت‌طلبان متمایز

بوده‌اند. برای افلاطون سوفیا (حکمت)، معرفت ارزش‌ها در قلمرو امر متعالی است؛ چون از نظر او حکمت، معرفت زیباترین ارزش‌ها، ایده خیر و چیزی است که مضمونی بسیار اصیل دارد، و خود ارزشمند و متعالی است (Ziegler, Bd.6: 270).^۲

پرسش اساسی سقراط این است که «چگونه باید زندگی کرد؟»^۳ هدف اصلی مجاهدت‌های فلسفی او نیز پرورش انسان‌ها و آموختن «هنر زندگی» به آنهاست. در تفکر او مقصد این پرورش - که در واقع غایت فلسفه هم هست - در وهله اول جامعه نیست، بلکه «پرورش روح» فرد است. در این تفکر گرایش اندیشه به سوی درون فرد است و آگاهی و شهود درونی سبب معرفت نفس می‌شود. پاسخ اجمالی سقراط در قبال چنین پرسشی «مراقبت از روح» (therapeia tes psyches) و تربیت آن است. از این طریق خواهیم دانست که فضیلت از ثروت نمی‌زاید، بلکه برعکس، ثروت و همه نعمت‌های بشری اعم از فردی و اجتماعی به برکت فضیلت به دست می‌آید (Apologie, St. 29-30). آدمی به وسیله معرفت حقیقت به این هدف نائل می‌گردد؛ از این رو، نزد سقراط فضیلت (arete) و معرفت (episteme) یکی است (شرف، ۱۳۵۲: ۳۱-۳۰)؛ زیرا نیروی اساسی فضیلت، همانا دانایی و بینش یا به تعبیر سقراط فرونسیس (phronesis) است.

افلاطون از مفهوم فرونسیس، معنای معرفت^۴ یا «جنبش و جریان تأمل عقلانی» را مراد کرده است. تأملات عقلانی یعنی اشتیاق برای نوبه‌نو شدن موجود (Seiende)؛ یعنی همان صیوررت. معرفت یعنی روح آدمی به دنبال چیزهایی باشد که مدام در صیوررت‌اند (Platon, Kratylos, st. 412). نگرستن و سنجش صیوررت «عقیده» است؛ استوار داشتن چیزی که آدمی در آن نگرسته و آن را سنجیده «خویشتن‌داری» است (ibid, st. 413). در ترجمه‌های آثار افلاطون و ارسطو معادل فارسی phronesis را حکمت عملی یا فرزانه‌گی و شخص حکیم یا فرزانه را phronimos نامیده‌اند.^۵ در بین یونانیان فرونیموس به کسی اطلاق می‌شده که در قبال امور متغیری که شخصاً به آنها علاقه‌مند است، دقیق‌النظر باشد و در آن زمینه تدبیر به خرج دهد، مثل پریکلس (ibid). حکمت عملی نه علم است و نه فن (یا هنر/techne)، بلکه فضیلت است. علم نیست چون موضوع سنجش و عمل می‌تواند چیز دیگری غیر از آنچه

هست، یعنی ممکن باشد. به علاوه علم مستلزم ضرورت و کلیت است و با ارزش‌های خیر و شر سروکار ندارد. فن هم نیست چون عمل در حکمتِ عملی، از نوع ابداع و ایجاد نیست. در تواناییِ عملی، مرحله کمال وجود دارد. در فن یا هنر اگر کسی خواسته و دانسته خطایی کند، قابل چشم‌پوشی است؛ ولی در حکمت عملی چنین نیست. حکمت نظری فضیلتِ آن بخش از جزء خردمند نفس است که عقیده را به وجود می‌آورد و عقیده با امور تغییرپذیر سروکار دارد (ibid). آنچه حافظِ حکمت عملی است، «خویشتن‌داری» (sophrosyne) است.^۷

چیستی و هنر زندگی

پیش از ورود به موضوع «سعادت‌مندی انسان»، لازم است به اجمال هستی یا چیستیِ زندگی یا زنده‌بودن از منظر حکمت مشخص گردد. از این منظر همه چیز بر طبق لوگوس اداره می‌شود و حکمتِ حیات، معرفتِ شهودیِ لوگوس است. چنانکه هراکلیتوس (در قطعه ۹۲) لوگوس را با فرونسیس (phronesis) به معنای «بینش و بصیرت» یکی دانست و حکمت را «شناختن اندیشه‌ای که با آن همه چیز بر همه چیز فرمانروایی می‌کند» تعریف کرد. در تفکر او ایزد، یگانه وجودی است که قادر است به طور مطلق به حکمت دست یابد (کهندانی، ۱۳۸۹: ۵-۱۰۴). همچنین، هراکلیتوس گفته است که عالم (cosmos) ازلی، ابدی «و آتشی همیشه‌زنده است که همواره مقادیری از آن روشن و مقادیری خاموش» است (همان: ۱۰۲). در چنین فضایی منظور از «فلسفه» همان «حکمت» بوده است و چه بسا این مفهوم در قطعات مختلف هراکلیتوس یا آثار مختلف فیلسوف الهی، افلاطون، هم معانی مختلفی به خود گرفته باشد.^۸ به هر حال، مسأله حکیم یونانی این نیست که آیا روح وجود دارد یا نه، چون وجود روح را یقینی می‌داند که به واقع آن، «اصل حیات» (Life Principle) است. او به این نکته وقوف دارد که چه بخواهد و چه نخواهد، زندگی در جریان است؛ ولی آنچه سؤال جدی او درباره زندگی است، این است که چه چیزی مولد زندگی است؟ پیش از او اصیل‌ترین شیوه نگرش یونانی به زندگی آدمی چنین بوده است: «آدمی بازیچه‌ای است در دست خدا و عروسکی است در تئاتر خیمه‌شب‌بازی

خدایی. ولی عروسک‌ها باید نقش خود را بیاموزند. امیال و هیجان‌های آدمی همیشه از حرکتی که دست خدا به نخ‌ها می‌دهد، پیروی نمی‌کنند»^۹ (یگر، ج ۳: ۱۲۳۴).

چیستی انسان

سوفیسم یا فنِ سوفسطایی و آموزه‌های خاص پیروان این تفکر در تعلیم و تربیت، به خصوص پرورش شاگردان در طرق غلبه بر حریف در مباحثه عقیدتی از راه الزام و اقناع و اغوای او، سبب شد که دایره شهود حقیقت، حقیقت‌طلبی و اشاعه آن تنگ شود و توجه متفکران معطوف به خود انسان، به عنوان فاعل متفکر و صاحب اراده، گردد. پروتاگوراس (۴۸۰-۴۱۰ ق.م)، یکی از سوفسطائیان بنام، در نخستین عبارت قطعه اول کتاب «حقیقت» (*alethia*) عبارت مشهوری دارد که در مقدمه محاوره پروتاگوراس افلاطون نیز ذکر شده است: «انسان مقیاس همه چیز است: مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست». سوفسطائیان «فلسفه را مجموعه علوم و فنون آزاد دانسته‌اند که قادر به تأمین بهترین نوع معیشت، هم برای خود و هم برای جمع، باشد» (مر، ۱۳۸۳: ۳۸). وقتی انسان مقیاس همه چیز باشد، در این صورت تعیین خیر، تشخیص مصلحت و میزان کلیه امور، همگی برعهده انسان است که در عمل او مشخص می‌گردد و بدین ترتیب تفکر «انسان‌مقیاسی» یا «انسان‌معیاری» (*homo mensura*) رواج می‌یابد.

البته سقراط هم، جهت توجه فلسفه را به مسائل انسانی و اخلاقی معطوف نموده است ولی او انسان را «معیار و مقیاس» قرار نمی‌دهد، بلکه بر معرفت و حدود آگاهی برای انسان متمرکز می‌شود و می‌پرسد که آیا آدمی باید هر نوع معرفتی (*epistèmè*) را بیاموزد، و یا می‌باید معرفتی را فراگیرد که در زندگی‌اش به کار آید و زمینه «سعادتمندی» او را فراهم آورد؟ سقراط معتقد است معرفت، حکمت یا مهارت به انسان نیرو می‌بخشد و او را توانا می‌سازند. در محاوره پروتاگوراس که به موضوع «فضیلت» و «چیستی فضیلت انسان» می‌پردازد، طبیعت انسان در جامعه مطرح می‌شود. بر اساس دیدگاه افلاطون، مخاطب «انسان‌مقیاسی» پروتاگوراس، مردم عوام‌اند؛ هرچند او خود را آموزگار فضیلت می‌داند و می‌کوشد تا در آموزه‌های

خود، انسان را طوری تربیت کند که بتواند با «مقیاس بودن خود» بر کلیه امور خود، حاکم شود، امور منزل را مدیریت کند، در معماری، کشتی سازی، آهنگری، درودگری و... کسب مهارت (techne) نماید و در عین حال در جامعه شهری اش نیز تأثیرگذار باشد. اینها همه نزد معلم و مربی آموختنی است (Protagoras, st.319-320).

افلاطون در قوانین نیز «انسان مقیاسی» پروتاگوراس را رد می کند و می گوید: «برای ما یگانه معیار و مقیاس هر چیز میزان خدایی بودن (Gottheit) آن است و این نه فقط در حال حاضر، بلکه در گذشته و آینده نیز همین طور بوده و خواهد بود، نه چنانکه بعضی پنداشته اند «انسان، معیار» باشد. بنابراین، هر که بخواهد محبوب خدا شود باید تمام هم خود را به کار گیرد تا شبیه او گردد. بر اساس این اصل، تنها کسی محبوب خداست که در زندگی، خویشان دار، معتدل و بصیر باشد؛ زیرا چنین کسی تشبّه به خدا دارد» (Platon, Gesetze, 4.B. st.716).

چنین انسانی نمود نظم است و باید با نظام کلی عالم وحدت یابد. افلاطون در ادامه مطلب فوق می افزاید: «شریف ترین و عالی ترین چیزها برای کسانی که خود نیک اند، شریف ترین و عالی ترین تکالیف و نیز بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادت مندانه، دعا کردن و تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آنهاست... خدایان از قبول قربانی های شریران و بی دینان ابا دارند (ibid. st.717). موضوع و وظیفه فلسفه تعیین حد این «مقیاس خدایی» است. آموزش فلسفه، وقف کردن خویش به تکلیفی است که «حد اعلاّی انسانی» به شمار می رود. «انسان در تمامیت نفس خویش به جانب حقیقت می رود» (Der Staat, 7.B., st. 518). از نظر افلاطون مهم ترین موضوع برای انسان، شهود و دریافتن حقیقت «عالم مثل» است. انسان در این حقیقت جویی، سالک دائمی و به عبارتی پیوسته «در راه» است.

سعادت مندی انسان در آلکیبیادس

محور مباحث طرح شده در محاوره آلکیبیادس، «ماهیت انسان» است. در ابتدا سقراط می پرسد اگر بر کسی محرز شود که در باقی مانده عمرش، به چیزی بیش از آنکه در حال حاضر دارد، دست نخواهد یافت، آیا باز هم می خواهد زنده بماند یا مرگ را بر

این زندگی ترجیح می‌دهد؟ زیرا آنچه زندگی را شیرین می‌سازد، امیدی است که انسان به آینده دارد، یا قدرتی است که به دنبال کسب آن است، یا تحقق آرزوها به یاری خدا، و یا رهبری جامعه (Alkibiades, st.105). سقراط حدس می‌زند که آلبیادس^{۱۰} در نظر دارد در آینده نزدیک به مردم آتن پیشنهاد کند که او را به رهبری خود برگزینند. پرسش‌های سقراط این است که اگر چنین شود، آلبیادس چگونه می‌خواهد راهنمای آنان شود؟ آیا شرایط رهبری را دارد؟ در این مورد او دانسته‌ها و نادانسته‌های خود را چگونه ارزیابی می‌کند؟

افلاطون [مثل همیشه از زبان سقراط] این نکته را مسلم می‌گیرد که آدمی در زندگی برای دستیابی به هر چیز مثل نوشتن، خواندن، شمردن، چنگ‌نواختن، کشتی‌گرفتن، پزشکی، بهداشت، ورزش و... به آموزش‌ها و کسب معلومات و مهارت‌ها نیاز دارد. آنها درباره‌ی پاره‌ای موارد نظیر مفهوم و مصداق چوب و سنگ، با یکدیگر اختلاف ندارند ولی اگر بخواهند بدانند آدمی کیست، یا کدام آموزگار برای تعلیم فرزندشان مناسب‌تر است، یا چه کسی تندرست است و کدام کس بیمار، یا عمل عادلانه و افتخارآمیز چیست و با عمل ننگ‌آور چه فرق دارد، یا نحوه‌ی بروز مردانگی و شجاعت در زندگی چگونه است؟ بین‌شان اختلاف نظر پیش می‌آید.

بنا به اعتقاد افلاطون، انجام کار به نحو احسن، مستلزم علم مربوط به آن، مهارت پیشین، هدف مشخص و قصد انجام و اتمام آن کار است. مثلاً چنانچه کسی به هنر آشپزی وقوف نداشته باشد، حتی اگر باکیفیت‌ترین مواد غذایی هم در اختیارش قرار گیرد، نمی‌داند چگونه می‌باید غذای مطلوب آماده کند؛ یا کسی که فن کشتی‌رانی را نداند، نمی‌تواند ملاح شود، به‌علاوه اگر قرار باشد کسی فرماندهی یک کشتی جنگی را عهده‌دار شود، در این مورد حتی ملاحی صرف هم کافی نیست بلکه باید در مقام مقایسه، از فرماندهان دشمن به مراتب ماهرتر باشد. اگر فردی بخواهد زمامداری کشوری را بپذیرد، باید بداند که آیا در میدان مبارزه پیروز به‌در خواهد آمد؟ (120-*ibid.* st. 119). سقراط می‌کوشد تا برای آلبیادس اهمیت تربیت و نقش آن را در میزان مسئولیت‌پذیری فرد در جامعه بشکافد و اذعان می‌کند که چون در عنوان جوانی از معلمان دانستری برخوردار بوده، وضع‌اش از آلبیادس بهتر است.

آلکیبیادس از سقراط می‌پرسد که سرپرست او چه کسی بوده است؟ سقراط می‌گوید سرپرست من «آن خدایی است که تا امروز اجازه نداده بود با تو سخن آغاز کنم و به اعتماد او بود که گفتم به آرزوهای خود جز به یاری من نخواهی رسید» (ibid. 124). دو طرف این محاوره معتقدند زندگی انسان به طور هم‌زمان در دو طیف انفرادی و اجتماعی شکل می‌گیرد. در بخش اجتماعی، مردان به معنی راستین توانا، به کسانی فرمان می‌دهند و به این ترتیب عده‌ای را به خدمت درمی‌آورند. مثلاً در موسیقی جمع اعضای گروه کُر را رهبر آن (Chormeister) هدایت می‌کند؛ فرماندهی یک کشتی را ناخدای کشتی برعهده دارد؛ مربی‌گری یک تیم ورزشی بر عهده یک فرد است؛ و رهبری مردمانی را که در اجتماع به سر می‌برند نیز کسی بر عهده دارد که هنر رهبری (Steuermannkunst)^{۱۱} می‌داند. افلاطون معتقد است برای آنکه وضع جامعه‌ای نیک باشد و اداره آن به نیکی صورت گیرد، باید میان افراد آن جامعه مودت و اتفاق نظر برقرار باشد، نه کینه و خصومت، چون به یقین آنجا که اتحاد و توافق نظر در میان نباشد، محبت و یگانگی هم پدید نخواهد آمد. در پرتو این صمیمیت، بین فرد با خود نیز اتحاد و یگانگی حکمفرما می‌شود (ibid. 126). از این مقدمات، افلاطون نتیجه می‌گیرد که دوستی و اتفاق نظری که فرد در وهله اول با «خود» پیدا می‌کند، اولی است و «این هنری است که آدمی به یاری آن به متعلقات خود می‌پردازد و این غیر از هنری است که برای پرداختن به خود از آن یاری می‌جوید». به عبارت دیگر تا خود را نشناسیم، نمی‌توانیم بدانیم که چگونه باید در اجتماع زندگی کنیم. ولی بحث بر سر معنای «خود» و مصداق آن است. اجتماع را جسم انسان‌ها تشکیل نمی‌دهد، بلکه آنچه موجب ارتباط انسان‌ها در اجتماع می‌شود «روح» آنهاست. در این بین «زبان» وسیله‌ای است که ارتباط میان نفس من [سقراط] و نفس تو [آلکیبیادس] را برقرار می‌کند. پس آنکه بر سر در معبد دلفی به ما فرمان داده‌است که «خودت را بشناس» مراد آن بوده که ما «نفس خود را بشناسیم» (ibid. 130).

این خودشناسی، شیوه فلسفی سقراط است که از آغاز اقرار می‌کند «هیچ نمی‌داند»، و «در دانایی نازا»ست. اقرار به ندانستن، برای او انگیزه‌ای برای کوشش در جست‌وجوی حقیقت دانایی و زایش آن می‌شود. او معتقد است هسته معرفت در

عمق روح انسان نهفته است ولی باید متولد شود. مأموریت سقراط یاری رساندن در زایاندن معرفت در روح اشخاص -البته مردان و نه زنان- است. چنین روشی در پژوهش، از «هنر مامایی» (maieutike techne) سقراط -یعنی کمک به زایش روح و اندیشه انسان‌ها- نشأت می‌گیرد (Theätet, st.150).

حال که معلوم شد اگر روح خود را بشناسیم، خود را خواهیم شناخت، آیا این به مثابه آن است که به چشم خود بگوییم «در خود بنگر»؟! سقراط در این مورد چنین استدلال می‌کند که اگر کسی در چشم دیگری بنگرد، عکس خود را در آن مشاهده می‌کند، چنانکه گویی در آینه می‌نگرد. از این روست که آن جزء چشم را «مردمک»^{۱۲} می‌نامند زیرا تصویر نگرنده در آن نمایان می‌گردد. پس اگر چشمی بخواهد خود را مشاهده کند، باید در چشمی دیگر بنگرد، آن هم نه در همه اجزاء چشم، بلکه در جزیی که فضیلت اصلی چشم در آن است، یعنی در مردمک. بنابراین «روحی هم که بخواهد معرفت شهودی به خود داشته باشد، باید از دید دیگری خود را مشاهده کند، یعنی باید در روحی بنگرد، خصوصاً در آن جزء روح که منبع فضیلت راستین یعنی دانایی و خردمندی، که الهی‌ترین جزء روح» است. پس، آن «جزء روح همانند ذات الهی است و اگر کسی در آن بنگرد و خدا و دانایی خردمندانه و دیگر چیزهای الهی را به شهود دریابد، می‌توان گفت که خود را شناخته است» (Alkibiades, st. 133). لذا در دنیا فقط کسی می‌داند چه چیز مال اوست و چه چیز از آن او نیست، که خود را بشناسد. کسی که خود را نشناسد، مسلماً از شناختن امور دیگر نیز ناتوان است؛ و کسی که امور دیگر را نشناسد از شناختن امور کشور ناتوان خواهد بود. پس، این شهود خود یعنی معرفت نفس و خودشناسی، سرمنشأ شناخت غیرخود یا دیگری نیز هست.

در پایان رساله‌ی *آلکیبیادس* افلاطون نتیجه می‌گیرد که اگر کسی بخواهد در میدان سیاسی به روشی نیکو قدم بگذارد، باید بکوشد تا مردمان را از فضیلت و دانایی بهره‌ور سازد، زیرا نیکبختی یا سعادت یک جامعه به فضیلت و دانایی است نه به حصار استوار یا کشتی جنگی و یا بندرگاه مجهز و سرزمین پهناور. «مرد سیاسی» خود هم از عدالت و خویش‌داری برخوردار است و هم دولت و مردم جامعه او

عادل و خویشتن‌دار می‌شوند. وقتی چنین شود، او در همه‌کار به طور شهودی خدا و روشنایی را در نظر خواهد داشت و همواره به خدا چشم خواهد دوخت که هم خود را ببیند و هم همه چیزهایی را که برای جامعه، خیر فراهم آورد و مایهٔ نیکبختی و سعادت مردم شود. سقراط می‌گوید: البته به یاری خدا.^{۱۳}

تقسیم هستی به مرئی و نامرئی

افلاطون جهان هستی را به دو بخش محسوس یا مرئی (to horaton) و معقول یا نامرئی (to noeton) تقسیم می‌کند. او معتقد است نخستین و ناقص‌ترین دریافتی که ما از جهان اطراف خود داریم، پندار یا حدس (eikasia) است و شناختی که از آن عایدمان می‌گردد، بیشتر جنبهٔ سایه یا تصویر دارد. در این جا واقعیت و حقیقت جدا و مستقل از یکدیگر به نظر می‌آیند. مرحلهٔ دیگر که مرحلهٔ باور (pistis) و یقین بیشتر است، به پاسخ پرسش‌های دربارهٔ ماهیت اشیاء می‌پردازد. به لحاظ معرفتی، کار عقل تلفیق و امتزاج عالم معقول یا عالم الهی ناشناختنی، و عالم محسوس شناختنی است (Phile.st.64).

سعادت‌مندی انسان

کسب فضائل و نیل به سعادت حقیقی به مرحلهٔ باور و یقین مربوط می‌شود؛ از این رو، غایت فلسفه نزد سقراط و افلاطون یک هدف عملی در زندگی است و آن سلامت، آرامش و اعتدالی است که از طریق شهود، معرفت، حقیقت‌جویی، فعالیت عقلانی، و کسب فضائل عاید انسان می‌گردد. فضائل اصلی که داشتن آن برای هر انسان خواهان زندگی سعادت‌مندانانه ضروری است، عبارت‌اند از: ۱) حکمت و فرزاندگی (sophia)، که با بخش خردمندی روح مرتبط است؛^{۱۴} این نکته قابل ذکر است که در آثار افلاطون همه جا فلسفه به معنای «حکمت» مد نظر قرار می‌گیرد و «فلسفه» به تعبیر متأخر آن، جایی ندارد. ۲) شجاعت و مردانگی (andreia) که به بخش خشم و غضب روح ارتباط دارد؛ «شجاع کسی است که خشم را چه در خوشی و چه در رنج -مفهومی که خرد دربارهٔ خطرناک، و بی‌خطر به او داده است- استوار بدارد». خشم باید دوست و دستیار خرد باشد. ۳) خویشتن‌داری (sophrosune). خویشتن‌دار کسی

است که بخش فرمانروای روح او با اجزای زیردست، در زمامداری حکومت خرد، اتفاق نظر داشته باشد. خویشتن‌داری که هم شامل پاره غضب می‌شود و هم بخش شهوت، در فرد و جامعه یکی است؛ (۴) عدالت (dikaiosune) که هماهنگی و سازگاری سه جزء روح است و به یک تعبیر، هر فردی در هر قشری از جامعه مثلاً کفش‌دوز، درودگر، ملاح، قاضی و ... هر یک در موضع واقعی خود باشند^{۱۵} و هر کدام وظیفه و کار خاص خود را انجام دهند. فعالیت‌های روحی و درونی هر فرد انسان به طور شهودی به خود او ارتباط می‌یابد. مرد عادل کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزاء روحش به جزء دیگر دست یازد. او باید با درون‌نگری و شهود در خود، نظم‌ی زیبا و سازگاری درونی ایجاد کند و خود را از بی‌نظمی و آشفتگی برهاند. به هنگام انجام هر کاری در زندگی خواه پرورش تن یا کارهای سیاسی و امور مخصوص خود- باید مراقب باشد که در نظم روحش خللی راه نیابد. به عبارت دیگر، «در همه احوال، عملی را زیبا و عادلانه بشمارد، به طوری که نه تنها نظم درونی را مشوش نکند، بلکه آن نظم درونی و آرامش روحی را استوارتر گرداند» (der Staat, 4.B.,441-444 مقایسه شود با: شرف، ۱۳۵۲: ۹۰-۹۳).

مناسبات لذت با سعادت

از نظر افلاطون ما دو نوع لذت داریم: لذت حقیقی و لذت کاذب (غیرحقیقی). وقتی میلی در ما پدید می‌آید، تن و روح از هم جدا می‌گردند. در این موقع احساسی که مربوط به تن است، غیر از احساس روح می‌شود و این دو احساس مخالف یکدیگرند (Phile.st.42). اینها نسبت به دوری و نزدیکی نیز زیاد و کم می‌شوند. اما وقتی که روح حالتی غیر از حالت تن داشته باشد، درد و لذت به هم می‌آمیزند و آنگاه حالات متضادی مثل خشم، ترس و آرزو، غم و عشق و حسد پدید می‌آید.^{۱۶} رساله فیلبس^{۱۷} به بررسی «خیر» و مناسبات آن با «لذت»؛ و نقش هر دو در سعادتمندی انسان اختصاص یافته است. به تعبیری می‌توان فیلبس را نماینده لذت‌گرایی دانست زیرا افلاطون لذت را غایتی شایسته برای همه اعمال موجودات جاندار می‌داند و آن را با «خیر» یا «نیک» برابر می‌شمارد.

در ابتدای رساله فیلبس، افلاطون بحثی را درباره نظریه‌ای مبتنی بر لذت‌جویی به عنوان پدیدار ابتدایی مشترک بین اراده انسانی و حیوانی مطرح می‌کند و بر این مبنا می‌کوشد تا قاعده‌ای برای زندگی وضع نماید و بدون پیش‌داوری، نسبت به آن حکم کند. بعد از طرح لذت (hedone/Lust)، بحث ویژگی‌های «خویشترنداری مردان خویشترندار» را آغاز می‌کند و در مرحله بعد به بررسی دقیق مبارزه با زندگی توأم با لذت به معنی متداول می‌پردازد و در پایان این بحث، بر «دشمنان فیلبس» یعنی مخالفان اصالت لذت می‌تازد. انتقاد اصلی وی بر آنها این است که اصلاً منکر لذت‌اند و تلقی‌شان از لذت، سلبی و «صرفاً فراغت از درد» است (گمپرتس، ج. ۲، ۱۱۳۷). موضوع واقعی این محاوره، مفهوم و ماهیت «خیر» یا «نیک» است و خیر در ابتدا به مثابه «لذت» و بعد به عنوان «تفکر» و «بینش» معرفی می‌شود و آن‌گاه مفهوم سومی نیز از خیر به میان می‌آید.^{۱۸} فیلبس بر این باور است که «نیک یا خیر برای همه جانداران، همان شادی، لذت، خوشی و اموری از این قبیل است». سقراط چنین ادعایی را نمی‌پذیرد، زیرا به نظر او سودمندترین کیفیت نفس که سبب می‌شود زندگی آدمی قرین نیکبختی شود، دانایی، خردمندی، تفکر و توانایی تذکار (Anamnesis یعنی یادآوری یا دوباره به یاد آوردن) است (Phile.st.11-13). افلاطون می‌کوشد تا ثابت کند که لذت، فی حد ذاته خیر حقیقی و خاص انسان نیست، زیرا زندگی آدمی نه می‌تواند محض عقلانی و معرفت صرف باشد و نه منحصرأ لذت حسی، چون هیچ‌یک از آن دو ضامن سعادت انسانی نیستند.

البته پیش از این افلاطون در رساله گرگیاس [هنر سخنوری]، آنجا که از قول اروپیدس^{۱۹} می‌گوید: «چه کسی می‌داند؟ شاید زندگی مرگ است، و مرگ زندگی!» (Gorgias, st.392)، نیز درباره لذت سؤالی را از کالیکلس^{۲۰} پرسیده بود که: «آیا زندگی کسانی که در منجلاب شهوت تا گلو فرورفته‌اند، قرین نیکبختی و سعادت است؟» (Gorgias, st. 495). کالیکلس بحث را بدانجا رسانده که لذت را مایه نیکبختی می‌داند و میان لذت‌های خوب و بد فرقی نمی‌گذارد. سقراط از کالیکلس می‌پرسد: «آیا به عقیده تو لذت و خوب یکی است یا ممکن است چیزی لذیذ باشد و خوب نباشد؟». در پاسخ، کالیکلس لذت و خوب را یکی می‌داند ولی بین شجاعت با دانش

فرق می‌گذارد و این هر دو را «نیک» نمی‌داند (Gorgias, st. 495).

سؤال اصلی رساله فیلبس این است: آیا نیک (خیر/Agathon) لذت است یا دانش و یا اصولاً غیر از اینهاست. سقراط ادعای پروتارخوس را که «خوب» و «لذت و خوشی» را معادل یکدیگر می‌داند، نمی‌پذیرد و معتقد است لذت، «داشتن تدبیر، فکر، توانایی یادآوری (Sich-erinnern) و سایر موارد از این نوع» است. او تصور درست و تدبیر حقیقی را ارزشمندتر از خوشی و لذت می‌داند و آن را سودمندترین چیزها می‌شمارد (Phile. St. 11). افلاطون این محاوره را بدانجا می‌کشاند که معلوم گردد کدام کیفیت روح سبب می‌شود تا زندگی آدمی قرین خوشبختی یا سعادت (eudaimonia/glücklich) گردد: لذت (Lust/Hedone) یا دانایی و تدبیر و یا چیز دیگر. بدین منظور سقراط بحث را با نام خدای لذت (Aphrodite)^{۲۱} آغاز و پیشنهاد می‌کند که در وهله اول درباره اشکال و انواع لذت در زندگی بحث شود تا معلوم گردد که آیا مقصود از آن هوی و هوس است یا خویشتن‌داری، یا دلبستگی به امیدهای واهی، یا احساس لذتی که خردمند از تدبیر و خرد خود دارد؟ در نهایت، وقتی مشخص می‌شود که لذت کثیر است و معانی مختلفی دارد و در مقابل حقیقت واحد قرار دارد، بین آنها سنجش و مقایسه‌ای صورت می‌گیرد (Phile. st. 14-21). در ظاهر امر دانایی و لذت دو امر متضاد به نظر می‌آیند؛ زیرا نه لذت، دانایی را در خود دارد و نه دانایی لذت را. ارتباط لذت و خیر نیز مطرح می‌شود. خیر حد ندارد، یعنی نامتناهی است. اگر به دنبال بررسی این موضوع باشیم که کدام یک از لذت یا دانایی، از لذت بیشتر برخوردارند، این موضوع مطرح می‌شود که کدام یک از آن دو «خیر» نامحدود (نامتناهی) اند.

سقراط بر این باور است که فرد نمی‌تواند «درست» عمل کند مگر آنکه از قبل نسبت به «درستی» دانا باشد، یعنی مفهوم درست را بشناسد؛ از این رو معتقد است عمل اخلاقی می‌باید مبتنی بر علم و برخاسته از دانایی باشد زیرا «هیچ کس از روی قصد و آگاهانه عمل نادرست انجام نمی‌دهد»؛ به عبارت دیگر، خطاها از جهل و نادانی ناشی می‌شود.

پروتارخوس مثل فیلولائوس^{۲۲} تناهی را سبب ناکامی می‌داند^{۲۳} و چنین استدلال

می‌کند که برای پرهیز از همین ناکامی است که الهه لذت و خوشی به حد و اندازه قانع نیست و سیری ناپذیر است. سقراط بر خلاف او به برقراری نظم و قانون که بالذات قرین محدودیت و تناهی است، اعتقاد دارد و سلامت جامعه را زاییدهٔ قانون می‌داند و لذت در زندگی را به نگه‌داشتن اندازه معنا می‌کند و معتقد است «لذات حقیقی و ناب» را باید برگزید. پس نه هر محدودیتی ناکامی است و نه هر نامحدودی کامروایی، بلکه این بدان معناست که اندازه یعنی نگه‌داشتن حد؛ و هر جا که پای اندازه در میان باشد، محدودیت است و آمیزش اندازه با حد سبب می‌شود تا «بودن» به «شدن» منجر گردد. لذت بالطبع در وجود آدمی است ولی دانایی «شدن» است. پس از این منظر زندگی عبارت است از آمیختن لذت نامحدود با عقل و دانشی که آن لذت را منظم و محدود می‌سازد (Phile.st.28). روایت‌گر این گفت‌وگو، یعنی افلاطون، نتیجه می‌گیرد: پس نه لذت به تنهایی مایهٔ سعادت است و نه دانایی، زیرا سعادت یا نیکبختی حاصل جمع هر دو است. عقل، پادشاه زمین و آسمان است و بر کل عالم تدبیر دارد؛ یعنی آن را تحت نظم درمی‌آورد و نظام‌مند می‌سازد.

افلاطون هنگام بحث دربارهٔ لذت، دو مفهوم طبیی پُرشدن و خالی‌شدن را به کار می‌برد و تعدیل و تنظیم در مورد آنها را ضروری می‌یابد، چون حالت هر موجود زنده که بر اثر اختلاط یا تجزی، یا پُرشدن و خالی‌شدن و یا افزودن و کاستن مختل شود، سبب اختلال نظمی می‌شود که در نتیجهٔ آمیزش «نامحدود» با «محدود» پدید می‌آید که این خود، منشاء درد است؛ یعنی احساس درد، ناخوشی، رنج و امثال آن پدید می‌آید؛ و هر فعل و انفعالی که سبب شود تا اختلال موجود دوباره به حالت طبیعی و به صورت نخستین بازگردد، لذت است و حالتی که روح انتظار لذت دارد، امید و شادمانی است که عکس درد و دغدغه و غمگینی می‌باشد (Phile.st.33). یکی از این دو حالت پیوسته در ما وجود دارد. چون همه چیز پیوسته در حال دگرگونی، تحول و سیوروت است و جهان پیدایش، با زایش و مرگ دائماً زیاد و کم می‌شود. دو حالت لذت و الم، پاک و مجردند و با لذت و درد جسمی نمی‌آمیزند. این دو مثل گرمی و سردی‌اند که تا ما آن را لمس نکنیم، به آنها پی نخواهیم برد. افلاطون از این مطلب نتیجه می‌گیرد وقتی انواع زندگی را با یکدیگر بسنجیم، متوجه می‌شویم

«کسی که زندگی توأم با خرد و دانایی را برگزیند، نه به خوشی کم نیاز دارد و نه به خوشی بسیار». او این نوع زندگی را سعادتمندانه و خدایی‌ترین همه انواع زندگی می‌داند. ولی لذتی که مستقل از لذت تن باشد، میلی است که فقط از راه «تذکر و یادآوری»^{۲۴} عاید می‌گردد و این مختص روح است (Phile.st.35) و با دریافت حسی^{۲۵} و حافظه^{۲۶} فرق دارد.

این گونه لذات، مانند لذتی است در حالت آرزو و انتظار، یا حالتی که از تماشای نمایش تراژدی یا کمدی حاصل می‌شود و لذت و درد به هم می‌آمیزد و مردم در عین حال که از تماشا لذت می‌برند، می‌گریند. کسانی هم که طینت خوبی ندارند و از دردمندی نزدیکان خود لذت می‌برند یا ابلهانی که خود را نشناخته‌اند و دل به پیام معبد دلفی «خودت را بشناس» نسپرده‌اند، از زندگی تصویری واهی و نادرست دارند. همین عدم شناخت از خود، نوعی شر است که مانع سعادت می‌گردد (Phile.st.49).

خودشناسی و مصادیق خود

چنان‌که گفته شد در رساله‌*الکیبیادس* که پیرامون موضوع «ماهیت آدمی» است، چیستی «خود» مطرح می‌شود، ولی سقراط پیشنهاد می‌کند که به جای اینکه خود خود را بجوییم، به یکی از مصداق‌های «خود» بپردازیم. در ادامه مطلب نتیجه می‌گیرد که «هنگامی که من و تو [الکیبیادس] با یکدیگر ارتباطی برقرار می‌سازیم... آن ارتباط فقط میان روح من و روح تو برقرار می‌گردد». پس، آن‌که به ما فرمان داده است که «خود را بشناسیم»، مرادش این بوده‌است که «ما روح خود را بشناسیم». (Alkibiades, 130). در رساله‌*خارمیدس* (Charmides)، افلاطون معنای خویش‌داری را با خودشناسی یا شناختن خود یکسان می‌داند و با کسی که کتیبه حک شده با عبارت «خودت را بشناس» را به معبد دلفی وقف کرده‌است، هم‌داستان می‌شود و می‌گوید: «واقف خواسته‌است که مردمان آن را درود و خطابی به جای «شادباش»- از جانب خدا به واردان معبد بدانند، و علت اینکه «شادباش» نوشته نشده، این است که معتقد بود که آنچه خدایان و آدمیان هرکسی را باید به داشتن آن ترغیب کنند، شادی نیست بلکه «خویش‌داری» است» (افلاطون، دوره آثار، ج: ۱: ۲۰۶).^{۲۷}

لذت و زیبایی

در زندگی نوع دیگری از لذت وجود دارد که از زیبایی عاید می‌گردد. در این جا مقصود افلاطون «زیبایی تن‌های موجودات زنده و یا تصاویری که نگارگران از آنها می‌سازند، نیست بلکه زیبایی تن‌ها ناشی از طبیعت است که همواره و فی‌نفسه زیباست. مثل زیبایی بعضی خطوط و اشکال که نه جزئی است و نه نسبی، بلکه کامل، دائمی و ذاتی هر شیء است (Phile.st.51). پس اشکال طبیعی از جمله این‌گونه لذات‌اند. هم‌چنین لذت ناشی از آواز خوش، آوای نرم و روشن که طبیعی‌اند و فی‌نفسه زیبا، لذت‌آورند. به علاوه لذتی که از دانستن و شناسایی ناشی می‌شود و با عطش و عشق به دانایی همراه است، نیز نوعی لذت است ولی این عطش سیری‌پذیر نیست و حد و اندازه نمی‌شناسد، و در عین حال فارغ از الم است.

افلاطون در این بخش از رساله، از قول فیلبس می‌گوید: لذت برای موجودات زنده بهترین چیزهاست و همه باید بکوشند تا آن را به‌دست آورند. خیر (agathon) برای آفریدگان جز کسب لذت حقیقی، چیز دیگری نیست، از این رو حق‌چنین اقتضا می‌کند که خیر و لذت یکی باشند یعنی «مشترک معنوی» باشند، هرچند دو نام داشته‌باشند. در گفت‌وگوی فیما بین، سقراط حرف فیلبس را قبول ندارد و می‌گوید نیک و لذت همچنان که دارای دو نام مختلف‌اند، از حیث ماهیت هم با یکدیگر فرق دارند. ثانیاً خردمندی و روشن‌بینی به مراتب بیشتر از لذت، از ذات نیک بهره دارد (Phile. st. 60). ولی از نظر افلاطون حفظ اندازه و نسبت صحیح در همه جا زیبایی و فضیلت تلقی می‌شود و ما که به دنبال طبیعت خیر هستیم، در بحث ما «خیر» در سه صورت زیبایی، حقیقت، و تناسب یا حفظ اندازه، ظاهر می‌شود.

در این جا دوباره این پرسش مطرح می‌شود که آیا «والا ترین نیکی‌ها یا خیر اعلا در خدایان و آدمیان» لذت است یا دانش؟ نیک یا خیر با کدام یک از این دو نزدیک‌تر است؟ سقراط از پروتارخوس می‌خواهد به همه افرادی که نزدیک‌اند و حتی آنها که دور هستند اعلام کند که لذت نه در مقام اول است و نه در مقام دوم؛ زیرا مقام اول از آن اندازه است. مفسران این مقام را به موضوعات ریاضی تعبیر کرده‌اند؛ و مقام دوم درخور زیبایی، اعتدال و کمال و کفایت، که از آنها تحقق

موضوعات ریاضی در جهان نموده‌ها برداشت شده‌است؛ مقام سوم مخصوص خردمندی و روشن بینی است، که از آن به معنی عوامل ذهنی که آنها را درمی‌یابند مراد می‌شود؛ و مقام چهارم خاص دانش، هنر و پندار درست است که به معنی به‌کاربردن آنها در حوزه واقعیات عینی است. لذات ناب مقام پنجم را دارند، که به معنی آثار عاطفی‌ای که از طریق احساس زیبایی در ما اثرگذارند، شناخته می‌شوند. سقراط چون به مقام ششم می‌رسد، شعری ارفه‌ای را به یاد می‌آورد که می‌گوید: «چون به نسل ششم رسیدید، لب از گفتار ببندید» (گمپرتس، ج. ۲: ۱۱۴۲).

گفتار فوق، ما را به یاد دعایی می‌اندازد که در رساله فایدروس که جزء محاورات دوران پختگی افلاطون است، و به بحث عشق می‌پردازد، آمده است. در آن جا سقراط از پان (Pan) چنین تقاضایی دارد: «ای پان، ای خدای محبوب من، و ای خدایان دیگر که در این جا حاضرید، دعای مرا مستجاب فرمایید تا از درون و در درون خویش زیبا باشم و همه امور بیرونی‌ام با امور درونی من سازگار باشد. چنان کنید که فقط شخص حکیم را توانگر بشمارم و از اندوخته طلا تنها به اندازه‌ای به من دهید که انسان پرهیزگار بار امانت آن را تواند کشید» (Phaidros, 279). آرمان یونانیان از تربیت و فرهنگ، «آرمان سلامت» بود. سقراط و افلاطون نشان دادند که از طریق آگاهی به این مطلب دست یافته‌اند که «سلامت روح» و «حکمت» فضیلت است. «سلامت روح» از طریق عدالت و خویش‌داری، زندگی توأم با «خیر» و «زیبایی» و «لذت حقیقی» را تأمین می‌کند و موجب سعادت در پرتو روشنایی خدایی می‌گردد. پس زندگی مجموعه اندازه، زیبایی، خردمندی، دانایی، هنر، لذات ناب و... است که همه اینها در لایه معنوی جهان و در درون خود ما نهفته است. وظیفه ما یافتن آنها در خودمان است. زندگی، لذت حقیقی و محدود عقلانی است. زندگی بودن نیست، «شدن» است. زندگی صیوررت است.

نتیجه

در تفکر افلاطون «حیات سعادت‌مندانه» یک مفهوم «حکمی» است و هویت آن با نیروی جنبشی درونی به صورت شهودی تعیین می‌شود، از این رو زندگی «شدن» و

«صیورت» است نه بودن. لذت زندگی یعنی داشتن تدبیر، فکر و توانایی یادآوری است و این کیفیت روح سبب می‌شود تا حیات آدمی قرین نیکی، خوشبختی و سعادت گردد. زنده‌دلی و سرزندگی به معنای برخورداری از موهبت حرکت نفس به سوی کمال است. برقراری نظم و قانون که بالذات قرین محدودیت و تناهی است، سبب رعایت حد و اندازه در زندگی و بالمآل حصول «لذات حقیقی و ناب» می‌شود. بی‌نظمی و اختلال نشانه بی‌خردی و پدیدآورنده درد، ناخوشی و غمگینی است. آنچه زندگی را شیرین می‌سازد، هماهنگی و تعامل سه عنصر عقل، اراده و لذت است که سلامت زندگی فردی را به همراه دارد و سبب امید انسان به آینده می‌شود و یا قدرتی است که به یاری خدا برای برخورداری از دانایی و تحقق فضائل در نفس خویش به کار می‌گیرد تا خویشتن‌دار، معتدل و بصیر شود و شبیه خدا و محبوب او گردد. وقتی فرد از سلامت و اعتدال برخوردار شود، به تبع آن جامعه نیز سالم و معتدل خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از مشهورترین محاورات افلاطون، *فایدون (Phaidon)* است که به منزله نخستین گام در طریقی است که از مفهوم نفس به عنوان منشاء حیات به سوی معرفت و ریاضیات می‌انجامد. نیچه درباره این محاوره گفته است: افلاطون از طریق تصویری که از وقایع پیش از مرگ سقراط در این رساله ارائه داده، او را اسطوره و آرمانی کرده و به واقع سقراط جان‌نشین آخیلیس (Achilles) یعنی همان آشیل، قهرمان بزرگ جنگ ترویا در حماسه *یلیاد هومر*، شده است (گادامر، ۱۳۸۲: ص ۴۶-۴۵).
۲. ارسطو، *آناکساگوراس و طالس و امثال آنها را واجد «فلسفه»* می‌داند نه واجد حکمت یا فرزاندگی (Aristoteles, *Nik.* 1141b).
۳. سؤال سقراط: *pos biotéon*
۴. در ترجمه آلمانی مجموعه آثار افلاطون، در این‌جا برای فرونیسیس از *Selbstbesinnung* (به معنای تأمل، رجوع به خویشتن) استفاده شده است. ولی این واژه تا قبل از سال ۱۸۰۰ میلادی کاربرد عامیانه داشته و به‌ندرت به معنای فلسفی آن به کار می‌رفته است. به عنوان اصطلاح فلسفی، برای اولین بار نزد ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) معنای بنیادین به خود گرفته است. منظور دیلتای از *Selbstbesinnung* توصیف و تحلیل یافته‌ها و پیوستگی کامل حقیقت آگاهی است (Ritter, Bd.9, p.330).
۵. ارسطو در سطح عامه، صفت بارز مردم فرزانه را آن می‌داند که درباره آنچه برای او خیر و مفید است و به سعادت رهنمون می‌شود، به سنجش و انتخاب بپردازد. به معنای کلی حکیم یا فرزانه کسی است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم و تدبیر را دارا باشد. حکمت عملی از دیدگاه ارسطو

این‌طور تعریف می‌شود: «استعداد یا ملکه‌ای است مطابق قاعده صحیح عقل، که به انسان آن توانایی را می‌بخشد که در قلمرو امور خیر و شر به عمل بپردازد» (Aristoteles, Nik. 1140b).

۶. ورنر یگر (Werner Jaeger, 1888-1961) متفکر آلمانی و نویسنده کتاب معروف *پایدیا (Paideia, Die Formung des griechischen Menschen)* معادل آلمانی *Phronesis* را *sittliche Einsicht* (بینش اخلاقی) گذاشته است.

۷. افلاطون برای اولین بار در رساله گرگیاس به اخلاق پرداخته است که مهم‌ترین انعکاس آن اول در رساله *فایدون* و بعد در رساله *پروتاگوراس* مشخص می‌شود. افلاطون معتقد است همه فضایل اخلاقی و حکمت عملی یکی است. ارسطو بر او ایراد می‌گیرد که چنین حکم کلی‌ای نادرست است؛ ولی سخن افلاطون را که «فضائل نمی‌توانند بدون حکمت عملی شکوفا شوند» می‌پذیرد. افلاطون از زبان سقراط می‌گوید همه فضائل، مفاهیم‌اند چون همه فضائل به حکمت نظری ارتباط دارند و «حکمت نظری» جزء برتر نفس ماست ولی آنها در عمل شکوفا می‌شوند. ارسطو معتقد است «همه فضائل با حکمت عملی توأم‌اند» (Aristoteles, Nik. 1144a). از نظر ارسطو حکمت عملی، حتی اگر به عمل منجر نگردد، فضیلت یک جزء از نفس ماست. فضیلت هدف را معین می‌کند و حکمت عملی ما را وامی‌دارد تا کاری را انجام دهیم که به هدف فضیلت‌مند رهنمون شویم (Aristoteles, Nik. 1145a).

۸. مثلاً اصطلاح میمسیس (mimesis) را که معادل لاتینی آن (imitatio) است و در زبان فارسی به محاکات، تقلید و... برگردانده شده است، در نوشته‌های اولیه افلاطون به معنای «نوعی از تولید» (سوفیست، ۲۰۵b) به کار رفته و بعد بر موسیقی و حرکات موزون اطلاق شده است، ولی او در جمهوری (کتاب دهم) آن را در مفهوم هنر به مثابه تقلید (میمسیس) طبیعت بسط داده و به عنوان عملی وفادارانه و منفعلانه در جهت نسخه‌برداری از جهان خارجی به کار برده است که بعضی از تقلیدها مثل شعر تقلیدی را در مدینه فاضله نپذیرفته است. (نک. تاتارکویچ، ۳۳۱-۳۳۰؛ و نیز سعید بینی مطلق، هنر در نظر افلاطون، ص ۱۶ به بعد).

۹. مسلماً چنین دیدگاهی با اکثر دیدگاه‌های مطرح در زمانه ما قابل قیاس نیست. مثلاً وقتی از فیلسوف آمریکایی چارلز هارتسهورن (Hartshorne)، که در سال ۲۰۰۰ فوت کرد، درباره هدف زندگی پرسیدند، در پاسخ گفت هدف از زندگی، جهان را زیباتر کردن است. این زیبایی می‌تواند به معنای ظاهری هم باشد. ولی اگر همین سؤال از منظر یک «فیلسوف دین» و یا «اهل باطن» بررسی شود، به ما خواهد گفت «هیچ یک از افعال آدمی نمی‌تواند خدشه‌ای بر زیبایی‌ای که خدا مدام در جهان می‌آفریند، وارد آورد». یعنی از منظر دینی، زیبایی امری الهی است و انسان فقط از آن بهره می‌برد، نه آن‌که خالق زیبایی باشد.

۱۰. آلکیبیادس و کریتیاس مصداق کلی مآبی در سیاست بودند که مشی سیاسی اشراف‌منشان آتن بود (بریه، ص ۱۰۷؛ کاپلستون، ج. اول، بخش ۱، ص ۱۹۲).

۱۱. در ترجمه فارسی «هنر بصیرت» آمده است. بصیر کسی است که بتواند درباره آنچه که با زندگی خوب و توأم با خیر مرتبط است، تعمق کند و آنها را دریابد. او موقعیت خود و جامعه را می‌شناسد و در هر عمل او، عقلانیت حاکم است.

۱۲. به لاتین *pūpa* و به آلمانی *Pupille* یعنی همان اصطلاح قدیمی *Püppchen* است که حالا به صورت *Puppchen* به معنای مردمک، و *Augapfel* (تخم چشم) نامیده می‌شود.

۱۳. نک. به: پاورقی شماره ۸ همین مقاله.

۱۴. این بخش که در زبان عربی و فارسی به «فلسفه» برگردانده شده، با sophia یعنی حکمت متفاوت است. در بستر فرهنگ دولت‌شهر یونانی، شعرا، سیاستمداران و کسانی که فیلسوفانند، «انسان‌های حکیم» (sophoi) نامیده می‌شده‌اند (تیلور، ۱۳۹۲: ۸۷/۱). البته کمیّت چیزهای آموخته‌شده، متضمّن حکمت نیست؛ یعنی کثرت معلومات به هیچ وجه راهنمای وصول به فهم یا حصول معرفت به حقیقت نیست. ۱۵. از نظر افلاطون میان فرد و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، شباهت و هماهنگی وجود دارد. اختلاف فرد و جامعه فقط به کمیت است. از نظر وی «فرد سالم یا کامل» در «جامعه سالم و کامل» زندگی می‌کند، و سلامت فرد وقتی حاصل می‌شود که در او هر سه جزء نفس یعنی «عنصر عقلانی»، «عنصر ارادی» و «عنصر لذت» هماهنگ باشد (Roed, 2000: S.135-145).

۱۶. این حالت یادآور این قطعه از هومر است که درباره این‌گونه خشم چنین می‌سراید: «احساسی که خردمندترین مردمان را اندوهگین می‌سازد و در عین حال شیرین‌تر از عسلی است که قطره‌قطره بر زبان بچکد».

süßer Der, weit Der oft auch den Weiseren pflegt zu erbittern, zuerst denn sanfteingleitender Honig. (Phile.St. 48)

۱۷. فیلبس (Philebos) به لحاظ لغوی یعنی دوستدار شکوفه‌های جوان؛ و این نقشی است که فیلبس به عنوان مدافع بی‌چون‌وچرای لذت ایفا می‌کند. از منظر او «نیکویی» که ماهیتش در این رساله مورد مذاقه قرار می‌گیرد، صرفاً مبدأ نیکبختی انسانی نیست، بلکه در عین حال مبدأ سعادت کیهانی نیز هست (گمپرتس، ج ۲، ص ۱۱۴۴). رساله فیلبس از جمله آثاری است که در طبقه‌بندی آثار افلاطون در زمرة دسته چهارم قرار گرفته است. یعنی آن را در دوره سالخوردگی و کمال نوشته است (کاپلستون، ج ۱، بخش یک: ص ۲۰۱). دو رساله فیلبس و مرد سیاسی که آنها را هم افلاطون در دوره سالخوردگی نوشته، به علت توسعه وسیع افق ذهنی‌اش در دوران کهولت، به نسبت سایر آثارش زنده‌تر و بارورتراند (گمپرتس، ج ۲، ص ۱۱۴۴).

۱۸. کلنانتس (Kleanthes) در کتاب درباره لذت، این جمله را ذکر کرده که سقراط بارها آن را به زبان می‌آورده است: «انسان عادل، و انسان سعادت‌مند یکی و همان است». در مرثیه‌ای هم که ارسطو پس از مرگ هم‌درشش ادموس (Edemos) قبرسی سروده، چنین نوشته است: «او چه در نظر و چه در عمل ثابت کرده است، که انسان نیکبخت و انسان خوب یکی و همان است. و هیچ کس نمی‌تواند یکی از این دو موهبت [نیک و خوب] را جدای از دیگری به دست آورد» (گمپرتس، ج ۲، ص ۶۰۳).

19. Euripides.

۲۰. Kallikles اهل آرخانای (Acharnä).

۲۱. در یونان باستان آفرودیتة الهة عشق، زیبایی و لذت بوده است. آفرودیتة در اعتقادات مردم آسیای صغیر ریشه داشته و هرودوت هم در فرهنگ ایران باستان آفرودیتة آسمانی را همان آناهیتا «ایزد آب‌ها» دانسته است (بدیع، ص ۲۱۷).

۲۲. Philolaus (۳۸۵-۴۷۰ قبل از میلاد) فیثاغوری معاصر سقراط.

۲۳. برعکس، فیثاغوریان (Pythagoreer) معتقد بودند «شر از نامتناهی (Unbegrenzten) و خیر از متناهی (Begrenzten) ناشی می‌شود.» (رک.: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، کتاب دوم (درباره فضیلت)،

فصل پنجم، ۱۱۰۶b). آنان واحد، راست، فرد، نر، ساکن، روشنائی، نیک (خیر)، مربع و... را در ردیف امور متناهی (محدود/ حددار) و در نتیجه خیر، و در مقابل آنها یعنی کثیر، چپ، زوج، ماده، متحرک، تاریکی، بد (شر)، مستطیل و... را در ردیف امور مبتنی بر نامتناهی (نامحدود/ بی‌حد) که همان شر است، قرار می‌دهند. (ر.ک.: ارسطو، *مابعدالطبیعه* (متافیزیک)، ۹۸۶ a).

۲۴. Erinnerung

۲۵. Wahrnehmung. بعد از افلاطون، ارسطو هم «دریافت/ ادراک حسی» را، که میان همه مشترک و دریافتن آن به حس آسان است، جزء حکمت نمی‌شمارد؛ زیرا این دریافت‌ها با اینکه قابل اعتمادترین شناخت‌ها را دربارهٔ افراد اشیاء در دسترس ما می‌گذارند، هیچ اطلاعاتی دربارهٔ «چرایی» آنها به ما نمی‌دهند. مثلاً ما را از اینکه «این آتش است و آتش به حکم طبیعت خاص خود، گرم است» مطلع می‌سازند ولی از این طریق موضوع چرایی آن یعنی «چرا آتش گرم است؟» مسکوت می‌ماند. (ر.ک.: ارسطو (۱۳۸۹)، ۹۸۱ b). ارسطو فقط یک علم را مستحق نام حکمت می‌داند و آن علمی است که وظیفه‌اش بررسی مبادی نخستین و علل و نیز غایت آنهاست، زیرا نیک (=خیر)، یعنی غایت، خود یکی از علل است (ارسطو، همان، ۹۸۲ b).

26. Gedächtnis

۲۷. به این معنا، زندگی «خودشناسی» است و به مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، خودشناسی آغاز خداشناسی است. افلاطون در ادامه، غرض واقف را شرح می‌دهد و می‌نویسد واقف در نظر داشته تا نشان دهد که خدا با کسانی که در معبد قدم می‌گذارند، به روشی غیر از روش آدمیان خطاب می‌کند و به آنها ندا می‌دهد: «خویشتن‌دار باش!». «خود را بشناس» و «خویشتن‌دار باش» به یک معنی است (افلاطون، *دوره آثار*، ج. ۱، ص ۲۰۷).

منابع

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، چ. اول، ۲ جلد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶.
- ارسطو، *مابعدالطبیعه* (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چ. سوم، طرح نو، تهران، ۱۳۸۹.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، ج. ۴، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
- بدیع، امیرمهدی، *یونانیان و بربرها [روی دیگر تاریخ]*، ترجمه احمد آرام، جلد ۱ و ۲ (در یک مجلد)، چ. دوم، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۴.
- بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه علی مراد داودی، چ. اول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲.
- بیمل، والتر، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر (Biemel: An Illustrated Study)* ترجمه بیژن عبدالکریمی، چ. اول، سروش، تهران، ۱۳۸۱.
- بینای مطلق، سعید، *هنر در نظر افلاطون*، چ. دوم، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۶.
- تاتارکویچ، ولادیسلاو: «میمسیس»، ترجمه زینب صابر، نشریهٔ زیباشناخت، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲۱، صص ۳۲۹-۳۴۲.
- تیلور، س. س. و (ویراستار) *تاریخ فلسفه*، راتلج، چ. اول: از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، چ. اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۲.

- ریتر، یواخیم، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، گروه مترجمان، ویراستاران: محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، ج. اول: فلسفه هنر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی-پژوهشی نو ارغنون، تهران، ۱۳۸۹.
- ساواتر، فرناندو، معماری زندگی، فلسفه به زبان زندگی، ترجمه مینا اعظامی، نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۳.
- شرف، شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، ج. اول، انتشارات دانشگاه ملی ایران (شهید بهشتی)، تهران، ۱۳۵۱.
- فالاجی، اورینا، زندگی، جنگ و دیگر هیچ: گزارشی از ویتنام و مکزیک، [خاطرات جنگ ویتنام ۱۹۷۵-۱۹۶۱]، ترجمه لیلی گلستان، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج. اول (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، در دو جلد، ج. اول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- کهندانی، مهدی، جهان‌شناسی هراکلیتوس افسوسی، ج. اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.
- گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج. اول، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونان (*Griechische Denker: eine Geschichte der antiken philosophie*)، ترجمه محمدحسن لطفی، ج. ۳. ج. اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- لِسِر، هری (Lesser, Harry)، «تاریخ فلسفه باستان»، در: الیور لیمن (Oliver Leaman, 1950)، آینه فلسفه، پیش به سوی قرن بیست و یکم، ترجمه داود غرایاق زندی و محمدباقر عالی، چاپ اول، نشر و پژوهش دادار، تهران، ۱۳۸۱.
- مر، گستون، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، ج. اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.
- یاسپرس، کارل، افلاطون، چاپ اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷.
- Aristoteles (1999): *Werke in deutsche Übersetzung*, Bd. 6, Nikomachische Ethik, übers. Und kommentiert von Frany Dirlmeier, 10. Auflage.
- Platon(1998): *Platon Sämtliche Dialoge*, Otto Apelt (Hersg), in VII Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Protagors in Bd. I; Phaidon in Bd. II; Alkibiades1, Charmides in Bd.III; Theätet (Théaitètos), Parmenides, Philebos in Bd.IV; Der Staat in Bd. V; Gesetze, in Bd. VII.
- Ritter, Joachim(1980): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co.AG.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Muenchen: Beck, 2000, Band 1.
- Ziegler, Konrat; u. Walther Sontheimer, u. Hans Gärtner: *Der Kleine Pauly*, Lexikon der Antike in fünf Bänden, Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1964-1975.