

طریقت افلاطونی از کالی‌پولیس تا ماگنسیا

سید نعمت عبدالرحیم‌زاده*

چکیده

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

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

* دکترای فلسفه غرب، عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران (IPS)، seyednemat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۹

۱. مقدمه

افلاطون در دو محاوره از اصلی‌ترین محاورات خود بنای دو شهر را پی‌می‌ریزد؛ اولی در محاوره جمهور و به نام کالی‌پولیس (Plato 1953: 527, c2) و دومی به نام ماگنسیا در محاوره نوامیس (Plato 1952: 848, d 4). سال‌ها از پی‌ریزی کالی‌پولیس در محاوره جمهور می‌گذرد تا این‌که آتنی بیگانه در محاوره نوامیس با کلینیاس اهل کنوسوس (Clinias of Crete) و مگیلوس اهل لاکدمونیا (Megillus of Lacedaemon) هم‌راه بشود و در مسیر یک سفر زیارتی از شهر کنوسوس به سوی غار زئوس در مورد بناکردن ماگنسیا با این دو گفت‌وگو بکند. این چند سال از نظر محققان دوره کمال و سال‌خوردگی افلاطون است که دست‌کم هفت محاوره مهم به نام‌های پارمنیدس، ثئی‌تئوس، سوفسطایی، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمائوس، و کریتیاس در این دوره و قبل از محاوره نوامیس نوشته شده‌اند. در یک نگاه کلی این محاورات را می‌توان مراحلی از سفر فکری افلاطون دانست که او بعد از محاوره جمهور پیمود تا بنای ماگنسیا را در محاوره نوامیس برپا کند؛ چنان‌که محاورات قبل از بناکردن کالی‌پولیس در جمهور هم وضعیتی مشابه دارند و می‌توان آن‌ها را مراحل فکری او برای رسیدن به شهر موردنظرش در محاوره جمهور دانست. این یک مبنای تفسیری از فلسفه افلاطونی است که نیاز به دقت و بحث و بررسی بسیاری دارد، اما دست‌کم می‌توان از زبان استعاره‌ای افلاطون برای نشان‌دادن مسیر او به سمت کالی‌پولیس و ماگنسیا استفاده کرد، زبانی که افلاطون به روشنی از آن در محاورات خود استفاده کرده است و با تحلیل آن می‌توان به جهت فکری‌اش در آن‌ها پی‌برد. این زبان در بحث فعلی بیش از هر چیز در دو محاوره جمهور و نوامیس موردتوجه است، آن هم با مقایسه‌ای بین این دو محاوره، تا معلوم بشود که طریقت او بنابر هر کدام از این دو محاوره چه سمت‌وسویی دارد و با این سمت‌وسو او در آن محاوره چه جهت فکری را در پیش گرفته است.

۲. یک مقایسه اجمالی

سستی وجود دارد که دو شهر افلاطونی به منزله شهرهای ایدئال یا به اصطلاح اتوپایی شناخته می‌شوند که البته این سنت ریشه در کلام افلاطون، به خصوص در محاوره جمهور، دارد، آن‌جاکه کالی‌پولیس در تعبیر گلاوکن به منزله شهری توصیف می‌شود که تنها «مسکن در کلام داشته است و در هیچ جایی وجود ندارد» (γε γῆς ἐπει ,κειμένη λόγους ἐν τῇ)

(οἶμαι οὐδαμοῦ) (ibid.: 529 b) و سقراط هم در پاسخ به او آن را چون الگویی در آسمان
 (παράδειγμα ἴσως οὐρανῶ ἐν) توصیف می‌کند، آن هم برای کسی که خواهان تأمل در آن
 است تا خود را شهروند آن کند (ibid.: 2-3 b, 592). پاول شوری، ذیل ترجمه خود از این
 قسمت جمهور، تذکر می‌دهد که این قطعه مشهورترین عبارت افلاطون است که منبعی
 برای تصور شهر خدا در میان رواقیون و مسیحیان شد. زنون رواقی رساله‌ای به نام جمهور
 (Πολιτεία) نوشت که تنها نقل‌قول‌هایی از آن توسط نویسندگان بعدی به جا مانده است. او
 در این رساله سعی در ترسیم شهری برمبنای فضیلت دارد، همانند تلاشی که افلاطون در
 محاوره جمهور کرد تا شهروندان آن شهر برمبنای فضیلت تربیت شوند و همان لحن
 انتقادی افلاطون را به وضع تربیت در شهرهای هم‌عصرش دارد. چنان‌که لانگ در کتاب
افلاطون و رواقیون تذکر داده است، از این رویکرد انتقادی زنون به نحوه تربیت در شهرهای
 هم‌عصرش «می‌توانیم چنین فرض کنیم که زنون افلاطون را هم‌چون متحدی لحاظ می‌کرد،
 زیرا افلاطون هم چالش مشابهی با جوامع معاصر خود داشت» (Lang 2013: 121).
 آگوستینوس در وضعیتی کم‌وبیش شبیه به زنون کتاب *شهر خدا* یا به عبارت دقیق‌تر *شهر
 خدا در برابر کفار* (*De civitate Dei Contra Paganos*) را با تأثیر از کالی‌پولیس افلاطون
 نوشت تا شهری کامل را ترسیم کند: الگویی در آسمان که با آن تمام جوامع زمینی سنجیده
 می‌شوند (Maddox 2001: 87). این خط از تأثیر محاوره جمهور و شهر کالی‌پولیس
 افلاطونی را می‌توان بعد از این و تا کتاب *شهر بانوان* (*Le Livre de la Cité des Dames*)، اثر
 کریستین دو پیزان (۱۴۰۵)، و *آرمان‌شهر* (*Utopia*)، اثر سر توماس مور (۱۵۱۶)، دید که
 هر کدام به‌فراخور خود شهری آرمانی، با تأکید بر فضایل اخلاقی، بنا کرده‌اند.
 افلاطون با این نحو توصیف کالی‌پولیس در کلام گلاوکن موقعیتی آسمانی به آن
 می‌دهد و به همین جهت است که در سنت بعد از او کالی‌پولیس به‌منزله شهری
 غیرواقعی و آرمانی تصور شده است؛ اما باید توجه داشت که او چنین موقعیتی را برای
 ماگنسیا در نظر ندارد و هم‌چنان‌که از سخنان کلینياس پیداست موضوع برسر ساختن
 شهری واقعی است تا شهری در کلام و آسمان. او به‌هم‌راه نه تن دیگر از شهر کنوسوس
 مأمور شده‌اند تا قوانینی را برای برپایی شهری جدید وضع کنند و از دو هم‌راه خود،
 بیگانه آتنی و مگیلوس، درخواست می‌کند تا برای انجام این مأموریت شهری را از طریق
 کلام برپا کنند (Plato 1952: 702 e). نه تنها افلاطون ماگنسیا را برمبنای این مأموریت
 کلینياس می‌سازد، بلکه در جزیره کرت حدود و ثغور مشخصی را برای این شهر ترسیم
 می‌کند، به‌صورتی که حدود نه تا ده مایل از دریا فاصله دارد و طبق این اندازه شهر درست

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

۳. دومین حکومت بهتر

اصطلاح دومین حکومت بهتر از مفسران نیست، بلکه ریشه در کلمات افلاطون دارد، آن هم در محاوره *نومیس*، آن جاکه او از دومین شهر بهتر ($\text{oikeĩsthai pólis \u00e0n deute\u00e9rws}$) می‌گوید و سلسله‌مراتبی از نخستین، دومین، و سومین شهر بهتر را تبیین می‌کند (Plato 1952 739 a). افلاطون با این رتبه‌بندی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا ماگنسیا دست‌کم در مقام دومین شهر - دولت بهتر شناخته بشود تا مرتبه نخست که توضیح آن نوع شهر را با این مثل شروع می‌کند: «دوستان به واقع هر چیزی را شریک‌اند» ($\text{\u03c6\u03b9\u03bb\u03c9\u03bd \u03c4\u03ac \u03ba\u03b9\u03bd\u03ac \u03b5\u03c3\u03c4\u03b9 \u03b4\u03c9\u03c4\u03c9\u03c3}$). رتبه‌بندی افلاطون و قرار گرفتن ماگنسیا در مرتبه دوم، به هر معنایی که باشد، به نظر محققان از جهت مقایسه با کالی پولیس این مرتبه را دارد، چنان‌که مور از جهت جنسیت شهروندان به چنین مقیاسه و رتبه‌بندی معتقد است و در تفسیر او خانواده پدرسالار به نحو کامل اهداف عالی شهر را به چنگ می‌آورد و همین نیز باعث می‌شود تا بخش مهمی از *نومیس* مربوط به سیاست‌های جنسی باشد که بر خانواده دیکته می‌شود و دیگر خبری از آن تولیدمثل جمعی در کالی پولیس نیست

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

در جمهور، تلاش می‌کند تا تربیت را به چنان کمالی برساند که قانون‌گذاری دیگر امری زائد باشد. او در نو/میس فرض بر این می‌گذارد که قوانین به‌طور معمول برای حیات دولت اجتناب‌ناپذیر است و حالا تلاش می‌کند تا قانون‌گذاری تابع اصل تربیتی و ابزاری برای این شود، درحالی‌که او در جمهور کل دولت را به نهاد تربیتی مبدل کرده بود (ibid.: 216).

باتوجه به همین چند تفسیر می‌توان به خوبی دریافت که این نوع تفسیر از موقعیت ماگنسیا در نظام فلسفی افلاطون به منزله موقعیت ثانوی و در زیر سایه جمهور در میان مفسران افلاطون شایع است، تا آنجا که سستی درباره آنان شکل گرفته است تا *نومیس* بر مبنای درکشان از جمهور فهمیده شود.

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

۴. استعارهٔ راه (ὁδός)

واژهٔ هُدُس (ὁδός)، به معنای راه، جاده، مسیر، سفر، و اردو‌کشی است. هومر این واژه را در حماسهٔ *ایلیاد*، سرود دوم، به کار می‌برد، آن‌جا که آسیوس (Asius) پسر هیتراکوس (Hyrtaeus) آخاییان را هم‌چون زنبورانی توصیف می‌کند که خانه‌هایشان را در مسیر ناهموار (παιπαλοέσση ἐπι ὁδῶ) می‌سازند (ibid.: 12, 168). آتنا در حماسهٔ *ادیسه*، سرودهٔ دوم، به شکل و ظاهر مانتور (Mentor) به تلماکوس (Telemachus) نزدیک می‌شود تا او را به انجام سفر ترغیب کند و به او می‌گوید که دل او هم مایل به «به تأخیر انداختن این سفر» نیست (Homer 1954 b: 2, 285). آتنا به این دلیل چنین حرفی می‌زند که سفر برای تلماکوس برای کشف حقیقت و یافتن پاسخ‌های پرسشش و نگرانی‌هایی است که تلماکوس در مورد پدرش، اودیسیئوس، پیش‌ازین به آتنا گفته بود. به این جهت می‌توان گفت که هُدُس، در این کلام آتنا، تنها به سفر، آن هم به وجه عینی، دلالت ندارد، بلکه چنان ارتباطی با کشف حقیقت دارد که دیگر دلالت استعاره‌ای پیدا کرده است. به این وجه قطعاً نظیر این قطعه از *ادیسه* پیش‌درآمد کاربرد استعاره‌ای هُدُس در فکر و ادبیات یونانی است که بعد از هومر در متون دیگر به کار می‌رود و شعر پارمنیدس یکی از آن‌هاست. در دومین بیت از پیش‌درآمد این شعر از راه پرآوازه (πολύφημον ὁδόν) گفته می‌شود و سبزه بار تکرار واژهٔ هُدُس و واژه‌های هم‌معنا با آن مثل کلوثوس (κλυθός)، به معنای طریق و آتارپوس (ἀταρπός)، به معنای جاده، از توجه خاص او به این واژه در شعرش حکایت دارد (Prier 1976: 102). او به این وسیله تنها در حدود و وزن شعری مسیر هومر را ادامه نمی‌دهد، بلکه سعی می‌کند تا پیمودن راه و طریق در شعرش همان حال و هوای حماسی هومر را داشته باشد، چنان‌که شعر او هم مثل *ادیسه* بر مبنای تم هُدُس پا می‌گیرد، با این تفاوت که این تم در شعر پارمنیدس به سرعت سبک و سیاق عقلانی به خود می‌گیرد، به جای جغرافیای طبیعی در *ادیسه*، سفر پارمنیدس در جغرافیای ذهنی و بخش‌های شناخت، حقیقت، باورهای غیرقابل اعتماد، توهم، و جهل است (Gilead 1994: 9-88). این تعبیر از وجه استعاره‌ای هُدُس در اندیشهٔ پارمنیدس، حتی با نگاهی گذرا به متن شعر او، تأیید می‌شود، چراکه در بیت دوم از متن اصلی شعر خدای‌زن به شاعر می‌گوید که تنها دو راه پژوهش است که باید اندیشه شوند (νοῆσαι εἰσι διζήσιός μούνη ὁδοὶ αἴτερ) (Diels and Walther 1960: 2, 20). در ابیات بعد از این هم به روشنی معلوم می‌شود که او سه مفهوم راه، اندیشه، و وجود داشتن را به هم پیوند زده است و این پیوند را با حقیقت هم‌بود

می‌داند. همین وجه استعاری از راه نیز در اندیشه هراکلیتوس دیده می‌شود، به‌خصوص در قطعه ۴۵ که از پیمودن راه برای رسیدن به حدود نفس (πειράτα ψυχῆς) می‌گوید (ibid.: b 45). هراکلیتوس در این قطعه راه را به معنای ابعاد وجودی نفس به کار می‌گیرد و معتقد است که این ابعاد حدود محدودی ندارند و اگر پی گرفته شوند، نمی‌توان به انتهای آن رسید. علاوه بر این، او «راه» یا هدس را در دو وجه نقیض مبنای منطق زبانی خود قرار می‌دهد تا بر مبنای این منطق جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را تبیین کند: «راه بالا و پایین یکی و همان است» (ibid.: b 60) (ὡυτή και μία κάτω ἄνω ὁδός). به سادگی می‌توان این قطعه از هراکلیتوس را در راه‌های ورودی به شهر تصور کرد؛ به این معنا که فردی صبح برای بیرون رفتن از شهر و رسیدن به مزرعه خود آن را می‌پیماید، اما غروب و برای بازگشت هم باید همین راه را در پیش بگیرد. این همان راه تجارت به شهر است که مسیر رفت و بازگشت کالا به طلاست و برعکس. در واقع، راه بالا و پایین ناشی از یک تجربه عمومی است که در سخن هراکلیتوسی منطق جهان‌شناختی پیدا کرده است و با گفتن راه بالا و پایین دو مسیر از غلیظ و رقیق شدن عناصر را بیان می‌کند و، «همان‌طور که جاده واقعی به بالا و پایین یکی و هم‌سان است، جاده تمثیلی از دگردیسی نیز یکی و هم‌سان است. آنچه که بالا می‌رود باید به پایین بیاید و آنچه به پایین می‌آید باید به بالا برود» (Graham 2006: 40).

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

۵. طریقت افلاطونی

توجه افلاطون به اندیشه پارمنیدس در محاوراتش موضوعی آشکار و روشن است، چنان‌که در *تئای‌توس*، ضمن معرفی پارمنیدس به منزله فیلسوفی که در برابر بسیاری از پیشینیان به

اصل حرکت و تغییر معتقد است، با تلمیحی به هومر، او را به منزله فردی توصیف می‌کند که برایش «احترام‌برانگیز و مهیب» (τε δεινός ἅμα εἶναι ἡμοί τε αἰδοῖός) است (Plato 1921: 183, e 7). هرچند افلاطون در محاوره *تئای‌توس* آشکارا هراکلیتوس را در صف اندیشمندانی قرار می‌دهد که تنها حرکت و شدن را قبول دارند (ibid.: 152, d 153)، اما تأثیر و عمق آموزه هراکلیتوسی بر افلاطون را باید بیش از این حد دانست، چنان‌که ویلیام هموند، در تفسیر خود از بحث افلاطون در مورد زیبایی چنین عقیده‌ای دارد. هموند بهترین تأثیر هراکلیتوس بر افلاطون را نه در *تئای‌توس*، بلکه در قطعه ۵۴ از *فیلیبوس* می‌داند: آن‌جاکه افلاطون لذت (ἡδονή) را خیر (ἀγαθός) نمی‌داند، چون آن یک‌شدن (γένεσις) است برای یک‌بودن (οὐ(δν)). افلاطون، بعد از این تمایز، سپاس‌گزار (χάρις) فردی می‌شود که با بیان این تمایز کسانی را تمسخر می‌کند که لذت را خیر و حتی شدن را غایت نهایی (ἀποτελουμένων) خود می‌دانند (Plato 1925: 54, d 1, e 2) و به‌نظر هموند این فرد همان هراکلیتوس است (Hammond 1892: 133). هراکلیتوس دست‌کم در دو قطعه کسانی را تمسخر می‌کند که لذت را غایت نهایی خود می‌دانند (Diels and Walther: 1960: b 4, b 13) و پیداست که افلاطون به همین لحن تمسخرآمیز هراکلیتوس توجه دارد و در این قسمت از *فیلیبوس* در مورد اندیشه هراکلیتوس تفسیری متفاوت از *تئای‌توس* را بیان می‌کند و در این تفسیر اندیشه هراکلیتوسی را موافق با پارمنیدس می‌داند که خیر با «بودن» یکی است و نه «شدن». این تنها تفسیری از اندیشه هراکلیتوسی نیست، بلکه نشان‌دهنده تأثیر عمیق هراکلیتوس در فلسفه افلاطونی است که به‌قول چارلز کان هیچ اندیشمند پیش‌سقراطی، به‌جز پارمنیدس، تأثیری همانند هراکلیتوس بر افلاطون نداشته است و می‌توانیم «پژواک هراکلیتوسی را در سرتاسر اندیشه و زبان افلاطون بشنویم» (Kahn 1985: 241). این تأثیر در تلقی افلاطون از «راه» نیز دیده می‌شود، به‌خصوص در تمثیل مشهور غار و راهی که فیلسوف برای بیرون‌رفتن از غار و بازگشت به آن می‌پیماید. مرحله نخست این راه بازورکشاندن فردی از درون غار و راندن او به بیرون از آن شروع می‌شود، آن هم در مسیری رو به بالا (ἀνάβασις) که شیب‌دار و خشن است تا چشم او در بیرون از غار به تابش خورشید بیفتد (Plato 1953: 515, e 5-7). مرحله دوم مسیر نزولی (συνεθιστέος) است که فیلسوف بعد از دیدار خورشید و دریافت حقیقت امور باید همان مسیر قبلی را اما به‌سمت پایین در پیش بگیرد تا به جمع حاضران در غار بپیوندد و بعد از عادت به تاریکی غار آن‌ها را از آنچه دریافته است مطلع کند و آن‌ها را از این واقعیت آگاه کند که که آن‌چه می‌بینند سایه‌ای بیش نیست (ibid.: 520, c 2, d). به این

ترتیب، مسیر بالا و پایین هراکلیتوسی (b 60) در زبان افلاطونی در دو وجه صعودی و نزولی بیان می‌شود که در وجه صعودی آن مسیر رو به بالا و به سمت خورشید یا همان حقیقت است و در وجه نزولی مسیر رو به پایین و به سمت غار و سایه‌ها.

افلاطون این مسیر صعودی را در ابتدای محاوره هم‌نوشی متذکر می‌شود تا قالب کلی این محاوره را پی بریزد. آپلودوروس در ابتدای محاوره به مخاطب ناشناسش می‌گوید که دو روز قبل از خانه‌اش در محله فالرون به سمت شهر (آتِن) بالا می‌آمد (ἀνιὼν) که دوستی از پشت سر او را خطاب می‌کند تا صبر کند و وقتی آن دوست می‌رسد، از او می‌خواهد تا ماجرای میهمانی در خانه آگاثون را برایش نقل کند (Plato 1925: 172, b 3-a). آپلودوروس، بعد از مکالمه‌ای کوتاه با این دوست، آن ماجرا را و با استناد به آریستودموس برای او نقل می‌کند. در واقع، آپلودوروس ماجرای میهمانی را برای این دوست در مسیر صعودی به سمت آتن نقل می‌کند تا کل محاوره و نقل او از ماجرای آن میهمانی در مسیری صعودی قرار بگیرد که درون آن این ماجرا مسیر صعودی دیوتیما به سمت حقیقت زیبایی نیز قرار می‌گیرد. دیوتیما در سومین قسمت از تعلیم خود به سقراط جوان از پله‌های نردبانی (χρόμενον ἐπαναβασιμοῖς) می‌گوید که همیشه صعودی (ἀειέπανιέναι) و به سمت زیبایی (καλός) است (ibid.: 211, c 3). این پله‌ها در تعلیم دیوتیما از عشق به یک بدن زیبا شروع می‌شود و به بدن‌های زیبا از بدن‌ها به روح زیبا و بعد سنن و قوانین زیبا و بعد از این هم به علوم زیبا می‌رسد تا این‌که در نهایت چشم او به خود زیبایی باز بشود. این مراحل در سنت تفسیری به‌منزله نردبان عشق افلاطونی بیان شده است که مسیری صعودی دارد. این مسیر صعودی در محاوره هم‌نوشی همانند مسیری است که فرد در محاوره جمهور و برای خروج از غار باید در پیش بگیرد، با این تفاوت که غایت راه در هم‌نوشی دیدار زیبایی است و در جمهور خورشید و به عبارت دیگر مثال خیر است. از سوی دیگر این همانندی همراه با تفاوت‌هایی مهم و قابل توجه نیز است، چراکه بعد از زیبایی بدن یا بدن‌ها نمی‌توان دیگر پله‌های نردبان عشق را در هم‌نوشی هم‌چون سایه‌های غار در جمهور دانست، بلکه هرکدام مرحله‌ای تکاملی از حقیقت است تا به سمت حقیقت نهایی برسد. علاوه بر این، دیوتیما دیگر از مسیر نزولی نمی‌گوید؛ برخلاف جمهور که مسیر نزولی در آنجا وجه متناظر با مسیر صعودی است تا آن‌جا که می‌توان گفت مسیر نزولی بخش مکمل از مشق فلسفی مورد نظر افلاطون است و فعل و عمل فیلسوفانه بعد از پیمودن این مسیر ممکن می‌شود. دیوتیما در تعلیم خود از این مسیر نمی‌گوید، زیرا فعل فیلسوفانه در تعلیم او با دیدار خود زیبایی حاصل می‌شود و با دیدار زیبایی عملی که انجام می‌شود هم زیباست و

هم فضیلت حقیقی (*ἀληθῆ ἀρετήν*) را می‌زاید تا محب‌خدایی (*θεοφιλής*) و حتی نامیرایی برتر از دیگر انسان‌ها شود (ibid.: 212, a 7-8). این تفاوت قابل‌تأمل است؛ چنان‌که تفاوت‌های دیگری نیز بین این دو محاوره مشاهده می‌شوند که به‌خوبی گواه بر تحول فکری افلاطون دارند؛ اما نکته‌ مشترک بین دو محاوره در مسیر صعودی و از پایین به بالا نشان می‌دهد که افلاطون هم‌چنان این مسیر را تکاملی و به‌سمت حقیقت می‌داند که در محاوره هم‌نوشی آن را مبنای ترکیبی پیچیده قرار داده است. شکی نیست که این مسیر به‌لحاظ ارتباطش با *ἀλήθεια* همان راه نخستینی است که خدای‌زن در شعر پارمنیدس به شاعر می‌آموزد و در برابر راه دوم یا راه عقیده قرار می‌گیرد. از سوی دیگر این مسیر با راه بالای هراکلیتوسی نیز هم‌خوانی دارد، چراکه مسیر آتش هراکلیتوسی به بالاست و خاک در مسیر صعودی به بالاست که به آتش مبدل می‌شود. به این ترتیب افلاطون دو کاربرد پارمنیدسی و هراکلیتوسی از راه و طریق را نه‌تنها در دو محاوره جمهور و هم‌نوشی به‌کار می‌برد، بلکه این دو راه را به‌هم پیوند می‌زند تا از این پیوند مبنای خود از استكمال فلسفی را دست‌کم به‌صورت استعاره‌ای تبیین کرده باشد. این نحوه استفاده افلاطون از استعاره راه است که نشان می‌دهد طریقت افلاطونی به‌سوی دو شهر کالی‌پولیس در جمهور و ماگنسیا در *نومیس* براساس چه معنایی از استكمال فلسفی است و او با استفاده از این استعاره در جمهور و *نومیس* چه سمت‌وسوی اساسی به مباحث خود در این دو محاوره داده است، به‌خصوص این‌که او برای تبیین این سمت‌وسو از نشانه و دلالت‌های دینی نیز استفاده می‌کند.

۶. طریقت جمهور

افلاطون طریق خود در محاوره جمهور را با نخستین کلمات بیان می‌کند و از زبان سقراط می‌گوید: «پایین می‌رفتم دیروز به‌سمت پیرایئوس ...» (*Πειραιᾶ εἰς χθὲς κατέβην*) (Plato 1953: 327, a 1). از آن‌جاکه آتن نسبت به بندر پیرایئوس در موقعیت جغرافیایی بالاتری قرار دارد، سقراط برای آمدن به این بندر باید مسیر رو به پایینی را طی کند، هم‌چنان‌که آپلودوروس برای رفتن به آتن از محله خود باید مسیری برعکس و رو به بالا را می‌پیمود. افلاطون به این ترتیب و با نخستین کلمه (*κατέβην*) مسیر کلی خود در جمهور به‌سمت کالی‌پولیس را نشان می‌دهد و البته در این مسیر نزولی منظور خاصی را مدنظر دارد؛ چنان‌که آلن بلوم در شرح خود توضیح می‌دهد که «پیرایئوس به‌منزله مرکز تجاری آتن مکانی بود برای هر نوع تنوع و آشفتگی که از سرزمین‌های بیگانه وارد شده

بود. گذشته از این پیرایئوس مرکزی برای حزب دموکرات بود». بلوم به تاریخ وقوع محاوره هم توجه می‌کند که تاریخی حدود ۴۱۱ پ م برای این محاوره در نظر گرفته می‌شود و به مقاومت اهالی این بندر در چند سال بعد، ۴۰۴ پ م، مقابل گروه مستبد «سی جبار» اشاره می‌کند که دست‌برقضا خانواده کفالوس و به‌خصوص لیسایس نقش رهبری را در این مقاومت به‌عهده داشتند (Bloom 1968: 440). در واقع افلاطون سقراط خود را نه تنها در مسیرنزولی به بندر پیرایئوس و مرکز دموکرات‌ها، آن هم در اوج جنگ پلوپونزی، پایین می‌برد، بلکه او را وارد خانه‌ای می‌کند که مقرر برخی از مهم‌ترین مدافعان و رهبران جبهه دموکراسی آتن در برابر اشراف بود. پدر خانواده، کفالوس، به دعوت پریکلس و در اوج دموکراسی آتن، ۴۵۰ پ م، از سیراکوس در جزیره سیسیل به آتن آمده بود و با به‌راه‌انداختن کارگاه سپرسازی به ثروت قابل توجهی رسیده بود، به‌نحوی که گفته می‌شود حدود بیش از صد برده در کارگاه او مشغول به کار بودند. او با وجود چندین سال اقامت در پیرایئوس و ثروتی که در این مدت به‌دست آورده بود باز یک شهروند محسوب نمی‌شد، بلکه جزء طبقه‌ای به حساب می‌آمد که به آن متیکوس (μέτοικος) گفته می‌شد، به معنای بیگانه‌ای که ساکن در آتن است. چنین طبقه‌ای بیگانه (ἑένος) به معنای دقیق کلمه نبود، چراکه از حقوق اقتصادی و اجتماعی بسیار بیشتری از یک بیگانه برخوردار بود، هرچند که حقوق سیاسی نداشت و نمی‌توانست عضو مجلس ملی یا اکلسیا (ἐκκλησία) بشود یا حق مالکیت زمین داشته باشد و باید یک شهروند کفالت او را در برابر دولت به‌عهده می‌گرفت. به‌ر صورت، کفالوس، به‌منزله متیک‌ها، عضو طبقه‌ای بین شهروندان آتن و بیگانه‌ها بود و فرزندانش از حامیان و حتی رهبران دموکراسی آتن به‌شمار می‌رفتند. باید توجه داشت که محاوره جمهور در خانه پسر بزرگ کفالوس، پولمارخوس، انجام می‌شود (Plato 1953: 328 b) که می‌شود گفت مالکیت او بر این خانه یا از موارد نادر برای یک متیک بوده است و بیش‌تر ناشی از نقش پولمارخوس در میان دموکرات‌ها بوده است که چنین اجازه‌ای به او داده شده بود و یا این‌که او توانسته بود نسبت به پدرش رتبه اجتماعی خود را ارتقا داده باشد و موقعیت شهروندی را به‌دست آورده باشد. همین نقش و موقعیت هم باعث شد تا او یکی از اهداف اصلی سی تن جبار باشد که بعد از تسلط بر آتن در ۴۰۴ پ م او را زندانی کردند و به شهادت برادرش، لوسیاس، او را بدون تفهیم اتهام و برگزاری محاکمه‌ای با جام شوکران کشتند و بعد به خانه‌اش هجوم بردند تا ثروتش را غارت کنند و ملویوس، یکی از سی تن جبار، در این کار آن‌قدر افراط کرد که گوش‌واره طلا را از گوش‌های زن مجروح پلومارخوس به‌زور کند (Nails 1950: 251).

افلاطون به این ترتیب سیر نزولی سقراط در جمهور را از آتن به محلی ترسیم می‌کند که هم یکی از پایگاه‌های اصلی دموکرات‌های آتن است و هم دست‌کم یکی دو رهبر قابل توجه دموکرات‌ها در این خانه حضور دارند؛ هرچند نقش چندانی در محاوره به‌عهدۀ آن‌ها نیست. این نکته، با توجه به مباحث محاوره، اهمیت ویژه‌ای دارد، به‌خصوص نقد تلخی که افلاطون در این محاوره از دموکراسی آتن دارد، تا آن‌جا که نقد او دیگر بیش‌تر لحن تمسخر پیدا می‌کند تا یک نقد نظری صرف. وجه دیگر این سیر نزولی نه از جهت فیزیکی و آمدن به جمع کسانی است که بعد در محاوره حضور دارند، بلکه از جهت معنوی و آیینی است که انگیزهٔ پایین‌آمدن سقراط به پیرائیوس همین است. سقراط در ابتدای محاوره می‌گوید که پایین می‌روم دیروز به سمت پیرائیوس، هم‌راه با گلاوکن، پسر آریستون، برای نیایش به جای آوردن به «خدای زن» (θεῶ τῆ τε προσευξόμενός) و این که می‌خواستم بینم جشن چگونه برگزار می‌شود، چراکه تازه شروع شده بود (βουλόμενος ἐορτῆν τὴν ἅμα ἀγοντες πρῶτον νῦν ἅτε ποιήσουσιν τρόπον τίνα θεάσασθαι. Plato 1953: 327, a 1-4).

هرچند اسم خدای زن یا θεός ἡ برای آتنی‌ها برای آتنا یا خدای زن حامی شهر به کار می‌رفت، اما عموم محققان عقیده دارند که منظور افلاطون از θεῶ τῆ در این جا آتنا نیست، بلکه خدای زن دیگری به نام بندیس (Βενδῖς) مورد نظر اوست. این خدای زن در اصل از منطقهٔ تراکیا بوده است که در آن جا به منزلهٔ خدای زن ماه شناخته می‌شد، با خویش‌کاری شکار و تنها در ۴۳۰ پ م بود که آیین او رفته‌رفته به آتن وارد شد و رواج پیدا کرد و توانست جای آرتیمیس (Ἄρτεμις) را بگیرد که در نظام آیینی هومر - هسیودوس خدای زن شکار بود. بنابراین، آیین بندیس و جشن مورد اشارهٔ افلاطون در آتن نمونهٔ روشنی از یک آیین وارداتی بود که ملاحظان به آتن وارد کرده بودند. هرچند به جهت زمان محاوره در ۴۱۱ پ م نزدیک به دو دهه از ورود این آیین به آتن می‌گذشت، اما افلاطون با بیان میل سقراط برای دیدن آیین و جشن مربوط به آن می‌گوید که گویا برای نخستین‌بار «πρῶτον» اجرا می‌شود. می‌توان در مورد فاصلهٔ زمانی از ورود آیین به آتن و این اشارهٔ زمانی افلاطون بحث کرد و دست‌کم چیزی که از جمهور او برمی‌آید این است که نمی‌خواهد توسعهٔ آیین بندیس به آتن را تأیید کند و تنها می‌خواهد به منزلهٔ آیینی بیگانه آن را به پیرائیوس و هواداران دموکراتی، مثل خانوادهٔ کفالوس، محدود کند که پیشینه‌ای بیگانه دارند. افلاطون به این نحو تقابلی بین آتن و پیرائیوس ایجاد می‌کند. او آتن با آیین آتنا یا جشنوارهٔ آتنا پالاس را، همان‌گونه که در محاورهٔ پارمنیدس دیده می‌شود (Plato 1926: 127, a 11)، در مقابل پیرائیوسی قرار می‌دهد که پذیرای آیینی بیگانه با رسومی عجیب شده است. سقراط اجرای

آیین را از سوی اهالی بندر زیبا می‌داند، اما باز آن را بهتر از مراسمی نمی‌داند که بین تراکیایی‌ها به اجرا درمی‌آید (Plato 1953: 327, a 6-7) و بعد که سقراط از برگزاری مسابقه مشعل در حین اسب‌سواری می‌پرسد، هم ناآگاهی و هم تعجب خود را از این نحو مسابقه نشان می‌دهد، چراکه چنین چیزی برای یک آتنی مثل او چیزی تازه (καινός) است (ibid.: 328, a 3-5). تمام این موارد تنها یک گزارش اولیه افلاطون برای ایجاد زمینه‌ی محاوره و صرف آرایه‌های ادبی جمهور نیست، بلکه با اندک توجه و تأمل به شرایط بندر و مخاطبان سقراط معلوم می‌شود که افلاطون سمت‌وسوی اصلی محاوره را در ابتدای کار تعیین می‌کند تا بعد بتواند بنابر این سمت‌وسو هم بحث خود از عدالت و ظلم را پیش ببرد و هم نظام سیاسی مطلوب خود و نقدش به نظام‌های سیاسی دیگر به خصوص دموکراسی آتن را بیان کند. بنابراین، او سقراط را در جمهور نخست از آتن به پایین می‌آورد تا بر مبنای سیر صعود و نزول جهت کلی محاوره را در جهت سیر نزولی قرار داده باشد و بعد نیز با خدای زن بندیس آیین وارداتی آن در پیرائیوس و جمع دموکرات در خانه پلمارخوس شرایط مرتبه پایین‌تر را توصیف می‌کند تا روشن کند سقراط در سیر نزولی و پایین آمدن از آتن در چه مرتبه پایینی قرار دارد. بنابر تمثیل غار، سقراط او در این مرتبه به غار بازگشته است تا با گفت‌وشنود به وظیفه خود برای آگاهی دادن به ساکنان غار عمل کند، وظیفه‌ای که با بحث از عدالت به منزله موضوع مقدماتی شروع می‌شود و در ادامه به نظام سیاسی مطلوب و نقد نظام‌های موجود می‌رسد. سقراط او در این وضعیت حکم همان فیلسوفی را دارد که در تمثیل غار سیر نزولی را پیموده است تا به میان هم‌شهریان خود در غار بیاید، چون او بهتر از ساکنان می‌تواند بداند موجودات سایه‌ای (ἰδωλαε) کدام‌اند و آگاه به زیبایی، عدالت، و خیر است تا شهر را در بیداری (ὑπαρ) اداره کند نه در خواب (ὄναρ)؛ چنان‌که دیگر شهرها چنین‌اند و یا با دیگر شهرها در جنگ‌اند و یا درون خود بر سر حاکمت درگیری دارند، چنان‌که گویا خیر بزرگی در این می‌دانند (ibid.: 520, c 6, d 2). سقراط نیز به همان صورت به خانه پلمارخوس آمده است و با خود نسخه‌ای از نظام سیاسی برتر از عالم بالا دارد که همان حکومت فیلسوف - پادشاه است و می‌خواهد از راه محاوره و دیالکتیک آن را برای سایه‌زدگان در غار پیرائیوسی و خانه پلمارخوس تبیین کند.

۷. طریقت نوامیس

محاوره نوامیس (Νόμοι) گفت‌وگویی است بین سه نفر: بیگانه آتنی (ξένος Αθηναίος)، کلینیاس (Κλεινίας)، و مگیلوس (Μέγίλλος). این محاوره، برخلاف بسیاری از محاورات

افلاطونی، در قالب روایی نوشته نشده است، بلکه گفت‌وگویی مستقیم بین این سه نفر است و جدای از این تفاوت هویت بیگانه آتنی تا آخر محاوره مشخص نمی‌شود تا او فقط به منزله بیگانه‌ای از آتن شناخته شود. این ابهام به دلیل شخصیت اصلی او در محاوره از قدیم محل بحث بوده است، چنان‌که به گفته پانگل ارسطو او را با سقراط یکی گرفت و سیسرو معتقد بود که بیگانه آتنی خود افلاطون است و لئو اشتراوس هم به نظریه ارسطو معتقد است و برای توجیه آن استدلال می‌آورد. پانگل علاوه بر این اشاره‌ای هم به معنای ضمنی «ἕνεος» دارد که چندان واجد وزن معنایی بیگانه در زبان انگلیسی نیست، چراکه این واژه می‌تواند بر مهمان یا میزبان دلالت داشته باشد، هرچند باز اصل معنای بیگانه را از دست نمی‌دهد (Plato 1980: 511). دلایل ارسطو یا استدلال‌های موافق اشتراوس هرچه باشد یا، در مقابل، نظر سیسرو با توجه به تناظر سن بیگانه آتنی با افلاطون و افول سقراط از محاوره سوفسطایی به بعد تأیید بشود یا نه، این نکته غیرقابل انکار است که افلاطون برخلاف صراحت در ذکر نام دو شخصیت دیگر (کلیناس در 629, c 5 و مگیلوس در 642, c 3) اصرار خاصی بر حفظ هویت شخصیت اصلی خود با عنوان بیگانه آتنی یا ἕνεος Ἀθηναῖος دارد. این اصرار همانند اصراری است که بر نام شخصیت اصلی خود در دو محاوره سوفیست و مرد سیاسی دارد که در همان ابتدای محاوره سوفیست او را بیگانه‌ای از شهر θά ἑλέας ἕνεος (Plato 1921: 216, a 3) معرفی می‌کند با همین هویت نامشخص جای سقراط را بگیرد و این هویت و نقش تا آخر محاوره مرد سیاسی ادامه داشته باشد. آمدن بیگانه الثایی به جای سقراط در آن دو محاوره تنها نمی‌تواند یک جابه‌جایی در شخصیت‌های محاوره‌ای افلاطون باشد، بلکه به روشنی بر تغییری بنیادین در اندیشه او دلالت دارد، چنان‌که این بیگانه الثایی است که در محاوره مرد سیاسی از دو دوره کرونوسی و زئوسی می‌گوید تا هم چگونگی این تغییر را با زبانی اسطوره‌ای گفته باشد و هم این‌که با رهاکردن مرد سیاسی همانند فیلسوف - پادشاه جمهور در دوره کرونوسی زمینه را برای برقراری حکومت قانون در دروه حاضر زئوسی فراهم کرده باشد. این تغییر اندیشه تا محاوره نوامیس ادامه پیدا می‌کند که در این محاوره بیگانه آتنی جای بیگانه الثایی را می‌گیرد و وظیفه او را ادامه می‌دهد تا برخلاف سقراط در جمهور طرحی تازه برای شهری متفاوت با جمهور بریزد. این تغییر در هویت و نقش بیگانه آتنی در نوامیس نسبت به سقراط در جمهور آن قدر مبناپی است که سمت‌وسویی برخلاف سقراط دارد و به جای سیر نزولی سقراط بیگانه آتنی سیر صعودی را در پیش می‌گیرد. بیگانه آتنی به وضوح جهت صعودی طریق خود را تعیین می‌کند، آن‌جا که می‌گوید راه او از شهر کنوسوس تا غار و معبد زئوس

این غار و معبد واقع در کوه آیداست که در جنوب غرب شهر کنوسوس و در مرکز جزیره کرت قرار دارد و بلندترین کوه این جزیره است. اگر بندر پیرایئوس در جمهور غار سایه‌ها و توهم بود، کنوسوس در *نومیس* این موقعیت را دارد که بیگانه آتنی با دو هم‌راهش آن‌جا را ترک کرده‌اند و اگر آتن در جمهور آن مکان بالا بود، غار و معبد *ژئوس* در *نومیس* جای آن را گرفته است که همانند معبد آتنا در آتن غار و معبد *ژئوس* نیز مکانی است که بر برتری معنوی در مقایسه با شهر کنوسوس دلالت دارد.

در این‌جا باید توجه داشت که غار و معبد اشاره‌شده بیگانه آتنی در فرهنگ یونانی مکان آشنایی بود. این غار واقع در کوه آیدا در مرکز جزیره کرت است که یونانیان به آن غار آیدا (*ἄντρον Ἰδαίου*) می‌گفتند و هرچند این غار را به‌علاوه دو غار در کوه‌های *آنگئون* (*Aegeon*) و *دیکت* (*Dicte*) یکی از سه مکان محتمل تولد *ژئوس* می‌دانستند، اما عقیده عموم بر این بود که همین غار محل پرورش او با پرستاری یک نمف به‌نام *آمالثئا* (*Amalthea*) بود (Grimal 1990: 545). بنابر این باور بود که به‌مدت هزار سال آیینی در این کوه اجرا می‌شد و از کاوش‌های باستان‌شناسی در قرن نوزدهم لایه‌های زیادی از پیش‌کش‌های مقدس به‌دست آمده است و اشیایی از برنز و طلا هم در میان آن‌ها بود و برخی از آن‌ها سپرهایی بودند با نقش‌های شرقی که قدمت آن‌ها حتی به زمان *هومر* نیز می‌رسید (Larson 2007: 25). افلاطون با این پشتوانه فرهنگی از اسطوره‌ها و آیین‌های مربوط به آن‌هاست که بیگانه آتنی و دو هم‌راهش را راهی غار و معبد *ژئوس* می‌کند تا گفته باشد مسیر صعودی و تعالی‌جستن این دو به مکانی است که در آن *ژئوس* پرورش یافت و به همین وجه هم این سه تن در صعود خود به‌دنبال پروراندن اندیشه خودند. درحالی‌که محقق‌ی مثل *سونگ* به‌طور کلی مسیر این سه را نه صعودی و نه نزولی، بلکه در زمینی مسطح می‌داند (Seung 1996: 273)، سیر صعودی موردتأیید محققان دیگری مثل *شفیلد* قرار می‌گیرد و حتی، بیش‌تر از این، *شفیلد* به نخستین کلمه‌ای توجه دارد که بیگانه آتنی با آن محاوره را شروع می‌کند و با گفتن کلمه خدا (*θεός*) می‌پرسد: خدا یا انسانی عامل (علت، مسئول) تألیف قوانین بوده است؟ (Schofield 2006: 74). *شفیلد* در این زمینه و به‌درستی به تلمیحی اشاره می‌کند که افلاطون به *هومر* دارد. افلاطون در این تلمیح قطعه‌ای را از سروده *دیسه*، سروده ۱۹، بیت ۱۷۸، نقل می‌کند که در آن‌جا از سفر و رفت‌وآمدهای منظم هر نُه سال یک بار *مینوس*، پادشاه افسانه‌ای کرت، به‌سوی پدرش، *ژئوی*، گفته می‌شود تا در هم‌نشینی با او و شنیدن صدایش قوانین کرت را تألیف کند

(Plato 1952: 624, a 7, b 3). به این ترتیب، افلاطون در ابتدای *نومیس* نه تنها محاوره بین بیگانه آتنی با دو هم‌راه دیگر را با کلمه خدا و وجه معنوی آن شروع می‌کند، بلکه کمی بعد تلمیحی به هومر دارد تا سفر این سه را با سفرهای منظم مینوس اسطوره‌ای یکی بگیرد و نشان دهد که این سه نیز همان راه صعودی مینوس را در پیش گرفته‌اند. این دو نکته به‌خوبی بر وجه معنوی راه صعودی این سه دلالت دارد تا تعالی‌جستن این سه در قالب یک سفر زیارتی شکل بگیرد. از سوی دیگر، این سفر برای هر سه چندان راحت نیست، بلکه آن‌ها مسیری پرمشقت را در پیش دارند، هرچند در این مسیر پرمشقت مکان‌هایی برای استراحت و رهایی از مشقت راه هم هست و هرکس که بر این منطقه ناهموار قدم زده باشد مراتع متعددی را به‌یاد می‌آورد که می‌توانست در آن‌ها از رنج صعود صخره‌ای راحت بشود و بالای آن صخره‌ها دشت پر از علف نیدا (Nida) بود که در زیر قله قرار داشت و زائر را وسوسه می‌کرد تا استراحتی کند و با چوپان‌هایی گپ بزند که تابستان‌ها در آن‌جا زندگی می‌کردند» (Morrow 1993: 28). این تصویری است که مورو از سفر خود در ماه می ۱۹۵۳ به این منطقه داشته است و در همین تصویر هم می‌توان پژوهاک سخن افلاطون را شنید که از استراحتگاه‌هایی بین راه می‌گوید برای توقف و نشستن در زیر سایه‌های درختان بلند، به‌خصوص این‌که استراحت در این توقفگاه‌ها مناسب با سن سه زائر نیز است (Plato 1952: 625, b 1-7). در هر صورت، بیگانه آتنی و دو هم‌راهش در طریق صعودی خود تلاش بدنی و فکری را به‌هم پیوند می‌زنند تا در راه صعودی مینوسی خود به‌جای شنیدن صدای خدایی این صدا را در گفت‌وگوی خود بشنوند. در واقع این سه پیرمرد، همانند مینوس، راه صعودی را به جایگاه زئوس برای تدوین قانون در پیش گرفته‌اند و از این جهت هم موقعیتی شبیه او دارند که به‌دنبال شناخت قانونی‌اند که با تعالی‌جستن از مرتبه پایین به سمت بالا به‌دست آمده است. بیگانه آتنی از این جهت موقعیتی برخلاف سقراط و سیر نزولی‌اش به سمت پیرائوس دارد. اگر سقراط بعد از دیدار خورشید و شناخت حقیقت به غار گمان و سایه‌ها می‌آید، بیگانه آتنی از غار گمان و سایه‌ها خارج می‌شود تا با پیمودن سیر صعودی به دیدار خورشید یا به تلمیح از هومر به تعلیم از زئوس نائل شود؛ البته این اتفاق در نفس طریق صعودی و از طریق گفت‌وگو به‌دست می‌آید. بر این اساس سمت و سوی بیگانه آتنی و دو هم‌راهش است که می‌توان دریافت او، برخلاف سقراط، بحث خود را از عدالت و تقابل آن با ظلم شروع نمی‌کند، بلکه نقطه عزیمت سفر معنوی او مجلس هم‌نوشی است که در طریق صعودی استکمال می‌یابد و سنگ‌بنایی می‌شود برای برپاکردن ماگنسیا. بیگانه آتنی با این سنگ‌بناست که دیگر توجهی به تربیت

فردی و تبدیل او به یک فیلسوف - پادشاه مثل کالی‌پولیس ندارد تا حکومت مطلقه‌اش را به‌هم‌راه طبقه پاسداران به‌راه بیندازد، بلکه او به جمع نظر دارد و این‌که هر فرد چگونه تربیت شود تا عملش برطبق قانون باشد و بیش‌تر از این، در وضع قوانین و رأی‌دادن به آن و انتخاب مسئولین ماگنسیا در رده‌ها و اصناف مختلف وظیفه شهروندی خود را به‌درستی انجام دهد. این توجه به جمع و عمل فردی بر مبنای قانون تا آن‌جا اساسی است که، برخلاف کالی‌پولیس، هیچ‌کس در ماگنسیا مثل فیلسوف - پادشاه در کالی‌پولیس نیست که به قانون پاسخ‌گو نباشد و هرکس حتی اعضای انجمن شبانه هم باید به قانون پاسخ‌گو باشند و می‌توان برای پاسخ‌گویی آن‌ها را به دادگاه کشاند. این مسائل تفاوت مبنایی ماگنسیا را با کالی‌پولیس نشان می‌دهد که ناشی از طریقت به‌طور کلی متفاوت افلاطون به‌سمت این دو شهر است که نتایجی به‌طور کلی متفاوت را در پی داشته است و باعث شده است تا او بعد از کالی‌پولیس شهری به‌نام ماگنسیا را بنا کند که در مبنا و اجزا با شهر قبلی متفاوت است.

۸. نتیجه‌گیری

استعاره «راه» (ὁδός) سال‌ها پیش از افلاطون و از زمان هومر به بعد کاربرد داشت و به‌خصوص پارمنیدس و هراکلیتوس از این استعاره برای بیان وجوه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود استفاده می‌کردند. پارمنیدس در شعر خود دو راه حقیقت و خطا را بیان می‌کند و هراکلیتوس نیز از راه بالا و پایین می‌گوید که به دو مسیر صعودی و نزولی اشاره دارد. افلاطون این دو مسیر را در تمثیل غار خود پیش پای فیلسوف می‌گذارد تا او در مسیر صعودی به‌سمت خورشید به‌مثابه حقیقت و دیدار آن برود و در مسیر دوم به غار بازگردد تا هم‌شهریان خود را از واقعیت خیالی سایه‌ها رها کند و به‌سمت دیدار خورشید رهنمایی کند. افلاطون در دو محاوره جمهور و نومیس این دو مسیر را در پیش می‌گیرد. طریق او در جمهور مسیری نزولی است، به‌نحوی که سقراط آگاه به حقیقت از آتن به پایین در بندر پیرایئوس می‌آید تا هم‌شهریان خود را از حکومت سایه‌ای دموکراسی رها کند و طرح شهری به‌نام کالی‌پولیس را به آن‌ها تعلیم می‌دهد که تحت حکومت فیلسوف - پادشاه است. طریق او در نومیس برعکس و در جهت صعودی و از شهر کنوسوس به‌سمت غار زئوس در کوه آیداست. این مسیری معنوی پرمشقت است که فیلسوف برای رسیدن به حقیقت باید آن را طی کند، چراکه دیگر در این مسیر سقراط آگاه به حقیقت نیست تا کسی را از توهم سایه‌ها نجات بدهد، بلکه هر سه شخصیت محاوره گام‌به‌گام بالا می‌روند تا در هر

گام بخشی از شهر ماگنسیا را در مسیر زیارتی خود بسازند. با این تقابل اساسی است که می‌توان به‌سختی از ماگنسیا به‌منزلهٔ دومین حکومت بهتر (the second-best state) دست‌کم به‌معنای موردنظر مور، گلاوسکو، و حتی یگر گفت، بلکه طرح افلاطون برای این شهر را باید در طریقی معکوس کالی‌پولیس در جمهور تفسیر کرد، به‌نحوی که در طرح ماگنسیا دیگر نه‌تنها خبری از فیلسوف - پادشاه و حکومت مطلقهٔ آن نیست، بلکه مسئولیت شهروندی در سازمان سیاسی آن‌قدر عمومی شده است که ارادهٔ فردی در کالی‌پولیس جایش را به ارادهٔ جمعی داده است.

کتاب‌نامه

- Bloom, Allen (1968), *The Republic of Plato*, Basic Books.
- Clay, Diskin (1993), "Plato's Magnesia", in *the Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ralph M. Rosen and Joseph Farrell (eds.), The University of Michigan Press.
- Diels, Herman and Krantz Walther (1960), *Die Fragmente Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Gilead, Amihud (1994), *The Platonic Odyssey: A Philosophical-literary Inquiry into the Phaedo*, Editions Rodopi.
- Graham, Daniel W. (2006), *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press.
- Grimal, Pierre (1990), *A Concise Dictionary of Classical Mythology*, Basil Blackwell Ltd.
- Hammond, William A. (1892), "On the Nation of Virtue in the Dialogues of Plato", in *the Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 3, Boston: Cinn and Company.
- Homer (1954a), *The Iliad*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Homer (1954b), *The Odyssey*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Jaeger, Werner (1947), *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. III. Oxford: Basil Blackwell.
- Kahn, Charles (1985), *Plato and Heraclitus, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, Brill.
- Klosko, George (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press.
- Lang A. G. (2013), *Plato and the Stoics*, Cambridge University Press.
- Larson, Jennifer (2007), *Ancient Greek Cults: A Guide*, Taylor and Francis Group.
- Maddox, Graham (2001), *Religion and the Rise of Democracy*, Taylor and Francis Group.
- Moore, Kenneth Royce (2005), *Sex and the Second-Best City: Sex and Society in the Laws of Plato*, Taylor and Francis Group.
- Moore, Kenneth Royce (2012), *Plato, Politics, and a Practical Utopia*, Bloomsbury Academic.

- Morrow, Glenn R. (1993), *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press.
- Nails, Derba (1950), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing Company.
- Plato (1921), *Theaetetus Sophist*, trans. Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1925), *Lysis Symposium Gorgias*, trans. W. M. Lamb, the Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1925), *Statesman Philebus Ion*, trans. Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1926), *Cratylus Parmenides Greater Hippias Lesser Hippias*, trans. Harold North Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1952), *Laws*, trans. B. G. Burry, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1953), *Republic*, trans. Paul Shorey, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1980), *Laws*, trans. Thomas L. Pangle, University of Chicago Press.
- Prier Raymond, Adolph (1976), *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, Paris: Mouton de Gruyter.
- Schofield, Malcolm (2006), *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Seung, T. K. (1996), *Plato Rediscovered: Human Value and Social Order*, Roman and Littlefield.