

عبد الحسین زرین کوب

«افلاطون در ایران»

بالاخره با انتشار دورهء کامل آثار افلاطون که همت نستوه و شوق بیملال آقای دکتر محمد حسن لطفی آن را تحقق داد، بعد از قرن‌ها انتظار مشتاقان این حکیم الهی یونان باستانی به ایران آمد و در سرزمین دیرینهء "مغان" که وی در روزگار دانش اندوزی خویش که گاه به اندیشه و آیین آنها علاقه نشان می‌داد جای پای استوار یافت. دیوجانس لائرسی که تاریخ فلاسفهء او قدیمترین مأخذ معتبر در احوال افلاطون به شمارست می‌گوید که آن حکیم در خاطر داشت به سرزمین "مغان" عزیمت نماید اما جنگها و کشمکشهایی که آسیا را پریشان کرده بود او را ازین اندیشه بازداشت. اگرچه این اشاره را برخی پژوهندگان، خود دستاویزی ساخته‌اند تا دربارهء مسافرت افلاطون به مصر هم که از رسالهء فاید روس و تیمائوس و مرد سیاسی و پاره‌یی شواهد و قراین دیگر وقوع آن مسلم پنداشته میشود شک نمایند لیکن نشانهء پیوند تاریخی و اندیشگی بین افلاطون با سرزمین مغان آن اندازه هست که احتمال خطور چنین آرزویی را در خاطر وی قابل قبول سازد.

با آنکه نام و آواژهء افلاطون بعد از مرگ وی از دیرباز و به احتمال قوی همراه موکب وحشی و خونین "مقدونی" و یا لامحاله در دوران جانشینان سلوکوس و بطلمیوس به مصر و ایران و سرزمین‌های پیوسته رسید باز انتظاری بس دراز لازم بود تا خود او که دیگر چیزی جز همین دورهء کامل آثارش نبود به این سرزمین باید و اکنون دستداران دانش و اندیشه تحقق یافتن این آرزوی دیرینهء خویش را به "لطفی" از یک مترجم پرمایه مدیونند که در پایان سالها کوشش ارزنده دورهء کامل آثار افلاطون را به فارسی روان و ساده و شیرین و دل انگیزی نقل کرده است و هرچند بخش عمدهء این کار را خود وی یک تنه و به نحو شایسته‌یی به انجام رسانیده است، در مقدمهء جلد اول لازم دیده است از همکاری بی سرانجام دوست از دست رفتهء خویش دکتر رضا کاویانی که مرگ

زودرس او ادامه آن را در حد همان دو مجلد نخست مجموعه حاضر رضا کاویانی که مرگ زودرس او ادامه آن را در حد همان دو مجلد نخست مجموعه حاضر و برخی یاریهای جزئی دیگر متوقف ساخت، به سزا نیکبادی کند- که یاد او خویش باد!

ترجمه حاضر هم هرچند مثل ترجمه‌های دیگر که محمد علی فروغی، دکتر محمود صناعی، فواد روحانی و دیگران از پاره‌پی رسالات افلاطون کرده‌اند و البته کار هیچ‌یک از آنها بدینگونه شامل مجموعه کامل آثار افلاطون نگشته است بدون واسطه از روی متن یونانی برگردانیده نشده است اما باتوجه به آنهمه پژوهش و بررسی که طی دو قرن اخیر در باب متون آثار کلاسیک صورت گرفته است به نظر نمی‌آید ترجمه تازه‌یی از متن یونانی که جداگانه- اما ناچار براساس همان متن‌های انتقادی معتبر متداول در نزد یونانی شناسان اروپا- صورت گیرد، بیش از آنچه دقت و مقابله در چند ترجمه دقیق موثق جدید اروپایی حاصل می‌دهد گشایندهء مشکلی درین زمینه باشد و با آنچه در ترجمه حاضر عرضه شده است تفاوت قابل ملاحظه‌یی بیاید. به علاوه از کجا که تا چند نسل دیگر شوق و همتی نظیر آنچه در وجود مترجم دانشور عصر ما هست پیدا شود یا شور و شوق او چیزی بیش از حاصل کار آقای لطفی بر گنجینهء دانش و فرهنگ زبان ما بیفزاید؟

البته دربارهء فلسفهء افلاطون امروز دیگر نمی‌توان آن ذوق عرفان گرایی قرون وسطی یا آن شور و هیجان ایدئالیستی عصر فلسفه‌های رمانتیک را ملاک گرفت. بدون شک این نقص عمده در اندیشهء افلاطون هست که بین واقعیت و وجود دایم خلط می‌کند و همین نکته او را به تناقض گویی‌هایی وا می‌دارد که نقادان در جای‌جای اندیشه و اثر او نشان می‌داده‌اند. "ناکجاآباد (utopia)" سیاسی او- اگر بتوان طرح جمهوری او را فقط یک ناکجاآباد خواند- که جالبترین حاصل اندیشهء فلسفی او محسوبست و کارل مارکس آن را کوششی برای "کمال مطلوب جلوه دادن" نظام "کاست" های جامعهء باستانی مصر دیرینه سال می‌شمرد، بالزام دخالت و نظارت همه‌جانبهء حکومت در تمام شؤون

جامعه، ناچار به "تبرئه" مداخلات جابرانهء حکومت‌ها و توجیه ضرورت "سانسور" و تفتیش عقاید منجر میشود و در عین حال برای مکتب‌های سیاسی ضد واقعیت هم تکیه‌گاه قابل ملاحظه‌ی عرضه می‌کند. در عین حال این اعتقاد به اصالت صورت معقول(-ایده) هم در مجموع نظام فلسفی او آن اندازه دقیق نیست که از تناقض درونی خالی باشد و لااقل بتواند خود را به درستی توجیه کند و آنچه ارسطو در مقابل آن اظهار می‌کند در واقع گویی برای جبران نارسایی‌های آنست. با اینهمه در تاریخ تحول اندیشهء فلسفی و سیاسی تعلیم افلاطون نقش ارزنده‌ی دارد و حتی مکتب‌های فلسفی و اجتماعی عصر ما را نیز بدون توجه به میزان نفوذ آن نمی‌توان ارزیابی کرد.

به علاوه افلاطون تنها فیلسوف نام آوری نیست نویسندهء پر مایه نیز هست و با آنکه گاه گاه نویسنده‌ی را نوعی سر گرمی و بازی دلپذیر می‌خواند خود او ظاهراً "آنها جز به چشم یک کار جدی نمی‌نگرد. وحدت و تناسب و تمامیت چشمگیری که در ترکیب رسالاتش هست

این دعوی را می‌تواند ثابت کند. دیونیزوس از اهل هالیکارناسوس که خطیب و مورخ و استاد بلاغت باستانی یونان است در باب افلاطون می‌گوید که آثار خویش را مکرر تهذیب و اصلاح می‌کرد و حتی اولین عبارت کتاب جمهوری را بیست بار تبدیل و اصلاح کرد. قدرت نویسنده‌ی او که حاصل باریک اندیشی و سخن سنجی است این رسالات را از لحاظ هیجان انگیزی و تصویرپردازی گاه به حد یک نمایشوارهء واقعی می‌رساند که در آن حد و وضع زمان مکان و کردار و اندیشه با دقت طرح‌ریزی شده است و خواننده را پاره‌یی وقتها در نوعی حالت "تعلیق" (Suspense- که ویژگی جدایی ناپذیر داستانهای پر مایه است گیر می‌اندازد و وا می‌دارد تا در لحظه‌های بحران "اندیشه" یا کردار "نفس را یکچند در سینه حبس کند. در عین آنکه در شعر و شاعری هم به چشم قبول نمی‌نگرد سخن خود او در پاره‌یی موارد به شعری لطیف می‌ماند که در آن همه چیز روح و حیات دارد و همه چیز خواننده را در موسیقی و تصویر غرق می‌کند. جز با چنین هنر نویسنده‌ی چگونه می‌توانست بر

رغم آنهمه نقدی که بر اندیشه‌هایش کرده‌اند نفوذ خود را طی قرن‌ها حفظ کند و حتی معترضان خود را از قدرت بیان و اندیشه‌ء خویش به اعجاب وادارد؟

آنچه اندیشه‌ء افلاطون را با دنیای باستانی ایران مربوط می‌کند البته از بیان خود او پیداست و اکنون که دوره‌ء کامل آثار او برای اولین بار به زبان ما انتشار می‌یابد اشارت به پاره‌یی نکته‌ها درین باب خالی از فایده به نظر نمی‌آید. درست است که در عصر ما برخی دانشوران اینگونه پژوهش‌ها را در زمینه‌ء فلسفه و ادبیات تطبیقی نمی‌پسندند و آن را مانع از توجه به ویژگی کار مبتکران و متفکران می‌پندازند اما به گمان بنده اهمیت اینگونه تحقیقات مخصوصاً از همین جاست که با جستجو در ریشه‌ها یا در موارد شباهت، اسباب و موجبات پیدایش افکار و ابداعات را نشان می‌دهد و پژوهنده را یاری می‌کند تا هر آفرینشگر و هر اندیشه‌وری را در محیط اندیشگی خاص خود او، با توجه به تأثیرهایی که آن محیط از دنیای خارج پذیرفته است ارزیابی کند.

در مورد افلاطون بی هیچ تردید وجود پاره‌یی اسباب و جهات کو وقوع ارتباط بین او و دنیای هخامنشی را ممکن می‌داشته است واقعیتی تاریخی و انکارناپذیرست. از اشارتهایی که در آثار خویش به احوال ایرانیان و آیین حکومت و شیوه‌ء زندگی آنها دارد توجه او به اوضاع و احوال مربوط به قلمرو هخامنشی‌ها پیداست. هرچند قدیمترین ذکر نام زرتشت که در مکالمه‌ء افلاطونی موسوم به الکییادس اول آمده است صرف نظر از تردیدی که به حق یا ناحق در صحت انتساب این اثر به افلاطون شده است حاکی از صحت و دقتی هم در احوال زرتشت به نظر می‌آید باز شک نیست که افلاطون به‌عنوان مرد سیاست و مرد دانش نمی‌توانست از دنیای "مغان" بیخبر باشد و آنچه در کتاب قوانین، شماره‌ء 694 و مابعد، در باب اسباب ترقی و انحطاط هخامنشی‌ها می‌گوید و از رواج استبداد و تعدی به خلق در حکومت خودکامه‌ء شاهان پارسی یاد می‌کند اگر هم آنگونه که مترجم حاضر، به مناسبت تحقیق خاطر نشان می‌کند با واقعیت‌های تاریخ کاملاً موافق نباشد باز کنجکاوی و علاقه‌ء

افلاطون را به مسایل مربوط به ایران نشان می‌دهد. کدام یک از مورخان و شاعران و سخنوران و فلاسفه آن عصر مخصوصاً در آتن یا ولایات ایونی ممکن بود از ایرانیان که به‌هرحال آزادی و اتحاد آنها را تهدید می‌کرده‌اند بیخبر باشد و نسبت به آنها بی‌اعتنا بماند؟ ادوارد تسه‌لر (E.Zeller) (مورخ آلمانی فلسفه یونانی درین مورد به درستی خاطرنشان می‌کند که افلاطون ظاهراً در اواخر عمر متوجه شد که وجود شر در عالم را جز با فرض وجود یک روح خبیث جهانی نمی‌توان توجیه کرد. در واقع اشاره به وجود چنین روحی در کتاب قوانین شماره 896 هم هست لیکن بیشتر به یک فکر گذار که در ضمن بحثی پیش می‌آید و دنبال نمی‌شود می‌ماند هرچند در بیان شیوه "جمع و تقسیم" دیالکتیک ژ"آتنی" در طی آن گفت‌وگوشنود مطرح شده است بحث در لوازم و نتایج آن به سکوت بر گذار شده است. در کتاب جمهوری شماره 379 نیز وجود منشاء شر مطرح شده است و در رساله ته‌ئه تتوس شماره 176 هم گوینده تصدیق می‌کند که شر امریست که هرگز از میان نخواهد رفت زیرا آنچه خلاف خیرست باید همواره در جهان باشد لیکن تصدیق به وجود شر به‌عنوان یک مبداء مستقل فاعل، امریست که با مجموع نظام فلسفی افلاطون سازگار نیست و نظریه "مثل افلاطونی" که "ایده" را بالضروره خیر اکمل و کمال‌اتم تلقی می‌کند جایی برای وجود یک مبداء مستقل شر باقی نمی‌گذارد و این از آن تناقضهایی است که در نظریه افلاطون هست و شاید یک "نقطه ضعف" دیالکتیکی هم در فلسفه او به شمار آید. این هم که در رساله فایدون شماره 66 شر و جهل را به جسم مربوط می‌دارد باز یک فکر ضمنی و گذارست که بعدها به وسیله فلوطین و نو افلاطونیان نقطه آغاز تعالیم عرفانی و گنوسی شده است اما به‌هرحال با آنچه در عصر افلاطون در نزد مغان شایع بوده است البته ارتباط ندارد. اسطوره "ار EN" هم که در کتاب جمهوری شماره 614 و ما بعد، نقل شده است و نشان می‌دهد که ازواج قبل از ورود به ابدان سرنوشت خویش را انتخاب می‌کنند با بعضی تعالیم زرتشت موافق به نظر می‌آید اما باید دید اعتقاد به وجود ارواح قبل از ابدان در عهد افلاطون

و قبل از هم در بین مغان و در تعلیم زرتشت وجود داشته است و یا فقط در ادوار بعد از افلاطون تدریجا" وارد عقاید مغان شده است؟.

با آنکه عقاید ثنوی در تعالیم فلسفی یونان قبل از سقراط هم بیسابقه نیست افلاطون با ثنویت مغان عصر خویش آشنایی داشته است و شاید بعضی شاگردانش که از ولایات ایونی یا از سرزمین بین النهرین می‌آمده‌اند بحث درین مسایل را در ضمن محاورات علمی با وی مطرح کرده باشند اما افلاطون چنانکه شیوهء تفکر دیالکتیک وی اقتضا دارد آن‌گونه عقاید را اگرهم به‌عنوان وجهی از وجوه بحث تلقی کرده باشد بدون شک آنها را به همان‌گونه که می‌شنیده است نمی‌پذیرفته است چنانکه هرگاه، آن‌گونه که برخی دانشوران با مبالغه‌یی که در کشف‌های علمی آمیخته با اشراق و شهود رسم آنهاست، ادعا می‌کنند مفهوم "مثل" را هم وی تا حدی تحت‌تأثیر تصور فروشی مذکور در تعالیم مغان در ذهن خویش تصویر کرده باشد- و این دعوی به هیچ‌وجه قابل قبول به نظر نمی‌آید- باز بیشک آن را به صورت دیگر و موافق با نظام تعلیم خویش درآورده است چرا که مثل افلاطون برخلاف فره‌وشی‌ها مخلوق نیستند و با آنها تفاوت بارز دارند. البته دعوی کسانی چون رایستن اشتاین، ایسلر، و شندر، که در باب نقش ایران در تحول اندیشهء فلسفهء یونانی تا حدی شور و شوق هیجان آمیز نشان داده‌اند ظاهراً از مبالغه نیست اما تأثیر تعلیم مغان را هم که در مجاورت دنیای افلاطون رواج داشته است نمی‌توان به کلی نادیده گرفت و اشارتهایی که درین باب در آثار افلاطون و بعضی نویسندگان آکادمی قدیم هست احتمال تأثر افلاطون را ازین تعالیم تا حدی قابل تأیید می‌کند.

وام اندیشه‌یی را که افلاطون و مخصوصاً "مکتب آکادِمیا به دنیای شرق باستانی -مصر و بابل و ایران- مدیون بوده‌اند خود او و شاگردانش طی چندین قرن به ایران باستانی و اسلامی بازپس داده‌اند و ازینجاست که در ادب و حکمت باستانی و اسلامی ایران تأثیر افلاطون خیلی بیش از آنچه مصر و بابل و ایران باستانی در اندیشهء خود وی داشته‌اند محسوس به نظر می‌رسد. در ایران، فلسفهء افلاطون لااقل از عهد

ساسانیان مورد توجه بعضی اندیشه‌وران و دانش‌پژوهان واقع گشته بود. اینکه درباره تنسر زاهد و روحانی ناشناخته عصر اردشیر بابکان مسعودی در مروج الذهب می‌گوید افلاطونی مذهب و تابع طریقه سقراط بود ظاهراً می‌خواهد تنسر را از پیروان تعلیم آکادمی قدیم نشان دهد و از اینکه مذهب او را با طریقه نو افلاطونی رایج عصر خلط کنند تحذیر نماید. اگر آنچه به‌عنوان "نامه تنسر" خوانده میشود آنگونه که بعضی محققان پنداشته‌اند واقعاً در عهد خسرو انوشیروان جعل و سپس منسوب به دوران اردشیر بابکان شده باشد نیز، باز تمایلات زهد آمیزی که در متن نامه و از زبان نویسنده به تنسر منسوب کرده‌اند- و از آنجمله اجتناب از تأهل و تلقی از دنیای حسی به‌عنوان زندان روح است- رنگ افلاطونی دارد و بدون فرض وجود یک مکتب افلاطونی در ایران آن ایام انتشار مذاهب گنوسی و نو افلاطونی را در اواخر آن ادوار، نمی‌توان به درستی تبیین کرد. حتی رواج آیین مانی در اوایل عهد ساسانی با توجه به عنصر هلنیستی که در آن هست از وجود زمینه افلاطونی در محیط فرهنگ اوایل ساسانی حکایت دارد. هرچند وجود این رگه افلاطونی در محیط فکری طبقات محدود فرهیخته نیز بالضروره حاکی از اخذ و اقتباس خود آگاهانه مانی از بعضی اقوال افلاطون نیست باز اینکه مانویت در عهد جوانی اگوستین قدیس (354-430 میلادی) یک نوع کیش فلسفی تلقی می‌شده است و این قدیس مسیحی بعد از ترک مانویت و گرایش به آئین مسیح به فلسفه افلاطون روی آورده است نشان می‌دهد که بین مانویست و فلسفه افلاطونی نباید فاصله فکری و روحانی زیادی وجود داشته باشد.

مزدک هم که آیین او تاحدی تجدیدنظر در کیش فلسفی مانی بود نباید از تأثیر فلسفه افلاطون و عقاید افلاطونی رایج در مدارس بیزانس برکنار مانده باشد. اینکه آگاتیاس لازم می‌داند تصریح کند که انقلاب عهد قبد و قانونی که او در باب اشتراک زنان آورد و البته مبنی بر آیین مزدک بود بر دلایل عقلی سقراط و افلاطون که در کتاب جمهوری افلاطون مطرح شده است مبتنی نیست خود نشان می‌دهد که در زمان وی- اواخر روزگار

خسرو انوشروان-جریان نهضت مزدک را گه گاه به تأثیر کتاب جمهوری منسوب می‌شمرده‌اند. این نکته که هدف اشتراک مزدکی مخصوصاً در مسأله زنان آنگونه که از اصلاحات بعدی خسرو در رفع مشکلات ناشی از آن نهضت برمی‌آید ظاهراً "بیشتر متوجه طبقه نجبا و حکام بوده است احتمال ارتباط مبادی این نهضت را با عقاید افلاطون که در آن اشتراک بیشتر مربوط به همین طبقات است، بیشتر قابل تأیید می‌سازد. زهد و ریاضتی هم که پاره‌یی مؤلفان عهد اسلامی به شخص مزدک نسبت داده‌اند و رنگ مانوی و گنوسی دارد ا صبغه تأثیر مذهب افلاطون و آنچه از زهد و ریاضت تنسر افلاطونی مذهب گفته‌اند نیز ظاهراً خالی نیست.

پیداست که نهضت مزدک را تنها به وسیله محتوای افلاطونی تعلیم او نمی‌توان تحلیل کرد و اشارت به این جنبه تعلیم او تأیر احوال سیاسی و اوضاع اجتماعی مساعدی را که موجب ظهور و توسعه این نهضت شده است نفی نمی‌کند. اینکه خود خسرو اول هم از قراریکه آگاثیاس با لحنی آمیخته به انکار و تردید نقل می‌کند به فلسفه افلاطون و ارسطو-یعنی فلسفه نو افلاطونی-علاقه داشته است نشان می‌دهد که تعلیم آکادمیا درین دوره نیز مثل اوایل عهد ساسانیان، لااقل این بار در شکر نو افلاطونی خویش در بین طبقات نجبا طرفدارانی داشته است. البته چنانکه تئودور نولد که هم به درستی خاطرانشان می‌کند در دوره‌یی که توجه به روح فلسفه یونانی و جوهر عالی فرهنگ آن در خود اروپا هم چندان مورد توجه نبوده است از یک فرمانروای مستبد آسیایی نباید درین باره توقع فوق العاده‌یی داشت. اما همان پذیرایی و نیکوداشت او در حق فلاسفه نو-افلاطونی که بر اثر فشارهای ناشی از غلبه تعصب مسیحی ناچار از قلمرو بیزانس به پناه وی آمدند از حیثیت فلسفه افلاطونی در ایران آن عهد و از توجه خاص خسرو به تعلیم و ترویج فلسفه افلاطونی حکایت دارد. تعجب و انکار آگاثیاس هم که ضمن نقل حکایت این توجه و علاقه خسرو به فلسفه یونانی، ترجمه گشتن آثار فلاسفه یونان را به زبانی چنان خشک و فقیر-به قول وی!-غیرممکن تلقی می‌کند حاکی از نفرت و عناد شخصی است و وجود لغات و

تعبیرات فلسفی بسیار در متون پهلوی جایی برای این تعجب و تردید باقی نمی‌گذارد.

به هر حال بذری که درین دورهء اواخر عهد ساسانیان در جندیشاپور و در بین اقلیت سریانی قلمرو ساسانی برای تربیت و تثمیر فلسفهء یونانی افشانده شد در دورهء اسلامی در بغداد اوایل عهد عباسیان حاصل خویش به بار آورد. مقارن شروع نهضت ترجمهء اوایل عهد عباسی چنانکه از اقوال ابن الندیم و یعقوبی و مسعودی و دیگران برمی‌آید تعداد قابل‌ملاحظه‌یی از آثار حکماء یونانی-از جمله افلاطون-از یونانی و سریانی و شاید پهلوی به عربی نقل شد. پاره‌یی ازین نقلها مبنی بر تلخیصها و شرحهایی بود که جالینوس، فلوطرخس (-پلوتارک)، برقلس (- پروکلوس) و دیگران بر رسالات افلاطون یا اجزاء آنها نوشته بودند و بعدها حکماء اسلامی چون کندی و رازی و فارابی و دیگران آنها را شرح و تفسیر و تلخیص هم کرده‌اند و از مجموع آنچه در این شرحها و نقلها به زبان عربی اکنون باقی است پاره‌یی متن‌های قابل دسترس در سالهای اخیر به وسیلهء کسانی چون پاول کرواس، روزنتال، فرانچسکو گابریلی، ریچارد والترز، و دیگران نشر شده است و عبد الرحمان بدوی هم همین‌ها را با پاره‌یی تصحیحات و مقداری منحوالات، در کتابی به نام افلاطون فی الاسلام در طهران (1974) دوباره منتشر کرده است که البته به تمام آنچه را از آراء افلاطون در کتابهای عربی نقل شده است متضمن هست و نه راجع به آنچه در متون قدیم دری می‌بایست درین باب جستجو شود در آنجا هیچ اشارت هست و هرچند بدین سبب عنوان افلاطون فی الاسلام برین مجموعه صادق نیست در آنچه هست سعی مؤلف البته در خور تقدیرست و کسانی که درین باب طالب و اطلاعات اجمالی و دقیق‌تر باشند می‌توانند به حواشی و تعلیقات داج بر ترجمهء انگلیسی الفهرست، و به مقالهء والترز، در باب "افلاطون" در چاپ جدید اثره المعارف اسلام رجوع نمایند.

از حکماء اسلامی یعقوب کندی فیلسوف عرب که به فحوای روایت ابن ابی را صبیحه کتابخانه‌یی جامع داشت و چنانکه قفطی خاطر نشان

می‌کند بسیاری از کتب فلسفی را ترجمه و شرح و تلخیص کرد ضمن تصنیف رسالات متعدد که به قول ابن‌الندیم شامل علوم مختلف از منطق و فلسفه و هندسه و حساب و نجوم و طب و موسیقی بود، به سبب علاقه خاصی که به نشر و نقل آثار حکماء اوایل داشت پاره‌یی رسالات افلاطون را هم که از مقولهء محاورات سقراطی میشد شرح و تفسیر کرد و حتی در ضمن سخنانش که در منتخب صوان-الحکمه (چاپ طهران، عبد الرحمن بدوی، 1974) آمده است نیز پاره‌یی آراء افلاطون مذکورست که حاکی از توجه خاص اوست به افلاطون. وی با آنکه مخصوصاً به علوم طبیعی و ریاضی علاقهء بیشتر نشان می‌دهد در فلسفه هم تعلیم خاصی دارد که به اقتضای احوال با علم کلام نزدیک است و آن را نوعی فلسفهء التقاطی باید خواند که در علم النفس و اخلاق بیشتر به مشرب افلاطون تمایل دارد و در منطق و طبیعی به طریقهء ارسطو. معهذاً افلاطون و ارسطو در نزد او غالباً "هر دو صبغهء نو افلاطونی دارند جز آنکه از آنچه در ترجمهء لاتینی یک سالهء او در باب نوم و رؤ یا De Somno et Visione آمده است-مقایسه شود با رسائل الکندی الفلسفیه/6-303- برمی‌آید به نظر می‌رسد که با اقوال افلاطون آشنائی درست دارد و اینجا می‌خواهد قول افلاطون و سقراط را در باب نبوت و اخبار از غیب بدانگونه که در فایدروس شمارهء 244 و مابعد، آمده است تبیین کند. این هم که مؤلف الفهرست در بین کتب حسابیات او از رسالهء در بیان اعدادی که افلاطون در کتاب سیاست (-جمهوری) آورده است ذکر می‌کند آشنایی او را با آثار افلاطون در می‌دهد. معهذاً آنچه وی در باب عقل و مراتب آن از کلام افلاطون نقل می‌کند در حقیقت تفسیر نو افلاطونی آراء ارسطو و در واقع مأخوذ از رسالهء اسکندر افرودیسی است درین باب. این رنگ نو افلاطونی در آنچه ابو نصر فارابی نیز راجع به افلاطون نقل می‌کند در حقیقت تفسیر نو افلاطونی آراء ارسطو و در واقع مأخوذ از رسالهء اسکندر افرودیسی است درین باب. این رنگ نو افلاطونی در آنچه ابو نصر فارابی نیز راجع به افلاطون می‌گوید پیداست و مخصوصاً "رسالهء او در جمع بین آراء حکیم-افلاطون نیز راجع به افلاطون می‌گوید پیداست و مخصوصاً "رسالهء او در جمع بین آراء دو حکیم-افلاطون و ارسطو-جنبهء نو

افلاطونی تفکر او را به‌طور بارزی نشان می‌دهد. به‌هر حال فارابی هم با آنکه در ما بعد الطبیعه روی هم رفته به رای ارسطو مایل است در سیاست بیشتر به افلاطون و کتاب جمهوری (-)السیاسه) و قوانین (-) نوامیس) او اعتماد دارد و عنایت خاصی هم که به تدبیر مدن و بررسی انواع آن دارد از گرایش افلاطونی حاکی است. تلخیصی از کتاب نوامیس افلاطون به قلم او باقی است که ظاهراً "حاکی از دسترسی به اصل با ترجمه باید باشد. رساله آراء اهل المدینة الفاضله و هم مبنی بر تلخیص کتاب السیاسه (-) جمهوری (افلاطون است و البته بعضی عناصر هم از اخلاق نیکوماخس ارسطو و پاره‌یی تأثیرات نیز از رساله آراء اهل المدینة الفاضله و هم بنی بر تلخیص کتاب السیاسه (-) جمهوری (افلاطون است و البته بعضی عناصر هم از اخلاق نیکوماخس ارسطو و پاره‌یی تأثیرات نیز از رساله تیمائوس افلاطون در آن پیداست. تبصر فارابی در آثار افلاطون از رساله‌یی که در تلخیص محاورات او دارد بهتر برمی‌آید و اینکه درین رساله اشارت به رساله مهمانی (-) مآدبه، Symposium نشده است آشنایی وی سابقه و وجود اصل یا تلخیص این رساله را در نزد مسلمین نفی نمی‌کند و ممکن است فقط از نقص نسخه موجود ناشی باشد.

این میراث افلاطونی "معلم ثانی" در ایران اسلامی مخصوصاً در بعضی سخنان ابو الحسن عامری نیشابوری (وفات 381) قابل ملاحظه است که از جمله آشنائی وی با ویسبادن (1957) پیداست چرا که ازین هردو کتاب عبارات بسیار نقل می‌کند و در بعضی آنچه در باب آن سخنان اظهار نظرهایی هم دارد. این نکته اینجا شایان یاد آور است که آنچه درین کتاب به نقل از کتاب السیاسه افلاطون (-) جمهوری، شماره 412 و ما بعد (در باب زمامداران و نگهبانان می‌گوید (/405) که بر آنها واجب است که مدینه خویشت را دوست بدارند شاید از قدیمترین اشارتهاست که در کتب مربوط به فلسفه سیاسی مسلمین در باب ضرورت وطن دوستی برای زمامداران آمده است- و البته مأخوذست از افلاطون. در باب ارتباط محمد بن زکریای رازی طبیب و متفکر معروف که لا اقل طب الروحانی او تا حدی

بر علم اخلاق افلاطونی مبتنی است و همچنین در باب ابن باجه اندلسی که در تدبیر المتوحد گه گاه از افلاطون متأثرست و درباره ابن رشد که تفسیری بر قسمتی از کتاب جمهوری (-السیاسه) نوشته است اینجا بحث بیشتر لازم نیست چرا که رازی هر چند در فلسفه متفکری مستقل و آزاد اندیش است در میراث افلاطونی ایران اسلامی تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی نگذاشته است و آثار و آراء ابن باجه و ابن رشد اندلسی نیز البته با بحث در باب افلاطون در ایران ارتباط ندارد و طرفه اینجاست که عبد الرحمن بدوی هم در کتاب افلاطون فی الاسلام به آنها توجه نکرده است. باری افلاطون بدانگونه که حکماء اسلامی ایران از تعالیم او سخن می‌گویند بیشتر یک فیلسوف نو افلاطونی است و ملخصی هم که امام شهرستانی در کتاب الملل و النحل (چاپ مصر 1948) ج 2/299 و ما بعد (از عقاید او نقل می‌کند براساس همین تصویر نو افلاطونی اوست. البته مناقشاتی هم که درین باب بر اقوال و آراء افلاطون وارد شده است غالباً" مبنی بر شروح این آثار و آثار ارسطو بر وفق مشرب نو افلاطونی است.

در واقع بر همین مبناست که ابن سینا در الهیات شفا آنچه را مثل افلاطونی می‌خواند رد می‌کند و در کتاب النفس هم درین باب که نفس قبل از جسم وجود دارد به عنوان رای افلاطون ایراد اشکال می‌کند هرچند خود وی در قصیدهء عینیه تقریباً" به همین رای قابل شده است. از قراین برمی‌آید که شیخ نیز مثل فارابی به رسالات افلاطونی با تلخیص‌ها و شرح‌هایی که جالینوس و دیگران بر آن رسالات نوشته بودند دسترس دارد چنانکه در نظریه که راجع به عقل فعال اظهار می‌کند ظاهراً" می‌خواهد به سوال افلاطون در رسالهء پارمنیدس شمارهء 131 جوابی بدهد. شاگرد وی بهمنیار هم وقتی نظریهء افلاطون را در باب آنکه علم چیزی جز تذکر نیست در کتاب التحصیل (چاپ دانشمند فقید مرتضی مطهری، طهران 1349) مطرح می‌کند و آن را جوابی از روی ناچاری به اشکالی می‌داند که بر سقراط وارد کرده‌اند پیداست که به نحوی به رسالهء افلاطونی منون شمارهء 80-81، و مسأله‌یی که در آنجا بین

سقراط و منون مطرح است نظر دارد و می‌خواهد آن را نقد کند. اینکه ابن رشد هم با آنکه بحث در اقوال او اینجا مورد نظر نیست در تفسیر و تلخیص کتاب جمهوری کتاب دهم جمهوری را به این بهانه که مطالبش ربطی به علم سیاست ندارد کنار می‌گذارد اما اسطوره‌ء ار En را که درین بخش کتاب، شماره‌ء 614 هست نقد می‌کند هم از آن حاصل نمی‌شود در واقع از آنروست که مثل ابن سینا و بهمنیار خود را وارث مشائیان می‌دارند و توجه ندارد که مشایی بودنش ارسطویی خالص نیست و باز بیش‌و کم نو افلاطونی است. باری این طرز تلقی از تعلیم افلاطون در بین متأخران ما هم که خود نو افلاطونی است. باری این طرز تلقی از تعلیم افلاطون در بین متأخران ما هم که خود را به مکتب مشائی منسوب می‌دارند هست چنانکه میرفندرسکی هم در رساله‌ء حرکت قول به مثال افلاطونی را فرضی زاید می‌داند که به اعتقاد وی در تبیین منکونات نیازی بدان نیست.

معهدا طریقه‌ء حکماء اشراق که به تعبیر مسامحه آمیز میرسید شریف جرجانی در رساله‌ء التعریفات، افلاطون سردسته‌ء آنها محسوبست چهره‌ء افلاطون الهی را در ردیف سیمای روحانی هر مس و زرتشت در خور تأیید و تقدیس می‌سازد. ازینجاست که بعضی صوفیه هم در باب افلاطون با تکریم و تعظیم سخن می‌گویند چنانکه عبد الکریم جیلی در کتاب الانسان الکامل (2/43 و 96) بر رغم آنکه اهل ظاهر افلاطون را کفر پنداشته‌اند یکجا وی را در عالم غیبی مستغرق نور و بهجت می‌باید و جای دیگر درباره‌اش نقل می‌کند که آب حیات خورده است و در کوه در اوند(-دماوند؟) همچنان زنده است. خود شیخ اشراق، شهاب الدین مقتول هم که قول به مثال را بر وفق طریقه‌ء خویش تأیید می‌کند از وی با تکریم سخن می‌گوید و نقدی هم که از مشائیان و اتباع آنها می‌کند در واقع تأییدی از طریقه‌ء افلاطون محسوبست. از متأخران حکمای ما صدر المتألهین نیز قول به مثل افلاطون را تأیید می‌کند و غیراز اقوال شیخ اشراق در اثبات آن ادله‌یی نقل می‌کند اما درین مورد و در مورد آنچه ابن سینا و میرفندرسکی در رد مثل افلاطونی و شیخ اشراق و میرداماد در

اثبات آن گفته‌اند ظاهراً" باید قول دانشمند فقید مرتضی مطهری را پذیرفت که می‌گوید، آنچه فلاسفه اسلامی به نام مثل آن را اثبات می‌کنند با آنچه مورد نظر افلاطون بوده است با همه قرابتها و شباهتها تفاوت زیاد دارد(مقالات و بررسیها 96/352).

به علاوه ذکر افلاطون و اقوال او در اسفار و شواهد الربوبیه و رساله فی الحدوث صدر المتألهین غالباً"طوریست که به نظر می‌آید درین اقوال بر منقولات فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق و دیگران اعتماد دارد و با آنکه محقق است به غالب مآخذ قدیم دسترس دارد باز درینجا از روی قطع نمی‌توان دانست از مآخذ اصلی هم استفاده کرده است یا نه؟

پاره‌یی مسائل افلاطونی دیگر هم هست که نزد حکماء ما منشاء تفسیرهای ویژه گشته است و اینک که نشر دوره کامل آثار افلاطون بر آنها روشنی تازه می‌اندازد یک بار دیگر این ادعای تاریخ‌نویسان که پنداشته‌اند مسلمین غالباً"تابع آراء حکماء یونان بوده‌اند و در آن مسایل از خود تصرف و اجتهادی نکرده‌اند در مورد آراء افلاطون هم مثل آراء ارسطو محل تردید واقع می‌شود چرا که این مسایل هرچند افلاطونی است جوابی که مسلمین آنها داده‌اند کاملاً"افلاطونی نیست و به هر حال در طرح و حل مسایل آثار تصرفات فکری آنها پیدا است. از جمله مسأله علم حق به جزئیات که امام غزالی قول به نفی آن را دستاویز تکفیر حکماء اسلام می‌کند و تقریر ابن رشد درین باب این اتهام را به نحوی مناسب با مقتضای فهم اهل ظاهر از حکما تا حدی دفع می‌کند در اصل یک مسأله افلاطونی است که در کتاب قوانین شماره 903 مطرح شده است و صورت مشائی آن در تقریر ابن سینا هم در حقیقت طرح مجدد مسأله‌یی است که در آکاد میای قدیم بین افلاطون و ارسطو مطرح بوده است. مسأله افلاطونی دیگر که ظاهراً"از طریق فهلویین-حکماء نو افلاطونی چند نیشابور-در مباحث فلسفی بعضی حکماء ما وارد شده است قول به وجود "رب النوع"هاست که در واقع "ایده" افلاطونی را در قالب "فره وشی"های مذکور در تعلیم اصحاب زرتشت "فرانکی" کرده‌اند و هرچند مسأله در اصل افلاطونی است تأثیر عقاید هر مسی و تعلیم

مغان هم در آن پیداست و طرز تبیین شیخ اشراق و صدر المتألهین در آن باب، در عین حال حاکی از استقلال فکری مسلمین در اخذ و نقل مفاهیم حکمت یونانی است.

نظم و اتساق جالبی که محاورات افلاطون را زنگ شاعرانه قوی می‌دهد چون در شرح و تلخیص باقی نمی‌ماند فکر اشمال آنها را بر رموز و الغاز در بعضی حکماء ما تقویت کرده است به علاوه چون اقوال افلاطون و ارسطو مع الواسطهء سریانیان مسیحی به مسلمین رسید زمینهء اساطیری در طی نقل و تلخیص‌های مسلمین تدریجا "بیرنگ شد و اختلاط با معارف هر مسی و مجوس و نصرانی به بعضی از آن اقوال صبغیه‌ی از ادیان الهی داد چنانکه گه گاه در آنچه حکماء اسلامی از اقوال منسوب به افلاطون و سقراط نقل کرده‌اند به دشواری می‌توان ویژگیهای فرهنگ باستانی یونانی را جست. معهذا این نقلها و تلخیصها هرچند در بعضی موارد چندان با اصل کلام افلاطون و سقراط نزدیک نیستند در بیان حاصل آن، چیزی هم از رنگ اسلامی عصر خود را نشان می‌دهند. چنانکه فی المثل آنچه افلاطون در کتاب قوانین شمارهء 638، از قول مرد آتنی می‌گوید که: "شکست یا پیروزی در جنگ دلیلی مسلم بر خوبی و بدی سازمان سیاسی نیست.... درین گفت و گوسخن از شکست و پیروزی به میان نمی‌آوریم بلکه می‌کوشیم پی ببریم که در این آن سازمان سیاسی چه خوب است و چه بد" (ترجمهء حاضر ج 2046/7)، اما همین سخن در تلخیص نوامیس که به وسیلهء ابو نصر فارابی انجام شده است صورت تقریر یک تجربهء حکیمانهء عبرت انگیز دنیای شرقی را می‌گیرد چرا که "معلم ثانی" در تلخیص این موضع از کلام افلاطون می‌گوید از اینکه غالبان را همواره بر صواب پندارند و مغلوبان را بر خطا گمان برند باید بر حذر بود چرا که غلبه گاه هست که از کثرت عددی قوم پیش می‌آید و البته ممکن هم هست که قوم بر باطل باشند پس به غلبه‌یی که دست می‌دهد مغرور نباید شد باید در احوال نوامیس در نگریست اگر قومی از آن لحاظ بر حق می‌باشند تفاوتی نمی‌کند که غالب باشند یا مغلوب (افلاطون فی الاسلام/41). این طرز بیان البته

فحوای قول حکیم یونانی هست اما ظاهراً "چیزی هم از محیط عصر فارابی و از کشمکشهای مذهبی و اجتماعی عصر و محیط خود او را نیز منعکس می‌کند. نمونه‌ء دیگر ازین گونه تصرف که رنگ محیط اسلامی، یا به هر حال محیط یک دین الهی را، نشان می‌دهد تخلیص یک فقره از کتاب تیمائوس شماره 41، است که افلاطون درباره‌ء صانع و عالم محسوس - دمیورگوس Deminurigos می‌گوید که وی تمام "خدایان" را که آفریده‌ء او بودند "مخاطب ساخت و گفت ای فرزندان خدایی خدایان، که من پدر و سازنده‌ء شما هستم... شما چون حادث و مخلوق هستید مطلقاً مرگ ناپذیر و از هم ناگسستنی نخواهید بود" (ترجمه‌ء حاضر (6/1852) این فقره از تیمائوس را ابوریحان بیرونی هم در ماللهند (طبع زاخائو (17/1887) نقل می‌کند اما در شرحی که بر آن می‌افزاید نشان می‌دهند که در اصل قول افلاطون درینجا اشاره به الله (-برای صانع عالم) و ملائکه (-برای آلهه‌پی گه مرگ ندارند) (در میان اشاره به الله (-برای صانع عالم) و ملائکه (-برای آلهه‌پی که مرگ ندارند) در میان نیست پس وقتی در تقریر این موضع از "طیماوس الطبی" می‌گوید: ان الله قال للالهه، و در شرح خویش آلهه را به ملائکه تعبیر می‌کند، خواننده در می‌یابد که لفظ ملائکه در تعبیر افلاطون نیست. اما در تلخیص طیماوس که به وسیله‌ء حنین بن اسحق از روی جامع جالینوس نقل شده است همین فقره‌ء تیمائوس چنین می‌آید که: الله تعالی به ملائکه گفت که آنها چون آفریده (-مکون) هستند البته فساد ناپذیر نخواهند بود.

(افلاطون فی الاسلام/94). با آنکه درینگونه موارد تاثیر شرایع الهی می‌بایست از طریق چنین و سریانیان نصرانی درینگونه تلخیصات راه یافته باشد نظریه اینکه جالینوس هم، بر وفق اشارات مآخذ اسلامی، در جوامع کتاب السیاسه خویش اشارت به نصاری دارد- و البته، چون وی در قرن دوم میلادی می‌زیسته است طبعاً "از احوال و اقوال مسیحی‌ها اطلاع داشته است- کسانی چون مسعودی (التبیه و الاشراف/114) خود وی را مسیحی پنداشته‌اند در صورتیکه طرز ذکر وی از نصاری و یهود خالی از تحقیر نیست و حتی از موسی نیز با تکریم یاد نمی‌کند و با اینهمه

اعتقاد او به خدای واحد و به حکمت بالغه و اتقان صنع که در مورد اخیر با آنکه بیشتر بر طب و تشریح اتکاء دارد ظاهراً "تحت تأثیر تیمائوس افلاطون است سبب شده است که در دوران غلبهء مسیحیت و انقراض شرک باستانی یونان و روم صاحبان ادیان الهی در وی به چشم قبول نگردند. مع هذا آنچه به اقوال منقول از افلاطون و ارسطو، در منقولات حکماء اسلامی، غالباً "رنگ شرایع الهی می دهد ظاهراً "طرز تلخیص و تقریر مترجمان سریانی و مسیحی است. به هر حال اینکه در تلخیص تیمائوس شماره 41، صنایع عالم را که افلاطون دمیورگوس می خواند با "الله" و خدای باری تطبیق کرده اند و "الهه" را عبارت از ملائکه دانسته اند سبب شده است که بعضی حکماء ما قول به حدوث عالم را به افلاطون منسوب دارند و آنچه را برخلاف این ادعا در اقوال دیگر وی هست به عنوان رموز و الفاظ قابل تأویل نشان دهند. اما البته در فهم قول افلاطون درین باب نباید به این گونه استنباطها اعتماد کرد چرا که هر چند از تیمائوس قول به اتقان صنع و وجود سازندهء عالم محسوس برمی آید که چون عالم جزئیات حسی که عالم هیولانی است پس متغیر و حادث است اما سازنده این عالم آن را از "عدم" - لاجود - واقع است پس متغیر و حادث است اما سازنده این عالم آن را از "عدم" - لاوجود - به "وجود" نمی آورد چون عالم محسوس هیولانی اصلاً "وجود" که عبارت از تقرر و ثبات در خارج باشد ندارد و مسبوق به لاوجود هم نیست بلکه صانع عالم به هیولای بی نظم (Chaos) صورت و نظم متقنی که موافق با طرح ملازم با اقتضای کمال در صنع است داده است پس حدوث محسوسات در معنی حدوث مادهء آنها نیست. به علاوه اینکه "صانع" مذکور در تیمائوس را بتوان با "الله" که صانع باری در تمام شرایع الهی شرقی است تطبیق کرد محل تأمل است خاصه که این صانع تیمائوسی، مختار مطلق و فاعل مایشاء نیست چرا که مصنوع خود را فقط از روی اصل Archetype معین درست می کند و با توجه به شباهت با همان اصل است که عالم نسخه و تصویر (Eikon-) وی میشود و مجموع آن مصنوعی متناسب و معتدل و زیبا می شود که خود نام عالم از آن حاکی است: کوسموس

(Kosmos) بدینگونه در تیمائوس افلاطون می‌خواهد مسألهء تعلق عالم محسوس را به عالم معقول از طریق تمثیل رمزی بیان کند و اصحاب آگادِمیا قول به نفی قدم مادهء عالم را که ارسطو(کتاب السماء1/10) به افلاطون نسبت داده است ازین تعلیم افلاطون استنباط نکرده‌اند و چنین نسبتی را از وی دفع کرده‌اند.

البته اینجا این نکته را هم باید خاطر نشان کرد که در رای افلاطون، این عالم صنع (-کوسموس) کاملترین صورت ممکن را دارد و در آن، جوهر مادی و غیر مادی به تناسب و تعادل به هم در آمیخته است و این اتقان هندسی و تناسب اجزاء که برهان مبتنی بر مدارج کمال در اثبات صانع بر آن مبتنی است در لفظ "کوسموس" هم منعکس است و این لفظ که در مفهوم عالم صنع در زمان خود افلاطون هم، چنانکه از اشارت گزنفون (Memorabilia 1/1 برمی‌آید نیز تازگی داشته است تدریجا" از طریق شارحان نو افلاطونی به‌عنوان یک اصطلاح فلسفی شهرت یافته است. حتی در بعضی روایت مسلمین راجع به اخبار حکماء اقدمین هم هست که چون از افلاطون پرسیدند عالم "محدث" است یا "غیر محدث" خاطر نشان کرد که نام عالم در زبان یونانی حالت و صفت آنرا بیان می‌کند و اتقان جز از آنکس که در کار خویش نظر به استواری دارد بر نمی‌آید(مقایسه شود با: افلاطون فی الاسلام/290). این اشارت البته درست است و لفظ کوسموس در زبان یونانی معنی نظم و اتقان و آرایش دارد و جالب است که هنوز وسایل آرایش بانوان که نظم و اتقان و آرایش دارد و جالب می‌کند نام این مصنوع زیبای دمیورگوس را برای خود در نزد آرایشگران امروز هم حفظ کرده است. (Cosmetics): البته توجه به آرایش و اتقان صنع در نزد اکثر متکلمان و متألهان-اسلامی و مسیحی-از آنجا که اتنساب این صنع و اتقان به بخت و اتفاق غیر معقول به نظر می‌رسد به اثبات صانع و قول به حدوث عالم منتهی میشود-و حتی منشاء قول به عنایت (Providence) و همچنین قول به اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است می‌گردد. طرفه آنست که در توحید مفضل جعفری هم از قول امام جعفر صادق(ع)، از همین لفظ یونانی قوسموس

اشارت به اتقان صنع آمده است و این اشارت و اینکه در همین قول به مناسبت رد نقد زنادقه از ارسطا طاليس هم سخن رفته است چنانکه استاد فقیدم ابو الحسن شعرانی خاطر نشان می‌کند نشان اهمیت حکمت و حکماء در نزد ائمه شیعه است (شرح تجرید/150). توجیه کمال و اتقان عالم صنع (-قوسموس)، در تیمائوس شماره 28 و ما بعد، مبنی بر وجود کمالی است که در صانع هست و چون صنع وی "تصویری است از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است، و خدایی است که به حس در می‌آید و در نهایت بزرگی و علو زیبایی و کمال است"، شماره 92 (ترجمه حاضر 1920/6)، واحد و یگانه هم هست. معهذ کسانی از حکما که مفهوم حدوث زمانی را لازمه این نظم و اتقان موجود در عالم محسوسات می‌یابند این قول به حدوث را چنانکه یه گر Jaeger از شبهه فیلون اسکندرانی نقل می‌کند متضمن قول به محدود بودن قوسموس می‌دانند در حالی که نظم و اتقان می‌بایست به قول آنها مقتضی عدم محدودیت هم باشد. اما در واقع این محدودیت لازمه طبیعت قوسموس است چون جز تصویر و تقلیدی از آنچه وجود دارد نیست و خودش تقرر که وجود واقعی همانست ندارد بلکه دایم در حال شدن و تکون است البته نمی‌تواند نا محدود باشد و از همین جهت هم هست که شناخت عالم محسوس و مادی با شناخت عالم عقلی تفاوت دارد، و هر یک از طریقی دیگر حاصل می‌آید.

درین مورد افلاطون در تیمائوس شماره 27-28، اشارت دارد به تفاوت بین آنچه همیشه "هست" و هرگز دگرگونی و "شدن" در آن راه نمی‌یابد... و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مقام "هستی" نمی‌رسد... "و می‌گوید که از آن میان یکی از راه تفکر و تعقل خودآگاه دریافتنی است چون همیشه "هست" و همیشه با خود برابرست" و دیگری "به عکس موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است... و هرگز باشنده، حقیقی نیست" (ترجمه حاضر 1837/6). در واقع چنانکه آقای لطفی درین باب به درستی خاطر نشان می‌کند با آنکه افلاطون لفظ هیولی و ماده را در بیان مقصود خویش به

کار نمی‌برد(6/1922) از آنچه معروض "شدن" هست مرادش ماده است و "باشنده" را برای "ایده" یا امر معقول منظور دارد و بدینگونه شناخت این دو امر را مبتنی بر طریقهء واحد-و طبعاً "دارای ارزش مساوی-نمی‌داند. در رسالهء ته ته تتوس شمارهء 151، هم تصریح می‌کند که علم (Episteme) (با ادراک حسی Aestesis تفاوت دارد ادراک حسی علم واقعی نیست فقط نشان می‌دهد که اشیاء بر ما چگونه ظاهر میشوند و علم اگر منحصر به همین ادراک حسی بود می‌بایست برای هرکسی فقط آنچه بر خود وی معلوم میشد و به همانگونه که وی بدان علم می‌یافت حقیقت داشته باشد و در آنصورت قول سوفسطائیان درست میشد که مدعی بودند انسان میزان همه چیزست. پس علم واقعی تعلق به امر معقول دارد که به اعتقاد افلاطون وجود واقعی همان است و البته امر محسوس که تصویر و تقلید امر معقول و سایه و نمود آنست موضوع علم واقعی نیست و این همان نکته‌یی است که در تیمائوس شمارهء 28، هم به بیان آمد چنانکه در رسالهء فاید روس شمارهء 247، نیز وجود واقعی را امری می‌داند که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد فقط به دیدهء خرد که ارابه بان روح است در می‌آید و دانش‌های راستین گرداگرد آن قرار دارند" (ترجمهء حاضر 5/1316).

این رای افلاطون را ارسطو در متافیزیک (1/6؛ 9/13) حاصل ارتباط افلاطون با کراتیلوس و هر کلیتوس می‌داند (مقایسه شود با شهرستانی، الملل و نحل 2/313، ترجمهء فارسی این ترکه/285) که از مقایسهء تعلیم آنها با تعلیم سقراط این نتیجه برایش حاصل شد که عام محسوس متغیرست و علم واقعی بدان تعلق نمی‌گیرد. از رسالهء فیلبس شمارهء 54 و از تعدادی دیگر از رسالات افلاطون نیز برمی‌آید که وی عالم محسوسات را جز صیورت و شدن نمی‌داند و وجود واقعی را به عالم معقولات منحصر می‌داند که عالم ثبات و تقرر است. این بحث که در فهم تعلیم افلاطون اهمیت خاص دارد در نزد مسلمین به اینجا منتهی شده است که دو نوع عالم و دو نوع تعلیم به افلاطون و اصحاب اقاذیمیاد (-آکادمیا) منسوب داشته‌اند و غالباً "گفته‌اند که افلاطون قایل بود به دو گونه علم: روحانی، و

هیولانی. اما روحانی البته به بصر ادراک نمی‌شود ادراک آن به وسیلهٔ
فکرت لطیفه است ولی هیولانی به بصر ادراک می‌شود یا به یکی از
حواس پنجگانه. این قول منسوب به افلاطون که از یک رسالهٔ قدیم
مجهول المؤلف متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران شمارهٔ
2130 نقل شده است (افلاطون فی الاسلام/316) در واقع همان شارت
تیمائوس شمارهٔ 28 و فایدروس شمارهٔ 247، را تلخیص و تقریر می‌کند
اما همین معنی در آنچه شهرستانی در بحث راجع به آراء پیروان مکتب
افلاطون-اصحاب اکادimia- آورده است بدین وجه بیان شده است که
افلاطون دوگونه تعلیم داشت. یکی تعلیم گلیس و آن روحانی است که به
بصر ادراک نشود و ادراک آن به فکرت لطیفه است، تعلیم گلیس تعلیم
کایس است و آن عبارتست از هیولانیات (الملل و النحل 2/230، ترجمهٔ
فارسی. (295 / اینکه تعلیم روحانی راجع به امریست که با فکرت لطیفه
درک می‌شود و آنچه مربوط به هیولانیات است از آنگونه نیست البته
همان سخنی است که در رسالهٔ مجهول المؤلف کتابخانهٔ مرکزی
دانشگاه ما و در رسالهٔ تیمائوس و فایدروس هم بدان اشارت شده
است.

صدر المتألهین هم در کتاب اسفار به مناسبت بحث در عاقل و معقول و
عقل از افلاطن الهی نقل می‌کند که عالم دوگونه است: عالم عقل که
مثل عقلیه در آنست و عالم حس که اشباح حسیه در آن جای دارد و
عالم اول را کلیس و عالم ثانی را کایس خوانند. همین تفاوت دو عالم
عقلی و حسی را به صورت تفاوت دوگونه تعلیم هم بلافاصله- و ظاهراً- از
شهرستانی اما بدون ذکر مأخذ- از افلاطون نقل می‌کند و مفهوم لیسیه و
ایسبه را دبین باب موافق سلیقهٔ خود تفسیر می‌کند و این شرح و
تفسیر وی چنانکه استاد جلیل اشتباه به نظر می‌رسد. البته غرابتی که
درین طرز تعبیر هست پوشیده نیست و از همینروست که بعضی دیگر از
محققان- از جمله مصحح مصری کتاب الملل و النحل- هم احتمال داده‌اند
درین الفاظ تصحیفی رخ داده باشد و لااقل یکی از آنها لفظ یونانی باشد.
مسأله البته، مخصوصاً"باتوجه به شرح و تفسیری که در کلام صدر

المتألّهين در باب مفهوم لیسیه و ایسیه آمده است در خور بحث است اما افلاطون خودش هم چنانکه دیو جانس لائرسی (183/1) می گوید امر محسوس را گاه وجود و گاه لا وجود می خواند و شاید ابهام و اشکالی که در تفسیر لیسیه و ایسیه در کلام صدرا هست از طریق شارحان قدیم، و تا حدی ناشی از همین تفاوت تعبیر افلاطون بوده باشد. اما تعبیر لیسیه در معنی لا وجودی و ایسی در مفهوم وجودی قبل از صدر المتألّمین بلکه قبل از امام شهرستانی هم در نزد حکماء مسلمین سابقه داشته است. چنانکه ابو حیان توحیدی آنها را در ردیف سایر مصطلحات معمول فلاسفه و در ردیف الفاظی چون هیولی در صورت، طبیعت و اسطوقش، و ذاتی و عرضی، از زبان ابو سلیمان منطقی سجستانی در کتاب المتاع و المؤمنه (18/2) (نقل می کند. اینکه اصطلاح لیسیه و ایسی از کی در بین مسلمین راه یافته است البته محتاج تحقیق است اما لا اقل کندی فیلسوف عرب که غالباً اولین فیلسوف مستقل اسلامی محسوبست (وفات حدود 260) لفظ "ایس" را به معنی "موجود" به کار می برده است و "ایسات" را در مفهوم موجودات در مقابل "لیس" به معنی "لا وجود" استعمال کرده است چنانکه در تعریف "ابداع" گفته است که آن عبارتست از "تأییس الایسات عن لیس" که پیداست از کلمهء خارج از استعمال "ایس" مصدر تأییس هم ساخته است و شاید اینگونه استعمالات غریب از او شایع شده باشد (انوریده، رسائل الکندی الفلسفیه/20-21). هرچند ممکن هم هست قبل از او به وسیلهء مترجمان سریانی یا صابی به وجود آمده باشد و حتی چون در اصطلاحات نو افلاطونیان سریانی و شارحان اسکندرانی تعبیرات و اصطلاحات افلاطونی و ارسطویی هم غالباً خلط شده است مترجمان قدیم سریانی در نقل مفهوم "وجود" و "لا وجود" برای حفظ تشابه و توازن لفظی با لفظ معمول "لیس" به معنی لا وجود از لفظ یونانی اوسیه Ousia - که در عین حال هم جوهر و هم "وجود" به معنی لا وجود از لفظ می رساند - لفظ "ایس" را بر همان وزن ساخته باشند یا به این عنوان که لفظ "لیس" می بایست نفی "ایس" باشد آن را در مقابل لفظ "لیس" شایع کرده باشند و نظیر اینگونه استعمال در ارؤیای قرون وسطی هم در نزد

شارحان اسکولاستیک نیز روی داده است چنانکه ظاهراً" لفظ لاتینی anitas را هم تقریباً" به همین وجه در مقابل لفظ انیه متداول در کتب حکمای اسلامی جعل یا شایع کرده باشند اما این نکته که تعبیر کلیس و کاپیس در نزد امام شهرستانی به مناسبت بحث از آراء اصحاب اقدیمیا آمده است در عین حال ممکن است حاکی ازین احتمال باشد که شاید این تسمیه هم به همین اصحاب آکاد میا یا شارحان اسکندرانی و نو افلاطونی آثار آنها مربوط باشد چنانکه اصطلاح"وجود" و"لاوجود" قبل از افلاطون در یک قطعه شعر تعلیمی پارمنیدس هم آمده است که یه گر در کتابی که راجع "به الهیات فلاسفه اقدمین یونان" دارد قسمتی از آن را نقل کرده است و محتمل است شارحان نو افلاطونی یا اصحاب آکاد میا در تفسیر قسمتی از تعالیم افلاطون آن الفاظ را همچون اصطلاحی افلاطونی تکرار و ترویج کرده باشند. به علاوه چون این دو گونه تعلیم به مناسبت بحث از آکاد میا و تعلیم اصحاب آن محل بحث گشته است احتمال دارد تا حدی نیز متضمن اشارت به تفاوت تعلیم دو خلیفه افلاطون در آکاد میا باشد چرا که اولین خلیفه بلا فصل او اسپسئوس که خواهرزاده افلاطون هم بود ظاهراً" از بحث در باب مثل و تعلیم مسایل مربوط به عالم معقول تا حدی عدول کرد و به علم الحیات که مربوط به عالم محسوس است توجه بیشتر نشان داد در صورتیکه جانشین او کسنوکراتس که مسلمین هم قول به "موت ارادی" و "کشتن شهوات" را به عنوان تعلیم افلاطون در تعریف فلسفه از وی نقل کرده اند(افلاطون فی الاسلام/325) به تجارب روحانی و ریاضت و تزکیه اهمیت بیشتر داد و ممکن است غیر از آنچه در اصل قول افلاطون راجع قدیم بلافاصله بعد از افلاطون به حساب وی- و البته کاملاً، براساس درست مربوط به سنت تعلیم وی- رفته باشند و منشاء قول به وجود دو گونه تعلیم در نزد وی شده باشد: تعلیم هیولانی(-کاءیس)، و تعلیم روحانی(-کلیس).

آنچه شهرستانی در اعتذار از شبهات بر قلیس(- proclus) از قول هوا خواهان وی می گوید که بر قلیس دارای دو گونه منطق بود یکی روحانی و دیگری جسمانی و ازین رو آنها که جسمانی بودند از قول وی به شبه

افتادند(433/2)ممکن است در عین حال این نکته را به ذهن جوینده القاء کند که شاید در حق افلاطون نیز اصحابش نظیر این قول را قابل بوده‌اند و به همین جهت کسانی را که توجه به تعلیم هیولانی وی داشته‌اند متهم به عدم فهم کلام وی و قایل به انتساب اختلاف نظر بین وی و ارسطو می‌شمرده‌اند خاصه که تعلیم ارسطو هم به علت اشتباه در انتساب اثولوجیای نو افلاطونی به او تعلیم روحانی تلقی می‌شده است نه تعلیم هیولانی که با حقیقت و ماهیت تعلیم او بیشتر توافق دارد . قطع انعکاسی از آن مسأله است که در تیمائوس شمارهء 28 مطرح است و در بعضی رسالات دیگر از جمله فایدون شمارهء 79، ته ته تنوس شمارهء 183، نیز بدان اشارت هست و ظاهراً این قول که نتیجهء قهری قولیه به مثل افلاطونی است آنگونه که از رسالهء پارمنیدس شمارهء 130 و ما بعد، و رسالهء کراتیلوس شمارهء 439 نیز برمی‌آید در عین حال بن بستى را که هراکلیتوس و پارمنیدس در مسألهء "عینیت" و "غیریت" مواجه شده‌اند حل می‌کند . تمثیل غار در کتاب جمهوری شمارهء 515، نیز نوعی اشارت به این دو گونه علم و دو گونه عالم دارد چون نویسنده در آنجا نیز خاطرنشان می‌کند که آنچه وجود واقعی دارد فقط برای حکیم "ایده" را درک می‌کند قابل ادراک است و دیگران که در ظلمت غار زندگی می‌کنند جز نقوش ناپایدار را که محسوسات و هیولانیاتست دریافت نمی‌کنند.

باری بحث در باب تأثیر و انعکاس تعالیم و عقاید افلاطون در نزد مسلمین محتاج به تدقیق است و از جمله رای افلاطون در باب مثل که آنچه دربارهء قوسموس و تعلیم کلیس و کایس و تفاوت آنها در کتب مسلمین آمده است از فروع مباحث راجع به آن محسوبست در نزد حکماء ما انعکاس جالبی دارد و افلاطون به سبب قول به مثل و نتایج آن، از جمله آنکه در جمهوری شمارهء 611 حکمت را عبارت از خروج نفس از ورطهء محسوسات می‌داند و در فایدون شمارهء 64 و ما بعد، رهایی کامل از عالم مجسم را الزام می‌کند و در تیمائوس شمارهء 28 و 51 برای نیل به آنچه "معقول" است اجتناب از رویارویی با امر حسی و غیر معقول را

توصیه می‌نماید، مرشد و استاد طریقهء نو افلاطونی تلقی شده است و عبث نیست که به قول میرسید شریف جرجانی حکماء اشراقی نیز وی را رئیس و سر دستهء خویش شمرده‌اند.

اشارت به اندیشه‌ها و سخنان افلاطون جز آنچه در مباحث حکما آمده است در کتب ادب و تصوف و حتی در کتابهای راجع به کیمیا هم هست و پاره‌پی سخنان وی که به وسیلهء مبشر بن فاتک در مختار الحکم (طبع عبد الرحمن بدوی، مادرید 1957) و همچنین به وسیلهء ابو سلیمان منطقی در صوان الحکمه و به وسیلهء ابن القفطی و شهر زوری و دیگران نقل شده است از لحاظ ادبی هم قابل توجه است و بدینگونه در قلمرو ادب و عرفان هم تأثیر افلاطون از تأثیری که در قلمرو فلسفه و اخلاق و علم سیاست دارد کمتر نیست.

البته در بعضی موارد سیمای افلاطون در اثر سوء تفاهم‌های عامیانه با خطوط درهم و آشفتہ‌یی ظاهر میشود که بیشتر مولود عوامل و احوال یک فرهنگ بالنسبه "بسته" است و اسبابی که آن را از ارتباط بلاواسطه با سرچشمه‌های شناخت فلسفی باز می‌دارد. از جمله چون افلاطون با وجود علاقه‌یی که به مسألهء تربیت نشان می‌دهد تأهل اختیار نکرده است همین قضیه در محیط "تصوف زدهء" قدمای ما نوعی قلندری و خانه به دوشی تلقی شده است و به همین سبب یا به خاطر شهرتش به عزلت‌گزینی در اواخر عهد خویش بوده است که بعضی افسانه‌های مربوط به دیوجانس کلیبی را به او منسوب داشته‌اند و او و حتی استادش سقراط را به خم نشینی وصف کرده‌اند. چنانکه خم نشینی از قصه‌های مربوط به دیوجانس به سقراط هم که بعضی اقوال و تعالیم حکماء کلیبی به وی منتهی میشد نیز منسوب گشت و او را سقراط الحب، و سقراط الدن هم خواندند و افلاطون هم به سبب آنکه غالباً از سقراط جدایی ناپذیر به نظر می‌آمد به خم نشینی منسوب گردید و این امر همچون نشانه‌یی از ترک علائق و اشتغال به ریاضت بعدها چنان از شؤون حکمای مرتاض تلقی گشت که حتی در عهد صفویه نیز پیروان آذرکیوان برای آنکه آن حکیم مجهول یا مجعول را نیز از حکماء مرتاض نشان دهند

مدعی شدند که وی نیز قبل از عزیمت از ایران به هند به تعبیر مؤلف دبستان المذاهب بیست و هشت سال در خم نشست. بدینگونه خم-نشینی افلاطون، ظاهراً" به تقلید از سقراط به خاطر ترک تأهل که شیوه‌ء او بود، در ادب ایران انعکاس دیرینه یافت؛ و وقتی حافظ می‌گوید: جز فلاطون خم نشین شراب، راز حکمت به ما که گوید باز؟ در واقع یک سنت ادبی را که صحت و سقم تاریخی آن نمی‌تواند موردنظر باشد به بیان می‌آورد. این نکته هم که قسمتی از آثار او مخصوصاً" از طویق تلخیص و تفسیر جالینوس به ما رسیده است سبب شده است تا وی را طبیب جسمانی هم بشمرند یا طبیبی یونانی را که با همین نام شهرت داشته است با وی خلط کنند. ازین روست که فی المثل سنائی در حدیقه الحقیقه، جوع را شهوتی گرم می‌خواند که به خشکی گرایش دارد و درباب مأخذ این ادعا هم می‌گوید: این‌چنین گفته است افلاطون (حدیقه، چاپ مدرس رضوی/693)، و مولانا جلال الدین هم وقتی در مثنوی عشق را دواى نخوت و ناموس ما می‌خواند در خطاب به آن می‌گوید: ای تو، افلاطون و جالینوس ما (چاپ نیکلسون، دفتر اول بیت 24). درباره‌ء زمان خود افلاطون و ارتباط وی با اسکندر و ارسطو برخی از همین گونه روایات عامیانه در سنت‌های ادبی راه یافته است. تاریخ یعقوبی که وی را معاصر فیثاغورس و هردو را از فلاسفهء بعد از سقراط می‌خواند به احتمال قوی مستند پاره‌یی ازینگونه اشتباهات در سنت‌های ادبی شده باشد.

باری به سبب خلطی که در احوال او با اخبار راجع به دیوجانس کلبی که افسانه‌ء ملاقات اسکندر با او معروف است پیش‌آمده است در سنت‌های ادبی افلاطون را گه گاه با اسکندر هم‌عصر پنداشته‌اند. به علاوه همین افسانه‌ء عزلت‌گزینی افلاطون و شهرتش به کیمیا که درین باب کتابهایی هم به او منسوب شده است حکایتی در باب غارنشینی افلاطون و ملاقات اسکندر با او به وجود آورد که می‌خواست نشان دهد کیمیای واقعی را افلاطون در مجاهده‌ء با نفس و مخصوصاً" در التزام سکوت و احتراز از سخن گفتن و تعلیم کردن منحصر می‌شمرده است. حکایت را شیخ عطار در الهی نامه، مقالت بیست و دوم، نقل

می‌کند و بدانوسیله پادشاه الی نامه حقیقت مفهوم اکسیر را که مطلوب یکتا از پسران اوست برای ما بیان می‌کند. با اینگونه قصه‌ها که افلاطون را معاصر اسکندر می‌کند و حتی سقراط را با ارسطو هم‌عصر نشان می‌دهد و در تاریخها-از جمله مجمل التواریخ و القصص- نیز نظیر اینگونه خلطها راه دارد البته دیگر جای تعجب نخواهد بود که در اقبالنامه، نظامی افلاطون و سقراط با ارسطو و فروریوس باوجود فاصله چندین نسل که باهم دارند در بزم اسکندر به یکجا گرد آیند و افلاطون برای "مالش" ارسطو به اختراع ارغنون و ترتیب اغانی پردازد. اما قصه شبان و انگشتی که درینجا افلاطون نقل می‌کند در واقع نیز یک قصه افلاطون است در باب گیگس (-گوس) پادشاه که خود افلاطون آن را در کتاب جمهوری شماره 359 و ما بعد، با تفصیل تمام بیان می‌کند و اینکه قصه‌پی مأخوذ از جمهوری افلاطون در کلام نظامی از زبان خود افلاطون نقل میشود نشان می‌دهد که یک مأخذ اسکندر نامه نظامی بایست مأخوذ از منابعی باشد که با مأخذ فرهنگ و دانش یونان باستانی به‌طور مستقیم مربوط بوده باشد. در واقع، قصه در روایات هرودوت هم هست اما رنگ شاعرانه‌یی که در اسطوره افلاطونی هست آنجا نیست و از همین‌روست که فریدریش هبل F. Hebbel شاعر و نویسنده عصر رمانتیک در آلمان هم نمایشنامه معروف گیگس و انگشتی Gyges und sein ring خود را (1859) بیشتر از روی همین روایت افلاطون پرداخته است- تا روایت هرودوت. به هر حال وجود این قصه در اقبالنامه حاکی از آشنایی شاعر گنجه است با بعضی منقولات از افلاطون، و این نکته‌یی است که در پاره‌یی دیگر از آثار نظامی نیز نشانش پیدا است. از جمله در اواخر خسرو و شیرین هم (چاپ پژمان بختیاری 1343/279) بعد از نقل داستان جان دادن شیرین در دخمه خسرو، به مناسبت اشارت به ناپایداری جهان حکایتی کوتاه در باب افلاطون نقل می‌کند که گویند روز و شب پیوسته می‌گریست و وقتی، پرسیدند از او کاین گریه از چیست؟ جواب داد که جسم و جان دمساز، به هم خو کرده‌اند از دیرگه باز، و چون مرگ آشنایی آنها را به جدایی تبدیل می‌کند من به آن روز جدائی می‌گیرم. حکایت البته با سخنان افلاطون و با آنچه از مأخذ معتبر

در باب زندگی افلاطون برمی‌آید هیچ توافقی ندارد حتی روایت مشهور آنست که حکیم تا پایان عمر در رامش و آسودگی زیست و آخرین شب عمرش در شادی و سرور جشنی که یک تن از شاگردانش به مناسبت سور عروسی بر پا کرده بود به سر آمد. اینکه تا چند سالی قبل از مرگ- آنگونه که از نامه هفتم از مجموعه نامه‌هایش برمی‌آید- در بعضی وقایع سیاسی عصر، مداخله داشت و اینکه کتاب قوانین را ظاهراً "چنانکه هبر شبرگر می‌گوید خود افلاطون موفق به نشرش نشده است و در واقع آن را ناتمام گذاشته است، نشان می‌دهد که این روایت راجع به مرگ او باید درست باشد و پایان عمرش با وجود پیری ظاهراً "با مرگ ناگهانی رسیده باشد. اما این قصه گریه کردن دایم او ممکن است تا حدی مأخوذ از روایت مذکور در کتاب دیوجانس لائرتسی باشد که از اصرار او در حفظ متانت و وقار و در اجتناب از خنده و قهقهه در ایام جوانی سخن می‌گوید اما روایت‌هایی نیز هست که پایان عمر او را در عزلت و انزوا و بیماری و تنهایی تصویر می‌کند. اینکه در یک روایت از وجود و رواج یک ضرب المثل عامیانه سخن می‌رود که به موجب آن افلاطون سرانجام در پیری مبتلا به داء القمل گشته است و این حشرات تنش را خورده‌اند نشان می‌دهد که عدم تأهل در جوانی و میل به زهد و ریاضت در پیری که انعکاسی از "تأله" افلاطون در نزد نسل‌های بعدست تدریجاً "از وی سیمای یک نوع فقیر ژنده پوش کلبی ساخته است که گویی جز به ریاضت و تزکیه نفس به چیزی نمی‌اندیشیده است. قصه این گریه کردن دایم و پایان‌ناپذیر وی در مختار الحکم (8-126) نیز هست و مبشرین فاتک می‌گویند که افلاطون عزلت و صحرا را دوست می‌داشت و هر جا بود صدای گریه‌اش را از فاصله دو فرسنگ میشد شنید چرا که او لا ینقطع گریه می‌کرد. به هر حال این قصه نظامی در باب گریه کردن افلاطون بی‌مأخذ نیست هر چند با حقیقت حال حکیم توافق ندارد. چنانکه این نکته هم که افلاطون مرگ را به عنوان جدائی روح از تن و قطع ارتباط بین آنها تلقی می‌کرد بدون شک باید از کلام خود افلاطون در رساله فایدون شماره 64 و ما بعد، مأخوذ باشد که آنجا بین سیمایش و سقراط بحث در باب روح ادامه دارد اما برخلاف آنچه در قصه نظامی آمده است

افلاطون این جدایی را موهبت و نعمت تلقی می‌کند و از زبان سقراط نشان می‌دهد که مرگ چیزی که برای فیلسوف مایهء تأسف و نگرانی باشد نیست.

در رسالهء جمهوری شمارهء 8-387 هم خاطر نشان می‌کند که گریه و زاری کاری که شایستهء مردان باشد به شمار نمی‌آید. باری در عین آنکه ممکن است این گریهء افلاطون از افسانهء هرکلیتوس حکیم گریان، که افلاطون مع الواسطهء کراتیلوس با طریقهء او مربوط میشد اخذ شده باشد به نظر می‌آید سازندگان قصه خواسته‌اند اشارت رسالهء فایدون شمارهء 64 و ما بعد، را در باب جدایی جسم و جان به نحوی با حکایت حال خود افلاطون تفسیر کرده باشند.

در واقع بعضی حکایات دیگر هم در تفسیر پاره‌یی اقوال افلاطون هست که در ادب و عرفان شرقی تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته است اما هرچند برای تفسیر قول افلاطون نقل شده است خود حکایت ربطی به افلاطون ندارد. از جمله ابوحیان توحیدی در کتاب المقابسات (طبع مصر/259) از ابو سلیمان منطقی نقل می‌کند که در تفسیر سخنی از افلاطون تمثیل معروف پیل و نابینایان را می‌آورد. آنچه ابو سلیمان از افلاطون نقل می‌کند اینست که حقیقت را هیچ کس از تمام وجوه آن درک نمی‌کند و هیچ کس هم از تمام وجوه در آن باره به خطا نمی‌افتد بلکه هرکسی درین مورد به وجهی از وجوه آن معرفت می‌باید. تمثیلی هم که در توجیه آن در داستان پیل و نابینایان نقل می‌کند،

همین نکته را نشان می‌دهد: نابینایان چون تمام وجوه حقیقت پیل را دریافت نمی‌کنند هر یک وجهی از آن را که با پسودن دست می‌تواند دریافت ادارک می‌کند. آنکس که فقط دست به پای حیوان زده است آن را شبیه به چیزی می‌پندارد و آنکه دست بر پشتش مالیده است تصویری دیگر از ماهیت پیل در ذهن خویش دارد. با آنکه هر یک ازین پندارها به وجهی درست هم هست هیچ یک از آنها بلکه تمام آنها هم البته متضمن تمام حقیقت نیست. اما بحث افلاطون در باب شناسایی در واقع از نظیر

همین بیان برمی آید و در رسالهء تته تتوس شمارهء 152 و ما بعد، از زبان سقران نشان می دهد که علم با ادراک حسی تفاوت دارد و اگر علم همان ادراک حسی می بود درینصورت برای هرکسی علم فقط آنچیزی میشد که بر وی پدیدار میشود و بدینگونه علم و پندار به هم می آمیزد و به قبول دعوی سوفسطائیان می انجامد. اما پیداست که افلاطون و سقراط، چون علم را فقط شامل صور معقول می دانند نه امور محسوس متغیر، از چنین تناقضی البته در امان می مانند. در هر حال تمثیل ابو سلیمان در توضیح همان دعویست که مبداء نظریهء شناسایی در نزد افلاطون است اما اگر تفسیر شخصی خود او نباشد ظاهراً از مأخذ شرقی و به احتمال قوی از شرحهای نو افلاطونی عهد خسروا انوشروان که به حکمت هندی و حکمت یونانی به یک گونه علاقه نشان می داد اخذ شده باشد چرا که در عهد وی بعضی حکایات هندی-از جمله پنچانتترا- نیز به لغت مردم ایران ترجمه شد و بعید به نظر نمی آید که قول ابو سلیمان در در نقل قصهء پیل هم فی المثل از یک شرح مفقود حکماء فهلوی بر قسمتی از اقوال افلاطون نقل شده باشد. این تمثیل در احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت غزالی و همچنین در حدیقهء سنائی و کتابی به نام عجایب نامه و همچنین در دفتر سوم مثنوی مولانا (مأخذ قصص و تمثیلات/96 و ما بعد) نیز آمده است و اینکه مستبعد به نظر می آید تمام این مأخذ، حکایت را از ابو سلیمان نقل و اخذ کرده باشند نشان می دهد که باید لااقل یک ماءخذ قبل از عهد ابو سلیمان هم آن را نقل کرده باشد و جالب آنست که از قرن دوم میلادی یک متن هندی، به زبان پالی، قدیمترین صورت موجود این قصه را ارائه می کند و پیداست که تفسیر ابو سلیمان باید به دوره یی که آثار هندی به پهلوی یا عربی نقل شده است منتهی گردد.

این هم که در نوا در الفلاسفهء حنین بن اسحق ضمن حکایتی از قول وی (افلاطون فی الاسلام/295) اشارت میشود به اینکه انسان دو گوش و یک زبان دارد پس می بایست دو چندانکه می گوید بشنود در یک بیت

فیض (ریحانة الادب) (3/240) و یک رباعی منسوب به بابا افضل کاشانی
مضمون پند حکیمانه‌ی شده است:

گوش تو دو دادند و زبان تو یکی یعنی که دو بشنود یکی پیش مگوی
(ریاض العارفین)

نظیر این پند را از خواجه نصیر طوسی هم نقل کرده‌اند (دهخدا، امثال و
حکم (3/1332) و احتمال می‌رود که مأخذ هر دو اشارت اخیر پندنامه‌های
رایج در ادبیات پهلوی عهد خسرو انوشروان و بعد از آن باشد.

در بین سایر سخنان افلاطون که نیز، به احتمال قوی از همین طریق نقل
و تقریر افلاطون یا شرح و تفسیرهای آن، در ادبیات و عرفان اسلامی
ایران انعکاس قابل ملاحظه‌ی یافته است می‌توان اسطوره‌ی را ذکر کرد
که افلاطون در رسالهء فایدون شمارهء 85، از زبان سقراط در باب قو
-Kuknos یا ققنس نقل می‌کند و اشاره‌ی به احساس او از مرگ خویش
و به آوازی که او به هنگام مرگ می‌خواند دارد. این اسطوره که به احتمال
قوی مأخذ افسانهء "آخرین آواز قو" در تمام ادبیات است، در ضمن قصهء
فادون (-فایدون) در ماللهند ابوریحان بیرونی (37/1) هم آمده است و نام
ققنس چون با نام فنیکیس Phoenix خلط شده است افسانه‌هایی که در
باب این مرغ اخیر در بین یونانی‌ها از عهد هرودوت و بعد از آن رایج بوده
است با خلط و مبالغهء بسیار به ققنس (-قو) منسوب شده است و آنچه
در برهان قاطع در باب ققنس آمده است در واقع حاصل همین خلط و
تصحیف است. بعضی اهل لغت آن را با عنقاء مغرب و سیمرغ و
سمندرهم تطبیق کرده‌اند، و در بین مسلمین هم مثل رومی‌های عهد
پلینی گه‌گاه اوصاف عنقا و ققنس طوری نقل شده است که گوئی آنها
نیز وجود آن را در مصر یا نواحی دیگر به چشم دیده‌اند، برخی از شارحان
هم آن اشارت ابو العلاء معری را که در آن حیرت و توقف خویش را در باب
حشر جسمانی ذکر می‌کند و از غرابت امکان پیدایش حیوان از جماد
سخن می‌گوید- و الذی حارت البرية فیه/حیوان مستحدث من جماد-

اشارتی به پیدایش و زایش این حیوان از میان آتش خویش پنداشته‌اند. داستان ققنس، قصهء زیبائی هم به شیخ عطار در منطق الطیر (چاپ محمد جواد مشکور/159) الهام کرده است که قسمتی از آن باید از همین افسانهء مذکور در فایدون افلاطون مأخوذ باشد و با توجه به این نکته که عطار در چند مورد دیگر از آثار خویش از قصه‌هایی مربوط به افلاطون الهام می‌گیرد منشأ افلاطونی قسمتی از این قصهء منطق الطیر بیشتر قابل تأیید به نظر می‌آید.

همچنین درین مورد می‌توان به اسطورهء دیگری اشارت کرد که افلاطون در باب عشق و منشاء آن در رسالهء مهمانی شمارهء 190، از قول اریستوفانس نقل می‌کند و می‌گوید آدمیان نخستین شکلشان گرد بود و زئوس آنها را به دو نیمه کرد و از آن پس هر یک ازین دو نیمه دایم به دنبال نیمهء دیگر خویش است و افلاطون با این اسطوره، عشق را به تجاذبی که دایم بین دوتن هست و این تجاذب آنها را به یک نفس کامل واحد و متحد تبدیل می‌نماید تعبیر می‌کند. این بیان افلاطونی که در عین حال "عشق یونانی" را هم بر مبنای آنچه صوفیهء ما "المناسبة القديمة"، و "المناسبة بالفطرة الاولى" خوانده‌اند توجیه می‌کند درپاره‌یی آثار مسلمین نیز گه گاه نقل میشود چنانکه ابن داود اصفهانی در کتاب الزهره (طبع شیکاگو 15/1932) آن را از قول بعضی متفلسفان نقل می‌کند و مسعودی هم در مروج الذهب (طبع مصر 2/285، 1346) در دنبال بحثی که در مجلس یحیی بن خالد بر مکی در بین متکلمان بغداد راجع به عشق پیش می‌آید یکجا از قول بعضی فلاسفه می‌گوید خداوند ارواح را مدور شکل و پر هیئت کره خلق کرد آنگاه هر یک را به دو نیمه تقسیم نمود و هر نیمی را در جسدی قرار داد و هر جسد چون بر خورد با جسدی کند که پارهء دیگر روح وی نزد آن است به خاطر همین مناسبت قدیمه که بین آنها هست میان آنها عشق پدید می‌آید. این مناسبت قدیمه در اشارت کتاب الزهره هم هست که باز می‌گوید که احوال مردم درین امر بر حسب رقت طبایع آنها تفاوت دارد. مسعودی در ذیل این قول یک حدیث نبوی را هم که مخصوصاً در کتاب‌های صوفیه بسیار نقل

می‌شود به مناسبت ذکر می‌کند که: الارواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف و ما تناكرمنها اختلف، و بدینگونه قول منسوب به فلاسفه را در باب عشق با نقل این حدیث تأیید می‌کند ابو الحسن دیلمی نیز که همین نکته را در باب اهمیت محبت و در ذیل قول فلاسفه درین باب با اندک تفاوت در کتاب عطف الاءلف (طبع قاهره 40/1962) نقل می‌کند آن را صریحاً "به افلاطون نسبت می‌دهد و این فقره به علاوه اینکه کلام الکبیادس هم در همین رسالهء مهمانی شمارهء 215 و ما بعد، در یک نوشتهء عربی در استانبول مجموعهء کوپر ولو 1608 ذکر شده است نشان می‌دهد که اگر در الفهرست ابن الندیم و تلخیص رسالات افلاطون به قلم فارابی ذکری از رسالهء "مأدبه" (-مهمانی) نیست آن را نمی‌توان دلیل آن دانست که مسلمین با آن رساله آشنایی نداشته‌اند. حتی این هم که مسعودی از قول افلاطون در باب عشق می‌گوید که آن نه محمودست نه مذموم (مروج 285/2) به احتمال قوی قول پوزانیاس را در همین رسالهء مهمانی شمارهء 181-180 نقل می‌کند.

از سایر سخنان افلاطون آنچه وی در آپولوژی شمارهء 21، از قول سقراط نقل می‌کند که می‌گوید از اگر وی چیزی می‌داند همان است که چیزی نمی‌داند، نیز در ادب ایران انعکاس قابل ملاحظه‌ی دارد، چنانکه مضمون آن را ابو شکور بلخی در بیتی مشهور نقل کرده است:

تا بدانجا رسید دانش که بدانم همی که نادانم

و هم نظیر آن در قابوسنامه (چاپ دکتر یوسفی/39) و جاویدان خرد مسکویه (74/) نیز هست و ذکر آن در مأخذ اخیر شاید حاکی از آن باشد که منشاء این قول به فرهنگ عهد ساسانیان می‌رسد. شاید این هم که از شعبی آمده است که لا ادری نصف العلم (احیاء 75/1) به نحوی با همین قول سقراط مربوط باشد چنانکه آنچه از اوزاعی نقل است که گفت مامن شیئیء ابغض الی الله تعالی من عالم یزور عاملاً، و همچنین این حدیث که از ابوهریره نقل است "شرار العلماء الذین یأتون الامراء و خیار الامراء، الذین یأتون العلماء" (احیاء 74/1) و به صورت سخنان بزرگان

نیز نقل شده است در عین آنکه طرز تلقی رهاد و صالحان را از ارتباط علماء با امراء بیان می‌کند یادآور نظریست که افلاطون در جمهوری شماره 498 در باب خردمندی که به درخانهء توانگر می‌رود می‌گوید و باتوجه به اقوالی که در همین باب در عیون الاخبار ابن قتیبه (2/122) و در العقد -الفريد ابن عبدربه (2/213) آمده است می‌توان پنداشت که در اشاعهء جنبهء اجتماعی این مضمون، عبارت مذکور در جمهوری افلاطون نباید در بین مسلمین بی تأثیر بوده باشد.

دربارهء سقراط و حکماء دیگر هم گاه پاره‌یی روایات در ادبیات ما هست که از افلاطون اخذ شده است و حتی در بعضی موارد ترجمهء عربی اصل عبارات افلاطون هم باقی است. از جمله نظامی در پایان اقبالنامه (چاپ وحید/8-277)، ضمن اشارت به انجامش روزگار سقراط می‌گوید که وقتی در پایان عمر از وی پرسیدند که چون اعضای تو از جنبش بازماند، کجا به بود ساختن جای تو؟ و او تبسم کنان جواب داد که:

گرم باز یابید گیرید پای به هر جا که خواهید سازید جای

عین همین گفت‌وشنود با اختلافی که در روایت مربوط به قتل سقراط را دارد، در اواخر باب بیست و هشتم قابوسنامه (142/) نیز هست و چون عین عبارت سقراط بدانگونه که افلاطون در فایدون شمارهء 116-115، درین باب آورده است از همان رسالهء فاذون در ماللهند بیرونی (283/) و همچنین در تاریخ الحکماء فقطی (ترجمهء فارسی، به کوشش بهین دارائی (284/)) نقل شده است و در متن موجود فایدون شمارهء 115 هم وقتی کریتون از سقراط می‌پرسد: "اکنون ترا چگونه به خاک بسپاریم؟" و سقراط جواب می‌دهد که "اگر توانستید مرا نگاه دارید و از چنگ شما نگریخته هرگونه می‌خواهید به خاک بسپارید" (ترجمهء حاضر (2/8-557)، دیگر جای تردید باقی نمی‌ماند که در منطق الطیر عطار (163/)) وقتی همین سؤال و جواب بین حکیم و شاگردش روی می‌دهد، و حکیم به شاگرد می‌گوید که اگر بعد از مرگ مرا بازبیبی، دفن کن هر جا که خواهی و السلام، حکایت به سقراط مربوط است و اینکه

مصحح به اتکاء بعضی نسخه‌های مغلوب بقراط به جای سقراط آورده است احتیاطی است ناشی از مسامحه، و تصحیح و اصلاح لازم دارد. در رسالهء تهئه تتوس شمارهء 174 نیز افلاطون در باب طالس ملطی فیلسوف باستانی می‌گوید که وقتی در تماشای ستارگان مستغرق بود به چاه افتاد دختری از اهل تراکیه ریشخندش کرد که این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمان واقف شود در حالی که ازیر پای خود بیخبرست. داستان که حکایت یک منجم را به سعدی الهام می‌دهد، در گلستان بدینگونه رنگ شرقی می‌گیرد: منجمی به خانه درآمد یکی مرد بیگانه را دید با زن او به هم نشسته دشنام و سقط گفت و فتنه و آشوب خاست صاحب‌دلی که برین واقف بود گفت:

تو بر اوج فلک چه دانی چیست چون ندانی که در سرای تو کیست

(کلیات سعدی، به کوشش بهاء الدین خرمشاهی/125).

جالب آنست که همین حکایت مایهء الهام قصه‌یی مشابه به لافونتن شاعر فرانسوی شده است، اما او نیز مثل افلاطون که شاید از او نیز تأثیر پذیرفته باشد منجم را به چاه می‌اندازد و به‌هرحال چنانکه هانری ماسه هم تصدیق می‌کند Sadi/Lt II مأخذ او به احتمال قوی همین حکایت گلستان سعدی است. اینجا باید خاطر نشان کرد که طعنهء دختر تراکی افلاطون و صاحب‌دل گلستان در نزد لوکیانوس Lucian طنز نویس معروف یونان باستانی (ولادت در حدود 120 میلادی) نیز به نحوی دیگر در رساله‌یی به نام ایکارومنیپه Karomeni-ppos بر زبان منیپه می‌آید که به مناسبت اشارت به علما و فلاسفه با طنز گزندی می‌گوید: اینها تمام عمر در روی زمین زیسته‌اند خیلی‌هاشان از فرط پیری بینائیشان هم کاستی گرفته است غالباً "فاصلهء مگارا و آتن را هم نمی‌دانند اما در باب فاصلهء ماه و آفتاب سخن می‌گویند حرکات ستارگان را اندازه می‌گیرند و از مثل idess و از عالم محسوس و از آنچه محدودست و آنچه نامحدودست طوری سخن می‌گویند که گویی تازه از آسمان به زمین فرود آمده‌اند. بدینگونه لوکیانوس طعنهء افلاطون را در حق طالس به خود

او-که از مثل و تفاوت آن با عالم محسوس سخن می‌گوید-باز می‌گرداند اما ادبیات ایران این طنز گزنده را در کلام لطیف سعدی ظاهراً" به تأثیر مع الواسطه افلاطون باید مدیون باشد.

در تعالیه صوفیه پاره‌یی نکته هست که سابقهء بعضی از آنها را در آثار افلاطون هم می‌توان جست و البته وجود این موارد شباهت حتی اگر حاکی از آشنایی بعضی مشایخ یا اقوال افلاطون یا نو افلاطونیان هم باشد تصوف را پدیده‌یی غیر اسلامی نمی‌سازد. معهذاً برای خوانندهء آثار افلاطون این رنگ تصوف که در پاره‌یی اقوالش هست جالب است. از جمله اینکه نیل به حکمت واقعی از طریق بحث و لفظ و عبارت ممکن نیست به تأمل و نور باطنی احتیاج دارد در نامهء هفتم شمارهء 341، اینکه برای نیل به حقیقت باید از ظلمت محسوسات که غار افلاطون رمزی از آنست بیرون آمد در جمهوری شمارهء 518، اینکه مشاهدهء جمال انسانی موجب آمادگی جهت ادراک جمال مطلق میشود در رسالهء مهمانی شمارهء 211، و اینکه مقاومت در برابر لذتها و شهوتها برای نیل به کمال ضرورت دارد در رسالهء قوانین شمارهء 634 به بیان آمده است و اینهمه در تعالیم صوفیه نیز هست و چون شباهت بین اینگونه افکار افلاطون با تعالیم صوفیه محدود و به همین نمونه‌ها نیست و موارد بسیار دیگر را نیز شامل است می‌توان قول کسانی را که از تأثیر افلاطون در تصوف سخن گفته‌اند در حد تأثیرش در آماده کردن بعضی اذهان برای تصوف تا اندازه‌یی تصدیق کرد. غیراز تصوف نیز تأثیر افلاطون در ادب و فرهنگ ایران، ظاهراً"حتی از دوران قبل از اسلام قابل ملاحظه است و وجود همین تأثیر اهمیت و ارزش ترجمهء دورهء کامل آثار او را بیشتر نشان می‌دهد و شک نیست که با نشر ترجمهء حاضر پژوهشهای تازه در شناخت میزان میزان نفوذ او در ادب و فرهنگ ایران مجالی وسیعتر خواهد یافت.

چاشنی ذوقی که در ترجمهء حاضر هست و بدان مزیتی می‌بخشد شاید بتواند خواننده را با چیزی از آنچه یونانی شناسان در باب لطف بیان افلاطون و ذوق حلاوت آن گفته‌اند آشنا کند. البته باید انصاف داد که از

مترجمان دیگر این عصر دکتر محمود صناعی هم این لطف و طراوت را حفظ کرده است اما ترجمهء حاضر چنان از هرگونه تکلف عاری است که خواننده می‌تواند بدون آنکه در باب الفاظ و عبارات احساس تردید و دغدغہ‌یی کند اندیشهء افلاطون را همه‌جا دنبال کند و این نکته مخصوصاً در ترجمهء آثار افلاطون اهمیت خاص دارد. درست است که آنچه بعضی ستایشگران در باب سحربیان افلاطون و لطف کلام او گفته‌اند شاید چنانکه جرج سارتون در تاریخ علم (ترجمهء احمد آرام/437) خاطر نشان می‌کند از مبالغه و ریا خالی نباشد اما ظاهراً "افلاطون آنجا که در آپولوژی سقراط شماره 17، سادگی و عاری بودن از پیرایهء تکلفات را از زبان سقراط سر جاذبهء بیان او می‌خواند در واقع سر همین سحربیان افسانه‌یی خود را فاش می‌کند و پیداست که به آن توجه و شعور نیز دارد. در هر حال لطافت و سادگی کلام افلاطون چنانست که در تمام ترجمه‌ها-شاید جز تلخیصهایی که در نزد مسلمین انتشار داشته است- نشانه‌هایی از تلاء لوء آن باقی است و خواننده‌یی که آن را به زبان یونانی هم نمی‌خواند به نحو بارزی از قدرت جاذبهء آن تحت تأثیر واقع میشود.

ترجمهء حاضر هم هرچند، وقتی خواننده در آن غور نماید شاید گه گاه پیش خود فکر کند فلان عبارت را ممکن بود چنین و چنان بیان کرد یا فلان تعبیر فارسی درینجا لطف بیشتری به بیان مترجم می‌توانست داد اما این مسأله‌یی است که به ذوق مترجم بستگی دارد و اگر آن خواننده نیز این آثار را ترجمه کرده بود شاید مترجم حاضر در مطالعهء آن می‌اندیشید فلان عبارت بهتر بود چنین و چنان نقل میشد. فقط کسانی که تجربهء کارهای گران و شگرف ندارند می‌کوشند تا با این‌گونه خرده نگرینها خویشتن را تشفی کنند. به هر حال لطف بیانی که اینجا در ترجمهء حاضر هست چاشنی دلپذیری از اصل کلام گوینده را عرضه می‌کند و این خود در کار ترجمه، هنری شایان اعجاب است و در حوصلهء قدرت هر مترجم هم نیست. معهذاً یک عیب قابل ذکر درین ترجمه هست که به اصل ترجمه مربوط نیست و ناشی از صرفه جوئی در مورد حواشی و توضیحات است. برای کسانی که ناچار باید موارد ابهام کتاب را از مطالعهء

خود کتاب حل و درک کنند این فقدان حواشی و توضیحات "کافی" غالباً "مایهء تأسف و احیاناً" مانع فهم مطلب است. از جمله در آپولوژی شمارهء 36، وقتی سقراط می‌گوید اگر "سی رأی" دیگر بر بیگناهی من داده میشد تبرئه میشدم خواننده احساس می‌کند که فهم کلام محتاج توضیحی است و چون در چاپ حاضر به جای "سی رأی" هم به غلط "سه رأی" آمده است این احساس سرگشتگی برای خواننده بیشتر میشود. اینجا مترجم با توضیحی مختصر نظیر آنچه فی المثل در چاپ فیشر از مجموعهء چند محاورهء افلاطون که تحت عنوان sokrates in gesprach (1954) بیان شده است آمده است، می‌توانست خاطرنشان کند که تعداد اعضاء دادگاه سقراط 500 تن (به عبارت دقیقتر 501 تن) بوده‌اند درینصورت اگر سی تن دیگر-غیراز 221 رأی که بر تبرئه او داده شد- رأی به بیگناهی او می‌داد، اکثریت اعضاء (- نصف به اضافه یک) رأی به برائت او داده بودند و با این توضیح، هم شاید وقوع اشتباه چاپی در متن بلافاصله بر خواننده آشکار میشد و هم معنی آن عبارت دیگر نیز که در همین جا می‌گوید اگر آنیتوس و لیکون بر من دعوی نکرده بودند ملتوس یک پنجم مجموع آراء را هم نداشت و خودش ملزم به پرداخت جریمه میشد بهتر معلوم می‌گشت چرا که باتوجه به تعداد اعضاء محکمه، وقتی آنیتوس و لیکون هم از اقامهء دعوی خودداری می‌کردند ملتوس ظاهراً "فقط 93 رأی در تأیید مدعای خویش به دست می‌آورد که یک سوم مجموع 280 رأی صادر بر محکومیت سقراط میشد و چون این تعداد از یک پنجم مجموع آراء که صد رأی میشود هفت رأی هم کم داشت خود وی بر موجب رسم معمول در مراعات محاکم آتن به پرداخت جریمه محکوم می‌گشت. درست است که در باب تعداد دقیق اعضاء محکمه بحث هست و حتی بعضی این سخنان سقراط را هم که افلاطون می‌گوید بعد از صدور رأی بر زبان راند خلاف رسم معمول در محاکم آتن می‌پندارند، به هر حال بدون این توضیح مختصر خوانندهء فارسی زبان چگونه می‌تواند مفهوم اشارت سقراط را درک کند؟ همچنین در رسالهء جمهوری شمارهء 546، به مناسبت بحثی که در باب دوران مناسب برای تولید نسل هست در آنچه مربوط به انسانهاست اشاره به

عددی هست که ظاهراً "تجانس بین عالم کبیر و عالم صغیر را به طریق روابط عددی بیان می‌کند و البته حاجت به توضیح دارد چنانکه کندی فیلسوف عرب هم از قرار آنچه در الفهرست ابن الندیم هست در باب آن رساله‌یی تصنیف کرده بوده است به نام رساله فی الالبانه عن الاعداد- التی ذکرها فلاطن فی کتابه السیاسه و با چنین حالی پیداست که خوانندهء ترجمه حق دارد در پایان کتاب درین باب جویای توضیحی-هر قدر مختصر- بشود. همچنین در کتاب قوانین شمارهء 737 وقتی خواننده درباب شمارهء شهروندان جامعهء فرضی به عدد 5040 برمی‌خورد از اینکه در حواشی هیچ توضیحی در باب منشاء آن نمی‌یابد بسا که احساس سرگشتگی کند. اینگونه موارد که فقدان توضیحی کوتاه خواننده را در فهم مطالب به رنج تأمل می‌اندازد در سراسر کتاب شاید بسیار نباشد و بدون تردید مترجم که در هر کلمه و هر تعبیر مذکور در متن رنج تأملی بر خود هموار کرده است خود بهتر می‌داند که در این موارد خواننده‌اش در کجا با دشواریها روبروست.

ازین رو شاید خواننده نیز مثل منتقد درین اندیشه باشد که دنبالهء کار افلاطون با همین هفت مجلد رها نشود و آقای لطفی در یک جلد هشتمین که ان شاء الله برین دورهء کامل آثار افلاطون خواهند افزود غیراز ترجمهء آن چهارده رسالهء دیگر که به افلاطون منسوبست و با آنکه افلاطون شناسان آنها را اصیل نمی‌دانند وجودشان معرف مجموع تصویرست که دانش‌پژوهان از قدیم در باب افلاطون و افکار وی داشته‌اند و به همین جهت نقل آنها مخصوصاً" که به گفتهء مترجم گرامی در مقدمهء جلد اول از چاپ حاضر، از یکصد و پنجاه صفحه به قطع دورهء حاضر هم تجاوز نمی‌کند، فهرستی از اعلام و اصطلاحات با گزیده‌یی از مباحث عمدهء کتاب را همراه با پاره‌یی توضیحات دیگر، با چنانکه مرحوم علامهء قزوینی می‌گفت "فایت حواشی" مربوط به مجلدات سابق را در آنجا بیاورند و احیاناً" با مؤخره‌یی در باب افلاطون و تحلیل گونه‌یی از افکار و آراء او لطفی را که تا اینجا در حق خوانندهء فارسی زبان کرده‌اند و البته

به همین اندازه هم که هست کامل و شامل محسوبست شاملتر و کاملتر سازند.

هرچه هست همین بیست و هشت کتاب و رسالهء افلاطونی هم که اکنون در اصالت آنها تردید نسبت به اضافهء نامه‌هایی معدود معتبر و اصیل او و آنچه در ضمن آثار ارسطو و شارحان آکادمیائی و نو افلاطونی به افلاطون منسوبست روی هم رفته به‌طور بارزی نشان می‌دهند که بر رغم پندار افلاطون آنچه مایهء تربیت و توسعهء اسباب کمال انسانی را ممکن میسازد نظارت دقیق بر جزئیات احوال جامعه نیست و "جامعهء بسته"یی که تحت قیادت فیلسوف باشد عاقبت حتی وجود همان فیلسوف را هم نمی‌تواند تحمل کند چرا که در چنان جامعه‌یی سرانجام فیلسوف افلاطونی غالباً" مثل رالف امرسون امریکایی چنان شور و شوقی به تعلیم استاد و مرشد پیدا می‌کند که شاید مثل او و تا حدی به شیوهء ساوانارو لا واعظ و راهب فلورانس در غلبه تعصب و هیجان خویش اجازه دهد تا هر کتاب دیگر که در عالم هست سانسور شود، از بین برود، و به قول عطار غسلی و حرقی در آن راه باید، تا فقط آثار افلاطون باقی بماند و تمام ضایعه را- که شاید در نظر یک همچو رالف امرسونی چندان ضایعه هم نباشد- جبران کند. آیا در چنین مدینه‌یی که باید تا این اندازه افلاطونی و تا این حد تحت نظارت حاکم حکیم خویش باشد حتی خود افلاطون خواهد توانست از زبان سقراط آن آپولوژی کذائی را بنویسد؟ به علاوه جهاننگری افلاطونی نیز که بر قول اصالت" مثل" مبتنی است چون نظر فیلسوف ما را دایم به آنسوی آنچه محسوس است متوجه می‌دارد و با این طرز جهاننگری و با تحریم هرگونه انتقاد که تحمل آن از حد طاقت "جامعهء بسته" خارج است پیدا است که چنین مدینهء فاضله‌ئی از هرگونه تحرک و ترقی هم باز می‌ماند و مثل همان" مثل" که مبنای این طرز جهان بینی است ثابت و راکد و متحجر و انعطاف ناپذیر و در مقابل هرگونه کمال ممکنی مقاوم می‌ماند. بدینگونه تعلیم ما بعد الطبیعهء افلاطون طرح مدینهء فاضله‌اش را- بر رغم آنکه خود او کتاب تیمائوس را ظاهراً" برای توجیه جنبهء ما بعد الطبیعهء طرح مدینهء

فاضله مذکور در کتاب جمهوری خویش نوشت-نفی می‌کند یا به‌هرحال بی اعتبار می‌سازد. با اینهمه، جاذبه‌ی که در تصور امر ماوراء محسوس و در تسلیم به مبادی مطلق هست این تعلیم را هنوز بعد از بیست و چهار قرنی که از عهد سقراط و افلاطون می‌گذرد تکیه‌گاه آرزوها و امیدها می‌دارد و به صورت‌های گونه‌گون-افلاطونی و غیر افلاطونی-آن، مایه‌ی حیات و مدد بقا می‌بخشد. مع‌هذا ایرادهایی که بر تعلیم فلسفی و اجتماعی افلاطون هست لطمه‌ی به مراقبت وجود و تأثیر او در تحول اندیشه‌ی انسانی نمی‌زند.

تعلیم افلاطون جز در معدودی از آثار وی غالباً با نام و اندیشه‌ی سقراط قرین است و هرچند آثار او آخر عمر وی-از جمله کتاب قوانین-کمتر از آثار جوانیش سقراطی محسوبست درین باره که اصول عقاید وی کجا از سقراط جدا میشود جای بحث است و شاید به همان اندازه که افلاطون از سقراط نشان دارد سقراط او نیز از افلاطون نشان دارد و تصویر جدائی ناپذیر آنها را هم هیچ‌جا واقعی‌تر، روشن‌تر، و با شکوه‌تر از آنچه در آثار افلاطون هست نمی‌توان جست. درباره‌ی خود افلاطون بدون شک مأخذ عمده‌ی که می‌توان بر آن اعتماد کرد نامه‌ی هفتم (ترجمه‌ی حاضر 1967/6 و ما بعد) از مجموعه‌ی نامه‌های اوست و باتوجه به آنکه در اصالت متن و صحت انتسابش تاکنون تردیدی جدی که مورد قبول اکثر محققان باشد اظهار نشده است می‌توان از روی آن سیمای واقعی افلاطون را طرح تصویر کرد: تصویر فیلسوفی ایدئالیست که قبل از هرچیز به تربیت انسان و اصلاح جامعه می‌اندیشد و برای تحقق دادن به اندیشه‌ی که درین مسایل دارد-و در حقیقت "فرد" و "جامعه" هر دو را به شدت در زنجیر حدود و قیود قرار دادی یا مقبول خویش مقید می‌سازد- آنجا که می‌داند قولش امید نیل به قبول دارد از تکاپو خود داری نمی‌ورزد و حتی "خطر کردن" را هم استقبال می‌کند. اما در باب زندگی سقراط که سایه‌ی شخصیت او در تمام آثار افلاطون بیش‌و کم به نحوی پیداست آنچه می‌تواند طرح بالنسبه روشنی از آن عرضه دارد مخصوصاً "رساله‌ی" "اعتذار" یا "دفاع سقراط"-آپولوژی-است که افلاطون ظاهراً "سخنان

سقراط را با پاره‌یی دستکاریها ضبط و نشر کرده است. این رساله تصویر سقراط را که در عین حال سر مشق زندگی فکری و الهام بخش اندیشه خود افلاطون نیز هست در روشنی ابهام آمیز اما گرم و صمیمانه‌یی طرح می‌کند. اینجا بر رغم تهمت‌هایی که مدعیان بر وی زده‌اند سقراط در محکمه آشکارا اعلام می‌دارد که اگر او را رها کنند باز جز آنکه مثل گذشته حقیقت را بجوید و در توجه دادن جوانان به آنچه مایه کمال است اهتمام ورزد راه دیگری نخواهد پوید. البته درباره خود هیچ لازم نمی‌بیند به اتهامات مدعیان پاسخ گوید چون می‌داند آنها خود بر رغم جار و جنجالی که در باره‌اش به راه انداخته‌اند حقیقت حالش را می‌دانند. اما با همان طنز سقراطی که همواره طرف را می‌آزارد و در عین حال به تفکر واد می‌دارد از آنها سؤالی می‌کند و با این سؤال-آپولوژی شماره 36-چهره آنها را برای همیشه بی نقاب می‌سازد. می‌پرسد که باری، "چيست سزای مردی که در سراسر زندگی هرگز آرام ننشسته، به توانگری و جاه طلبی...اعتنا نکرده، از مقام‌های دولتی و توطئه و حزب بازی...بر کنار مانده و همواره درین اندیشه بوده است...که شما را از خواب غفلت بیدار کند؟" (ترجمهء حاضر 34/1). بعد از قرنهای دراز-تقریباً به اندازه عمر یک تاریخ-که از مرگ سقراط و از محاکمه او می‌گذرد اکنون که آپولوژی او بار دیگر، ذر یک ترجمهء جدید، به گوش عصر ما می‌خورد باز تاریخ پیر به یاد می‌آورد که آنکه محکوم است سقراط نیست چرا که مدعیان وی هرچند ود باوران ساده دل را در آتن بر ضد سقراط تحریک کردند و بزرگترین معلم اخلاق را مثل یک تبه‌کار محکوم نمودند هنوز یک نسل از آن ماجری نگذشته بود که سقراط از آنسوی گور، در محکمه‌یی که آپولوژی افلاطون آن را جاودانه ساخت، آنها را برای همیشه محکوم کرد. طرفه آنست که نام این مدعیان را هم با آنهمه کروفی که در دادگاه آتن کردند و با آنکه یکی از آنها شاعر و آندو دیگر از دموکراتهای نام آور بودند-دنیای بعد از سقراط فقط از زبان سقراط شنید و اگر آپولوژی افلاطون نبود امروز چه کسی-از مردم عادی یا حتی خوانندگان آثار کلاسیک یونان-می‌دانست که در زیر آسمان کبود شهر دیرینه روز آتن در حدود بیست و چهار قرن پیش کسانی به نام ملتوس، انیتوس، ولیکون

می‌زیسته‌اند و آن قدرت را هم داشته‌اند که اشخاصی مثل سقراط به دست داورانی که امروز دیگر هیچ‌کس نام و نشان آنها را نمی‌داند ضایع یا نابود نمایند؟ عظمت ماجرای شهادت سقراط مخصوصاً درین است که از فکر هرگونه گریز، هرگونه طغیان، و هرگونه دفاع نفرت دارد و در لحظه‌یی که مرگ به سراغش می‌آید بی آنکه در ایمانش به آنچه حقیقت است تزلزلی راه دهد پیشانی درخشان خود را بالا می‌گیرد و درباره مرگ و آنچه بعد از آن و در ورای آن هست به دوستانش نیز تسلی می‌دهد. با اینهمه ارزیابی طرح جمهوری افلاطون که سقراط-در واقعیت یا پندار-معماری آن را برعهده دارد هنوز عصر ما را با این سؤال درد انگیز مواجه می‌دارد که آیا در مدینه افلاطونی-با همه نظم و اتقان قوسموس گونه‌یی که در آن هست-جایی هم برای یک سقراط آزاده خوی حقیقت جوی که نمی‌خواهد شریک قانون شکنی‌های فرمانروایان سی گانه آتن (آپولوژی شماره 32) هم بشود، هست؟ شاید قانون شکنی‌های فرمانروایان سی گانه آتن (آپولوژی شماره 32) هم بشود، هست؟ شاید درین مورد حق با کارل پوپر باشد که در کتاب "جامعه باز و دشمنانش" (open society and its enemies ج 1/171) به این سوال جواب منفی می‌دهد. با اینهمه افلاطون ایدئالیست-و در عین حال فاشیست و سوسیالیست-این مزیت را دارد که به‌عنوان استاد فلسفه ذهن خواننده را با "دیالکتیک" خویش به شیوه استدلال دقیق و جمع و تقسیم جزئیات بحث آشنا می‌کند و با شیوه گفت‌ووشنود سقراطی وی را از در افتادن در دام اغوای سوفیست‌های نکته پرداز باز می‌دارد.

افلاطون در ایران، این بار که با دوره کامل آثار خویش و همراه موبک پر سرو صدای سقراط و سوفسطائیان از راه می‌رسد بدون شک مسایل تازه‌یی مطرح کی کند که شاید حل آنها جز با بررسی در باب افلاطون در یونان، و افلاطون در اروپا به درستی ممکن نباشد و شک نیست که حتی میراث اسلامی افلاطون را هم بدون توجه به مجموعه میراث افلاطونی نمی‌توان ارزیابی کرد. اما انتشار ترجمه حاضر به دانش‌پژوهان ما نیز فرصت ارزنده‌یی خواهد داد تا اندیشه افلاطون را آنگونه که در اصل آثار

او-نه در تلخیصها، گزیده‌ها، و گزارش‌های مربوط به اجزاء پراکنده آنها- هست جستجو کنند و ادراک آنها ازین اندیشه، برخلاف گذشته نظیر ادراک محبوسان غار-غار افلاطونی- از مقوله ادراک سایه‌های بی حقیقت و سایه سایه‌ها نباشد.

در بین مراجع این مقاله آنچه مربوط به جزئیات مآخذ فارسی و عربی است اینجا در متن گفتار آمده است. نام و مشخصات آثار دیگر مثل کتابهای ادوارد تسه‌لر، ورنریه گر، هیرشبرگر و همچنین ترجمه کتاب دیوجانس لائرسی در یادداشتهای ذیل ارسطو و فن شعر، طهران 1357/170 و مابعد، ذکر شده است. در بحث راجع به عالم محسوس و معقول در کتاب دیوجانس (ج 1/166 و ما بعد) گفته شده است که افلاطون از اپیکارم شاعر الهام یافته است اما این قول دیوجانس به سبب آنکه قسمتی از اشعار اپیکارم در واقع منحولست چندان قابل اعتنا نیست. از سایر مسایل که به‌طور استطراد درین مقاله مطرح شده است در باب انیة و anitas مقاله ممتعی به قلم M.T.d'Alvery در melanges E gilson چاپ پاریس 59/1959 و ما بعد آمده است درباره ایس و استعمال مشتقات آن در نزد کندی فیلسوف عرب نیز مقایسه شود با: حنا الفاخوری-خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی چاپ دوم، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی 1358 ج 2/3-292؛ همچنین از تعریف "ابداع" در نزد یعقوب الکندی است که تعبیرات لیس و ایس و تأسیس در شفا و نجات ابن سینا نیز راه یافته است و میرداماد هم در قبسات در مسأله حدوث (استاد آشتیانی، منتخبات 9/1 و ما بعد) از همین تعبیر شیخ استفاده کرده است. بدینگونه سابقه این تعبیر قبل از مؤلف الملل و النحل، از طریق ابن سینا و ابو سلیمان سجستانی به کندی می‌رسد که ترجمه‌ها یا اصلاحهای او از مباحث افلاطونی و نو افلاطونی غالباً بر تعبیرات تازه مشتمل است. برای توضیح درین باب به اواخر بحث راجع به الکندی در همین تاریخ فلسفه اسلامی، اخیر الذکر، رجوع شود. البته بحث در باب تعلیم فلسفی افلاطون و ارزیابی جهات مختلف آن، درین گفتار موردنظر

نبوده است آنچه در جای جای بحث بر سبیل استطراد آمده است به خاطر روزشننگری در باب مطالبی بوده است که از طریق مآثورات با منقولات مربوط به افلاطون به نحوی در حکمت و عرفان و ادب ایران تاثیر گذاشته است. البته بحثی درین باب و دربارهء تأثیر افلاطون در مجموع میراث فلسفی ضرورت دارد و نشر این دوره (کامل) آثار افلاطون بیشک باید طلیعهء اینگونه بررسیها شود. اما این کار فرصت دیگری لازم دارد و اگر آقای لطفی خود در صدد نشر تحقیقی در باب افلاطون و اندیشه و زندگی او باشند بسیار مغتنم خواهد بود.

طهران-آبان ماه 1359