



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 18, Issue 1, No. 41, 2026

(Research Paper)

Re-reading Aristotle's Account of Plato's Unwritten Doctrines by Contemporary Interpreters

Hossein Kalbasi Ashtari *

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
hkalbasi@atu.ac.ir

Erfan Aramesh Del

M.A. in Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
erfanarameshdel@gmail.com

Abstract

In various works, Aristotle critically attributes theories to Plato that have no direct reference in Plato's written dialogues. One notable claim presents Plato identifying Ideas with numbers, asserting the principles of Ideas and numbers as the same, namely, the One and the Indefinite Dyad. In the twentieth century, this issue became a controversial subject among prominent scholars in ancient Greek philosophy, spanning both analytic and continental traditions, commonly referred to as the puzzle of Plato's Unwritten Doctrines (ἀγραφα δόγματα). The term 'unwritten' suggests that Plato conveys part of his philosophy orally within the Academy, while deliberately avoiding its written documentation. In the English-speaking world, Harold Cherniss adopts an extreme stance, considering Aristotle entirely mistaken and unreliable in his exposition of Plato's thought, thereby rejecting the historical validity of the Unwritten Doctrines. Conversely, scholars like David Ross and John Findlay defend Aristotle's interpretation of Plato's philosophy and the unwritten theory. Meanwhile, in European philosophy, the Tübingen School diverges from the Schleiermacher tradition, arguing that the Unwritten Doctrines represent Plato's most authentic philosophy. Hans-Georg Gadamer, however, advocates a more balanced perspective regarding Plato's oral versus written teachings. This article evaluates and compares the views of contemporary interpreters.

Keywords: Plato, Aristotle, Unwritten Doctrines, Ideal Numbers, the One, the Indefinite Dyad.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2025.144385.1624](https://doi.org/10.22108/mph.2025.144385.1624)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی




دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۸، شماره اول (پیاپی ۴۱)، ۱۴۰۵ ص ۲۶-۱۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۱۲/۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۱

(مقاله پژوهشی)

بازخوانی روایت ارسطو از آموزه‌های نانوخته افلاطون توسط مفسران معاصر

حسین کلباسی اشتری : استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

hkalbasi@atu.ac.ir

عرفان آرامش‌دل: کارشناس ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

erfanarameshdel@gmail.com

چکیده

ارسطو در آثار مختلف خویش با لحنی انتقادی نظریه‌هایی را به افلاطون نسبت داده است که بی‌تردید نمی‌توان برای آنها مرجعی در محاورات مکتوب افلاطون یافت؛ به ویژه این ادعای ارسطو که افلاطون ایده‌ها را با اعداد این‌همان دانسته و به عبارتی دیگر، او مبادی ایده‌ها و اعداد را یک چیز (واحد و دوگانه نامتعیین) در نظر گرفته است. این موضوع در قرن بیستم در میان بخشی چشمگیر از پژوهشگران سرشناس حوزه فلسفه یونان باستان در سنت تحلیلی و قاره‌ای به مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز تبدیل شد که می‌توان آن را معمای آموزه‌های نانوخته افلاطون خواند. منظور از نانوخته‌بودن آموزه‌های افلاطون این است که او بخشی از اندیشه‌های خود را به طور شفاهی و غیرمکتوب در آکادمی تعلیم داده و از مکتوب کردن آن خودداری کرده است. در دنیای انگلیسی‌زبان، هارولد چرنیس با اتخاذ موضعی افراطی، ارسطو را در تشریح اندیشه افلاطون تماماً خطاکار و غیرقابل اعتماد دانست و ایده آموزه‌های نانوخته را به لحاظ تاریخی مردود شمرد؛ اما در مقابل چرنیس، مفسران دیگری مانند دیوید راس و جان فیندلی تلاش کردند از روایت ارسطو درباره فلسفه افلاطون و نظریه آموزه‌های نانوخته دفاع کنند. در فلسفه اروپایی نیز مکتب موسوم به تویینگن، با گسست از سنت شلایرماخر به طریقی دیگر موضعی رادیکال پیش گرفتند و آموزه‌های نانوخته را اصیل‌ترین و کامل‌ترین نسخه فلسفه افلاطون دانستند و در نهایت، در مقابل ایشان، هانس گنورگ گادامر تلاش کرد اهمیت تعلیمات شفاهی افلاطون را نسبت به آثار مکتوب تعدیل‌شده‌تر بنگرد. در این مقاله تلاش شده است تا دیدگاه‌های این مفسران معاصر ارزیابی و با یکدیگر مقایسه شود.

واژگان کلیدی: افلاطون، ارسطو، آموزه‌های نانوخته، اعداد مثالی، واحد، دوگانه نامتعیین.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2025.144385.1624](https://doi.org/10.22108/mph.2025.144385.1624)

۱- مقدمه

افلاطون دربارهٔ نظریهٔ ایده‌ها چه چیزی را به ما نگفته یا با اشاره بیان کرده است؟ در فقراتی متعدد از متافیزیک ارسطو، می‌بینیم او استاد بزرگ خویش افلاطون و دانش‌آموختگان آکادمی را با لحنی گزنده مورد انتقاد قرار داده و نظریهٔ ایده‌ها را به چالش کشیده است؛ از اینکه نظریهٔ ایده‌ها به جدایی^۱ میان اشیاء و صورت‌هایشان می‌انجامد تا مشکل «انسان سوم» و شماری انتقادات دیگر. اما آنچه باید به آن توجه شود این است که ارسطو در حین نقادی اندیشهٔ افلاطون، روایتی نیز از آن ارائه می‌دهد که در مواجههٔ ما با فلسفهٔ افلاطون ضروری است آن روایت ارسطو مورد سنجش قرار گیرد و در پذیرش آن جلب احتیاط را پیشه کنیم و از خود پرسیم آیا همهٔ برداشت‌های ارسطو از ایده‌های افلاطونی با متن و نص عبارات‌های محاورات تطابق دارد یا خیر؟ به بیانی دیگر، آیا ارسطو دقیقاً همان آموزه‌هایی را نقد کرده که افلاطون عیناً در محاورات آورده است؟ یا ممکن است ارسطو خواسته یا ناخواسته در تبیین نظریهٔ کلیدی صور به خطا رفته باشد؟ و اما مهم‌ترین پرسش: آیا ممکن است بخش‌هایی از نقد ارسطو به افلاطون متعلق به آموزه‌هایی باشد که در آثار مکتوب افلاطون وجود ندارد؟ آموزه‌هایی که افلاطون آنها را تماماً نانوخته باقی گذاشته است؟ یعنی همان چیزی که پژوهشگران معاصر آن را آموزه‌های نانوخته افلاطون^۲ می‌شناسند؟

از زمرهٔ نانوخته‌هایی که ارسطو بارها در نقد نظریهٔ ایده‌ها به آن ارجاع می‌دهد، آن است که افلاطون ایده‌ها را به عنوان عدد^۳ می‌شناخته یا حتی با عدد این‌همان در نظر می‌گرفته است، یعنی در نظر افلاطون، جدای از اعداد حسابی که موضوع علم ریاضیات هستند، خود ایده‌ها نیز به لحاظ هستی‌شناختی عدد محسوب می‌شوند. برای نمونه، ارسطو می‌گوید: «چون ایده‌ها علل تمام چیزهای دیگر بودند، افلاطون معتقد بود که عناصر آنها عناصر تمام

چیزها هستند. بزرگ و کوچک^۴ (یا بیش و کم) به مثابهٔ مبدأ مادی در نظر گرفته شد و واحد به مثابهٔ واقعیت ذاتی؛ زیرا از بزرگ و کوچک به واسطهٔ مشارکت در یگانه، اعداد پدید می‌آیند» (Metaphysics, 987b15-20).

پرسش از اینجا آغاز می‌شود: اگر پیش فرض ما این باشد که آنچه ارسطو در متافیزیک و رساله‌های دیگر خود به افلاطون و اصحاب آکادمی نسبت داده است، صحت داشته باشد و نزد افلاطون واقعاً مبادی ایده‌ها با مبادی عدد یک چیز بوده‌اند، او این وجه از نظریهٔ ایده‌ها را در کجا به مخاطبان فلسفهٔ خود نشان داده است؟ آیا برای یافتن نشانه‌ای از این نظریه می‌توان به سهولت پاره‌هایی از اشارات مختلف افلاطون در محاورات را پیدا کرد که به سیاق سایر نظریه‌ها از زبان سقراط اثبات کند ایده‌ها از اعداد تشکیل شده‌اند؟ چنانچه این کار را میسر بدانیم، در واقع مسئله را بسیار ساده‌لوحانه انگاشته‌ایم؛ زیرا تقریباً در هیچ کدام از فقرات مکتوب برجای مانده از افلاطون نشانی از این موضوع نمی‌توان یافت که او با صراحت در این باره بیانی داشته باشد. یکی از مهم‌ترین دشواری‌های پژوهش دربارهٔ این موضوع از این واقعیت نشئت می‌گیرد که نظریهٔ اعداد مثالی از جملهٔ آموزه‌های افلاطون است که در نوشته‌های او ثبت نشده و این نانوشتگی^۵ راه پژوهشگران فلسفهٔ یونان باستان را به یکی دیگر از موافق اندیشهٔ پیچیدهٔ افلاطون هدایت کرده است، یعنی آنچه به آموزه‌های نانوخته^۵ شهرت یافته است.

از سویی دیگر، با فرض صحت گزارش ارسطو از نظریهٔ ایده‌ها و مبنی بر اینکه افلاطون واقعاً ایده‌ها را با اعداد یکی دانسته است، نتیجه می‌شود قاعداً باید آموزه‌هایی نانوخته در کار بوده باشد، یعنی افلاطون عامدانه از نگاشتن قسمت‌هایی از اندیشهٔ خود پرهیز کرده و آن را به شکلی دیگر در آکادمی پرورش داده و منتقل کرده است؛ زیرا چنانکه گفته شد، در هیچ کدام از فقرات متعلق به شخص افلاطون نمی‌توان مدارکی صریح حاکی

^۴ μέγα καὶ μικρόν/ The Great and the Small

^۵ ἄγραφα δόγματα/ Unwritten doctrines

^۱ χωρισμός/ Chorismos

^۲ ἄγραφα δόγματα/ Unwritten doctrines

^۳ ἀριθμός/ Arithmos

خواهیم شد.

۲- نانوشته‌بودن چیست؟

مواجهه با متن و چگونگی رخداد فهم صحیح از آن همواره یکی از دشوارترین و البته محوری‌ترین پرسش‌های علمی بشر بوده است. مسئله فهم متن دغدغه‌ای صرفاً فلسفی نبوده و در بخش‌هایی از تاریخ آگاهی بشر خود را در زمینه‌های غیرفلسفی حتی به صورت پررنگ‌تر نشان داده است؛ برای نمونه، تفسیر متون مقدس دینی از زمان باستان تا قرون میانه و حتی تا دوره کنونی یکی از بحث‌برانگیزترین و سرنوشت‌سازترین مسئولیت‌های متخصصان حوزه‌های مختلف بوده است، در مرتبه بعد شاید بتوان متون دینی، متون ادبی و حقوقی را جای داد. همه انواع رویکردهای تفسیر متون پیش از آغاز هر گونه تفسیری به‌ناچار باید نزد خود به این پرسش پاسخی درخور دهند که «چگونه می‌توان فهمید متن چه می‌خواهد بگوید؟». پرسش از چگونگی فهم متن دروازه‌ای به سوی روش‌شناسی‌های مختلف خوانش‌گری باز می‌کند که گستره آن تا امروز نیز ادامه دارد. اما نکته اینجاست که مسئله نانوشتگی در رابطه با افلاطون را نمی‌توان به دیگر نوشته‌ها تعمیم داد؛ از آن رو که نانوشتگی یکی از پهنه‌های اختصاصی فلسفه اوست و از این نظر، نانوشته‌بودن لایه‌هایی از اندیشه‌های او نه فقط در انعکاس خوانش‌های هرمنوتیکی مفسران، بلکه از نظر برخورداری آن از شأن و واقعیت تاریخی لحاظ می‌شود؛ بنابراین، ما زمانی که درباره آموزه‌های نانوشتۀ افلاطون صحبت می‌کنیم، به یک امر تاریخی در نظام اندیشه او نظر داریم. به این ترتیب، آنچه ما در جست‌وجوی آن هستیم از منظر و مقصد کسانی مانند لئو اشتراوس در زمینه متون کلاسیک متفاوت است، چنانکه درباره روش اشتراوس این‌گونه نوشته‌اند: «اشتراوس به تدریج متوجه شد که این اندیشمندان قرون وسطی (مثل ابن‌میمون) از هنر نگارشی استفاده می‌کردند که ما آن را فراموش کرده‌ایم، هنر نگارشی که به واسطه آن مقاصد خود را از همگان، به‌جز عده کمی افراد برگزیده، مخفی می‌کردند. او شیوه نگارش باطنی را کشف کرده بود» (اشتراوس، ۱۴۰۰،

از آن آموزه را یافت و بنابراین، ناممکن است محاورات مکتوبی وجود داشته باشند که اکنون به دست ما نرسیده‌اند و افلاطون در آن محاورات نظریه «اعداد مثالی» را شرح داده باشد. در راستای اثبات این ادعا دلایل زیادی را می‌توان شمرد، اما در این قسمت کافی است صرفاً به دلایل زیر اشاره کنیم: نخست اینکه افلاطون هر کدام از نظریه‌های مهم خویش را به منظور یادآوری در چندین محاوره خود تکرار می‌کند، پس حتی با فرض اینکه اختصاص محاوره‌ای به اعداد مثالی بوده باشد که آن محاوره هم مفقود شده باشد، انتظار می‌رود در سایر محاورات اشاراتی مستقیم - و هرچند کوتاه - به آن شده باشد. دوم اینکه نه ارسطو - که بسیار به نظریه اعداد مثالی توجه داشته است - و نه هیچ کدام از معاصران آنها اسمی از چنین محاوره‌ای که بعدها مفقود شده باشد نبرده‌اند، پس عملاً غیرممکن است که محاوره‌ای ویژه با این مضمون در کار بوده باشد.

از این ملاحظات نتیجه می‌شود «آموزه‌های نانوشته» بافتاری است که نگره ریاضیاتی افلاطون به هستی را در درون آن می‌توان فهمید. اما این بخشی از موانع پژوهشی ما خواهد بود که نمی‌توان با بی‌پروایی به وجود واقعی چیزی به نام «آموزه‌های نانوشته» در نظام اندیشه افلاطون قائل بود و بر پایه این پیش‌فرض گزارشی از نظریه اعداد مثالی و نقد ارسطو از آن تهیه کرد. بررسی اعداد مثالی زمانی مجاز خواهد بود که پاسخی درخور به پرسش‌هایی مانند پرسش‌های زیر داشته باشیم: الف) آیا می‌توان مطمئن بود افلاطون غیر از آثار مکتوب خود، اندیشه‌هایی داشته است که از تحریر آنها پرهیز کند و آنها را میان خود و شاگردانش در آکادمی به طور شفاهی در میان بگذارد؟ اگر می‌توان این احتمال را تأیید کرد، دلیل اصرار افلاطون به ارائه غیرعلنی آن آموزه‌ها چه بوده است؟ ب) این نانوشته‌ها چه محتواهایی را شامل می‌شدند؟ رابطه قلمروی نانوشته‌ها با نوشته‌ها (محاورات) چیست و چگونه می‌توان از بطن نوشته‌ها چشم‌اندازی به سوی نانوشته‌ها طرح‌نذاخت؟ ما در ادامه این نوشتار با این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست و حتی پیچیده‌تر مواجه

این معماً را در ذهن پژوهشگران معاصر ایجاد کرده است. باور معاصران به اینکه ارسطو در فقراتی مختلف به آموزه‌های نانوخته ارجاع می‌دهد، فقط برآمده از تفسیر نیست، بلکه خود او به‌صراحت از این عنوان استفاده می‌کند: «در واقع این صحیح است که شرحی که او [افلاطون] در تیمائوس در مورد «بهره‌مندی» ارائه می‌دهد از آنچه او در به اصطلاح تعالیم نانوخته می‌گوید، متفاوت است. با این حال او فضا و مکان را این‌همان در نظر می‌گیرد» (Physics, 209b11-16). ارسطو در این قطعه آشکارا به وجود آموزه‌های شفاهی که باید آن را از محاورات و نامه‌های افلاطون متمایز دانست، گواهی می‌دهد. اما برای در نظر گرفتن امکانی برای واقعیت‌داشتن تعالیمی که افلاطون آنها را به طور حضوری برای شاگردانش تدریس کرده و بخشی مهم از آنان در آثار مکتوب افلاطون نیامده است، تنها مدرک در دست این فقره برگرفته‌شده از فیزیک نیست، موضوعی که در ادامه و در طی بررسی نوشته‌های ارسطو آن را نشان خواهیم داد. با این همه، باز هم می‌توان گفته‌هایی از ارسطو را یافت که با توجه به لحن نوشتاری ارسطو و فقدان مرجع مشخص در محاورات برای سخنان او، اطمینان از وجود چنین تدریس‌هایی را تقویت می‌کنند. دیوید راس^۳ فقره از نوشته‌های ارسطو را جمع‌آوری کرده و با تحلیلی درخشان ثابت کرده است ارسطو در آن فقرات به آموزه‌هایی از افلاطون ارجاع می‌دهد که یقیناً در متن محاورات وجود ندارند و لحن و شکل زمانی افعال به کار برده‌شده توسط ارسطو نیز نشان می‌دهند او به مجموعه‌ای از تعالیم شفاهی یا سخن‌رانی‌های افلاطون استناد می‌کند نه آثار مکتوب او (راس، ۱۴۰۰، صص. ۲۰۸-۲۱۳). یکی از آن فقره بررسی‌شده توسط راس همان نقل قول مربوط به فیزیک است که پیش‌تر بررسی کردیم. می‌توان چنین نتیجه گرفت که مدارکی کافی وجود دارند که نشان می‌دهند ارسطو در زمانی که دانشجوی آکادمی افلاطون بود، شاهد تدریس آموزه‌هایی بوده است که در آثار مکتوب افلاطون آورده

مقوله‌ای که موضوع این مقاله را از پروژه اشتراوس جدا می‌کند این است که اشتراوس آموزه باطنی^۱ را در درون قلمروی متن جست‌وجو می‌کرد، اما ما برای یافتن آموزه‌های باطنی افلاطون مجبور هستیم به خارج از قلمرو متن سفر کنیم، هرچند یکی از ضرورت‌های روش پژوهش ما این خواهد بود که بین قلمرو نوشته‌ها و نانوخته‌ها رفت‌وآمد کنیم. درباره اشتراوس می‌توان این نکته تکمیلی را افزود که روش او در صورت‌بندی آموزه‌های باطنی با پژوهشگرانی که آموزه‌های نانوخته افلاطون را بررسی کردند در این نکته مشترک بود که پوشیده‌نویسی مدنظر اشتراوس برای اقباء و برگزیدگان بود، چنانکه در ادامه خواهیم دید، آموزه‌های نانوخته افلاطون نیز چنین جامعه هدفی را در نظر داشت؛ برای مثال، اشتراوس می‌گوید برای فارابی - که به‌شدت تحت تأثیر منش فلسفی افلاطون قرار داشت - ضروری بود که تمایز بین آموزه‌های باطنی و ظاهری^۲ را حفظ کند، تمایزی که به جانشینان فارابی توسط خود او آموزش داده شده بود و این تمایز در آثار آنان نیز وجود دارد (Strauss, 1988, p. 17). اما به تعبیر اشتراوس، باز هم دلیل این انتقال باطنی اندیشه‌های فلسفی به عده‌ای از مخاطبان برگزیده فلسفه، بیش از هر چیز ناشی از محافظه‌کاری سیاسی فیلسوف بود. اما انگیزه‌های افلاطون از ارائه آموزه‌های باطنی و نانوخته بسیار فراتر از ملاحظه‌گری‌های سیاسی بودند.

۳- ارسطو: مدخلی برای آموزه‌های نانوخته

می‌توان با صراحت گفت ارسطو نخستین کسی است که سندی تاریخی از وی به‌جا مانده است که در آن سخن از آموزه‌های نانوخته افلاطون می‌گوید و این ساحت مهجور از فلسفه او را معرفی می‌کند. در حقیقت، این دغدغه درباره این لایه از فلسفه افلاطون با خولدن آثار خود او ایجاد نشده، بلکه مواجهه با آثار ارسطوست که

³ W. D. Ross (1877-1971)

¹ Esoteric

² Exoteric

نشده‌اند و یادگیری آنان مخصوص «داخلی‌ها» بوده است.

۴- نقد چرنیس به روایت ارسطو از آموزه‌های نانوخته هارولد چرنیس^۱، پژوهشگر و تاریخ‌نگار فلسفه سرشناس آمریکایی، از جمله کسانی است که در صحت نظریه وجود آموزه‌های باطنی افلاطون تردید ایجاد کرد. چرنیس در برابر مفسران مدافع صحت آموزه‌های نانوخته، مانند برنت و تیلور، جریان مخالف را راه‌لنداخت که از آن به عنوان «ضد باطنی آ» نام برده‌اند؛ محوری‌ترین لیده ضد باطنی‌ها این بوده که افلاطون هیچ آموزه شفاهی نداشته است که خارج از محاورات آن را برای شاگردانش تدریس کرده باشد و تمامی آنچه ما در رسالات ارسطو می‌بینیم که یا در محاورات مرجعی برای آن نمی‌یابیم یا اینکه اشاره‌ای هستند به تعالیم شفاهی افلاطون، فقط برخاسته از سوء برداشت‌های ارسطو هستند. چرنیس معتقد است ارسطو در مقیاسی چشمگیر مستعد قرائت نادرست از درس‌های استادش بوده است. چرنیس هرچند با این مخالف نیست که می‌توان معتقد بود افلاطون سخن‌رانی یا تدریس‌هایی شفاهی را ایراد کرده باشد، در مقابل این نظریه که بتوان به این قائل بود که در این تعالیم شفاهی می‌توان نکته‌هایی مهم یافت که نتوان مرجعی برای ایشان در محاورات پیدا کرد، سخت‌گیرانه می‌ایستد؛ نظریه اعداد مثالی مهم‌ترین آنهاست که چرنیس واقعتاً آن را رد می‌کند. یکی از مواردی که چرنیس در نقادی خود از روایت ارسطو از نظریه ایده‌ها بر آن تأکید می‌کند، ناسازگاری گفته‌های خود ارسطو است که به نظر چرنیس، اعتماد به تعبیر ارسطو از اندیشه افلاطون و متعاقباً نظریه اعداد مثالی که او آن را به استادش نسبت می‌داد را تضعیف می‌کند؛ چرنیس در معمای آکادمی اولیه می‌گوید: «اگر قرار نیست استدلال‌های او [ارسطو] در چنین فقراتی به طور کلی نادرست تلقی شوند، ایده‌ها اصلاً نمی‌توانستند اعداد باشند. با این حال، چرا باید این گزارش‌ها را که به

طور ضمنی این همانی ایده‌ها و اعداد را رد می‌کنند،^۲ به نفع گزارش‌هایی که این همانی را تأیید می‌کنند کنار بگذاریم، هنگامی که هر دو دسته مدارک توسط همان شاهد ارائه شده‌اند و دسته اول با مدارک نوشته‌های افلاطون هم‌خوانی دارد، در حالی که دسته دوم هیچ پشتیبانی در آن مدارک ندارد؟» (Cherniss, 1962, p. 28).

انتقاد چرنیس به این رویکرد است که اگر ما در گزارش‌های ارسطو از نظریه ایده‌ها دو دسته تعبیر از این نظریه داریم که یکی نظریه اعداد مثالی را رد می‌کند (مانند ایده‌هایی که کاملاً شبیه شیء محسوس است و انگار تنها تفاوت آن با مثالش در این است که فسادپذیر است) و یک تفسیر دیگر ارسطو از این نظریه که یکسان‌بودن ایده‌ها و عدد را تصریح می‌کند، چرا آن گزارشی را برمی‌گزینیم که ایده‌ها و عدد را این‌همان در نظر می‌گیرد؟ در حالی که برای باور به این قرئت از آموزه‌های افلاطون هیچ سندی از محاورات نمی‌توانیم بیابیم، اما برعکس، طیف دیگری از روایت ارسطو از این نظریه که با آموزه اعداد مثالی در تضاد است را نادیده می‌گیریم؟ این ناسازگاری زمانی آزاردهنده‌تر می‌شود که پی ببریم برای روایت مخالف اعداد مثالی مدارک زیادی در متن محاورات سراغ داریم.

می‌کند: «اند ان مطلق»، «اس ب مطلق» و ... به نظر چرنیس اگر ایده‌ها چنین چیزهایی هستند، پس نمی‌توانند عدد باشند.

¹ Harold Cherniss (1904-1987)

² Anti-esoteric

^۲ منظور چرنیس گزارش‌هایی از ارسطو از نظریه ایده‌ها در رسالات مختلف متعلق به اوست که او در فقراتی متعدد برای ایده‌ها چنین مصداقی را بیان

این همان‌انگاری به نقد می‌کشد. چرنیس استدلال می‌کند به همان سیاق که ارسطو در یکسان‌دانستنِ مثال «هستی» و «واحد» دچار اشتباه شده، در هم‌ارز گرفتنِ ایده‌ها و عدد نیز همان خطا را مرتکب شده است: «اینکه ارسطو با چنین استدلالی این همان‌انگاری خود از خیر و مثال واحد را توجیه می‌کند، فرضیه‌ی من را که به وسیله آن این همانی ایده‌ها افلاطون با اعداد [از نظر ارسطو] را توضیح می‌دهم تقویت می‌کند. زیرا او معتقد بود که ذات واحد این است که مبدئی عددی باشد و چون تقسیم‌بندی^۱ را به عنوان یک طرح هستی‌شناختی کلی که در آن ایده‌های جزئی‌تر از کلی‌تر حاصل می‌شوند در نظر می‌گرفت، احساس می‌کرد که یک نتیجه‌گیری [به این ترتیب] ضروری است که چون واحد مبدأ همه ایده‌هاست، پس همه ایده‌ها باید اعداد باشند» (Cherniss, 1962, p. 58). بنابراین، از نظر چرنیس، هنگامی که ما مشاهده می‌کنیم نظریه اعداد مثالی که نتیجه خوانش‌های مغلوب ارسطو از محاورات است، خوانش‌های مغلوبی که با مواجهه او با اسپئوسیپوس و کسنوکراتس ارتباط دارند، بیهوده به نظر می‌رسد که ما از انبوهی از تفاسیر نادرست و سطحی ارسطو به این نتیجه برسیم که اگر ما نمی‌توانیم نمونه‌هایی در تأیید گزارش‌های ارسطو بیابیم، پس حتماً افلاطون نظریه‌هایی داشته است که آنان را خارج از آثار مکتوبش ارائه داده است. نه فقط چرنیس معتقد است در تفسیر افلاطون باید فقط به متن محاورات وفادار ماند، بلکه تمامی نظراتی که ارسطو به افلاطون منتسب می‌کند که در محاورات یافت نمی‌شوند و پژوهشگران معاصر آن را نویدبخش درس‌گفتارهایی شفاف می‌دانند که افلاطون در آنان آموزه‌هایی مغایر با آثار مکتوب را تدریس کرده است، فقط و فقط ناشی از مصادره به مطلوب‌های محتوای محاورات توسط خود ارسطو هستند. پس پیشنهاد چرنیس این است که ما چند افلاطون نداریم که یکی افلاطون نویسنده باشد و دیگری افلاطون معلم. اهمیت محاورات به اندازه‌ای مهم است که از نظر چرنیس نمی‌توان پذیرفت افلاطون در تمام عمر

روش دیالکتیک و کشف حقیقت از طریق پرسش و پاسخ را ترویج کند و حتی فرم نوشته‌هایش نیز دیالوگ‌محور باشند، اما او با این حال تصمیم بگیرد بخش‌هایی مهم از اندیشه‌هایش را در قالب سخن‌رانی یک‌طرفه منتقل کند؛ این با روح دیالکتیکی فلسفه افلاطون در تعارض است. چرنیس پس از آنکه نشان می‌دهد ارسطو، اسپئوسیپوس و کسنوکراتس هر کدام تا چه اندازه در تفسیر تیمائوس راه خطا را پیموده‌اند و برای مثال، به روح یک نگاه ریاضیاتی داشته‌اند، این پرسش مهم را مطرح می‌کند که اگر افلاطون آموزه‌هایش را برای شاگردانش به طور حضوری و زنده توضیح می‌داد، پس چرا در تفاسیری که هر کدام از آن سه نفر از تیمائوس ارائه داده‌اند تا این اندازه ناهم‌خوانی و مغایرت وجود دارد؟ چرنیس به این پرسش این‌گونه پاسخ می‌دهد: «از آنجا که ارسطو و همکارانش در آکادمی به شدت در مورد این پرسش نسبتاً ساده که آیا آفرینش در تیمائوس باید به صورت تحت‌اللفظی درک شود یا نه بحث می‌کردند، اولاً واضح است که آنها به این موضوع به اندازه‌ای علاقه داشتند که از افلاطون برای دریافت جواب سؤال کنند و ثانیاً، یا از پرسیدن خودداری کردند یا او از پاسخ‌دادن امتناع کرد. به هر حال، مسلم است که او نه به آنها گفت که منظورش چه بوده و نه با آنها در مورد مشکل فلسفی خود بحث کرد، بلکه آنها را به حال خود گذاشت تا هر یک بر اساس توانایی‌های فردی خود، متنی را که او نوشته بود تفسیر کنند» (Cherniss, 1962, p. 75). بنابراین، چرنیس ماجرا را این‌گونه ارزیابی می‌کند که افلاطون روش دیالکتیک را به طور عملی در آکادمی اجرا می‌کرد و از شاگردانش می‌خواست محاورات را بخولند و از طریق گفت‌وگوی چندطرفه توانایی فلسفه‌ورزی را کسب کنند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت بخشی چشمگیر از آنچه برای مثال ارسطو درباره عقاید افلاطون به ما منتقل کرده است، نه برگرفته از نکته‌هایی که افلاطون به طور خصوصی به درس‌آموزانش گفته است، بلکه فقط ناشی از تفسیر او از محاورات است؛ تفاسیری که با برداشت‌های اسپئوسیپوس و کسنوکراتس نیز آمیخته‌اند و

^۱Διαίρεσις /Diaeresis

تحت تأثیر ایشان قرار گرفته‌اند.

چرنیس حتی در این موضوع نیز تردید می‌کند که ارسطو با وجود مرتبۀ بلندش در تاریخ فلسفه و اینکه سال‌ها در نزد افلاطون درس خوانده است، برای تشریح فلسفۀ افلاطون از صلاحیت کافی برخوردار باشد. چرنیس با استناد به محاوراتی همچون جمهوری و پارمنیدس نشان می‌دهد افلاطون شدیداً به این پای‌بند بوده است که تفکر انتزاعی و روش دیالکتیکی نباید به افراد جوان آموزش داده شود، زیرا از آن سوءاستفاده خواهند کرد. برای مثال، در جمهوری می‌خوانیم: «آیا این احتیاطی پایدار نیست که به آنها در جوانی اجازه ندهیم طعم دیالکتیک را بچشند؟ گمان نمی‌کنم توجه نکرده باشی که زمانی که جوانان برای اولین طعم دیالکتیک را می‌چشند، از آن از طریق تبدیلیش به یک بازیِ خلاف‌گویی سوءاستفاده می‌کنند. آنها از افرادی که حرفشان را رد کرده‌اند تقلید می‌کنند و خودشان نیز حرف دیگران را رد می‌کنند و مانند توله‌سگ‌ها لذت می‌برند که با استدلال‌هایشان اطرافیان را گاز بگیرند و زخمی کنند» (Republic, 531a-b). چرنیس با رجوع به چنین فقراتی از افلاطون نتیجه می‌گیرد بعید است او چه در ارسطو و چه سایر شاگردان جوانش پختگی کافی دیده باشد که حاضر شده باشد ناگفته‌های محاورات - البته اگر ناگفته‌هایی در کار باشند - و دیالکتیک و نکات اساسی متافیزیکی را با ایشان در میان بگذارد. چرنیس می‌نویسد: «[افلاطون در محاورۀ پارمنیدس] به‌جای اینکه در دهان سقراط پاسخی مناسب بگذارد، او پارمنیدس را وامی‌دارد به [سقراط] جوان بگوید که اگرچه اشتیاقش تحسین‌برانگیز است، اما تلاشش برای بحث درباره‌ی متافیزیک قبل از تمرین کافی در تفکر انتزاعی و مناظره اشتباه بوده است. لذا این همان پاسخی بود که افلاطون به جوانان می‌داد اگر در آکادمی پرسش‌هایی در مورد ایده‌هایی که در محاورات منتشرشده‌اش خوانده بودند مطرح می‌کردند. نه سخن‌رانی‌ها، نه دوره‌های آموزشی و نه سمینارهایی در مورد نظریۀ ایده‌ها؛ بلکه همان پاسخی که طرح جمهوری پیش می‌کشید: اول از همه به مطالعات مقدماتی، تمرین

ذهن و پرورش شخصیت بپردازید؛ متافیزیک برای بزرگسالان است! خوب است یادآوری کنیم که وقتی افلاطون درگذشت، ارسطو تنها سی‌وهفت سال داشت!» (Cherniss, 1962, p. 70). یعنی حتی اگر قانع شویم که افلاطون تفکراتی سرری و باطنی داشته که از بیان آنها در محاورات پرهیز کرده است، قطعاً ارسطو و امثال او از جزئیات آنان اطلاع نداشته‌اند؛ افلاطون، طبق نظر چرنیس، حتی از آموزش بخش زیادی از نظراتش در حوزه متافیزیک و روش اصیل فلسفه، یعنی دیالکتیک، به مردان جوان آکادمی امتناع کرده است، چه برسد به اینکه چنین برنامه‌آموزشی را در آکادمی اجرا کند که در آن مردان جوان از اندیشه‌های محرمانه او اطلاع کسب کنند، آن هم مردان جوانی که حتی آثار مکتوب عمومی او را خوب نفهمیده‌اند و چنانکه اندکی قبل از چرنیس نقل کردیم، تفسیرشان از محاورات دارای تباین است. چرنیس علاوه بر آنکه برخی از گزارش‌های ارسطو از افلاطون را کژفهمی می‌داند، معتقد است حتی معاصرین نیز در فهم همان گزارش‌ها نیز دچار کژفهمی شده‌اند؛ زیرا ارسطو، برخلاف پژوهشگران معاصر، هیچ اصراری نداشت که آن اطلاعاتی که درباره‌ی آموزه‌های غایب در محاورات می‌دهد از منابع خصوصی برگرفته شده‌اند، مانند نظریۀ اعداد مثالی. گزارش‌هایی نیز که از بیانات شفاهی افلاطون حاکی هستند، از نظر چرنیس و برخلاف بیشتر نتیجه‌گیری‌های معاصر، نمی‌توانند چیزی درباره‌ی واقعیت‌داشتن آموزه‌های سرری و باطنی اثبات کنند؛ بی‌شک مهم‌ترین مورد از بیانات شفاهی افلاطون، سخن‌رانی درباره‌ی خیر بوده است. چرنیس این ایده‌ی رایج که افلاطون در این درس گفتار یا سخن‌رانی، مباحثی معماگونه و رازآلود را مطرح کرده باشد را به چالش می‌کشد: «بدیهی است که آنچه به طور علنی توضیح داده شد، یک آموزه مخفی یا باطنی نبود» (Cherniss, 1962, p. 12).

به نظر چرنیس این تناقضی بزرگ خواهد بود اگر بپذیریم درباره‌ی خیر چیزی بوده است که درباره‌ی اندیشه‌هایی که او موافق نبود به شکل نوشتاری بیان شوند. در تشریح نظرات چرنیس در معمای آکادمی اولیه تا کنون چند بار

می‌شوند را بررسی خواهیم کرد.

۵- پاسخ فیندلی به چرنیس و دفاع از روایت ارسطو از آموزه‌های نانوشته

جان ان. فیندلی^۱، فیلسوف و پژوهشگر برجسته آفریقایی-آمریکایی، در جناح مقابل چرنیس قرار دارد، یعنی مدافعان نظریه آموزه‌های شفاهی افلاطون که در واقع اکثریت پژوهشگران را بعد از یک دوره خاص شامل می‌شوند. او در کتاب *افلاطون: آموزه‌های نوشته و نانوشته* که به گفته خود، با اینکه متعلق به سنت فلسفه تحلیلی است، تا حدی زیاد تحت تأثیر عده‌ای از پژوهشگران حوزه فلسفه قاره‌ای قرار گرفت که به مکتب توینگن معروف هستند و در ادامه ایشان را بررسی خواهیم کرد، و به مبحث آموزه‌های نانوشته افلاطون علاقه‌مند شد و این کتاب نتیجه علاقه و پژوهش دیرینه او در این زمینه است. او چکیده پروژه خود در خوانش افلاطون را این‌گونه بیان می‌کند: «اولین و بنیادی‌ترین اعتقاد من این است که محاورات افلاطونی آثاری نیستند که در آنها نظرات هر کسی در مورد یک موضوع به‌وضوح بیان شده باشد: آنها به فراتر از خودشان اشاره می‌کنند و بدون فرارفتن از آنها قلیل فهم نیستند» (Findlay, 1974, p. ix). در همین جا پی می‌بریم روش و تز نهایی فیندلی تا چه اندازه از موضع چرنیس فاصله دارد: به همان اندازه که چرنیس معتقد بود باید به متن محاورات وفادار هلمند و مرزهای فلسفه افلاطون با مرزهای محاورات یکی است و هیچ «فلسفه نهایی» در کار نیست، فیندلی نه فقط معتقد است فلسفه افلاطون از مرزهای محاورات فراتر می‌رود، بلکه فهم محاورات در گرو همان چیزی است که چرنیس آن را «فلسفه نهایی» می‌نامد. یعنی آثار مکتوب افلاطون طوری نوشته نشده‌اند که فروبسته و خودکفای باشند و آنچه در حقیقت افلاطون به دنبال بیان آن بود، به‌صراحت و تمام و کمال لزوماً در فقرات این آثار نیامده است، بلکه نوشته‌های افلاطون دارای ارتباطی پویا با نانوشته‌ها و فراسوی قلمرو محاورات هستند.

فیندلی معتقد است چرنیس رابطه تفاسیر ارسطو با

تأکید کرده‌ایم که طبق دیدگاه او، ارسطو بنا بر علل مختلف نمی‌تواند منبعی کاملاً قابل اعتماد برای شرح حقیقت فلسفه افلاطون باشد؛ جالب است که چرنیس برای تأیید این نگاه شکاکانه‌اش نسبت به گزارش‌های ارسطو، از خود گفته‌های خود افلاطون شاهد می‌آورد، آن هم از اثری که قائلان به آموزه‌های نانوشته زیاد به آن استناد می‌کنند، یعنی *نامه هفتم*! هرچند چرنیس خود می‌گوید *نامه هفتم* اصالتی ندارد و باید آن را از نظر تاریخی جعلی محسوب کنیم، حتی اگر بپذیریم این نامه را واقعاً افلاطون نوشته است، با این چیزی ثابت نمی‌شود؛ چرنیس این فقره مهم از آن نامه را یادآور می‌شود: «با اطمینان بگویم که هر کسی درباره این مسائل نوشته یا قصد نوشتن دارد و ادعا می‌کند دانشی درباره مسائلی که من با آنها درگیر هستم دارد، چه بگویند که از من یا از دیگران آموخته‌اند و چه ادعا کنند که خودشان اینان را کشف کرده‌اند: به نظر من غیرممکن است که آنها درباره این موضوع چیزی آموخته باشند. هیچ نوشته‌ای از من درباره این مسائل وجود ندارد و هرگز نیز وجود نخواهد داشت» (Letter VII, 341b-c). جالب است که این فقره معروف مورد استناد پژوهشگران قائل به آموزه‌های باطنی است؛ اما تفسیر چرنیس دقیقاً در راستای نفی آن است: «نامه هفتم خواه اصیل باشد یا نه، این ادعا مطمئناً علیه نوشته‌های امثال هرمودوروس و ارسطو مطرح شده است. کسانی که نامه را اصیل می‌دانند و می‌گویند که افلاطون در آنجا به ما هشدار می‌دهد که نباید فلسفه نهایی او را در محاورات جست‌وجو کنیم، باید حداقل نگاهشان به اندازه کافی منسجم باشد که بپذیرند او همچنین از گزارش‌های منتشرشده دانشجویانش از سخنرانی‌های او نیز سلب اعتبار می‌کند» (Cherniss, 1962, p. 13).

ما در این قسمت نقدهایی جدی که هارولد چرنیس به نظریه وجود آموزه‌های خارج از محاورات افلاطون داشت را بازخوانی و نکات برجسته آن را گزارش کردیم؛ در ادامه، مخالفان چرنیس که بیشتر پژوهشگران را شامل

¹ John Niemeyer Findlay (1903-1987)

فیندلی نظر چرنیس را دربارهٔ رابطهٔ گزارش‌های ارسطو از نظریهٔ اعداد مثالی و سخن‌رانی دربارهٔ خیر این چنین به چالش می‌کشد: «با این حال مشخص نیست که اگر افلاطون تنها یک سخن‌رانی کاملاً مبهم دربارهٔ خیر ارائه داده و سپس در سکوت فرو رفته باشد، چرا ارسطو باید یک رسالهٔ سه‌جلدی را به محتوای آن اختصاص دهد. مطمئناً اشاره‌های فراگیر به این‌همانی ایده‌ها با اعداد در افلاطون به بیش از یک موقعیت منفرد که افلاطون در مورد این موضوع سخنرانی کرده باشد اشاره دارد. مطمئناً همهٔ آنچه که ارسطو گفته، نمی‌تواند تنها بر اساس یک سخنرانی مبهم و یک زنجیرهٔ طولانی از استنتاج‌های متزلزل بنا شده باشد» (Findlay, 1974, p. 466). بنابراین، از نظر فیندلی عجیب می‌نماید که ما از یک سو باور کنیم تنها منبع ارسطو غیر از محاورات (که از نظر چرنیس هرگز نمی‌توان از بطن آن نظریهٔ اعداد مثالی را بیرون کشید، مگر با تحریف ایشان) یک سخن‌رانی معمماًمیز و رازآلود بوده باشد و از یک سو نیز ارسطو در رساله‌ای مفصل و البته بخشی چشمگیر از متافیزیک و سایر آثارش آن را گزارش و نقد کند. چاره‌ای نداریم جز اینکه بپذیریم ارسطو از انتساب این نظریه و نظریه‌های مشابه به افلاطون چنان مطمئن بوده که تا این اندازه آنان را بررسی و رد کرده است. می‌توانیم حتی این را نیز اضافه کنیم که هنگامی که نوشته‌های ارسطو دربارهٔ اعداد مثالی را می‌خوانیم، هرگز لحنی تردیدآمیز یا غیرمطمئن از او حس نمی‌کنیم که برای مثال، او به این ظن باشد که آیا افلاطون اینان را گفته است یا نه؛ به عبارتی دیگر، اگر گفته‌های ارسطو در این باره فقط برخاسته از تفاسیر تحریف‌آمیز و نامتعارف او از سخنان افلاطون باشد، باید در متن ارسطو نیز چنین چیزی مشهود باشد که او به‌نوعی اذعان کند فقط دریافت و برداشت‌های شخصی خود از تعالیم افلاطون را بیان می‌کند.

فیندلی این را هم اضافه می‌کند که نگاه چرنیس به اینکه شاگردان شاخص افلاطون غیر از ارسطو، به ویژه کسنوکراتس، در تفسیر افلاطون بی‌راهه رفته‌اند (برای

محاورات را خوب درک نکرده و موفق نشده است نشان دهد رابطهٔ تفاسیر ارسطو با فقرات محاورات را چگونه می‌توان توضیح داد؛ گویی طبق نسخهٔ چرنیس مجبور می‌شویم هر زمان که گزارش ارسطو را با آثار مکتوب افلاطون ناهم‌خوان یافتیم، آن را به حساب خوانش نامتعارف و انحرافی ارسطو بگذاریم. هرچند فیندلی تصدیق می‌کند ممکن است ارسطو در تفسیر باورهای افلاطون گاهی به بی‌راهه رفته باشد، نمی‌توان تمام آنچه ما از زبان ارسطو می‌شنویم و آن را به حساب تعالیم شفاهی افلاطون می‌گذاریم را به‌سادگی برخاسته از سوءتعبیر ارسطو بگذاریم؛ فیندلی می‌گوید: «اما من معتقدم که پروفیسور چرنیس با دانش وسیع خود، مانع بزرگی در مسیر تحقیق قرار داده است، زیرا از پذیرش چیزی که غیرقابل انکار و بدیهی است جلوگیری کرده است: اینکه برخی از اظهارات ارسطویی دربارهٔ آموزه‌های افلاطونی که کاملاً با آنچه در محاورات گفته شده هم‌خوانی ندارند، دارای جزئیات فراوان، بسیار متمایز و «عجیب» هستند - که در واقع با تأمل عمیق بر آنها دیگر عجیب نخواهند بود - از طریق فرایندهای پیچیده‌ای که به تفسیرهای نادرست کنج‌کاوکنندهٔ ارسطو منجر شده به دست آمده‌اند و نه از طریق خطوط تفاسیر نادرستی که پروفیسور چرنیس تلاش کرده است بسازد» (Findlay, 1974, p. 455). سخن فیندلی این است که چرنیس نتوانسته فرایندی که ارسطو در طی آن به برداشت‌های غیرمنطبق با متن محاورات رسیده است را تشخیص دهد و آنان را فقط در محدودهٔ خوانش تحریف‌آمیز ارسطو از محاورات بازسازی کرده است؛ در حالی که طبق نظر فیندلی، مسیری که ارسطو برای رسیدن به آن گزارش‌ها طی کرده بسیار پیچیده است. علاوه بر محاورات، همان‌طور که در صفحات پیش نشان دادیم، چرنیس بخشی دیگر از تفاسیر نادرست ارسطو را برگرفته از سخن‌رانی دربارهٔ خیر می‌دانست که طبق باور او، افلاطون هیچ ایدهٔ عجیب یا بیگانه نسبت به آثار مکتوب خود را در آنجا مطرح نکرده بود و لابد نظریهٔ این‌همانی ایده‌ها و اعداد نیز در آنجا مطرح نشده بود.

نداشته است و نمی‌توان از آن مفهوم ایده‌ها به مثابه اعداد را بیرون کشید. فیندلی مخالفت خود با این برداشت افراطی چرنیس را این‌طور بیان می‌کند: «متن دیگری که چرنیس به آن استناد می‌کند، از فیزیک 209b است که می‌گوید افلاطون در آموزه‌های نانوخته، مبدأ مادی را با بزرگ و کوچک این‌همان کرده است، در حالی که در تیمائوس آن را با فضا این‌همان کرده. چرنیس می‌گوید این اشاره به این معنا نیست که افلاطون سخن‌رانی‌هایی منظم در این زمینه‌ها داشته است و اینکه آموزه‌های نانوخته ممکن است صرفاً نظراتی بوده باشند که افلاطون در گفت‌وگوهایش ابراز کرده است. اگر او چنین نظراتی را در گفت‌وگوهایش ابراز کرده باشد، این گفت‌وگوها باید آنقدر مکرر و به یادماندنی بوده باشند که در عمل، تفاوت زیادی با یک‌سری سخنرانی‌های منظم نداشته باشند. به طور قطع، این نظرات در حافظه ارسطو باقی مانده‌اند. افزون بر این، متن نشان‌دهنده اهمیت کلیدی اصطلاح «بزرگ و کوچک» در این گفت‌وگوهای به‌یادماندنی است و اگرچه در فیزیک 209b، به شمارش ایده‌ها اشاره نشده است، اما به دلیل ارتباط نزدیک این اصطلاح با آنچه ارسطو در جاهای دیگر می‌گوید، به طور غیرمستقیم، حجم زیادی از آنچه در آن مکان‌ها گفته شده است، تأیید می‌شود. اصطلاح «بزرگ و کوچک» قطعاً منحصر به فرد است، فیثاغورثی نیست و به احتمال زیاد افلاطون به آن معنای خاصی داده و در زمینه‌های خاصی از آن استفاده کرده است که ارسطو به‌درستی آن را بازتاب داده است. و اینکه ارسطو فکر می‌کند که بزرگ و کوچک تفاوت زیادی با فضا یا ماده خود او ندارد، به این معنا نخواهد بود که این اصطلاح برای افلاطون نیز نقش‌های ایدتیک مهمی نداشته است، زیرا برای افلاطون، این مبدأ همان چیزی است که در عالم ایده‌ها تشخیص و در عالم محسوس فردیت می‌بخشد» (Findlay, 1974, p. 467).

مثال، در رابطه با آموزه‌های تیمائوس) و لابد بخشی از تعبیر نادرست ارسطو از تعبیر نادرست امثال کسنوکراتس برگرفته شده‌اند، به نظر بسنده و صحیح نیستند. او می‌نویسد: «چنین تفسیری [از ارسطو] تیمائوس را به تفسیر سنتی آن نزدیک‌تر می‌کند، تفسیری که تنها معنای فلسفی قابل توجهی دارد و همچنین با گزارش ارسطو از عناصر افلاطونی بیشتر هم‌خوانی دارد. برای یک خواننده، گزارش کسنوکراتس درباره روح به عنوان عدد خودمتحرک به طور منصفانه‌ای بر بخش‌های متأخر روح‌زایی^۱ استوار است که در آن ابعاد فضایی و زمانی مورد توجه قرار گرفته‌اند و جایی که پیوستار بزرگ و کوچک با قسمت‌های روح نشان داده می‌شود، بر روی آنها وحدت دمیورژیک نسبت‌های محدودکننده را اعمال می‌کند. اگر این دیدگاه کسنوکراتس باشد، دیدگاه افلاطون نیز هست و افلاطون همان‌گونه که ممکن است در مواقع مختلف به طور شفاهی این نظر خود را [برای ایشان] توضیح داده باشد. همچنین توصیف روح به عنوان عدد خودمتحرک به‌جا و به‌شدت افلاطونی است» (Findlay, 1974, p. 466).

یکی از مهم‌ترین اصطلاحات رایج در بررسی نظریه اعداد مثالی و آموزه‌های نانوخته، «بزرگ و کوچک» است که طبق روایت ارسطو، نقش علت مادی را در نظام افلاطونی ایفا می‌کند. چرنیس به این گفته ارسطو بسیار بدگمان بود و باور داشت ارسطو اصرار می‌کرد مؤلفه‌های فلسفه افلاطونی و همچنین پیش‌افلاطونی را با اصطلاح‌شناسی مابعدالطبیعه خود انطباق دهد. در حالی که از نظر او افلاطون چیزی به اسم علت مادی نداشت، ارسطو می‌خواست برای مثال مکان یا نیستی را با آن مترادف بگیرد و بدتر از آن علت مادی را علاوه بر جهان جسمانی، در جهان ایده‌ها نیز ردیابی کند. طبق نظر چرنیس، حتی اگر افلاطون اصطلاح «بزرگ و کوچک» را به کار برده باشد، هیچ ربطی به ساحت ایدتیک و مثالی

^۱ Ψυχογονία/ Psychogony

در تیمائوس، افلاطون در بخش‌های 34b الی 36d با استفاده از نسبت‌های ریاضیاتی توضیح می‌دهد روح جهان جسمانی چگونه به جان جهان دمیده می‌شود که فیندلی این اصطلاح را برای توصیف این فرایند انتخاب می‌کند.

چرنیس، علاوه بر اینکه شواهدی در خودِ محاورات وجود دارد که صحت این تطبیق را تأیید می‌کند، نمی‌توان این کار ارسطو را خودسرانه تلقی کرد؛ او می‌نویسد: «مفاهیم ماده و صورت ممکن است ارسطویی باشند، اما آیا این مفاهیم، مفاهیمی نیستند که باید هر کسی وقتی عمیقاً درباره هر موضوعی فکر می‌کند، آنها را شکل دهد و استفاده کند؟ و آیا این مفاهیم در اندیشه فیلسوفان پیشاسقراطی وجود نداشته و فعال نبودند؟ و آیا ممکن است این مفاهیم در اندیشه افلاطون نیز وجود نداشته و فعال نبوده باشند، حتی در مورد موضوعی متعالی مانند وجود ایده‌ها؟» (Findlay, 1974, p. 470). رویکرد چرنیس بسیار خشک و سخت‌گیرانه است، به ویژه هنگامی که به ارسطو می‌رسد و می‌خواهد روایت او از افلاطون را راستی‌آزمایی کند. این سخت‌گیری چرنیس نسبت به ارسطو در بسیاری از مواقع منجر به نادیده گرفتن بعضی از ویژگی‌های محاورات می‌شود، دقیقاً همان نقصی که چرنیس دیگران را متهم به آن می‌کرد. برای مثال، در رابطه با تیمائوس که چرنیس ارسطو را به خاطر این همان دانستن مکان و ماده سرزنش می‌کرد، نکته‌ای که از نظر چرنیس حاصل برداشت کاملاً نادرست ارسطو از تیمائوس است (Chemiss, 1962, p. 16). فیندلی چنین اعتراض می‌کند که در همین محاوره می‌توان نکاتی را یافت که با همان مشخصاتی که ارسطو از آن محاوره ارائه کرده بود، سازگار هستند (Findlay, 1974, p. 470). به عبارتی، ممکن است نقدهایی به خوانش ارسطو از تیمائوس وارد باشد، اما نمی‌توان او را به طور بنیادین به کژفهمی متهم کرد. قرائت تنگ‌نظرانه چرنیس، علاوه بر بحث طبیعیات تیمائوس، درباره سایر محاورات نیز صدق می‌کند. برای مثال، چرنیس این نظریه که محاوره فیلبوس شاهدهی است که روایت ارسطو از اینکه جوهر متعین از رابطه دیالکتیکی «واحد» و «نامحدود» سنتز می‌شود را به سخره می‌گیرد و این نوع برداشت را ناشی از ناتوانی در تشخیص منظور افلاطون می‌داند؛ زیرا افلاطون در آن محاوره درباره جهان

فیندلی این برداشت چرنیس را از نوشته‌های افلاطون عجیب می‌داند که خود افلاطون هر گونه آموزش مستقیم فلسفه نهایی‌اش را به شاگردان خود تکذیب و ایشان را به کژفهمی از محاوراتش محکوم کرده است. فیندلی تأکید می‌کند شکوه و گلایه فیلسوفان از تفاسیر سطحی یا نادرست دیگران از آموزه‌های ایشان امری رایج در تاریخ فلسفه بوده است و افلاطون نیز از این قاعده مستثناء نیست؛ اینکه او معتقد بوده است اصحاب آکادمی، به ویژه ارسطو، نتوانسته‌اند درس‌های او را به خوبی متوجه شوند، دال بر این نیست که او به ایشان هیچ درسی نداده! بلکه تنها رنجش او از بازتاب‌های کج‌ومعوج گفته‌هایش در برداشت‌های دیگران را اثبات می‌کند، حال این رنجیدن به‌جا باشد یا نه. یکی از مهم‌ترین فقراتی که این مسئله را نشان می‌دهد و پیش‌تر دیدگاه چرنیس را درباره آن بررسی کردیم، 341b-c از نامه هفتم بود. هرچند چنانکه دیدیم چرنیس از اصالت آن نامه چندان مطمئن نیست (ولی زیاد هم درباره این موضعش اصرار نمی‌کند)، اما این قرائت عجیب را از این فقره ارائه می‌دهد که برخلاف نظر بیشتر پژوهشگران، از این گفته نه فقط بر نمی‌آید که افلاطون تأیید کرده باشد او بخشی مهم از فلسفه‌اش را خارج از محاورات انتقال داده، بلکه او از امثال ارسطو برای فهم و تفسیر آموزه‌هایش سلب اعتبار کرده است. فیندلی نظر افراطی او را چنین نقد می‌کند: «شاید افلاطون^۱ آنها را تأیید نمی‌کرد، اما شواهدی از آموزش‌های [شفاهی] او باقی می‌ماند: شنوندگان سخن‌رانی‌های او قطعاً ادعا می‌کردند که برخی آموزه‌ها را از او آموخته‌اند، حتی اگر او بر این باور بود که آنها او را کاملاً اشتباه فهمیده‌اند» (Findlay, 1974, p. 467). حتی اگر ارسطو در خوانش تطبیقی نظام افلاطون با مؤلفه‌های متافیزیک خود کاملاً راه راست را نیپموده باشد، نمی‌توان باور کرد تحت هیچ شرایطی امکان ندارد برای مثال تطبیق ایده‌های افلاطون با علت صوری که ارسطو به آن مصر بوده نادرست باشد؛ یا تطبیق مکان و بزرگ و کوچک با علت مادی. به نظر

^۱ یعنی کسانی مانند ارسطو، هرمودوروس و کسنوکراتس.

پدیداری صحبت می‌کند نه «مونادها» یا ایده‌ها (Cherniss, 1962, p. 18). فیندلی درباره فیلبوس باز هم از فهم ارسطویی دفاع می‌کند و معتقد است برخلاف گفته چرنیس، این محاوره علاوه بر اینکه سوئیۀ پدیداری^۱ دارد، از سوئیۀ‌های لیده‌ای^۲ نیز برخوردار است و دلیل اینکه افلاطون تمایز آن دو را در فیلبوس تصریح نکرده نسبت یکسان پدیدار در نسبت با ایده با نسبت خود ایده با واحد در مرتبۀ متعالی‌تر است؛ طبق گفته او فقره 16 از فیلبوس به جهان ایده‌ها و فقره 6-25 به جهان محسوس دلالت دارد (Findlay, 1974, p. 471). پس ما نمی‌توانیم قائل شویم که فیلبوس با گزارش ارسطو در تعارض است یا دست‌کم نمی‌توان آن را گواهی در تأیید تبیین هستی بر پایه مناسبات ریاضیاتی توسط افلاطون ندانست. به عبارتی دیگر، ما در فیلبوس شاهد هستیم که افلاطون در حال تشریح منطق خود در تمییز امر متعین و از این رو، قبل شناخت با امر نامتعین یعنی نامحدود است.

۶- پاسخ راس به چرنیس و دفاع از روایت ارسطو از آموزه‌های نانوشته

در صفحاتی پیش در مورد راس گفتیم که او چندین پاره‌گفتار از ارسطو را نقل کرده و با تحلیل آنان نشان می‌دهد ارسطو چه به شکلی صریح یا در لفافه به آموزه‌هایی از افلاطون ارجاع می‌دهد که به نظر آنان را از او شنیده است تا اینکه گزارش خود را از آنان بیان کند؛ به‌نوعی می‌توان آن نقل قول از راس را ضمیمه‌ای برای پاسخ به این ادعای چرنیس دانست که ارسطو خود نیز قائل به این نبوده است که گزارشش از لندیشه‌های افلاطون مرجعی به‌جز نوشته‌های او داشت. اما راس سخنان دیگری نیز دارد: او نیز مانند فیندلی معتقد است محاورات افلاطون پتانسیل این را دارند که به ما چیزهایی درباره بدبینی افراطی افلاطون به انتقال مکتوب لندیشه نشان می‌دهند و از این رو، به امکان اینکه او واقعاً در زمان حیاتش تعالیمی باطنی را ارائه داده است، می‌افزاید؛ برای

مثال، او این فقره مشهور را از فایدروس یادآور می‌شود: «نوشتن بسیار فروتر از بازگویی است. نوشته مانند نقاشی است: همیشه خاموش است، و برخلاف سخن شفاهی نمی‌تولند خودش را با افراد تطبیق دهد. اما نوع دیگری از نوشتن است که بر لوحه‌های عقل نقش بسته است. کدام انسان خردمندی به‌جای آنکه بذرش را در خاکی عمیق و شایسته بیفشاند، آن را در باغی تفتنی می‌افشاند تا در هشت روز به میوه یا گل بنشیند؟ او ممکن است اندیشه‌های زیبایش را به قصد سرگرمی در آن باغ بکارد، اما قصد جدی او این خواهد بود که آنها را در طبایع شریف خودش و دیگران بکارد» (Phaedrus, 277a-275c). گفتنی است که علاوه بر این فقره، افلاطون در بخش‌هایی مختلف از فایدروس با تأکید روی این قضیه پافشاری می‌کند که نوشتن برای فلسفه مناسب نیست و جانِ مطلب به‌غایت عقیم خواهد ماند، پس بهتر است به‌جای قلم‌فرسایی، به گفت‌وگو درباره هستی‌راستین روی آوریم. این زاویۀ دید را در نامه هفتم نیز مشاهده کردیم. برای راس حیرت‌انگیز بود که چرنیس این نشانه‌های آشکاری را که افلاطون در جای‌جای نوشته‌هایش گذاشته است، نادیده می‌گیرد و این را بعید می‌داند که افلاطون، هرچند گفت‌وگو را ارجح می‌نهد، برای مثال، فقط برای اینکه دانشجویانش به سن پنجاه نرسیده‌اند از گفت‌وگو با ایشان یا تدریس شفاهی برایشان امتناع کرده باشد؛ راس می‌گوید: «آیا محتمل است که افلاطون از هر گونه گفت‌وگویی با اعضای مکتبش امتناع ورزیده باشد، گفت‌وگویی که در ضمن آن به توضیح نوشته‌هایش پرداخته و عقایدی را که هنوز به رشته تحریر نکشیده بود و یا هرگز قرار نبود که به رشته تحریر بکشد، بر آنها بیان بکند؟ واقعا تصورناپذیر است که چنین باشد» (راس، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۷). به علاوه، راس طبیعی می‌داند که افلاطون چنین کرده باشد، زیرا او شاگرد سقراط بود، سقراطی که هرگز تن به نوشتن عقایدش نداد و به همین روش گفت‌وگوی زنده اکتفا کرد. پس چه لزومی دارد که

² Eidetic

¹ Phenomenal

ما این را دور از ذهن بدانیم که افلاطون در کنار نوشتن محاورات با شاگردانش که یقیناً نزدیک‌ترین اشخاص به او محسوب می‌شدند، «فلسفه نهایی» خود را در میان گذاشته باشد. چرنیس قلب محاورات که صورتی دیالکتیکی دارند را این‌طور می‌دید که آنان به شکلی نوشته شده‌اند که تمامی آرای افلاطون را بازتاب دهند؛ زیرا از نظر افلاطون دیالکتیک تنها راه اصیل آموزش فلسفه است و هنگامی که افلاطون رسالاتش را این‌گونه نوشته، پس لابد نیاز به توضیح اضافی نداشته است. اما انگار چرنیس فراموش کرده بود که افلاطون تا چه حد به مکتوب کردن ایده‌های فلسفی بدبین بود، هرچند آن اثر مکتوب از یک درام دیالوگ‌محور استفاده کرده باشد. راس برخلاف چرنیس نتیجه می‌گیرد روش نوشتاری افلاطون دال بر وجود آموزه‌های نانوخته است: «حتی انتخاب صورت محاوره‌ای در برابر صورت رساله‌ای از سوی افلاطون به گونه دیگری همین گرایش [پرسش و پاسخ نوشتاری] را نشان می‌دهد» (راس، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۷).

راس در کنار اینکه معتقد است خود محاورات ویژگی‌هایی دارند که از تعالیم شفاهی نویسنده‌شان حکایت می‌کنند، باور دارد گزارش‌های تاریخی از زندگی افلاطون نیز می‌توانند با این قضیه سازگار باشند؛ راس درباره‌ی سال‌های پیری افلاطون و نگارش قوانین می‌گوید: «قوانین مبسوط‌ترین اثر افلاطون است و باید بخش اعظم وقت او را در اواخر عمر وی اشغال کرده باشد. قسمت عمده این اثر را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که فاصله بسیار زیادی با مابعدالطبیعه دارند، اما بعید است که او از اندیشیدن به مباحث مابعدالطبیعه دست برداشته باشد. بنابراین، بسیار محتمل است که او به‌جای کوشش برای نوشتن کتاب بزرگ دیگری در این سال‌ها، دست‌کم از روش گفت‌وگو و شاید از روش گفتار-درس برای انتقال اخیرترین افکارش در باب مابعدالطبیعه در این دوران، اگر اصلاً چنین کاری صورت گرفته باشد، استفاده کرده است» (راس، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۸). از کنار هم گذاشتن این تکه‌های پازل، کمترین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که

اذعان به واقعیت تاریخی آموزه‌های نانوخته هیچ ناسازگاری نه از نظر فلسفی و نه از نظر تاریخی با دستگاه فلسفه افلاطون و گاه‌شمار زندگی او ندارد. هرچند راس نیز مانند فیندلی به نوع چرنیس در تحلیل محاورات قائل بود، او هم به این گفته فیندلی مهر تأیید می‌نهد که چرنیس در نقد ارسطو بسیار سخت‌گیرانه عمل کرده است و اشتباهات جزئی او را با این مترادف می‌گیرد که در هیچ کجا نباید به او اعتماد کرد. چرنیس با وجود اشراف تاریخی و مفهومی زیاد نسبت به آثار ارسطو و افلاطون، موفق نشد رابطه‌ی ارجاعات انتقادی ارسطو به فلسفه افلاطون و حقیقت‌اندیشه افلاطون را توضیح دهد و از اشتباهات گزارش‌های ارسطو از آموزه‌های استادش چنین نتیجه جزم‌اندیشانه‌ای می‌گرفت که نمی‌توان حتی از نظر تاریخی به روایت او اعتماد کرد. نتیجه چنین روندی این شد که چرنیس در پژوهش‌هایش هیچ فرصتی به خود نداد که گفته‌های بعضاً آشکار ارسطو درباره‌ی وجود آموزه‌های نوشته را جدی بگیرد یا دست‌کم در نشان‌دادن نقص‌های گزارش ارسطو کم‌تر افراطی عمل کند و واقعیت‌هایی که بعضاً می‌توانند حق را به ارسطو بدهند را در نظر داشته باشد. علاوه بر راس و فیندلی، ونر یگر نیز بدون اینکه نامی از چرنیس یا هر کس دیگر بیاورد، از حجیت ارسطو چنین دفاع می‌کند: «بی‌همتایی افلاطون و شیوه فلسفه‌ورزی او در تقریب و تصویر افکار، این شبهه را طبیعتاً ایجاد می‌کند که ارسطو از فهم آموزه‌ای او عاجز بوده است. [توضیح اینکه] چنین تصور شده که وی (ارسطو) به [مفاهیم] اسطوره‌ای، تجسمی و شهودی از فلسفه افلاطون به‌خوبی نظر نکرده و از آنجا که از این مفاهیم بنیادین غفلت نموده، به نظر می‌رسد که نقادی وی تقریباً به طور کامل نامربوط است، زیرا آنها کاملاً انتزاعی‌اند و به هنگام انتقال [به ذهن ارسطو]، مبدل به چیز دیگری شده‌اند. این اتهام ناشی از کوتاه‌بینی و خرده‌گیری است! فقرات متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد ارسطو حتی قبل از اینکه انتقاد از افلاطون را آغاز کند، از ویژگی‌های تفکر وی آگاهی داشته است. چگونه ممکن است کسی که مؤسس علم منطق و کاربرد آن در فرایندهای عقلی و

زیباشناختی است از این [ویژگی‌ها] غفلت کند؟» (یگر، ۱۳۹۰، ص. ۵۰).

با کنار هم گذاشتن نتایج کسانی مانند فیندلی، راس و یگر، می‌توان جایگاه تفسیر انتقادی ارسطو از افلاطون را این‌گونه ارزیابی کرد که ارسطو و افلاطون فقط دو فیلسوف بزرگ ولی مستقل از هم نبودند که به اقتضای زمان و جغرافیا با یکدیگر تعامل داشتند و ارسطو - مانند هر فیلسوف بزرگ دیگری - آرای یکی از فیلسوفان ماقبل خودش را گزارش کرده است؛ در مقابل این نتیجه‌گیری سرسری، آنچه ما فهمیده‌ایم این است که این دو در افق و پرتوی یکدیگر قابل فهم می‌توانند باشند و تا حدی که به بحث ما مربوط است، «فلسفه نهایی» افلاطون در افقی می‌تواند نگریسته شود که ارسطو روشن کرده است و خود ارسطو نیز چنین دینی به افلاطون دارد؛ زیرا دامنه تأثیر آموزه خیر-واحد و دیالکتیک امر محدود و نامحدود افلاطون به سهولت در فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو قابل ردیابی است.

۷- مکتب توبینگن و بازسازی فلسفه افلاطون در افق آموزه‌های نانوشته او

بدون اغراق می‌توان اظهار داشت مکتب توبینگن^۱ مهم‌ترین نقش را در فلسفه معاصر در جلب توجه‌ها به این ساحت از فلسفه افلاطون ایفا کرده است. این مکتب دارای قدمت طولانی در سنت قاره‌ای فلسفه اروپاست که تأثیراتی مهم در مطالعات الهیات، زیبایی‌شناسی و ... داشته است و البته فعالیت‌های این مکتب یکنواخت محسوب نمی‌شود و دارای چند موج است که شاید اطلاق عنوان موسوم به «مکتب توبینگن» فقط یک اشتراک لفظی به حساب آید؛ زیرا از ابتدای قرن نوزدهم میلادی، در دانشگاه توبینگن شاهد ظهور چند نحله و جریان فکری

هستیم که این عنوان به ایشان اطلاق شده است. اما سروکار ما مشخصاً با مکتب توبینگن است که در اواسط قرن بیستم مطرح شد و فلسفه هگل و افلاطون - در سایه سنت نوافلاطونی - اصلی‌ترین علایق پژوهشی ایشان را تشکیل می‌داد. چهره‌های شاخص توبینگن‌ها که در این مقاله بررسی خواهیم کرد، شاگردان ولفانگ شادوالت^۲، یعنی کنراد گایزر^۳ و هانس یواخیم کرمر^۴ هستند؛ از افراد دیگر این نحله از کسانی همچون هاینز هاپ^۵، توماس آ. سلزاک^۶، یورگن وپرن^۷، ویتوریو هوسل^۸، ینس هالفواسن^۹ و در ایتالیا جووانی رئاله^{۱۰} و در فرانسه نیز ماری-دومینیک ریچارد^{۱۱} نام برده‌اند.

۸- عبور از روش‌شناسی شلایرماخر در مطالعه

افلاطون

برای آنکه پروژه توبینگن‌ها در بازسازی فلسفه افلاطون بهتر درک شود، باید اندکی به عقب برگردیم: سرشناس‌ترین فردی که ایشان روش‌شناسی خود در خوانش افلاطون را در مخالفت با او تعریف کردند، فردریش شلایرماخر^{۱۲}، فیلسوف، متأله، مترجم و ادیب شهیر آلمانی بود؛ کسی که یکی از نظریه‌پردازان اصلی رویکرد هرمنوتیک در تفسیر متن در دوره مدرن است و از پیش‌تازان رنسانس فلسفه آلمانی در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده محسوب می‌شود. نکته مهم درباره شلایرماخر این است که او محاورات افلاطونی را به آلمانی برگرداند، ترجمه‌ای فوق‌العاده دوران‌ساز که فورستر اهمیت و جایگاهی که شلایرماخر با ترجمه افلاطون به دست آورد را این‌گونه توصیف می‌کند: «شلایرماخر خود مترجمی زبردست بود که ترجمه‌های آلمانی‌اش از محاورات افلاطون هنوز هم قریب به دو سده پس از به انجام رسیدنشان، در سطحی وسیع مورد استفاده قرار می‌گیرند و تحسین‌برانگیزند. لذا دیدگاه‌های او

⁷ Jürgen Wipperfurth

⁸ Vittorio Hösle

⁹ Jens Halfwassen

¹⁰ Giovanni Reale

¹¹ Marie-Dominique Richard

¹² Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834)

¹ Tübingen School

² Wolfgang Schadewaldt

³ Konrad Gaiser

⁴ Hans Joachim Krämer

⁵ Heinz Happ

⁶ Thomas A. Szlezák

مفهوم افلاطون به مثابه یک هنرمند را رد کرده بود، با این حال با شلایرماخر موافق بود که «فلسفۀ افلاطون در نوشته‌هایی که از او به ما رسیده است، باقی مانده است» (Lamm, 2021, p. 53).

اگرچه شلایرماخر به کل منکر وجود آموزه‌های نانوشتۀ نبود، از نظر توبینگنی‌ها او نتوانست اهمیت آن را در دست‌یابی به جان فلسفۀ افلاطون کشف کند. مکتب توبینگن شلایرماخر را از این بابت سرزنش می‌کرد که روش‌شناسی سطحی‌اش منجر به نادیده‌گرفتن این لایه از فلسفۀ افلاطون به همت یک سده شد؛ کرمر نقش پارادایم‌ساز شلایرماخر را این‌گونه توضیح می‌دهد: «این اقتدار شلایرماخر بود که این دیدگاه موجّه^۲ را در همت کوتاهی تقریباً به طور کامل متوقف کرد. امروز عجیب است که ببینیم چگونه او - با کشف فرم گفت‌وگو که او را به سمت محورکردن تفاوت بین نوشته و گفتار هدایت کرد - با ده صفحه در مقدمۀ ترجمه‌اش از آثار افلاطون توانست نظر پژوهشگران را برای بیش از یک قرن تعیین کند» (Krämer, 1958, p. 18). توماس سلزاک، یکی دیگر از چهره‌های برجستۀ توبینگن، پروژۀ شلایرماخر و تأثیر او در افلاطون‌پژوهی مدرن را این‌گونه خلاصه می‌کند: «نظریۀ مدرن شکل محاوره از ابتدا همواره هدفی ضد باطنی داشته که تا به امروز آن را حفظ کرده است. قبل از شلایرماخر، ویلهلم گوتلیب تنمن^۳ در کتاب خود با عنوان *نظام فلسفۀ افلاطونی* این دیدگاه را مطرح کرده بود که هرگز قصد افلاطون این نبود که فلسفۀ خود را به طور کامل به صورت مکتوب به تصویر بکشد. در برابر این دیدگاه، شلایرماخر مفهوم دیالوگ را به عنوان ابزاری برای تصویرسازی که در تحلیل نهایی برابر با مکالمۀ شفاهی بود توسعه داد و بنابراین قصد داشت فلسفۀ افلاطون را اگر نه از طریق ارتباط مستقیم، بلکه از طریق ارتباط

در بادی نظر واجد حجیت خاصی هستند» (فورستر، ۱۳۹۵، ص. ۴۷).

دامنۀ تأثیر شلایرماخر در مطالعات افلاطون فقط به ترجمۀ محاورات محدود نمی‌شود؛ شلایرماخر برای بازسازی فلسفۀ او، دستورالعمل‌هایی را ترسیم کرد که دهه‌ها جریان اصلی این نوع مطالعات را شامل می‌شد و افلاطون‌پژوهان راه او را پی گرفتند. به یاد بیاوریم شلایرماخر از سرشناس‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک در دورۀ معاصر است و شگفت‌انگیز نخواهد نمود که رویکرد شلایرماخر به متن نسخه‌هایی برای مواجهه با متون کلاسیک تجویز خواهد کرد. رویکرد شلایرماخر را می‌توان به طور فشرده این‌چنین بیان کرد که مرزهای فهم متن را با مرزهای خود متن یکسان در نظر می‌گرفت و درباره‌ی افلاطون هم از نظر او، فهم محاورات به چیزی خارج از آن مشروط نیست و نوشته‌های افلاطون خودبسند و مستقل از هر ضمیمه یا شرحی حاشیه‌ای هستند. کم اهمیت رویکرد شلایرماخر به متون افلاطون را چنین توضیح می‌دهد: «برخلاف جایگاه‌دادن به فایدروس و ترتیب‌بندی محاورات، رد یک سنّت باطنی توسط شلایرماخر تا بیش از یک قرن پس از مرگ او واقعاً به مسئله‌ای بحث‌برانگیز تبدیل نشد. به‌جز چند استثنا، تأکید او بر اینکه پژوهشگران باید تنها به سنّت خارجی^۱ تکیه کنند به تفسیر غالب تبدیل شد» (Lamm, 2021, p. 53). تا پیش از ظهور مکتب توبینگن در میانه‌های قرن بیستم، هیچ نشانه‌ای از مخالفت جدی یا رایج وجود ندارد؛ حتی منتقدان نامور شلایرماخر، همچون هگل، علاقه‌ای نداشتند شلایرماخر را به خاطر وفاداری‌اش به متن به چالش بکشند؛ لم در این باره می‌گوید: «حتی گئورگ ویلهلم فریدریش هگل که کارهای شلایرماخر در مورد افلاطون را به دلیل زائد و بیش از حد انتقادی بودن نقد کرده و این

¹ Exoteric tradition

^۲ منظور کرمر توجه به آموزه‌های باطنی افلاطون است. در سطور قبل کرمر توضیح داده است از دوران باستان تا پیش از شلایرماخر، هیچ‌گاه این تصور پیش نیامده بود که محاورات برای فهم اندیشۀ افلاطون کافی است.

³ W.G.Tennenmann (1761-1819)

غیرمستقیم به طور کامل بازنمایی کند. از آنجایی که برای شلایرماخر «ارتباط غیرمستقیم» عموماً به عنوان یک تکنیک ادبی تلقی می‌شود که باطنی‌گرایی را کنار می‌گذارد» (Szlezák, 1999, p. 22).

در این بخش این نکته را دریافتیم که مقدمه شلایرماخر بر ترجمه‌اش از محاورات افلاطون تا چه اندازه به مسیر پژوهشگران پس از خود جهت داده است و چهره‌های مکتب توبینگن، به‌نوعی مقدماتی‌ترین رسالت خود را در این دیده‌اند که چشم‌انداز مدرن از فلسفه افلاطون را از اتمسفر شلایرماخری آن بزداینند و آن نگرش پیشاشلایرماخری به افلاطون را احیا کنند.

۹- کرمر: بازیابی جایگاه محاورات در فلسفه افلاطون

ما بخش‌های آتی را به بررسی آرای چند تن از مهم‌ترین اعضای مکتب توبینگن اختصاص خواهیم داد. هرچند واکاوی عمیق و کافی ایده‌ها و اندیشه‌های ایشان درباره آموزه‌های نانوخته افلاطون نیاز به بررسی بسیار بیشتری دارد، تا جایی که به درک بهتر و وسیع‌تر ما از نظرات این مکتب کمک می‌تولند کند، تلاش خواهیم کرد برخی از مهم‌ترین ایده‌های محوری برخی از چهره‌های مکتب توبینگن را به طور چکیده بیان کنیم.^۱

هانس کرمر مانند سایر اصحاب توبینگن، هرگز در پی اثبات این نبوده است که محاورات درباره فلسفه افلاطون به ما هیچ نمی‌گویند یا اینکه اهمیت ایشان آن‌چنان کم است که ارزش بررسی نداشته باشند، بلکه او می‌خواست به پژوهشگران معاصر یادآوری کند افلاطون در دوران پیشامدرن چگونه خوانده می‌شد، یعنی زمانی که شلایرماخر آن مقدمه دوران‌ساز خود را نوشت و به‌نوعی در مطالعات افلاطونی انحرافی عظیم ایجاد کرد؛ چیزی که کرمر درصدد یادآوری آن بود این است که در دوران کلاسیک، برای مثال، برای خود اعضای آکادمی یا

نوافلاطونیان، محاورات چگونه فهمیده می‌شدند و اندیشه افلاطون نه صرفاً با استناد به نوشته‌های او، بلکه در افق تدریس‌های شفاهی او و شرح اصحاب آکادمی درک می‌شد. کرمر برای اثبات این موضع خود که نوشتار برای افلاطون مهم‌ترین و آخرین آلترناتیو نبوده است، بیش از هر چیز به سخنان او در *فایدروس* و *نامه هفتم* تمرکز می‌کند و با تحلیل فقرات آنها – به ویژه فقرات 274-278 *فایدروس* – نشان می‌دهد او تا چه اندازه به این قالب از فلسفه‌ورزی و انتقال و آموزش آن بدین بوده است و خود به‌صراحت هرچه تمام به روش دیالوگ بالاترین ارج را می‌نهد. برای مثال، سقراط در *فایدروس* پس از نقل داستانی افسانه‌ای درباره مناظره خدای توت و تاموس، پادشاه مصر، که در آن تاموس توت را نسبت به خطرات و نقصان‌های خط و فن نوشتن و غیرقابل اعتماد بودن آن در زمینه آموزش دانش هشدار می‌دهد، می‌گوید: «خب پس آنهایی که فکر می‌کنند می‌توانند دستورالعمل‌های یک هنر را در قالب مکتوب بگنجانند و همچنین آنهایی که این نوشته‌ها را می‌پذیرند، گمان می‌کنند که نوشتن می‌تواند نتایجی واضح یا قطعی به همراه داشته باشد، باید بسیار ساده‌لوح و ناآگاه از حکم پیشگویی آمون باشند؛ در غیر این صورت، چگونه ممکن است فکر کنند که کلمات نوشته‌شده می‌توانند کاری بیشتر از یادآوری به کسانی که از پیش می‌دانند موضوع نوشته‌ها چیست، انجام دهند؟» (Phaedrus, 275c-d). در ادامه، سقراط و فایدروس آن قالبی از زبان را معرفی می‌کنند که شایسته‌ترین ویژگی‌ها را برای فلسفه‌ورزی دارد و بیش از هر صورت ارتباطی برای این امر صلاحیت دارد: «فایدروس می‌پرسد: [آن سخن حقیقی] کدام است؟ و چگونه فکر می‌کنی به وجود می‌آید؟ سقراط پاسخ می‌دهد: این گفتاری است که با دانش نوشته‌شده و در روح شنونده جای می‌گیرد؛ می‌تولند از خود دفاع کند و می‌دلند برای چه کسی بلید

و سعی دلخته لست آرای پژوهشگران و مفسران شهیر دیگر را نیز مورد توجه قرار دهد. به علاوه، *حیدری و احمدی (۱۴۰۰)* آموزه‌های نانوخته را بیشتر در حوزه امر سیاسی بررسی کرده‌اند، اما مقاله حاضر بر مسائل و مناقشات تاریخی و فلسفی این حوزه متمرکز شده است.

^۱ در منابع در دسترس به زبان فارسی، در مقاله تبیین اصل‌های باطنی و هستی‌شناختی آموزه‌های نانوخته در مکتب توبینگن و نقش آن در سیاست از *حیدری و احمدی (۱۴۰۰)*، به دیدگاه‌های اعضای مکتب توبینگن به طریزی گسترده‌تر توجه شده است. اما مقاله ما فقط مکتب توبینگن را بررسی نکرده

که نمونه افراطی این قضیه را در رابطه با فیثاغوریان مشاهده کردیم، هرچند با انگیزه‌هایی متفاوت که در قیاس با افلاطون داشتند. هرچند برای عصر پس از ظهور مسیحیت که از قضا تقدس و اهمیت یک اندیشه، رانه‌ای مضاف برای ثبت و ضبط آن محسوب می‌شد و خود کتاب‌های دینی بهترین نمونه آن است، دوره افلاطون دوره‌ای است که در آن به رشته تحریر درآوردن در تمدن‌ها به شکلی چشمگیر جایگاه خود را تثبیت نکرده بود.

کرمر در افلاطون این اضطراب شدید نسبت به مکتوب‌سازی اندیشه‌هایش را مشاهده می‌کرد؛ برای مثال، ترس او از اینکه تفکراتش از طریق نوشته‌ها به دست ناهلان خارج آکادمی بیفتد و ایشان آنان را مورد تمسخر قرار دهند، یا سرقت ادبی کنند یا در سطحی‌ترین شکل ممکن آن را بفهمند و در یک کلام آرای این فیلسوف را به ابتذال بکشند؛ قبلاً دیدیم افلاطون در 341b-c از نامه هفتم این واهمه خود را بیان کرده بود. اما این پرسش پیش خواهد آمد که اگر افلاطون تا این اندازه نسبت به نوشتن بیم داشت و به دیگران درباره ابتذال آن گوشزد می‌کرد، چرا خود دست به نوشتن برد. آن هم نه نوشتن‌هایی گاه‌به‌گاه یا تفننی، بلکه نگارش مجموعه‌ای عظیم و نظام‌مند که بیش از دو هزار صفحه آنان به دست ما رسیده است و افلاطون تا آخر عمرش برای تدوین و آماده‌سازی آنان زمان گذاشت. کرمر می‌گوید یکی از انگیزه‌های افلاطون و آکادمی او از نگارش مکتوب، مستندسازی^۲ اندیشه‌ها و ضبط نتایج علمی‌شان بوده است تا با رجوع به آنان، مطالب را یادآوری کنند تا اینکه قصد داشته باشند با محاورات دانش خود را از طریق ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم^۳ به کسی منتقل کنند (Nikulin (Ed.), 2012, p. 69). این نوع نگاه افلاطون و شاگردان او به نوشتار که

صحبت کند و برای چه کسی باید خاموش بماند. فایدروس: منظور تو گفتار زنده و نفس‌دار کسی است که می‌داند که نوشته می‌تواند تنها به عنوان سایه آن شناخته شود» (Phaedrus, 276a).

کرمر این اشاره‌های متعدد از سوی افلاطون - که دو مورد یادشده فقط نمونه‌هایی از آنها هستند - را مدارکی قابل اعتنا می‌داند مبنی بر اینکه خود افلاطون در زندگی فلسفی خود به این متعهد بوده باشد که اصلی‌ترین خطوط اندیشه‌هایش، یا به عبارتی «فلسفه نهایی» خود را به واسطه گفتار بیان کند تا با نوشتن. کرمر این اصالت‌بخشی به گفتار نسبت به نوشتار را نه حاصل سلیقه شخصی افلاطون یا جمعی از فیلسوفان معاصر او، بلکه برخاسته از یک موقعیت تاریخی و فرهنگ غالب زمانه زیست افلاطون می‌داند؛ کرمر می‌گوید: «اولویت فرهنگ نوشتاری فقط از اواسط قرن چهارم شروع به ابراز وجود کرد، یعنی از آن زمان به بعد زبان عمدتاً از دیدگاه زبان نوشتاری فهمیده می‌شد. تا آن زمان، زبان نوشتاری عمدتاً فقط یک کارکرد مشتق برای حفظ [و ضبط] بیان‌های گفتاری داشت. بنابراین افلاطون پیش از خط نقطه عطف «پرخش درونی به سمت نوشتار» [inneren Verschriftlichung] زبان یونانی قرار دارد و به بیان مناسب‌تر هاردر باید در دوره «شفاهیت درونی» [inneren Oralität] جای گیرد. این به معنای آن است که افلاطون هنوز زبان و نوشتار را عمدتاً از منظر برتری بیان گفتاری می‌نگریست» (Nikulin (Ed.), 2012, p. 68). کرمر ارجحیت نوشتار نسبت به گفتار و شفاهی‌گویی را امری متأخر می‌داند که در رابطه با زمانه افلاطون صدق نمی‌کند؛ یعنی نه فقط برای افلاطون، بلکه عموماً برای هم‌عصران او این چنین می‌نمود که قالب مکتوب برای انتقال دانش یا هر امر حساس دیگری هرگز نمی‌تواند جایگزین گفت‌وگوی زنده در نظر گرفته شود،

(راس، فیندلی، چرنیس و ...) توجه کرده است؛ اما دلیل عدم ارجاع به این اثر این بوده است که ما سعی داشتیم به متن اصلی آثار این مفسران رجوع کنیم و نسبت هر کدام از آنها با سایر مفسران را بر مبنای نوشته‌های خودشان و بدون هر گونه جانبداری بررسی کنیم.

² Documentation

³ Direct or indirect communication

^۱ این نقل قول مربوط به مقاله Plato's Unwritten Doctrine (یادیه آلمانی Platon's Ungeschriebene Lehre) از کرمر است. این مقاله در کتاب Gesammelte Aufsätze zu Platon نوشته کرمر (Krämer, 2014, p. 149-157) نیز آمده است. او در این مجموعه مقالات، به سایر مفسران و پژوهش‌گران این حوزه که در این مقاله ایشان را بررسی کرده‌ام

به مرامنامه فلسفی افلاطون فقط نقش مکمل و فرعی را در مقابل درس‌های شفاهی او داشته است و او اندیشه‌ای باطنی داشته که آن را پشت درهای آکادمی و نزد شاگردان خویش پرورانده، یا دست‌کم قصد داشته است چنین کند و نوشته‌های افلاطون در نظرگاه شخص او فقط سایه‌هایی هستند از افکار اصلیش؛ به عبارتی، ما در محاورات با صورت ظاهری اندیشه افلاطون مواجه هستیم نه با ذات آن: ذاتی که در نانوخته‌ها می‌تواند یافت شود.

۱۰- گایزر: سخن‌رانی درباره خیر به مثابه یک

استثناء

تا کنون چند بار به سخن‌رانی درباره خیر از افلاطون اشاره کرده‌ایم: سخن‌رانی که او در اواخر عمر خود و احتمالاً به طور عمومی - یا نیمه‌عمومی - ایراد کرده بود و محتوای آن شامل نظریه‌های او درباره مبادی و اصول حقیقی موجودات و ساختار ریاضیاتی ایده‌ها می‌شد. بنا بر روایت‌های متعدد - که بیشترشان مربوط به ارسطو یا شاگردان ارسطو هستند - گفته‌های افلاطون در درباره خیر آن‌چنان رازآلود و پیچیده بودند که بیشتر حاضران در حالی که حیرت‌زده و شاک‌ی شده بودند جلسه را ترک کردند. آنچه از لحاظ تاریخی تردیدی در آن نمی‌توان کرد این است که ارسطو رساله‌ای به همین نام سخن‌رانی داشته که متأسفانه به دست ما نرسیده است و فقرات باقی‌مانده آن را نیز در بین آثار مفقود ارسطو رده‌بندی کرده‌اند؛ رساله‌ای که بنا بر گزارش‌ها سه کتاب داشته و نسبتاً مفصل محسوب می‌شده است. هرچند نمی‌توان حکم کرد ارسطو در رساله درباره خیر فقط و فقط به نقل و گزارش آن سخن‌رانی توجه کرده باشد، زیرا بعید است یک اثر سه جلدی فقط به نقد و گزارش یک سخن‌رانی عجیب و نامفهوم اختصاص داشته باشد؛ نکته‌ای که فیندلی نیز در نقد نظرات چرنیس آن را مطرح می‌کند (Findlay, 1974, p. 466). از این رو، ارسطو باید در زمینه مبادی ریاضیاتی ایده‌ها به طور شفاهی مطالب زیاده‌تری از شخص افلاطون شنیده باشد. در همین راستا، کسانی مانند فیلوپونوس

از طریق آن می‌توان مطالب اصلی را به یاد آورد، بی‌گمان با مفهوم یادآوری^۱ در ارتباط است؛ به این معنا که نمی‌توان چیزی را آموخت، مگر اینکه از قبل آن را بدانیم - نکته‌ای که افلاطون در فایدروس، فایدون و منون بر آن تأکید کرده بود -؛ بنابراین، محاورات نیز برای ایشان چنین خاصیتی داشت که با رجوع به مطالب آن بتوانند ایده‌هایشان را یادآوری کنند؛ پس محاورات در درون آکادمی بیشتر به مثابه نوعی دفترهای یادداشت نگریسته می‌شد تا رسالاتی که استاد - افلاطون - همه فلسفه خود را در آن گنجانده است. این همان مطلبی است که افلاطون در نامه هفتم بدان تصریح می‌کند: «کسی نمی‌تواند آنان [یعنی مطالب اصیل فلسفی] را برای یادآوری به رشته تحریر درآورد: برای اینکه هیچ خطر فراموشی آنان را تهدید نمی‌کند اگر روح یک‌بار آنان را دریافته باشد، چون آنها در مختصرترین فرمول‌ها [در جان آن شخص] گنجانده شده‌اند»

(Letter VII, 344d-e).

پرسشی که می‌تواند مطرح شود این است که اگر این نوشته‌های دیالکتیکی فقط در بین اعضای درونی آکادمی کاربرد داشتند، پس چرا افلاطون از انتشار عمومی آنها جلوگیری نکرد یا حتی به این رویه اعتراضی نکرد و خود نیز شاید حتی خواستار اشاعه آنها در بین مردم شهر بود. کرم‌ر پیشنهادی دیگری را نیز درباره کاربرد محاورات برای آکادمی اضافه می‌کند؛ او می‌گوید علاوه بر خاصیت درون‌دانشکده‌ای این نوشته‌ها، این آثار در بیرون از آکادمی اهمیت تبلیغی - رسانه‌ای داشتند: «از جانب دیگر افلاطون به وضوح می‌دانست که این نوشته‌ها می‌توانند به دست افراد دیگری نیز بیفتند. مقایسه‌های اخیر از نظر شکلی نشان داده‌اند که او دست‌کم تا حدی فکر می‌کرده که نوشته‌هایش می‌توانند نقش آگهی و تبلیغاتی داشته باشند، نقشی که هدف آن جذب افراد خارجی به آکادمی بود»

(Nikulin (Ed.), 2012, p. 69).

پس رویکرد کرم‌ر به نسبت آموزه‌های نوشته‌ها با نانوخته‌ها این بوده است که نشان دهد محاورات با توجه

^۱ ἀνάμνησις/ Anamnesis

شده است (Cherniss, 1962, p. 12). اما روایت گایزر کاملاً متفاوت است: گایزر می‌پذیرد افلاطون چنین خط‌مشی داشته است که آموزه‌هایش را در این سه سطح انتقال دهد: اول از همه در قالب محاورات ادبی که خطاب به قاطبۀ مردم بودند و هدفشان بیشتر آشنایی و ترغیب مردم و جوانان به فلسفه بود، دوم آموزه‌های Exoteric که برای اصحاب آکادمی نوشته شده بودند تا فقط شاگردان افلاطون آن را بخوانند و در نهایت، سطح سوم مربوط است به آموزه‌های باطنی او که به شاگردان برگزیده و ممتاز افلاطون (یقیناً ارسطو جزوی از ایشان بود) اختصاص داشت، یعنی حلقه‌ای خاص از شاگردانی که افلاطون مطمئن بود آنها مدتی طولانی در آکادمی قرار است بمانند و شاید به خاطر سن بیشترشان نسبت به بقیه و اخلاق حرفه‌ای ایشان و قابلیت آنها در محرمانه نگه داشتن نظریه‌های او درباره‌ی مبادی اولیه مورد اعتماد استاد بودند. اما سخن گایزر این است که از این خط‌مشی افلاطون چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌آید که او لزوماً و همواره به این رویه تا آخر عمر خویش وفادار مانده باشد؛ یعنی نمی‌توان چنین حکمی صادر کرد که اگر افلاطون یا هر متفکر دیگری، در زندگی خویش برای مسائل حرفه‌ای اصولی داشته، هیچ‌گاه و به شکل استثنائی از آنان بنا بر هر دلیل ممکن، عقب‌نشینی نکرده است. گایزر درباره‌ی خیر را یک مورد استثنائی می‌دید که افلاطون آن را به شکل پراگماتیک اتخاذ کرد: «برای سال‌های زیادی افلاطون از مطرح کردن آموزه‌های خود خارج از محفل نزدیک‌ترین شاگردانش خودداری کرده بود. اما پاره‌هایی از این آموزه‌ها همچنان به گوش عموم مردم می‌رسید و توجه زیادی را برمی‌انگیخت. زمانی که دیونوسیوس از سیراکوز^۲ و دیگرانی که چیزهایی درباره‌ی این آموزه شنیده بودند و درباره‌ی آن نوشتند، افلاطون دریافت که ادامه‌دادن به پنهان‌کاری بی‌فایده و حتی زیان‌آور است، زیرا عموم مردم از منابع نامشروع و

گزارش کرده‌اند: «در این اثر [درباره‌ی خیر] ارسطو گزارشی از سخن‌رانی‌های نانوشتۀ افلاطون ارائه می‌کند؛ اثر مذکور اصیل است. او در آنجا نظر افلاطون و فیثاغوریان را درباره‌ی آنچه وجود دارد و درباره‌ی اصول نخستین نقل می‌کند» (Aristotle, F26).

تفسیر کنراد گایزر از محتوای احتمالی درباره‌ی خیر و نتایجی که از گزارش‌های موجود از این درس‌گفتار می‌گیرد دقیقاً در نقطه‌ی مقابل چرنیس قرار دارد؛ گایزر برخلاف چرنیس شاگردان افلاطون را در تشریح این سخن‌رانی معتبر می‌داند و معتقد است تشخیص چرنیس در رابطه با اینکه درباره‌ی خیر ربطی به نکات مربوط به مبادی اولیه‌ی ایده‌ها نداشته بی‌اساس است. گایزر موضع خود و توپینگنی‌ها را در برابر جریانی که چرنیس سرآمد آن بوده است، چنین می‌گوید: «[در مقابل جریان چرنیس] «باطنی‌ها» هستند که در حال حاضر در توپینگن متمرکزند. ما بر این باوریم که افلاطون قصد داشت با نظریه‌ی مبادی اولیه که فقط در محاورات به آن اشاره شده است، یک سنتز نظام‌مند و بنیادگذارانه برای تمام اندیشه‌ی خود را ارائه دهد. به نظر ما چنین نظریه‌ای با سطحی فزاینده از پیچیدگی، زیربنای تمام محاورات افلاطون از آغاز بوده است. در مورد شواهد مربوط به شاگردان افلاطون، ما معتقدیم که اگر این شواهد با ارزیابی انتقادی و با احتیاط لازم مورد بررسی قرار گیرند، می‌توانند پایه‌ای قابل اعتماد برای بازسازی آموزه‌های نانوشتۀ افلاطون فراهم کنند» (Gaiser, 1980, p. 8).

چرنیس معتقد بود اگر افلاطون شلیداً به این متعهد بوده است که فلسفه‌ی نهایی‌اش را نه بر روی کاغذ بیاورد و نه آن را با جوانان و غیرمتخصصان در میان بگذارد، پس عجیب و متناقض‌نما خواهد بود که بپذیریم درباره‌ی خیر درباره‌ی لندیشه‌هایی بوده است که مهر محرمانه خورده بودند؛ زیرا بی‌شک این سخن‌رانی به طور عمومی برگزار

^۲ افلاطون در نامه‌ی هفتم (341) دیونوسوس را به خاطر نوشته‌ای که منتشر کرده و به خیال خودش فلسفه‌ی نهایی افلاطون را فاش کرده بود، شنیدند سرزنش می‌کند.

^۱ نقل قول از مجموعه آثار مفقود ارسطو است؛ از این رو، ما به جای شرح بر درباره‌ی نفس از فیلوپونوس که این فقره از این رساله برگرفته شده است، به مجموعه آثار ارسطو ارجاع دادیم.

متناظر می‌گیرد (436-445)، بی‌گمان این نوع نگاه او با نظریه‌های مطرح‌شده در فیلیپوس و در مرتبه مهم‌تر، با آموزه‌های نانوشته در ارتباط است. می‌توان پی برد چنین نگره‌ای از مفهوم واحد و ضرورت تعیین بخشی توسط آن به امر نامتناهی امکان دارد به طرح‌هایی سوء تفاهم‌آمیز درباره سیاست منجر شود، چنانکه احتمالاً دیونوسیوس جبار چنین برداشتی انجام داده و واحد مدنظر افلاطون را در توجیه حکومت استبدادی خود به کار برده است؛ برای مثال، به این شکل که اگر هستی یک اصل واحد تحدیدکننده‌ای نیاز دارد تا اعتدال خود را حفظ کند و گرنه به خائوس و آشوب دچار خواهد شد، پس دولت و شهر نیز به حاکمی با قدرت مطلق نیاز دارد تا بر آن سلطه داشته باشد. بی‌گمان این خواب و خیالات او افلاطون را به وحشت انداخت. گایزر می‌گوید: «صرف نظر از پرسش در مورد اصلت (نامه هفتم)»، واضح است که نتیجه نامطلوب تلاش دیون در سیراکوز، به شهرت آکادمی در آن نیز لطمه زد. مردم احتمالاً فکر می‌کردند که این آکادمی «حامیان استبداد و خراب‌کاران» را پرورش می‌دهد. به همین ترتیب می‌توانست ارتباطی بین آکادمی و خاندان مقدونی و شاید حتی سیاست‌های توسعه‌طلبانه فیلیپ که خطر فزاینده‌ای برای آتن بود برقرار شود. برخی از آتنی‌ها به طور قطع شروع به شک درباره این کردند که این آموزه‌های به شدت محرمانه افلاطون علیه دموکراسی است. اگر خیر در آکادمی به عنوان یک «واحد خودکامه» تصور می‌شد و همان‌طور که این چنین نیز شنیده می‌شد، آنگاه این امر می‌توانست به عنوان یک برنامه برای سیاست‌های سلطنت‌طلبانه و ضد دموکراتیک با علاقه‌ای به استبداد سیراکوزی در نظر گرفته شود» (Gaiser, 1980, p. 23).

طبق روایت گایز، به نظر می‌رسد درباره خیر بیشتر از آنکه برخاسته از دغدغه‌های متافیزیکی باشد، مربوط به امور سیاسی بود: افلاطون امید داشت با ایراد این سخن‌رانی از خود و آکادمی اعاده حیثیت کند و وجهه سیاسی‌اش را ترمیم کند، به این ترتیب که به اهالی آتن

ناآگاه در حال دریافت اطلاعات درباره آموزه‌های او بودند. من معتقدم که او به همین دلیل تصمیم گرفت نسخه‌ای اصیل از این آموزه را به عموم ارائه دهد. هدف این بود که گزارش‌های جعلی دیگران را بی‌اعتبار کرده و جلوی انتشار آنها را بگیرد» (Gaiser, 1980, p. 20).

گایزر درباره خیر را چنین درمی‌یابد که این درس گفتار یک پس‌زمینه و کانتکست تاریخی دارد که آن را از بقیه سخن‌رانی‌ها متمایز و مستثنی کرده است. در ادامه سخن گایزر، می‌توان گفت اگر درباره خیر یک ربطی به آموزه‌های نانوشته نداشت، بنابراین ایراد سخن‌رانی‌های عمومی این چنینی می‌بایست متناوباً تکرار شده باشند و شاگردان او علاوه بر ثبت و ضبط آن، باید همان حساسیتی که نسبت به درباره خیر نشان دادند را به سایر سخن‌رانی‌ها نیز نشان می‌دادند؛ اما همه شواهد تأیید می‌کند درباره خیر یک استثناء بوده است. گایزر توضیح می‌دهد بی‌شک تنها منبع شاگردان افلاطون درباره مبادی ریاضیاتی ایده‌ها و تمام آنچه ما به عنوان «آموزه‌های نانوشته» می‌شناسیم، ممکن نیست درباره خیر بوده باشد؛ زیرا در این صورت، برای مثال در متافیزیک ارسطو باید ناچار می‌شده است که دائماً به این درس گفتار ارجاع دهد، یا نقل قول‌هایی از آن را بیاورد (زیرا شاگردان ارسطو از این سخن‌رانی یادداشت‌برداری کرده بودند و به محتوای آن دسترسی داشتند) یا مقدمه‌ای برای آن مطرح کند؛ اما به نحوی شفاف می‌شود فهمید ارسطو صرفاً یک بار چنین سخنانی از افلاطون نشنیده و مرجع واحد در نسبت‌دادن این سخنان به افلاطون نداشته است.

گایزر دلایل شفاهی عمومی‌سازی بحث مبادی اولیه را فقط در دغدغه‌های متافیزیکی و اعاده حیثیت فلسفی نمی‌بیند، بلکه معتقد است درباره خیر انگیزه‌های سیاسی نیز داشته است؛ زیرا افلاطون احساس می‌کرد بر دوش خود چنین باری سنگینی می‌کند که در صورت سوءبرداشت از آن آموزه‌ها، عواقب سیاسی دردناکی در انتظار شهرها خواهد بود. اینکه افلاطون در کتاب چهارم از جمهوری که اجزای سه‌گلنه نفس را با اجزای جامعه

دیالکتیک می‌دانست - و هم در مخالفت با گادامر، این‌گونه می‌بیند که ابهام زبانی و نابسندگی استدلال‌های محاورات به چیزی خارج از خوشان ارجاع می‌دهند و انگیزه افلاطون در این موقعیت‌ها آموزشی-تبلیغاتی است نه هرمنوتیکی: «از ارجاعات پرسش‌ها در درون محاورات می‌توان نتیجه گرفت که خود محاورات نیز برای استفاده به همین افراد^۱ نوشته شده‌اند؛ در این صورت، محاورات به طور عمده برای دانش‌جویان آکادمی به عنوان متون تمرینی یا به عنوان مبنای بحث‌های آنان نوشته شده‌اند. به دلیل آموزش‌هایشان در فلسفه افلاطونی، دانش‌جویان قطعاً در موقعیتی بودند که معماها و آپوریاهای متن را حل کنند و استدلال‌های ناقص را تکمیل نمایند. به این ترتیب، ارجاعات محاورات به فراتر از خودشان، با یک روش مفروض در آموزش فلسفه در آکادمی هماهنگ می‌شد یا حتی توسط آن توضیح داده می‌شد. در این فرضیه هیچ جای شکی وجود ندارد که ما به یک قرائت معنادار از حداقل محاورات آپورتیک اولیه دست می‌یابیم» (Szelák, 1999, p. 20).

ما تا اینجا مهم‌ترین خطوط نظرات اصحاب توبینگن در فهمی مبتکرانه - هرچند به تقریر خودشان کلاسیک - از فلسفه افلاطون با استناد به آموزه‌های به اصطلاح نانوشته او و استدلال‌های استوار ایشان در اثبات واقعیت تاریخی چنین آموزه‌هایی را بررسی کردیم. این انتقاد ممکن است به پژوهش ما وارد شود که ما از بین اعضای مهم و پرشمار این مکتب، فقط سه نفر از ایشان (کرمر، گایزر و سلزاک) را بررسی کردیم و پیش از آن، نگاهی به نقد گسست انتقادی ایشان از سنت شلایرماخری انداختیم و از سایر پژوهشگران بانفوذ توبینگن و دامنه گسترده این مکتب غفلت ورزیدیم. اما هدف ما از بررسی مکتب توبینگن بیشتر از هر چیز ترسیم تصویری کلی از رویکرد ایشان به افلاطون بود، اما مهم‌تر از آن این بود که برای پیش‌برد پژوهش خودمان فهمی تاریخی از مسئله نانوشتگی در فلسفه افلاطون به دست آوریم و جایگاه آن در نظام لندیسه او را با شفافیتی افزون‌تر دریابیم؛ زیرا

نشان دهد آنچه پشت درهای آکادمی تدریس می‌شود، در خدمت ایده‌های استبدادطلبانه نیست و او و یارانش در سودای خیانت به شهر نیستند. اما گزارش‌ها این را تأیید می‌کنند که افلاطون شکست سختی با ارائه عمومی آنچه قرار بود نانوخته بماند متحمل شده بود، زیرا هم آنتیان سخنان او را به علت دشواری بیش از حدشان متوجه نشدند و نه به این کمکی شد که او اعتماد همشهریانش را جلب کند، بلکه مورد طعنه ایشان نیز واقع شد.

۱۱- سلزاک: دیالکتیک نامتناهی در محاورات افلاطون

پیش‌تر، جامعه هدف محاورات افلاطون را بررسی کردیم و اکنون نیازی به تکرار آن نیست؛ یکی از مسائلی که توماس سلزاک به دنبال حل آن بود این است که جامعه هدف افلاطون با وجود دارای اولویت بودن، حالتی عام داشته است - چه در بیرون و چه در درون آکادمی - پس آیا می‌توان محاورات را به دو بخش «آثار ادبی» و «غیر ادبی» تقسیم کرد؟ چنانکه در بین رمانتیک‌های قرن نوزدهمی - از جمله شلایرماخر - این تصور رایج بود و تلاش می‌شد افلاطون را به مثابه یک هنرمند به تصویر بکشند. سلزاک این تصور را به چالش می‌کشد و از این دیدگاه دفاع می‌کند که منطق حاکم بر تمامی نوشته‌های افلاطون یکی است، چنانکه همه آن آثار به گونه‌ای است که طیف‌های مختلف را درگیر خود کند. اگرچه در برخی از محاورات ویژگی‌های طیفی خاص از مخاطبان بیشتر در نظر گرفته شده است، با این حال، همه آنها دارای ویژگی‌هایی هستند که اگر ایشان را صرفاً مختص به یک گروه خاص بدانیم به راحتی با تناقض مواجه خواهیم شد. اما پرسش مهم‌تر سلزاک که به موضوع نانوشتگی بیشتر مربوط است، ناتمامیت محاورات اولیه و ابهام آرا و استدلال‌های او در آثار بعدی‌اش است؛ بخش زیادی از استدلال‌های افلاطون در فایده‌یون هرگز نامیرایی نفس را اثبات نکردند و سرگشاده باقی ماندند (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۷۶). سلزاک این موضوع را هم در مخالفت با شلایرماخر - که ناتمامیت دیالکتیک افلاطون را ضرورت خود مفهوم

^۱ منظور سلزاک جوانان علاقه‌مند به فلسفه - درون یا بیرون آکادمی - است.

بدیهی است پژوهش دربارهٔ نظریهٔ اعداد مثالی و رولیت انتقادی ارسطو از آن بدون پیش فرض گرفتن اندیشه‌های باطنی و تعالیم شفاهی او ممکن نخواهد بود.

۱۲- گادامر: رویکردی هرمنوتیکی به سنت غیر مستقیم

هانس-گئورگ گادامر^۱ که می‌توان او را در کنار نام‌هایی همچون شلایرماخر، دیلتای و هایدگر یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان هرمنوتیک قرار داد، همواره فلسفهٔ افلاطون یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های او بوده است، تا حدی که رسالهٔ دکتری^۲ و استادیاری او به افلاطون اختصاص یافتند و پس از آنها نیز آثاری پرشمار و درخشان در زمینهٔ افلاطون‌پژوهی منتشر کرد. چنانکه مشهور است گادامر در حقیقت و روش و نیز مقاله‌هایی که بعدتر منتشر کرد، ایدهٔ روش به معنای تسلط بر متن را محل پرسش قرار داد و کوشید علوم انسانی را از آرمان عینیت و طریق معرفت‌شناسانهٔ آن که در سویی سوژه را قرار می‌دهد و در سویی دیگر ایزه‌های منفعل را، برهاند. روش در معنای سنتی آن، می‌کوشد تا سیطره پیدا کند، اما معنایی که خود او از روش مدنظر دارد چنین است: «نه ابزاری برای عینی کردن و موردسازی از چیزی و چیزی که بر آن، بلکه به معنای «با هم روی»» (گادامر، ۱۳۹۹، ص. ۳).

چنانکه خود گادامر رولیت می‌کند، علاقهٔ او به مبحث لندیشهٔ باطنی افلاطون متأخرتر است و او در کارهای آغازین خود در امتداد مسیر شلایرماخری-نوکانتی‌گرایی حرکت می‌کرد؛ مسیری که به طور افراطی به ساختار ادبی محاورات ارجحیت می‌داد و بازنمایی افلاطون به مثابهٔ هنرمند لندیشهٔ ایجابی افلاطون را در سلیهٔ غفلت نگه می‌داشت. اما گادامر مکتب توبینگن را به خاطر اینکه توجه همگان - از جمله خود او - را به تعالیم شفاهی افلاطون جلب کرد، مورد تحسین قرار می‌دهد: «آثاری که شادوالت و پیروان او در توبینگن پدید آوردند، این خدمت را به ما کرده که اهمیت سنت غیرمستقیم را به ما یادآوری کند، یعنی شرح‌های ثانویه را فلسفهٔ افلاطون» (گادامر،

۱۴۰۰، ص. ۱۸۷). «ما مدیون آثار باستان‌پژوهان توبینگن هستیم که بر این واقعیت تکیه داشتند که دیالوگ‌ها تماماً در آنچه مدعی به انتقال آن‌اند، حفظ شده‌اند» (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۱). «مکتب توبینگن به تمام و کمال و بس متقاعدکننده چیزی را ثابت کرده که برای من مدت‌هاست بدیهی است: اینکه این دیالوگ‌ها بنا به نوع ادبی‌شان متعلق به جنس موعظه هستند» (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۱). با همهٔ این اوصاف، باز هم گادامر پروژهٔ خود را از مکتب توبینگن سوا می‌کند. صحیح است که او از توبینگنی‌ها به خاطر گشودن مدخلی برای مواجهه با سنت غیرمستقیم آکادمی افلاطون تقدیر می‌کند، اما معتقد است جایگاهی که ایشان به این سنت داده‌اند و نسخهٔ نهایی که از فلسفهٔ افلاطون ارائه کرده‌اند، به‌غایت به چنین نتیجه‌ای منتهی شده که تمام فلسفهٔ افلاطون قبل از تحویل است به آموزه‌های باطنی او. توبینگنی‌ها هرگز چنین نظری نداشتند که محاورات فاقد اهمیت هستند و گادامر نیز چنین تعبیری را به ایشان منتسب نمی‌کند، ولی گادامر معتقد است آنان بین نوشته‌ها و نانوشته‌ها توازن را برقرار نکرده‌اند و در تحلیل نهایی‌شان چنین الگویی اتخاذ کردند که محاورات چه از نظر تاریخی و چه از نظر فلسفی فقط ابزار جانبی افلاطون بود و به دست آوردن فهمی ارزنده از همهٔ آنچه او نوشته، معطوف و مشروط است به فهم از آنچه او ننوشته - و فقط به زبان آورده است: یعنی فلسفهٔ نهایی او. گادامر چندان نگاه مثبتی به این ندارد که در افلاطون می‌توان فلسفه‌ای نهایی یافت، چیزی که او را به چرنیس نزدیک می‌کند، اما باز خط‌مشی ایشان را یکسان نمی‌کند؛ زیرا گادامر همچنان به توبینگنی‌ها نزدیک‌تر است تا موضع رادیکال چرنیس.

گادامر می‌گوید: «با این مسأله من به پرسش هرمنوتیکی عملی رسیده‌ام که ریشه گرفته از رجحانی ناگزیر است: رجحان دادن به دیالوگ‌های ادبی در برابر آموزه‌ای که بر اساس سنت غیرمستقیم ساخته شده است. دیالوگ‌های ادبی یک کلیت گفتمانی هستند. اولویت

^۲ با عنوان اخلاق دیالکتیکی افلاطون / *Platos dilektische ethic*

^۱ Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

صرفاً با وساطت دیگران قابل دست‌یابی هستند، نوشته‌های افلاطون می‌توانند «از خود دفاع کنند» (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۰). به بیان گادامر، این لازمه رویکرد هرمنوتیکی به متن است که بتوان با آن وارد دیالوگ شد و پایه‌ی آن حرکت کرد؛ زیرا آنچه ما به عنوان معنای نهایی متن در نظر داریم هرگز نمی‌تواند به طور ابژکتیو فراچنگ آید: حتی اگر برای مؤلف معنای راستین لندیشه‌اش بی‌واسطه در دسترس باشد، برای ما چنین نمی‌تواند شد؛ زیرا علاوه بر آنکه از لحاظ روان‌شناختی نمی‌توانیم نیت افلاطون را کشف کنیم - این چندان دغدغه گادامر نیست - و مهم‌تر از آن تاریخمندی ما از تاریخمندی او در گسستی اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، ما باید از نبوغ افلاطون در به کار بستن تکنیک‌های ادبی برای خلق آثاری که به طرز منحصربه‌فرد خواننده را وادار به دیالوگ می‌کنند نهایت بهره را ببریم.

یکی دیگر از مواردی که گادامر به آن استناد می‌کند تا مشروعیت اولویت آغاز از محاورات را نشان دهد، این سخن معروف ارسطو در *متافیزیک* و *اخلاق نیکوماخوسی* (1095b3) است که باید پژوهش را با آنچه برای ما شناخته شده است آغاز کنیم. گادامر معتقد است پذیرش این نکته غیرقابل انکار است که محاورات هم در دسترس‌ترین و هم مطمئن‌ترین راه برای دیالوگ با افلاطون است؛ زیرا محاورات حاصل تفسیر و قرائت اخلاف افلاطون نیست، بلکه ایدئال‌ترین بستری است که از طریق آن، ما می‌توانیم با زبان افلاطون مواجهه‌ای مستقیم داشته باشیم و روش تفسیر او را در مشاکت با متن شخص او حاصل کنیم. گادامر به دنبال ایجاد تعادل میان یافته‌های مکتب توبینگن و رویکرد هرمنوتیکی خود است: او از یک طرف نمی‌خواهد اهمیت و اصالت آموزه‌های نانوشته و نقش به‌سزایی که می‌تواند در تفسیر افلاطون بازی کند را منکر شود، از طرف دیگر نیز نمی‌خواهد مانند ایشان محاورات را به عنوان ابزار جانبی و فرعی افلاطون ببیند: «البته این بدین معنا نیست که سنت غیرمستقیم ربطی به ما ندارد. اما به مفهومی که اینجا توضیح دادم، این قضیه فقط باید بر

دیالوگ در سنت اهمیت روش‌شناختی قاطع و تعیین‌کننده دارد، همان‌طور که این امر با یک مشاهده و ملاحظه هرمنوتیکی می‌تواند آشکار شود. [...] اما ابژه فلسفه به همان طریقی که ابژه علوم تجربی به دست می‌آید حاصل نمی‌شود؛ بلکه همیشه از نو بازسازی می‌شود و این اتفاق فقط زمانی می‌افتد که سعی می‌کنیم برای خودمان از خلال آن بیندیشیم. به هر حال این بدین معنی است که هرگونه سنت غیرمستقیمی در اصل امری ثانویه است؛ تا آنجا که عمل بازسازی ابژه، آن‌گونه که فرد اندیشنده آن را برای خود به انجام می‌رساند، در درون آن سنت وجود ندارد و نمی‌تواند از درون آن بازسازی شود. این نهاده که فقط فردی که این‌گونه می‌لندیشد آن را می‌فهمد، به نظر من برای شاگردان افلاطون بسیار کم نیاز به توجیه دارد. بالاخره چه کسی غیر از افلاطون بوده که گفته سقراط راجع به هر چیزی که شروع به مباحثه کند، در نهایت از طرف مقابل خواستار پاسخی است؟ فردی که در هر موقعیتی که در مقابل او دارد، سقراط او را مجبور می‌کند که از آنچه می‌گوید شرحی به دست دهد؟ برتری روش‌شناختی که قلب ادبی دیالوگ برای تفسیری از فلسفه افلاطون در خود دارد، از همین اصل ریشه می‌گیرد. در این دیالوگ‌ها خود ما همان کسانی هستیم (به لطف تأثیر ماندگار مصنفات دیالوژیکی استادانه افلاطون) که خود را طرف خطاب می‌یابیم و فراخوانده شده‌ایم که از آنچه می‌گوییم شرحی به دست دهیم. می‌فهمیم چون ما قرار است بفهمیم» (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۲). این نقل قول طولانی که از گادامر آوردیم فاصله‌گیری محتاطانه او از مکتب توبینگن را نشان می‌دهد. او نشان می‌دهد هرچند نتایجی که آن مکتب درباره اندیشه‌های باطنی افلاطون به دست داده‌اند، هم قابل دفاع هستند و هم اینکه نوع پیش او را نیز در طول زمان دست‌خوش تحول کرده‌اند، او همچنان به ریشه‌های هرمنوتیکی و نوکانتی خود در خوانش افلاطون وفادار است. گادامر می‌گوید بازسازی اندیشه افلاطون، در اولویت اول از طریق محاورات ممکن است؛ زیرا برخلاف روایت امثال ارسطو از اندیشه او که

اساس آنچه که بر ما شناخته شده است فهم شود. اگر فلسفه فقط می‌تواند همچون به انجام رساندن بازسازی ابژه با اندیشیدن فرد در خود [و برای خود] فهم شود، پس ما - با آغاز کردن از هنر مباحثه نزد سقراط - باید هدف خود را این قرار دهیم که به این سنت غیرمستقیم گوشت و پوستی زنده بیوشانیم؛ یعنی، اگر مجاز باشم چنین تصویری به دست دهم، به این اسکلت لخت لباسی بیوشانیم و اگر باز بر این استعاره پافشاری کنیم، یقیناً برای همگان روشن خواهد بود که این اسکلت فقط یک تصویر بسیار محدود از یک موجود زنده ارائه می‌کند. پس این هم درست است که حتی در نگاه به «آموزه» فلسفی افلاطون، این اسکلت که می‌تواند بازسازی شود، گوهر تعالیم او نیست» (گادامر، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۳). بنابراین، طرحی که گادامر برای نسبت برقرار کردن میان سنت مستقیم و غیرمستقیم پیشنهاد می‌کند، به بیانی وارونه‌سازی شده نظر توبینگنی‌هاست: گادامر آموزه‌های نانوشته را «اسکلت لخت» و بی‌جانی تصور می‌کند که فاقد حیات هستند و قابلیت دفاع از خود را در برابر دیدگان ما ندارند؛ زیرا ما آنها را از خلال گزارش‌های شاید نه چندان مطمئن دیگران صرفاً می‌توانیم به طور ناقص بازسازی کنیم. بنابراین، در شرایطی که هیچ‌گونه امکان وارد گفت‌وگو شدن با آن گزارش‌های جزمی وجود ندارد، تنها راه حاصل کردن فهم از آنان چنین می‌تواند بود که نانوشته‌ها را، با تعبیر خود افلاطون، به مثابه سایه ارجح‌ترین محمل‌اندیشه‌ها و - محاورات - درک کنیم؛ معادله‌ای که مکتب توبینگن دقیقاً برعکس آن را پیش کشیده بود.

۱۳ - نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های مبحث آموزه‌های نانوشته که با آن مواجه شدیم، دشواری تقسیم‌بندی آن به فصول مختلف است؛ زیرا اطلاعاتی که ما درباره تعالیم شفاهی افلاطون داریم - به جز محتوای آن، مانند نظریه اعداد مثالی - معمولاً به طور یکپارچه و عاری از تقدم و تأخر منطقی

عرضه شده و مواردی مانند نامه هفتم، فقرات فایدروس، سخن‌رانی درباره خیر یا شهادت نزدیکان افلاطون درباره نظریه‌هایی که او به شکل حضوری با آنان در میان گذاشته است، آن‌چنان با یکدیگر قرابت و تلازم دارند و برجسته‌ترین نکاتشان با هم پیوند خورده است که نمی‌توان آنها را مانند یک موضوع عادی و با توجه مراتب و اولویت‌های درونی خود موضوع، به چند فصل مختلف دسته‌بندی کرد. آنچه نقشی تعیین‌کننده در به دست دادن یک نقشه راه دقیق برای پژوهش ما می‌توانست ایفا کند، رجوع به تفاسیر مدرن از آموزه‌های نانوشته است؛ زیرا امری که به نتیجه‌گیری‌های ما از جایگاه آموزه‌های افلاطون در نظام فلسفی او شکل می‌دهد، بیشتر از فکت‌ها و مدارک تاریخی - که معمولاً بین مفسران مشترک است -، چگونگی رویکرد به این فکت‌ها و تفسیر آنهاست. در قرون نوزدهم و بیستم، آموزه‌های نانوشته یکی از مناقشه‌برانگیزترین مسائل در زمینه افلاطون‌پژوهشی، چه در حوزه انگلیسی‌زبان و چه در سنت موسوم به قاره‌ای فلسفه بوده و فهم این لایه از اندیشه افلاطون، بدون مراجعه به این سنت‌های تفسیری غیرممکن است. افراطی‌ترین رویکردی که با آن روبه‌رو شدیم، این‌تر از پروفیسور چرنیس بود که تمامی آنچه به عنوان آموزه‌های نانوشته افلاطون می‌شناسیم، قابل تقلیل است به سوءفاهم‌های ارسطو و سایر هم‌دوره‌های او در آکادمی، در ارائه گزارش‌های مغلوپ ایشان از محاورات که پژوهشگران معاصر چنین نتیجه انحرافی از این گزارش‌ها گرفتند که به این خاطر که آنها در نوشته‌های افلاطون یافت نمی‌شوند، بنابراین افلاطون آنان را به طور شفاهی به ایشان عرضه کرده است. اما نقادی‌های فیندلی و راس به ما نشان داد روایت چرنیس تا چه اندازه بر قرائت‌های جزم‌اندیشانه از فلسفه افلاطون مبتنی است. سپس، سیر تحول قرائت از آموزه‌های باطنی افلاطون را در فلسفه قاره‌ای، از شلایرماخر، هگل، رمانتیسیم آلمانی تا مکتب توبینگن و در نهایت رویکرد هرمنوتیکی گادامر دنبال کردیم. در میان اینها، تأثیرگذارترین و مفصل‌ترین

پژوهش‌ها در این حوزه متعلق به مکتب توبینگن است که علاوه بر اقامۀ استدلال‌های قانع‌کننده در اثبات وجود تاریخی چنین آموزه‌هایی، آن را به مثابۀ شاه‌کلید درک فلسفۀ افلاطون می‌فهمید.

چه ما به پیروی از توبینگنی‌ها، آموزه‌های نانوخته را به عنوان ناب‌ترین صورت فلسفۀ افلاطون به رسمیت بشناسیم یا چه دیدگاه‌های تعدیل‌شده گادامر را بپذیریم، دغدغۀ ما این نبوده است که برای بازسازی تمامیت اندیشۀ افلاطون اقدامی کنیم، بلکه هدف ما این بود که تصویری دقیق از قالبی که افلاطون به واسطۀ آن نظریۀ اعداد مثالی را عرضه کرد و ارسطو گزارش انتقادی خود را از آن ارائه داد به دست آوریم. بنابراین، فهم آموزه‌های نانوخته قالب و مقدمۀ جهان‌بینی ریاضیاتی افلاطون است که بایلد آن را زیربنای مواجهه با «فلسفۀ نهایی» افلاطون قرار می‌دادیم؛ به بیانی دیگر، مشروعیت حکم به اینکه افلاطون مبادی ایده‌ها را با مبادی اعداد یکی می‌گرفت، از آموزه‌های نانوخته برگرفته می‌شود؛ امری که شاید برای پیشینیان، به ویژه اصحاب آکادمی این‌گونه نبود و ایشان به‌آسودگی این سخنان را به افلاطون نسبت می‌دادند، اما برای دورۀ ما در حوزه فلسفۀ یونان تنگنا و مخصصه‌ای بزرگ محسوب می‌شود.

منابع

ارسطو (۱۳۹۲). ترغیب به فلسفه، درباره فلسفه و پاره‌ای از آثار گم‌شده دیگر (مجتبی درایتی و حمیدرضا محبوبی آرانی، مترجمان). تهران: انتشارات دانشگاه

- Cooper, J. M., & Hutchinson, D. S. (Eds.) (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Findlay, J. N. (1974). *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. London: New York Humanities Press.
- Forster, M. (2016). *Schleiermacher* (S. M. Hosseini, Trans.). Tehran: Qoqnoos Press. [In Persian]
- Gadamer, H. (2020). *The beginning of philosophy* (E. Fooladvand, Trans.). Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
- Gadamer, H. (2021). *Dialogue and dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato* (A. Aslani,

تهران.

ارسطو (۱۴۰۰). *سَماع طَبِيعِي (فِيزِيكَ)* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.

ارسطو (۱۴۰۰). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.

اشتراوس، لئو (۱۴۰۰). *شهر و انسان (رسول نمازی، مترجم)*. [تهران]: آگه.

افلاطون (۱۳۶۷). *دورۀ آثار (ج. ۱، ۲، ۳ و ۴)* (محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان). تهران: انتشارات خوارزمی.

حیدری، احمدعلی، و احمدی، معین (۱۴۰۰). تبیین اصل‌های باطنی و هستی‌شناختی آموزه‌های نانوخته در مکتب توبینگن و نقش آن در سیاست. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۱۰، ۲۹-۵۲.

https://orj.sru.ac.ir/article_1585.html

راس، دیوید (۱۴۰۰). *نظریۀ مثل افلاطون (حسن فتحی، مترجم)*. تهران: نشر نی.

فورستر، مایکل (۱۳۹۵). *شلایرماخر (سیدمسعود حسینی، مترجم)*. تهران: ققنوس.

گادامر، هانس-گئورگ (۱۳۹۹). *آغاز فلسفه (عزت‌الله فولادوند، مترجم)*. تهران: هرمس.

گادامر، هانس-گئورگ (۱۴۰۰). *دیالوگ و دیالکتیک*.

هشت پژوهش هرمنوتیکی درباره افلاطون (امین اصلانی، مترجم). تهران: نشر نقره.

یگر، ورنر (۱۳۹۰). *ارسطو: مبانی تاریخ تحول اندیشۀ وی (حسین کلباسی اشتری، مترجم)*. تهران: امیرکبیر.

References

- Aristotle (2013). *Exhortation to philosophy, on philosophy and fragments of other Lost eorks* (M. Derayati & H. Mahboubi Arani, Trans.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Aristotle (2021). *Metaphysics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-e No Press. [In Persian]
- Aristotle (2021). *Physics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-e No Press. [In Persian]
- Cherniss, H. (1962). *The Riddle of The Early Academy*. New York: Russell & Russell.

- Trans.). Tehran: Noghreh Publications. [In Persian]
- Gaiser, K. (1980). Plato's enigmatic lecture 'On the Good'. *Phronesis*, 25(1), 5-37. <https://doi.org/10.1163/156852880X00025>
- Heidari, A., & Ahmadi, M. (2021). An explanation of the esoteric and ontological principles of unwritten doctrines in Tübingen school and their role in politics. *Ontological Research*, 10, 29-52. https://orj.sru.ac.ir/article_1585.html [In Persian]
- Jaeger, W. (2011). *Aristotle: Fundamentals of the history of his development* (H. Kalbasi Ashtari, Trans.). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
- Krämer, H. J. (1958). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Krämer, H. J. (2014). *Beiträge zur Altertumskunde*. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Lamm, J. A. (2021). *Schleiermacher's Plato*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- McKeon, R. (Ed.) (2001). *The basic works of Aristotle*. New York: The Modern Library.
- Nikulin, D. (Ed.) (2012). *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. New York: New York Press.
- Plato (1988). *The cCollected dialogues* (Vols. 1, 2, 3, & 4) (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Ross, D. (2021). *Plato's theory of ideas* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Strauss, L. (2021). *The city and man* (R. Namazi, Trans.). Tehran: Agah Press. [In Persian]
- Strauss, L. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Szlezák, Th. A. (1999). *Reading Plato*. (G. Zanker, Trans.). London and New York: Routledge.