

رازورزی و رمزگرایی در فلسفه افلاطون

ایمان شفیع‌بیک*

چکیده

هدف این پژوهش تبیین جنبه‌های گوناگون رازورزی و رمزگرایی، یا آنچه احتمال چنین برداشتی از آن می‌رود، در فلسفه افلاطون است. دستاورد این مقاله این است که افلاطون از برخی جنبه‌های رازورزی و رمزگرایی پیشینیانش تأثیر پذیرفته و آنها را به طریق خاصی در نظام معرفت‌شناختی و آموزشی خویش به کار برده است. نزد او، این جنبه‌ها را در (۱) نمونه‌هایی از تفسیر باطنی و رمزی برخی گفته‌ها یا نوشته‌های رازآمیز، و (۲) نشانه‌هایی از آموزش سری و محرمانه مراد به مرید، و (۳) توصیه‌هایی به رازداری و خودداری از انتشار آموزه‌های سری به منظور پنهان داشتن آنها از عموم مردمان و ناهلان می‌توان یافت.

واژگان کلیدی: رازورزی، رمزگرایی، معرفت، باطنی‌گرایی، تفسیر رمزی، آموزش درون‌گروهی، رمزنویسی.

مقدمه

افلاطون فیلسوفی است که برخی از عناصر دینی یونانی را در فلسفه خود جذب می‌کند و به آنها جنبه فلسفی و معرفتی می‌بخشد. از جمله این‌گونه عناصر دینی، شماری از معانی است که در این مقاله از مجموعه آنها تحت عنوان «رازورزی و رمزگرایی» یاد می‌کنیم؛ این معانی عبارت‌اند از رازگشایی، رازداری، آموزش دوران گروهی، تفسیر رمزی، و رمزنویسی. بخش نخست مقاله به مروری بر معانی گوناگون رازورزی و رمزگرایی در یونان باستان اختصاص دارد و مسیر راهیابی این معانی را به فلسفه افلاطون نشان می‌دهد. بخش‌های دوم تا ششم تبیینی است از اینکه افلاطون از چه جنبه‌هایی و تا چه حدی از رازورزی و رمزگرایی پیشینیان خویش تأثیر پذیرفته و آن جنبه‌ها را چگونه در فلسفه خویش به کار برده‌است.^۱

۱. پیشینه رازورزی و رمزگرایی در یونان باستان

یک جنبه رازورزی در ادیان رازگرایی یونانی این معناست که رازگشایی یا کشف راز از راه پیوستن به آیین‌های رازآمیز، به رستگاری آدمی می‌انجامد. یانگ می‌گوید مهم‌ترین نوع رازورزی در دوران باستان، آیین‌های رازآمیز الیوسیس (Eleusis) بود که بسیاری از شهروندان آتنی در مرحله‌ای از زندگانی در آنها شرکت می‌جستند. آیین‌های رازآمیز دیگری نیز، از جمله آیین‌های ایزدان شرقی،^۲ کم‌وبیش با آیین‌های الیوسیس پهلو می‌زد (Jong, 2006: 1052). در دین دیونوسوسی (Dionysiac/Bacchic) پی‌بردن به راز آسمانی، با پالایش و نیکبختی همراه بود. ایوریپیدس (Euripides) در *زنان دیونوسوسی*، در این باره چنین می‌سراید: «خوشا آن‌کس که نیکبخت است؛ رازهای ایزدان را دریافته‌است؛ زندگی را به پاکی به سر می‌برد؛ و روح خود را به گروندگان دیونوسوس (Dionysus) پیوسته‌است؛ با شور و خلسه دیونوسوسی در کوه‌ها، با آیین‌های پاکی بخش ایزدی».^۳ در باطنی‌گرایی (esotericism) آیینی، شرط اصلی پی‌بردن به راز، گرویدن به آیین است. به‌روایت ایوریپیدس، دیونوسوس (Dionysus) می‌گوید که اسرار آیین او بر کسانی که بدو نگرویده‌اند، پوشیده خواهدماند (472, 474).

جنبه‌ای دیگر از رازورزی، کوشش در پوشیده نگاه‌داشتن معرفت به صورت راز است. گاه رستگاری در گرو این‌گونه رازداری است. زمینه فکری این جنبه از رازورزی را نزد آیسخولوس (Aeschylus) می‌یابیم: در پرومتیوس در بند، پرومتیوس به هم‌سرایان - که دختران اُکئانوس (Oceanus) اند - می‌گوید اگر درد و رنجی را که الهگان سه‌گانه سرنوشت (Μοῖραι) برای او رقم زده‌اند، از سر نگذراند، از بند رهایی نخواهد یافت؛ سرنوشتی که حتی زئوس (Zeus) را توان گریز از آن نیست. سپس، به هم‌سرایان که می‌پرسند آیا تقدیر زئوس قدرت جاودانه او نیست، چنین پاسخ می‌گوید که این را در نخواهند یافت و نباید اصرار ورزند؛ هم‌سرایان می‌گویند پس این راز چندان مهم است که آن را چنین «پوشیده می‌داری» (ξυναμπέχεις)؛ پرومتیوس در تأیید می‌گوید رهایی او از بند و بیداد میسر نخواهد شد، مگر آنکه این راز «پنهان» (συγκαλυπτός) بماند (Prometheus Vinc-tus 511-25). مرگ اویدیپوس (اودیپ) نیز، آن‌گونه که سوفوکلس (Sophocles) در *اویدیپوس در کُنوس* روایت کرده، در پرده‌ای از راز پوشیده‌است و اویدیپوس در هنگام مرگ، به تسیوس (Theseus)، شاه آتن، می‌گوید هیچ‌کس جز او نباید جایگاه مرگ او را بازشناسد، و این رازداری شاه، به‌روزی شهر او را در پی خواهد داشت (Oedipus Coloneus 1518-55; cf. 1048-53). در این نمونه، سعادت می‌تواند در همین جهان حاصل آید، به شرط آنکه راز از پرده برون نیفتد.

جنبه اخیر رازورزی، پیروان آیین‌های باطنی را به آموزش‌های درون‌گروهی و کوشش در رازداری و محافظت از آموزه‌ها و همگانی‌نساختن آنها متعهد می‌سازد. بنا به روایت ایوریپیدس، زنان سرمست و بی‌خویشتن دیونوسوسی، هنگامی که پنتیوس (Pentheus)، مخالف آیین دیونوسوس، را می‌بینند، می‌گویند باید او را فروگیریم تا «آیین‌های رازآمیز سرود و سماع ایزد را فاش نسازد».^۴ در دوران باستان، پیش از افلاطون، این ویژگی را در دو مکتب اورفیوسی (Orphism) و فیثاغوری (Pythagoreanism) می‌یابیم. شعرهای اورفیوسی در حلقه خصوصی گروندگان به کار می‌رفت و به‌ندرت انتشار می‌یافت (Kingsley 1995: 116). ستون هفتم از پاپیروس درونی^۵ (Derвени papyrus) حاکی از آن است که اورفیوس در

شعر خویش «به زبان راز سخن می گوید» (ἐρ[ολογ]εῖται) تا برگزیدگان، و نه همگان، سخن او را دریابند (Kouremenos/Parásoglou/Tsantsanoglou 2006: 75, 130-1; Janko 2006: 50-1) از فیثاغورس نیز هیچ نوشته‌ای به دست آیندگان نرسیده، چنان‌که گویی او هرگز دست به قلم نبرده، و دست‌کم خود او و شاخه‌ای از پیروانش از نوشتن و انتشار اندیشه‌هایشان پرهیز داشته‌اند. یانگ در این باره می‌گوید در یونان باستان مصداق این‌گونه معرفت را می‌توان در گروه‌های کوچک استاد و شاگرد(ان) یافت. نمونه این گروه‌ها را نزد فیثاغورس و امپدوکلس (Empedocles) و سنت‌هایی که از آنان بر جای ماند، می‌بینیم. اینان بر آن‌اند که هیچ میرنده‌ای نمی‌تواند به معرفت دست یابد؛ بلکه آمادگی پیشین، از طریق تطهیر و پابندی به دستور عمل‌ها و شیوه زیستی خاصی (از قبیل قواعد خور و نوش) و گذراندن برخی آموزش‌هاست که شاگرد را به دریافت حقیقت‌های پنهان توانا می‌سازد. اگر این معرفت را در دسترس کسانی گذارند که به چنین آمادگی نرسیده‌اند، نزد آنان بی‌معنی جلوه خواهد کرد (Jong, 2006: 1051).

ریاضیات فیثاغوریان نیز، هم از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنان جدایی‌ناپذیر است، و هم از جنبه‌های دینی و باطنی فلسفه آنان. نزد آنان اعداد، هم عناصر سازنده جهان، و هم پایه‌گذار شناخت ما از هر چیزند. فیلولائوس (Philolaus) فیثاغوری می‌گوید هر آنچه می‌شناسیم دارای عدد است؛ زیرا آنچه می‌اندیشیم یا می‌شناسیم، نمی‌تواند عاری از آن باشد (13.F5.B4).^۶ اما گذشته از این، اعداد نزد فیثاغوریان کارکردی رمزگونه نیز داشتند و نماد مفهوم‌ها بودند (همچون عدد چهار که نماد عدالت بود) و برخی از آنها (همچون عدد ده) مقدس به شمار می‌رفتند. آنان متعهد به حفظ اسرار ریاضی بودند. آن‌گونه که گاتری می‌گوید، شواهد بیشتری دال بر محافظت سختگیرانه‌تر از اسرار ریاضی نسبت به آموزه‌هایی که فیثاغوریان درباره ایزدان و روح داشتند، در دست است؛ چندان‌که دشوار می‌توان پذیرفت که آنان نظریه تناسخ را در شمار اسرار مکتب خود آورده‌باشند (Guthrie, 1985: 153).

افزون بر اینکه برخی از مکتب‌های باطنی، زبانی رمزی می‌سازند تا به یاری آن آموزه خود را از همگان پنهان دارند، برخی نیز به تفسیر رمزی یک سخن رو می‌آورند.

این گونه تفسیر نمادی و رمزی، حاصل گذر از معنای ظاهری یک گفته یا نوشته، برای پی بردن به معنای باطنی و نهانی آن است. در یونان باستان توسل به پیشگویی‌های پرستشگاه‌ها رواج فراوان داشت. بسیاری از این پیشگویی‌ها رازآمیز و تفسیرناپذیر به شمار می‌آمد؛ از جمله، در پرومتیوس در بند، پیام‌هایی که فرستادگان پدر ایو (Io)، برای تفسیر خوابی که او دیده بود، از پوتو (Pytho) و دودونا (Dodona) آوردند (662)؛ یا در مدیا (نوشته ایوریپیدس)، پیامی که از پیشگویان پرستشگاه آپولون (Apollo/Phoebus) به آیگیوس (Aegeus)، شاه آتن، دادند، و او فهم آن را بیرون از توان آدمی یافت (Medea 675). اما گاه ابهام یا اختصار برخی از این گونه پیام‌ها، دستاویزی برای تفسیر نمادی و رمزی آنها می‌ساخت؛ همچون تفسیر تمیستوکلس (Themistocles) بر پیام دلفی در تاریخ هرودوتوس، مبنی بر اینکه آتینان هراسان از تاخت و تاز ایرانیان، باید به «دیوار چوبین» اتکا کنند. او در این پیام، «دیوار چوبین» را به «ناوگان» تفسیر کرد، و بر مبنای این تفسیر، از آن پیام چنین نتیجه گرفت که یونانیان باید خود را برای نبرد دریایی بسیجیده سازند (Herodoti Historiae vii. 143). دیگر تفسیر رمزی که از سده چهارم پیش از میلاد^۷ بر جا مانده، تفسیر نویسنده پایروس درونی بر شعری از اورفیوس است. این مفسر (در ستون پنجم پایروس) ناآگاهی از معنای رؤیاها یا پیشگویی‌ها را سبب ناباوری به روایت‌های اسطوره‌ای از جهان دیگر می‌شمرد (Kouremenos/Parásoglou/Tsantsanoglou 2006: 7, 130). او (از ستون هشتم پایروس به بعد) برخی از اسطوره‌های یزدان‌شناختی را در پرتو آموزه‌های طبیعت‌شناختی برخی از پیش‌سقراطیان تفسیر می‌کند و با این کار معنای ظاهری اسطوره‌ها را به یک سو می‌نهد (ibid. 76-113, 131-9).^۸

۲. تفسیر باطنی و رمزی در آثار افلاطون

تفسیر باطنی و رمزی به معنی تفسیر یک سخن برای پی بردن به راز نهفته در آن است که خود به دو صورت در نوشته‌های افلاطون نمودار می‌شود: یکی تفسیر باطنی یک نوشته، و دیگری تفسیر باطنی یک گفته. افلاطون این گونه تفسیرها را به سقراط نسبت می‌دهد یا از زبان او باز می‌گوید.

تفسیر باطنی یک نوشته، از معنای ظاهری متن دور می‌شود تا از راه تفسیر نمادین، به معنای باطنی و راز پنهان در آن متن راه یابد. نمونه این‌گونه تفسیر، تفسیر سقراط بر قطعه شعری از سیمونیدس (Simonides) در پروتاگوراس است. او در تفسیر خود، برخی از واژگان آن شعر را نادیده می‌گیرد و برخی دیگر را برجسته می‌سازد، تا معنایی را که خود می‌خواهد، بپروراند. همچنین در این راه، ربطِ واژه‌ای به واژه دیگر را، آن‌گونه که در نگاه نخست و از ظاهر سخن درمی‌یابیم، دگرگون می‌سازد. سیمونیدس، چنانکه از ظاهر شعر او برمی‌آید، می‌گوید هرکس را که به خواست خود کار ننگینی نکند می‌ستایم. اما سقراط این سخن را در پرتو اصول فلسفه اخلاق خود چنین تفسیر می‌کند که هر آن کس که کاری شرم‌آور کند، ناخواسته چنین کرده‌است. او دنباله شعر را نیز به همین شیوه، با روگرداندن از معنای ظاهری آن، در جهت نگرش فلسفی خود تفسیر می‌کند (Protagoras 339a-346c).

دومین صورت از تفسیر باطنی سخن نزد افلاطون، تفسیر باطنی یک گفته است. نمونه این‌گونه تفسیر، تفسیر سقراط بر ندای پرستشگاه دلفی (Delphi) در دفاعیه است. او در تفسیر خود می‌کوشد تا معنای ظاهری سخن دلفی را به یک سو نهد تا کنه معنا و راز آن را دریابد. معنای ظاهری آن سخن این است که هیچ‌کس داناتر از سقراط نیست، ولی سقراط از آن سخن به این تفسیر می‌رسد که داناترین آدمیان آن است که همچون سقراط به نادانی خود پی ببرد (Apologia, 21a-23b).

نمونه دیگری از این‌گونه تفسیر را در فایدون (Phaedo, 60c8-61b1) می‌یابیم. سقراط در پاسخ به این پرسش که از چه رو در زندان به سرودن شعر روی آورده‌است، می‌گوید در گذشته خوابی را بارها به صورت‌های گوناگون دیده که در همه آنها یک ندا به گوش او رسیده و او را به هنرپروری فراخوانده‌است. او در این ندا واژه «هنر» را به «فلسفه» تعبیر می‌کند و با دل خود می‌گوید هنر همین کاری است که من در پیش گرفته‌ام؛ «چراکه فلسفه بزرگترین هنر است، و این، کار من است».^۹ بدین‌سان، سقراط در زندگی خود از معنای ظاهری آن ندا گذشته، و بر مبنای معنای باطنی آن، فلسفه‌ورزی خود را توجیه کرده‌است. او در توجیه

شعرسُرایی خود در زندان، می‌گوید چون اعدام من به تعویق افتاد، با خود اندیشیدم که اینک در زندان و پیش از آنکه درگذرم بهتر است که احتیاط را از کف ندهم و از هنر در معنای ظاهری و همگانی آن نیز غفلت نورزم و شعر بسرایم، تا اگر ندای خواب‌هایم مرا به/ این معنای هنر فراخوانده‌باشد، از امر او سر باز نزده‌باشم.

همان‌گونه که می‌بینیم، هر دو نمونه گفته‌هایی که سقراط آنها را تفسیر باطنی می‌کند، منشأ غیبی و ماورائی دارند، و به دو طریق گوناگون به گوش آدمی می‌رسند: یکی به صورت ندایی از عالم غیب و به واسطه غیب‌گویی در پرستشگاه و دیگری به صورت رؤیایی شخصی.

۳. آموزه سری در فلسفه افلاطون

آموزش سری یکی از شیوه‌های رازورزی است که افلاطون آن را در قالب اشاره‌هایی از زبان سقراط بازگفته‌است. سقراط در پروتاگوراس، در خلال تفسیر خود بر شعر سیمونیدس، می‌گوید فلسفه در میان مردمان کرت (Crete) و اسپارت (Sparta) بیش از سایر یونانیان گسترش یافته‌است و آنان به سبب برخورداری از حکمت، بر جهان یونانی برتری دارند و از آن‌جا که نمی‌خواهند عامل برتری خود را فاش سازند، «پنهان از بیگانگان با استادان خود گرد هم می‌آیند»^{۱۱} و در نهان آموزش فلسفی می‌بینند (242a-243c).

اشاره دیگر سقراط به این‌گونه آموزه، در مینکسنوس است، جایی که مینکسنوس از سقراط درخواست می‌کند که خطابه اسپاسیا (Aspasia) را -که بانویی خردمند و استاد سقراط است- برای او بازخواند. سقراط نخست طفره می‌رود و می‌گوید: «استادم بر من خشم خواهدگرفت، اگر گفتارش را فاش سازم».^{۱۲} ولی سرانجام می‌پذیرد که آن خطابه را بر وی بخواند. در پایان رساله نیز سقراط به منکسنوس سفارش می‌کند که اگر خطابه اسپاسیا را به دیگران «بازنگویی» (μη κατερείς، 249e3)، باز هم برای تو گفتارهای نغزی از او روایت خواهم کرد (249e).

این اشاره‌های گذرا تنها می‌تواند آشنایی با این‌گونه آموزه‌های سری را به سقراط نسبت دهد، ولی التزام خود او به این روش را لازم نمی‌آورد؛ چراکه

آموزه سری در پروتاگوراس از آن کرتیان و اسپارتیان، و در منکسنوس از آن اسپاسیاست. صرف نظر از مراد نویسنده از نوشتن منکسنوس و صرف نظر از واقعیت تاریخی رابطه مریدانه و رازدارانه سقراط با اسپاسیا، متن منکسنوس به اینکه سقراط به حلقه رازدارن استاد راه یافته است، گواهی می‌دهد؛ ولی روش خود سقراط، از اینکه او چنین طریق سری‌ای را دنبال کرده باشد، نشانی ندارد.

در مهمانی نیز تلمیحی به آموزه سری، و این بار از زن فرزانه دیگری به نام دیوتیما (Diotima)، می‌یابیم. سقراط از او روایت می‌کند که گفته است: «تو نیز ای سقراط چه بسا توانسته باشی به این اسرار عشق راه یابی؛ والاترین رازها در گرو اینهاست، اگر کسی به درستی دنبال‌شان کند؛ ولی گمان نمی‌کنم که تو بتوانی».^{۱۳} از این سخن دیوتیما چنین برمی‌آید که او به دو مرتبه در رازورزی اشاره دارد. نخست، مرحله‌ای است که سقراط می‌تواند با درس آموختن از استاد خود، بدان راه یابد؛ و دوم، مرتبه‌ای است که حتی سقراط از آن باز می‌ماند. از آن‌جا که مهمانی از جمله نوشته‌های میانی افلاطون است، چنین می‌نماید که او در این‌جا فلسفه خود را باز می‌گوید، نه شرح حال و اندیشه سقراط تاریخی را. گویی مراد او این است که با فلسفه و روش سقراط نمی‌توان به والاترین رازها راه یافت، و برای این منظور باید طرحی نو در انداخت و مکمل فلسفه سقراط ساخت.^{۱۴}

۴. جایگاه گفتار و نوشتار نزد افلاطون

افلاطون در برخی از نوشته‌های خود، از جمله کراتولوس (Cratylus 438d5-e3, 440c3-6)، زبان و واژگان را در معرفت‌بخشی، ابزار و میانجی ناکارآمدی می‌یابد. او گاه به گفتار و نوشتار هم‌سنگ با یکدیگر بی‌اعتمادی نشان می‌دهد. در نامه هفتم، در دنباله این سخن که به سبب کاستی زبان و نارسایی آن در انتقال معرفت، هیچ خردمندی نباید ژرف‌ترین اندیشه‌های خود را در قالب زبان بازگوید (Epistula vii 343a1-3)، چنین می‌آورد که این اندیشه‌ها را در قالب زبانی که به صورت نوشته درمی‌آید و «اصلاح‌ناپذیر» (ἀμετακίνητον) می‌گردد نیز نباید بازگفت (343a3-4).

اما گاه افلاطون به نوشتار نگاهی بدبینانه‌تر از گفتار دارد. در همین نامه،

درست آنجا که او گونه‌ای از گفتار را -به روش پرسش و پاسخی سخت‌کوشانه- مایه دست‌یابی به معرفت می‌شمرد (344b6-c1)، می‌گوید باید از نوشتن «درباره موضوع‌های والا» (τῶν ὄντων σπουδαίων περί, 344c2) حذر کرد؛ چراکه نوشته مردمان را به دشمنی می‌اندازد و پریشان می‌سازد (344c1-3). افلاطون سخن خود را در این باره بدین‌سان خلاصه می‌کند: «هرگاه کسی نوشته‌هایی ... ببیند، اگر نویسنده آنها خود مردی والامنش باشد، والاترین موضوع‌ها، نه در آن نوشته‌ها، که در میان نغزترین داشته‌های او جای دارند».^{۱۶} بنابراین، خواه دیونوسیوس (Dionysius) [فرمانروای سوراکوس (Syracuse)] و خواه کسی گرانمایه‌تر یا فرومایه‌تر از او، چیزی درباره بالاترین و نخستین ذات‌ها نوشته‌باشد، به گمان من، درباره آنچه نوشته، نه چیزی سزاوار شنیده و نه آموخته‌است؛ زیرا [اگر چنین نبود] همانند من آنها را ارج می‌نهاد و جسارت نمی‌ورزید که آنها را به‌سوی ناسازگاری و نازیبندگی بپراکند.^{۱۷}

جمله پایانی نقل قول بالا، اشاره‌ای است به اینکه نباید معرفت اعلا را انتشار داد و در دسترس همگان نهاد؛ چراکه این کار مایه بی‌ارجی آن خواهد بود. فعل ἐκβάλλειν که در این‌جا در برابر آن «پراکندن» نهادیم، به معنی «بیرون راندن» یا «تبعید کردن» است. بر اساس این معنی، نوشتن به قصد انتشار دادن، معرفت را از جایی که زینده آن است بیرون می‌راند و بی‌جایگاه و بی‌ارج می‌سازد.

افلاطون به‌جز انتشار دادن، انگیزه‌های دیگر نوشتن را نیز ناموجه می‌شمرد و می‌گوید نوشتن به‌قصد یادداشت نیز (درباره والاترین شناختنی‌ها) نارواست؛ چراکه شناختنی‌های والا جملگی «در فشرده‌ترین قاعده‌ها مندرج است» (ἐν βραχυτάτοις κεῖται, 344e2) و به محض آنکه روح یک بار به دستشان آورد، خطر فراموشی آنها از میان برمی‌خیزد. پس کسی که چنین اندیشه‌هایی را در قلم می‌آورد، انگیزه او «جاه‌طلبی ننگینی» (φιλοτιμία αἰσχρά, 344e2-3) بیش نیست، خواه او خود آن آموزه‌ها را پی‌افکنده‌باشد و خواه از آموزشی بهره‌مند بوده‌باشد که شایسته آن نبوده‌است، و تنها شیفته اعتباری بوده که از سهم‌بودن در آن آموزش فراچنگ می‌آید (344d9-345a1).

پیش از این نیز در همین نامه، افلاطون تصریح ورزیده بود که موضوع‌هایی در فلسفه او هست که او هرگز درباره آنها نوشته‌ای بر جای نگذاشته است. او درباره اینکه چه چیزی او را به تأکید بر این نکته واداشته، می‌گوید چندی پس از بازگشت از سوراکوس شنیدم (هرچند از صحت و سقم این شنیده آگاه نیستم) که دیونوسیوس دوم کتابی درباره موضوع‌هایی که من گفته‌بودم، نوشته، و به نام آموزه‌های خود، و نه آنچه از من آموخته، منتشر ساخته است؛ درحالی که هنگامی که من در سوراکوس، در برابر دیونوسیوس به سر می‌بردم، همه آموزه‌های خود را برای او بازنگفتم و دیونوسیوس نیز خود چنین درخواستی نداشت؛ چراکه مدعی بود دانشی کافی و وافی در محضر دیگران اندوخته است.^{۱۸} همچنین افلاطون می‌گوید می‌دانم که دیگران نیز درباره همین موضوع‌ها دست به قلم برده‌اند. اما درباره هرکس که در این زمینه چیزی نوشته است یا می‌خواهد بنویسد، با این ادعا که موضوع‌هایی را که من با آنها سر و کار دارم، می‌داند، خواه مدعی باشد که آنها را از من یا دیگران آموخته و خواه خود به آنها پی برده است، می‌توانم قاطعانه بگویم امکان ندارد که او چیزی در این زمینه دریافته باشد. «درباره این موضوع‌ها هیچ نوشته‌ای از من وجود ندارد و هیچ‌گاه نیز پدید نمی‌آید؛ چراکه [این معرفت] همچون دیگر دانش‌ها بیان‌شدنی نیست».^{۱۹} اگر من می‌اندیشیدم که آموزه‌ام «چنان‌که باید و شاید برای همگان نوشتنی و گفتنی است»،^{۲۰} در زندگانی‌ام چه کاری می‌توانستم کرد، بهتر از اینکه برای همگان چیزی چنان ارزشمند بنویسم و سرشت هر چیز را فراروی آنان نهم؟ اما این‌گونه آموزه‌ها تنها به کار شمار معدودی می‌آید که می‌توانند «با رهنمودی کوچک» (διὰ μικρᾶς) (341e3) به حقیقت پی ببرند (341a7-e3). بر مبنای این سخنان افلاطون، تنها گروهی اقلیت‌اند که می‌توانند به اسرار معرفت راه یابند و برای اینان آموزشی درون‌گروهی لازم است و نیازی به آموزش همگانی از راه انتشار نوشتار یا برپایی گفتار در جمع مردمان نیست.

این سخن افلاطون که هرگز درباره والاترین معرفت، نوشته‌ای بر جای نگذاشته است، گواهِ صریح درون‌متنی بر فلسفه نانوشته اوست، فلسفه‌ای که او می‌کوشد به روش باطنی‌گرایانه فیثاغورسی، به صورت پنهانی و سری آموزش دهد.^{۲۱}

دیدگاه افلاطون در *فایدروس* نیز بدبینی او را به نوشتن تأیید می‌کند. او در این رساله نوشته را نسبت به ما امری بیرونی و بیگانه می‌شمرد که نمی‌تواند ما را به معرفت رهنمون شود. این نکته را افلاطون از زبان سقراط در روایت داستانی از مصر بازمی‌گوید. ^{۲۲} *تئوت*، ایزد مصری اندازه‌گیری و حساب و ستاره‌شناسی و برخی بازی‌ها و، مهم‌تر از همه، نوشتن، به نزد پادشاه آن روزگار مصر به نام تاموس، ^{۲۳} که مصریان او را آمون می‌خواندند، رفت تا هنر خویش را به او بنماید؛ ولی تاموس در پاسخی که به او گفت، اشکال‌های نوشتن را برشمرد: کسانی که نوشتن می‌آموزند، دچار فراموشی می‌شوند و حافظه خود را به کار نمی‌برند، «زیرا با اتکا بر نوشته که بیرونی است، و با تکیه بر نشانه‌های بیگانه [آموخته‌ها را] به یاد می‌آورند، نه از درون خود و با تکیه بر خود». ^{۲۴} سپس به او می‌گوید تو به جای نیروی «یادآوری» (*μνήμη*)، «یادداشت» یا «تذکرده‌دهنده‌ای» (*ὑπόμνησις*) آفریده‌ای. پس، تو «پنداری از معرفت به پیروانت می‌بخشی، نه حقیقت آن را». ^{۲۵} آنان بی‌آنکه آموزش لازم را دیده باشند، چیزهای بسیاری می‌شنوند و بدین سان می‌پندارند که بسیار می‌دانند، حال آنکه بیشتر آنان چیزی نمی‌دانند و به جای آنکه دانا باشند، تنها به غرور دانایی دچارند (274c5-275b2). می‌بینیم که پاسخ تاموس شماری از عیب‌های نوشته را به صورت فشرده در بر دارد. سقراط در ادامه، ارزیابی خود را درباره ارزش معرفتی نوشته این چنین بازمی‌گوید: «پس، کسی که گمان می‌برد از طریق نوشته هنری بر جا می‌نهد، و همچنین کسی که می‌پذیرد از نوشته‌ها چیزی آشکار و پایدار حاصل خواهد آمد، سرشار از ساده‌دلی است». ^{۲۶}

در دنباله برشمردن عیب‌های نوشته، سقراط می‌گوید نوشته به «نگاره» (*ζωγραφία*) می‌ماند. نگاره‌ها زنده می‌نمایند، ولی اگر از آنها چیزی پرسیم، خاموش می‌مانند. این نکته درخصوص سخنان نوشته‌شده نیز صادق است: می‌پنداریم که سخن می‌گویند، چنان‌که گویی آگاهی دارند؛ ولی اگر درباره آنچه گفته‌آمده، پرسشی کنیم تا چیزی بیشتر بدانیم، نوشته تا ابد همان گفته‌ای را که دارد، بازمی‌گوید. نوشته این عیب را نیز دارد که به نحو یکسان به دست اهل و نااهل می‌افتد و نمی‌داند با چه کسی باید سخن بگوید و با چه کسی نباید. اگر با

خرده‌گیری‌های ناروا بر آن بتازند و تباهاش سازند، به یاری پدرش نیاز می‌یابد؛ چراکه او به تنهایی نمی‌تواند به دفاع از خود برخیزد (275d4-e5). سقراط نتیجه می‌گیرد که باید در پی نوع دیگری از «سخن» (λόγος) بود، که «برادر هم‌تبار» (ἀδελφὸς γνήσιος, 276a1-2) با نوشتار است، و «بنا به سرشت از آن بهتر و کارآمدتر است»^{۲۷} (276a1-3). «این سخنی است که همراه با معرفت در روح آموزنده نوشته می‌شود، و می‌تواند از خود دفاع کند، و می‌داند که باید با چه کسانی سخن بگوید و با چه کسانی خاموش بماند».^{۲۸} برداشت فایدروس از نکته سقراط این است که این سخنی که در روح نوشته می‌شود، سخنی زنده و جاندار است که آنچه را نوشته می‌شود، به‌حق می‌توان «تصویری» (εἶδωλον) از آن خواند؛ و سقراط این برداشت را تأیید می‌کند (276a8-b1). گفته سقراط گواهِ آن است که سخنی که معرفت به بار می‌آورد، سخنی نانوشته است که هر کسی را مخاطب نمی‌سازد؛ پس در فایدروس نیز از آموزه‌ای سخن می‌رود که همگانی نیست، بلکه سری است. زیرا خاموش ماندن در برابر برخی کسان، به‌معنی التزام به رازداری است.^{۲۹}

۵. جایگاه نوشته رمزی و محرمانه نزد افلاطون

اگر نویسنده‌ای نه به قصد یادداشت، و نه به انگیزه جاه‌طلبی، آموزه‌های خود را در قلم آورد، و تنها با انگیزه آموزش، نوشته‌ای درباره والاترین موضوع‌ها بر جای گذارد، ولی آن را انتشار ندهد تا به دست همگان افتد، بلکه تنها به‌نحو محرمانه نزد گروه کوچکی از برگزیدگان بسپارد، و حتی برای پیشگیری از اینکه ناخواسته به دست نااهلی افتد، آن را به زبان رمز بنویسد تا راز آن سربه‌مهر بماند، آیا چنین نوشته‌ای نیز ایرادهای افلاطون را برطرف نمی‌سازد؟ چنین می‌نماید که نوشته رمزی، به گونه‌ای که یاد شد، یعنی نوشته‌ای که معنای آن از مردمان پوشیده بماند، جایی در فلسفه افلاطون ندارد؛ چراکه در آثار او نه سخن و نظریه‌ای درباره آن به چشم می‌خورد، و نه او خود به شیوه رمزی نوشته‌ای بر جا گذاشته است. اگرچه نمادسازی در آثار افلاطون کاربرد گسترده‌ای دارد و او

بسیاری از آموزه‌های مهم خود (همچون تمثیل غار و اسطوره گردونه) را در قالب نماد و استعاره باز می‌گوید، آن‌جا که او به زبان نمادین رو می‌آورد، خود از نمادهایی که ساخته‌است، رمزگشایی می‌کند، به گونه‌ای که همه‌کس با خواندن نوشته‌های نمادین او می‌توانند به آسانی معنای آنها را دریابند. از این رو، مراد افلاطون برجای گذاشتن نوشته‌هایی نیست که تنها گروه اندک‌شماری از یاران برگزیده او بتوانند به راز آنها پی ببرند.

افلاطون درباره نوشته‌ای که هیچ‌گاه انتشار نیابد و تنها به نحو محرمانه نگهداری شود نیز خوش‌بین نیست؛ چراکه اگر آموزه‌ای به صورت مکتوب درآید، به هر حال خطر دسترسی نااهلان به آن از میان نمی‌رود. در این باره توضیحی در نامه دوم می‌بینیم. هرچند بیشتر صاحب‌نظران این نامه را از آن افلاطون نمی‌دانند، آنچه درباره روگردانی از نوشتن اسرار معرفت در بردارد، بازتابی از دیدگاه افلاطون است؛ چراکه دیدگاهی موازی با آن را در فایدروس نیز (در بخش پیشین) دیدیم. در این نامه، از زبان افلاطون و در پاسخ به دیونوسیوس دوم، چنین آمده‌است که تبیین من «درباره ذات نخستین» (περί τῆς τοῦ πρώτου φύσεως, 312d7) ^{۳۰} بدین سبب نارساست که آن را از طریق رمز (δι' αἰνιγμάτων, 312d7-8) باز می‌گوییم، تا اگر حادثه‌ای «لوح نوشته» (δέλτος) را در دست کسی انداخت، نتواند بدان پی ببرد (312d5-e1). با اینکه در این نامه از رمز سخن می‌رود، نمی‌توان آن را دلیلی بر وجود نوشته‌های رمزی به قلم افلاطون گرفت؛ چراکه این نامه، خود اگر از آن افلاطون باشد، نامه‌ای خصوصی به دیونوسیوس است که در پیغامی به افلاطون تبیین او را درباره «ذات نخستین» قانع‌کننده نیافته‌است، و افلاطون در پاسخ به او توضیح می‌دهد که چرا ناچار است درباره چنین موضوعی سربسته و در پرده سخن بگوید. نویسنده نامه در ادامه می‌گوید: «به هوش باش تا این گفته‌ها هیچ‌گاه به دست نااهلان نیفتد...» ^{۳۱} و سخن خود را این چنین جمع‌بندی می‌کند:

برترین نگهداری [از این آموزه‌ها] این است که آنها را ننویسی، بلکه به یاد بسپاری؛ زیرا ممکن نیست که آنچه نوشته شده‌است، افشا نگردد. از این روست که در این باره من هرگز چیزی

نوشته‌ام، و نه هیچ نوشته‌ای از افلاطون وجود دارد و نه وجود خواهد داشت... بدرود، و گوش فرا دار، اکنون این نامه را نخست چندین بار بخوان، و سپس بسوزان.^{۳۲}

بنابراین، به تصریح این نامه، افلاطون تنها صاحب آموزه‌هایی سری است، نه نوشته‌هایی سری؛ و او هیچ‌گونه نوشته‌ای، اعم از رمزی یا غیررمزی، درباره آموزه‌های خاص خود بر جای نگذاشته است.

اما آیا نمی‌توان در نوشته‌های افلاطون، شخصیت‌ها و صحنه‌ها و رویدادهای نمایشی را گواهِ رمزگرایی او گرفت؟ درست است که او از این عناصر به فراخور موضوع و به صورت نمادین یاری می‌گیرد، ولی چنین می‌نماید که این روش نمادی بیشتر حاصل ذوق و ظرافت ادبی او در تطبیق دادن عناصر صوری نوشتار با محتوای فلسفی آن باشد، نه آنکه او بخواهد اصلی‌ترین حقیقت‌ها را در پرده راز بپوشاند. باین حال، عناصر نمایشی، آثار افلاطون را از دیدگاه‌های گوناگون تفسیرپذیر می‌سازد.^{۳۳}

۶. جایگاه زبان اسطوره‌ای و استعاره‌ای در آثار افلاطون

در رساله‌های آغازین افلاطون، گفت‌وگوهای سقراط با هم‌سخنانی از صنف‌های گوناگون اجتماع و به روش استدلال برمبنای زبان تک‌معنایی و اصل تناقض درمی‌گیرد. اما افلاطون در گذار از رساله‌های آغازی به نوشته‌های میانی خویش، از برون‌گرایی به درون‌گرایی فلسفی گرایش می‌یابد و به همین نسبت در سبک نویسندگی نیز، با وفاداری به قالب گفت‌وگو، رفته‌رفته از زبان تک‌معنایی به زبان تمثیل و اسطوره رو می‌آورد. چنین می‌نماید که او هرگاه که استدلال دیالکتیکی را در تبیین موضوعی ناکارآمد ببیند، یا آن موضوع را از راه برهانی و عقلی اثبات‌ناپذیر بیابد، به اسطوره و تمثیل توسل می‌جوید. گویی او می‌کوشد تا به یاری اسطوره، به‌طریقی، از ناشناخته‌ها و رازهای پنهان پرده براندازد و مخاطب خویش را به سوی معرفت سوق دهد؛ ولی این زبان نیز دستاوردی بیش از تقریب به ذهن و تشبیه ندارد و خود معرفت را به دست نمی‌دهد؛ زیرا با آنکه افلاطون

آن را در بازگفتن تجربه‌های ماورایی، بهترین نوع زبان و سبک بیان می‌یابد، ادعا نمی‌کند که با این کار، خواننده اثر خود را به معرفت می‌رساند.^{۳۴} او در *فایدروس*، پیش از آنکه تمثیل گردونه را -در شرح دستیابی روح به معرفت شهودی- بر زبان آورد، می‌گوید: «[بیان اینکه روح] چیست، کاری است سراسر و از هر جهت یزدانی، و داستانی است طولانی؛ اما اینکه به چه می‌ماند، کاری است هم بشری و هم کوتاه‌تر؛ پس ما به همین شیوه سخن می‌گوییم».^{۳۵} بدین‌سان، افلاطون تصریح می‌ورزد که تمثیل گردونه او تشبیهی بیش نیست و ما را از چیستی روح آگاه نمی‌سازد. همچنین او در این تمثیل، توصیف ایزدان را نه مبتنی بر رؤیت می‌داند و نه تعقل (246c7).

افلاطون اسطوره *فایدون* را نیز -که اقتباسی است از اسطوره فرجام‌شناختی (eschatological) اورفیوسی- بازتاب موبه‌موی حقیقت نمی‌داند و درباره آن قید احتمال را به کار می‌برد و از زبان سقراط می‌گوید:

البته برازنده‌ی مردی برخوردار از خرد نیست که یقین یابد اینها چنان‌اند که من برشمرده‌ام؛ باین‌حال، به گمان من برازنده است و ارزش خطرکردن دارد برای کسی که باور کند که یا اینها [که من می‌گویم] یا چیزهایی از این دست، درباره روح‌های ما [درست] است؛ زیرا این خطری شایسته است.^{۳۶}

در فقره فوق، نخست سقراط به‌صراحت می‌گوید که روا نیست کسی اسطوره او را بی‌چون‌وچرا بپذیرد و قطعی بداند؛ در مرتبه‌ای پایین‌تر، او تنها با گمان و نه با قطعیت، روا می‌داند که دست به خطر زدن و باور کنند که یا آن، یا چیزی همانند آن درست است. تعبیر «خطرکردن» درباره پذیرفتن اسطوره، و احتمال اینکه به‌جای آن، «چیزی همانند آن» درست باشد، نشانه‌های دیگری است از اینکه افلاطون مدعی نیست که اسطوره او حقیقت را موبه‌مو آینگی می‌کند.

افلاطون می‌کوشد تا زبانی را بیازماید که آن را بهترین برانگیزنده به‌سوی معرفت می‌داند، ولی واقف است که این روش حتی می‌تواند گمراه‌کننده از کار درآید. او، در *فایدروس*، پس از آنکه توصیفی اسطوره‌ای از عشق به‌دست

می‌دهد، چنین می‌گوید: «نمی‌دانم چگونه شورِ عشق را در وصف آوردم؛ چه بسا چیزی حقیقی در بر داشته‌باشد، هرچند ممکن است ما را به بیراهه نیز بکشاند».^{۳۷}

نتیجه

از جمله عناصرِ رازورزی و رمزگرایی در یونانِ پیش از افلاطون، همچون رازگشایی و رازداری آیینی و تفسیر نمادی و رمزی، برخی را در فلسفه افلاطون می‌یابیم. یکی از آنها تفسیر رمزی برخی سخنان شفاهی یا کتبی، به ویژه پیام‌ها و ندهای غیبی و ماورائی، برای پی‌بردن به معنای باطنی و نهانی آنهاست. دو دیگر آموزش محرمانه مراد به مریدان برگزیده و التزام به رازداری و خودداری از افشای اسرار است. سه دیگر بدبینی کلی به کسب معرفت از راه زبان، یا پرهیز از انتشار آموزه‌های شفاهی و درون‌گروهی و مکتوب‌ساختن آنهاست. اما چنان‌که از شواهد متنی برمی‌آید، رمزنویسی نزد افلاطون جایگاهی ندارد و او هیچ‌گاه به نوشتن رساله‌های رمزی و سری رو نیاورده‌است. همچنین، زبان اسطوره‌ای که افلاطون بارها آن را به کار می‌برد، گرچه همچون رازگشایی از اسرار نهانی و ماورائی نمودار می‌شود، به تصریح خودِ افلاطون تنها کاربرد تشبیهی دارد و آشنایی با اسطوره به تنهایی به کسب معرفت نمی‌انجامد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله، نقل‌قول‌های مستقیم از آثار یونانی، ترجمه از متن اصلی آنهاست. به قدر وسع ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست داده‌ایم و در این کار از برخی ترجمه‌های این آثار یاری گرفته‌ایم (مشخصات این ترجمه‌ها در فهرست منابع آمده‌است). در این نقل‌قول‌ها تأکیدها، به صورت ایرانیک/ایتالیک، از ماست. اصل یونانی واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن، و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در پی‌نوشت‌ها می‌آوریم. در ارجاع به آثار افلاطون، شماره صفحه‌های استفانوس (Stephanus) را (همراه با حروف نمایانگر بخش‌های صفحه، و دست‌کم در نقل‌قول‌های مستقیم با شماره سطرها)، و در ارجاع به آثار منظوم یونانی، شماره‌های مصرع‌های آن منظومه‌ها را می‌آوریم. به عنوان آثار یونانی در متن مقاله تصریح، و از عنوان لاتین آنها نیز در نخستین ارجاع یاد می‌کنیم.
۲. کوبله (Cybele)، میترا (Mithras)، ایسیس (Isis)، و جز آنها.

3. ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἀγιοτεύει

καὶ θιασεύεται ψυχάν,
ἐν ὄρεσσοι βακχεύων
ὀσίους καθαρμοῖσιν. (Bacchae 72-7)

4. ... μηδ' ἀπαγγεῖλη θεοῦ χοροὺς κρυφαίους. (1108-9)

۵. این پاپيروس حاوی تفسیر رمزی شعری درباره تبارشناسی ایزدان و پیدایی جهان است که نویسنده اثر، آن شعر را به اورفیوس نسبت می‌دهد. مبنای این تفسیر، طبیعیات و جهان‌شناسی پیشاسقراطیان است

(Laks/Most 2001: 4-5; Kouremenos/Parásoglou/Tsantsanoglou 2006: 19-45; Janko 2006: 49-50).

۶. این نقل‌قول را از گردآوری و تصحیح گراهام (Graham 2010) برگرفته‌ایم. سه شماره‌ای که در ارجاع به آن آورده‌ایم، به ترتیب از چپ، عبارت است از شماره‌گذاری کلی گراهام، اعم از گفتار بازمانده از فیلسوف یا گواهی و گزارش دیگر نویسندگان باستانی، شماره گفتار فیلسوف به شماره‌گذاری گراهام و همراه با F، و شماره گفتار فیلسوف به شماره‌گذاری دیلز-کراتنس (Diels-Kranz) همراه با B.

۷. درباره تاریخ این پاپيروس، یعنی حدود ۳۴۰ تا ۳۲۰ پیش از میلاد، که نشان از آفرینش این اثر در چند دهه پیش از آن دارد، بنگرید به Kouremenos/Parásoglou/Tsantsanoglou 2006: 8-10. درباره کشف این پاپيروس در آغاز سال ۱۹۶۲، بنگرید به *ibid.* 1-4. درباره این احتمال که پاپيروس درونی تحت تأثیر روش‌های رازورزانه در خاور میانه نوشته شده‌باشد، و اینکه تفسیر شعر، و به‌ویژه تفسیر شعر دینی ابداع بابلیان در آغاز هزاره نخست پیش از میلاد بود، بنگرید به West 2001: 84-9 (که او نیز در این باره به *Religion und Literatur* استناد می‌کند).

۸. نمونه قرائت نمادپردازانه و رمزگرایانه در این متن (ستون ۲۳، سطر ۱-۳): «بر بیشتر مردمان پوشیده است، ولی بر آنان که به‌درستی درمی‌یابند آشکار است که اکتانوس هواست و هوا زئوس». (... το[ίς] μὲν πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδηλον ὅτι Ὀκεανός ἐστιν ὁ ἀήρ, ἀήρ δὲ Ζεὺς. Kouremenos/Parásoglou/Tsantsanoglou 2006: 107, 137)

برای نمونه‌های دیگری از تفسیر رمزی در سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد، از جمله تأویل نبرد ایزدان به کشاکش میان عناصر طبیعی یا تأویل ایزدان و قهرمانان هومری به عناصر طبیعی نزد تئاگنیس رگیومی (Theagenes of Rhegium) و متروودوروس لامپساکوسی (Metrodorus of Lampsacus) و دیوگنیس آپولونیایی (Diogenes of Apollonia)، بنگرید به Janko 2006: 52-3.

9. ... ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος. (61a3-4)

10. συγγίγνονται τοῖς σοφισταῖς λανθάνοντες τοὺς ξένους (342c7-8)

۱۱. فرد بر آن است که گفته سقراط بر وجود انجمن‌های سری در اسپارت و خودداری اعضای آنها از افشای آموزه‌هایشان دلالت دارد (Frede 1986: 740).

12.... μοι χαλεπανεῖ ἢ διδάσκαλος, ἂν ἐξενέγκω αὐτῆς τὸν λόγον. (Menexenus 236c3-4)

13. Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ̄ Σώκρατες, κἂν σὺ μυθεῖης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧ̄ν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. (Symposium 209e5-210a2)

۱۴. گاتری با ارجاع به اشتنزل می‌گوید افلاطون در سخنی که از دیوتیما نقل کردیم، مرزی را نشان می‌دهد که فلسفه استادش بدان رسیده‌است.

(Guthrie 1971: 77 n. 1; Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic*, trans. and ed. by D. J. Allan. Oxford, 1940, p. 4f.)

بسنجید با یگر ۱۳۷۶: ۸۳۶

۱۵. اصطلاح *τὰ ὄντα σπουδαῖα* را مورو (Morrow 1929: 335; Cooper 1997) به "high matters" و پُست (L. A. Post) (Hamilton/Cairns 1973) به "serious realities"، و روبن (Robin 1950) به «questions sérieuses» برگردانده‌اند.

16. ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα... ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κείται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου. (344c4-8)

17. εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραψεν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηκῶς οὐδὲ μεμαθηκῶς ἦν ὑγιὲς ὧ̄ν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον· ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβετο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν. (344d4-9)

۱۸. حتی افلاطون می‌گوید تنها یک جلسه گفت‌وگو با او داشته‌ام و خدا می‌داند که چگونه او توانسته‌است تنها «از یک نشست» (345a1) «از یک نشست» (345a1) آموزه مرا فراگیرد (345a1-3). این سخن افلاطون با سخن پیشین او که گفته‌بود شناخت والاترین موضوع‌ها «در فشرده‌ترین قاعده‌ها مندرج است»، و همچنین با آنچه در دنباله سخن خود می‌گوید، مبنی بر اینکه شماری معدود هستند که «با رهنمودی کوچک» به این‌گونه آموزه‌ها پی می‌برند، به‌ظاهر متعارض می‌نماید؛ ولی آشکار است که افلاطون دیونوسیوس را از جمله برگزیدگان و شایستگان اندک‌شماری نمی‌شمرد که بتوانند «فشرده‌ترین قاعده‌ها» را «با رهنمودی کوچک» فراگیرند.

19. Οὐκουν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα... (341c4-6)

20. γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥῆτά (341d5)

۲۱. برخی از افلاطون‌شناسان، به‌ویژه اصحاب مکتب توبینگن (Tübingen school)، کوشیده‌اند به یاری شواهد و قرائنی در نوشته‌های متأخر، «آموزه‌های نانوشته» (ἄγραφα δόγματα / unwritten doctrines) افلاطون را بازسازی کنند. برای بررسی اجمالی دیدگاه‌های ایشان و منتقدان‌شان بنگرید به Guthrie 1978: 418-42. از جمله نقدهای گاتری، یکی این است که این مکتب محتوای فلسفه

نانوشته افلاطون را مبادی (ἀρχαί) هستی قلمداد می‌کند؛ و از این‌رو، افلاطون را دنباله‌رو پیشاسقراطیان آرخه‌جوی می‌سازد و سهم سقراط را در فلسفه او نادیده می‌گیرد (*ibid.*, 421).

۲۲. تتوت (Theuth) یا توت (Thoth) را یونانیان با هرمس (Hermes) برابر می‌گرفتند، چه بسا به سبب خویشکاری او در سنجیدن روح (*Cooper 1997: 551 n. 64*).

۲۳. تاموس (Thamus) یا آمون (Ammon) پادشاه ایزدان مصری است که مصریان با ایزد خورشید (Ra) و یونانیان با زئوس برابرش می‌شمرند (*ibid.*, n. 65).

24. διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους. (*Phaedrus 275a3-5*)

25. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις. (*275a6-7*)

26. οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι... (*275c5-7*)

27. ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται (*276a2-3*)

28. ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. (*276a5-7*)

شیر دربارۀ جمله فوق می‌گوید در رازورزی دینی نیز باید تنها با گرویدگان سخن گفت و با ناگرویدگان خاموش بود؛ و گرویده کسی است که می‌داند چه چیزی سری است و فاش‌ساختن چه چیزی مُجاز (*Schefer 2003: 178-9*). شیر همچنین به نسبت برخی دیگر از نکته‌های فایدروس با آیین‌های رازآمیز، به‌ویژه دین الیوسیسی، اشاره می‌کند (*ibid.*, 178-81, 185-6, 191-5)؛ از جمله به عناصر آیین‌های رمزی در دعای پایانی رساله (*ibid.*, 183-4, 195).

۲۹. شیر می‌گوید سخنوری افلاطونی تنها مرحله آماده‌سازی برای گرویدن به رازورزی است؛ و غایت سخن کتبی و شفاهی نوعی رؤیت دینی است. او بر آن است که دو موضوع اصلی فایدروس، یعنی عشق و سخن، در رازورزی با هم گره می‌خورند و در والاترین مرتبه گروش به آیین، که تجربه‌ای دیداری و وصف‌ناپذیر است، به هم می‌پیوندند (*Schefer 2003: 184*). همچنین شیر سه مرحله کسب معرفت در فلسفه افلاطون را بازتابی از سه مرحله گروش به دین رمزی می‌داند. این سه مرحله در دین رمزی عبارت است از (۱) آشنایی با نوشته‌ها (γράμματα)، یعنی اسطوره‌های رازآمیز مشهور (همچون اسطوره‌های دیمتر (Demeter) و پرسیفونه (Persephone) یا جهان‌شناسی اورفیوسی (Orphic))؛ (۲) آموزه‌های سری (ἀπόρητον) و شفاهی (همچون دریدن دیونوسوس) که تنها در انحصار گروندگان اهل راز (μύσται) است؛ (۳) تجلی بیان‌ناپذیر ایزدی (ἄρητον) که تنها با رؤیت یا تجربه مستقیم دریافتنی است. بازتاب این سه مرحله در فلسفه افلاطون عبارت است از (۱) نوشته‌های ظاهری (exoteric) و همگانی؛ (۲) آموزه‌های اصلی باطنی (esoteric) که تنها به صورت شفاهی به شاگردان آکامی اختصاص می‌یابد؛ (۳) رؤیت بیان‌ناپذیر یا تجربه خیر (*ibid.*, 190-1). بر این مبنا، شیر متن فایدروس را حاکی از مرحله نخست می‌داند، که در آن فایدروس، و خواننده رساله، تنها به اسرار کوچک ابتدایی گرویده‌اند. واژه و جمله پایانی رساله، به معنی «برویم»، به اسرار بزرگ و نانوشته‌ای دلالت دارد که به‌زودی در گفت‌وگوی شفاهی استاد و شاگرد به میان خواهد آمد. غایت این اسرار کوچک و بزرگ رؤیتی است که در اسطوره روح انعکاس یافته است (*ibid.*, 196).

۳۰. عبارت ἡ τοῦ πρώτου φύσις (Cooper 1997) به "the nature of 'the first'" و پُست (Hamilton/Cairns 1973) به "the nature of the first principle" (Robin و رابین 1950) به « la nature du 'Premier' » برگردانده‌اند.

31. Εὐλαβοῦ μέντοι μή ποτε ἐκπέση ταῦτα εἰς ἀνθρώπους ἀπαιδεύτους... (314a1-2)
32. μεγίστη δὲ φυλακὴ τὸ μὴ γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν· οὐ γὰρ ἔστιν τὰ γραφέντα μὴ οὐκ ἐκπεσεῖν. Διὰ ταῦτα οὐδὲν πώποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα, οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται... ἔρρωσο καὶ πείθου, καὶ τὴν ἐπιστολὴν ταύτην νῦν πρώτων πολλάκις ἀναγνοὺς κατάκαυσον. (314b7-c6)

۳۳. نمونه چنين تفسيري، تفسير نمادي و رمزي پروكلوس (Proclus) بر گفت‌وگوها و شخصیت‌های پارمنیدس (Parmenides) بر مبنای فلسفه نوافلاطونی در تفسیر بر پارمنیدس/افلاطون است (in *Platonis Parmenidem commentarii 625-30*)

۳۴. ادلشتاین می‌گوید یک دسته از اسطوره‌های افلاطون به شرح پیدایش جهان و سرگذشت آغازین بشر در آن اختصاص دارد و دسته‌ای دیگر به سرنوشت روح پیش و پس از زندگی در این جهان؛ دسته اخیر نه با متافیزیک و علم، که با اخلاق سروکار دارد. اسطوره جهان‌شناختی و تاریخی از مقوله حدس و گمان است و فاقد قطعیت. به قول خود افلاطون، چنین داستان‌هایی از سنخ بازی و سرگرمی فکری است، و تنها تا حدی می‌تواند معتبر باشد. اما کاربرد دسته دوم اسطوره‌ها می‌تواند بدین سبب باشد که استدلال دیالکتیکی مشکلاتی به بار می‌آورد؛ زیرا تمیز دادن استدلال خوب از بد آسان نیست. البته این نکته بیزاری از عقل و استدلال را لازم نمی‌آورد. اسطوره اخلاقی جای شناخت عقلانی را نمی‌گیرد، بلکه بدان افزوده می‌شود و در عین حال از آن فراتر می‌رود. این‌گونه اسطوره ریشه در طبیعت غیرعقلانی بشر دارد و نمی‌توان آن را از فلسفه جدا کرد؛ چراکه فیلسوف باید به هر دو جزء روح (عقل و خیال) پردازد (Edelstein 1949: 467-74).

گاتری از دو کاربرد اسطوره در آثار افلاطون یاد می‌کند: کاربرد نخست چیزی بیش از عادت او به نقل قطعه‌ای از هومر (Homer) یا استناد به عقیده‌ای رایج در تأیید یا تقویت استنتاج خود نیست؛ و کاربرد دوم تبیین ساحت‌هایی است که استدلال دیالکتیکی و علمی به آنها راه نمی‌برد (Guthrie 1993: 239-40). مورگان با این اندیشه مخالفت می‌ورزد که در تبیین اصول فلسفی، دیالکتیک از هر لحاظ ناتوان، و اسطوره جان‌نشین اطمینان‌بخشی برای آن است. او بر آن است که اسطوره فلسفی را تنها در پیوند با دیالکتیک می‌توان به درستی به کار برد. برنامه فلسفی عبارت از تحلیل پدیده‌های محسوس و انتزاع مفهوم عقلی است. اما توصیف این فرایند تنها از طریق تشبیه به ساحت محسوس میسر است. ما به سبب وابستگی به این ساحت، ناچاریم تا هنگامی که به ساحت معقول دست نیافته‌ایم، به تشبیه و استعاره تشبث جوییم (Morgan 2004: 180-1).

35. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως, ὧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν. (246a4-6)

36. τὸ μὲν οὖν ταῦτα διωχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν...

τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν —καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος... (Phaedo 114d1–6; cf. Guthrie 1993: 239)

37. ...οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι... (265b6–8)

منابع

- لطفی تبریزی، م.ح. (مترجم)، دوره آثار افلاطون (ج ۳-۱)، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کاویانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷.
- یگر، و.، پایدیا (ج ۲)، ترجمه م.ح. لطفی تبریزی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶.
- Burnet, J. (ed.) (1900–1907), *Platonis opera* (vols i, ii, iii, v), Oxford.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Hackett.
- Edelstein, L. (1949), 'The Function of the Myth in Plato's Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 10: 463–481.
- Frede, D. (1986), 'The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the *Protagoras*', *The Review of Metaphysics* 39: 729–53.
- Godlay A. D. (trans.) (1922), *Herodotus iii*, Loeb Classical Library.
- Graham, D. W. (ed. and trans.) (2010), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (2 vols), Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971), *Socrates*, Cambridge University Press.
- (1978), *A History of Greek Philosophy* (vol. v: *The Later Plato and the Academy*), Cambridge University Press.
- (1985), *A History of Greek Philosophy* (vol. i: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*), Cambridge University Press.
- (1993), *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.) (1973), *The Collected Dialogues of Plato*, Pantheon Books.
- Howatson, M. C. and Sheffield, F. C. C. (eds.) (2008), *Plato: The Symposium*, M. C. Howatson (trans.), Cambridge University Press.
- Janko, R. (2006), 'Socrates the Freethinker', in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 48–62.
- Jong, A. F. de (2006), 'Secrecy I: Antiquity', in W. J. Hanegraaff (ed., in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill: 1050–4.

- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press.
- Kouremenos, T. and Parássoglou, G. M. and Tsantsanoglou, K. (eds.) (2006), *The Derveni Papyrus*, Olschki.
- Laks, A. and Most, G. W. (eds.) (2001), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford University Press.
- Morgan, K. A. (2004), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press.
- Morrow, G. R. and Dillon, J. M. (trans.) (1992), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press.
- Robin, L. (trad.) (1968), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris.
- Schefer, C. (2003), 'Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*', in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Brill: 175-96.
- Sedley, D. and Long, A. (eds.) (2011), *Plato: Meno and Phaedo*, A. Long (trans.), Cambridge University Press.
- Smyth, H. W. (trans.) (1922), *Aeschylus i: Suppliant Maidens, Persians, Prometheus Bound, Seven Against Thebes*, Loeb Classical Library.
- Storr, F. (trans.) (1962), *Sophocles i: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, Loeb Classical Library.
- Waterfield, R. (trans.) (2002), *Plato: Phaedrus*, Oxford University Press.
- Way, A. S. (trans.) (1912), *Euripides iii: Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules, Phoenician Maidens, Suppliants*, Loeb Classical Library.
- (1928), *Euripides iv: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, Loeb Classical Library.
- West, M. L. (2001), 'Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary', in A. Laks and G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford University Press: 81-90.