

جان جی. کینی

افلاطون

عزت الله فولادوند



فصل قلم

۳۶

جان جی. کینی

افلاطون

عزت الله فولادوند

تهران - ۱۳۷۳

This is a Persian translation of "Plato", by John J. Keaney,
from *Ancient Writers*, vol. 1, Ed. by T. James Luge, published
by Charles Scribner's Sons, 1982, pp. 353-376.

انتشارات کهکشان

نسل قلم

با همکاری «دفتر ویراسته»
(سرپرست مجموعه: خشایار دیهیمی)
کتاب سی و ششم: افلاطون
نویسنده: جان جی. کینی
مترجم: عزت الله فولادوند
طرح روی جلد: بهرام داوری
چاپ اول: تابستان ۱۳۷۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۶۰۰ ریال
لیتوگرافی: شاهین
چاپ: (جلد) صنوبر، (متن) معراج
صحافی: معراج

کلیه حقوق محفوظ است

نشانی: تهران - ۱۵۹۴۶، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ولی عصر، کوچه
کاریابی، شماره ۵۱، تلفن: ۸۹۶۱۰۲

پیشگفتار

مجموعه‌ای که تحت عنوان «نسل قلم» عرضه می‌شود، در واقع ترجمه مقالات دائرةالمعارف ادبیات جهان است که ۳۴ جلد آن تا کنون منتشر شده است. برخی از این مقالات قبلاً به صورت جزوه‌های مستقل دانشگاهی چاپ شده بودند. جزوه‌های مربوط به نویسندگان بریتانیایی را انجمن فرهنگی بریتانیا، و جزوه‌های مربوط به نویسندگان امریکایی را دانشگاه مینسوتا انتشار داده‌اند. انتشارات اسکریبنرز از سال ۱۹۷۴ در صدد برآمد که این جزوه‌ها را پس از تکمیل و حک و اصلاح و افزودن مقالات بسیار دیگر، به صورت کاملترین دائرةالمعارف ادبیات و نویسندگان درآورد. بدین ترتیب تا سال ۱۹۹۲ مجموعه مربوط به نویسندگان امریکایی را در ۸ جلد، مجموعه مربوط به نویسندگان بریتانیایی را در ۹ جلد، مجموعه مربوط به نویسندگان یونان و روم باستان را در ۲ جلد، و مجموعه مربوط به نویسندگان اروپایی را در ۱۴ جلد منتشر کرد و سپس مجموعه‌ای ۳ جلدی نیز درباره نویسندگان امریکای لاتین بر آن افزود. اسکریبنرز قول داده است که با جلدهایی تازه این مجموعه را کاملتر کند. در حال حاضر مجموعه انتشار یافته بیش از ۶۰۰ نویسنده را در بر می‌گیرد. نگارش هر یک از مقاله‌ها به پژوهشگری واگذار شده که عمری را صرف ادبیات، و خصوصاً نویسنده مورد نظر، کرده است. در میان این افراد به نامهای آشنایی چون تی. اس. الیوت، هربرت رید، مارتین اسلین، ژرمن بره، فرنک کرمود، و... بر می‌خوریم. چارچوب مقاله‌ها را چنان تعیین کرده‌اند که در آنها حتماً، ولو به اجمال، همه آثار نویسنده بررسی شود — آثار مهمتر با تفصیل بیشتر — و رابطه زندگی نویسنده و زمانه‌اش نیز با آن آثار و پیامدها و

تأثیرات بعدی آن در ادبیات روشن گردد. هر مقاله حداقل ۱۵،۰۰۰ و حداکثر ۲۰،۰۰۰ کلمه است. مخاطب اصلی مقاله‌ها را خواننده کنجکاوی در نظر گرفته‌اند که اهل فن نیست، اما به مسائل ادبی علاقه‌مند است و بنابراین کمابیش با اصطلاحات و مکتبهای ادبی و آثار نویسندگان آشناست.

ترجمه فارسی این مجموعه بی‌شک راهگشای جامعه کتابخوان، پژوهشگران ادبی، و دانشجویان خواهد بود، اما ترجمه کامل مجموعه و انتشار آن به صورت دائرةالمعارف زمان بسیار و امکانات گسترده می‌طلبید. بنابراین، به پیروی از سنت اولیه این مجموعه، هر مقاله به صورت کتابی مستقل منتشر می‌شود و سعی بر این است که در انتخاب عناوین نیازخواننده ایرانی در نظر گرفته شود. پس در وهله نخست از میان ۶۰۰ مقاله چاپ اصلی ۳۰۰ مقاله برگزیده شد تا در سه دوره (هر دوره ۱۰۰ کتاب) به صورت مستقل و بتدریج (هر ماه حداقل ۲ کتاب) منتشر شود.

در انتخاب مترجم سعی شده است که برای هر مقاله از مترجمی دعوت شود که با آثار نویسنده موضوع آن آشنایی کافی داشته باشد. البته چون این مجموعه به زبان انگلیسی تألیف شده است، متأسفانه نمی‌توانیم از دانش و تجربه مترجمان زبانهای دیگر سود بجویم. اما امیدواریم به هنگام انتشار نمونه آثار نویسندگان به صورت ضمیمه، بتوانیم از دانش همه مترجمان ورزیده بهره‌مند گردیم.

ترجمه‌ها، ضمن رعایت سبک و سلیقه مترجم، بازبینی، ویرایش، و نسخه‌برداری می‌شوند. هر کتاب نمایه موضوعی مختصر و کتابشناسی به زبان فارسی، انگلیسی، و زبان اصلی نویسنده دارد. امید است که این مجموعه با یاریهای علاقه‌مندان به فرهنگ و ادبیات به صورتی شایسته و بدون وقفه به خوانندگان عرضه شود.

سرپرست مجموعه

برای بزرگواری و بلندی مقام [افلاطون] همین بس که
مؤسس حکمت الهی است، و استاد فلسفه نظری، و
راهنمای مسلک اشراق، و رهبر رموز منطق و خطابه، و
آموزگار اخلاق و سیاست، و شورانگیز محفل
روحانیان، و نماینده حقیقت عشق، و هادی عقل به
سوی ادراک مجردات، و افصح بلغای یونان است، و
معرف سقراط، و مربی ارسطو، و اگر شما گذشته از
انبیاء کسی را از افراد بشر دارای این مقام می شناسید
من نمی شناسم.

محمد علی فروغی، حکمت سقراط و افلاطون

یادداشت مترجم

(۱) فهرست ترجمه‌های فارسی رسائل افلاطون در «کتابنامه فارسی» در پایان این دفتر آمده است. یگانه دوره کامل آثار افلاطون به فارسی همان است که دکتر محمدحسن لطفی و مرحوم رضا کاویانی ترجمه کرده‌اند، و بسیاری از خوانندگان ممکن است به این ترجمه دسترس داشته باشند یا بخواهند مراجعه کنند. اما عنوانهای رساله‌ها در آن ترجمه همیشه عیناً همان نیست که در این کتاب دیده می‌شود، زیرا روش ما این بوده است که نامها را (اعم از اسامی کتب یا اشخاص) همواره به تلفظی هر چه نزدیکتر به زبان اصلی در فارسی ضبط کنیم، مگر در مواردی که نامی در میان ایرانیان از قدیم به تلفظی دیگر معروف باشد (مانند سقراط و افلاطون). برای اینکه خوانندگان آثار افلاطون به اشتباه نیفتند، موارد اختلاف را بین ضبط ما در این کتاب و ضبط لطفی و کاویانی در اینجا ذکر می‌کنیم: دفاعیه، ائوئودوموس، لوسیسی، ائوئوفرون، کراتولوس، ثئای تتوس، سوفسطایی، و فیله‌بوس را لطفی و کاویانی به ترتیب آپولوژی، اوتیدم، لیزیس، اوتیفرون، کراتیلوس، ته‌تتوس، سوفیست، و فیلبس ضبط کرده‌اند.

(۲) از آثار افلاطون به همه زبانهای زنده دنیا ترجمه‌های متعدد موجود است. در مواردی در این کتاب، نویسنده بخشهایی از نوشته‌های افلاطون را مستقیماً نقل کرده است. این بخشها بظاهر همه ترجمه خود او به انگلیسی است. با مقایسه‌هایی که با چند ترجمه دیگر انگلیسی و فرانسه کردیم، به نظر رسید که در بعضی جاها آن ترجمه‌ها دقیق‌تر و فصیح‌تر است و مراجعه به شروح و تفسیرهای افلاطون شناسان نیز این نظر را تأیید کرد. از این رو، در ترجمه نقل قولهای مستقیم، خود را آزاد دانستیم که گاهی الفاظ و عبارات مترجمان دیگر را مبنا قرار دهیم تا مطلب واضحتر به خوانندگان فارسی‌زبان انتقال یابد. البته همیشه این نکته را نیز در نظر داشتیم که غرض نویسنده مخدوش نشود و به بحث لطمه نخورد. همچنین گاهی غلطهایی در متن اصلی انگلیسی به چشم می‌خورد که در پاره‌ای موارد فاحش و مخل معنا بود که همه را درست کردیم و در حواشی به خوانندگان متذکر شدیم.

(۳) همه پانویسها و پی‌نویسها از مترجم است.

ترجمه این کتاب را به یاد بحثهای شیرین و درازی که با هم داشته‌ایم به دوست دانشمند و کاوشگر دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی هدیه می‌کنم.

عزت‌الله فولادوند

آبان ۱۳۷۳

مقدمه

نوشته‌های افلاطون^۱ عمدتاً از طریق نسخه‌های خطی مربوط به قرون وسطا شناخته است که قدیمترین آنها به قرن نهم [میلادی] می‌رسد و مشتمل است بر (۱) دفاع سقراط^۲، (۲) سی و چهار رساله کوتاه و بلند، (۳) سیزده نامه، و (۴) هفت اثر کوتاه‌تر که به سبک افلاطون نوشته شده است ولی هیچ کس آنها را متعلق به او نمی‌داند.

بیشتر رساله‌ها یا به اسم یکی از همسخنان در هریک نامگذاری شده است یا براساس مضمون و محتوای آن (مانند مردسیاسی^۳ یا قوانین^۴). نامها احتمالاً از زمان افلاطون وجود داشته است، هرچند نمی‌توان مطمئن بود که او خود آنها را برگزیده باشد. بسیاری از محققان بر مبنای سبک نگارش و محتوای نوشته‌ها گمان دارند که پنج تا ده فقره از رساله‌ها جعلی است، و عقیده اکثری متمایل به این است که، اگر نگوییم همه، لااقل اغلب نامه‌ها از خامه‌ای بجز قلم افلاطون تراویده‌اند، هرچند باید تصدیق کرد که نامه هفتم حاوی اطلاعات واقعی و گرانبها درباره زندگی اوست. نوشته‌های افلاطون منحصر به مندرجات همین نسخه‌های خطی است.

می دانیم که او در آکادمیا، یعنی مدرسه‌ای که خود بنیاد کرده بود، درس می‌گفته است؛ اما از رابطه میان درسها و نوشته‌های او تقریباً هیچ نمی‌دانیم. بنابراین، گمان‌ورزی درباره امکان وجود تعالیم و نظریات نانوشته او بی‌حاصل است. متن نوشته‌ها به‌طور استثنایی خوب حفظ شده است، و بدون شک عامل مؤثر در این امر سنت قوی مکتبهای افلاطونی در آتن و اسکندریه و قسطنطنیه بوده است (آکادمیا بیش از نهصد سال در آتن پابرجا بود).

اشاره به مطالب رساله‌ها مطابق قاعده‌ای غیرعادی صورت می‌گیرد که، با این وصف، همه جا مراعات می‌شود، و مثلاً می‌نویسند جمهوری^۵، ۵-۴۶۴e۱. این روش مبتنی بر ترتیبی است که شخصی به نام هانری د/اتین^۶ (یا به لاتین، هنریکوس استفانوس^۷) در چاپ آثار افلاطون در قرن شانزدهم رعایت کرده است. هر ستون در هر صفحه در چاپ استفانوس به پنج بخش (از a تا e) تقسیم شده است، و تعداد سطرها در هر بخش کمابیش برابر است.

زندگی و پیشینه

افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۸ ق.م.) متولد آتن بود و در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمده بود و تبارش از طریق شاعر و قانونگذار سده ششم [ق.م.]، سولون^۸، به دورانی بسیار قدیمتر می‌رسید که شاهان بر آتن فرمان می‌راندند. از جزئیات زندگی او اطلاعاتی بسیار ناچیز در دست است، و رساله‌هایش نیز به هیچ وجه جنبه زندگینامه‌ای ندارند. پس از مرگ سقراط^۹ در ۳۹۹ [ق.م.]، افلاطون آتن را ترک گفت و به سیر و سفر

پرداخت. سه بار به دربار جبار* سیراکوز در جزیره سیسیل سفر کرد. در یکی از این مسافرتها بود که بظاهر کوشید برخی از نظریه‌های خویش در باب تعلیم و تربیت را در مورد پسر آن جبار اعمال کند و باشکستی استثنایی روبرو شد. ظاهراً در یکی از سالهای بین ۳۸۰ و ۳۹۰ [ق.م.] دست به تأسیس مدرسه خویش، یا همان آکادمیا، در آتن زد و از آن پس بقیه عمر را به تدریس و نوشتن گذراند.

تبار و روابط اشرافی گرچه دیگر در آن ایام شرط فعالیت سیاسی نبود، اما هنوز مزیتی به شمار می‌رفت. در نامه هفتم آمده است که افلاطون روزگاری مشتاق ورود به سیاست بود. در هنگام دومین انقلاب اولیگارش‌ی [یعنی حکومت اقلیت] در آخرین دهه قرن پنجم [ق.م.] که بسیاری از اولیگارکها [یا سردمداران اقلیت حکومتگر] دوستان و خویشاوندان افلاطون بودند، فرصتی برای اقدام به این امر پیش آمد. اولیگارکها از افلاطون دعوت کردند که به ایشان بپیوندد، ولی زیاده‌رویها و کارهای غیرقانونی آنان وی را رویگردان کرد. شرایط سیاسی پس از بازگشت دموکراسی هم جذابتر از گذشته نشد، زیرا سقراط که افلاطون می‌گفت «شرمنده نخواهم شد اگر او را

* tyrant، خوانندگان را متوجه می‌کنیم که این واژه از لفظ یونانی «تورانوس» (tyranos) به معنای «فرمانروا» گرفته شده و در اصل ابدأً به مفهوم حاکم زورگو و جبار نبوده است. معنای زشت آن از قرن چهارم ق.م. آغاز شد که هواخواهان دموکراسی در آتن حکومت آزاد عصر زرین پریکلس را کمال مطلوب در کشورداری معرفی کردند و بقیه فرمانروایانی را که برطبق مبادی دموکراسی، یعنی رأی مردم، فرمان نمی‌راندند (ولو زور نمی‌گفتند) «تورانوس» خواندند و از آن پس این واژه کم‌کم مساوی با «جبار» به معنای امروزی شد.

عادلترین فرد زمانه بخوانم» در عصر همین حکومت دموکراتیک به چنگال مرگ سپرده شد. چنین به نظر می‌رسد که افلاطون به هر حال در زندگی سیاسی خشنود نمی‌بود. سیاستگران هم‌روزگار خویش را شایسته نمی‌دانست و روشنفکری بود که در انتقاد از جامعه یونان (و نه تنها آتن) سخت تندروی می‌کرد و به ریشه می‌زد. خدمت وی به سیاست در نوشته‌هایش و در تأسیس آکادمیا خلاصه می‌شد. بسیاری از شاگردانش بعدها در آتن و بخشهای دیگر جهان یونانی وارد سیاست شدند، هرچند درجات توفیقشان یکسان نبود.

ایام نوجوانی و جوانی افلاطون با جنگی مقارن شد که آتن و اسپارت را به روی یکدیگر واداشت و پای بخش اعظم جهان یونانی، از سیسیل تا آسیای صغیر، را به میان کشید. بر طبق شرحی که مورخ یونانی توکودیدس^{۱۰} نگاشته است، این جنگ آثار زیر و زیرکننده داشت. آتن در نتیجه آن، امپراتوری گذشته را از دست داد (هرچند البته رهبری یونان را در زمینه اندیشه و دانش همچنان نگاه داشت)، جمعیتش در اثر نبرد و تکرار شیوع طاعون کاهش یافت، دموکراسی در آن به طور روزافزون راه افراط در پیش گرفت، و خود این دموکراسی دوبار در ۴۱۱ و ۴۰۴ [ق.م.] با دو انقلاب به دست اقلیتی حکومتگر به لرزه درآمد. این عصر همچنین شاهد نقطه اوج سیر تکاملی طولانی و درخشان تراژدی و کمدی در آثار سوفوکلس^{۱۱}، ائورپیدس^{۱۲}، و آریستوفانس^{۱۳} بود. نمایشنامه‌ها همچنان به صحنه می‌آمد، اما کیفیت این کار سخت رو به نشیب می‌رفت. سابقاً شعر وسیله بیان آرا و اندیشه‌ها بود، ولی بعد وسیله نسبتاً جدید نثر در قالب تاریخنگاری و خطابه و فلسفه جانشین آن شد.

از همه مهمتر انقلابی بود که در تعلیم و تربیت روی داد. در قطعه‌ای که اکنون از یکی از رساله‌های افلاطون موسوم به پروتاگوراس^{۱۴} نقل می‌کنیم، مرحله‌ای از آموزش که مطابق سالهای پیش از دانشکده است، بخوبی توصیف شده است:

همینکه کودک می‌فهمد که چه به او می‌گویند، دایه و پرستار و مادر و لّله و حتی پدرش به تلاش می‌افتند که با هر کلام و هر حرکتی و با گوشزد کردن اینکه این درست است و آن نادرست، این شرافتمندانه است و آن شرم‌آور، این مطابق با تقواست و آن مخالف پارسایی، چنین کن و چنان مکن، او را تا جایی که می‌توانند خوب بار بیاورند. اگر کودک به رضا و رغبت اطاعت کند، بسیار خوب؛ و گرنه با او مانند تکه چوبی کج و پیچ خورده رفتار می‌کنند و با تهدید و کتک راستش می‌کنند. سپس او را نزد آموزگارانی می‌فرستند که به آنان دستور داده می‌شود به حسن رفتار کودکان بسیار بیش از آموزش الفبا و موسیقی توجه کنند. آموزگاران چنین می‌کنند، و به کودکان پس از اینکه خواندن آموختند و سخن مکتوب را همان طور فهمیدند که قبلاً کلام شفاهی را می‌فهمیدند، سرمیز مدرسه آثار شاعران خوب را می‌دهند که بخوانند و ازبر کنند. این آثار حاوی بسیاری هشدارها و اندرزها و بسیاری داستانهای ستایش‌آمیز و ثناها دربارهٔ مردان نامدار گذشته است تا کودک سرمشق بگیرد و بخواهد که مانند آنان شود. معلمان موسیقی نیز چنین می‌کنند و دقت به خرج می‌دهند که نوجوانان مسلط بر خویش باشند و شیطنت نکنند، و پس از اینکه نواختن ساز را به ایشان یاد دادند، آثار شاعران خوب غنایی را به آنان می‌آموزند که شعرشان به موسیقی در می‌آید تا ضرب و هارمونی ملکهٔ کودکان شود و ملایمتر بار بیایند، زیرا کسانی که خوش‌رفتارتر و سازگارتر باشند در جامعه در گفتار و کردار افراد مفیدتری خواهند شد، و هر کسی در سراسر عمر به این صفات نیازمند است.

کسانی از این گونه آموزش و پرورش برخوردار می‌شوند که خودشان و پسرانشان امکانات بیشتری داشته باشند (یعنی توانگران)؛ و اینان همان شاگردانی هستند که در سنین پایینتر از دیگران به مدرسه می‌روند و از همه دیرتر آن را ترک می‌کنند، و پس از اینکه مدرسه را تمام کردند، آنگاه نوبت دولت می‌رسد که وادارشان سازد قوانین را یاد بگیرند و مطابق سرمشقی که داده می‌شود زندگی کنند. (c ۳۲۵)

این قطعه منعکس‌کننده شرایطی اندکی پیشرفته‌تر از اوضاع و احوال قرن پنجم [ق.م.] است. شواهد مربوط به دوره قبل فراوان نیست، اما بظاهر در آن زمان نیز همین جریان در کار بوده است - منتها بیشتر در انحصار خانواده‌های اشرافی و بیشتر به عنوان روش غیررسمی حشر و نشر تا آموزش رسمی، و عمدتاً به منظور تربیت «آقازادگانی» ماهر در نبرد و ورزش، بویژه در شکار و اسبدوانی. تا پیش از قرن چهارم [ق.م.] سواد هنوز چندان گسترشی نداشت. غرض از آموزشی که افلاطون شرح می‌دهد آشکارا انتقال ارزشهای خانواده و جامعه بوده است. این روش آموزشی نه برای تقویت نیروی تجزیه و تحلیل و انتقاد از ارزشهای مذکور بود و نه به تفکر دربارهٔ مجردات کاری داشت. مختصر اینکه اسلوبی برای تربیت افراد متفکر نبود.

اصول مسلم اینگونه تعلیم و تربیت با ظهور گروهی متخصصان حرفه‌ای آموزش و پرورش، یعنی سوفسطاییان^{*}، متزلزل شد. (اصطلاح سوفسطایی در اصل دارای معنای تحقیری و زشتی نبود که بعدها پیدا کرد). اکثر سوفسطاییان

غیرآتنیهایی بودند که شهر به شهر در جستجوی شاگرد سفر می‌کردند و در برابر حق‌الزحمه درس می‌دادند. به‌منظور تبلیغ و نشان دادن مهارت خویش، سخنرانیهایی برای عامه می‌کردند، و روششان در آموزش شامل درس دادن به گروه‌های کوچک در خانه‌های خصوصی و ساختمانهای عمومی می‌شد. بعضی از ایشان مهارتهای خاصی را یاد می‌دادند که در آن نوع مدرسه‌هایی که افلاطون در پروتاگوراس توصیف می‌کند تدریس نمی‌شد، یا در سطحی پایین‌تر تدریس می‌شد. از جمله چنین موضوعات حساب و هندسه و اخترشناسی و نقاشی و نقد ادبی بود.

سوفسطاییان توانا تر ادعاهای بیشتری داشتند. به نوشته افلاطون (رساله پروتاگوراس، ۳۱۸e)، پروتاگوراس^{۱۵} سوفسطایی یاد می‌داد که چگونه باید «امور شخصی خویش را خردمندانه سرو سامان داد به نحوی که شخص بتواند خانه خود را به بهترین وجه اداره کند و در عرصه سیاست به مؤثرترین طرز سخن بگوید و عمل کند». شرط رسیدن به هدف اخیر، سخن گفتن و استدلال کردن به‌طور قانع‌کننده بود که کامیابی در حکومت‌های دموکراتیک بدان بستگی داشت.

ولی قضیه در عمل به توان اقناع دیگران محدود نمی‌شد، و هرچه در این باب بگوییم که آتنیان چقدر شیفته قدرت سخن (یا «لوگوس»)* و مسأله زبان در این دوره بودند، مبالغه نکرده‌ایم. یونانیان هنگامی که در بازرگانی و سفر به جوامع دیگر برمی‌خوردند، به پدیده فرق رسوم در بخشهای مختلف جهان توجه می‌کردند و می‌دیدند که در بسیاری موارد رسوم

خودشان و دیگران بسیار متفاوت است. مشاهده این امر ناگزیر مسأله برتری نسبی هر دسته از رسوم را پیش می آورد و تقابل میان «نوموس»* (یعنی رسم و قانون) و «فوسیس»** (یعنی طبیعت) را نزد عقل مطرح می ساخت. مشکلی که در این تقابل به میان می آید به ساده ترین صورت این است که آیا امور صرفاً براساس قرارداد و مواضعه و توافق چنین است که هست یا دارای واقعیتی است که در طبیعت ریشه دارد؟ تقابل مورد بحث به جنبه های گوناگون اندیشه و کردار مربوط می شد و مواضع فکری مختلف پدید می آورد. فی المثل، در زمینه دین، منبع بیشتر اطلاعات یونانیان درباره خدایانشان شاعران بودند که سر آنان هومر^{۱۶} بود. اما تصویری که هومر از خدایان رسم می کرد از مدتها پیش هدف عیبجویی و انتقاد بود. در سده ششم قبل از میلاد، کسنوفانس^{۱۷} ایونیایی گفته بود که هومر و هسیودوس^{۱۸} کارهایی را مانند دزدی و زنا و تقلب به خدایان نسبت می دهند که حتی در میان آدمیان نکوهیده و مذموم است. او همچنین می گفت که اگر گاو و اسبان و شیران هم دست می داشتند و می توانستند مانند آدمیان نقاشی کنند و تندیس بسازند، تصاویرشان از خدایان به گاو و اسب و شیر شباهت پیدا می کرد. بعلاوه او می گفت حبشیان عقیده دارند که خدایانشان پهن بینی و سیاه پوستند، و مردم شمال یونان ایزدانشان سرخ موی و آبی چشمند. از این گفته ها چنین برمی آید که میان واقعیت یا آنچه هست و زبانی که در توصیف آن واقعیت به کار می رود شکافی وجود دارد. اینگونه سخنان همچنین ممکن است به «نمی دانمها» یا مذهب

لادری پروتاگوراس منجر شود که می‌گفت: «نمی‌دانم خدایان وجود دارند یا ندارند یا ظاهرشان چگونه است. بسیاری چیزها، از جمله عدم وضوح و کوتاهی عمر آدمی، مانع از علم به این امر می‌شوند» (دیوگنس لائرتیوس^{۱۹}، ۹:۵۱)، و دیری نمی‌گذرد که از پس این حالت، الحاد و خدانشناسی پدید می‌آید، و کارهایی که شاعران معتقدند از دست خدایان ساخته است (مانند نزول رعد و برق به اراده زئوس^{۲۰} [خدای خدایان]) توضیحاتی طبیعی یا علمی پیدا می‌کند.

اینگونه شکاکیت می‌تواند دامان همه را بگیرد. رابطه بین زبان و چیزهایی که با زبان توصیف می‌شوند، چیست؟ اگر بگوییم مردم دربارهٔ شیء واحد به زبانهای مختلف سخن می‌گویند، در آن صورت کدام زبان به بهترین وجه آن چیز را وصف می‌کند، و آیا هیچ یک از آنها قادر به چنین کاری هست؟ آیا هر زبانی یکسره مبتنی بر قرارداد است؟ آیا تنها کار ما موافقت دربارهٔ کاربرد الفاظ معین است، و به‌طور ضمنی توافق می‌کنیم که زبانی که به کار می‌بریم هیچ‌گونه اطلاع عینی در خصوص آنچه بناست توصیف شود به ما ندهد؟

آثار اینگونه شکاکیت در کار زبان در جامعه کمابیش قابل پیش‌بینی است. حکومت دموکراتیک را مثال می‌زنیم. در عالم نظریات، پایهٔ دموکراسی برابری آدمیان است و آزادی هر کس در اینکه هرگونه که خواست زندگی کند. در صحنهٔ عمل در یونان، دموکراسی به معنای حکومت اکثریت (از جمله بخش تنگدست خلق) بود که از طریق مجلسی همگانی اعمال می‌شد، منتها همه با هم برابر نبودند، زیرا برده‌داری جزء جدایی‌ناپذیر جامعه بود. از سوی دیگر، مردم طبیعتاً با

یکدیگر برابر نیستند. بعضی وقتی که چشم به جهان می‌گشایند، از استعداد و ثروت و نیروی بیشتری از دیگران برخوردارند. پس آیا منصفانه است که با اینگونه کسان و افراد دارای استعداد کمتر به‌طور برابر رفتار کنیم؟ در جامعه دموکراتیک، غرض از وجود قوانین مدون، حفظ و حمایت ضعیفان و جلوگیری از قربانی شدن آنان در برابر زور است. ولی آیا حکومت دموکراتیک که شالوده آن قدرت اکثریت است، همچنین به‌طور ضمنی بر (تهدید به اعمال) زور پی‌ریزی نشده است؟

برخی از اهل نظر می‌کوشیدند شکاف میان «نوموس» و «فوسیس» را با استناد به شرایط حاکم بر دنیای جانوران پرکنند که قاعده در آن بر بقای انطباق* است. این ملاک در مورد مناسبات بین‌المللی به کار می‌رفت که ادعا می‌شد در آن، بر طبق قانون طبیعت، قوی بر ضعیف چیره است. متها اگر این ملاک در داخل در مورد جامعه نیز اعمال شود، به جباریت و حکومت اقلیتی نابکار و، در عمل، به «استاسیس»**، یعنی جنگ داخلی، می‌انجامد.

چنین بود پاره‌ای از آثاری که احساس می‌شد شکاف بین زبان و واقعیتی که بناست به وسیله زبان توصیف شود به وجود آورده است. افلاطون پیوسته به این مسائل باز می‌گشت تا سرانجام به این نتیجه رسید که این شکاف پر شدنی نیست مگر اینکه درباره مسئله واقعیت امور به نحوی بحث شود که کمتر از گذشته وابسته به زبان عادی باشد. او این گام بنیادی - یعنی تأسیس نظریه مثل - را پس از پیمودن مرحله

«سقراطی» زندگی خود برداشت که در آن خواسته بود نشان بدهد کوششهای عادی و مقبول برای توصیف واقعیت، ناقص و معیوب است.

سقراط

سوفسطاییان ادعای بزرگ دیگری نیز داشتند عبارت از اینکه «آرته»^{*} چیزی است که به جای اینکه خداداد باشد و بتوان آن را در محیط اشرافی پرورش داد، از طریق آموزش رسمی قابل یاد دادن است. (اصطلاح یونانی «آرته» را معمولاً فضیلت یا برتری ترجمه می‌کنند و غرض از آن مجموعه‌ای از صفات انسانی است که به کامیابی در دنیا بینجامد). برای آشنایی با مردی که از همه بیشتر در شکل دادن به کار و زندگی فلسفی افلاطون مؤثر بود، از همین ادعا می‌توان شروع کرد.

برطبق قطعه‌ای در رساله فایدون^{۲۱} (۹۶) که جنبه زندگینامه‌نویسی دارد، سقراط فعالیت فکری خویش را در بستر سنت کهنتری در فلسفه‌ورزی، یعنی علوم طبیعی، آغاز کرد. گرایش ویژه‌ی وی به این بود که علت‌های پدیدارهای طبیعی را بجوید و توضیح بخواهد که چگونه امور آن طوری شده‌اند که هستند. در نظریه‌های هم‌روزگاران او — بخصوص نظریه‌هایی که توضیحات مکانیستی [یعنی مبتنی بر علت فاعلی] در آنها دخیل بود — پاسخ خرسندکننده‌ای برای پرسش سقراط پیدا نمی‌شد، زیرا در آن، علت‌غایی مورد نظر بود. نمی‌دانیم این کنجکاوی علمی تاکی طول کشید و چقدر شدید بود، ولی به هر حال از برخی جهات با تصویری که

آریستوفانس در کمدی ابرها^{۲۲} در ۴۲۳ ق.م. از شخصیتی به نام «سقراط» ترسیم کرده است وفق می‌دهد. در آنجا «سقراط» را می‌بینیم که رئیس عده‌ای مغز متفکر است و درباره پدیدارهای آسمان پژوهش می‌کند و فن سخنوری یا بلاغت درس می‌دهد. در رساله دفاعیه^{۲۳} سقراط تکذیب می‌کند که دلبستگیهای علمی او از هیچ جهتی منطبق با طنزپردازی آریستوفانس است. این تکذیب بدون شک با چهره‌ای که افلاطون و سایر همنشینان علاقه‌مند به مسائل متافیزیکی و اخلاقی از سقراط نگاشته‌اند سازگار است. حقیقت احتمالاً این است که سقراط به گونه‌ای که در دفاعیه دیده می‌شود، در بیست سال آخر عمر چنین بوده است.

سقراط آن سالها را مصروف چیزی کرد که آن را رسالت ایزدی خویش می‌دانست. یکی از دوستان جوان سقراط به نام خایرفون^{۲۴} در تاریخی نامعلوم و به انگیزه‌ای ناروشن از یکی از ایزدان موسوم به آپولون^{۲۵} در پرستشگاه دلفی^{۲۶}، یعنی مرکز غیبگویی در جهان یونانی، پرسیده بود که آیا کسی فرزانه‌تر از سقراط وجود دارد یا نه. غیبگوی دلفی پاسخ داده بود که نه. سقراط باور نکرده بود و تصمیم گرفته بود که از آن دسته از همشهریانش که به عقل و فرزاندگی مشهور بودند پرسشهایی کند و بدین ترتیب نادرستی سخن غیبگو را به اثبات برساند. گفت و گوهایی کرده بود با بعضی از سیاستگران و شاعران و پیشه‌وران، و دیده بود که سیاستگران فرزانه و خردمند نیستند، شاعران توانشان برای توضیح معنای کارهایشان کمتر از مخاطبانشان است و ناگزیر می‌بایست تحت تأثیر نوعی الهام الاهی شعر گفته باشند، و پیشه‌وران بدون شک در حرفه‌های خویش صاحب معرفتند، ولی گمان می‌کنند که به این جهت

حق دارند در زمینه‌های دیگر و مهمتر نیز مدعی معرفت شوند. بنابراین، سقراط نتیجه گرفته بود که مقصود آپولون این بوده است که خرد و فرزانه‌گی آدمی کمایش بی‌ارزش است، و خود وی از آن روی فرزانه دانسته شده که به این امر پی برده است.

همچنین به نظر می‌رسد که نحوه تعبیر سقراط از پاسخ غیبگو او را واداشته بود تا مانند خرمگسی* در میان مردم آتن رفتار کند و به ایشان بپذیراند که اصولی که در نظرشان مسلم و بدیهی است و بر پایه آن عمل می‌کنند نادرست است، و اگر نادرست هم نباشد، دست‌کم نسنجیده است («زندگی نسنجیده ارزش زیستن ندارد») و هدفهای متعارفشان در زندگی وهم و پنداری بیش نیست. از سخنان سقراط در جریان محاکمه چنین برمی‌آید که اگر چنین رفتاری را ترک کند، تبریئه خواهد شد. می‌گوید:

آقایان آتنیها، من شما را بسیار دوست دارم، ولی از خدا فرمان خواهم برد نه از شما. بنابراین، تا جان و نیرو در تن دارم از جستجوی فرزانه‌گی دست نخواهم کشید و شما را ترغیب خواهم کرد و به هر یکتان که بربخورم حقیقت را گوشزد خواهم کرد و مطابق معمول خویش به او خواهم گفتم: «دوست عزیز، تو شهروند آتنی، شهری که به فرزانه‌گی و نیرومندی نام‌آور است. آیا شرم نمی‌کنی که پیوسته خاطرت به پول و شهرت و جاه مشغول است و به حقیقت و به کمال نفس خودت نه فکر می‌کنی و نه اهمیت می‌دهی؟» اگر یکی از شما با این سخن جدل کرد و مدعی شد که به این امور اهمیت می‌دهد، من بی‌درنگ او را رها نخواهم کرد که به راه خود برود، بلکه او را سؤال‌پیچ و آزمایش خواهم کرد، و اگر ببینم

که برخلاف ادعایی که می‌کند موفق به کسب فضیلت («آرته») نشده است، او را سرزنش خواهم کرد که چرا برای ارزشمندترین چیزها چنانکه شایسته است اهمیت قائل نیست و به امور ناچیز بیش از حد بها می‌دهد. (دفاعیه، ۲۹d)

واکنشها در برابر سقراط مختلف بود. عده‌ای، بویژه جوانان، را مانند این بود که برق گرفته باشد. آلکیبیادس^{۲۷}، جوانی درخشان و پراستعداد، در بزمی با دوستان میگسار در این باره [خطاب به خود سقراط] چنین می‌گوید (و البته این افلاطون است که سخن در دهان او می‌گذارد):

وقتی که ما به تو گوش می‌دهیم یا به کسی دیگر که گفته‌های تو را تکرار می‌کند... صرف‌نظر از اینکه کسی که گوش می‌دهد مرد است یا زن یا کودک، مسحور و شیفته می‌شویم. آقایان، من راجع به خودم سخن می‌گویم، اگر نمی‌ترسیدم که خیال کنید از مستی سر از پا نمی‌شناسم، سوگند می‌خوردم که گفتار او چه تأثیر خارق‌العاده‌ای در من گذاشته است و هنوز هم می‌گذارد. همینکه سخنان او را می‌شنوم بدتر از رقصنده‌ای زار و خراب قلبم دیوانه‌وار به طپش می‌افتد و اشکم سرازیر می‌شود. ... من خطابه‌های پریکلز^{۲۸} و سایر سخنرانان زبردست را هم شنیده‌ام و گمان می‌کردم بسیار فصیح سخن می‌گویند، اما هرگز چنین حالی پیدا نکرده بودم و روحم زیر و زبر نشده بود و این احساس به من دست نداده بود که از یک برده هم کمترم. اما این مارسوآس^{۲۹} مرا به چنین حالی می‌انداخت و تصور نمی‌کردم که دیگر قادر به ادامه همان طرز زندگی باشم. (میهمانی، ۲۱۵d)

ولی شنوندگان دیگر چنین حالتی پیدا نمی‌کردند. بسیاری از کسانی که سقراط ایشان را سؤال‌پیچ می‌کرد و

همچنین یاران‌شان، در برابر او با نفرت واکنش نشان می‌دادند، و همین نفرت بود که مآلاً سبب مرگ وی شد.

دفاعیه سقراط

در ۳۹۹ ق.م. سقراط در حضور هیأت منصفه‌ای مرکب از پانصد تن از همگنانش محاکمه و محکوم به مرگ شد. اتهام عمومی او ناپارسایی و بی‌تقوایی بود. جزئیات اتهام نیز از این مشخصتر نبود و به موجب آن ادعای شد که سقراط جوانان را فاسد می‌کند و به خدایانی که دولت پرستش‌شان را جایز دانسته است ایمان ندارد و می‌خواهد با بدعت‌گذاری ایزدان جدیدی را جانشین آنها کند. بسیار چیزها در سراسر قضیه و سوابق آن به صورت معما باقی است. شواهدی وجود دارد که از اتهام ناپارسایی در تعقیب قانونی چندتن از روشنفکران قرن پنجم [ق.م.] استفاده شده بود. ولی این شواهد عموماً در ادوار بعد ارائه شده است و اطلاعی درباره جزئیات امر به دست نمی‌دهد. نکته‌ای که به سقراط مربوط می‌شود این است که همین اتهام بظاهر علیه چندتن از همکاران دولتمرد آتنی پریکلِس نیز به کار رفته بود و بدون شک غرض از آن لطمه زدن به او بود.

بسیاری کسان معتقدند که مهمترین انگیزه برای ایراد اتهام به سقراط، دوستی و همنشینی او با افرادی مانند آلکیبیادس و کریتیاس^{۲۰} بود که به دموکراسی خیانت کردند. در آثار افلاطون و کسنوفون^{۳۱} به حد کافی در این باره مطلب وجود دارد که نشان دهد سقراط دموکراسی آتن را شکل خردمندانه یا کارآمدی از حکومت نمی‌دانست، زیرا صاحبان بسیاری از مناصب به جای اینکه از میان شایسته‌ترین و با صلاحیت‌ترین افراد انتخاب شوند به قید قرعه برگزیده

می شدند و تصمیمهای مهم در مجلسی گرفته می شد که اعضای آن از توان علمی و نظری کافی برای درک بسیاری از مسائل محروم بودند و غالباً تحت تأثیر ملاحظات عاطفی تغییر رأی می دادند. بیشتر همنشینان سقراط (که جواترانشان تصور می رود شاگردان او بودند) نسبشان به سطوح عالی جامعه آتن می رسید، و بسیاری از آنان قاعدتاً از جهت نظری پای بند دموکراسی آتن نبودند، و باز خیلی از ایشان در نخستین انقلاب اولیگارشسی دست داشتند. بر اینها همه طبعاً این فرض نیز افزوده می شد که اعمال شاگرد ثمره تعلیم و تلقین معلم است، و وقتی همه این ملاحظات جمع شود، به این نتیجه محتمل و خردپسند می رسیم که یکی از عوامل مهم در سراسر قضیه نوعی گناه به علت انتساب بوده است.

سخنانی که افلاطون از زبان سقراط می گوید تا حدی مؤید آن نتیجه گیری است. سقراط می گوید که، برخلاف شهروندان عادی آتن، در فعالیتهای اجتماعی و سیاسی شرکت نمی کند، زیرا اگر بکند ناگزیر می شود با مجلس آتن یا مجلس هر شهر دیگری که بر وفق معیارهای او در زمینه انصاف و قانونمندی عمل نمی کند به مخالفت برخیزد، و هر کسی که پیوسته با مجلس از در مخالفت درآید عمر درازی نخواهد داشت ([دفاعیه] ۳۱e). از این گذشته، سقراط تکذیب می کند که هرگز معلم کسی بوده یا هیچگاه رسماً تعلیمی را القاء کرده است (واژه ای که به کار می برد، «ماتما»^{۳۲}، همان

• mathema کلماتی که در زبانهای امروزی اروپایی به معنای «ریاضی» و «ریاضیات» است از این ریشه می آید. اصطلاح «علم تعلیمی» نیز که در حکمت قدیم به معنای علم ریاضی و از اقسام حکمت نظری بود، به طور تحت اللفظی از یونانی ترجمه شده بود.

لفظی است که پروتاگوراس در وصف حرفه خویش به کار برده است). بنابراین، کسانی که چنین سخنی گفته‌اند دروغ گفته‌اند و به او افترا زده‌اند.

وقتی از سقراط بدین نحو نقل قول می‌کنم، فرض من به طور ضمنی این است که نوشته افلاطون حاوی قدری حقیقت تاریخی است؛ اما اینکه چقدر حقیقت دارد هنوز محل مناقشه است. آنچه مسأله را پیچیده‌تر می‌کند وجود دو «دفاعیه» دیگر نیز در آن روزگار است. یکی از آن دو، به قلم کسنوفون، هنوز موجود است. ماجرا در آن از قول کسی دیگر و به طور دست دوم نقل می‌شود، و کل نوشته یک چهارم نوشته افلاطون است، و برخی همانند آنها در آن با کار افلاطون به چشم می‌خورد. عقیده خود من این است که رساله دفاعیه افلاطون عمدتاً با واقعیت انطباق دارد، ولی سبک بیان بیشتر متعلق به شخص اوست. این امر تصور می‌کنم بویژه در مورد بخش اعظم بیاناتی صحت دارد که از ۲۸b تا ۳۵d نقل شده است و می‌توان آن را دفاع و توجیه سقراط از زندگانی خودش تلقی کرد، و از لحاظ ادبی بسط و تفصیلهایی در آن دیده می‌شود که در بقیه قسمت‌های رساله مانند ندارد.

سقراط معتقد بود که بزرگترین عواملی که در اعضای دادگاه تأثیر گذارده یکی دشمنیهای شخصی معلول سؤال و جواب او با مردم بوده است و دیگری پیشداوریهایی که بدگویان برضد وی ایجاد کرده‌اند و سابقه دراز دارد و آزارنده‌ترین جنبه آن گمنام بودن بداندیشان و بدگویان است، به استثنای یک تن که شاعری کمدی‌پرداز است (یعنی آریستوفانس). او احساس می‌کرد که باید هم درباره اتهام قدیمتر، یعنی آن پیشداوریها، سخن بگوید و هم راجع به اتهام

جدیدتر، یعنی کیفرخواستی که علیه او داده شده است. زرنگی سقراط در این است که از صناعت نظیرپردازی بهره می‌جوید و بدین وسیله نشان می‌دهد که هر دو اتهام از یک جنس است. از ۱۹a۸ تا ۲۴b۴ از خود در برابر اتهام قدیمتر دفاع می‌کند، و از ۲۴b۶ تا ۲۸a۴ در برابر اتهام جدیدتر، و با استفاده از الفاظ نظیر، آغاز و انجام این دو بخش را به یکدیگر اتصال می‌دهد (۱۹a۸-۱۹b۴ با ۲۴c۶-۲۴b۶ متناظر است، و ۲۴b۳-۴ با ۲۸a۳-۴). دربارهٔ اتهام قدیمتر به نحوی سخن می‌گوید که گویی اتهامی قانونی است. بخشهای مختلف کمدی آریستوفانس را می‌گیرد و از زبان آن طوری استفاده می‌کند که گویی زبان حقوقی کیفرخواست رسمی است: «جرم سقراط این است که دربارهٔ چیزها از زیرزمین تا آسمان تحقیق می‌کند و دلایل قوی را ضعیف جلوه می‌دهد و این کارها را به دیگران نیز می‌آموزد» (۱۹b۴). این سخنان به لحاظ شکل و ساخت و از حیث دستوری نظیر اتهام واقعی قانونی است: «جرم سقراط این است که جوانان را فاسد می‌کند و به جای خدایانی که دولت به رسمیت می‌شناسد، به خدایان جدید دیگری ایمان دارد» (۲۴b۸).

هدف از این نظیرپردازی دوگانه از لحاظ زبان و از جهت ساخت، متقاعد کردن اعضای دادگاه به این است که همان قدر که یک کمدی حقیقت و صحت دارد کیفرخواست قانونی دادستان نیز از حقیقت و صحت برخوردار است، و همان طور که اولی را می‌شود بجد گرفت دومی را نیز می‌توان جدی تلقی کرد. سقراط در بحث از جزئیات کیفرخواست بآسانی نشان می‌دهد که ادعاهای مطرح شده چقدر بی‌پایه است، و برای این کار، با دادستان وارد نوعی دیالوگ یا گفت و شنود به سبک

همیشگی خود متنها به اختصار و از حیث عقلی و فکری در سطح نازل می‌شود. ادعا می‌کند که دادستان، مردی به نام مله‌توس^{۳۲}، تحت تأثیر پیشداوری‌هایی قدیمتر این اتهامات را ایراد کرده است (۱۹b۱)؛ در سخن گفتن از شیوه مله‌توس، زبان شاعران کمدی پرداز را به کار می‌گیرد (۲۷c۶، ۲۷a۲، ۲۴c۵)؛ سبک استدلال او را «شوخی» معرفی می‌کند (۲۷a۶)؛ و در آخرین اشاره به کیف‌خواست، اصطلاحی از خود وضع می‌کند (epikomoidon) دال بر اینکه مله‌توس کمدی دومی به صحنه آورده است (۳۱d۱).

اما از آنچه از آن پس در دفاعیه می‌آید، غرضی بمراتب جدی‌تر در میان است. به نظر من، افلاطون در برابر چهره‌ای که آریستوفانس از سقراط پرداخته و او را یکی از شخصیت‌های کمدی جلوه داده است بدین منظور واکنش ابراز می‌کند تا عکس قضیه را نشان دهد و بگوید که سقراط قهرمان تراژدی است. تعریف قهرمان تراژدی در نهایت ایجاز و اختصار در کلمات پدر آخیلئوس^{۳۳} خطاب به معلم او، فوی‌نیکس^{۳۴}، خلاصه شده و به دست ما رسیده است که می‌گوید پسر من را «هم سخنور و هم مرد عمل» بار بیاور (ایلیاد، ۹:۴۴۳)؛ به عبارت دیگر، کاری کن که پسر من در انجمن‌های رایزنی یا مجالس شورا کارآمد شود و هم در میدان نبرد. این تقسیم دووجهی رفته‌رفته در اندیشه قرن پنجم [ق.م.] به صورت تقابل میان «لوگوس» و «ارگون»^{*}، یعنی حرف و عمل یا سخن و کردار، درآمد. در اولی، نیرنگ و فرانمود و ظاهرسازی مستقر بود، و در دومی، کردار روشن و واقعیت و راستی. از قدیم در

ادبیات یونانی، اودوسئوس^{۳۵} نمونه اولی بود، و آخیلئوس نمونه دومی. نشانه‌های این تقسیم دوجهی حتی در کهنترین آثار ادبی پیداست. در اودیسه^{۳۶} (۸:۷۵) اشاره به نزاعی در اردوی یونانیان درباره گزینش استراتژی صحیح برای تسخیر شهر ترویا^{۳۷} شده است. آخیلئوس طرفدار طریق مستقیم زورآزمایی دلیرانه است، و اودوسئوس هواخواه تدبیر و نیرنگ که، به گفته یکی از شارحان عهد باستان در تفسیر این بخش، مستلزم کاربرد «لوگوس»^{۳۸} است. و باز در ایللیاد^{۳۸} (۱۸:۱۰۵۶) در موقعیتی که بعد بررسی خواهیم کرد، آخیلئوس ادعا می‌کند که من در میدان نبرد از همه برجسته‌ترم، ولی تصدیق دارد که دیگران در انجمن از او برترند.

ولی افلاطون برای اینکه سقراط را به صورت آخیلئوس دومی تصویر کند، در آغاز با مشکلی بزرگ روبرو بود. گذشته از تفاوت بسیار بین جوامع عهد جنگهای هومری و جامعه آتن در سده پنجم [ق.م.]، سقراط فطرتاً مرد سخن بود. افلاطون هر دو حد آن تقسیم دوجهی را به رسالت الهی سقراط ربط داد و از این راه موفق به گشودن مشکل شد. سقراط [در

البته در یونانی «لوگوس» نه تنها به معنای «سخن» یا «کلام» یا «کلمه»، بلکه به معنای «دانش» و «عقل» و «خرد» نیز هست. شاید بهترین معادل آن در زبان ما همان «نطق» باشد که، به قول قدما، فصل ممیز آدمی از جانور بود. («به نطق آدمی بهتر است از دواب» - سعدی) و همان طور که مثلاً واژه logic در انگلیسی از logos گرفته شده، اصطلاح «منطق» نیز در عربی از «نطق» می‌آید، و این خود باز نشانه‌ای دیگر از تأثیر عمیق اندیشه و زبان یونانی در فکر و بیان دانشمندان عربی‌نویس و عرب زبان است.

دادگاه] به کارنامه جنگی و شرکت خود در سه نبرد اشاره می‌کند ([دفاعیه]، ۲۸d) و می‌گوید همان‌گونه که ننگ‌آور می‌بود اگر در نبرد محل مأموریت خویش را ترک می‌کردم، اکنون نیز مایه ننگ است اگر از تکلیف الهی خود غفلت کنم. در بخشی که پیشتر نیز به آن اشاره کردیم (۳۱d) می‌گوید که این نیز مطابق فرمان خداوند بوده که در انجمنهای رایزنی یا مجالس شورا سخن نگفته‌ام و وارد «لوگوس» سیاسی نشده‌ام. * سپس در ادامه سخن یادآور می‌شود که دوبار به مناسبتی پایش به عرصه سیاست کشیده شده بود، اما پرمعناست که می‌گوید هر دوبار مسأله «ارگون» در کار بود، نه «لوگوس». بار نخست هنگامی بود که پیشنهادی برخلاف قانون در مجلس مطرح شد و او با آن مخالفت کرد به‌رغم اینکه عده‌ای از حاضران حتی خواستار دستگیری او شدند. دفعه دوم وقتی بود که اولیگارکها [یا سران اقلیت حکومتگر] او را مأمور کردند که در عملی غیرقانونی شرکت کند و باز او علم مخالفت برافراشت. سقراط مدعی است که اگر هنوز دیری از آن واقعه نگذشته رژیم اولیگارشی سرنگون نشده بود، او را به علت این سرپیچی اعدام کرده بودند.

افلاطون برای اینکه مشابَهت سقراط و آخیلئوس را بیشتر بسط دهد، در نگارش به تدابیری مانند تداعی معانی و تلمیح و نقل قول تکیه می‌کند. سقراط به مرگ محکوم

* عین عبارت سقراط در اینجا چنین است: «ممکن است به نظرتان عجیب برسد که من که دوره می‌افتم و به طور خصوصی اندرز می‌دهم و در کار دیگران دخالت می‌کنم، هرگز شما را جمعاً مخاطب قرار نمی‌دهم و در مجلس از نظردادن به دولت امتناع دارم.»

می‌شود، و کلام ما قبل آخر او دربارهٔ مزایای احتمالی زندگی پس از مرگ یا حیات آخروی است. می‌گوید:

اگر به محض ورود به آن دنیا، بیرون از چنگ قضاات ظاهری اینجا، به قضاات راستینی برسیم که می‌گویند آنجا به قضاوت می‌نشینند — کسانی مانند مینوس^{۳۹} و رادامانتوس^{۴۱} و تریپتولموس^{۴۲} و نیمه‌خدایان دیگری که در زندگی خویش در این جهان درست و دادگر بودند — آیا چنین سفری ارزش نخواهد داشت؟ هر یک از شما چقدر حاضرید بدهید که با اورفئوس^{۴۳} و موسایوس^{۴۴} و هسئودوس و هومر هم‌نشین و هم‌سخن شوید؟ اگر چنین چیزی راست باشد، من حاضرم بارها بمیرم. چه از این بهتر برای من که به شرف ملاقات پالامدس^{۴۵} و آیاکس^{۴۶} پسر تلامون^{۴۷} و دیگر مردان قدیم نائل شوم که به علت حکمی ناعادلانه مردند و سرگذشت خویش را با آنان مقایسه کنم؟ چه کاری از این خوشتر؟ بالاتر از همه اینکه آنجا خواهم توانست اوقات خویش را مصروف پرسش و تحقیق از مردم کنم همان‌گونه که در این جهان می‌کردم تا پی‌برم که چه کسی خردمند است و چه کسی فقط گمان دارد که خردمند است. آقایان قضاات، آیا شما خود حاضر نیستید هر چه بخواهند بدهید برای اینکه بتوانید از فرمانده لشکر گرانی که به ترویا حمله‌ور شد یا از اودوسئوس یا از سی‌سوفوس^{۴۸} یا از مردان و زنان یشمار دیگری که می‌توان نام برد هر سؤالی که خواستید بکنید؟ چه خوشی از این بالاتر که بتوان با چنین مردمانی به سربرد و از ایشان پرسش کرد؟ بی‌یقین در آنجا کسی را به علت این کار نمی‌کشند، زیرا گذشته از هر جهت دیگری که ایشان از ما خوشترند، اگر آنچه به ما گفته می‌شود راست باشد، عمر جاوید نیز دارند و نمی‌میرند.

([وقایع]، ۴۱a-c).

* این قطعه نظر به اهمیتش به تفصیلی بیش از آنچه نویسنده آورده بود نقل شد.

نامهایی که آمده همه از جهان شعر حماسی است، جهانی آنقدر سرشار از چهره‌های گوناگون که حق داریم پیرسیم چرا افلاطون به اینان توجه کرده است. دو گروه مشاهده می‌کنیم. گروه نخست مرکب از قربانیان ستم و حق‌کشی. برطبق روایات، پالامدس مسؤول حضور اودوسئوس در ترویا به‌رغم میل باطنی خود او بود. پالامدس را قوای یونان بعدها به اتهام خیانت کشتند؛ دلیل خیانت نامه‌ای بود که اودوسئوس جعل کرده بود. آیاکس، بزرگترین مرد جنگی یونانی پس از آخیلئوس، بعد از مرگ آن پهلوان برای به دست آوردن زره او به مسابقه برخاست. جزئیات مسابقه در روایتهای مختلف مغشوش است، ولی به‌هرحال آیاکس باخت و خود را کشت. برنده اودوسئوس بود. دومین گروه مرکب از کسانی است که سقراط میل دارد از آنان پرسش و امتحان کند تا ببیند که آیا شهرتشان به خردمندی و فرزاندگی درست است یا نه: اول آگاممنون^{۲۹} [فرمانده کل یونانیان در جنگ ترویا] که دختری به نام بریسیس^{۵۰} را که از غنائم جنگ به آخیلئوس رسیده بود تصاحب کرد و خشم او را برانگیخت و داستان ایلید را به‌راه انداخت؛ دوم سی سوفوس، نیرنگبازی اساطیری، که برخلاف سقراط که از مرگ استقبال می‌کرد، کوشید مرگ را بفریبد و در برخی روایات پدر اودوسئوس معرفی شده است؛ سوم خود اودوسئوس که به اختلاف نظر او با آخیلئوس پیشتر اشاره کردیم. پس روشن است که ملاک اینکه کسی در این دو گروه قرار بگیرد، هواداری وی از آخیلئوس و ضدیت او با اودوسئوس بوده است.

لکه‌دار کردن شخصیت اودوسئوس همچنین از کاربرد صنعت ادبی تلمیح پیداست. چند تن از پژوهندگان متوجه

یک رشته همانندیها میان دفاعیه و نوشته‌ای دیگر کمابیش متعلق به همان دوره شده‌اند و گفته‌اند که افلاطون ممکن است آن اثر را الگو گرفته باشد. نوشته مورد نظر متن خطابه دفاعیه‌ای به قلم گورگیاس^{۵۱} سوفسطایی است که در آن، پالامدس در جایگاه متهمان است و اودوسئوس، در مقام دادستان.

روشنترین مشابهت بین سقراط و آخیلئوس از طریق نقل قول به ظهور می‌رسد. در قطعه‌ای که اکنون نقل می‌کنیم، سقراط به سؤالی فرضی پاسخ می‌دهد:

ولی ممکن است کسی پرسد: «آیا ننگ نداری، سقراط، از دست زدن به کاری که احتمالاً به مرگ خواهد انجامید؟» من بحق پاسخ خواهم داد: «تو در اشتباهی اگر گمان می‌کنی که [الف] کسی که وجودش حتی حداقل فایده را دارد باید [ب] کمترین اعتنایی به خطر مرگ داشته باشد و نباید هنگامی که دست به عمل می‌زند تنها به این بیندیشد که [ج] آیا عادلانه عمل می‌کند یا غیرعادلانه و آیا عملش عمل نیک‌مردان است یا بدکاران. سؤال تو نشان می‌دهد که برای نیمه خدایانی که در ترویا جان باختند، بویژه برای پسر ثیس^{۵۲} چندان قدر و قیمتی قائل نیستی. هنگامی که آخیلئوس دید که باید به ننگ تن در دهد، کوچکترین اعتنایی به خطر نکرد آنچنان که وقتی تصمیم به کشتن هکتور^{۵۳} گرفت و مادرش که ایزدبانو بود چیزی قریب به این مضمون به او گفت که «پسرم، اگر بخواهی انتقام خون دوست پاتروکلوس^{۵۴} را بگیری و هکتور را بکشی، خودت نیز طعم مرگ را خواهی چشید، زیرا سرپنجه تقدیر بعد از هکتور در انتظار توست»، او به شنیدن این سخن پاسخ داد که [۱] به مرگ و خطر اعتنایی ندارد، بلکه [۲] بمراتب بیشتر از زندگی [ج-۱] به شیوه بدکاران می‌ترسد و از اینکه [ج-۲] انتقام خون دوستش را نگیرد. او گفت: «بگذار

تبهکار را به کیفر عادلانه برسانم و سپس بی‌درنگ بمیرم به جای اینکه کنار این کشتیهای خمیده پیشانه اینجا بمانم و مضحکه شوم و باری بردوش زمین باشم.» آیا توگمان می‌کنی که او در آن هنگام از مرگ و خطر اندیشناک بود؟

حقیقت امر، ای مردان آتن، جز این نیست که هر جا که مرد، یا به‌اختیار یا به پیروی از دستور فرمانده، موضع گرفت و ایستاد، همان جا، به اعتقاد من، وظیفه دارد که بایستد و جان خود را به خطر بیندازد و به هیچ چیز غیر از ننگ، حتی مرگ، اعتنایی نکند. ([دفاعیه]، ۲۸b. تأکید بر کلمات از ماست.)

افلاطون نخست از آنگونه شخصی که بحث دربارهٔ اوست، یعنی شخص سودمند به حال جامعهٔ خویش [الف]، وصفی کوتاه می‌دهد. چنین کسی به دو صفت ممتاز می‌شود: یکی سلبی [ب] و دیگری ثبوتی [ج]. نمونهٔ این دو صفت یکی آخیلئوس است و دیگری سقراط. از تکرار بعضی کلمات (که در قطعهٔ بالا با حروف سیاه نمایانده شده) پیداست که باید در آن دو به چشم نظیر و همال یکدیگر نگریست، یکی از این جهت که آخیلئوس سرمشق سقراط است و دیگری از جهت اینکه هر دو بر طبق ملاک عمومی واحد عمل می‌کنند. این حکم تابدان پایهٔ صدق می‌کند که منصفانه می‌توان گفت که هر چه بتصریح دربارهٔ یکی گفته شود، بتلویح در مورد دیگری نیز صادق است. مانند بدکاران عمل نکردن [ج-۱] بخشی از صفتی است که اختصاصاً به آخیلئوس اطلاق می‌شود ولی ائصاف آن به سقراط نیز در حکم مستتر است. هر دو شخصیت مظهر پرهیز از کارهای ننگ آورنده، بنابراین، صفت ثبوتی متضمن این ویژگی نیز هست.

حال اگر نظر خویش را به عبارات محدود کنیم، می‌بینیم

که دستکاری و تصرف افلاطون در متن کاملاً واضح است. «نقل قول» از تئیس و آخیلئوس بخشی به زبان هومر صورت گرفته است و بخشی به زبانی که افلاطون از خود افزوده است. پس از آنکه تئیس می‌گوید: «پسرم، اگر بخواهی انتقام خون دوستت پاتروکلوس را بگیری...»، افلاطون پاسخ آخیلئوس را در سه جمله (۱ و ۲ و ۳) می‌آورد که فقط آخرین آنها مستقیماً به سخنان تئیس مربوط می‌شود و دو جمله دیگر به اقتضای ملاک‌هایی افزوده شده که افلاطون قبلاً معین کرده است. برخی از عباراتی که افلاطون از قول آخیلئوس نقل می‌کند (مثلاً «تبهکار را به کیفر عادلانه برسانم») با زبان و بیان هومر بیگانه است ولی بازتاب وضع سقراط در آن حال و جزئی از مصطلحات حقوقی رایج در آتن است.

افلاطون گذشته از اینکه عبارات هومر را با مقتضیات موضوع کار خویش سازگار کرده، دو جا همچنین، برای رسیدن به هدفی مشابه، کلمات را تغییر داده است. نخست، در متن اصلی هومر، آخیلئوس در واپسین سخنان خویش می‌گوید «بار بی‌فایده»؛ افلاطون صفت «بی‌فایده» را از موصوف حذف کرده و (برای رعایت وزن شعر) صفت «خمیده پیشانه» را افزوده است که غالباً در هومر به کشتی اطلاق می‌شود. دوم، «بنشینم» در هومر گسترش داده شده و به این صورت در آمده است: «اینجا بمانم و مضحکه شوم». گرچه این هر دو تغییر حمل بر لغزش حافظه [افلاطون] شده، ولی به احتمال قویتر عمد در کار بوده است. افلاطون می‌خواهد بین سقراط و آخیلئوس نسبت مشابهت برقرار کند، و وجه شبه، سودمندی به حال جامعه خویش است. بنابراین، حفظ صفت «بی‌فایده» بیجا و بی‌مناسبت می‌بود. هدف از

تغییر دوم هنگامی آشکار می‌شود که توجه کنیم افلاطون باردیگر اینجا به صنعت تلمیح توسل جسته است، و این امر تغییر معنایی سوفوکلس وار به کلام می‌دهد. سوفوکلس حتی بیش از آیسخولوس^{۵۵} و اثوریپیدس در انتقال شخصیت قهرمانان هومری به صحنه تراژدی در تئاتر دست داشت، و گاهی در دفاعیه تأثیر سوفوکلس در زبان افلاطون دیده می‌شود. اما فعلاً آنچه مستقیماً به مطلب ربط پیدا می‌کند این است که قهرمانان تراژدی در سوفوکلس نمی‌گذارند مضحکه شوند و این یکی از ویژگیهای بارز آنهاست، و شاید تصادفی نباشد که این خصیصه بخصوص در دو نمایشنامه آیاکس^{۵۶} و فیلوکتس^{۵۷} نمایان است که قهرمانان هر دو، دشمن دیرینه اودوسئوس بوده‌اند. افلاطون در آخرین نوشته خویش، قوانین (۸۱۷)، می‌گوید اصیلترین و حقیقی‌ترین شکل تراژدی آن است که نیکوترین و والاترین زندگیها را نمایش دهد. در دفاعیه بسیاری چیزها وجود دارد که آشکارا منطبق با این تعریف است.

قالب گفت و شنود

پس از اینکه آموزش عالی رسماً در قرن چهارم [ق.م.] در آتن بنیاد پیدا کرد و همزمان با آن، فلسفه به صورت حرفه در آمد، رساله‌نویسی نیز متداولترین وسیله بیان مطالب فلسفی شد، و تا امروز در غرب در این مقام باقی است. پایه‌های آن در مدرسه ارسطو، شاگرد افلاطون، موسوم به لوکیون^{۵۸}، و جانشینان ارسطو محکم شد، هرچند ریشه‌های آن به زمانهای قدیمتر، به روش تدریس سوفسطاییان به صورت سخنرانی یا به رساله‌های متفکران ایونیایی درباره پدیدارهای طبیعی، باز

می‌گردد. افلاطون در آخرین آثار خود اندکی به رساله‌نویسی می‌گراید (بدین معنا که سخنگوی اصلی بمراتب بیش از دیگران صحبت می‌کند)، ولی هرگز از نوشتن در قالب گفت و شنود یا مکالمه که نخست با آن شروع کرده بود، دست برنمی‌دارد.

برای انتخاب قالب گفت و شنود چند دلیل وجود داشت. از قدیم در انواع مختلف ادبی، به‌منظور بحث از مسائل مورد اختلاف و ابهامات موجود در کارهای آدمی و خداوند، از شیوه گفت و شنود استفاده می‌شد. در کهنترین آثار ادبی یونانی، ایللیاد و اودیسه هومر، هرچا موضوع مهمی به‌میان می‌آید، شاعر مطلب را به‌جای اینکه خود بیان کند، از زبان شخصیت‌های داستان می‌گوید. بعدها هرچه تراژدی در آتن بیشتر رشد و پرورش یافت و اهمیت گروه همخوانان* کاستی گرفت و توجه به بازیگران رو به فزونی گذاشت، این امر بیشتر مصداق پیدا کرد تا در نمایشنامه‌های اثورپیدس، که او را فیلسوف تئاتر خوانده‌اند، به اوج رسید.

به‌موجب روایتی که می‌توان باور کرد، نخستین آثار ادبی افلاطون به شکل نمایشنامه بوده است، هر چند این مطلب احتمالاً ساختگی ولی باب‌پسند و زیبا نیز بدان افزوده شده است که پس از اینکه او نخستین بار گفتار سقراط را شنید، همه دست‌نوشته‌های خویش را به آتش سپرد. در جمهوری، افلاطون به شعر دراماتیک سخت حمله می‌کند، و شدت انتقاد او احياناً به این دلیل است که خود عمیقاً قدرت عاطفی آن را احساس می‌کرده است. به هر حال، گرایش او به شعر دراماتیک، در عرصه امکانات نهفته در قالب گفت و شنود،

یعنی کنش و واکنش میان شخصیت و عقیده در فراز و نشیبهای روح و ذهن، مجال عرض اندام یافت.

اما آنچه پیداست از همه بیشتر اهمیت داشته این بوده که هیچ چیزی مانند قالب گفت و شنود به قامت سقراط واقعی راست نمی آمده است، و به همین دلیل مریدان دیگر سقراط نیز، همچون آیسخینس^{۵۹} اهل اسفتوس^{۶۰}، آثاری به شکل مکالمه نوشته اند و او را در گفت و شنود شرکت داده اند (از این مکالمات امروز فقط گسسته پاره هایی در دست است). این ادعای سقراط که معلم نیست بدین معنا بود که او به هیچ مجموعه ای از تعالیم محصل و مثبت آنچنان مقید نیست که آن را به صورت مکتوب در آورد و از این راه صحت و اعتبار نیمه دائمی به آن بدهد، کما اینکه در واقع هیچ چیزی هم ننوشت. به همین دلیل، قالب درس و سخنرانی معمول سوفسطاییان نیز با خودنماییهای ذاتی آن برای نگاشتن چهره دقیق سقراط مناسب نبود. البته مشکل می توان مدعی شد که هیچ یک از رساله ها یا مکالمات افلاطون به نیت ارائه شرحی واقعی از رویدادهای تاریخی نگاشته شده است. ولی قصد و غرض این بوده که مکالمات بازتاب راستین روش فلسفی او باشند. همچنین روشن است که هدف، مدافعه و توجیه نیز بوده است. افلاطون نشان می دهد که سقراط چگونه عمل می کرده است، و بدین وسیله بارها و بارها به طور ضمنی می رساند که نه تنها اتهاماتی که به او زده شده ربطی به فعالیتهايش نداشته، بلکه کیفر او نیز محققاً با آن فعالیتها متناسب نبوده است.

شاید بخشی از آنچه از روش سقراطی پرسش و پاسخ به افلاطون به ارث رسید این بود که اعتماد او به اینکه کتاب در آموزش و پرورش سودمند بیفتد، سلب شد. در بخشی

معروف در اواخر فایدروس^{۶۱}، افلاطون کلام مکتوب را با تصویر آدمیان در نقاشیهای نزدیک به واقعیت مقایسه می‌کند و می‌گوید انسانها در آن نقاشیها زنده به نظر می‌رسند، ولی وقتی سؤالی از آنها بکنید، خاموش می‌مانند. کلام مکتوب نیز پژوهش فلسفی را دچار قطعیتی خشک و جامد می‌کند که بکل با روح کاوشگری که نشانه ویژه برخورد افلاطون با مسائل فکری است بیگانه است.

رسائل یا مکالمات افلاطون را معمولاً به سه گروه بخش می‌کنند که مرز میانشان براساس ملاکهای مختلف (مانند درجه اهمیت حضور سقراط یا تحلیل سبک نگارش یا موضوعات فلسفی مورد بحث) تعیین می‌شود، هرچند توافق مطلق بر سر اینکه کدام رساله زودتر و کدام دیرتر نوشته شده هنوز به دست نیامده است. (فهرست رساله‌های متعلق به هرگروه در ضمیمه این کتاب مندرج است). روش سقراط به درست‌ترین وجه در رسائل اولیه نمایان است. در این رساله‌ها، همان گونه که بعداً در لاخس^{۶۲} می‌بینیم، همسخنان می‌کوشند اصطلاحات اخلاقی را تعریف کنند: مانند خویشتن‌داری (یا «سوفروسونه»^{*}) در خارمیدس^{۶۳}، دوستی (یا «فیلیا»^{**}) در لوسیسیس^{۶۴}، و پارسایی یا تقوا («هوسیوتس»^{***}) در ائوثوفرون^{۶۵}. بیشتر مسائل در مورد گروه میانی پیش می‌آید، بویژه اینکه کدام رساله‌ها را باید در این گروه جای داد، و افلاطون تا چه حد هنوز به نشان دادن چهره سقراط واقعی ادامه می‌دهد. تفاوت بین این گروه و رسائل اولیه معتنا به است. رساله‌های متعلق به گروه میانی طولانی‌تر و گاه بسیار طولانی‌تر و،

بنابراین، به عنوان صورت حقیقی مذاکرات از واقعیت دورترند. اصحاب گفت و گو، مانند پروتاگوراس و گورگیاس در رساله‌هایی که به اسم ایشان نامگذاری شده، اهل حرفه‌اند، و فقط گاهی شخص متفنی از مردم آتن نیز در مکالمه دخالت دارد. برخلاف گذشته، سقراط در این رساله‌ها پاسخهای دارای محتوای مثبت می‌دهد و دیگر صرفاً پرسنده و ناقد آرای سایرین نیست. از این ملاحظات چنین برمی‌آید که اکنون این خود افلاطون است که مطالب خویش را از زبان سقراط بیان می‌کند. البته این احتمال نیز کاملاً وجود دارد که سقراط واقعی نیز دربارهٔ مسائلی که رسائل مورد نظر مصروف آنهاست - مانند عدالت و چگونگی کارکرد درست جامعه و موارد کاربرد فن سخنوری در گفتار سیاسی - بحث کرده باشد. در گروه آخر، بسیاری از موضوعات مورد بحث - مانند تقسیم منطقی در سوفسطایی^{۶۶} یا ساخت و قوانین فیزیکی جهان در تیمائوس^{۶۷} - از مباحثاتی که در آکادمیای افلاطون جریان داشته مایه می‌گیرند، نه از افکار سقراط. در آخرین و طولانی‌ترین رسالهٔ افلاطون، قوانین، سقراط از صحنه ناپدید می‌شود و جای او را «بیگانهٔ آتنی» می‌گیرد که در واقع نام مستعار خود افلاطون است.

لاخس

در این رساله ظاهراً مکالمه‌ای بازگو می‌شود که در حدود ۴۲۰ ق.م، ده سال پس از آغاز جنگ پلوپونزی^{۶۸}، در آتن صورت گرفته است. اصحاب اولیهٔ گفت و گو چهار نفرند: لوسیماخوس^{۶۹} و مله سیاس^{۷۰}، پسران کم مایهٔ دولتمردان برجستهٔ سابق آتن، و دو افسر بلندپایهٔ ارتش به نامهای

نیک‌یاس^{۷۱} و لاخس. دو نفر اول از دو نفر دوم دعوت کرده‌اند که برای تماشای مردی که با زره هنر رزمی خویش را به نمایش می‌گذارد حضور یابند و هدفشان این است که ببینند که آیا این نوع آموزش و تمرین در تربیت دو پسرشان سودمند است یا نه. نیک‌یاس شکی در این باره ندارد و می‌گوید این کار ورزش بدنی خوبی است و برای آشنایی با شرایط واقعی رزم مفید است، و دو جوان با اندوختن چنین تجربه‌ای ممکن است شایق رسیدن به مقامات بالاتر لشکری و کسب دانش نظامی لازم برای وصول به آن مقامات شوند. لاخس بر پایه تجربه شخصی، به اینگونه ملاحظات انتزاعی و نظری اعتراض می‌کند و می‌گوید کسانی که اینجا چنین نمایشهایی می‌دهند هرگز در اسپارت دست به این کار نمی‌زنند. (اسپارت نمونه اعلای دولتهای نظامی بود، و نمایشهای مورد بحث بظاهر در آنجا پسند خاطر نبود). او می‌افزاید که من خود با بعضی از اینگونه افراد در رزم روبرو شده‌ام و حسابشان را رسیده‌ام؛ نوآوریهای فنی در تسلیحات ممکن است به بیچارگی در میدان جنگ بینجامد (چنانکه خود این شخصی که امروز دیدید جنگ‌افزاری من درآوردی، یعنی ترکیبی از نیزه و داس^{*} اختراع کرده بود؛ داس به طنابهای کشتی^{**} دشمن‌گیر کرد و او بناچار دسته سلاح را رها کرد و بی دفاع ماند).

* در همه ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه این رساله و همچنین در دو ترجمه فارسی آن (به قلم دکتر لطفی و دکتر محمود صناعی) «داس» نوشته شده است. نویسنده آن را «قلاب» (hook) ترجمه کرده است که به نظر نادرست می‌رسد. ** نویسنده به جای «کشتی» (ship)، نوشته است «تازیانه» (whip) که مسلماً غلط چاپی است، زیرا در اصل رساله بتفصیل از عبور دو کشتی از کنار یکدیگر و در دو جهت مخالف سخن رفته است.

بدین ترتیب، همسخنان به بن بست می‌رسند و به سقراط روی می‌آورند و او را داور بیطرف قرار می‌دهند. نیکياس خطاب به کسانی از اعضای گروه که با شیوه کار سقراط آشنا نیستند سخنانی در معرفی او از لحاظ فکری می‌گوید، و این نشانه آن است که مذاکرات در جهتی دیگر خواهد افتاد. به لوسیماخوس می‌گوید:

به نظر نمی‌رسد بدانی که هر کس با سقراط وارد گفت و گویی تنگاتنگ و جدی شود چه بر او می‌رسد. همیشه کار به اینجا می‌کشد که از هر موضوعی شروع کرده باشد، سقراط در گفت و گو آنچنان او را می‌پیچاند که ناگهان می‌بیند سرگرم شرح زندگی گذشته و کنونی‌اش شده است. و وقتی به چنین حالتی افتاد، سقراط تا او را کاملاً و دقیقاً سؤال‌پیچ نکرده باشد، رها نمی‌کند. ([لاخس]، ۱۸۸a-۱۸۷e)

سقراط به نحوی شروع می‌کند که گویی می‌خواهد مسأله اصلی را یکسره نادیده بگیرد. ولی در واقع - هرچند به طور ضمنی - آن مسأله را تحت مسأله‌ای بزرگتر می‌گنجانند. می‌گوید اینگونه آموزش تنها یکی از جنبه‌های تعلیم و تربیت از نظرگاهی گسترده‌تر است. غرض از تعلیم و تربیت این است که شاگرد بهتر شود تا بتواند به آنچه خیر در آن است برسد، یعنی مجموعه‌ای از صفات اخلاقی که یونانیان به آن «آرته» (یا فضیلت انسانی) می‌گفتند. سقراط می‌گوید بحث از همه آن صفت‌های کاری بزرگتر از آن است که فعلاً میسر شود و عجبالتاً باید توجه خویش را به فضیلتی معطوف کنیم که انتظار داریم در نتیجه مهارت در رزم به وجود بیاید، و آن شجاعت است. اما همان‌طور که چشم پزشک تا چشم و بینایی را شناسد قادر به درمان بیمار نیست، از معلم و مربی نیز نمی‌توان انتظار ایجاد

هیچ فضیلت اخلاقی خاصی را داشت مگر او بداند که آن فضیلت چیست. بنابراین، باید پرسیم شجاعت چیست؟

پاسخ لاخس، چنانکه از مرد جنگی کارآزموده‌ای مانند او در قرن پنجم [ق.م.] می‌توان انتظار داشت، قابل پیش‌بینی است. می‌گوید شجاع آن کسی است که هنگام نبرد در محل مأموریت خود بایستد و از دشمن نگریزد. ولی بزودی دیده می‌شود که این جواب ناقص است زیرا فقط در مورد یک قسم از افراد و یک نوع وضع (یعنی نبرد پیاده نظام با استفاده از تاکتیکهای آن روزگار) صدق می‌کند. سقراط دامنه تحقیق را گسترده‌تر می‌کند و می‌پرسد: پس قضیه در مورد دیگر اقسام سربازان (مانند سواره نظام) و مردم در سایر اوضاع (در مواجهه با خطر در دریا، در بیماری و فقر، و در سیاست) چطور می‌شود؟ چه صفت مشترکی است که نام آن را «شجاعت» می‌گذاریم و همه این کسان در آن شریکند، همان‌گونه که وقتی می‌گوییم «سرعت»، مقصودمان صفتی است که میان فعالیت بدنی و زبان و ذهن مشترک است [چنانکه می‌گوییم فلان کس «سریع می‌رود» یا «سریع سخن می‌گوید» یا «سریع یاد می‌گیرد»]؟

لاخس می‌گوید که شاید این صفت مشترک قسمی پایداری روحی باشد، یعنی نوعی پایداری معنوی به تفکیک از پایداری جسمی. این تعریف چون مبهم است، در مورد اوضاعی که ذکر شد صدق می‌کند؛ اما سقراط می‌خواهد آن را دقیق‌تر کند و بحث را به جهتی اندک متفاوت می‌کشانند. می‌گوید شجاعت صفتی پسندیده است، ولی پایداری ممکن است خردمندانه باشد یا نابخردانه. دو مثال می‌زند: یکی پزشکی که از دادن دارویی که بیمار می‌خواهد سر باز می‌زند و

لجاج و سرسختی او امکان دارد صرفاً نامعقول باشد. مثال دوم: سرباز ممکن است اگر بداند که نیروهای خودی بیشترند یا خودش مهارتهایی دارد که در دشمن نیست، برای پایداری در نبرد آماده‌تر باشد. در این صورت می‌توانیم بگوییم که دشمنی که از پشتیبانی محروم یا فاقد مهارت لازم است و، با اینهمه، پایداری می‌کند، درواقع شجاعت‌تر است. در نتیجه، صفتی ناپسند، یعنی پایداری احمقانه، درعین حال شجاعت از کار درمی‌آید، و این متناقض با فرضی است که این قسمت بحث با آن آغاز شد و گفتیم که شجاعت پسندیده است. سقراط بشوخی می‌گوید که با وجود اینکه به بن‌بست رسیده‌ایم، باید شجاعت به خرج دهیم و در پیگیری بحث پایداری کنیم. ولی لاخس عذر می‌خواهد و می‌گوید:

من حاضرم ادامه بدهم، ولی به اینگونه بحثها عادت ندارم. میل دارم در بحث برنده شوم و ناراحتم از اینکه نمی‌توانم بیان کنم که مقصودم چیست. تصور می‌کنم می‌دانم که شجاعت چیست، اما نمی‌دانم چگونه است که از چنگم فرار می‌کند و نمی‌توانم مطلب را در قالب کلمات بگنجانم و بگویم که چیست. (لاخس، ۱۹۴a)

سپس سقراط از سردار دوم، یعنی نیکياس، درخواست می‌کند که، به اصطلاح نظامیان، به یاری دوستش بشتابد. نیکياس پیشنهاد می‌کند که از قاعده‌ای که بارها دیده است سقراط بیان کرده است شروع کنند، بدین معنا که شخص کاری را درست انجام می‌دهد که بداند، و اگر کاری را نداند درست انجام نمی‌دهد. دانایی و شناخت موردنظر در اینجا، شناخت چیزهایی است که در نبرد و در سایر اوضاع ترس یا اطمینان ایجاد می‌کنند. لاخس اشکالی بدیهی به این سخن وارد می‌کند

و می‌گوید پزشک و کشاورز هر دو به سهم خویش می‌دانند که چه چیزی برای بیماری و برای کشاورزی خطر دارد، ولی به این جهت کسی مدعی نمی‌شود که آن دو از شجاعت برخوردارند. نیکياس با این گفته قدری عجیب به او پاسخ می‌دهد که پزشک دربارهٔ بیماریها شناخت دارد، اما نمی‌داند که فلان بیمار خاص باید درمان شود یا به حال خود بماند تا بمیرد، و عموماً نمی‌داند که آیا زندگی بهتر است یا مرگ، و فقط شخص شجاع به چنین چیزی داناست. لآخس می‌گوید که اگر چنین باشد، پیشگو چون آینده را پیش‌بینی می‌کند، باید شجاع به حساب بیاید. نیکياس جواب می‌دهد، نه، این طور نیست، زیرا پیشگو می‌تواند پیش‌بینی کند که چه روی خواهد داد، ولی نمی‌داند که آیا آنچه روی خواهد داد برای کسی که آن رویداد در زندگیش مؤثر خواهد بود خوب است یا نه. لآخس به نیکياس می‌گوید تنها نتیجه‌ای که می‌توانم بگیرم این است که، به این حساب، هیچ کسی غیر از یکی از خدایان شجاع نیست، و تو خودت را در تنگنایی گرفتار کرده‌ای که نمی‌توانی از آن خلاص شوی و مهملات ضد و نقیض می‌گویی.

سقراط در طول این نمایش جنبی که در آن لحن سخن طرفین مرتب بغض‌آلودتر می‌شود، خاموش مانده است، عمدتاً به این جهت که محور بحث از دست رفته است و مذاکره ناگزیر به جایی نخواهد رسید. او برای اینکه جهت استوارتری به گفت و گو بدهد، برمی‌گردد به نخستین تعریف نیکياس دایر بر اینکه شجاعت یعنی شناخت چیزهایی که موجب ترس یا اطمینان خاطر می‌شوند. ولی می‌پرسد آیا باید از این تعریف بر پایهٔ معانی متداول الفاظ چنین بفهمیم که

بعضی از جانوران (از قبیل شیر و پلنگ) شجاعند؟ اگر این طور باشد، اینگونه جانوران چیزی می دانند که بسیاری از آدمیان (مانند پزشکان و پیشگویان) از آن بیخبرند. نیکياس قدری با بی حوصلگی فرق می گذارد بین شجاعت و آنچه ممکن است تهور یا بی باکی نامیده شود، یعنی صفت جانوران و کودکان که اعمالشان مبتنی بر عقل نیست و، بنابراین، نمی توان گفت شجاعانه است. لاکس ایراد می گیرد که ما در زبان عادی شیر را شجاع می خوانیم، و سقراط به او یادآوری می کند که نیکياس دوست دامون^{۷۲} معلم پسرش است، و دامون همکار پرودیکوس^{۷۳} سوفسطایی است که هیچ کس از جهت فرق گذاشتن میان معانی واژه ها به پای او نمی رسد.

در مرحله آخر بحث، موضوعی که در اوایل گفت و شنود به میان آمده بود از سر گرفته می شود، بدین معنا که شجاعت همان «آرته» یا فضیلت است، منتها آن بخش از «آرته» که خویشن داری و دادگری و صفات دیگر را نیز در بر می گیرد. سقراط تعریف نیکياس از شجاعت را می گیرد و مصداقهای آن را توسعه می دهد. می گوید شجاعت شناخت چیزهایی است که ترس یا امید در دل می آفرینند؛ چیزهای ترس آور بدند و چیزهای امیدبخش، خوب. بیم و امید هر دو به آینده مربوط می شوند. اگر شجاعت همان شناخت یا دانایی باشد، باید موردی داشته باشد، یعنی چیزی که به آن تعلق بگیرد، یا امر معلوم. ولی شناخت نه تنها به چیزهایی که در آینده دانسته می شوند، بلکه به گذشته و اکنون نیز تعلق می گیرد. اموری که در قیاس از آنها استفاده می شود، اول پزشکی است، دوم کشاورزی، و سوم فرماندهی. (در مورد فرماندهی، سقراط می گوید به همین جهت، مطابق قانون، پیشگو پایینتر از فرمانده

قرار می‌گیرد، زیرا احتمال اینکه فرمانده کاردان و کارآزموده بداند که چه در نبرد روی خواهد داد قویتر است.) پس با تجدید نظری که بدین گونه به عمل می‌آید، تعریف شجاعت چون با خوبیها و بدیهای آینده سر و کار پیدا می‌کند، فقط یک سوم موضوع شجاعت را در بر می‌گیرد. ولی اگر شجاعت کلاً به همه خوبیها و بدیهای گذشته و اکنون و آینده تعلق بگیرد، شامل سراسر «آرته» خواهد شد. منتها این نتیجه نیز مانند تناقضی که در استدلال لاخس پدید آمد، با فرض اصلی متناقض است که می‌گفت شجاعت فقط بخشی از فضیلت است.

سقراط: پس، نیکياس، ما کشف نکردیم که شجاعت چیست. نیکياس: آری، بظاهر چنین است.

لاخس: ولی، نیکياس، دوست عزیز، من گمان کردم تو حتماً موفق به کشف آن خواهی شد چون آن طور به پاسخهای من به پرسشهای سقراط به چشم حقارت می‌نگریستی. بسیار امیدوار بودم که با خردی که از دامون کسب کرده‌ای، در کشف آن توفیق پیدا کنی.

نیکياس: عجیب است، لاخس، که هنوز فکر می‌کنی هیچ اهمیتی ندارد که بوضوح نشان دادی که از شجاعت چیزی نمی‌دانی. ولی اگر نشان داده شود که من هم همان مشکل را دارم، قضیه را رها نمی‌کنی. و باز بظاهر در نظرت اشکالی ندارد که تو هم درباره چیزی هیچ نمی‌دانی که هر کسی که فکر می‌کند که کسی است باید از آن اطلاع داشته باشد. البته، به نظر من، توهم مثل همه افراد بشر، به دیگران نگاه می‌کنی و خودت را نمی‌بینی. من خودم تصور می‌کنم درباره موضوعاتی که از آنها بحث می‌کردیم نسبتاً خوب حرف زده‌ام. ولی به فرض هم که درباره بعضی از این امور به نحو شایسته بحث نشده باشد، من قصد دارم به کمک دامون، که تو به او ندیده

می‌خندی، و همچنین به کمک دیگران، این عیب را رفع کنم. و وقتی مطمئن شدم، به توهم یاد خواهم داد، چون فکر می‌کنم سخت به یادگرفتن احتیاج داری. ([لاخس]، ۱۹۹e)

رساله با این پیشنهاد طنزآمیز سقراط به پایان می‌رسد که شاید هر سه بهتر باشد، به رغم سن و سالشان، دوباره به مدرسه بروند.

در آغاز بسیاری از رساله‌های قدیمتر، همیشه گفته می‌شود که گفت و شنود کجا صورت گرفته است، مثلاً در محوطهٔ تمرین کشتی (خارمیدس) یا در خانهٔ کفالوس^{۷۴} در بندرگاه آتن (جمهوری). رسالهٔ کوچک لاخس (بدون هیچ دلیل روشن) فاقد این ویژگی است؛ ولی از این‌که بگذریم، دارای همهٔ وجوه مشترک رساله‌های دیگر است، از جمله: (۱) معرفی شرکت‌کنندگان در گفت و گو؛ (۲) طرح موضوع، اول در چارچوبی عمومی و بعد به طور ظریفتر و مشخصتر؛ (۳) هدف آموزشی و ارزش موضوع، بویژه از نظر ارتباط و تأثیر آن در جوانان؛ (۴) ارتباط عملی موضوع به زندگی آدمی و کمال مطلوب «آرته» در یونان؛ (۵) این تصور که خوب و درست زندگی کردن نیز به مهارت نیاز دارد، و عمل اخلاقی هم مشابه فن و مهارت در حرفه‌ها، بویژه پزشکی است؛ (۶) موقعیت محوری سقراط در مقام همسخن اصلی؛ و (۷) نتیجه‌گیری، ولی نتیجه‌ای به شکل «آپوریا»^{*}، یعنی مشکل و معضل، که همسخنان ابتدا با اطمینان راههای مختلف برای حل آن مطرح می‌کنند، اما مآلاً دیده می‌شود که هیچ‌یک از آنها خرسندکننده نیست.

سقراطی که در رساله‌ها دیده می‌شود، دست کم به معنای ادبی، آفریده افلاطون است، و این امر موضوع مناظره‌های بی‌پایان بوده که این سقراط از جهت فلسفی تا چه حد مخلوق اوست. به بیان ساده‌تر، سؤال این است که تصویری که افلاطون از سقراط می‌نگارد چقدر از حیث تاریخی درست است؟ چنانکه دیدیم، عاملی که مسأله را پیچیده می‌کند مطالبی است که آریستوفانس و همشینیان دیگر سقراط درباره‌ی وی نوشته‌اند و در آنها به تعبیر و تفسیر پرداخته‌اند. عامل دیگری که به پیچیدگی مسأله می‌افزاید این است که سقراطی که در رساله‌های قدیم‌تر به او برمی‌خوریم با سقراطی که تصویر او در رساله‌های بعدی دیده می‌شود، تفاوت دارد.

با این مسأله می‌توان از دو جنبه برخورد کرد: یکی روش سقراط، و دیگری تعالیم او. در مورد اولی، اختلافی نیست. چنانکه به طور نمونه در لاکس دیدیم، سقراط می‌خواست تعریفی از صفات اخلاقی (مانند شجاعت یا خویش‌داری یا عدالت) به دست بیاورد. نیاز به اینگونه تعاریف کم‌کم تا عصر او بدیهی شده بود. توکودیدس درباره‌ی یکی از آثار کشمکشهای خانگی دامنگیر دولتهای متعدد یونانی در جنگ پلوپونزی چنین گزارش می‌دهد:

مردم مدعی بودند که حق دارند معانی الفاظ را به نسبت اعمال تغییر دهند. تهور نابخردانه در پشتیبانی از گروه به شجاعت مبدل شد، درنگ و تأمل دور اندیشانه به جبن ظاهر فریب، میانه روی به پوششی برای نامردی، و برخورد خردمندانه با کل وضعیت به بی‌حرکی و بی‌عملی در همه امور.

(تاریخها، ۸۲:۳)

ضرورت تعریف دقیق متکی به دلایل عقلی و اخلاقی است. اگر دو تن بر سر معنای فلان اصطلاح به توافق نرسند، به معنای واقعی کلمه موفق نخواهند شد به نحو خردمندانه و قابل فهم با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. همین طور، اگر واژه‌ای به میل فرد یا گروه خاصی فلان معنا را بدهد، آن معنا فقط جنبه خصوصی و ذهنی* خواهد داشت و بناچار اساس نسیبگرایی اخلاقی خواهد شد. روش سقراط روش «النخوس»^{***}، یعنی کوشش برای تعریف الفاظ از راه پرسش و پاسخ است. از یکی از اصحاب گفت و گو پرسیده می‌شود که مقصودت از فلان اصطلاح اخلاقی چیست. پاسخ او ناگزیر یا زیادی کلی است یا آنگونه که باید کلیت ندارد.

بدین ترتیب، نیکپاس بر سبیل تعریف می‌گوید شجاعت، شناخت یا دانستن است. سقراط باید کاری کند که او مشخصتر حرف بزند ([لاخس]، ۱۹۴e)، و می‌گوید شجاعت آشکارا به این نیست که کسی بداند چگونه فلوت بزند یا در نواختن چنگ ماهر باشد. سرانجام پی می‌بریم که شجاعت به معنای شناخت چیزهایی است که سبب ترس یا اطمینان خاطر می‌شوند. سقراط بعمد مثالهایی خنده‌آور و پیش‌پا افتاده از مهارت در موسیقی می‌زند، زیرا به یاری همین مثالهای پیش‌پا افتاده می‌خواهد بگوید که مهارت‌های مختلف در موسیقی مصداق‌ها یا شکل‌های مختلف شناخت یا دانستن است و نیاز به دقت [در تعریف] را مورد تأکید قرار دهد. شکل معمولتر «النخوس» در مکالمه سقراط با لاخس

* در اصل objective (= عینی) که آشکارا ناشی از لغزش نویسنده است.

*** elenchus

دیده می‌شود. در این مورد، نخستین صورت‌بندی یا بیان آن صفت اخلاقی خاص، به شکل تعریف نیست؛ در عوض، از مصداق معینی از آن صفت به عنوان شاهد استفاده می‌شود. اما بزودی آشکار می‌شود که آن مصداق معین جامع همه اوضاعی نیست که صفت مورد نظر ممکن است در آنها دخیل باشد. لاخس در ابتدا می‌کوشد مفهوم را با ذکر شاهد تعریف کند و می‌گوید مرد شجاع در محل مأموریت خود می‌ایستد و با دشمن می‌جنگد. سقراط تذکر می‌دهد که چنین سخنی ممکن نیست به معنای حقیقی درست باشد، زیرا سربازان سواره نظام را در بر نمی‌گیرد که برمی‌گردند و عقب می‌نشینند و دوباره یورش می‌برند، و نیز در مورد پاره‌ای عملیات نظامی مشخص صدق نمی‌کند، مانند عمل اسپارتیها در نبرد پلاته^{۷۵} که آنقدر عقب نشستند تا در صفوف ایرانیان که در تعقیبشان بودند پراکندگی افتاد و سپس برگشتند و نیروهای دشمن را تار و مار کردند. از این گذشته، شاهدی که لاخس آورده به هیچ وجه ربطی به اوضاع غیرنظامی ندارد که در آنها نیز می‌توان از شجاعت سخن گفت.

در استفاده از روش سقراط، هدفی شخصی نیز در کار است. همسخنان عمده همه اشخاصی واقعی بوده‌اند که بعضی کمتر شهرت داشته‌اند، و افلاطون گاهی به طریق تلمیح خاطر خواننده را به واقعیات زندگی ایشان جلب می‌کند. مثلاً، مسأله اینکه پیشگو چه می‌کند، واقعاً در رساله لاخس تأثیر مثبتی در استدلال ندارد؛ اما اگر بدانیم که، برطبق نوشته توکو دیدس، نیکياس قدری خرافی بوده است، آن وقت مسأله معنای تاریخی به خود می‌گیرد، کما اینکه خوش‌باوری او در تصمیمی که مالا به شکست لشکرکشی آتن به سیسیل و مرگ

خودش انجامید، مؤثر بود.

در رساله مورد بحث، لاخس مردی ساده و رک‌گو معرفی می‌شود که وقتی در قالب مفاهیم انتزاعی صحبت از مجردات می‌شود، راحت نیست، به عکس نیکياس که می‌خواهد بر حریف پیشی بگیرد و دوست دارد واژه‌بازی و نظریه‌پردازی کند (هرچند در هیچ‌یک آنچنان مهارتی ندارد) و سخت شایق اتخاذ روش سفسطه است. البته احتمال می‌رود که این دو واقعاً در زندگی چنین خصایصی داشته‌اند، اما مهم‌تر این است که نمونه خوی و خصلت بسیاری کسان دیگری از قبیل خودشان در آتن روزگار باستان بوده‌اند. اینگونه افراد عمدتاً باید محصول تجربه‌های شخصی خود به‌شمار روند؛ ولی یکی از هدفهای آموزشی سقراط فهماندن این نکته به ایشان و گاهی واداشتنشان به اقرار به آن است که برای اینکه به نحو اکمل یا هوشمندانه و خردمندانه با صاحبان نظرگاههای مختلف رفتار کنند یا با امور در چارچوبهای دیگری روبرو شوند، تجربه شخصی کافی نیست.

اما، از جهت دیگر، رساله‌ها با واقعیت انطباق ندارند. بده‌بستانی که در مباحثه صورت می‌گیرد به صورت چیزی خودانگیخته نمایش داده می‌شود، اما حقیقت این است که زمام بحث را همیشه افلاطون در دست دارد. یکی از جنبه‌های صناعت دراماتیک او این است که منطق حاکم بر مباحثه ممکن است در سطحی پایین‌تر یا بالاتر باشد: پایین‌تر است هنگامی که همسخنان مشتکی اشخاص متفنند و فقط به این خرسندند که وارد «ارِستیک»^{*} [یا مغالبه] شوند و از حریف امتیاز بگیرند و

به او ضرب شست نشان دهند؛ بالاتر است اگر اصحاب بحث وارد «دیالکتیک» حقیقی شوند و از عقاید راسخ خویش شروع کنند، ولی اگر در نتیجه تحلیل عینی قضیه قانع شدند، حاضر به تغییر عقیده باشند.*

مسائل هنگامی فزونی می گیرند که پرسیم در محتوای رساله ها چه چیزی اختصاصاً از سقراط است. سقراط بظاهر می گفت که هیچ نظریه خاصی را تعلیم نمی دهد، و مدعی بود که اگر دانایی و فرزانی بشری مبنا باشد، نادان است. روش او عمدتاً این بود که عقاید دیگران را براندازد، و رساله ها عموماً با «آپوریا» (یعنی مشکل و معضل) به پایان می رسند. اما او نیهیلیست [یا هیچ انگار] نبود**، و تأثیر مجذوب و مفتون کننده ای که، به گفته آلکیبیادس در رساله میهمانی^{۷۶}، در دیگران داشت ممکن نبود اینچنین عظیم باشد اگر نگرش و برخوردش کلاً یا حتی عمدتاً منفی می بود. حقیقت این است که به موجب شواهدی که از منابع مختلف در دست داریم، سقراط دارای نگرشی مشخص و نظریه ای عمومی بوده است. نگرش و موضعش دایر بر این بود که خاطر آدمی باید به جای امور خارج از ذات حقیقی خویش، مانند کسب ثروت و شهرت یا حتی نیازهای تن، مشغول به پرورش صحیح

* البته این فقط یکی از جنبه های دیالکتیک در افلاطون است، ولی نشان می دهد که کسانی که دیالکتیک را همه جا و همه وقت به پیروی از مصطلحات قدما «جدل» ترجمه می کنند، چقدر به خطا می روند و از معنای حقیقی دور می افتند.

** به معنای اینکه معتقد باشد فرقی بین درست و نادرست و خوب و بد وجود ندارد، و به فرض این هم که داشته باشد، دانستی و یاد گرفتنی نیست.

«پسوخته»^{*} (یعنی نفس یا روح یا روان) خود باشد. نظریه سقراط حکایت از این داشت که فضیلت (یا «آرته») انسان به شناخت یا دانستن است، و نتیجه شگفتی که از آن لازم می‌آمد در این سخن او در رساله گورگیاس^{۷۷} (۳۴۵d) خلاصه می‌شود که «هیچ موجود بشری خواسته و به‌طور ارادی بد نمی‌کند، و همه کسانی که بد می‌کنند ناخواسته و به‌طور غیرارادی چنین می‌کنند».

این نظریه که کردار اخلاقی دارای شالوده عقلی است، یکی از بینشهای سقراط بود که افلاطون هرگز از آن دست برنداشت و در واقع نوشته‌هایش سرشار از آن است. یکی از اصول صحیح و معتبر روانشناسی این است که کمتر کسی تصمیمی به عملی می‌گیرد مگر آنکه خیری در آن برای خود تصور کند. در رساله‌های افلاطون نمی‌توان نتایجی را که سقراط شخصاً از این اصول گرفته بود مجزا کرد، ولی چگونگی تأثیر اصول مذکور در رشد فلسفی افلاطون بالنسبه روشن است. از جنبه روانشناسی، تأکید و اصرار سقراط بر پرورش نفس، از جهت نظری مستلزم دوگانگی نفس و تن است. می‌گوید «هیچ کس خواسته و ارادی بد نمی‌کند» و یکی از نتایجی که بر این سخن مترتب می‌شود این است که شناخت خیر صحیح مساوی با عمل کردن به آن است، و این نیز به همان دوگانگی یا ثنویت می‌انجامد، زیرا فرض در آن بر این است که مهار تن در کف ذهن [یا نفس ناطقه] است. ارسطو سخت به این تقسیم دو بخشی ایراد گرفت به این دلیل که می‌گفت در آن، عناصر غیرعقلانی نفس که سرچشمه عواطف و

هیجانانند، به حساب گرفته نشده‌اند. ولی افلاطون خود چنین انتقادی را پیش بینی می‌کرد و، به این جهت، نوعی روانشناسی سه بخشی به وجود آورده است، مرکب از [قوة] عقلی* و [قوة] نفسانی** (منشأ انفعالات و خواهشهای عالیت) و [قوة] شهوی*** (سرچشمه انفعالات و خواهشهای پست‌تر). این تعبیر به نحو درخشان در قالب تمثیل ارا به‌ران و دو اسب او در رساله فایدروس (۲۵۳a) تشریح شده و طرحهای آموزشی و پرورشی و اجتماعی افلاطون در جمهوری اشباع از آن است. مساوی قرار دادن «خیر» با هدف کردار اخلاقی، افلاطون را به شیوه برخوردی کمی جدیدتر و متفاوت سوق داد، و مسأله به این صورت در آمد که چگونه باید «خیر» را تعریف کرد، و چگونه باید خیر واقعی را از خیر ظاهری تشخیص داد. این امر نیز به نوبه خود به مسأله «واقعیت» و «ظهور» یا «بود» و «نمود»† و مآلاً به نظریه مثل†† انجامید.

جمهوری یا دولت (Politeia)

بحث را درباره نوشته‌ای که عموماً می‌گویند بزرگترین اثر افلاطون است ممکن است با ملاحظه دو بخش از آن آغاز کنیم که یکی حاوی یک تمثیل و دیگری مشتمل بر یک ادعاست. اولی را گرچه معمولاً تمثیل غار می‌نامند، خود افلاطون شمایی از حالت طبیعی ما از جهت برخورداری از آموزش و پرورش و نابرخورداری از آن خوانده است. او غاری را

* the intellectual

** the spirited

*** the appetitive

† appearance and reality

†† theory of Ideas، «مثل» (Ideas) جمع است. مفردش «مثال» است و صفتش «مثالی» (Ideal). در فارسی «نظریه ایده» هم گفته شده است.

توصیف می‌کند که از دهانه به درون سراشیب است ([جمهوری]، ۵۱۵e۶-۵۱۴a۱؛ احتمالاً الگوی افلاطون در این توصیف، غاری بالای یکی از تپه‌های واری^{۷۸}، نزدیک ساحل آتیکا^{۷۹} بوده است). در انتهای آن گروهی از مردم از کودکی طوری زنجیر شده‌اند که فقط قادرند به جلو بنگرند. به فاصله‌ای پشت سر زندانیان آتشی روشن است. کمی نزدیکتر ولی باز پشت سرشان دیوار کوتاهی است که در امتداد آن کسان دیگری بعضی مصنوعات و مجسمه‌های آدمیان و جانوران را با خود حمل می‌کنند. یگانه «واقعی» که به زندانیان عرضه می‌شود سایه‌های آلات و مصنوعات روی دیوار روبروست که به علت نور آتش ایجاد می‌شود، و طنین صداهای کسانی که آن اشیا را حمل می‌کنند.

آموزش و پرورش هنگامی آغاز می‌شود که یکی از زندانیان را رها سازند و مجبور کنند که آن سر بالایی را ببیند و به نور خورشید برسد. در هر یک از مراحل پیاپی این راه، زندانی در معرض واقعیت بیشتری قرار می‌گیرد. یعنی اول آلات و مصنوعات و سپس آتش را می‌بیند. اما چون اسیر عادت است و نور چشمانش را می‌زند، هنوز گمان می‌کند که آنچه پیشتر دیده است واقعی‌تر است. سرانجام از غار بیرون می‌رود و چون مرحله به مرحله با وضع تازه سازگار می‌شود، می‌تواند پیشرفت کند و از رؤیت سایه‌ها و انعکاس اشیا در آب، و از رؤیت شبانگاهی آسمان و ستارگان و ماه، به رؤیت خورشید و پرتو آفتاب روز نائل شود.

غرض از این تمثیل، ارائه تصویری مجازی و جزء بجزء از هستی‌شناسی نوین افلاطون - یعنی نظریه مُثُل - است و فرقی که، به موجب آن، بین واقعیت حقیقی و بازتابها یا تصاویر آن

گذاشته می‌شود، و همچنین معرفی نظام آموزش و پرورش که شخص به یاری آن، و مانند زندانی آزادشده‌ای که رهسپار بیرون است، به درک واقعیت حقیقی کامیاب می‌شود. اما این تصویر مجازی نیز مانند تمثیلهای هومر، کم‌کم حیات مستقل پیدا می‌کند. افلاطون در ادامه سخن شرح می‌دهد که پس از بازگشت زندانی به غاری که عامه بشر در آن به سر می‌برند، چه بر او می‌گذرد. زندانی بازگشته، از ترک این واقعیت نویافته اکراه دارد و به هیچ وجه نمی‌خواهد وارد فعالیتهای جامعه شود و آنقدر سازگار شدن برایش دشوار است که چهره‌ای خنده‌آور پیدا می‌کند.

تمثیل غار حکایت از چیزی دارد که، به نظر افلاطون، عیب اساسی جوامع همروزرگار او بوده است، یعنی عدم درک واقعیت راستین و عجز از تفکیک تصویر یا بازتاب واقعیت از خود آن. غرض از گفت و گو درباره بازگشت زندانی به غار، یادآوری دومین بخش ذکر شده به خواننده، یعنی چاره پیشنهادی افلاطون برای رفع آن عیب است. ادعای افلاطون بدین شرح است:

تا هنگامی که فیلسوفان در کشور خود پادشاه نشوند، یا تا هنگامی که پادشاهان و فرمانروایان کنونی براستی و به حد کافی و وافی به فلسفه نپردازند، تا هنگامی که قدرت سیاسی و عشق به دانش در یک تن جمع نشود و اینهمه مردم که یکی از این دو راه را پیش می‌گیرند مطلقاً از این کار منع نشوند، پایانی برگرفتاریهای دولتهای ما یا، به گمان من، حتی بر دردسرهای بشر، متصور نیست، و دولتی که هم اکنون توصیف کردیم وارد عالم امکان نخواهد شد و پا به عرصه وجود نخواهد نهاد.
([جمهوری]، ۴۷۳d)

به یک معنا، مفتاح غرض و مقصود و محتوا و ساختار جمهوری در همین دو بخشی است که از آنها بحث کردیم. در جمهوری، آنچنان اصلاحات اجتماعی حادث و بنیادی و آنقدر پیشنهادهای نو ظهور و مناقشه برانگیز و، به نظر عده‌ای، نامطبوع مطرح شده است که امکان دارد کسانی آن را صرفاً برنامه‌ای خیالی و ناکجا آبادی و تحقق‌ناپذیر بشمارند و به این جهت غیرقابل اعتنا بدانند و رد کنند.

ولی افلاطون در صدد ساختن مدینه‌ای فاضله صرفاً در عالم خیال نبود. او کاملاً آگاه بود که چقدر پاره‌ای از پیشنهادهایش مناقشه برانگیز است و ایجاد چنین جامعه‌ای چقدر دشوار خواهد بود. اما اگر تصور می‌کرد که این کار، دست کم در زمان نگارش کتاب، ناممکن است، معلوم نیست چرا اصولاً زحمت تصنیف اثر را به خود هموار کرده است. درست است که هنگامی که دست به نوشتن آخرین اثر خویش، قوانین، زد، هدفش دیگر به دور و درازی گذشته نبود و به جای حکومت شاه فیلسوف، خواستار حکومت قانون بود؛ اما حتی در آنجا نیز از ستایش نظام مطرح شده در جمهوری و معرفی آن به عنوان بهترین نظام دست برنداشت. از این گذشته، برخلاف روح تعالیم افلاطونی است که بخواهیم محتوای جمهوری را متشکل از اجزاء جداگانه بدانیم و برخی را (از قبیل سانسور ادبیات و برانداختن واحد خانواده) رد کنیم و بعضی دیگر را عناصری مطلوب در بافت جامعه بدانیم و نگاه داریم. دولت مطمح نظر افلاطون یک کل یکپارچه است، و همه اصول و مبادی آن از نظام خاصی در هستی‌شناسی یا متافیزیک آب می‌خورند و همه بضرورت از آن لازم می‌آیند. افلاطون ادعا دارد که اگر بنا باشد دولتی به بعضی هدفها برسد

و همچنان در حفظ آنها کامیاب شود (که ثبات داخلی یکی از نخستین آنهاست)، آنچه تعیین می‌کند که برای وصول به مقصود باید از چه وسیله‌ای سود جست، دید خاص شاه فیلسوف است.

بعلاوه، آنچه به ساختار جمهوری شکل می‌دهد، همین نظام خاص وجودی است که به‌طور تقریبی به دو نیمه تقسیم می‌شود و هر یک از آنها ناظر بر یکی از دو جهان «شدن» و «بودن» است. یکی از ویژگیهای این تقسیم دوئینی هستی، وجود مجموعه‌ای از اصطلاحات متضایف یا همبسته است، مانند نمود و حقیقت، یا گمان و شناخت [ظن و علم]، یا تقلید و واقعیت [بدل و اصل]. این تقسیم دوئینی در بحث از هر موضوع واحد در هر یک از دو نیمه تأثیری می‌گذارد. مثلاً هدف از نظام آموزش و پرورش که در نیمه نخست ارائه می‌شود، ایجاد گمان درست است، نه شناخت. عنصر بالقوه ادبی در این نظام، به‌منظور ایجاد گمان درست انتخاب می‌شود، و اگر فلان اثر ادبی یا هنری نتواند گمان درست پدید آورد، تیغ سانسور شامل حال آن خواهد شد. نظام آموزش و پرورش در نیمه دوم، غیرادبی و مبتنی بر ریاضیات و تفکر در باره مجردات است و به شناخت مُثُل [یا ایده‌ها] می‌انجامد.

بحث در باره آثار هنری در نیمه دوم از لحاظ هستی‌شناسی توجیه می‌کند که چرا سانسور هنر در نیمه نخست ضروری است. جهت این است که ادبیات و هنرهای تجسمی از اینکه مؤدّی به شناخت شوند ناتوانند، زیرا اشیا و کردارهایی را نمایش می‌دهند که خود از جهان واقعی [یعنی

عالم مُثل یا ایده‌ها] تقلید شده‌اند.*

جمهوری نیز به طرزى کمابیش مشابه رساله‌های قدیمتر آغاز می‌شود، و جمعی معتقدند که دفتر اول آن ابتدا خود رساله‌ای جداگانه بوده و بعد در کل بزرگتری ادغام شده است. صفتی که در آغاز بناست تعریف شود عدالت یا حقانیت («دیکایوسونه»**) است. مطابق معمول، نخستین کوششها برای تعریف آن ناکام می‌ماند، منتها در این مورد، ناکامی دلایلی دارد که اسباب تمایز جمهوری می‌شود. چنانکه در لاخس دیدیم، فرض بر این است که صاحب فلان صفت اخلاقی بودن فی نفسه خوب است. این فرض در جمهوری مورد تردید قرار می‌گیرد، و بحث به نوعی توجیه و مدافعه از عدالت می‌رسد، بدین عبارت که سؤال می‌شود: عادل بودن چگونه به سعادت شخصی می‌انجامد؟ سپس افلاطون دو چارچوب جدید برای کردار اخلاقی وارد بحث می‌کند که هر کدام در فرد تأثیر می‌گذارد. چارچوب نخست، درونی یا روانی است. گرچه نظریه‌ای که سقراط درباره شخصیت آدمی قائل

* به بیان ساده‌تر، هستی واقعی تنها از آن مُثل یا ایده‌هاست. هرچیز دیگری این جهان ما فقط سایه‌ای از مثال یا ایده خود در عالم بالا و، بنابراین، صرفاً دارای هستی ظلی و سایه‌وار و تبعی است، و تا آن ایده نباشد، این شیء یا این خاصیت هم وجود نخواهد داشت، و به اعتباری می‌توان گفت که هر شیء و چیزی در این دنیا تقلید یا نمایش یا نسخه بدلی از اصل یا مثال یا ایده خویش است. اثر هنری - خواه شعر، خواه نقاشی، خواه تندیس، و خواه هر چیز دیگر - تقلیدی است از آن نسخه بدل و، بنابراین، دوبرابر از اصل یا موجود واقعی، یعنی مثال یا ایده، فاصله دارد، و از حیث وجودی، به قول معروف، هیچ اندر هیچ است!

بدان بود بظاهر از مرحله ابتدایی دوگانگی نفس و جسم جلوتر نرفته بود، افلاطون نفس را، برحسب سه رشته فعالیت عمده آن، به سه بخش تقسیم کرد. افعال اخلاقی و عقلی از آن پس می‌بایست به این بخش‌بندی سه‌گانه درونی منتسب دانسته شوند، نه صادر از کل وجود آدمی. دومین چارچوب جدید، برونی است. سقراط معتقد بود که کردار اخلاقی فقط هنگامی جنبه سیاسی دارد که، مانند شجاعت در دفاع از میهن، هدفی سیاسی موجب آن باشد و به همان هدف محدود شود. اما در جمهوری، مسئولیت بعضی کارها و محدود نگاه داشتن کارهای دیگر برعهده فرد است، منتها نه از حیث فرد بودن، بلکه در مقام یکی از افراد طبقه‌ای سیاسی.

همسخنان متفنن و غیر اهل اصطلاح - یعنی کفالوس، بیگانه‌ای توانگر مقیم آتن، و پسرش پولمارخوس^{۸۰} - عدالت را بر پایه تجربه‌های شخصی و موازین سنتی فرهنگ یونان تعریف می‌کنند. می‌گویند عدالت به معنای این است که شخص دیون خویش را به خدا و بشر ادا کند و به دوستان سود و به دشمنان آسیب برساند. این تعریفها که به شیوه معمول ثابت می‌شود معیوب و ناقصند، تقریباً ربطی به دو چارچوب ذکر شده ندارند. سپس یکی از سوفسطاییان به نام تراسوماخوس^{۸۱} وارد میدان می‌شود که طرفدار اصول جدید سیاست بر مبنای قدرت است و می‌گوید عدالت یعنی هر عملی که به سود قویتران باشد. با این سخن، محور بحث از حد فردی در می‌گذرد. الگوی برگزیده تراسوماخوس برای اینکه نشان دهد عمل عادلانه چه معنا می‌دهد، عمل فرقه حاکم در کشور است. عدالت وقتی که اینگونه تعریف شود، فی‌المثل بدین معناست که اولیگارشی [یا اقلیت مستبد حاکم

بر کشور] به منظور حفظ افراد اولیگارشی بر مسند قدرت قانون می‌گذارد، و اگر بقیه جامعه، یعنی اتباع، به آن قوانین گردن نهند، مقصود از قانون حاصل می‌شود. سقراط می‌خواهد از راه قیاس با حرفه‌های مختلف نشان دهد که مراجع و مصادر، مانند پزشکان و ناخدایان، از قدرت یا مهارت خویش به سود اتباع استفاده می‌کنند و هدفشان مثلاً تندرستی بیمار یا کامیابی و ایمنی ملوانان در سفر دریایی است. تراسوماخوس پاسخی کوبنده به او می‌دهد و می‌گوید: در مورد مسأله عادلان و عدالت و ستمکاران و ستمکاری، تو آنقدر از مرحله پرتی که نمی‌دانی که عدالت و عادل در واقع معنایی بجز خیر طرف ندارد، یعنی سود طرف قویتر و حاکم ولی لطمه شخصی به زیردستی که اطاعت و خدمت می‌کند، و ستمکاری به عکس آن است و حاکم بر کسانی است که به معنای حقیقی کلمه ساده و عادلند، و چون این طور تحت حکومتند، کارهایی می‌کنند که به نفع طرف قویتر باشد و با خدمتگذاری او را شاد می‌کنند، اما خودشان را به هیچ وجه. و تو، ای سقراط ساده لوح، بدان که عادل همواره به نسبت ستمکار کلاهش پس معرکه است. اول اینکه در هر مشارکتی بر مبنای قرار داد، همیشه می‌بینی که وقتی شرکت منحل شد، شخص عادل کمتر به دستش می‌رسد، نه بیشتر. دوم اینکه، در سر و کار پیدا کردن با دولت و هنگام پرداخت مالیات، عادل بیشتر می‌پردازد، هر چند که سرمایه‌اش مساوی [با ظالم] باشد، و دیگری کمتر. اما وقتی پای کمک دولت در میان باشد، یکی هیچ چیز نصیبش نمی‌شود و دیگری بسیار. و وقتی که هر دو متصدی مشاغل دولتی شوند، عادل اگر هیچ ضرر دیگری هم نکند، در نتیجه غفلت از امور شخصی، زندگی خصوصی‌اش مختل می‌شود، و چون عادل است در صدد سودجویی از خزانه دولت هم بر نمی‌آید، به اضافه اینکه منفور خویشان و دوستانش می‌شود، زیرا حاضر نیست برخلاف

حق و عدالت نفعی به آنان برساند. اما وضع ظالم یکسره برعکس است. مقصودم از ظالم، چنانکه می‌گفتم، کسی است که می‌تواند به‌طور عمده جلو بیفتد و دست‌درازی کند. اگر می‌خواهی قضاوت کنی که ظالم بودن چقدر از عادل بودن بیشتر متضمن نفع شخصی است، آسانترین راه این است که بالاترین حد ظلم را در نظر بگیری، یعنی حالتی که بدکار را به اوج خوشبختی می‌رساند و قربانیان او را که نمی‌خواهند بدکاری کنند به قعر بدبختی می‌اندازد. چنین حالتی، حالت حکومت جبر و زور است که اموال دیگران را خواه پنهانی و خواه علناً بزور، و خواه مال خدا و خواه مال مردم، و خواه اموال شخصی و خواه اموال عمومی، آن هم نه خرده خرده بلکه یکجا، می‌دزد.

([جمهوری] ۳۴۳c)

تراسوماخوس سپس فرق می‌گذارد بین مجرم خرده‌پایی که داغ دزدی از معبد یا آدم‌ربایی به او می‌زنند و اگر گرفتار شد به کیفر می‌رسد، و تبه‌کار بزرگ، یعنی حاکم جبّار، که هموطنانش حتی پس از آنکه به دست او به بردگی کشیده شده‌اند، بر او رشک می‌برند و تصور می‌کنند خوشبخت است. آدمیان تنها به این جهت ستمگری* را محکوم می‌کنند که می‌ترسند قربانی آن شوند.

درباره تراسوماخوس به‌عنوان شخصیتی واقعی تقریباً هیچ اطلاعی در دست نیست، و حتی نمی‌دانیم که این شرح بلیغ در بیان بی‌اعتقادی و پشت‌پا به اصول آیا نماینده‌آرای یک تن بتنهایی است یا، به‌احتمال قوی‌تر، ترکیبی از عقاید رایج در اواخر قرن پنجم [ق.م.] که افلاطون برای مقصودی که در نظر

* چنین است در نوشته افلاطون، ولی در نوشته جان‌کینی «عدالت» چاپ شده، که احتمالاً غلط مطبعی است.

داشته، آنها را دست‌چین کرده است. افلاطون متذکر شکل‌های مختلف ستمگری در مناسبات بین افراد و در درون دولت می‌شود، اما روابط میان دولتها را بظاهر حذف می‌کند. دلیل این امر یکی این است که او حرف زیادی در این باره ندارد، و دیگر اینکه شیوه برخورد او با مسئله عدالت بر قیاس بین نفس فردی و دولت استوار است. اینکه تراسوماخوس حاکم جبّار را مظهر بالاترین و پرمنفعت‌ترین حد ستمگری معرفی می‌کند، هم از جهت ساختار بحث اهمیت دارد و هم از لحاظ موضوع آن، زیرا پیشاپیش خبر از تحقیق طولانی افلاطون درباره خصوصیات روانی جبّار به عنوان تجسم ضعف سیاسی و فردی می‌دهد.

گفته‌های تراسوماخوس در خصوص چگونگی عملکرد عدالت، مقید به تاریخ و تجربه است. افلاطون برای اینکه از این قید بیرون بیاید، در دفتر دوم جمهوری به بررسی عدالت به طور مجرد می‌پردازد و از نظریه‌ای راجع به منشأ جامعه شروع می‌کند: مردم به این جهت در واحدهای اجتماعی بدوی گرد هم می‌آیند که بتنهایی قادر به برآوردن بعضی نیازهای اساسی خویش، مانند تأمین غذا و لباس و سرپناه، نیستند. این نیازها به شرطی به کارآمدترین وجه برآورده می‌شوند که نوعی تخصص در انجام وظایف به وجود بیاید، و هر کس برای خیرهمگانی کاری را برعهده بگیرد که در آن دارای استعداد طبیعی است، و یکی کشاورز شود و دیگری کفشگر، الی آخر. هدف آغازین جامعه، خودبسندگی اقتصادی است که در کمترین حد با کمترین عده به دست می‌آید.

ولی هرچه جمعیت افزونتر شود، نیازهای تازه‌تری

احساس می‌شود و انتظارات جدیدتری پدید می‌آید و به‌نظر می‌رسد که وجود کارها و نهادهای اقتصادی بیشتر و متنوع‌تری، همچون واردات و صادرات و پول، ضروری است. گسترش بی‌وقفه هنگامی که از حد تأمین نیازهای اساسی تجاوز کرد، دامنه کار را از حالت طبیعی به حالت تجملی می‌کشاند، و کم‌کم شاعر و موسیقیدان و آشپز و آرایشگر و پزشک ظهور می‌کنند. نتیجه نهایی چنین گسترشی این است که مساحت اولیه جامعه از آن پس دیگر برای فراهم ساختن وسایل زندگی کفایت نمی‌کند و باید اراضی همسایه را تصاحب کرد. به عقیده افلاطون، جنگ از وضعی سرچشمه می‌گیرد که جامعه تأمین‌کننده نیازهای اساسی را پشت سر بگذاریم و وارد جامعه‌ای شویم که به اکتساب نامحدود ثروت مشغول است، و جنگ به هر حال، چه تدافعی و چه تهاجمی، ایجاد طبقه‌ای جنگنده را ایجاب می‌کند.

افلاطون در نخستین سخنانش درباره تخصصی شدن کارها، چندان به بسط مقال در این خصوص نمی‌پردازد که، صرف‌نظر از اینکه فرض کنیم استعداد و تمایل فطری، کار و کارگر را به‌نحو مطلوب با یکدیگر قرین می‌کند، وظایف مختلف را چگونه باید تقسیم کرد. او آنچنان از پیشه‌های تجملی بیزار است که حتی هنگام بحث از آنها نیز به این موضوع نمی‌پردازد. دلیل این عدم علاقه یکی این است که گرچه بخش مصرف‌کننده بزرگترین بخش جامعه است، افلاطون کمترین توجه را به آن دارد. دلیل دیگر اینکه اکثر کارهای اساسی جامعه، هر قدر هم انجامشان واجب باشد، نیازمند استعداد خاصی نیستند. ولی این حکم در مورد طبقه لشکری صادق نیست که افراد آن باید با تواناییهای جسمانی و

روانی فطری به دنیا بیایند، و این هر دو قسم توانایی باید با آموزش و ممارست بیشتر پرورانده شوند.

از قدیم همیشه آثار شاعران بود که فرهنگ ادبی یونان را از نسلی به نسل بعد انتقال می داد. از این قبیل بود شعر حماسی هومر و هسیودوس و غزلهای پسنداروس^{۸۲} و نمایشنامه‌هایی که در جشنواره‌های سالانه به صحنه می آمد. افلاطون بر این نظر است که بخش اعظم این میراث ادبی برای نگهبانان* آینده دولت او نه تنها نابسنده، بلکه زیانبار است. آنچه با عقاید دینی او ناسازگار است و باعث انزجارش می شود، بویژه آنگونه گفته‌ها در آثار ادبی است که، برطبق آنها، خدایان مسؤولیت شرارت آدمیان را به گردن دارند و به چشم انسان به هیأت‌های مبدل ظاهر می شوند و دروغ می گویند. همچنین از نظر تربیت اخلاقی، شایسته نیست که در آثار ادبی، قهرمانان به شیوه‌هایی دون‌شان قهرمانی رفتار کنند، مانند آخیلئوس که از غصه مرگ پاتروکلوس بر زمین می افتد و به خود می پیچد یا، به همین وجه، بسیاری دیگر از شخصیت‌های شوریده حال در تراژدی یونان. بخشهایی از این دست باید بی درنگ سانسور شوند، و شاعرانی که چنین چیزهایی می سرایند نباید به جامعه افلاطون راه پیدا کنند.

نگرش افلاطون نسبت به ادبیات هدف انتقادهای بسیار بوده است، و مطابق سلیقه جدید چنین به نظر می رسد که او بیش از حد لازم در برابر آثار احتمالاً زیانمند اجرای حماسه و تراژدی واکنش نشان می دهد. افلاطون اگر این انتقادهای

* guardians، در جمهوری، هر جا سخن از «نگهبانان» باشد، غرض فرمانروایان یا افراد طبقه حاکم کشور است.

می شنید، پاسخ می داد که در سطحی از رشد که او با آن سر و کار دارد - یعنی سطح ما قبل عقلی - آموزش و پرورش تقریباً یکسره عبارت از تقلید از اموری است که کودکان و جوانان با آن تماس پیدا می کنند، و او بی آنکه تبعیضی بگذارد، همان ملاکها را در مورد موسیقی و هنرهای تجسمی و معماری نیز به کار می بندد. می نویسد:

باید هنرمندانی بیابیم که از استعداد طبیعی برخوردارند و می توانند حقیقت زیبایی و لطف را بجویند و بنمایانند. ... جوانی که در این زمینه درست پرورش یافته باشد، با تیزبینی، چه در هنر و چه در طبیعت، زشتی را در خواهد یافت و از آن بحق به خشم خواهد آمد، ولی از چیزهای زیبا لذت خواهد برد و آنها را خواهد ستود و آغوش جان به رویشان خواهد گشود و از این رهگذر غذای روح برخواید گرفت و خود زیبا و نیک خواهد شد. اما حتی در عتفوان جوانی و پیش از درک علت این امر، دست بیزاری و رد به سینه زشتی خواهد زد، و آنگاه که پا به موسم عقل و تمیز بگذارد، زیبایی را شادمانه باز خواهد شناخت زیرا که همانند خود اوست.

([جمهوری]، ۴۰۱۵)

طبقه نگهبان در نظام آموزش و پرورش مورد نظر به وجود می آید و یکی از تکالیفش حفظ آن نظام و جلوگیری از هرگونه تغییر در آن است. اصل حاکم بر افراد طبقه نگهبان این است که هر کس باید فقط یک کار برعهده داشته باشد. برای اینکه مبادا نگهبانان خاطرشان به امور دیگر مشغول شود و نتوانند به علت نیاز به اکتساب و حفظ ملک و مال خصوصی، درست از عهده انجام آن یک کار برآیند، از مالکیت ممنوع خواهند بود و از دولت حداقل ضروریات زندگی را دریافت خواهند کرد. افلاطون حتی به این حد اقتباس از نهادهای

اسبارت هم بسنده نمی‌کند و می‌گوید که در دولت او سربازان همه در اردوگاه‌ها به سر خواهند برد و با هم غذا خواهند خورد.

وقتی اعتراض می‌شود که به نظر نمی‌رسد اینگونه زندگی جاذبه‌ای داشته باشد، افلاطون پاسخی قدری ضعیف می‌دهد و می‌گوید مقصود از ساختن این نوع جامعه، سعادت‌مند کردن همگان است، نه گروه یا طبقه‌ای خاص. این قسم سعادت شرطهایی دارد: جامعه باید باثبات و خالی از اختلافات و دگراندیشیهای داخلی و محفوظ از تجاوز خارجی و از لحاظ اقتصادی برخوردار از تأمین باشد. همه این شرطها بستگی به این اصل دارد که هر کس فقط یک کار. اگر خوشبختی کشاورز به این باشد که دائماً میهمانی بدهد و میهمانی برود، دیگر کسی کشاورزی نخواهد کرد؛ دیگران نیز اگر به همین‌سان از وظایف خویش غفلت کنند، جامعه مآلاً از هم خواهد پاشید. ولی وقتی ثبات به دست آمد، «باید اجازه دهیم که طبیعت (یا طبیعت هر طبقه) حصه‌ای از خوشبختی نصیب هر طبقه کند» ([جمهوری]، ۴۲۱).

این گفته آخر در بیان پشت سر گذاشتن چیزی است که می‌توان آن را وضع یا حالت طبیعی نامید - یعنی جامعه‌ای که به منظور برآوردن نیازهایی همچون خوراک و پوشاک و سرپناه ایجاد شده است - و رسیدن به جامعه‌ای که جریانهای طبیعی در آن به یاری اصلاح نژاد یا بهزایی ظریفتر شده و به کمال رسیده‌اند و نظام خاصی از آموزش عالی بر پایه تعلیم و تربیت

* این دستور منحصر به سربازان نیست. نگهبانان نیز که فرمانروایان آینده کشورند باید همین طور زندگی کنند.

معمول در زندگی واقعی یونانیان بنیاد شده است. به نظر افلاطون، حتی در این مرحله از رشد و تکامل اجتماعی نیز بحق می‌توان گفت که جامعه، جامعه‌ای نیکوست، یعنی هم از اخلاق و هم از کارآمدی بهره‌مند است. جامعه‌ای نیکوست که ضرورتاً از فضیلت‌های سنتی و کمابیش اصولی فرزاندگی و شجاعت و میانه‌روی و عدالت برخوردار باشد. جامعه هنگامی فرزانه و خردمند است که امور داخلی و خارجی خویش را درست اداره کند؛ به شرطی واجد صفت شجاعت است که درباره آنچه باید از آن ترسید و نترسید گمان درست داشته باشد؛ و وقتی میانه‌رو است که تشخیص دهد چه کسی باید فرمان براند و چه کسی فرمان ببرد (و لازمه این کیفیت، قبول و رضای فرمانبرداران است). برخی از جنبه‌های این تعریفها نیازمند توضیح بیشتر است. عامه مردم تنها از بعضی از این فضیلتها بهره می‌برند. فرزاندگی کمابیشترین آنهاست و فقط در کوچکترین گروهها، یعنی فرمانروایان، پیدا می‌شود مرکب از برجسته‌ترین سربازان، به معنای کسانی که شایسته آموزش پیشرفته بوده‌اند. شجاعت در کل گروه سربازان یافت می‌شود، و میانه‌روی در همه کس لازم است. فرزاندگی به معنای نوع خاصی معرفت است؛ ولی شجاعت و میانه‌روی از گمان درست پدید می‌آیند و مستقلاً کسی را از آنها بهره‌مندی نیست و باید به یاری آموزش و پرورش در شخص راسخ گردند.

مسئله میانه‌روی و عدالت کمی پیچیده‌تر و مرتبط با نظریه افلاطون درباره روانشناسی آدمی و قیاس بین «پسوچه» [یعنی نفس یا روان] و جامعه در جمهوری است. سه بخش شخصیت - یعنی بخش شناسنده [عقلی] و بخش پذیرنده [انفعالی] و بخش خواهنده [شهوی] - بترتیب با طبقه فرمانروا و طبقه

سپاهی و طبقه مصرف‌کننده مطابقت دارند و میانشان همان‌گونه سلسله مراتب برقرار است. پس از تعریف فضیلت‌های دیگر، آشکار می‌شود که عدالت بسیار شبیه مبدأ یا اصلی است که جامعه در آغاز بر آن بنیاد می‌شود - یعنی اصل هر کس فقط یک کار - با این تفاوت که عدالت اکنون محتوایی تازه پیدا می‌کند. در کشور، میانه‌روی عبارت از شناخت عقلی این معناست که چه کسی باید فرمان براند و چه کسی فرمان ببرد؛ در شخص، عبارت از تشخیص این امر است که یک بخش از آدمی، یعنی ذهن [یا نفس ناطقه]، باید بخش‌های دیگر را هدایت کند. از این رو، عدالت عبارت از حالتی است که مطابق آن هر بخشی از فرد یا جامعه نقش خود را ایفا کند. ظلم یا بیعدالتی [یا عدم اعتدال] در جامعه هنگامی پدید می‌آید که یک طبقه یا فردی از آن طبقه بخواهد صاحب نقشی شود که بر طبق طبیعت یا تربیت شایسته آن نیست.

افلاطون برای تضمین بقای این ساختار اجتماعی، دو پیشنهاد مناقشه برانگیز می‌کند: یکی توالد و تناسل درون‌گروهی، و دیگری برانداختن هسته خانواده در طبقه نگهبان. پیشنهاد نخست حاصل این نظر اوست که، از جهت ادای وظایف فکری و عقلی و سیاسی مخصوص نگهبانان، زن ذاتاً با مرد فرقی ندارد. از جمله جزئیات این پیشنهاد این است که روابط جنسی باید بین با استعدادترین افراد دو جنس صورت بگیرد و بدقت تحت نظم و نظارت و اشتراکی باشد. هیچ‌گونه ازدواج دائم میان دو فرد جایز نخواهد بود. افلاطون همچنین معتقد است که حفظ خانواده و مهر خانوادگی، وفاداری افراد طبقه نگهبان را نسبت به کل طبقه خدشه‌دار خواهد کرد. عده‌ای ادعا کرده‌اند که افلاطون بنیادگذار نظریه نژادپرستانه

«نژاد سرور»* بوده است. از این رو، باید تأکید کنیم که این پیشنهادها، و نیز نظریه اشتراک مالکیت، فقط می‌بایست شامل طبقه حاکم شود، نه اکثریت وسیع جامعه که اینگونه نظریات نه در مورد آنها عملی است و نه ربطی به وضعشان دارد.

افلاطون بحث درباره وضع فیلسوف در جامعه را با گفته‌ای آغاز می‌کند که در اوایل این بخش نقل شد. می‌گوید تاکنون کسی جمع شدن خرد فلسفی را با قدرت سیاسی در نظر نگرفته است، و این امر معلول علل مختلف بوده است: اول، نادانی کسانی که تصور می‌کرده‌اند توان کسب قدرت ضامن کاربرد موفقیت‌آمیز آن است؛ دوم اینکه اغلب جوانان پراستعداد را از همان اوایل جوانی گروه‌هایی در جامعه فاسد کرده‌اند که از استعداد آنان در مجرای مقاصد منحرف خویش سود جسته‌اند؛ و سوم اینکه کسانی که متظاهر به عمل کردن به فلسفه بوده‌اند فلسفه را بدنام کرده‌اند. آنچه افلاطون در مقابل این پدیده‌ها در نظر می‌گیرد اول جامعه‌ای است که اکثر مردم در آن موافقند که گروهی کوچکتر بر آنان فرمان براند؛ دوم نظام آموزش و پرورشی است که جوانان را از منشأ فساد جدا می‌کند؛ و سوم نوع جدیدی از فلسفه است که با دید نوینی از واقعیت سروکار دارد.

محور این دید نوین، نظریه صور یا مُثُل** است. درباره این نظریه در آینده بیشتر بحث خواهیم کرد، ولی فعلاً یادآوری می‌کنیم که نسبت عالم مُثُل با دنیای «شدن» [یعنی دنیای کون و فساد] مانند نسبت پدیدارهای طبیعی با وضعیت غار است. برای روشن شدن این نسبت، افلاطون تشبیهی به کار می‌برد و

* master race

** theory of Forms or Ideas

آن عبارت از خط مستقیمی است که به چهار قطعه AB و BC و CD و DE تقسیم شده باشد، و نسبت AB به BC مساوی با نسبت CD به DE باشد. هریک از این قطعه‌ها بترتیب نمودگار تصویرها و بازتابهای اشیا (AB)، خوداشیا (BC)، چیزهای ریاضی (CD)، و ایده‌ها یا مُثُل (DE) است. متناظر با هر قطعه، یکی از انواع دریافت است: اول خیال، دوم گمان، سوم استدلال، و چهارم فهم. آموزش عالی فرمانروایان آینده کشور باز بترتیب از حساب آغاز خواهد شد و به هندسه و اخترشناسی و هارمونیک و منطق خواهد رسید. در هر مرحله، موضوع علم بتدریج از امور محسوس بیشتر فاصله خواهد گرفت تا سرانجام در پایان دوره، فرمانروای آینده به شناخت ایده یا مثال خیر یا نیکی نائل شود. همان‌گونه که خورشید سرچشمه هستی چیزهایی در طبیعت است که تغذیه و رشد می‌کنند و منبع نوری که هرچیزی در پرتو آن درست دیده می‌شود، ایده یا مثال خیر نیز علت هرچیزی است که وجود دارد و منشأ معرفت راستین به امور. همینکه فیلسوف به این شهود یا دید برسد، مانند زندانی آزادشده‌ای که مجبور به رجعت به غار بود، بناچار به جامعه باز خواهد گشت تا از معرفت خویش برای حکم راندن بر جامعه و تربیت جانشینان خود استفاده کند.

به نظر بسیاری از خوانندگان، گرانبهاترین خدمت جمهوری به علم سیاست تحلیل افلاطون از پایه روانی جوامع واقعی است، نه ساختن جامعه‌ای آرمانی یا مثالی. جامعه آرمانی، برساخته‌ای انسانی است و مانند هرچیز انسانی، مشمول انحطاط و تباهی. جریان تباهی در هر مورد به پیدایش جامعه‌ای می‌انجامد که ارزشهای پایتتر را جانشین ارزشهای

عالیتر می‌کند. تحلیل‌های افلاطون به سه وجه با مایه‌های اصلی کل کتاب ارتباط می‌یابد. تراسوماخوس مدعی بود که زندگی حاکم جبار و زورگو، یعنی بالاترین نمونه اشخاص بی‌اعتنا به حق و عدالت، از زندگی هرکسی سعادتمندتر است. باید به این ادعا پاسخ داد. پاسخ به وسیله تصویری داده می‌شود که افلاطون از زندگی چنین حکمرانی ترسیم می‌کند. چیزی که هست، حکومت جبر و زور در پایان جریان انحطاط پدید می‌آید و، بنابراین، نخست خود این جریان باید تشریح شود. مدعای اصلی افلاطون این بود که جامعه رستگار نخواهد شد مگر اینکه عشق به فرزاندگی [یعنی فلسفه] با قدرت سیاسی جمع شود. برای توجیه این مدعا، او نشان می‌دهد که هریک از شکل‌های مختلف جامعه بدون وجود این شرط چگونه می‌شود. تشبیه اصلی دولت به انسان از جهت اعتقاد به این اصل جنبه بنیادی دارد که خصلت هر جامعه را خصلت روانی و جمعی آن بخش از مردم تعیین می‌کند که قدرت مؤثر حکمرانی در دست آنهاست.

در تحلیل‌های افلاطون، هم جنبه پویای امور مطمح نظر است و هم جنبه ایستا. او تشریح می‌کند که هر شکلی از دولت چگونه به وجود می‌آید و شرط تغییرناپذیر آن چیست. درباره آنگونه خصوصیات روانی فردی نیز که با هریک از شکل‌های مختلف دولت مطابقت دارد به همین طرز بحث می‌شود. نخستین علت انحطاط، خوارشمردن عقل است که اعتقاد به ارزندگی آن ویژگی بهین‌سالاری یا حکومت اشراف* در دولت آرمانی است. برای جبران این کمبود، به عنصر عاطفه و انفعال

* aristocracy

در «پسوخه» [یعنی نفس یا روان] اهمیت گزاف داده می‌شود [یا به عبارت دیگر، احساس و خواهندگی بر عقل و اندیشه غلبه می‌یابد]، و وجه تسمیه مرحله پایتتر دولت به «تیموکراسی»^{*} [یا جاه‌سالاری] نیز همین است. از آنجا که بزرگترین بخش روان از عنصر خواهندگی تشکیل می‌شود، آنچه گفتیم به پیدایش سه شکل از حکومت می‌انجامد، نه یک شکل. ثروت‌طلبی اولیگارشسی [یا اقلیت مستبد حاکم] جای میل به افتخار و جاه را می‌گیرد. سپس این خواستهای متمرکز و متوجه هدف واحد، جای به تمایلات بی‌تمیز و پراکنده می‌سپارد. در «دموکراسی» [یا مردم‌سالاری] آنقدر آزادی گزینش وجود دارد که پراکندگی خاطر پدید می‌آید و نفس از هیچ چیز واحدی رضایت حاصل نمی‌کند. سرانجام، نوبت جباریت فرا می‌رسد، و جبّار به جای اینکه، به زعم تراسوماخوس، خوشبخت‌ترین مردمان باشد، معلوم می‌شود بینواترین و بدبخت‌ترین آنهاست. جبّار یکسره قربانی خواستهای غیرعقلانی خویش است و زمام اختیارش کلاً به دست دیگران است زیرا برای ارضای آن خواستها، محتاج ایشان است.

متفکران آزادیخواه از بسیاری چیزها در افکار اجتماعی مندرج در جمهوری آورده و بیزارند، و انکار نمی‌توان کرد که دولت دلخواه افلاطون تحکمی و قدرت‌مدار است. اما در پاسخ ممکن است گفت که اقدامات قدرت‌مدارانه فقط هنگامی در کار می‌آید که اقناع با شکست روبرو شده باشد، و نه تنها طبقه حاکم، بلکه طبقات دیگر نیز مشمول اینگونه

اقدامات می‌شوند. از این گذشته، جامعه افلاطون جامعه‌ای مبتنی بر وابستگی طبقات سه‌گانه به یکدیگر است، جامعه‌ای که، به نظر افلاطون، ممکن است موجد پیوندهای مهر و عاطفه در میان افراد طبقات مختلف شود.

نظریه صور یا مُثُل

محور فعالیت فلسفی سقراط جستجو برای یافتن تعاریف صفات اخلاقی یا اصطلاحات ارزشی بود. رساله‌های قدیمتر مجموعاً تصویری از اینگونه تعریفها به دست می‌دهند. تعریف موردنظر می‌بایست جامع باشد (یعنی اعمال و افعال نمودار صفات مذکور را دربر بگیرد)، مانع باشد (یعنی اعمال و افعالی غیر از آن را از تعریف خارج کند)، و برای آدمیان قابل فهم باشد. اما چنین تعریفی نباید بر ساخته محض آدمی باشد، زیرا پایه آن در این صورت کیفیت ذهنی پیدا می‌کند، و در عین حال باید ملاک عمل باشد، چرا که صفات اخلاقی تنها در عمل پدیدار می‌شوند.

افلاطون از شکست روش سقراط چنین نتیجه گرفت که علت نامرادی این بوده که عالم با معلوم اشتباه می‌شده است. شخص ممکن است به چیزی شناخت^{*} نداشته باشد، اما می‌تواند گمانی^{**} درباره آن در سر پیرورد، و این گمان امکان دارد یکسره نادرست یا کمابیش به حقیقت نزدیک باشد. همچنین رفته‌رفته آشکار شد که اختلاف گمانها ممکن است بعضاً از این سرچشمه بگیرد که چیزی که گمان به آن تعلق می‌گیرد به وجوه مختلف به اشخاص مختلف بنماید. سقراط

*** opinion، یا ظن

* knowledge، یا معرفت.

در مسأله شناخت تحقیق می‌کرد، ولی افلاطون پی برد که مسأله نباید صرفاً به امور اخلاقی محدود شود. اگر غرض از دو اصطلاح شناخت و گمان دو کیفیت نفسانی یا دو وجه اندریافت* باشد، باید دو مورد یا دو متعلق** اندریافت نیز باشد؛ و اگر دو متعلق وجود دارد، این دو باید مختلف باشند. پس اختلاف نه تنها از جهت شناخت‌شناسی***، بلکه از حیث هستی‌شناسی† نیز هست: یعنی نه فقط از نظر اینکه چگونه ادراک می‌کنیم یا می‌دانیم، بلکه همچنین از این لحاظ که چه چیزی را ادراک می‌کنیم یا می‌دانیم.

شاهد کافی مسأله متنازع‌فیه، این گفته قدیمی است که «زیبایی به چشم بیننده است». زیبایی مفهومی بسیار مبهم است، چون صفت زیبا ممکن است برای موضوعاتی بسیار مختلف، مانند آدمیان و مصنوعات و اندیشه‌ها و پدیدارهای طبیعی و غیر آن، محمول واقع شود و صفت آنها قرار بگیرد. افلاطون بر این نظر بود که اگر بنا باشد این واژه اینچنین به طور مغشوش و ذهنی به کار نرود که هرگونه معنا از آن سلب شود، باید هستی یا واقعیتی عینی وجود داشته باشد که بتوانیم به آن شناخت حاصل کنیم و بر پایهٔ این شناخت، زیبایی را در چیزهای معین و مشخص تشخیص دهیم. نام این عین یا واقعیت عینی را افلاطون صورت یا مثال یا ایدهٔ زیبایی گذاشته است که به یونانی می‌شود «ایدوس»††. در این اصطلاح، جنبهٔ مرئی شناخت مورد تأکید قرار می‌گیرد. («ایدوس» از لحاظ لغوی با متداولترین واژهٔ یونانی به معنای شناخت، یعنی

* apprehension

** object

*** epistemology

† ontology

†† eidos

«اویدا»^{*}، هم‌ریشه است). پس، بدین ترتیب، حد نخست از دو حد تضایف «شناسنده / شناخته» [یا عالم و معلوم] مورد تأکید قرار می‌گیرد. برای تأکید بر حد دوم [یعنی شناخته یا معلوم]، افلاطون از توان زبان یونانی سود می‌جوید و از جمع کردن حرف تعریف با صفت خنثی، اسم جنس به دست می‌آورد: the Beautiful [= امر زیبا یا مطلق زیبا]، یا اسم معنا را می‌گیرد (مانند Holiness [= قداست]) تا بدان وسیله کیفیتی فطری و جبلی را برساند، یا از ضمیر مشترک [یعنی خود] در بیان هستی متعالی و مستقل استفاده می‌کند (مانند: Beautiful Itself [= خودِ زیبایی]). گرچه این شواهد همه مربوط به حوزه اخلاق و زیبایی‌شناسی است، اما باید توجه داشت که افلاطون ابتدا تصور می‌کرد که نظریه او هر هستی یا واقعیتی را دربر می‌گیرد و، به عبارت دیگر، برای هر پدیدار طبیعی و شیء مصنوع و شیء ریاضی (همچون دایره و مربع) و هر نسبتی (مانند برابری و بزرگی و کوچکی) نیز مثال یا ایده‌ای وجود دارد. در نتیجه، از نظر هستی‌شناسی دو جهان پدید می‌آید: یکی جهان صور یا مُثُل جاودان و دگرگونی‌ناپذیر و بایر، یعنی جهان وجود یا بودن؛ و دیگری جهان محسوس ماکه مُثُل یا ایده‌ها در آن به طرز ناقص در پدیدارهای جزئی و دگرگونی‌پذیر و جابجاشونده و میرا تجسم پیدا می‌کنند، یعنی جهان صیوررت یا شدن.

ممکن است بدواً چنین بنماید که افلاطون در کوشش برای پرکردن شکاف بین شناسنده و شناخته [یا عالم و معلوم]، شکاف دیگری میان جهانِ «بودن» و جهانِ «شدن» به وجود

آورده و مسأله را حتی پیچیده تر کرده است، زیرا کوشش او سه سؤال دیگر نیز مطرح می کند: (۱) نسبت بین این دو جهان از حیث هستی شناسی چیست؟ (۲) چگونه ممکن است شخص حتی از وجود جهان مُثُل آگاه شود؟ (۳) پس از اینکه آگاه شد، چگونه می تواند به آن شناخت حاصل کند؟ سؤال دوم آنقدرها که به نظر می رسد ساده نیست. مطابق منطق روش سقراط، آدمی بر مبنای تجربه بشری به دنبال پاسخ به هر مسأله ای می رود و، بنابراین، این قسم آگاهی محال است. برای پاسخ گفتن به این سؤال، افلاطون به رگه عجیبی در دین یونانیان متوسل شد که در آن، اخلاق، یعنی گناه و کیفر و پاداش، مورد تأکید قرار می گرفت و از جمله مبانی اعتقادی آن، «مِتم پسوخوسیس»^{*}، یعنی تناسخ ارواح، بود و این عقیده به موجب آن تبلیغ می شد که هر روحی چند بار در تن آدمیان و جانوران زندگی از سر می گیرد. افلاطون از این عقیده برای تأمین هدف خویش استفاده کرد و گفت که روح به طور مجرد و بیرون از قید تن با جهان مُثُل یا ایده ها آشنا می شود، و وقتی که در بدن می رود، این آشنایی را از یاد می برد. منتها انسان هنگامی که در زندگی به مصداقهای معین و مشخص پدیدارها بر می خورد، روح، ولو به نحو مبهم، به یاد مُثُل می افتد که پدیدارها از آنها تقلید شده اند. این نحوه انطباق، نظریه یادآوری یا تذکر^{**} («آنام نسیس»^{***}) نامیده می شود.

برای آدمی شناخت حاصل کردن از مُثُل در زندگی دنیایی بدان معناست که روح هرچه ممکن است به حالت

* metempsychosis

** theory of recollection

*** anamnesis

مجرد خویش نزدیکتر می‌شود. یکی از هدفهای نظام آموزش و پرورش زاهدانه‌ای که در جمهوری تشریح شده، رسیدن «پسوخته» به این حالت روانی یا نفسانی است. این حالت همینکه کسی بدان رسید، به ذهن [یا نفس ناطقه] امکان می‌دهد که آزادانه از نیروی خود استفاده کند و مثل یا ایده‌ها را با درک شهودی دریابد.

مسئله‌ای که افلاطون هرگز به حل آن به نحو رضایت‌بخش کامیاب نشد این بود که رابطه جهان «بودن» [یعنی عالم مُثُل] با جهان «شدن» [یعنی دنیای نمود] چیست، و بویژه اولی چگونه برای دومی علت قرار می‌گیرد. از بیان او اوایل چنین برمی‌آمد که به حلول* معتقد است، بدین معنا که مُثُل در جزئیات** معین و مشخص حضور دارند یا هستند یا، به تعبیر دیگر، هر چیز جزئی بهره‌ای از مثال یا ایده خود می‌برد. بعدها افلاطون بظاهر به تعالی*** متمایل شد، به معنای اینکه بر جدایی مُثُل تأکید می‌کرد و براینکه جزئیات به مُثُل شباهت دارند یا از آنها تقلید می‌کنند.

به هر تقدیر، افلاطون هرگز از ایمان شخصی به صحت نظریه مُثُل دست نکشید. چنانکه خصلت او (یا خصلت سقراط) بود، بسیار از اینکه مُثُل صفات اخلاقی را کنار بگذارد اکراه داشت. اما آنچه در تاریخ فلسفه اهمیت خود را حفظ کرده، جنبه‌های غیرسقراطی آن نظریه است: یعنی تحلیل به یاری مقولات منطقی و فرق بین جوهر و خاصیت‌های عَرَضی و قوانین فیزیکی و ریاضی حرکت که فقط ذهن قادر به دریافت آنهاست.

تأثیر افلاطون در تاریخ اندیشه دینی نیز به همین پایه است. تنها نوشته افلاطون که در سراسر قرون وسطا در غرب شناخته بود، ترجمه لاتین رساله تیمائوس بود؛ ولی افکار او، به روایات گوناگون، از طریق پیروان مکتب نو افلاطونی از شرق به غرب گسترش یافت و در آوگوستینوس قدیس^{۸۳} پیش از گروش او به مسیحیت تأثیر عمیق گذاشت. برخی از اندیشه‌های نو افلاطونی (از قبیل اینکه ماده شرّ مجسم است) براستی صورت تحریف شده عقاید افلاطون بود؛ و بعضی دیگر (مانند اینکه مثل چیزی جز اندیشه‌هایی در ذهن خداوند آفریدگار نیستند) بر مقاصد آن مکتب تطبیق داده شده بود. ولی، به هر حال، آنچه، خواه در نظام قدیمتر و خواه در نظام بعدی، جنبه محوری داشت اصل یکتاپرستی یا اقرار به وحدانیت خداوند بود.

برخی از مفسران رگه‌ای ژرف از عرفان در افلاطون دیده‌اند و بر آن تأکید گذاشته‌اند. افلاطون غالباً از اسطوره‌هایی استفاده می‌کند که خود آنها را ساخته است تا آنچه را، به نظر او، حقایق دینی راستینی است که عقل و تجربه را بدانها دسترس نیست بهتر برسانند، و شاید دلیل درست‌تر این امر، الهام شاعرانه باشد. از جمله حقایق مذکور، مسأله اختیار و مسؤولیت آدمی یا موجبیت و تقدیر الاهی است که هر دو در اسطوره «ار»^{*} در آخرین دفتر جمهوری، و در اسطوره آفرینش در تیمائوس، مطرح شده است. اما افلاطون در اساس متفکری است که عقل را اصل قرار می‌دهد و می‌بیند که هم زبان شعر و هم بحث علمی هر دو برای بیان

جنبه‌های مختلف واقعیت یا هستی ضروری است. شاهد اهمیتی که او بنسبت برای هر یک از وجوه زبان قائل است، رساله فایدون است. رساله با شرحی درخشان و سرشار از قوه تخیل درباره سرمنزل روح پس از مرگ به پایان می‌رسد. تصور جاودانگی روح در آن اسطوره یکی از ضروریات است، و آنچه او در اثبات تصور مذکور می‌نویسد چهار برابر خود اسطوره است، و روش او برای اثبات موضوع، استدلال منطقی است.

ضمیمه

درخصوص تاریخ نگارش رسائل افلاطون دو واقعیت محکم وجود دارد: یکی اینکه دفاعیه پس از ۳۹۹ ق.م. نوشته شده، دیگر اینکه قوانین آخرین اثر او بوده که بعد از مرگش به دست یکی از شاگردانش ویراسته شده است. از قدیم رسم بوده که فعالیت‌های افلاطون را به سه دوره بخش کنند: تا تقریباً ۳۸۵ ق.م.؛ از حدود ۳۸۵ تا حدود ۳۷۰ ق.م.؛ و پس از تقریباً ۳۷۰ ق.م. اگر این بخش‌بندی را بپذیریم، هر رساله احتمالاً به نحو بالنسبه درست (به ترتیب الفبایی) در یکی از سه گروه زیر جای می‌گیرد:

۱	۲	۳
اثوئوفرون	اثوئودوموس	پارمنیدس
پروتاگوراس	جمهوری	تیمائوس
خارمیدس	فایدون	ثئایتوس
دفاعیه	کراتولوس	سوفسطایی
کریتون	منکسنوس	فایدروس
گورگیاس	میهمانی	فیلهبوس
لاخس		قوانین
لوسیسی		کریتیاس
منون		مرد سیاسی
هیپاس کوچک		
یون		

پی‌نویسها

1. Plato
2. *Defense of Socrates*
3. *The Statesman*
4. *The Laws*
5. *Republic*
۶. Henri d' Etienne، (۱۵۲۸-۱۵۹۸). ناشر فرانسوی.
7. Henricus Stephanus
۸. Solon، (۶۳۸?-۵۵۹? ق.م.). قانونگذار آتن.
۹. Socrates، (۴۷۰?-۳۹۹ ق.م.). فیلسوف یونانی.
۱۰. Thucydides، (۴۷۱?-۴۰۰? ق.م.). مورخ یونانی.
۱۱. Sophocles، (۴۹۷?-۴۰۶ ق.م.). تراژدی‌نویس یونانی.
۱۲. Euripides، (ح. ۴۸۰-۴۰۶ ق.م.). تراژدی‌نویس یونانی.
۱۳. Aristophanes، (ح. ۴۴۵-۳۸۵ ق.م.). کمدی‌نویس یونانی.
14. *Protagoras*
۱۵. Protagoras، فیلسوف یونانی قرن پنجم ق.م.
۱۶. Homer، شاعر حماسه‌سرای یونانی قرن هشتم ق.م.
۱۷. Xenophanes، فیلسوف یونانی قرن ششم ق.م.
۱۸. Hesiod، شاعر یونانی قرن هشتم ق.م.
۱۹. Diogenes Laertius، شرح حال‌نویس یونانی قرن سوم بعد از میلاد.
20. Zeus
21. *Phaedo*
22. *Clouds*
23. *Apology*
24. Chairephon
25. Apollo
26. Delphi
۲۷. Alcibiades، (ح. ۴۵۰-۴۰۴ ق.م.). سردار و سیاستمدار آتنی.
۲۸. Pericles، (ف. ۴۲۹ ق.م.). دولتمرد آتنی، رهبر دموکراتها.
۲۹. Marsyas، در اساطیر یونان یکی از ساتیرها که با نی لیک جادویی خود مردمان را مسحور می‌کرد (ساتیرها موجوداتی افسانه‌ای به شکل آدمی بودند که دنب و گوشه‌هایی مانند بز داشتند و در کوهها و جنگلها زندگی می‌کردند و پیوسته در پی عیش و عشرت و شیطنت بودند).

۳۱. Critias، سخنور و سیاستمدار آتنی اواخر قرن پنجم ق.م.
 ۳۱. Xenophon، (ح. ۴۲۸-۳۵۵ ق.م.)، مورخ و رساله‌نگار آتنی.
32. Meletus
۳۳. Achilles، پهلوان یونانیان در جنگ ترویا.
34. Phoenix
۳۵. Odysseus، قهرمان کتاب اودیسه هومر.
 ۳۶. Odyssey (ترجمه فارسی: سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷).
37. Troy
۳۸. Iliad (ترجمه فارسی: سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴).
39. Minos
40. Rhadamanthus
41. Accus
42. Triptolemus
43. Orpheus
44. Musaeus
45. Palameds
46. Ajax
47. Telamon
48. Sisyphus
49. Agamemnon
50. Briseis
۵۱. Gorgias، (?۴۸۵-?۳۸۰ ق.م.)، سوفسطایی و خطیب یونانی.
 ۵۲. Thetis، مادر آخیلئوس.
 ۵۳. Hector، پسر شاه ترویا و سرکرده سپاهیان آن شهر که تنها به علت کار زشتی که برادرش، پاریس، مرتکب شده بود و برخلاف شرط جوانمردی، هلن همسر آگاممنون را فریفته و ربوده بود، اکنون می‌بایست با یونانیان بجنگد.
54. Patroclus
۵۵. Aeschylus، (۵۲۵-۴۵۶ ق.م.)، تراژدی‌نویس یونانی.
 ۵۶. Ajax (ترجمه فارسی: محمد سعیدی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵).
 ۵۷. Philoctetes (ترجمه فارسی: محمد سعیدی، تهران، بنگاه، ترجمه و نشر

کتاب، (۱۳۳۵).

۵۸. Lukeion به لاتین Lyceum

۵۹. Aeschines، (۳۸۹-۳۱۴ ق.م.). خطیب آتنی.

60. Sphettus

61. Phaedrus

62. Laches

63. Charmides

64. Lysis

65. Euthyphro

66. Sophist

67. Timaeus

۶۸. Peloponnesian War، جنگی طولانی و توانفرسا بین آتن و اسپارت که از ۴۳۱ تا ۴۰۴ ق.م: به درازا کشید و به شکست آتن و ضعف و اضمحلال اسپارت انجامید.

69. Lysimachus

70. Melesias

71. Nicias

72. Damon

73. Prodicus

74. Cephalus

۷۵. یا پلاتایا (Plataea). شهری در یونان که در ۴۸۰ ق.م. در لشکرکشی خشایارشا به آن سرزمین ویران شد و سال بعد، در ۴۷۹ ق.م.، صحنه شکست سپاه ایران از یونانیان بود.

76. Symposium

77. Gorgias

78. Vari

79. Attica

80. Polemarchus

81. Thrasymachus

۸۲. Pindar، (ح. ۵۱۸ - ح. ۴۳۸ ق.م.). شاعر یونانی.

۸۳. St. Augustine، (۳۵۴-۴۳۰). فیلسوف و متکلم مسیحی، از نخستین آباء کلیسا.

Selected Bibliography

TEXTS AND TRANSLATIONS

- The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton, N. J., 1969. A preferred and more varied translation.
- The Dialogues of Plato*, edited by B. Jowett. Oxford, 1953. Traditional but now somewhat archaic.
- Plato*. London and Cambridge, Mass., 1914–1952. Greek text with English translation. Loeb Classical Library.
- Platon*. Paris, 1930–1964. Budé series. Greek text with French translation.
- Platonis Opera*, edited by J. Burnet. Oxford, 1902–1906. Greek with French translation.
- Crombie, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. London, 1962, 1963.
- Field, G. C. *The Philosophy of Plato*. 2nd ed. Oxford, 1969.
- Friedlander, P. *Plato*. 3 vols. New York, 1958–1969.
- Gosling, J. C. B. *Plato*. London, 1973.
- Grube, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vols. 3, 4. Cambridge, 1969, 1975.
- Havelock, E. A. *A Preface to Plato*. New York, 1967.

- Jaeger, W. W. *Paideia*. Vols. 2, 3. 2nd ed. Oxford. 1965.
- Riginos, A. S. *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden, 1976.
- Ryle, G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966.
- Shorey, P. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago, 1904.
- . *What Plato Said*. Chicago, 1978.
- Taylor, A. E. *Plato, the Man and His Work*. 6th ed. New York, 1949.

SPECIAL STUDIES

- Barker, E. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. 5th ed. London, 1960.
- Cherniss, H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley, 1945.
- Dover, K. J. "The Freedom of the Intellectual in Greek Society." *Talanta* 7: 24-54 (1976).
- Field, G. C. *Plato and His Contemporaries*. 3rd ed. London, 1967.
- Gould, J. *The Development of Plato's Ethics*. New York, 1972.
- Gouldner, A. W. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. New York, 1965.
- Gulley, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1962.
- . *The Philosophy of Socrates*. New York, 1968.
- Irwin, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford, 1977.
- Keuls, E. *Plato and Greek Painting*. Leiden, 1978.
- Levinson, R. B. *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass., 1953.

- Lodge, R. C. *Plato's Theory of Art*. London, 1953.
- O'Brien, M. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill, N. C., 1967.
- Popper, K. *The Open Society and Its Enemies*. 5th ed. Vol. 1. Princeton, 1966.
- Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford, 1953.
- Ross, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951.
- Solmsen, F. *Plato's Theology*. Ithaca, N. Y., 1942.
- Stewart, J. A. *The Myths of Plato*. London, 1905.
- Taylor, A. E. *Platonism and Its Influence*. New York, 1927.
- Vlastos, G., ed. *Plato: A Collection of Critical Essays*. 2 vols. New York, 1970, 1971.
- , ed. *The Philosophy of Socrates*. New York, 1971.
- . *Platonic Studies*. Princeton, N. J., 1973.
- . *Plato's Universe*. Seattle, Wash., 1975.
- Voegelin, E. *Plato*. Baton Rouge, La., 1966.
- White, N. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis, Ind., 1976.

BIBLIOGRAPHIES

- Cherniss, H. "Plato 1950-1957." *Lustrum* 4, 5 (1959, 1960).
- McKirahan, R. D. *Plato and Socrates: A Comprehensive Bibliography, 1958-1973*. New York, 1978.

کتابنامه فارسی

حکمت سقراط، ترجمه محمدعلی فروغی (ذکاء الملک)، تهران، ؟، ۱۳۰۴.

الواح الجواهر (در جفر و طلسمات)، ترجمه ؟، بمبئی، ؟، ۱۳۱۱.
«نصایح افلاطون»، به اهتمام علی بن طیفو (بسطامی، مقالات خواجه و نصایح لقمان و نصایح افلاطون، تهران، ؟، ۱۳۵۸-۱۳۵۹ ه.ق).
جمهوری افلاطون، ترجمه احمد توکلی، تهران، مطبوعاتی سپهر، ؟.
سقراط در زندان (کریتون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ؟ ۱۳۳۳.

شجاعت (لاخس)، ترجمه رضا کاویانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۳.
پنج رساله [«شجاعت»، «دوستی»، «ایون»، «پروتاگوراس»، و «مهمانی»]، ترجمه محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴.
تقوی (مه نون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۴.

جمهوریت، ترجمه رضا مشایخی (فرهاد)، تهران، کانون معرفت، ۱۳۳۴.
دانائی (شارمیدس)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، [تهران]، [ابن سینا]، [۱۳۳۴] [چاپ دوم: تسلط بر خود (شارمیدس)، ۱۳۴۶]
فن سخنوری (گرگیاس)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۴.

جمهور، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵.
چهار رساله [«منون»، «فدروس»، «ته تتوس»، و «هی پیاس بزرگ»] ترجمه محمود صناعی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵.
دیانت (اویتیفرون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۵.

محاکمه سقراط (آپولوژی)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۵.
نامه شماره ۷، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۵.

دوستی (لیزیس)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۰.

درباره تربیت (پروتاگوراس)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱.

مهمانی (سیمپوزیون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، [۱۳۴۳].

فدون، درباره روان، ترجمه محمد مهدی خدیوی زند، مشهد، باستان، ۱۳۴۴.

جاودانی روح (فایدون)، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، [ابن سینا]، ۱۳۴۷.

جدل (اوتیدم)، ترجمه محمدحسن لطفی، [تهران]، [ابن سینا]، [۱۳۴۸].
زیبایی (فایدروس)، ترجمه محمدحسن لطفی، [تهران]، [ابن سینا]، [۱۳۴۸].

شناسائی (تهئه تت)، ترجمه محمدحسن لطفی، [تهران]، [ابن سینا]، [۱۳۴۸].

ایده (پارمنیدس)، ترجمه محمدحسن لطفی، [تهران]، [ابن سینا]، [۱۳۴۹].
«تیمائوس» و «کریتیاس»، ترجمه محمدحسن لطفی، [تهران]، [خوارزمی]، [۱۳۵۱].

هیپاس (بزرگ)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
دوره آثار افلاطون [آپولوژی]، «کریتون»، «پروتاگوراس»، «لیزیس»، «لاخس»، «خارمیدس»، «اوتیفرون»، «گرگیاس»، «منون»، «مهمانی»، «فایدون»، «هیپاس بزرگ»، «ایون»، «آلکیبیادس»، «هیپاس کوچک»، «منکسنوس»، «کراتیلوس»، «اوتیوم»، «جمهوری»، «فایدروس»، «تهئه تتوس»، «سوفیست»، «مرد سیاسی»، «پارمنیدس»، «فیلبس»، «تیمائوس»، «کریتیاس»، «نامه‌ها»، و «قوانین» [۷جلد]، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
«رساله ایون»، ترجمه رضا سیدحسینی، کلک، ۴۰ (تیر ۱۳۷۲).

درباره نویسنده و آثارش

فروغی (ذکاءالملک)، محمدعلی، «افلاطون»، سیر حکمت در اروپا (جلد اول)، تهران، ؟، ۱۳۱۰ (چاپ دوم؟: کتابهای جیبی، ۱۳۴۰).
دورانت، ویل، «افلاطون»، ترجمه عباس زریاب خویی، تاریخ فلسفه،

- تهران، کتابفروشی دانش، ۱۳۳۵.
- فروغی، محمدعلی، حکمت سقراط و افلاطون، [تهران]، ابن سینا، ۱۳۳۶.
- مولندروف، ویلاموویتس، زندگی افلاطون و آثار او (جلد اول - دوران کودکی)، [تهران]، [صفی‌علیشاه]، [۱۳۳۶].
- راسل، برتراند، «سقراط، افلاطون، ارسطو»، ترجمه نجف دریابندری، تاریخ فلسفه غرب (کتاب اول، فلسفه قدیم)، تهران، [سخن]، ۱۳۴۰.
- عنایت، حمید، «افلاطون»، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- بریه، امیل، «افلاطون و آکادمیا»، ترجمه علی مراد داودی، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- شرف‌الدین خراسانی، شرف، «پلاتون (افلاطون)»، از سقراط تا ارسطو، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۲ (چاپ دوم [یا تجدید نظر]: ۱۳۵۶).
- فاستر، مایکل ب.، «افلاطون»، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد اول - قسمت اول)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- کاپلستن، فردریک، «افلاطون»، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تاریخ فلسفه (جلد اول - قسمت اول)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- پوپر، کارل ریموند، «افسون افلاطون»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، جامعه باز و دشمنان آن (جلد اول)، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
- فرونتیه، آلن، «تمثیل افلاطونی»، ترجمه هادی غبرایی، پیام یونسلو، ۲۴۹ (آبان ۱۳۷۰؟).
- مگی، براین، «افلاطون»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- امین راد، محمد، «افلاطون ایدئولوژیست»، جهان اسلام (۷/۱۲/۷۲).
- موسوی، ولی‌الله، «سیمای انسان آرمانی از دیدگاه افلاطون»، سیمای انسان آرمانی از دیدگاه افلاطون - مارکسیسم - نیچه - اگزیستانسیالیسم و اسلام، رشت، جهاد دانشگاهی (دانشگاه گیلان)، ۱۳۷۳.

نمایه

آ

آتن ۱۲-۱۴، ۱۷، ۲۳، ۲۵-۲۶، ۳۰، ۳۵-۳۸، ۴۱، ۴۹، ۵۲-۵۳، ۶۲

آخیلئوس ۲۹-۳۱، ۳۲-۳۶، ۶۷

آرنه (فضیلت) --- < سقراط

آریستوفانس ۱۴، ۲۲، ۲۷-۲۹، ۵۰

آکادما ۱۲-۱۴، ۴۱

آلکیبیادس ۲۴-۲۵، ۵۴

آنام سیس، نظریه --- < افلاطون

آیاکس ۳۲-۳۳

آیاکس، سوفوکل ۳۷

ا

ائوئوفرون ۴۰

ائوریپیدس ۱۴، ۳۷-۳۸؛ و گفت و شنود ۳۸

اِبرها، آریستوفانس ۲۲

اتین، هانری د / ۱۲

ارسطو ۳۷، ۵۵

افلاطون

زندگی و ویژگیها

و آکادما ۱۲-۱۴؛ و آموزش و پرورش ۳۹؛ نیز --- < پروتاگوراس / جمهوری؛ و

آموزش مکتوب ۳۹-۴۰؛ و آنام سیس (تذکر) ۷۹؛ و اختیار و مسئولیت ۸۱؛ و

اخلاق ۷۷؛ و ادبیات ۶۷؛ و اساطیر ۸۱؛ و استدلال منطقی ۸۰، ۸۲؛ و اندیشه دینی ۸۱؛ و اولیگارکها ۱۳-۱۴، ۳۱؛ و پروتاگوراس ۱۷؛ و پسوخه (نفس) ۸۰؛ و پیشه لشکری ۶۷؛ و پیشه های تجملی ۶۵-۶۶؛ و تعالی ۸۰؛ و تقسیم دوبنی هستی ۶۰؛ و تقسیم کار ---؛ و جمهوری؛ و تناسخ ارواح ۷۹؛ و جاودانگی روح ۸۲؛ و جنگ ۶۶؛ جوانی ۱۴-۱۵؛ و حکومت قانون ۵۹؛ و حلول ۸۰؛ و خانواده ۱۲، ۱۶؛ و دولت ---؛ و جمهوری؛ و دیالکتیک ۵۳-۵۴؛ و دین ۱۹؛ و زبان ۲۰، ۸۲؛ زندگی و پیشینه ۱۲-۲۱؛ و سقراط ۱۳، ۲۱، ۳۷، ۷۶؛ و سودمندی اجتماعی ۳۵-۳۶، ۶۳-۶۵؛ و سوفسطائیان ۱۶-۱۸؛ و سوفوکلس ۳۷؛ و سولون ۱۲؛ و سیاست ۱۳-۱۴، ۲۶، ۳۱؛ و شرایط اجتماعی و فرهنگی ۱۴-۲۱؛ و شناخت ۷۶-۸۰؛ و نیز ---؛ و سقراط؛ و عالم معلوم ۷۷-۷۹؛ و عدالت (دیکایوسونه) ---؛ و جمهوری؛ و فیلسوف-شاه ---؛ و جمهوری؛ و قوای سه گانه نفس ۵۶، ۶۲، ۷۰؛ و گفت و شنود ۲۸-۲۹؛ و گورگیاس ۳۴؛ و محاکمه سقراط ۲۵-۳۷؛ نامه های ۱۳؛ نسخ خطی ۱۱-۱۲؛ و نظریه مثل ۲۰، ۷۶-۸۱؛ و نیز ---؛ و جمهوری؛ و واقعیت حقیقی ۵۸؛ و وحدانیت ۸۱؛ هستی شناسی ۷۸-۷۹؛ و هنر ---؛ و جمهوری؛ و هومر ۳۶

آثار (رسالات)

آپوریا (معضل) در ۴۹، ۵۴؛ اتین و ۱۲؛ تقسیمات ۴۰-۴۱؛ جعلی ۱۱؛ گفت و شنود در ۳۷-۴۱، ۴۹؛ واقعیات در ۵۲-۵۳؛ و جوه مشترک در ۴۹

اودوسئوس ۳۰، ۳۲-۳۷

اودیسه، هومر ۳۰، ۳۸

ایلیاد، هومر ۲۹-۳۰، ۳۳، ۳۸

پ

پالامدس ۳۲-۳۴

پروتاگوراس ۱۵-۱۷، ۱۹، ۲۷؛ آموزش و پرورش در ۱۵-۱۶؛ سوفسطائیان در ۱۷

پروتاگوراس ۱۷، ۴۱

پریکلز ۲۴-۲۵

پسوخه (نفس) ---؛ افلاطون

پولمارخوس ۶۲

ت

تاریخها، توکودیدس ۵۰

تراسوماخوس ۷۵، ۷۴، ۶۵-۶۴، ۶۲

توکودیدس ۵۰، ۱۴

تیمائوس ۸۱، ۴۱

ج

جمهوری ۱۲، ۳۸، ۴۹، ۵۵-۷۶، ۸۰-۸۱؛ آموزش و پرورش در ۵۶-۵۸، ۶۰،

۶۸، ۷۲، ۸۰؛ اصحاب گفت و گو در ۶۲؛ انواع دریافت در ۷۳؛ تحلیل روانی

جامعه در ۷۳-۷۵؛ تقسیم کار در ۶۵-۶۹، ۷۱؛ تمثیل غار در ۵۶-۵۸، ۷۲-۷۳؛

توالد درون گروهی در ۷۱؛ خانواده در ۷۱؛ دولت در ۵۹-۶۰، ۶۵، ۷۴-۷۵؛

دیکا یوسونه (عدالت/حقانیت) در ۶۱-۶۵، ۷۰-۷۱؛ فیلسوف-شاه در ۵۸-۶۰،

۷۲-۷۳؛ کردار اخلاقی در ۶۱-۶۲؛ میانه روی در ۶۹؛ نظریه مثل در ۵۶-۵۸،

۷۲-۷۴؛ نیز --- < افلاطون؛ هنر در ۶۶-۶۷

خ

خارمیدس ۴۹، ۴۰

دفاع سقراط ۱۱

دفاعیه ۲۲-۳۷؛ تأثیر سوفوکلِس در ۳۷؛ تراژدی در ۳۷؛ سیاست در ۲۶

دیکا یوسونه --- < جمهوری

س

سقراط ۱۲-۱۳، ۲۱-۲۳، ۴۱، ۴۳-۵۵، ۶۱-۶۳، ۷۶-۷۷، ۷۹-۸۰؛ آپولون و

۲۲-۲۳؛ و آرتِه (فضیلت) ۴۳، ۵۴؛ نیز --- < سقراط؛ آریستوفانس و ۲۲،

۲۷-۲۹، ۵۰؛ و آگاممنون ۳۲-۳۳؛ آلفیادس و ۲۴-۲۵؛ و آموزش غیرمکتوب

۳۹؛ در ابرها، (آریستوفانس) ۲۲، ۲۷-۲۹؛ و اخلاق عقلی ۵۴؛ و اودوسئوس

۳۲؛ و پروتاگوراس ۲۷؛ و پسوخه (روح) ۵۵؛ و پیشه وران ۲۲؛ و تعاریف

۴۶-۵۲، ۶۲، ۷۶؛ و حکومت آتن ۲۳، ۲۵-۲۶؛ و سیاست ۲۶؛ و سی سوفوس

۳۲-۳۳؛ و شاعران ۲۲؛ و شجاعت و شناخت ۴۵-۵۲؛ شیوه کار ۴۳؛ و علوم

طبیعی ۲۱؛ و فرزاندگی ۲۳-۲۴، ۳۲-۳۳، ۵۴؛ و قوای دوگانه نفس ۵۵، ۶۱؛ و

کرتیناس ۲۵؛ و لوگوس و ارگون ۲۹-۳۱، ۷۶؛ محاکمه ۲۳-۳۷؛ و مرگ

۳۳-۳۵؛ و هیچ انگاری (نییلیسم) ۵۴

سوفسطایی ۴۱

سوفوکلِس ۳۷، ۱۴

سی سوفوس ۳۳-۳۲

ف

فایدروس ۵۵، ۴۰؛ قوای سه گانه نفس در ۵۵

فایدون ۸۱، ۲۱

فیلوکتِس، سوفوکلِس ۳۷

ق

قوانین ۵۹، ۴۱، ۳۷، ۱۱

گی

گورگیاس ۴۱، ۳۴

گورگیاس ۵۴؛ سقراط در ۵۴

ل

لاخس ۶۱، ۵۶-۴۰؛ اصحاب گفت و شنود در ۴۱؛ شجاعت و شناخت در

۵۲-۴۳؛ شیوه کار سقراط در ۴۳؛ واقعیات شخصی در ۵۲-۵۳

لاخس ۴۱-۴۲، ۴۴-۴۸، ۵۱-۵۳

لوسیِس ۴۰

لوسیماخوس ۴۱

م

مرد سیاسی ۱۱

مله سیاسی ۴۱

میهمانی ۵۴، ۲۴

ن

نوافلاطونیان ۸۱

نیکیاس ۴۲-۴۳، ۴۵-۴۸، ۵۱-۵۳

ه

هسودوس ۶۷، ۳۲، ۱۸

هومر ۶۷، ۵۸، ۳۸، ۳۶، ۳۲، ۱۸



انتشارات کهکشان