

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال چهاردهم، شماره ۲۶،

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صص ۶۹-۹۰

جستار تاریخی درباره‌ی نسبت انسان و حقیقت در فلسفه یونان از آغاز تا افلاطون

ظاهر یوسفی^۱

چکیده

حقیقت به هر معنایی که تفسیر شود مسئله انسان است و با انسان پیوند ناگسستنی دارد. سرآغاز تفکر فلسفی هر چند برنامه فلسفی‌اش را از جهان‌شناسی شروع کرد، اما به تبع این طرح، رگه کمرنگی از وجود انسان به عنوان یک مسئله در دل ساختار حقیقت وجود ظهور کرد و به مرور این خط برجسته و برجسته تر گردید. فیلسوفان نخستین یونان این رابطه را بر اساس اموری چون «کتارسیس»، «لوگس»، «وجود» و... تدارک می دیدند. جنبش سوفسطائی با انگشت نهادن روی نقطه انسان و حقیقت و تغییر دادن موضوع و جهت تفکر از جهان به انسان، انسان را معیار وجود و عدم و معیار پژوهش در باب حقیقت اعلام، و با این کار عملاً بنیادهای حقیقت را از بن ویران و فلسفه نوپای یونانی را گرفتار بحران ساخت. سقراط و افلاطون انسان بحران زده سوفسطائی را دعوت به خودشناسی و تأمل عقلانی در باب همه چیز کرده و از این طریق جست و جوی شیوه‌های ممکن سلوک حقیقت را مطرح می سازد. این جستار با روش تاریخ نگاری اندیشه در پی ایضاح مسئله مذکور در مقطع تاریخی مشخص است.

واژگان کلیدی: انسان، حقیقت، فلسفه یونان، پیشاسقراطیان، سقراط و افلاطون.

۱. دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Z_yusufi115@yahoo.com

۱. مقدمه

انسان همواره در طول حیات خویش به خودشناسی و تأمل در باب امکانات وجودی خود به صورت عام و امکانات شناختی خود به صورت خاص پرداخته است. انسان‌ها در تفسیر و شناخت هویت خود از روش‌ها و رویکردهای متفاوت بهره برده‌اند. دین، عرفان یا شهود، اسطوره، فلسفه یا تعقل و تجربه، روش‌ها و قالب‌های غالبی بوده‌اند که انسان‌ها از دریچه آن‌ها به خود نگریسته‌اند. هرکدام از این منظرها در انسان‌شناسی طیف وسیعی از پاسخ‌های گوناگون را در برابر پرسش‌های در باب چیستی و امکانات شناختی انسان قرار می‌دهد.

تاریخ اندیشه حکایت‌گر آن است که اندیشمندان از همان ابتدا هرکدام طبق اقتضای طرح معرفتی خود به مسئله انسان و حقیقت اندیشیده‌اند. در سامانه معرفتی ماقبل مدرن، جهان واجد نظم الهی است و انسان به عنوان موجود و مخلوق خداوند در کنار سایر مخلوقات جای دارد، اما با حادث شدن دوره مدرن انسان به مرتبه الوهیت گام می‌نهد و محور تفکر و اندیشه قرار می‌گیرد. از اساس آنچه عصر مدرن را از دوران گذشته تمایز می‌بخشد و ماهیت آن را شکل می‌دهد، تولد موجود عجیب‌الخلقه به نام انسان به معنای مدرن آن (به مثابه سوژه و ابژه معرفت) در عرصه اندیشه است. دقیقاً در چنین فضایی است که پرسش از انسان بر مبنای روایت خودش امکان طرح می‌یابد و در پرتو این پرسش است که گفتمان انسان‌شناسی فراگیر می‌شود و تمام مقولات علم مدرن بر محور هستی انسان می‌چرخد و به تعبیر برخی، تفکر به خواب عمیق «انسان‌شناختی» می‌رود. (ر. ک: فوکو، ۱۳۸۹، ۵۷۱).

فهم دقیق وضعیت انسان در گفتمان ماقبل مدرن از جمله فلسفه باستان، مسئله مهم و اساسی است که ایضاً آن نیازمند توجه به فیلسوفانی است که اندیشه‌های اصیل در باب انسان و حقیقت دارند. در این جستار سعی می‌شود برخی خطوط و ابعاد کلی مسئله انسان و حقیقت در سرآغاز تاریخ فلسفه ترسیم گردد. تا جایی که به «فلسفه» به عنوان یک علم و تاریخ آن مربوط می‌شود، تحلیل تاریخی مسأله انسان و حقیقت از دوره یونان

باستان قابل پیگیری و رصد کردن است. در یک تقسیم مشهور، فلسفه یونان باستان بر محور سقراط به دو دوره متمایز از هم تقسیم شده است: قبل از سقراط (پیشاسقراطیان) و بعد از سقراط که سه چهره مشهور دوره دوم عبارت اند از: سقراط، افلاطون، و ارسطو. در این جستارگونه خطوط اساسی اندیشه در باب انسان و حقیقت از آغاز تاریخ فلسفه یونان تا افلاطون به اجمال ترسیم می شود.

۲. ایونی ها

نخستین فیلسوفان یونان یعنی طالس، آناکسیمندر و آناکسیمنس به دنبال «جوهر کلی جهان» اند. آن ها می خواهند «آرخه» جهان و اصل نخستین طبیعت را کشف کنند. به عبارتی، این سه فیلسوف اهل میلتوس رهیافت و مسأله جدیدی را در گسست از سنت اسطوره ای هومری و هسیودی پی می ریزند: تحلیل عقلی طبیعت و کشف ساختار جهان از طریق جست و جوی «آرخه واحد» آن، که هر یک به ترتیب این آرخه واحد را «آب»، «آپایرون»^۱ (امر نامتعیین) و «هوا» می دانند (آزبورن، ۱۳۹۰، ۵۸). در ادامه این خط جدید فکری، کسنوفانس (گزنفانس) علاوه بر پیگیری و بسط رهیافت فلسفی آغاز شده، به نقد الاهیات هومری و هسیودی روی می آورد و مسائلی همچون شرک، اوصاف انسانی خدایان، و ارتکاب رذایل اخلاقی خدایان هومری را مورد انتقاد قرار می دهد. «کسنوفانس نخستین متفکر یونانی است که به نظام تاریخی خدایان و سنت های دینی حمله می کند» (خراسانی، ۱۳۷۰، ۱۶۶). بدین ترتیب، او الاهیات هومری و هسیودی یونانیان را از سنت اسطوره ای گذشته جدا کرده و به آن رنگ و معنای فلسفی می زند، بدین صورت که خدای واحد را در مقام مبدأ جهان مطرح می کند، خدای واحدی که بینا و شنوای کامل و اندیشه کامل است و عقل او مدبر جهان است. «(۱۸) یک خدا میان خدایان و انسان ها از همه بزرگ تر است، و نه از لحاظ پیکر و نه از لحاظ اندیشه به انسانهای میرا شبیه نیست» (۱۹) همه وجود او می بیند، می اندیشد و می شنود» (به نقل

1. Apeiron

از شوفیلد، ۱۳۹۰، ۱۴۶) کسنوفانس با بی‌اعتبار کردن دین کثرت‌گرایانه و خدایان انسان‌گونه نظر خود را مبنی بر این‌که خدای خدایان قطعاً یگانه‌ی تغییر ناپذیر است، تبلیغ می‌کند. چنان‌که واضح است این یک چرخش اساسی در اندیشه الهیاتی است. به تبع این طرح الهیاتی، رگه کمرنگی از وجود انسان به عنوان یک مسئله در دل ساختار حقیقت وجود در فلسفه کسنوفانس ظهور می‌کند، مخصوصاً آنجا که او رابطه انسان و حقیقت را بررسی کرده در قطعه‌ی در باب رسیدن به حقیقت اظهار نظر می‌کند. جان کلام او این است که انسان نمی‌تواند دست‌رسی به حقیقت داشته باشد و همه چیز ناشناختنی است. «هیچ انسانی حقیقت روشن در باره خدایان و تمامی چیزهایی که از آن سخن می‌گویم نه می‌داند و نه خواهد دانست؛ زیرا حتی اگر کسی بر حسب تصادف دقیقاً چیزی بگوید، او نیز آن را نمی‌داند، اما در تمامی موارد عقیده همان نتیجه است» (به نقل از شوفیلد، ۱۳۹۰، ۱۵۵). البته سخن کسنوفانس ابهام دارد و معلوم نیست که منظور او از «همه چیز» همه‌ی موضوعات به طور کلی است یا موضوعاتی است که او خود در باره آن‌ها سخن گفته است که خدایان و پدیدارهای نجومی و هواشناسی است. در سایر اظهار نظرهای به جامانده در باره شناخت منسوب به کسنوفانس آمده است: «خدایان از آغاز همه چیز را بر میرندگان (انسان) آشکار نساخته‌اند، بلکه ایشان در طی زمان، جستجوکنان، آنچه را که بهتر است پیدا می‌کنند». (به نقل از خراسانی، ۱۳۷۰، ۱۶۲). این قطعه در ارتباط انسان با حقیقت نگاه خوش‌بینانه‌تری دارد. بنابراین، انسان تمام حقیقت را در اختیار ندارد، بلکه به تدریج به آن دست می‌یابد. صرف‌نظر از صحت یا عدم اعتبار این حکم، اما نفس طرح رابطه انسان و حقیقت قابل تأمل است، هرچند که این مسئله نام و شکل درست خود را دقیقاً پیدا نکرده است. بدین‌سان، فیلسوفان میل‌توسی‌مبانی و اصول جهان‌شناسی اسطوره‌ای-هومری را زیر سؤال می‌برند و کسنوفانس هم به نقد الهیات هومری می‌پردازد. بدین ترتیب، شکل و انتظام عالم اسطوره‌ای-هومری کم‌کم دچار شکاف شده و به هم می‌ریزد. با این فروپاشی، زمینه برای دراندازی طرحی نو و در نتیجه شکل‌گیری یک عالم و پایداری جدید آماده می‌شود. فیلسوفان بعدی همگی بیانگر مختصات وجودی این عالم و طراحان و معماران فرهنگ جدید یونانی‌اند.

۳. فیثاغورثی‌ها

بعد از کسنوفانس، فیثاغورس^۱ و مکتب فیثاغورسیان ظهور می‌کند. علاوه بر طرح مسأله جهان، فیثاغورس در فلسفه رازورانه خود توجه خاصی به انسان دارد. فیثاغورس هم انسان را در رابطه‌اش با حقیقت به بحث می‌گذارد. انسان برای رسیدن به حقیقت باید نخست موانع درونی و نفسانی وجود خویش را تصفیه کند. او در این نگرش خاص خود به مقوله «کاتارسیس» یعنی به نقش ممتاز تهذیب نفس و تصفیه باطن در راهیابی انسان به بارگاه حقیقت توجه زیادی ابراز می‌دارد. بدین سان، فلسفه در نگاه فیثاغورس عملاً طریق، و شیوه خاصی از زندگی کردن تلقی می‌شود که هدف آن راه یافتن به جوار حقیقت و شنیدن آوای وجود است. به همین خاطر، فیثاغورس اولین کسی است که خود را «فیلسوفوس» (فیلسوف) می‌نامد (ر.ک: خراسانی، ۱۳۷۰، ۱۷۶-۱۸۴). فیثاغورس نسبت به انسان نحوه‌ای رهیافت عرفانی، و در باب جهان نحوه‌ای رهیافت ریاضیاتی را مطرح می‌کند و از طریق «موسیقی» هر دو رهیافت را به هم گره می‌زند، و با این پیوند، رهیافت خود در باب کل وجود را وحدت می‌بخشد. جهان وجود هارمونی دارد و از یک نظم هندسی مشخصی پیروی می‌کند، و انسان تنها با سیر عرفانی‌اش در جهان وجود می‌تواند این هارمونی حقیقت و آهنگ نظام هستی را بشنود، ببیند و تجربه کند. مشاهده حقیقت نظام وجود و شنیدن موسیقای هستی تحت شاکله سیر و سلوک عرفانی حاصل می‌آید (همان، ۱۸۵-۲۰۶). یکی از مهم‌ترین وجوه امتیاز فلسفه فیثاغورسی همانا تأکید بر ساختار ریاضیاتی جهان و کیهان‌شناسی مبتنی بر عددشناسی است (ر.ک: هوسی، ۱۳۹۰، ۲۳۸). به هر حال، آرخه جهان به نظر او، «عدد» است. «واحد/یک» خودش عدد نیست، بلکه عددساز است. همان‌طور که اعداد از «واحد» پدید می‌آیند، جهان نیز از «واحد» صادر شده است. همچنین همه‌چیز از «واحد» پدید می‌آید، واحدی که از نامحدود (آپایرون) تنفس می‌کند. با این تنفس، نزدیک‌ترین قسمت

1. Puthagoras

آپایرون به درون آن کشیده می‌شود و لذا به وسیله حد خودش محدود می‌گردد. به عبارت دیگر، از خلال تنفس و دمیدن نامحدود، خلأ به درون جهان وارد می‌شود، و اشیاء را حد می‌زند و با این حد و مرزبندی حدود اشیاء ترسیم و مشخص می‌گردد (خراسانی، ۱۳۷۰، ۲۰۲-۲۰۳).

برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، در ادامه طرح انسان‌شناسی فیثاغورس، آلکمایون یکی از فیثاغورسیان- تمایز انسان و حیوان را بر اساس تفکر و اندیشه مطرح می‌سازد. در بین جانداران تنها انسان است که قادر به اندیشیدن است، و بقیه جانداران فقط احساس می‌کنند ولی نمی‌اندیشند (همان، ۲۲۷). این سخن در اندیشه پارمنیدس بر اساس وجود صورت‌بندی دقیق‌تری می‌یابد و در تاریخ فلسفه باقی می‌ماند.

۴. هراکلیتوس

هراکلیتوس کتابی داشته به نام «در باب طبیعت» (در باره فیزیک)، که شامل سه گفتار بوده است: «در باب کل عالم وجود»، «سیاست» و «الاهیات». از این کتاب تنها جملاتی کوتاه اما ارزشمند به‌جامانده است. محورهای تفکر او حول مفاهیم کلیدی ذیل قابل رصد کردن است: صیورورت وجود، تضاد وجودات، لوگوس، آتش و حقیقت. البته مفاهیم اساسی دیگری هم هست که فعلاً اشاره به آن‌ها لازم نیست. هراکلیتوس با مسئله جهان و از طریق آن با مسئله کثرت و وحدت وجود درگیر است. به نظر او، جهان آکنده از کثرت و تضاد است و در عین حال، وحدت نیز از درون همین تضادها سر برمی‌کشد. یعنی وحدت از بیرون به جهان تحمیل نمی‌شود. جهان در درون خود توأمان واجد کثرت و وحدت است. به عقیده هراکلیتوس، یک قانون عام و حقیقت کلی به نام «لوگوس» (عقل) بر جهان حاکم است، که منطق واحدی را برای وحدت درونی کثرت‌ها و تضادهای جهان تأمین و تضمین می‌کند. یکی از مظاهر و تعینات این قانون جهانی، «پولموس» (جنگ) است که بر روابط و مناسبات میان اضداد حاکم است. آنچه از نتیجه جنگ میان اضداد در نظام کلی جهان- پدیدار می‌شود چیزی نیست جز آرامی، هماهنگی و وحدت جهان. بنابراین، هستی سیلان و صیورورت است و از بطن این

دگرگونی پیوسته و مداوم کشاکش‌ها و جنگ اضداد بر می‌خیزد که نتیجه‌ی اصلی و برآیند نهایی آن حفظ وحدت کلی جهان وجود است، و این حرکت جاودانه است. سمبل جهانی این حرکت جاودانه «آتش» است، بلکه آتش نمونه‌ی محسوس لوگوس است. هراکلیتوس با تمثیل «آتش» سعی می‌کند توأمان منطق وحدت و کثرت حقیقی همه‌ی تبدلات و تغییرات جهان وجود را به نحو انضمامی نشان بدهد (ر.ک: خراسانی، ۲۵۶، ۱۳۷۰-۲۳۱ و ازبرن، ۱۳۹۰، ۲۰۴-۱۸۸).

در حوزه‌ی اندیشه‌ی الهیاتی، هراکلیتوس معنای ژرف‌تری به بصیرت یکتانگری کسنوفانس می‌بخشد. وی خدای واحد را همان لوگوس می‌داند که نوموس حاکم بر جهان وجود است. لوگوس مبدأ و آرخه‌ی واحد وجود است و در عین وحدت، منشأ کثرت و تضاد وجودات نیز هست. یعنی در عین وحدت در همه‌چیز متجلی است.

هراکلیتوس علاوه بر مسأله‌ی وجود و جهان، به «انسان» نیز می‌اندیشد. نزد او، ساختار انسان و جهان همسان و متناظر است و این تناظر ساختاری را از طریق وحدت ذاتی آتش و روح نشان می‌دهد؛ زیرا هر دو در لوگوس ریشه دارند. بنابراین، نظام وجود (وجود، جهان و انسان) ساختار واحدی دارد، لذا منطق واحدی هم بر آن حاکم است؛ پس نظام وجود علی‌رغم صیورورت‌های ذاتی و بی‌پایانش امری شناخت‌پذیر است و انسان می‌تواند به فهم حقیقت نائل آید. اگر آتش آرخه‌ی جهان است، در مقابل، روح آرخه‌ی انسان است. انسان جهان کوچک است و «روح» شراره‌ای از آتش جاودان جهانی است. بنابراین، از آنجا که آتش جهانی با لوگوس یکی است، پس، روح نیز با آن وحدت درونی دارد، و از این رو، مدرک و عاقل بذاته و نیز نامیرا است. بنابراین، انسان از دو سرشت خاکی بدن و سرشت آتشین روح برخوردار است. پس، برای شناخت حقیقت دو ابزار دارد: حواس و عقل. البته در جمع‌بندی نهایی، با اینکه عقل ارغنون حقیقی است، اما هر عقلی مورد نظر هراکلیتوس نیست، بلکه تنها عقول الهی و کلی است که اتصال به حقیقت را ممکن و محقق می‌سازد. حواس انسان را به دریافت حقیقت نمی‌رساند، بلکه تنها عقل خدایی است که می‌تواند راه وصول به حقیقت را برای انسان بگشاید و هموار سازد. و انسان با درونی کردن این عقل خدایی است که می‌تواند به اندیشه‌ی درست نائل

آید. خلاصه، انسان به وسیله عقل کلی و لوگوس الاهی و با اشتراک و سهیم شدن در آن می‌تواند به تعقل دست یازد، و عاقل گردد و انسانیت خود را تحقق ببخشد. در مجموع، جهان توسط عقل الاهی انتظام می‌یابد و انسان با شرکت و حضور در ساحت آن، حقیقت را درک می‌کند و به بیان می‌آورد. البته اگر انسان به اندیشه‌های فردی خود منهای عقل الاهی روی آورد، قادر به بیان حقیقت نیست. هراکلیتوس در فلسفه اخلاق خود نیز مجدداً بر رابطه انسان و حقیقت متمرکز می‌شود. گرچه او بر اصل خودشناسی اهتمام تام می‌گمارد اما خودشناسی را طریقی می‌داند برای وصول به لوگوس، تا با حضور در ساحت حقیقت الاهی بتواند نوموس‌ها و قانون‌های طبیعت و همین‌طور منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها را دریابد (ر.ک: خراسانی، ۲۷۱-۲۵۷).

در نهایت، از یک‌سو دو مسأله جهان و انسان، و از سوی دیگر، رابطه انسان و حقیقت مؤلفه‌های اصلی نظام وجود در دستگاه‌های فلسفی فیثاغورس و هراکلیتوس و متفکران بعدی را تشکیل می‌دهد. در بطن نظام وجود، «حقیقت» چونان لولایی واحد انسان و جهان را به هم پیوند می‌زند و لوگوس محافظ این پیوند و نسبت است. رابطه انسان و حقیقت در پارمنیدس نیز مجدداً به شکلی تازه مطرح می‌شود.

۵. پارمنیدس

پارمنیدس اندیشه‌های فلسفی خود را در قالب شعر تعلیمی بازگفته است که روایت اول‌شخص از سفر او به مناطق دوردست و از تاریکی به سمت نور و حقیقت است. «دختران خورشید»^۱ همراه و راهنمای او در این سفر است. با هدایت و همکاری آن‌ها ارابه‌ی او از دورازه‌ی راه شب و روز عبور می‌کند و به قلمرو روشنایی و نزد «ایزد بانویی» می‌رسد که به او وعده «کشف همه‌چیز» را می‌دهد (ترجمه قطعاتی از شعر پارمنیدس (ن.ک: یگر، ۱۳۹۲: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰).

پارمنیدس در شعر پر صلابت و عمیقش در پی اعلام حقیقتی (aletheia) است که

1. Hesperides

آن را از زبان شخص ایزدبانو آموخته است. او حقیقت را در باره آن وجودی اعلام می‌دارد، که ازلی و بی‌آغاز است. پارمنیدس در شعر خود پس از طرح یک مقدمه، جوهره اندیشه‌اش را در دو بخش به صورت راه حقیقت (الثیا) و راه گمان (حقیقت‌نما/دوکسا) ارائه می‌دهد. بدین ترتیب بر اساس آنچه پارمنیدس از ایزدبانو آموخته است دانستنی‌ها دو قلمرو از هم متمایز را شکل می‌دهند. یکی قلمرو دوکسا و راه انسان‌های فانی است که حقیقت‌نما و غلط‌انداز است و انسان را به اشتباه می‌اندازد. دیگری قلمرو الثیا و حقیقت است که راه دانش حقیقی است. تقسیم موضوعات به دو بخش مذکور، ساختار شعر پارمنیدس را تعیین می‌کند که بر تمایز آنچه می‌تواند به یقین شناخته شود و آنچه نمی‌تواند شناخته شود استوار است. بخش اصلی شعر درون مایه و مضمون مقدمه را بازکرده و تحلیل می‌کند.

اگر باورهای انسان فانی (دوکسا) را فعلاً کنار بگذاریم - این قسمت از اشعار پارمنیدس جز چند خط در دسترس نیست - پرسش اساسی در این جا در باره الثیا است. تمام سخن پارمنیدس در باب الثیا این است: «هست هست» و «نه هست نیست» به این معنا که راه قابل تحقیق راه وجود است که حقیقت خوانده می‌شود، اما عدم راهی پژوهش ناپذیر است. عدم نه قابل اندیشیدن و شناختن است و نه قابل به زبان آوردن. زیرا اندیشیدن و هست یکی است. پارمنیدس اینجا معادله مشهورش را مطرح می‌کند که فلسفه تاکنون از چنبره آن خارج نشده است: معادله وحدت تفکر و وجود. بنابراین، عدم نیستی و نه هستی و لاوجود است؛ و به هیچ وجه در دامنه تفکر و در چارچوب معرفت و زبان نمی‌گنجد. در نهایت، «هست هست و نه هست نیست.» زیرا پر روشن است که وجود عدم و عدم وجود نیست. اتقان و ایقان این حکم هیچ دست‌کمی از اتقان و ایقان معادله ریاضیاتی «دودوتا چهارتا است» ندارد. بنابراین، یک راه بیشتر برای تحقیق و سخن گفتن وجود ندارد: راه «هست»/ «وجود». و این هست/ وجود نامتناهی، کامل، پُر، ثابت و تباهی ناپذیر است. به تعبیر منطقی، مهم‌ترین صفات خاص وجود عبارت اند از: وحدت، ثبات، کلیت، و ضرورت. (ر. ک: هوسی، ۱۳۹۰، ۲۶۴-۲۳۸، و یگر، ۱۳۹۲، ۱۸۳-۱۵۸).

خلاصه، تزه‌ای اصلی پارمنیدس عبارت‌اند از: (۱) هست هست. و این «هست/وجود» تنها راه قابل تحقیق است. (۲) وحدت و این‌همانی تفکر و وجود. یعنی تفکر (یا تعقل) همان وجود است. از آنجاکه راه حقیقت وجود دارد، پس به تبع، راه یا بی‌راهه خطا نیز وجود دارد. بدین‌سان، پارمنیدس دو راه و دو ساحت جدا از هم را تشخیص می‌دهد، که یکی حقیقی و دیگری ناحقیقی است. پارمنیدس دقیقاً در نقطه وحدت تفکر و وجود است که به این تشخیص نائل می‌آید. بدین ترتیب، او با این دو تنز، عقاید مرسوم و باورهای متعارف مردم را نقد می‌کند و آن‌ها را عاری از حقیقت اعلام می‌دارد. چون، هر معرفتی بیرون از وجود (تز اول) و تفکر (تز دوم) فاقد حقیقت است و گمانی بیش نیست. لذا از آنجاکه عقاید مردمان نه در باب وجود است و نه برآمده از تفکر است، پس چیزی جز پندار و گمان نیستند. به عبارتی، انسان زمانی به حقیقت نائل می‌آید که به تفکر در باب وجود روی آورد.

بنابراین، مسئله انسان تا اینجا به نحو مختصر این شد که از ابتدای ورود مسأله انسان به اندیشه فلسفی، نحوه ارتباط انسان و حقیقت محور اصلی بحث بوده است. کسنوفانس این نسبت را به نحو کلی و مبهم مطرح می‌کند. فیثاغورس آن را بر اساس «کاتارسیس» تدارک می‌بیند. هراکلیتوس آن را بر اساس «لوگوس» تحلیل و بازسازی می‌کند. با این حال، تفکر فیثاغورس و هراکلیتوس وجه مشترکی باهم دارند و آن این است که در هر دو تفکر، رابطه درونی انسان و حقیقت مدنظر است، و تفاوت‌شان در انتخاب و پیشنهاد دو راه سلوکی متفاوت است. پارمنیدس تدارک رابطه انسان و حقیقت را از طریق «تفکر در باب وجود» بنیاد می‌گذارد. حقیقت وجود است و انسان تنها با تعقل و تفکر می‌تواند به درک این حقیقت نائل آید.

پرسش از وجود و حقیقت در بطن خود درواقع یک مسأله اساسی را هدف قرار داده است: انسانیت انسان. حقیقت‌جویی یک انگیزه برخاسته از نازپروردگی و سرگرانی یا بیکاری و بی‌عاری آدمی نیست، بلکه مسأله انسان‌شدن انسان در میان است. فیلسوف در مسیر حقیقت گام می‌زند تا بتواند هویت و حقیقت اعلای الهی وجود خویش را فعلیت ببخشد و به منصب ظهور برساند. بنابراین، یک هدف راهبردی نهفته در برنامه‌های

حقیقت‌پژوهی فلسفی به مسألهٔ انسانیت انسان برمی‌گردد. اندیشهٔ وجود درواقع این تجربهٔ انسانیت انسان را رهین تقرب به حقیقت وجود می‌داند. دستیابی به مقام قرب وجود به منزلهٔ قطب‌نمای تمام حرکت‌ها در مسیر حقیقت‌پژوهی و به عنوان جهت راهبردی تحقیقات در حقیقت وجود مطرح است.

بدین ترتیب، سرآغاز تفکر فلسفی هرچند برنامهٔ فلسفی‌اش را از جهان‌شناسی شروع کرد اما پیامد تفکرات هراکلیتوس و پارمنیدس و شاگردش زنون به بی‌اعتمادی نسبت به جهان‌شناسی و در نتیجه به فروپاشی آن انجامید و راه را برای مرکزیت انسان در اندیشه و در نتیجه ظهور تفکر سوفسطایی گشود.

«نتیجهٔ طبیعی آرائی مانند آراء هراکلیتوس و پارمنیدس طرز تلقی شکاکانه‌ای دربارهٔ اعتبار ادراک حسی بود. اگر وجود ساکن است و ادراک حرکت توهم است، یا اگر برعکس، همه‌چیز در حال تغییر دائم است و هیچ اصل واقعی ثابتی وجود ندارد، ادراک حسی ما غیرقابل اعتماد است، و بنابراین، پایه‌های جهان‌شناسی فرومی‌ریزد.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۹۹).

۶. سوفسطائیان

چنان‌که آمد تفکرات جهان‌پژوهی و وجود‌پژوهی فیلسوفان متقدم قبل از دورهٔ سوفسطائیان به نقطهٔ جدیدی نزدیک شده بود: انسان و حقیقت. سوفسطائیان همین خط‌مشی جدید را ادامه می‌دهند و برجسته می‌کنند. سوفسطائیان تلاش‌های زیادی هزینه کردند تا دستاوردهای جهان‌پژوهی و آرخه‌جویی‌های فیلسوفان نخستین را زیر سؤال ببرند و دستاوردهای آنان را زیر ضربات خردکنندهٔ شکاکیت خود در هم بشکنند. سوفسطائیان موضوع تفکر را از جهان کبیر به جهان صغیر تغییر دادند (همان، ۱۰۰). یعنی آن‌ها نقطهٔ عزیمت، گرانیگاه، جهات و مسیرهای تفکر را از جهان به انسان تغییر دادند و انسان را مبنا و معیار هرگونه پژوهش در باب حقیقت اعلام کردند. با این تغییر ریشه‌ای، آن‌ها غایت و روش پژوهش را نیز دگرگون ساختند (همان، ۱۰۱-۱۰۰). پس، چشم‌گیرترین تلاش آن‌ها این است که مبادی، موضوع، غایت و روش تفکر را عوض

کردند. با اینکه سوفسطائیان درصدد طراحی زندگی نیک بودند، اما ارزش‌هایی که برای زندگی نیک تعریف و برنامه‌ریزی می‌کردند، ارزش‌هایی حقیقی نبودند. سقراط همین‌جا با آن‌ها درگیر می‌شود و درواقع سیاست ارزش‌گذارانه سوفسطائیان را در هم می‌کوبد. به هر حال، جریان سوفسطایی‌گری تا آنجا پیش می‌رود که انسان را مرکز و مرجع نهایی حقیقت اعلام می‌دارد. پروتاگوراس در کتاب در باره‌ی حقیقت شاید با عنوان فرعی استدلال‌های بر انداز می‌گوید: «از میان همه‌چیز، انسان معیار است، معیار چیزهایی که آن‌گونه که [یا شاید «چگونه»] هستند هستند و چیزهایی که آن‌گونه که [یا شاید «چگونه»] نیستند نیستند» (به نقل از کرفرد، ۱۳۹۰، ۴۲۷). در باب این نقل قول و عناصر برساننده آن مجادلات فراوانی در گرفته است و توافقی برسر معنای دقیق آن بین دانشمندان وجود ندارد. طبق برداشت دموکریت، افلاطون، ارسطو، و سکستوس و امپریکوس واژه «انسان» در عبارت پروتاگوراس بر فرد انسان دلالت دارد و بر این اساس هر فرد انسان برای خود معیار چیزی است که تجربه می‌کند. عناصر دیگر نقل قول نیز در فهم معنای نهایی جمله مهم هستند. مقصود از «که» یا «چگونه» که برگردان واژه *hōs* یونانی است چیست؟ اگر برگردان درست آن «که» باشد آموزه فوق این معنا را می‌رساند که انسان معیار هستی چیزهایی است که وجود دارند و نیز معیار نیستی چیزهایی است که وجود ندارند. اما اگر «چگونه» ترجمه دقیق *hōs* باشد در این صورت انسان تنها معیار هستی و نیستی چیزهایی که وجود دارند یا ندارند نیست، بلکه معیار چگونه بودنشان است. به بیان دقیق‌تر معیار کیفیت پدیداریشان هم است (ر. ک: کرفرد، ۱۳۹۰، ۴۲۹-۴۲۷). آموزه انسان معیار همه‌چیز است پروتاگوراس انسان را معیار وجود و عدم، معیار کیفیت پدیداری اشیاء و به تبع، ملاک حقیقت و ناحقیقت می‌شمارد. او با این منطق خود حتی وجود خدایان یونانی را نیز انکار می‌کند. او می‌گوید: در باره خدایان «نمی‌توانم بدانم [یا شاید «چگونه»] خدایان وجود دارند یا وجود ندارند» (همان، ۴۲۶). دلالت آموزه انسان معیار است در حوزه ادراک موردتوجه جدی قرار گرفته است، اما این آموزه تنها به این حوزه محدود نیست بلکه حتی در ارتباط با ارزش‌های مانند خوب، بد، سودمند و زیانبار و غیره قابل استفاده است. بدین معنا که

هرچه به نظر فرد خوب یا ستودنی می‌رسد، ضرورتاً و یقیناً برای آن فرد است (همان، ۴۲۹). بدین ترتیب پروتاگوراس عملاً از پایه بنیادهای حقیقت را می‌زند، و بدین سان، از پیش هرگونه حقیقت‌پژوهی را ناممکن و منتفی می‌داند. به عبارتی، با مرجعیت انسان و کثرت ذاتی انسان‌ها، حقیقت ذات واحد و منطق واحد خویش و ویژگی‌های ذاتی‌اش از قبیل ثبات، کلیت و ضرورت را از دست می‌دهد، و ذاتاً کثیر و نسبی و عملاً منتفی و بی‌خاصیت می‌شود.

عصاره تلاش‌های جریان سوفسطایی به‌روشنی در این سه گزاره بنیادین گورگیاس خلاصه شده است: اولاً: هیچ چیز وجود ندارد. ثانیاً: اگر چیزی وجود داشته باشد، قابل شناختن نیست. ثالثاً: اگر چیزی شناختنی هم باشد، بیان‌کردنی نیست (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱۱۲). در بخش اول گرگیاس علیه پارمنیدس استدلال می‌کند که نه هست وجود دارد و نه ناهست. پارمنیدس جهان کثیر و تغییرپذیر نموده‌ها را نابود کرده بود اما جهان وجود همچون واقعیت یکپارچه، ازلی و ثابت را حفظ کرده بود. گرگیاس با انکار آموزه اصلی پارمنیدس نیهیلسم فلسفی را بنیاد گذاری کرد. در بخش دوم و سوم به تمایز بین معنا و ارجاع و شکاف بین واژه‌ها و اشیاء می‌پردازد. این سه گزاره گورگیاس سه نقطه عطف تاریخی و سه پارادایم وجودی و معرفتی و زبانی حاکم بر تاریخ فلسفه را در خود گنجانده است.

فلسفه در سرآغاز خود بعد از شکست در شناخت جهان به شناخت انسان تغییر جهت داد، اما شناخت انسان دشوارتر از شناخت جهان از آب درآمد. تلاش سوفسطایی‌ها منجر به بروز بحران در فلسفه نوپای یونانی گردید. سقراط اولین موضع‌گیری قدرت‌مند علیه این بحران به حساب می‌آید.

۷. سقراط و افلاطون

سقراط با اینکه وارث میراث عظیم فیلسوفان نخستین است، اما یک فیلسوف کاملاً نامتعارف و منحصر به فرد است. این نامتعارف بودن در نحوه زندگی و اتخاذ مواضع او به عیان قابل مشاهده است، زندگی‌ای که «دیالوگ» را در صدر برنامه‌های حقیقت‌پژوهی

خویش قرار داده بود. او در این دیالوگ‌ها جهت حمله سوفسطایی‌ها را به‌سوی خودشان باز می‌گرداند، و بدین‌سان، انسان بحران‌زده سوفسطایی را مجدداً به تأملاتی عمیق در باب همه‌چیز وامی‌داشت، تأمل‌ها و درنگ‌هایی که بنیان نگرش سوفسطایی‌ها را سست می‌کرد و شکاکیت را به شک می‌انداخت. با این حال، گفت‌وگو و هر گونه دیالوگ لاجرم خصلت انسانی دارد. سقراط به‌حق فیلسوف گفت‌وگوها و پرسش‌ها است. او نه از مدخل ریتوریک و بوطیقا بلکه از طریق دیالوگ، فضای پولیس یونانی را آکنده از سخن و حقیقت‌جویی می‌کرد. سقراط حتی مکان‌های حقیقت‌جویی را نیز مورد بازنگری جدی قرار داد. او حقیقت را در دربار شاهان، در انجمن‌های سرّی فیثاغورسی، در رهیافت سگی (کلبی مسکلی) رواقی‌ها، در بنگاه‌های منفعت‌جویانه سوفسطایی‌ها و... جست‌وجو نمی‌کرد، بلکه او در کوچه‌ها، در خانه‌های دوستان و در هر جایی که می‌توانست به برپا کردن بنای دیالوگ عقلانی در باب مسائل مختلف اقدام می‌کرد.

سیسرو در جدلهای تویکولان در تعبیری معروف می‌گوید:

«سقراط ابتدا فلسفه را از آسمان به زیر کشید، آن را در شهرها جای داد و حتی در خانه‌ها رواج داد و وادارش کرد زندگی و اخلاق‌های نیک و بدی را در نظر گیرد» (به نقل از، بنسنون، ۱۳۹۰).

سقراط نوشت، آکادمی (مدرسه افلاطون) تأسیس نکرد، لوکیوم (مدرسه ارسطو) ساخت، و به سبک آموزشگاه‌های سوفسطایی‌ها عمل نکرد. او حقیقت را منتشر و سیال در زندگی روزمره مردم و در حاق وجود انسان می‌دانست و دقیقاً به همین خاطر به بحث و دیالوگ با هر کسی در کوچه و خیابان دست می‌یازید، تا حقیقت را در صقع وجود خود انسان به جوشش و به بیان درآورد. مثلاً او سعی می‌کرد نشان دهد که حتی یک برده سیاه‌پوست بی‌سواد با اتکا بر فطرت درونی خویش از دانش هندسه آگاهی دارد، اما خودش از آن غافل است. بدین ترتیب، سقراط «خودشناسی» را در مرکز تفکرات فلسفی خویش قرار داد. سقراط با گفت‌وگوهای دیالکتیکی‌اش سعی می‌کرد انسانیت انسان را در عمق وجود آدمی جاری و شکوفا سازد. افلاطون از دریچه تفکر خلاق سقراط بر کل میراث فلسفی قدما دسترسی می‌یابد و دستاوردهای آنان را به شکل یک نظام منسجم و

یکپارچه عرضه می‌دارد.

به هر حال، تفکرات اولیه فلسفی، انسان را چونان یک موجود یکپارچه نگریسته‌اند و تمایز نفس و بدن بعداً با تدقیق نظری و در پاسخ به پرسش انسانیت انسان و جست‌وجوی شیوه‌های ممکن سلوک حقیقت مطرح شده است. این تمایز در فیثاغورس، هراکلیتوس و پارمنیدس کمرنگ است اما در افلاطون صریح، تعیین‌کننده و نظام‌مند است. در افلاطون، وجود، مثل، لوگوس، عقل و حقیقت همگی در عرصه نفس صورت‌بندی می‌شوند. انسانیت انسان به نفس او است. نفس قبل از بدن وجود دارد و بعداً بنا به تقدیر الهی در بدن استقرار می‌یابد. افلاطون به دو جهان ایده‌ها (مثل) و جهان محسوسات باور دارد: ۱- عالم مثل یا معقول، و ۲- عالم محسوس. عالم معقول حقیقت و عالم محسوس تصویر آن است. گسستگی این دو جهان پیش‌فرض تز او است. در این صورت، مسئله اساسی ارتباط این دو جهان است که به دو شکل در آثار افلاطون تبیین می‌شود: ۱) بهره‌مندی: اشیاء جزئی و محسوس از ایده‌ها بهره‌مند اند. لذا اشیاء در سرنمونه‌های ایده‌آل ازلی مشارکت دارند. ۲) حضور ایده‌ها در اشیاء: ایده‌ها صور اصلی و سرنمودن اشیاء اند و اشیاء تصاویر این حضور و صوراند (یاسپرس ۱۳۷۵، ۹۱). این دوپاره‌گی هستی‌شناختی در قلمرو وجود انسان به صورت تفکیک نفس و بدن درآمده است. نفس از عالم نورانی مُثُل بهره‌مند است اما بدن در عالم تاریک خاک ریشه دارد. حواس به تصاویر و سایه‌ها و عقل به ذوات و حقایق می‌پردازد.

این دوپاره‌گی هستی‌شناختی در تمثیل غار افلاطون و تمثیل خط در جمهوری افلاطون به تصویر درآمده است. در تمثیل خط، خطی ترسیم می‌شود که بر اساس آن جهان در نسبت نابرابر به دوپاره جهان دیدنی‌ها و جهان شناختنی‌ها تقسیم می‌شود. در مرحله بعد جهان دیدنی‌ها از حیث تاریکی و روشنی به دو جزء: خود اشیاء: (اعم از گیاهان، جانوران و اشیاء مصنوع انسان) و تصاویر و سایه‌های این اشیاء تقسیم می‌شود. جهان شناختنی نیز از حیث حقیقی و حقیقی نبودن موضوعاتش به دو بخش تصاویر ایده‌ها همچون مفروضات هندسه دانها (از قبیل مفاهیم فرد و زوج، اشکال هندسی و...) و ایده‌ها که مبدأ نخستین و علل هستی تمام اشیاء موجودند، تقسیم می‌شود. از دید

افلاطون منطبق با این چهار مرتبه از جهان چهار درجه فعالیت شناختی برای بشر وجود دارد که ترتب آن از دانی به عالی این گونه خواهد بود: ۱. «ایکاسیا»^۱ به معنای حدس و گمان و پندار محض که معطوف به تصاویر اشیاء محسوس است. ۲. باور «پیستیس»^۲ که مربوط به خود اشیاء حسی است. در کل جهان محسوس، جهانی باور (دوکسا) است. ۳. مرتبه بالاتر شناخت مربوط به تصاویر ایده‌ها است که بر اساس مفروضات و نوعی استدلال حاصل می‌شود که از آن به «دیانوئا»^۳ تعبیر می‌شود. ۴. بالاترین مرتبه شناخت که شناخت واقعی است به وسیله خرد بدون وساطت مفروضات خاص و به صورت مستقیم به دست می‌آید و متعلق به بالاترین مرتبه هستی، یعنی ایده‌ها است که آن را «اپیستمه»^۴ می‌گویند. (افلاطون، ۱۳۸۰، جلد ۲، بندهای ۵۰۹ تا ۵۱۱).

تمثیل خط به خوبی بازنماگر انسان افلاطونی و نسبت آن با حقیقت است. و چنان که ملاحظه شد درجات شناخت از مراتب جهان تبعیت می‌کند بدین خاطر همان گونه که ایده‌ها اصل و منشاء کل هستی است، شناخت حاصل از آن به وسیله خرد نیز شناخت واقعی است. شناخت برآمده از جهان محسوس به دلیل سایه و نمود بودن این جهان، باوری بیش نیست.

تمثیل غار افلاطون تمثیل بسیار معروفی است که سرشت کلی انسان را در تفکر افلاطون باز می‌نمایاند.

در کوهستان وجود، غاری وجود دارد. درون این غار، شوربختانی هستند که تا تولد یافته‌اند، خود را زندانی و به بند کشیده شده دیده‌اند، اسیرانی که سر و گردن و دست و پایشان در غل و زنجیرهایی آهنین دوخته شده، پشت به خورشید حقیقت، و رو به سایه‌هایی که شب‌وار در حرکت اند. زنجیرشدگان مفلوک چیزی جز این سایه‌ها

-
1. eikasia
 2. pistis = belief
 3. dianoia
 4. episteme

نمی بینند. اکثریت این شوربختان به ناچار به همین سایه های شبح وار امید می بندند و دل خوش می دارند. با مستی ناشی از این دلبستگی سعی می کنند هراسناکی این مکان خوفناک و پوچی زنجیرشدگی خویش را فراموش کنند. فراموشی درواقع تنها شراب سکرآوری است که بودن در غل و زنجیر را تحمل پذیر می کند. اکثریت مفلوکان به این درغاربودگی راضی اند و به آن سخت عادت کرده اند، به حدی که دیگر قادر به تصور چیزی فراتر از آن نیستند و لذا در صدد دانستن و خروج از آن برنمی آیند. آن قدر فرسوده و تکیده و له شده اند یا آن قدر در بطن شهوت، تعصب و انحطاط فروغلتیده اند که دیگر عشق به دانستن در جان شان نمانده است. آن قدر احمق و حقیر شده اند که تمام تصور و تلقی شان از عالم عظیم وجود همین محدوده غار تنگ و تاریک و سرد است. آن قدر در سایه تبلی، رفاه و توسعه لم داده اند که هیچ گونه دردسر و زحمت خروج از افق ظلمانی غار را به خود نمی دهند. اما سرانجام یک انسان شجاع پیدا می شود که علیه وضعیت درغاربودگی اش شورش می کند، و این نظام سایه گی را از بن و بنیان نفی می کند، علیه آن به پا می خیزد، زنجیرهایش را پاره می کند و به سوی آزادی و روشنایی حرکت می کند. حقیقت، او را آرام نمی گذارد. البته، حقیقت مدام بر آن ها می تابید اما آن ها چون پشت به اشراق حقیقت زنجیر و اسیر شده بودند، لذا قادر به دیدن روشنایی خیره کننده حقیقت نبودند. انسان شورشی از خود می پرسد، وجود سایه ها از کجا آمده؟ با حرکت به سوی نور می فهمد که وجود ظلی سایه ها از روشنی آتشی ناشی شده اند که پشت سرشان روشن بوده است. این آتش آیا تمام حقیقت است؟ با تأمل می فهمد خیر، لذا پیش می رود، و در مسیر پیشرفتش درمی یابد که خورشیدی وجود دارد، خورشیدی که خیره شدن در آن کار هر کس نیست. در هر صورت، یکی از زندانیان شوربخت جهان سایه ها با پاره کردن بندهایش، آزادی و راه جهان روشنایی را در پیش می گیرد. در ابتدای راه روشنایی، او قادر به دیدن تمام و یکباره روشنایی نیست؛ چون روشنی خیره کننده خورشید بر او سخت دشوار است. به عبارتی، برای کسی که همدم حقیقت نبوده، حقیقت آزاردهنده است، و تاب آوردن درخشش کورکننده آن دشوار، سنگین و طاقت فرسا خواهد بود. مدتی طول می کشد تا به دیدن روشنی حقیقت خو بگیرد. سالک به تدریج قادر می شود به خورشید

فروزان حقیقت چشم بدوزد. این سالک دانای حقیقت می‌شود و شایستگی فرمانروایی و داوری در باب امور جهان را به دست می‌آورد. چون حقیقت را درک کرده و به نیکی آن را می‌داند، لذا می‌تواند به درستی و عادلانه حکم کند. به عبارتی، پروژه حقیقت‌جویی فیلسوف با مشاهده، کشف و فهم حقیقت پایان نمی‌یابد؛ بلکه فیلسوف باید دوباره به غار برگردد و به سایر زندانیان غار کمک کند، تا آن‌ها نیز بتوانند از ظلمت غار خارج و به حریم نور حقیقت داخل شوند. سیاست همان برنامه‌ای است که تدبیرات و نقشه راه این حرکت را ترسیم می‌کند و به تحقق می‌رساند. اخلاق و قوانین بخشی از شرایط این برنامه واحد است. در چارچوب این بازگشت است که فیلسوف امکان فیلسوف‌شاه شدن می‌یابد. در چنین ساختاری است که دیالکتیک حکمت و حکومت به میانجی حکیم در پولیس ایجاد و برپا می‌شود. یاسپرس معتقد است، دو راه در دو جهت فراروی روح فیلسوف گشوده است: ۱- رفتن به سوی وجود؛ که راه بیرون شدن از جهان نموده‌ها و سایه‌ها برای رسیدن به جهان ابدی و حقیقت است. ۲- برگشتن از وجود؛ که راه بازگشت از جهان ابدی و حقیقت برای دیدن و فهمیدن نموده‌ها و شکل دادن به آن‌ها است. تفکر افلاطون هر دو راه را می‌پیماید. راه نخست در رساله «جمهوری»، و راه دوم در رساله‌های «جمهوری»، «قوانین» و «تیمائوس» بحث شده است (یاسپرس، ۱۳۷۵، ۱۰۳). در فلسفه افلاطون، جهت‌گیری‌های قوانین و اخلاق بر پایه متافیزیک و ارزش‌های متافیزیکی او استوار می‌باشد. در غاربودگی وضع اولیه بشر است، و فلسفه راه خروج از این وضع است. از این‌رو، سیاست، حقوق و اخلاق جزئی اساسی از متافیزیک افلاطون به شمار می‌آیند. ویژگی‌های اساسی این متافیزیک عبارت‌اند از: ۱- واحداندیش: ایده یک ایده نیک است. ۲- خودآگاهی: خویش‌شناسی و شناخت خود یکی است. ۳- عروج: صعود ذاتی انسان است. توضیح یاسپرس به اختصار چنین است: «نخست: این تفکر متوجه واحد است. فضیلت یکی است نه بسیار... دوم: این تفکر با خودآگاهی یکی است... سوم: این تفکر تازه، ذاتاً تحصیل چیز دیگری نیست بلکه صعود و عروج ذات خود ما است.» (همان، ۵۷-۵۵).

به عبارت دیگر، هرچند نفس از ابدیت مثال بهره‌مند است، اما طوق لعنت بر بدن و

گردنش آویخته شده است. نفس با تعلیم و تربیت و ریاضت می‌تواند از شر محدودیت این طوق خلاص شود. نفس با جزء عقلانی خود جهان ایده‌ها یا جهان بودن را مشاهده می‌کند و با اجزای دیگرش، جهان محسوسات یا جهان شدن را تدبیر می‌کند. به نظر افلاطون، نفس سه جزء یا به تعبیری سه قوه دارد: یک جزء عقلانی، و دو جزء عاطفی: جزء شهوانی و جزء غضبی. عقل ویژگی خاص انسانی است، اما شهوت و غضب اجزاء حیوانی است که نفس انسان نیز واجد آن‌ها است (تریگ، ۱۳۸۲، ۱۷). از این سه جزء جزء عقلانی و خردمندی انسان اساس و مهم است. چون ناطقیت انسان بدان وابسته است. درباره سخن‌گویی و ناطقیت، افلاطون دو نحوه گفتار مدنی را پیش می‌کشد: ۱- دیالکتیک یا گفت‌وگو، و ۲- ریتوریک یا خطابه. و هر دو جایگاه و اهمیت سخن‌گفتن را در نگرش افلاطون نشان می‌دهد.

اکثریت بشر نه صرفاً اسیر بلکه شیفته‌ی شیوه‌های سرکش شهوت‌ها و فریفته‌ی جمال تعصب‌های خویش اند. آزادمردانی که از حصار حصین شهوات و تعصبات رهایی یافته‌اند اندک اند. آزادمرد همان فیلسوفی است که به رستگاری رسیده. زندانیان دوستدار تاریکی و نادانی‌اند اما فیلسوفان دوستدار روشنایی و دانایی‌اند. بر اساس این تمثیل معروف، خروج از غار پیش شرط فعلیت انسانیت انسان است. انسان مادامی که از این غار خارج نشده باشد، نمی‌تواند جوهره‌ی انسانی خویش را درک کند و آن را پرورش بدهد. این «غار» مرموز تفسیرهای زیادی را برمی‌تابد. این غار شاید آن شاکله‌ای باشد که ترکیب حماقت و حقارت در چارچوب آن قادر به عمل می‌شود و جوهر انسانی انسان را دچار انحطاط، زوال و فروپاشی می‌سازد. این غار عرصه‌ای است که شهوت‌ها و تعصب‌ها در آن مجال جولان می‌یابند. این غار ممکن است بدن انسان باشد که نفس توسط قوای حسی و امیال جنسی و خشم در آنجا به بند کشیده شده و نفس باید خود را از این تعلقات بدنی رها سازد. این غار جهان ماده و دنیا است که سراسر غسق و ظلمت است. به هر حال، به نظر افلاطون، انسان استثنایی‌ای که از کوهنوردی حقیقت بازمی‌گردد، شایسته‌ی فرمانروایی و هدایت سایرین است. نفس به مراقبت، انضباط، ریاضت و تربیت نیاز دارد. این فرآیند بر پایه‌ی نوعی عقلانیت امکان‌پذیر است. افلاطون

در کتاب «جمهوری» نقشه راه این تربیت و سلوک فلسفی را ترسیم کرده است (همان، ۱۴). در امر تربیت، مهم‌ترین رسالت فلسفه تربیت شهریاری است که وظیفه خطیر رهبری جامعه را به عهده دارد. این قضیه به حدی حساس است که در باب آن گفته شده: «فلسفه عبارت است از تربیت شهریاری» (یاسپرس، ۱۳۷۵، ۱۳۵). چون سعادت شهروندان در گرو رهبری خردمندانه شهریاری است. همچنین، نفس و جامعه یا دولت‌شهر در اندیشه افلاطون با هم تطابق دارند. به تعبیری، «نزد افلاطون، مفهوم انسان راستین با مفهوم دولت راستین یکی است.» (همان، ۱۴۱). البته، دولت نه به معنای مجموعه سازمان‌ها و قوانین و مراجع، بلکه بدین معنا که «نظم حکومت خود حقیقت است در نظم انسان‌هایی که برحسب اندازه دانش فلسفی‌شان طبقه‌بندی شده‌اند.» (همان، ۱۴۲).

۸. خاتمه

از آن چه گفته آمد روشن شد که از ابتدای ورود مسأله انسان به اندیشه فلسفی، نحوه ارتباط انسان و حقیقت محور اصلی بحث بوده است. کسنوفانس این نسبت را به نحو کلی و مبهم مطرح می‌کند. فیثاغورس آن را بر اساس «کاتارسیس» تدارک می‌بیند. هراکلیتوس آن را بر اساس «لوگوس» تحلیل و بازسازی می‌کند. با این حال، تفکر فیثاغورس و هراکلیتوس وجه مشترکی با هم دارند و آن این است که در هر دو تفکر، رابطه درونی انسان و حقیقت مدنظر است، و تفاوت‌شان در انتخاب و پیشنهاد دو راه سلوکی متفاوت است. پارمنیدس تدارک رابطه انسان و حقیقت را از طریق «تفکر در باب وجود» بنیاد می‌گذارد. حقیقت وجود است و انسان تنها با تعقل و تفکر می‌تواند به درک این حقیقت نائل آید.

بدین ترتیب، سرآغاز تفکر فلسفی هرچند برنامه فلسفی‌اش را از جهان‌شناسی شروع کرد اما پیامد تفکرات هراکلیتوس و پارمنیدس و شاگردش زنون به بی‌اعتمادی نسبت به جهان‌شناسی و در نتیجه به فروپاشی آن انجامید و راه را برای مرکزیت انسان در اندیشه و در نتیجه ظهور تفکر سوفسطایی گشود. چنان‌که آمد تفکرات جهان‌پژوهی و وجودپژوهی فیلسوفان متقدم قبل از دوره سوفسطائیان به نقطه جدیدی نزدیک شده بود:

انسان و حقیقت. سوفسطائیان همین خط‌مشی جدید را ادامه می‌دهند و برجسته می‌کنند. جنبش سوفسطائی با انگشت نهادن روی نقطه انسان و حقیقت و تغییر دادن موضوع و جهت تفکر از جهان به انسان، انسان را معیار وجود و عدم و معیار پژوهش در باب حقیقت اعلام، و با این کار عملاً بنیادهای حقیقت را از بن ویران و فلسفه نوپای یونانی را گرفتار بحران ساخت. سقراط و افلاطون انسان بحران زده سوفسطائی را دعوت به خودشناسی و تأمل عقلانی در باب همه‌چیز کرده و از این طریق جست‌وجوی شیوه‌های ممکن سلوک حقیقت را مطرح می‌سازد. به هر حال، تفکرات اولیه فلسفی، انسان را چونان یک موجود یکپارچه نگریسته‌اند و تمایز نفس و بدن بعداً با تدقیق نظری و در پاسخ به پرسش انسانیت انسان و جست‌وجوی شیوه‌های ممکن سلوک حقیقت مطرح شده است. این تمایز در فیثاغورس، هراکلیتوس و پارمنیدس کمرنگ است اما در افلاطون صریح، تعیین‌کننده و نظام‌مند است. در افلاطون، وجود، مثل، لوگوس، عقل و حقیقت همگی در عرصه نفس صورت‌بندی می‌شوند. انسانیت انسان به نفس او است. نفس قبل از بدن وجود دارد و بعداً بنا به تقدیر الاهی در بدن استقرار می‌یابد. افلاطون به دو جهان ایده‌ها (مثل) و جهان محسوسات باور دارد: ۱- عالم مثل یا معقول، و ۲- عالم محسوس. عالم معقول حقیقت و عالم محسوس تصویر آن است. نفس از عالم نورانی مُثُل بهره‌مند است اما بدن در عالم تاریک خاک ریشه دارد. حواس به تصاویر و سایه‌ها و عقل به ذوات و حقایق می‌پردازد.

منابع

۱. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار افلاطون ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۲. آزیورن، کاترین، ۱۳۹۰، فلسفه ی پیش سقراطی، ترجمه گلناز صالح کریمی، تهران، نشر ماهی.
۳. بنسون، هوگ ح، ۱۳۹۰، «سقراط و آغازگاه‌های فلسفه اخلاق»، ترجمه حسن مرتضوی، در تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۱، صص ۵۸۹-۵۳۹، تهران، نشر

چشمه.

۴. تریگ، راجر، ۱۳۸۲، دیدگاه‌هایی دربارهٔ سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)، ترجمهٔ جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
۵. خراسانی، شرف الدین ۱۳۷۰، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶. شوفیلد، مالکوم، ۱۳۹۰، «ایونی‌ها» ترجمه حسن مرتضوی، در تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۱، صص ۱۰۵-۱۶۹، تهران، نشر چشمه.
۷. فوکو، میشل، ۱۳۹۸، نظم اشیاء، ترجمه یحیی امامی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران: علمی فرهنگی و سروش.
۹. کرفرد، ج. ب، ۱۳۹۰، «سوفسطایی‌ها» ترجمه حسن مرتضوی، در تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۱، صص ۴۵۹-۴۱۹، تهران، نشر چشمه.
۱۰. هوسی، ادوارد، ۱۳۹۰، «فیثاغورثی‌ها و الثائی‌ها» ترجمه حسن مرتضوی، در تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۱، صص ۳۰۶-۲۳۵، تهران، نشر چشمه.
۱۱. یگر، ورنر، ۱۳۹۲، الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، حکمت.
۱۲. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۵ افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.