

نقد و بررسی کتاب بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی

علی فتح‌طاهری*

چکیده

بی‌تردید افلاطون متفکر بزرگی است که تأثیر فراوانی بر فرهنگ و تمدن غرب و شرق داشته است. نفوذ او به حدی است که وایتهد کل تاریخ فلسفه را جز حاشیه‌ای بر او نمی‌داند. افکار وی در شکل‌گیری عرفان اسلامی نیز مؤثر افتاده و در این خصوص سخن فراوان رفته است، اما توجه به این نکته ضروری است که آشنایی ما معمولاً با خود افلاطون کم‌تر است و بیش‌تر افلاطونی را می‌شناسیم که افلوپین و جالینوس معرفی کرده‌اند. کتاب *بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی* تلاشی است در جهت نشان دادن تأثیر افلاطون در اندیشه‌های عرفانی مولوی شاعر و عارف بزرگ قرن هفتم هجری. در این مقاله، ضمن معرفی این اثر به نکاتی انتقادی اشاره می‌شود که می‌تواند در چاپ بعدی آن مؤثر افتد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، مولوی، عرفان، افلوپین، عالم محسوس.

۱. مقدمه

کتاب *بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی* نوشته ناصر رسولی بیرامی در سال ۱۳۷۸ به کوشش انتشارات بهجت چاپ شد. این کتاب در ۲۵۶ صفحه و در دو بخش نابرابر تدوین شده است. در بخش اول که حجم کم‌تری را به خود اختصاص می‌دهد اندیشه افلاطون و در بخش دوم اندیشه مولوی بررسی شده است. بخش اخیر مشتمل بر دو فصل است و هر فصل به یکی از دفترهای مثنوی اختصاص یافته است. نویسنده محترم کوشیده

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۳

است تا با بیانی ساده و روان اندیشه‌های این دو متفکر بزرگ را توضیح و تا جایی که ممکن است آن‌ها را تطبیق دهد. در بخش اول، از مفاهیمی چون معنای فلسفه، علم و اقسام آن، روح و نفس، ایده، عشق، شناخت، مرگ، جوهر، و مدینه در فلسفه افلاطون سخن رفته و گاه با اشاره به اشعار مولوی انعکاس اندیشه افلاطون در اشعار این شاعر بزرگ نشان داده شده است. در بخش دوم، حکایاتی چند از مولوی نقل و توضیح داده شده و در مواردی به شباهت آن‌ها با اندیشه افلاطون اشاره شده است. از نکات جالب توجه کتاب، علاوه بر روانی نوشته، تنوع موضوع‌هایی است که مؤلف طرح کرده است. از این رو، خواننده در این کتاب با مسائل گوناگونی در اندیشه افلاطون و مولوی آشنا می‌شود، هرچند کثرت موضوع‌ها کتاب را به دانشی از نوع دایرةالمعارف مبدل کرده و مانع از بحث عمیق در هر یک از آن‌ها شده است. این تنوع به‌ویژه در توضیح اندیشه مولوی بیش‌تر به چشم می‌خورد. نویسنده در بخش دوم کتاب توضیحات خوبی درباره ابیات دفترهای اول و دوم مثنوی ارائه کرده است. به نظر می‌رسد قوت این بخش بیش از بخش اول است و از این حیث در این کتاب صدای ادبیات و عرفان بیش از صدای افلاطون به گوش می‌رسد. در ادامه، ذیل سه عنوان ایرادهای صوری، روش، و ایرادهای محتوایی به پاره‌ای نکات انتقادی اشاره می‌شود تا نویسنده محترم در صورت صلاح‌دید در چاپ‌های بعدی مطمح نظر قرار دهد.

۲. ایرادهای صوری

در این کتاب از حیث صورت و نکات ویرایشی اشکالاتی وجود دارد که رفع برخی از آن‌ها کاملاً ضروری است. در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. کتاب از حیث ارجاع‌ها و مشخص کردن منابع و مراجع بسیار ناقص است. بسیاری از مطالب، حتی مطالبی که به صورت نقل قول مستقیم آورده شده، فاقد ارجاع است. در تمام مواردی هم که ارجاع داده شده ارجاع ناقص است و صرفاً به نام منبع اکتفا شده و صفحه منع معلوم نیست. بدیهی است در آثار آکادمیک ذکر صحیح منابع و مراجع کاملاً ضروری است.

۲. در سراسر بخش اول نقل قول‌های مستقیم و بسیار طولانی از مجموعه آثار افلاطون آورده شده است (مانند صص ۲۹-۳۱، ۳۹-۴۲، ۴۸-۵۰). بهتر بود نویسنده افکار افلاطون را تلخیص و به جای نقل قول‌های مفصل ذکر می‌کرد. البته در مواردی هم به هر دو شیوه عمل شده است؛ یعنی عقیده افلاطون به تفصیل بیان شده و سپس عبارات افلاطون

به‌صورت نقل قول مستقیم آورده شده است که در واقع تفصیل ممل است (صص ۹۲-۹۴). به‌علاوه، آوردن نقل قول‌های مفصل در گیومه مناسب نیست و لازم است این مطالب با حروف کوچک‌تر و به‌صورت فرورفته آورده شود.

۳. نسخهٔ مربوط به ابیات مثنوی مشخص نیست. بهتر است نویسندهٔ محترم در مقدمهٔ کتاب یا در اولین ارجاع به مثنوی نسخهٔ آن را مشخص کند.

۴. در کتاب غلط‌های تایپی و ویرایشی (به‌ویژه در استعمال حرف «را») به چشم می‌خورد، هرچند این غلط‌ها فراوان نیست. برای نمونه، می‌توان به صفحات ۹، ۳۳، ۳۷، ۷۲، ۸۲، ۹۱، و ۱۶۰ اشاره کرد.

۵. ضبط لاتین واژه‌ها و کتاب‌ها آورده نشده است.

۶. لازم است عنوان کتاب‌ها به‌صورت حروف کج (ایرانیک) نوشته شود.

۷. در سطر ۱۱ صفحهٔ ۳۷ آمده است: «نویسنده قبلاً به تفصیل در این باره توضیح داده است»؛ اما منظور ایشان از قبل نه این کتاب، بلکه کتاب دیگری است که از ایشان منتشر شده است. بنابراین بهتر است عبارت به‌این صورت اصلاح شود: «نویسنده در کتاب ذکرشده در این باره توضیح داده است».

۸. در بخش دوم کتاب فقط دفترهای اول و دوم مثنوی بررسی شده است و نویسنده مشخص نکرده که چرا به دفترهای دیگر نپرداخته است؛ در این صورت عنوان کتاب با معنوی سازگاری ندارد، زیرا عنوان عام است و از آن چنین برمی‌آید که به تمام اندیشه‌های مولوی توجه می‌شود؛ بنابراین لازم است نویسنده یا عنوان را تغییر دهد و یا در مقدمهٔ کتاب دلیل نپرداختن به دفترهای دیگر را ذکر کند.

۳. روش

۱. از عنوان کتاب برمی‌آید که نویسنده در پی بحثی تطبیقی میان دو متفکر است. بدیهی است پیش از بحث تطبیقی باید به شرایط و لوازم تطبیق توجه داشت. در مباحث تطبیقی پیش از هر چیز باید به دنبال مبانی مشترک متفکرانی بود که می‌خواهیم آرای آن‌ها را تطبیق دهیم؛ زیرا چه بسیار عقایدی وجود دارد که در دو متفکر بسیار شبیه یک‌دیگر است، ولی چون مبانی آنان متفاوت است این عقاید در اندیشهٔ آن‌ها نقش‌های متفاوتی ایفا می‌کند و به نتایج متفاوتی می‌انجامد. از این رو، برای بحث تطبیقی صرف یافتن شباهت‌هایی میان دو متفکر کفایت نمی‌کند. در تاریخ تفکر متفکران فراوانی داشته‌ایم که به‌حسب ظاهر عقاید

یک‌سان داشته‌اند، اما در واقع میان آن‌ها فاصله‌ای چنان عمیق وجود دارد که به راحتی نمی‌توان آنان را با هم مقایسه کرد. برای مثال، متکلمان به جزء لایتجزی قائل بودند و دموکریتهس و اپیکورس هم اتمیست بودند؛ ولی آیا می‌توان آن‌ها را با هم مقایسه کرد و این عقیده را در آن‌ها یک‌سان دانست؟ باید تحقیق کرد که معانی اتمیسم چه بوده و اعتقاد به جزء لایتجزی در کل مباحث کلامی چه مقامی داشته است و در هر مورد چه نتایجی موضوع توجه بوده و یا به دست آمده است. حتی یک فیلسوف ممکن است عقیده‌ای را از فیلسوف دیگری بگیرد، ولی به آن معنای دیگری دهد. دو متفکر ممکن است در مسائلی آرای مشابهی داشته باشند، ولی نظر کلی آن‌ها متفاوت با هم باشد. مثلاً ملاصدرا در آثار خود بسیاری از عقاید اسلاف خویش را نقل می‌کند و به استخدام خویش درمی‌آورد، اما این مطالب نقل شده در نظام فلسفی او جایگاه خاصی پیدا کرده و غالباً معنای دیگری یافته است. بنابراین، صرف شباهت ظاهری نمی‌تواند توجیهی برای بحث تطبیقی باشد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۵۲).

در اثر حاضر جای بحث ریشه‌ای در اندیشه این دو متفکر خالی است و صرفاً به بیان شباهت‌های ظاهری بسنده شده است. لازم بود نویسنده محترم با تبیین اصول و مبانی این دو متفکر بررسی می‌کرد که آیا اساساً این شباهت‌های ظاهری از اصول و مبانی واحد به دست آمده است یا خیر؟ آیا با توجه به مبانی افلاطون مفاهیمی چون علم شهودی، حقیقت شناخت، مرگ و حیات پس از آن، و مفاهیم دیگری از این قبیل می‌تواند به همان معنایی به کار رود که مولوی به کار برده است؟ آیا دغدغه مولوی در طرح این مسائل همان دغدغه افلاطون بوده است؟

۲. تقسیم کتاب به دو بخش مستقل که هر بخش به یکی از متفکران اختصاص یابد چندان مناسب نیست. بهتر بود نویسنده محترم با انتخاب موضوع‌های گوناگون، ذیل هر موضوع، آرای هر دو متفکر را مطرح و آن‌ها را مقایسه می‌کرد. بنابراین، شایسته بود ایشان هر یک از داستان‌های مولوی را که متناسب با عقاید افلاطون و بیانگر افکار اوست ذیل همان عقیده می‌آورد و ارتباط آن‌ها را بیان می‌کرد. کتاب حاضر در واقع به صورت دو بخش مستقل تدوین شده که در هر بخش افکار یکی از متفکران توضیح داده شده است، به طوری که با حذف یک بخش آسیب چشم‌گیری به فهم بخش دیگر وارد نمی‌شود. این نکته به ویژه در بخش دوم کاملاً محسوس است.

۳. روش نویسنده این است که در بخش اول هر فصل به یکی از عقاید افلاطون اشاره می‌کند و سپس شباهت آن را با اندیشه مولوی نشان می‌دهد. اما ایشان در همه فصل‌ها به

روش خویش وفادار نبوده و در برخی از آن‌ها فقط به بیان عقاید افلاطون اکتفا کرده است. از این جمله می‌توان به فصل‌های «مرگ و جهان بعد از آن» و «ذات و جوهر» اشاره کرد.

۴. ایرادهای محتوایی

۱. در متن کتاب واژه «فیلسوف» مرکب از دو واژه «فیلو» و «سوفی» دانسته شده است؛ لازم است واژه سوفی به واژه «سوفیا» اصلاح شود.

۲. عنوان صحیح کتاب نیوتن *مبادی ریاضی فلسفه طبیعی*^۱ است که در این اثر به اشتباه *فلسفه طبیعی علوم ریاضی* آورده شده است.

۳. در صفحه ۲۲ کتاب دو بار از واژه خدای «دلفی» استفاده شده که درست آن «دلفوی» است. مترجم آثار افلاطون نیز، که نویسنده محترم مطلب را از آن‌جا نقل قول مستقیم کرده، از واژه «دلفوی» استفاده کرده است. این مطلب مانند تفاوت بیضی با بیضوی است. هندسه مربوط به بیضی را بیضوی می‌نامند، نه بیضی؛ خدای مربوط به معبد دلفی هم باید خدای دلفوی نامیده شود.

۴. نویسنده جهان واحد افلاطون را متفاوت با جهان واحد ابن عربی می‌داند، زیرا «جهان وحدت او شامل تعداد زیادی اشیا و جان‌داران واحد است، اما جهان واحد ابن عربی واحد است و تنها یک واحد دارد و آن خداوند است» (رسولی بیرامی، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۱۷). به نظر می‌رسد این دلیل برای توجیه اختلاف مولوی و افلاطون در اعتقاد به جهان واحد کافی نیست، زیرا همان‌طور که می‌دانیم افلاطون هم از مثال خیر سخن می‌گوید که واحد است و همه صور بهره‌مند از آن‌اند. بنابراین، ظاهراً با در نظر گرفتن صورت خیر افلاطونی می‌توان گفت که او نیز در نظام وجودی و معرفتی خویش به وحدت قائل است و از این حیث عقیده‌ای شبیه به مولوی دارد. البته نویسنده این سطور نمی‌خواهد به بحث تطبیقی میان این دو بپردازد و له یا علیه این اعتقاد سخن بگوید. قصد وی صرفاً بیان این نکته است که با توجه به شیوه کار نویسنده محترم در این‌جا نیز می‌توان شباهت زیادی میان این دو متفکر یافت.

۵. یکی از نقایص مهم کتاب حاضر بی‌توجهی به تفسیرهای گوناگونی است که متفکران غربی از فلسفه افلاطون داشته‌اند. در خصوص نظریات گوناگون افلاطون از قبیل یادآوری، جدایی عالم مثل از عالم محسوس، و عشق تفسیرهای گوناگون و گاه متناقض مطرح شده است که بدون توجه به آن‌ها نمی‌توان افلاطون را به درستی فهمید. نویسنده صرفاً به تفسیر معمول و متعارفی که در جامعه ما از افلاطون شده توجه کرده و با مسلم پنداشتن این تفسیر آرای افلاطون و مولوی را مقایسه کرده است؛ در صورتی که این تفسیر به شدت متأثر از

تفسیری است که نوافلاطونیان و مسلمانان از افلاطون ارائه کرده‌اند و ممکن است با افلاطون حقیقی بسیار فاصله داشته باشد. به نظر می‌رسد یکی از ضعف‌های بزرگ کتاب مسلم انگاشتن تفسیر متداول از افلاطون و تطبیق آرای مولوی با این تفسیر است. شایسته است اگر نویسنده محترم قصد اصلاح و تجدید چاپ کتاب را دارد، حتماً به برخی از تفسیرهای جدید از افلاطون مراجعه کند تا دریابد میان این تفسیرها با تفسیر سنتی از افلاطون اختلاف وجود دارد. همه این تفسیرها نیز مبتنی بر متون افلاطون است و با استناد به آن‌ها بیان شده است. بسیاری از این تفسیرها عقاید متداول در خصوص افلاطون را به چالش کشیده و با استناد به آثار افلاطون نشان داده‌اند که تفسیرهای سنتی از افلاطون چندان دقیق نیست.

۶. بسیاری از مباحث کتاب و شباهت‌های اشاره‌شده میان افلاطون و مولوی مبتنی بر پذیرش قطعی نظریه یادآوری افلاطون است، در صورتی که مفسران افلاطون اشاره کرده‌اند این نظریه را نباید جدی تلقی کرد و به نظریه وجود قبلی نفس و فراگرد «تذکر» (recollection) اهمیت چندانی داد؛ زیرا افلاطون گاهی از اسطوره استفاده می‌کند و «بیانی واقع‌نما» ارائه می‌دهد، ولی قصدش آن نیست که به همان صحت مطالب مستدل علمی در نظر گرفته شود (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۳۶). به علاوه، فراگرد یادآوری را در افلاطون می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که با نظریه رایج وجود قبلی نفس و تعلق آن به بدن در اندیشه مسلمان‌ها شباهتی نداشته باشد. در این صورت، بدیهی است که در مقایسه و تطبیقی که مؤلف انجام داده است می‌توان مناقشه کرد.

۷. نویسنده بسیاری از مباحث خود را بر اساس جدایی صور از عالم محسوس مطرح کرده است، بدون این که این معنی را به تفصیل بررسی کند. مسئله جدایی عالم صور از عالم محسوس معنایی بسیطی نیست که به راحتی بتوان در خصوص آن اظهار نظر کرد. همان‌طور که مفسرانی چون فاین نیز اشاره کرده‌اند درباره آن تفسیرهای متفاوت و گاه متناقض وجود دارد (Fine, 1998: 161-162). در خصوص این که «جدایی دقیقاً چیست؟»، «آیا افلاطون صور را جدا کرد یا سقراط؟» و این که «آیا نظر ارسطو مبنی بر این که افلاطون صور را جدا کرده است و هم‌چنین اعتراض‌های او درست است یا خیر؟» پاسخ‌های متفاوتی وجود دارد. به نظر بعضی از مفسران، ارسطو تفسیر نادرستی از جدایی مثل عرضه کرده و همین تفسیر منشأ بسیاری از اشتباه‌ها شده است. برخی از مفسران جدایی صور را فقط به معنای متفاوت بودن با جزئیات می‌دانند؛ برخی جدایی صور را به معنای وجود مستقل آن‌ها از محسوسات می‌دانند؛ برخی هم آن را به معنای مکانی تفسیر کرده‌اند؛ بعضی نیز جدایی را بر حسب نظریه‌ای در خصوص قابلیت تعریف تبیین کرده‌اند؛ به این معنا که معنای جدایی صرفاً این

است که صور را نمی‌توان فقط بر اساس اصطلاح‌های حسی بیان کرد. به هر حال، برای پذیرفتن هر رأی باید دلایلی اقامه کرد و به راحتی نمی‌توان مدعی شد که افلاطون مثل را از عالم محسوس جدا کرده است و این موضوع مهم را که اختلاف‌های فراوانی در خصوص معنای آن وجود دارد به‌گونه‌ای مطرح کرد که از آن بوی جدایی مکانی به مشام برسد.

۸ نویسنده در جاهای بسیاری از نوشته خود بر بی‌ارزشی جهان محسوس از نظر افلاطون تأکید کرده است. به نظر می‌رسد پررنگ کردن این مسئله در فلسفه افلاطون نوعی تفسیر نادرست از اوست. او واقعاً آن‌طور که معمولاً در فرهنگ ما مطرح شده است جهان محسوس را بی‌ارزش نمی‌داند. چگونه ممکن است در نظر او جهان محسوس و عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم بی‌ارزش باشد، ولی این‌گونه با وسواس و به تفصیل برای برقراری حکومت درست طرح و برنامه ارائه دهد و برای تربیت اداره‌کنندگان حکومت برنامه‌های تربیتی سخت و منظمی داشته باشد. چگونه ممکن است افلاطون، آن‌گونه که نویسنده آورده است، مطالعه در جهان مادی را پست و بی‌ارزش بشمارد و آن‌هایی را که در جهان مادی مطالعه می‌کنند گمراه‌ترین انسان‌های روی زمین بداند (رسولی بیرامی، ۱۳۷۸: ۳۳)، در صورتی که خود برای ارائه طرح مدینه فاضله خویش که قرار است در همین عالم خاکی پیاده شود ناگزیر است جهان مادی را به‌خوبی بشناسد و در واقع شناخته است. به‌علاوه، همان‌طور که نویسنده نیز اشاره کرده، افلاطون عشق به زیبایی را از عشق به تن زیبا آغاز می‌کند. در تمثیل غار نیز خروج از غار و شناخت عالم بیرون از آن از همین جهان محسوس آغاز می‌شود و فیلسوف کامل برای رهایی هم‌نوعان خویش باید دوباره به غار بازگردد و این از اهمیت جهان محسوس در نظر افلاطون حکایت می‌کند. در واقع «جهان افلاطونی کل کاملی است که از دو حوزه معقول و محسوس تشکیل یافته است» (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۶۲) و کنار گذاشتن و بی‌ارزش دانستن یکی چنین جهانی را از کمال ساقط می‌کند. شاید به‌معنایی بتوان گفت که افلاطون اساساً نظریه مثل را برای نظم بخشیدن به عالم محسوس و انتظام امور این عالم مطرح کرده است. او نه تنها عالم محسوس را در پای عالم معقول ذبح نکرده، بلکه در مباحثی که مطرح کرده به این عالم توجه داشته و به‌نوعی برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل شده است. همان‌طور که در تاریخ فلسفه آشکار است، پیش از افلاطون کسانی چون پارمنیدس و هراکلیتوس بر اهمیت عقل تأکید کرده‌اند و راه حواس را راه گمان و عالم محسوس را عالمی موهوم و غیرواقعی دانسته‌اند. در مقابل، سوفسطاییان با محدود کردن خویش به عالم محسوسات به شکاکیت میل کردند. حال افلاطون در چنین اوضاع و احوالی با طرح نظریه مثل و بهره‌مندی عالم محسوس از آن

به‌نوعی می‌خواهد جایگاه هر یک از آن‌ها را معین و سهم هر یک را معلوم کند. این کار را نباید حمل بر بی‌ارزشی جهان محسوس در اندیشه افلاطون دانست. اگر افلاطون بر بی‌اعتباری جهان محسوس تأکید می‌کند، از باب بی‌اعتقادی به این عالم نیست، بلکه به‌منظور اجتناب از آشفتگی‌های اخلاقی و سیاسی ناشی از عقاید سوفسطاییانی است که عقل و شناخت عقلی را کنار گذاشته‌اند و صرفاً بر شناخت حسی تأکید کرده‌اند. در چنین اوضاع و احوالی، به‌قول ورنر، در واقع افلاطون به‌جای این که عالم محسوس را از اعتبار بیندازد سبب شده تا جهان محسوس اعتبارش را بازیابد (ورنر، ۱۳۸۲: ۹۸). افلاطون نه تنها این عالم را بی‌اعتبار نمی‌داند، بلکه آن را شرط لازم برای رسیدن به عالم بالا می‌داند. در واقع، افلاطون در خصوص عالم مثل نظریه‌ای مطرح می‌کند و آن را در مرتبه بالاتری از عالم محسوس قرار می‌دهد که این عالم از آن بهره‌مند است؛ طرح این نظریه به‌منظور بی‌ارزش کردن عالم محسوس نیست، بلکه به‌قصد بیرون رفتن از ورطه شکاکیت نظری و هرج و مرج عملی است (فتیحی، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۴). از همین رو است که او برای اصلاح این جهان اصرار دارد و مدینه فاضله خویش را برای همین جهان محسوس طرح‌ریزی می‌کند و کتاب قوانین را که حاوی دستورهای کابردی است در پی کتاب جمهوری می‌نویسد. در واقع، اگر افلاطون جهان محسوس را نقد می‌کند، به‌منزله انکار آن نیست، بلکه می‌خواهد محاسن و معایب آن را معلوم دارد و نشان دهد که این امور را نباید مطلق دانست. افلاطون از واقعی بودن صور نام می‌برد، اما نمی‌توان از نظر او امور محسوس را غیرواقعی به‌معنای غیرموجود دانست. توجه به معنای واقعی و غیرواقعی اهمیت ویژه‌ای در افلاطون دارد که بدون توجه به آن نمی‌توان منظور او از غیرواقعی بودن عالم محسوس را دریافت (Vlastos, 1998: I-II).

۹. در این کتاب جنبه‌های دینی و عرفانی در افلاطون بسیار پررنگ شده است؛ حتی اصل بر این قرار گرفته که شهود افلاطونی نوعی شهود عرفانی است. نویسنده دیدگاه افلاطون را در خصوص علم و دانش با اندکی تفاوت همان دیدگاه عرفا و صوفیان می‌داند که از طریق ریاضت و صیقل دادن دل به معرفت دست می‌یابند (رسولی بیرامی، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴). اما به‌اعتقاد بسیاری از مفسران افلاطون چنین تفسیری از او نادرست است و حتی مفسری مانند کاپلستون که مسیحی معتقد و توماسی است و همواره می‌کوشد در تفسیرهای خود منصفانه نظر دهد و جانب اعتدال را رعایت کند اظهار می‌دارد که در خصوص تقرب عرفانی افلاطون به «واحد» مطمئن نیست (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۶). در حقیقت، این متفکران نوافلاطونی بودند که کوشیدند تا بر اساس آیین مسیحیت تفسیری دینی از اندیشه او ارائه

دهند. معلوم نیست که خود افلاطون به سیر و سلوک و تصفیة نفس معتقد بوده باشد. دیالکتیک او نوعی سیر و سلوک عقلی است، نه قلبی. همان‌طور که کاپلستون اشاره می‌کند:

می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا در شناخت‌شناسی افلاطون، که به‌وسیله تشبیه خط و تمثیل غار نمایش داده شده است، مستلزمات دینی وجود دارد یا نه. این که معانی و افکار افلاطون را نوافلاطونیان صبغه و دلالت دینی داده‌اند بی‌چون و چراست: به‌علاوه، وقتی نویسنده‌ای مسیحی، نظیر دیونوسیوس مجعول، عروج عرفانی به‌سوی خدا را از طریق سلبی، فراسوی مخلوقات مرئی به سرچشمه نامرئی آن‌ها، که نورش به‌سبب درخشش زیاد کور می‌کند، به‌طوری که در واقع نفس، اگر بتوان گفت، در یک حالت تاریکی تابناک است، پی‌گیری می‌کند یقیناً مطالبی را که از افلاطون از طریق نوافلاطونیان ناشی شده است مورد استفاده قرار می‌دهد. اما بالضروره این نتیجه گرفته نمی‌شود که خود افلاطون این عروج را از یک دیدگاه دینی دریافته است (همان: ۲۲۸).

یاسپرس نیز در تأیید اختلاف اساسی میان آرای خود افلاطون و تفسیرهای نوافلاطونی از آن معتقد است که تفکر افلاطونی قریب به هزار سال به‌شکل مشرب نوافلاطونی ادامه یافت، در حالی که معنی اصلی خود را یک‌سره از دست داده بود. به‌نظر یاسپرس، افلاطون هرگز در پی تأسیس مذهب نبود؛ اما پس از وی پروکولوس چهارچوب مشرب نوافلاطونی را با خدایان اواخر عهد قدیم پر کرد و بدین ترتیب علم الهی یونانی را تأسیس کرد. اریگنس نیز، با وارد کردن عناصر توراتی و انجیلی در مشرب نوافلاطونی، به یاری افلاطون حکمت مسیحی را بنیاد نهاد (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۷۹-۱۸۰). به‌نظر یاسپرس، برای نخستین بار پس از سال‌های متمادی لایب‌نیتس بود که آگاهانه به افلاطون راستین روی آورد و او را از پرده‌هایی که مشرب نوافلاطونی بیش از ۱۵۰۰ سال بر آن سایه افکنده بود بازشناخت. به‌نظر لایب‌نیتس «افلاطون را باید از طریق نوشته‌های خود او شناخت، نه از راه افلوپین یا مارسینوس فیسینوس. اینان چون در پی مردی خارق‌العاده و عرفانی بودند، تعالیم آن مرد بزرگ را مسخ کردند» (همان: ۱۸۱). بسیاری از مفسران افلاطون معتقدند که افلاطون اصلاً عارف نیست یا اگر تمایلات عرفانی نشان می‌دهد آن را صرفاً باید در ناتوانی و ضعف عصر باستان جست‌وجو کرد؛ مثلاً، به‌گفته کاپلستون، استیس در کتاب تاریخ انتقادی فلسفه یونان می‌گوید:

مثل عقلانی‌اند، یعنی توسط عقل درک می‌شوند. یافتن عنصر مشترک در امور متکثر کار عقل استقرایی است، و تنها از این طریق است که معرفت مثل ممکن است. این باید مورد توجه آن اشخاصی باشد که تصور می‌کنند که افلاطون قسمی عارف نیک‌خواه و خیراندیش است. 'واحد' فناپذیر، واقعیت مطلق، نه به‌وسیله شهود (intuition) درک

می‌شود و نه در نوعی خلسه عرفانی (ecstasy)، بلکه فقط به وسیله شناخت عقلی و فکر کوشا (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۲).

اگرچه افلاطون در خصوص عشق و سلوک در راه آن عباراتی دارد که بعدها افلوپین آن را بسط داد و از این ره‌گذر در فکر عارفان مؤثر افتاد، مشکل می‌توان افلاطون را عارف دانست؛ زیرا عشق افلاطونی نیز خارج از مقوله فهم نیست و یگانه وسیله درک حقیقت برای او همان است که برای ارسطو بود، یعنی عقل؛ و از وحدت وجود و فنای فی الله در آثار او خبری نیست (افلاطون، ۱۳۶۱: ۲۷۲). در صورتی که مولوی خود را به عقل مقید نمی‌کند، زیرا از نظر او:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۱۳)

مولوی جوهر اتصال و ارتباط آدمیان با حقیقت هستی را ورای طور عقل می‌داند:

اتصال بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

(همان: ۶۶۸)

ریتر نیز، با پذیرش وجود برخی عبارات در آثار موثق افلاطون که بوی عرفان از آن به مشام می‌رسد، معتقد است که این عبارات نه تنها خصیصه شعری و اساطیری دارند، بلکه خود افلاطون نیز آن‌ها را چنین می‌فهمیده است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۷۳). بنابراین افلاطونی که به عرفا شباهت دارد و او را می‌توان با امثال مولوی و ابن عربی مقایسه کرد افلاطونی است که به قول لایب‌نیتس تحریف شده است. نویسنده محترم باید تفسیر خود را با عنایت به چنین تفاوتی میان افلاطون حقیقی و افلاطونی که مفسران نوافلاطونی ارائه کرده‌اند ارائه می‌کرد؛ اما این احتیاط در اثر ایشان مشاهده نمی‌شود و حتی اشاره‌ای هم به آن نشده است. ۱۰. در بحث عشق افلاطونی توجه به این نکته مهم است که اساساً از نظر افلاطون عشق جنسی، هم با جنس موافق و هم با جنس مخالف، ممنوع است. بنابراین، همان‌طور که گروپ متذکر می‌شود، یقیناً افلاطون رابطه جنسی میان مردان را نقد می‌کند و آن را با صراحت هم در جمهوری و هم در قوانین ممنوع می‌داند. او رابطه جنسی مرد و زن را نیز نقد می‌کند و این امر را جز برای تولید نسل جایز نمی‌داند. بنابراین، شاید درست نباشد که بگوییم او رابطه جنسی دو جنس موافق را محکوم می‌کند، زیرا او اساساً هیچ‌گونه رابطه جنسی را صلاح نمی‌داند (Grube, 1980: 89-90). مؤلف اشاره کرده است که در عشق افلاطونی شهوت جایگاهی ندارد، اما از مباحث ایشان چنین برمی‌آید که می‌خواهد افلاطون

را از اتهام اعتقاد به هم‌جنس‌بازی تبرئه کند؛ به‌نظر می‌رسد با توجه به عقیده افلاطون در خصوص رابطه جنسی دیگر مسئله رابطه با جنس موافق مطرح نمی‌شود تا بخواهیم او را از این عقیده مبرا بدانیم و توجیه‌های فراوانی برای اثبات آن بیاوریم. به‌علاوه، توجه به این نکته ضروری است که رابطه جنسی دو هم‌جنس در فرهنگ یونان باستان امری مرسوم بوده و همان‌طور که ویل دورانت اشاره می‌کند، در این دوره، بر مسئله عشق با پسران تأکید شده است و حتی ارسطو نیز توجیه‌هایی برای آن آورده است (دورانت، ۱۳۸۷: ۳۳۴-۳۳۵). اما بعید است که چنین فرهنگی در عهد مولوی وجود داشته باشد. در خصوص اهمیت به مردان و کم‌توجهی به زنان در نظام فکری افلاطون نیز باید اشاره شود که علتش آن است که در جامعه آن اساساً زنان در تعلیم و تربیت مردان سهم مهمی نداشته‌اند و از این رو توجه صرفاً به مردان معطوف بوده است.

۱۱. در این کتاب به ارتباط افکار مولوی با فرهنگ غنی قرآن و دین اسلام هیچ اشاره‌ای نشده است. به‌نظر می‌رسد بسیاری از مسائلی که مولوی مطرح می‌کند برگرفته از مفاهیم دینی و قرآنی است و ارتباط چندانی با اندیشه افلاطون ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی تلاشی است در جهت نشان دادن تأثیر افلاطون در اندیشه‌های عرفانی مولوی. در این مقاله محتوای اثر یادشده از دو حیث نقد شده است: روش و محتوا. بحث تطبیقی نویسنده محترم صرفاً مبتنی بر شباهت‌هایی است که میان افلاطون و مولوی وجود دارد؛ حال آن‌که در بحث تطبیقی اشاره به مبانی مشترک ضروری است و صرف شباهت‌ها مستلزم تطبیق اندیشه‌های دو متفکر نیست. به‌علاوه، مؤلف در روش اختیاری خویش برای تطبیق اندیشه‌های افلاطون و مولوی اثر را به دو بخش تقریباً مستقل تقسیم کرده که هر یک به توضیح اندیشه‌های یک متفکر و گاه شباهت‌های موجود اختصاص دارد. این ویژگی به‌خصوص در بخش دوم کتاب آشکارتر است که تقریباً همه آن به توضیح دو دفتر اول مثنوی اختصاص یافته است. از حیث محتوا، بارزترین ایراد اثر را می‌توان تکیه بر خوانش معمول و متعارف از افلاطون دانست که خوانشی صرفاً افلوپینی است. همه مباحث تطبیقی نویسنده محترم بر اساس این تقریر از افلاطون است، البته بدون این‌که به مبانی این تفسیر و دلایل پذیرش آن اشاره شود. بسیاری از مفسران افلاطون این نوع تفسیرها را دور از تفکر حقیقی افلاطون دانسته‌اند؛ مثلاً شهود افلاطونی صرفاً شهود عقلانی است و بعید است که او به شهودی از نوع شهود عرفا باور

داشته باشد. همین طور عشق افلاطونی، بی‌اعتباری عالم محسوس و جدایی آن از عالم معقول، و مفاهیم دیگری از این قبیل نیازمند تفسیرهای دقیق است و صرف شباهت ظاهری نمی‌تواند مبنای تطبیق قرار بگیرد. به هر حال، شایسته بود مؤلف محترم در بحث تطبیقی خویش به تفسیرهای جدید و در عین حال دقیقی که از فلسفه افلاطون شده است توجه می‌کرد. با عنایت به نکات ذکر شده به نظر می‌رسد که این اثر، با توجه به این‌که به مباحث ریز و دقیق اندیشه افلاطون نپرداخته است، می‌تواند برای خوانندگان غیرمتخصص فلسفه مفید باشد و آنان را با کلیاتی از اندیشه افلاطون، اگرچه نه چندان دقیق، و گاه شباهت‌های آن با اندیشه مولوی آشنا کند؛ اما این اثر نمی‌تواند برای دانشجویان فلسفه منبع درسی محسوب شود.

پی‌نوشت

1. *Mathematical Principles of Natural Philosophy.*

کتاب‌نامه

- افلاطون (۱۳۶۲). پنج رساله، ترجمه محمود صناعتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- دورانت، ویل (۱۳۸۷). تاریخ تمدن، ج ۲، ترجمه گروه مترجمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). «ملاحظات در باب فلسفه تطبیقی»، *خردنامه صدر*، ش ۱.
- رسولی بیرامی، ناصر (۱۳۸۷). *بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی*، تهران: بهجت.
- فتحی، حسن (۱۳۸۶). «آیا افلاطون مرتبه عالم محسوس را پایین آورده است؟»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، ش ۵۱.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- گاتری، کی. دبلیو. سی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱۶، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه اصلی رینولد الین نیکلسن، به‌کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طایفه.
- ورنر، شارل (۱۳۴۷). *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: زوار.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۶). *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Fine, Gael (1998). "Separation", in *Plato, Critical Assessments*, Nicholas D. Smith (ed.), Vol. II, London: Routledge.

Grube, G. M. A. (1980). *Plato's Thought*, U.S.A: Hackett Publishing Company.

Vlastos, Gregory (1998). "Degrees of Reality in Plato", in *Plato, Critical Assessments*, Nicholas D. Smith (ed.), Vol. II, London: Routledge.