

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۱، بهار و تابستان ۸۷
شماره مسلسل ۲۰۳

افلاطون و تفکیک مثال زیبایی از مفهوم کلی زیبایی در مهمانی*

دکتر سید مجید صدرمجلس**

Email: sadremajles@tabrizu.ac.ir

چکیده

از نگاه فیلسوفان و مفسران آثار افلاطون، مثل اموری کلی است که معرفت ما از آنها به صورت تعریف‌های عام عرضه می‌گردد. در رأس آن فیلسوفان، ارسطو جای دارد. وی در آثار خویش، مثل افلاطونی را تحت نام کلیات معرفی و نقد می‌نماید. این نوشته می‌کوشد تا با نقل سخنان افلاطون در محاوره مهمانی، به نوعی بازنگری و بازنمایی از متن افلاطون دست یازد. این بازخوانی اساساً بیشتر از آنکه تفسیر باشد، از نو دیدن آن چیزی است که شاید خوب دید نشده است. ضمن بحث نشان داده می‌شود که افلاطون طی سلوک زیبایی‌شناسی، مرحله درک تدریجی زیبایی مشترک و کلی را از مرحله مشاهده ناگهانی مثال زیبایی تفکیک می‌نماید. و از آنجا که به زعم افلاطون هر نوع از شناخت، متعلق خاص خود را دارد، نتیجه قرائت تازه‌ای است از سنتی کهن: افلاطون مثال زیبایی را از مفهوم کلی زیبایی جدا می‌کند و بدین ترتیب، مثال زیبایی غیر از مفهوم کلی زیبایی است.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، ارسطو، زیبایی‌های سایه‌ای، مفهوم کلی زیبایی، مثال زیبایی

* تاریخ وصول: ۸۷/۵/۱۰ تأیید نهایی: ۸۷/۷/۲۸

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مقدمه

نزد اهل فلسفه، مثل افلاطونی حقایق کلی یا کلیات‌اند؛ آنها با این اتفاق رأی که کلی، بر امور متعدد امکان صدق دارد. شاید نبود برخی تبیین‌ها در آثار افلاطون، خود موجب تعبیر دیگری از سوی اندیشمندان بعدی شده است. به زعم افلاطون، راجع به موضوع اصلی فلسفه - که مثل باشد - نمی‌توان چیزی گفت و نگاشت (نامه ۷، فقره ۳۴۱c)؛ هرچند درباره ماهیت فلسفه و لزوم وجود آن برای خوشبختی آدمی، سخنان بسیار می‌توان گفت و آثار افلاطون، از این گونه مطالب سرشار است.

ارسطو، هنگام بررسی نظریه مثل، آنها را تصریحاً یا تلویحاً تحت نام کلیات نیز اسم می‌برد (اخلاق نیکوماخوس ۱۰۹۶a۱۱-۲۹ و مابعدالطبیعه ۱۰-۹۸۷b۱؛ ۱۲-۱۰۳۸b۷؛ ۳۰-۱۰۶۹a۲۶). در هر دو اثر نامبرده، ارسطو بر آنست که مثال (Idea) به عنوان امری «واحد»، ممکن نیست چیزی مشترک میان افراد کثیر باشد. در اخلاق نیکوماخوس گفته می‌شود برخی فکر می‌کنند جدای از خیرهایی مانند لذت و ثروت، خیر دیگری هم وجود دارد که «خیر فی‌نفسه» و علت همه خیرهاست (۱۰۹۵a۲۶-۲۷). ارسطو در فقره بعد تصریح می‌کند که به بررسی «خیر کلی» (universal good) می‌خواهد پردازد و می‌نویسد: «چون به همان تعداد که اشیاء [مقولات عشر] ... وجود دارند، گفته می‌شود خیر هم وجود دارد؛ پس واضح است که خیر، ممکن نیست چیزی به صورت کلی در همه موجودات [جوهر و اعراض] واقع بوده و در عین حال امری واحد باشد. زیرا در این صورت حمل خیر نه بر همه مقولات و بلکه فقط بر یک مقوله صادق خواهد بود.» (اخلاق نیکوماخوس ۱۰۹۶a۲۳-۲۹). مشهود است که ارسطو وحدت مثال خیر را با حضور مشترک آن ضمن همه موجودات یک جا بر نمی‌تابد.

بیان ارسطو نشانگر آن است که مثال خیر را به عنوان صورت مشترک و کلی بر فراز خیرها می‌شناسد. در طول تاریخ فلسفه نیز همین نگاه ارسطویی درباره مثال خیر و دیگر مثل، بحث و تدریس شده است. ادعای اینکه مثل یا یکی از آنها، کلی نیست، سخنی خلاف عادت است. چون با بزرگانی از ارسطو تا افلاطون‌شناسان برجسته قرن بیستم روبرو

هستیم که مثل را کلیات می‌دانند. افزون بر این، یافتن شاهد یا شواهد تأییدگر آن ادعا نیز کار دشواری است.

بر اساس این تمهید، پرسش نوشتار حاضر از محاوره مهمانی چنین است که: آیا مثال زیبایی، هویت کلی است؟ به عبارت دیگر آیا محاوره مهمانی، تلقی ارسطو را تأیید می‌کند که مثال زیبایی هم *واحد مبدأ* زیبایی‌ها است و هم *کلی* مشترک بر فراز زیبایی‌ها؟ اگر ایراد ارسطو را بپذیریم که امر واحد به عنوان هویت خارجی ممکن نیست با حفظ وحدت، کلی و مشترک هم باشد، جای تردید در اینجاست که شاید ارسطو وجود مثال زیبایی را با مقام درک و تعریف کلی از زیبایی‌ها، در هم آمیخته باشد.

یک - سخن افلاطون در باب مراحل سلوک عشق

در فقرة ۲۱۰a-d محاوره مهمانی، از مرحله‌های شناخت زیبایی سخن می‌رود که از زیبایی واقع در یک جسم آغاز شده و سرانجام به دریافت مثال زیبایی می‌انجامد. اکنون پیش از هر چیز بهتر است ببینیم که افلاطون چه می‌گوید و چه امکانی را بر روی ما می‌گشاید تا بتوانیم از این راه به نگرشی برسیم. ضمن ترجمه نقل قول، شماره‌های داخل علامت کروشه را افزوده‌ایم تا مرحله‌های موجود را بارزتر نشان دهیم. اما نباید غافل شد که با طیفی پیوسته از مراحل روبرو هستیم.

افلاطون می‌نویسد: «... نامزد نوسفر عشق اگر بخواهد تلاش‌هایش مثمر ثمر باشد، امکان ندارد از ابتدا خویشتن را به زیبایی‌های جسم محصور و مقید سازد. [۱] اول از همه، اگر آموزگار وی را چنانکه باید ارشاد نماید، سالک نوسفر عشق به زیبایی یک جسم عاشق خواهد شد؛ طوری که علاقه و عاطفه وی ممکن است گفتگو و مرادۀ پاک بی-آلایش را زنده سازد. [۲] بار دیگر سالک نوسفر باید ملاحظه کند که زیبایی یک جسم، چقدر زیاد با زیبایی هر جسم دیگر مرتبط است. او در این هنگام خواهد دید که اگر خودش را به عشق یک هیئت ظاهری محدود سازد، انکار قول به یکسانی و وحدت حالت زیبایی هر جسمی [با جسم دیگر]، کار باطلی است. سالک عشق وقتی بدین نکته رسید، باید خویشتن را دلباخته و عاشق هر جسم دوست داشتنی (و زیبا) بگرداند و علاقه خود را به

هر جسم دوست داشتنی، با ناچیز و بی‌اهمیت شمردن تفاوت زیبایی جسم‌ها، در حد متناسب و لازم تنظیم نماید. [۳] سالک، سپس باید در یابد که زیبایی‌های جسم در برابر زیبایی‌های روح، هیچ است. چنانکه هر جا با زیبایی روح ملاقات کند، اگر چه حتی در کالبد جسماً زیبا هم نباشد، در خواهد یافت که آن روح زیبا برای عاشق شدن و گرمی‌داشتن بسنده است - و روح زیبا از بابت برانگیختن شوق برای چنین گفتگو و مراوده‌ای که به دنبال تدارک و تولید یک طبیعت شریف است، کفایت می‌کند. [۴] از این مورد [به بعد]، سالک عشق به سوی تأمل و تدبر در زیبایی قانون‌ها و نهادها ارشاد خواهد شد. هنگامی که او قرابت هر نوع زیبایی را با دیگر زیبایی‌ها کشف کرد، نتیجه خواهد گرفت که گذشته از هر چیزی، زیبایی جسمانی چندان هم مهم نیست. [۵] پس از آن، توجه سالک را از جانب قانون‌ها و نهادها به سوی علوم باید معطوف کرد؛ به گونه‌ای که چه بسا زیبایی هر قسم از علم و معرفت را بشناسد. [۶] بدین ترتیب سالک عشق با مداقه در افق گسترده زیبایی، از تقید بنده‌وار به زیبایی جزئی و فردی یک پسر، یک مرد یا یک رسم و نهاد واحد، رهایی خواهد یافت و چشمان خویش را به دریای پهناور زیبایی خواهد گشود. ضمن چنین تأمل و تدبری است که بذر مفیدترین گفتگو و مراوده و بذر برترین تفکر را دریافته و حاصل طلائی فلسفه را برداشت خواهد کرد. [۷] تا آنکه پس از تحکیم و تقویت، به حالت واحد و خاصی از معرفت نائل خواهد شد؛ منظور همان معرفت خود زیبایی است که از آن سخن می‌گویم. ... کسی که تا این حد به اسرار عشق آشنا شد و همه جنبه‌ها و مظاهر زیبایی را به ترتیب درست مشاهده کرد، سرانجام به مکاشفه نهائی نزدیک می‌گردد. ای سقراط، در این حالت است که سالک را آن رؤیت شگفت‌انگیز ناگهان آشکار می‌گردد؛ که همان رؤیت خود زیبایی است و آن همه زحمت وی، به خاطر این بوده است.» (مهمانی a-e ۲۱۰؛ ۲۰۰۲؛ ترجمه از متن انگلیسی به قلم M. Joyce).^۱

تیلور (۱۹۴۹: ۲۲۹ تا ۲۳۱)^۲، گاتری (افلاطون، محاورات میانی؛ ج ۱۴، ص ۲۸۴)^۳ و استنلی روزن (۱۹۸۷: ۲۰۷)^۴، وقوف به زیبایی دانش را با ورود به دریای پهناور زیبایی، جمعاً یک مرحله می‌شمارند و از سوی دیگر بر ناگهانی بودن مشاهده مثال زیبایی در

مرحله پایانی سلوک عشق تأکید می‌ورزند. کارل بورمان (۱۳۷۵: ص ۱۱۴)^۵، وقوف به زیبایی دانش را با وقوف به دریای پهناور زیبایی، یکی دانسته و از سوی دیگر زیبایی هر چیز زیبا را، خواه در دانشها و خواه در عمل و هنر یا در حوزه اجسام، همان مظاهر مثال زیبایی می‌شمارد.

ورنر یگر (۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳۷)^۶ و تنودور گمپرتس (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳۳)^۷ نیز احتمالاً، شناخت زیبایی دانشها را با ورود به دریای بی‌کران زیبایی یکی می‌شمارند که پس از آن، مرحله روبرو شدن ناگهانی با مثال زیبایی فرا می‌رسد. فردلندر، در جلد سوم از اثر خویش به نام *افلاطون* راجع به فقره a-d ۲۱۰ از *محاورة مهمانی*، بدون آنکه به گزارش مراحل زیبایی‌شناسی پردازد، سخنرانی سقراط را به عنوان غایت سخنرانیهای پیشین می‌شمارد (۱۹۷۰، ج ۳، صص ۲۸-۲۷).

از سوی دیگر امیل بریه، در باره مراحل زیبایی‌شناسی *محاورة مهمانی* می‌نویسد: «... لیکن مافوق جمال مجسم، مرحله دیگری است و آن زیبایی جانها و پیشه‌ها و دانشها است و از آن نیز فراتر، دریای بی‌کران زیبایی است که همه زیبایی‌ها از آن بدر می‌آید.» (۱۳۷۴: ص ۱۵۷). طبق این گفته، امیل بریه میان زیبایی دانشها با وقوف به دریای بی‌کران زیبایی فرق می‌گذارد و برخلاف متفکران نامبرده، دریای بی‌کران زیبایی را با مثال زیبایی یکی می‌شمارد.

مشهود است که با دو گونه قرائت روبرو هستیم. قرائت بیشتر متخصصان، بر دو نکته تأکید دارد: (الف) وقوف به دریای پهناور زیبایی، همان درک زیبایی علوم است و (ب) مرحله پایانی سلوک عشق، مشاهده ناگهانی مثال زیبایی است. اما قرائت امیل بریه، با بند الف متعارض است و دریای پهناور زیبایی را با مثال زیبایی یکی می‌گیرد. در اینصورت قرائت امیل بریه با برداشت برخی از متفکران نامبرده متفاوت است؛ ولی میان نتیجه آنها تفاوتی نیست. اگر کارل بورمان را فعلاً کنار بگذاریم^۸، دیگر متفکران نیز همانند امیل بریه مدعی‌اند که مثال زیبایی، همان زیبایی کلی است. این مطلب، نه مورد اختلاف بل نکته اشتراک امیل بریه با دیگر متفکران است؛ در واقع همگی آنها به تأسی از ارسطو، مثل را «کلیات» می‌شمارند. در این صورت حاصل دو گونه قرائت مختلف از متن افلاطون، نتیجه واحدی است: مثال زیبایی، هویت کلی است. حال اگر نتیجه قرائت امیل بریه و قرائت

دیگر متفکران در راستای نگرش ارسطو است، می‌توان نتیجه گرفت که قرائت ارسطو نیز همانند یکی از دو قرائت بالا بوده است. البته روشن است که کلیات شمردن مُثل، با قرائت امیل بریه تناسب بارزتری دارد.

ظاهر بیان افلاطون، حاکی از جمع میان درک زیبایی علوم و دانش‌ها با وقوف به دریای پهناور زیبایی است؛ ولی به گفته بورمان، زیبایی دانش‌ها خود از جرگه مظاهر و سایه‌های زیبایی می‌باشند. روشن است که نزد افلاطون، میان درک زیبایی یک مظهر با وقوف به همانندی همه مظاهر باید فرق گذاشت. آنهم بدین دلیل که التفات به وجه مشترک زیبایی‌ها، تنها به مرحله درک زیبایی دانشها (مرحله ۵) محدود نیست و از همان مرحله نخست، دریافت قرابت و شباهت میان زیبایی امور خود نمائی می‌کند تا آنکه سرانجام سالک از تقید به زیبایی این یا آن شیء جزئی معین آزاد می‌گردد. رسیدن به «دریای پهناور زیبایی» در متن افلاطون، آشکارا از رهیافت تدریجی و سلبی در تحصیل مفهوم کلی زیبایی حکایت دارد. دوم آنکه مثال زیبایی، که علت وجود زیبایی‌های سایه‌ای در اشیاء است^۹ ناگهان توسط نفس مشاهده می‌گردد؛ حال آنکه درک مفهوم مشترک و کلی زیبایی، محصول درک عقلی به کمک حس است و با مقایسه زیبایی‌های امور مختلف، به نحوی انتزاعی و تدریجی بدست می‌آید. بدین ترتیب، از آنجا که متن افلاطون، آشکارا میان درک تدریجی مفهوم کلی زیبایی با مشاهده ناگهانی خود مثال زیبایی فرق می‌گذارد، با قرائت امیل بریه تعارض دارد و به همین خاطر نتیجه قرائت امیل بریه، یعنی یکی شمردن زیبایی کلی (= دریای پهناور زیبایی) با مثال زیبایی را نمی‌توان مورد تأیید افلاطون دانست.

اکنون اگر متن افلاطون را به اعتبار نحوه وجود موضوع زیبایی نگاه کنیم، ممکن است نشانگر هفت مرحله باشد که خود، در تقریر دوباره، به سه منزل قابل کاهش است. گفتنی است اگر مراحل سلوک عشق در بیان افلاطون، همان شش مرحله مورد اشاره امثال تیلور و گاتری و امیل بریه نیز باشد، بازهم بر روند بحث کنونی خدشه‌ای وارد نمی‌شود. چرا که بحث اصلی در اینجا، دسته بندی مراحل سیر به اعتبار چگونگی وجود موضوع

زیبایی است. لذا هیچ اصراری نیست که مراحل سلوک عشق لزوماً هفت مرحله باشد؛ لیکن در وجود سه منزل، جای تردید نیست.

دو- منازل سلوک عشق به اعتبار چگونگی وجود زیبایی

آنچه از افلاطون نقل شد، از چشم انداز موضوعی به سه منزل می‌تواند فروکاسته شود. هر سه منزل با موضوعی به نام زیبایی سروکار دارند و چنانکه از متن نقل شده بر می‌آید، سالک عشق با تجربهٔ امور زیبا، به قرابت و همانندی میان زیبایی‌ها آگاه می‌گردد. اما نکتهٔ مهمتر این است که زیبایی موردنظر در هر منزل به لحاظ چگونگی وجود، از زیبایی منازل دیگر تفاوت دارد.

منزل نخست؛ این منزل مشتمل است بر مراحل اول تا پنجم در متن افلاطون. دلیل اینکه می‌توان هر پنج مرحله را ضمن یک منزل جمع کرد، عبارت است از آنکه در این مرحله‌ها، با اموری محسوس یا نامحسوس سر و کار داریم که از گونه‌ای زیبایی برخوردارند. به عبارت دیگر در این منزل شرط می‌شود که با زیبایی‌های واقع در اشیاء یعنی زیبایی‌های بشرط شیء روبرو هستیم. وجه مشترک این زیبایی‌ها، نسبی بودن و رونوشت بودن آنها است؛ اما وقوف بدین امر خود به تدریج و پس از تجربهٔ موجودات زیبا رخ می‌نماید.

زیبایی‌های واقع در موجودات محسوس و نامحسوس، ممکن نیست هم عرض مثال زیبایی تلقی بشوند؛ زیرا سایه بودن آنها به اعتبار وجههٔ زیبایی، بالضروره موجب می‌شود تا فروتر از مبداء خویش باشند. شدت و ضعف زیبایی‌های سایه‌ای، امریست آشکار که خود با کثرت عرضی و طولی نیز همراه است. بنابراین در منزل نخست، با زیبایی‌های سایه‌ای یا بشرط شیء روبرو هستیم که هوایات عینی حال در اشیاء بوده و وجوداً عین بهره‌مندی از اصل خودشان هستند.

منزل دوم؛ این منزل عبارت است از درک و دریافت زیبایی به معنای مشترک و کلی کلمه. سالک در این منزل، نگاهی جمعی به همهٔ زیبایی‌های مشاهده شده در منزل نخست (پنج مرحلهٔ اول) می‌افکند و خود را به زیبایی یک مرحلهٔ خاص مقید نمی‌سازد. دیدیم که

افلاطون می‌گفت: «[۶] ... سالک عشق با مذاقه در افق گسترده زیبایی، از تقید بنده‌وار به زیبایی جزئی و فردی یک پسر، یک مرد یا یک رسم و نهاد واحد، رهائی یافته و چشمان خویش را به دریای پهناور زیبایی خواهد گشود.» (مهمانی ۲۱۰b).

تعبیر افلاطون در مرحله ۲: «... انکار قول به یکسانی و وحدت حالت زیبایی هر جسمی [با جسم دیگر]، کاری باطل است.» و در مرحله ۴: «... هنگامی که او، قرابت هر نوع زیبایی را با دیگر زیبایی‌ها کشف کرد.» (مهمانی ۲۱۰b)، نشانگر این نکته مهم است که طی سلوک عاشقانه، آدمی هر بار از راه مقایسه مرحله بالاتر با مرحله پایین‌تر، میان امور زیبا به وجود شباهت و قرابت در زیبایی پی می‌برد. تأکیدهای افلاطون در مرحله‌های دوم، سوم و ششم، جای هیچ گونه تردید باقی نمی‌گذارد که از نظرگاه وی، احراز مفهوم کلی زیبایی برای آدمی در همین دنیا و با دیدن موارد متعدد است که حاصل می‌شود. روشن است که مفهوم کلی با حیثیت قرابت و شباهت میان امور متعدد ملازم است. بنابراین منزل دوم، منطقاً پس از منزل نخست است. جمع یا تفکیک میان مرحله ششم با مرحله پنجم یا توزیع مرحله ششم به پنج مرحله نخست در متن افلاطون، به روند آشنائی تدریجی با امور زیبا و سلب ماهیت خاص آنها جهت رسیدن به مفهوم کلی زیبایی، خللی وارد نمی‌سازد.

بر پایه سخن افلاطون، مفهوم مشترک و کلی، گونه‌ای نظر ثانوی به عده‌ای از امور است. این نگاه، دیدن همانندی میان همان امور متعددی است که پیش از آن تک‌تک مشهود واقع شده‌اند. در واقع این عقل (nous) است که در کثرت تجربه شده، رشته‌ای از همگونی و وحدت می‌بیند و به انتزاع آن دست می‌یازد. رهایی از تقید بنده‌وار به زیبایی این یا آن شیء جزئی و مورد تجربه، نشانگر آن است که در این منزل با زیبایی لابشرط، سروکار داریم. زیبایی لابشرط، ملاحظه عقلی اشتراک زیبایی‌های سایه‌ای است و به همین جهت است که زیبایی چیز معینی در آن شرط نمی‌شود. براین اساس، زیبایی لابشرط، دارای کلیت و سعه مفهومی است و بر همه مراتب و مصادیق زیبایی که در دنیا تجربه می‌شود، قابل اطلاق است.

منزل سوم؛ این منزل که همان مرحله پایانی در متن افلاطون می‌باشد، عبارت است از معرفت مثال زیبایی که همیشه و همه جا و از هر جهت زیباست و مبداء همه زیبایی‌ها. در عالم هبوط، درک و دریافت مثال زیبایی با واسطه است؛ همین است که به تعبیر افلاطون، معرفت مثل در دنیا همان یادآوری است. حتی افلاطون بر آن است که تحقق حکمت و معرفت به معنی حقیقی و کامل کلمه، به جهان بعد از مرگ موکول شده است (فایدون b-۶۸a). نفس بشری در عالم کنونی، فقط به معرفت نسبی مثال زیبایی و تشبه به وی می‌تواند نائل شود؛ و این مهم از راه درک معلول‌ها یا زیبایی‌های سایه‌ای ممکن است. به گفته افلاطون این مرحله از سلوک عشق، رسیدن به مقام برداشت حاصل طلایی فلسفه است؛ همان محصولی که بذر آن در دو منزل پیشین کاشته شده است. محصول طلایی فلسفه که عبارت است از مشاهده مثال زیبایی و تشبه به وی، همراه است با زیبا گشتن انسان و رسیدن به مقام دوستی با خداوند (مهمانی ۲۱۲a).

افلاطون پس از اشاره به ثبات و وحدت مثال زیبایی می‌گوید: «رؤیت مثال زیبایی از سوی سالک، حالت و هیئت زیبایی یک چهره یا دستها یا عضوی از تن را نخواهد داشت؛ همچنین زیبایی کلمات و معرفت یا زیبایی هر موجودی را که به مانند مخلوق زنده یا زمین و آسمانها یا هر امر دیگر واقع در چیزی دیگر است، نخواهد داشت— بلکه در وحدت ابدی، فی‌نفسه و بنفسه به خود قیام دارد و هر چیز دوست داشتنی از آن بهره‌مند است.» (مهمانی b-۲۱۱a). روشن است که افلاطون، مثال زیبایی را با این شرط که هیچ یک از زیبایی‌های سایه‌ای نیست، توصیف می‌کند. بنابراین، مثال زیبایی بر خلاف زیبایی‌های سایه‌ای و مفهوم کلی زیبایی، نه بشرط شیء است و نه لابسشرط بلکه بشرط لا است؛ بدین معنی که مثال زیبایی نه یکی از زیبایی‌های سایه‌ای است و نه انتزاع یافته از آنها.

نظر به کاربرد عنوان «مثال یا خود زیبایی» از سوی افلاطون، می‌توان استنباط کرد که مفهوم کلی زیبایی با گسترش معنا به بیرون از قلمرو زیبایی‌های سایه‌ای، بر علت آنها نیز اطلاق‌پذیر است. مثال زیبایی به عنوان سرچشمه زیبایی‌ها، مرتبه اتم و اشرف زیبایی است؛ و از کوزه همان تراود که در اوست. البته جهت این اطلاق، نه درک دنیوی مثال زیبایی بلکه استنباط سنخیت وجودی میان او با زیبایی‌های سایه‌ای است. اکنون می‌توان

گفت در نگاه افلاطون، مثال زیبایی نسبت به زیبایی‌های سایه‌ای، تقدم و کمال وجودی دارد. و به عنوان علت همه زیبایی‌های سایه‌ای، از سعه وجودی نیز برخوردار است. حال آنکه مفهوم کلی زیبایی، تنها از سعه مفهومی می‌تواند برخوردار باشد. بر این اساس، مفهوم مشترک و کلی زیبایی، اولاً و بالذات بر زیبایی‌های سایه‌ای اطلاق‌پذیر است و ثانیاً و بالعرض بر مثال زیبایی. بنابراین مفهوم کلی زیبایی، بر همه زیبایی‌ها قابل حمل است اما مثال زیبایی جز خودش، بر هیچ چیز دیگری قابل حمل نیست.

تفطن کارل بورمان در این باره شایسته گزارش است که: «... چون ایده، حال در اشیاء محسوس نیست از این رو ایده، واحد بیرون از کثیر است در حالی که مفهوم کلی، به عکس، واحد در کثیر یا واحد بر فراز کثیر است. ایده، واحد بیرون از کثیر یا واحد در جنب کثیر است، در حالی که مفهوم کلی به عکس، واحد قابل حمل به کثیر است.» (افلاطون، ۱۳۷۵ صص ۷۲-۷۱).

با توجه به آنچه بحث شد، آشکار می‌شود که در سلوک زیبایی‌شناسی با سه گونه زیبایی سروکار داریم: ۱- زیبایی‌های سایه‌ای (معلول)، ۲- زیبایی مشترک و کلی و ۳- مثال زیبایی (علت). زیبایی‌های قسم اول و سوم، هویات عینی هستند. می‌ماند زیبایی قسم دوم که یک هویت ذهنی است و انتزاع عقلی آن، در خود زیبایی‌های سایه‌ای، ریشه دارد. در واقع زیبایی به معنای عام و کلی کلمه، هویتی مستقل از زیبایی‌های سایه‌ای نیست که امری عینی و افزون بر آنها باشد. به همین جهت، علم به مفهوم کلی زیبایی، علمی است با واسطه و انتزاعی و تدریجی که مستلزم به کار افتادن قوای حسی و عقلی در زندگی دنیوی است. اما دریافت مثال زیبایی، درک و مشاهده بی‌واسطه و ناگهانی است که صرفاً کار عقل یا پاره الهی در وجود ما است.

سه- بررسی نگاه مرسوم ارسطویی

اگر پرسش شود که: آیا از نگاه افلاطون با توجه به تفکیک سه گونه زیبایی، مثال زیبایی همان کلی (مفارق) است؟ پاسخ ارسطو و تاریخ فلسفه به این پرسش، مثبت است.

افلاطون‌شناسان برجسته نیز بر همین رأی رفته‌اند. دیدیم که ارسطو به عنوان منتقد اصلی نظریهٔ مثل، از کاربرد تعبیر کلیات به جای مثل ابا ندارد.

به عبارت دیگر ارسطو، گوئی در مواجهه با سه قسم ۱- زیبایی‌های سایه‌ای، ۲- مفهوم کلی زیبایی و ۳- مثال زیبایی، میان دو راهی واقع می‌شود. بدین معنی که او- و افلاطون- باید یکی از دو گزینه را برگزینند: (الف) جمع مفهوم کلی زیبایی با زیبایی‌های سایه‌ای یا (ب) جمع مفهوم کلی زیبایی با مثال زیبایی. ارسطو، برای خود شق نخست را می‌پذیرد؛ چون به زعم وی کلی با امور جزئی و در ضمن آنهاست که می‌تواند تحقق داشته باشد. در این صورت برای افلاطون راه دوم باقی می‌ماند: مثال زیبایی با مفهوم کلی، یکی شده و مثل همان کلیات مفارق‌اند. بدین ترتیب نزاع فکری ارسطو با افلاطون در گزینش میان این دو راهی، خود را نمایان می‌سازد. گزینش نامبرده در عمل از سوی ارسطو و اخلاف وی انجام شده است و با این تلقی، افلاطون عملاً در برابر ارسطو جای گرفته است. مطابق این نگرش باید بپذیریم که خود افلاطون، مفهوم کلی زیبایی را با مثال زیبایی، جمع می‌کند. بر این اساس معرفت به مفهوم کلی زیبایی که علم انتزاعی، باواسطه و تدریجی است با مشاهدهٔ مثال زیبایی که علم شهودی، بی‌واسطه و ناگهانی است یکی خواهد بود. اما ظاهراً مسأله به این سادگی هم نیست؛ چون مشکل مهمی وجود دارد و آن عبارت است از این نکته که افلاطون نیز همانند خود ارسطو، مفهوم کلی را محصول درک عقلی موارد متعدد و کشف تشابه میان آنها در دنیا می‌شمارد؛ و این درک عقلی با اعانت حس به دست می‌آید.

با این چشم‌انداز، آنچه در طول تاریخ فلسفه رخ داده است، گوئی نوعی موضع‌گیری در باب فرو کاستن سه گونهٔ زیبایی به دو گونهٔ زیبایی بوده است. جمع زیبایی کلی با مثال زیبایی، تعلیمی است که در طول تاریخ فلسفه رایج بوده و به عنوان متاعی افلاطونی داد و ستد گشته است. اساساً، آیا افلاطون، در بین دو راهی بوده است یا آنکه او با سه قسم زیبایی روبرو بوده و هر سه را جایگاهی ویژه بخشیده است، بدون آنکه بر جمع میان مثال زیبایی با مفهوم کلی زیبایی مجبور شده باشد؟

تعبیر «افق گستردهٔ زیبایی» و «دریای پهناور زیبایی» که در بیان افلاطون به کار رفته است (مهمانی ۲۱۰d)، ممکن است به دو معنی باشد: ۱- مثال زیبایی و ۲- مفهوم کلی

زیبایی. روند تاریخ فلسفه نشانگر پذیرش و جمع هر دو معنا با هم بوده است. و به همین خاطر است که منتقدان مثل تحت نام کلیات، به معرفی و نقد آنها پرداخته‌اند. مطابق این نگرش، ورود سالک عشق به منزل «افق گسترده زیبایی» و «دریای پهناور زیبایی»، درک و دریافت خود مثال زیبایی تلقی شده است. در حالیکه متن افلاطون، آشکارا نشانگر روند فکری کسی است که با تجربه زیبایی‌های موجودات محسوس و نامحسوس آغاز کرده و در منزل دوم، همگی زیبایی‌ها را با کثرت عرضی و طولی یک جا پیش چشم می‌آرد و به تأمل در زیبایی به نحو کلی می‌پردازد.

به گفته افلاطون با چنین تأملی است که سالک عشق، بذر مفیدترین گفتگو و تفکر را می‌یابد. به نظر می‌رسد بُعد نامبرده در لسان افلاطون همان گوهر شیوه دیالکتیک باشد که نمونه‌های آن را در محاوره‌های اولیه سقراطی می‌یابیم. آنجا که افلاطون برای مثال، دنبال احراز تعریف یا مفهوم کلی شجاعت (محاورة خارمیدس) و دینداری (محاورة ثئوفرون) یا دوستی (محاورة لاکس) است. به عبارت دیگر، تأمل در زیبایی‌های محسوس و نامحسوس، عبارت است از جستجوی تعریف کلی زیبایی که مشتمل بر همه زیبایی‌های سایه‌ای باشد. این نکته قابل تأملی است که تعریف‌های پیشنهادی مفاهیم نامبرده و جامع و مانع نبودن آنها با استفاده از خود مصادیق و نمونه‌های خارجی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین، چارچوب روش تعریف کلی در محاوره‌های نامبرده با شیوه زیبایی شناسی در محاوره مهمانی، مطابقت دارد.

روشن است که فقرة ۲۱۰a-d محاوره مهمانی که در بند [۲] ترجمه آنرا آوردیم، صراحتاً مفهوم کلی زیبایی را از مثال زیبایی جدا می‌سازد و هر یک از دو قسم زیبایی را متعلق دو مرحله از مراحل سلوک عشق می‌شمارد. در این سلوک درک مفهوم کلی زیبایی، شرط نیل به دریافت مثال زیبایی است. قول به اینکه افلاطون نمی‌فهمد و شرط رسیدن به چیزی را، عین خود آن چیز می‌شمارد، البته امری غریب است. افلاطون صریحاً درک عقلی مفهوم کلی زیبایی را از مشاهده مثال زیبایی جدا می‌سازد و اولی را، پله‌ای برای صعود به دومی می‌شمارد. بنابراین درک همانندی زیبایی‌ها، شرط رسیدن به مفهوم کلی زیبایی است و خود این مفهوم نیز شرط نیل به مثال زیبایی است. اما لزوم وجود این

دو شرط در طول هم، به معنای لزوم وجود آنها در جریان معرفت یا شهود ناگهانی مثال زیبایی نیست. به عبارت دیگر آن دو شرط، در حکم نردبانهای رسیدن به لبهٔ یک بام هستند و دیگر در پشت بام نیازی به آنها نخواهد بود.

افلاطون طی تعبیر دیگری در تمثیل خط (جمهوری، فقره‌های ۵۱۱e-۵۰۹d)، ادراک محسوسات را شرط لازم دیالکتیک صعود تا مثال خیر - یعنی نخستین چیز میان همه چیز - می‌شمارد. اما در دیالکتیک نزول که عبارت باشد از معرفت به شأن مثال خیر و نسبت میان وی با دیگر مثل، از آن شرط خبری نیست. نیز پیداست که میان مراحل سلوک زیبایی - شناسی با مراتب شناخت واقع در تمثیل خط تناظر کلی وجود دارد. عبور از سایه‌های محسوسات به خود محسوسات و سپس نیل به امور ریاضی و سرانجام به مثل، جریانی است که بدون وجود درک حسی و عقلی ناممکن است. اما مثل در این عالم محسوس تحقق ندارند تا به ادراک درآیند. بنابراین معرفت به مثل، یادآوری شهود پیش از هبوط است.

در خصوص اصل وجود کلی و کلیت، ارسطو با افلاطون نزاعی ندارد. زیرا عبارت محاورهٔ مهمانی در خصوص کشف همانندی میان زیبایی‌های سایه‌ای، نشان می‌دهد که افلاطون، مفهوم کلی را نتیجهٔ انتزاع عقلی از موارد متعدد می‌داند که در همین دنیا برای آدمی حاصل می‌گردد. محل نزاع اصلی میان افلاطون و ارسطو، همان جدایی و استقلال کلیات از عالم محسوس می‌باشد. ارسطو، دقیقاً مخالف همین جدائی است؛ چون به زعم وی مثل به عنوان جوهر اشیاء، جدای از جزئیات، نمی‌تواند هویت مستقلی داشته باشند (مابعدالطبیعه ۳-۲ b۲ ۹۹۱). اما منظور کدامین جوهر و مثل است که با هم سر ناسازگاری دارند؟ طبعاً ارسطو جوهر به معنای اولی یا اشیاء جزئی و منفرد را در نظر دارد (مقولات، فقره ۲۴-۱a۱۶) و از سوی دیگر همان مثل که از نگاه ارسطو، کلیات اند. ارسطو در فقره نامبرده از رسالهٔ مقولات، جوهر اولی را عبارت از اشیای منفرد مانند سقراط می‌شمارد که نه حال در یک موضوع است و نه محمول و مقول بر یک موضوع.

اگر به بحث از مورد خاص مثال زیبایی مقید بمانیم، می‌بینیم که نگاه ارسطویی نکتهٔ مهمی را نادیده می‌گیرد و آن عبارت است از ندیدن تفکیک زیبایی مشترک و کلی از مثال

زیبایی و فراموشی این اصل که به زعم افلاطون، مفهوم کلی زیبایی با تجربه امور متعدد و احراز شباهت و همانندی آنها در دنیا، به دست می‌آید؛ حال آنکه مثال زیبایی به یاد آورده می‌شود. افزون بر ارسطو، تاریخ فلسفه نیز در فهم اندیشه افلاطون تفکیک نامبرده را نمی‌بیند یا جدی نمی‌شمارد. به نظر می‌رسد در اینجا نوعی جایگزینی توسط منتقد اصلی نظریه مثل پدید می‌آید و طی تاریخ فلسفه از ارسطو تا کنون در حق افلاطون، سوء تفاهمی پیش آمده و میان مثال زیبایی با مفهوم کلی زیبایی خلط رخ می‌دهد.

ارسطو در رساله مقولات با استفاده از دو مفهوم حمل و در موضوع بودن، جمیع موجودات را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱- موجودی که بر موضوع حمل می‌شود اما در موضوع نیست؛ مانند انسان (جوهر کلی = جوهر ثانی)، ۲- موجودی که بر موضوع حمل نمی‌شود اما در موضوع است؛ مانند سفیدی واقع در این برگ (عرض جزئی)، ۳- موجودی که هم بر موضوع حمل می‌شود و هم در موضوع است؛ مانند سفیدی به طور کلی (عرض کلی) و ۴- موجودی که نه بر موضوع حمل می‌شود و نه در موضوع است؛ مانند سقراط (جوهر جزئی = جوهر اولی) (مقولات، ۱۳۸۳؛ فصل ۲).

اکنون با کمک گرفتن از همین اصطلاحات، می‌توان گفت به زعم خود ارسطو، مثل از گونه نخست موجود است که بر موضوع حمل می‌شوند ولی در موضوع نیستند. در دستگاه فکری ارسطو، محمول واقع شدن یک مفهوم، نشانه کلیت آن است. بر این اساس، مثال زیبایی، کلی است چون که بر زیبایی‌ها حمل می‌پذیرد. اما متن صریح افلاطون در محاوره مهمانی، تصویر ارسطویی را بر نمی‌تابد و بجای آن مثال زیبایی را حقیقتی منحصر به فرد معرفی می‌نماید که مطلقاً چیزی غیر از زیبایی‌های سایه‌ای است (فقره ۲۱۱a-b). بنابراین از چشم‌انداز محاوره مهمانی، مثال زیبایی از گونه چهارم موجود است که نه بر موضوع حمل می‌شود و نه در موضوع است. بدین ترتیب ارسطو میان مفهوم کلی زیبایی (گونه نخست موجود) با خود مثال زیبایی (گونه چهارم موجود)، خلط کرده است. در محاوره مهمانی، توصیف افلاطون از مثال زیبایی چنان است که امکان حمل بر هیچ زیبایی دیگر را روا نمی‌دارد. و از سوی دیگر، مفهوم کلی و مشترک زیبایی به عنوان دستاورد تجربه

شباهت میان زیبایی‌های سایه‌ای، از چنان سعه مفهومی برخوردار است که افزون بر زیبایی‌های سایه‌ای، امکان صدق بر مثال زیبایی را نیز داراست؛ هر چند بطور بالعرض. به زعم افلاطون، معرفت از عقیده درست متفاوت است و هر یک از این دو نوع شناخت، دارای متعلق ویژه‌ای هستند. در واقع از نگاه افلاطون، وجود دو نوع شناخت، خود دلیل وجود دوگونه متعلق و موضوع است (تیمائوس ۵۱d-e). تقابل عقیده درست با معرفت، در محاوره منون به صورت تمایز میان دانستن راه لاریسا با طی آن راه نشان داده می‌شود (فقره ۹۷a-b). تمثیل افلاطون حاکی از تمایز میان شناخت مفهومی (باواسطه) با شناخت شهودی (بی‌واسطه) است. کشف عقیده درست راجع به مفهوم کلی زیبایی، تفکر عقلانی انتزاعی و باواسطه است و ممکن است به نتیجه مناسب هم نرسد؛ چنانکه افلاطون در برخی محاوره‌ها به تعریف جامع و مانع از مفهوم کلی نمی‌رسد. محصول این تفکر عقلی نیز، قابل بیان و نگارش است. اما معرفت یا یادآوری مثال زیبایی، باز یافت شهود نفسانی و تجربه پیش از هبوط است. پارادکس تحقیق در محاوره منون و ارائه نظریه یادآوری به عنوان راه گریز از آن (فقره‌های ۸۱e-۸۰c)، نشانگر وجود آن شهود پیشین و امکان تحقیق در این دنیا است. طبیعی می‌نماید که چنین تجربه شهودی با زبان دنیوی قابل بیان و نگارش نباشد.

اگر موضوع فلسفه، از جمله همین حقیقت زیبایی و شهود آن است و اگر فیلسوف، اروس است (مهمانی، فقره ۲۰۴b)، در این صورت، افلاطون معترف است که در خصوص حقیقت برین و شهود آن، نه چیزی نگاشته و نه خواهد نگاشت (نامه ۷، فقره ۳۴۱c). افزون بر این از نظرگاه افلاطون، انسان خردمند برای بیان حقایق با زبان و گفتار بشری گستاخی نمی‌ورزد؛ چرا که کوشش جهت بیان چنان مطالبی برای عوام، عین گرفتار ساختن آنان به حیرت و حسادت است (همان، ۳۴۴ c). در واقع از نگاه افلاطون همه انسانها به طور یکسان، ظرفیت شنیدن حقایق را ندارند و گفتن بعضی حقیقتها مایه گمراهی برخی خواهد شد.

جهاذ- تأیید نامه شماره ۷ افلاطون

در تأیید مطالب بالا، می‌توان نامه ۷ را شاهد آورد. افلاطون در خصوص مراتب شناخت می‌گوید: «برای هر آن چیزی که هست، سه طبقه از امور وجود دارد که از راه آنها، معرفت بدان چیز باید بدست آید؛ مورد چهارم، خود معرفت است و به عنوان هویت پنجم، متعلق بالفعل معرفت را که خود واقعیت حقیقی است، باید جای داد. بدین ترتیب ما نخست یک نام، دوم یک وصف، سوم یک تصویر و چهارم یک معرفت از آن امر داریم. اگر معنی آنچه را که هم اکنون گفتیم می‌خواهی بفهمی، مورد خاصی را در نظر بگیر و بر این اساس، نظریه بالا را به شیوه‌ای یکسان بر هر چیزی اطلاق کن.» [۱] برای نمونه چیزی به نام دایره هست؛ نام این چیز همان است که اکنون اطلاق کردم. [۲] در وهله دوم توصیف دایره است که از اسامی و عبارتهای فعلی تألیف می‌گردد. برای مثال توصیف چیزی که گرد و دایره و محیط دایره نامیده می‌شود به صورت ذیل است: چیزی که در هر جای آن میان مرکزش با پیرامون، فاصله‌های برابر باشد. [۳] در جایگاه سوم، طبقه‌ای از شیء است که ترسیم و پاک می‌شود و روی دستگاه خراطی می‌چرخد و نابود می‌گردد - این‌ها فرایندهائی هستند که دایره حقیقی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. همان دایره‌ای که دایره‌های دیگر بدان مرتبط‌اند؛ چونکه متفاوت از همه این دایره‌ها است. [۴] در جایگاه چهارم معرفت و فهم و عقیده درست در باره دایره‌هاست؛ همگی این‌ها را باید به عنوان چیزی شمرد که از گنجیدن در اصوات و اشکال اجسام فراتر است و بلکه در *اذهان یافت* می‌شود و به موجب ذات خود، آشکارا از [۵] دایره واقعی و سه عامل پیشتر یاد شده متفاوت‌اند. از این چهار مورد، معرفت، به بیشترین اندازه با هویت پنجم قرابت و شباهت دارد؛ در حالی که سه مورد نخست، از آن هویت [دایره واقعی] دورتر هستند. این تعلیم، به خوبی در باب شکل‌ها و سطح‌ها اعم از صاف و منحنی و خیر و زیبایی و عدالت نیز ... صادق است.» (فقره ۳۴۲a-d).

افلاطون در ادامه بر آن است که بدون نیل به چهار مورد نخست، کسی به فهم کامل مورد پنجم (هویت حقیقی) دست نخواهد یافت (نامه ۷، ۳۴۲e). افزون بر این افلاطون دو

صفحه بعد از آن می‌نویسد: «چنانکه در آغاز گفتم، بررسی فضیلت و رذیلت می‌باید با تحقیق درباره آنچه به طور کلی بر وجود، صادق و غیر صادق است همراه باشد و باید که با مداومت در زمانی طولانی انجام یابد. وقتی مقایسه‌های مفصل نام‌ها و تعریف‌ها [توصیف‌ها] و ادراکات بصری و دیگر ادراکات حسی اعمال شد و پس از آنکه طی بحث خیرخواهانه با استفاده از پرسش و پاسخ‌های عاری از هر گونه حسادت، روی این موارد مذاقه انجام پذیرفت، سرانجام به جرقه‌ای، فهم هر یک از فضیلت و رذیلت برافروخته می‌گردد و عقل، هنگامی که همه قوای خود را تا نهایت توان بشری به کار گرفت، غرق در نور می‌گردد.» (نامه ۳۴۴b.۷).

روشن است که افلاطون، اولاً رویکرد معرفتی خود را به بررسی حقیقت همه امور تعمیم بخشیده است. ثانیاً، میان مرتبه چهارم که معرفت ذهنی و مفهومی مفصل راجع به دایره‌ها - و احراز احکام در خصوص مفهوم کلی دایره است - با خود دایره حقیقی آشکارا تفاوت می‌گذارد. او صریحاً می‌گوید که این قسم از معرفت «در اذهان یافت می‌شود». بدین ترتیب درک تدریجی مفهوم کلی دایره و برگرفتن آن از اشیاء گرد که شرط التفات به خود مثال دایره و یادآوری آن است (= معرفت دنیوی به مثال دایره)، مقتضی قبول جدائی میان معرفت مفهوم کلی دایره با معرفت خود مثال دایره است. سوم آنکه روش مطرح شده عبارت است از بررسی دایره و ارائه معرفت ناظر بر آن، با استفاده از اشیاء محسوس منقش به نقش دایره و به کار بردن پرسش و پاسخ معطوف به کشف حقیقت؛ البته این حقیقت، همان هویت خود دایره است که به تعبیر افلاطون به نحو شهودی و اشراق از عالم بالا بر آدمی جلوه می‌نماید و نفس بشری در نور غرق می‌گردد. بدین ترتیب چهار مرحله نخست، همگی مقدمات نیل به شهود نفسانی دایره حقیقی‌اند.

آشکار است که بر اساس نامه ۷ نیز، میان مفهوم کلی یک چیز که محصول تعقل انتزاعی و تدریجی است با حقیقت آن چیز که فقط مشهود به شهود بی‌واسطه است، باید تفاوت گذاشت. افلاطون باز در تأیید همین مطلب بر آن است که مراحل اول تا چهارم، به اعتبار متعلق نیز با مرتبه پنجم تفاوت دارند: «لیکن، کسی ممکن است همیشه درباره ویژگی مبهم هر یک از چهار مورد [نام، توصیف، تصویر جسمانی و معرفت] سخن بگوید!

چنانکه اندکی پیش گفتیم نکته مهم این است که دو امر وجود دارد: *واقعیت بالذات* (essential reality) و *کیفیت جزئی* (particular quality). و هنگامی که عقل در جستجوی معرفت امر بالذات است نه جزئی، هر یک از چهار مورد، عقل را با امر جزئی خواه در صورت گفتاری و خواه در هیئت جسمانی که متعلق جستجو نیست روبرو می‌سازند.» (نامه ۷، c-343b). بدین ترتیب جای تردید نیست که با دو گونه از شناخت روبرو هستیم که هر یک، دارای متعلق مخصوص به خود می‌باشند. تقابل واقعیت بالذات با کیفیت جزئی، نشانگر آن است که ما با تقابل میان یک مثال واحد با سایه‌های کثیر آن مواجه هستیم. تذکر افلاطون در خصوص متعلق جستجو نبودن کیفیت جزئی، حاکی از آن است که از خلط میان امر جزئی با واقعیت بالذات یا خود مثال نباید غفلت ورزید. اما در نگاه امثال ارسطو، گوئی همین خلط رخ داده است. یعنی واقعیت بالذات، کلی تلقی شده و معرفت واقعیت بالذات با علم به کیفیت جزئی (یا سایه‌های آن واقعیت) یکی شمرده شده است. در حالیکه کلیت، همان جنبه قرابت و شباهت میان نقش‌های محسوس دایره یا اشیاء مدور است.

اکنون با لحاظ نامه ۷ در کنار محاوره مهمانی، می‌بینیم افلاطون میان شناخت مفهوم کلی زیبایی با خود مثال زیبایی تمایز می‌نهد. شناخت زیبایی کلی، محصول روندی است که آغاز آن با دیدار مثال زیبایی در پیش از هبوط آغاز شده و پس از هبوط نیز با تجربه زیبایی‌های سایه‌ای و درک عقلی همانندی آنها، به دست می‌آید. از این به بعد، نوبت معرفت و مواجهه ناگهانی با مثال زیبایی است (مرحله هفتم در محاوره مهمانی و هویت پنجم در نامه ۷) که صرفاً در ساحت نفس بشری رخ می‌دهد. لذا همه مراحل پیشین، مقدمه رسیدن به آستانه بازیافت شهود نفسانی مثال زیبایی است. بنابر آنچه گفته شد، در محدوده عالم هبوط می‌توان روند سه منزل در سلوک عشق را به صورت سیر از زیبایی - های بشرط شیء (زیبایی‌های سایه‌ای) به زیبایی لا بشرط (مفهوم کلی زیبایی) و سرانجام رسیدن به زیبایی بشرط لا (مثال زیبایی) ارائه کرد.

پنج - نتیجه

نظر به آنچه بیان شد، می‌توان نکاتی را نتیجه گرفت:

نخست- اختلاف ارسطو با افلاطون نه در قول به وجود کلی بلکه در کلیت و وحدت همزمان *مثل* است. این نوشته می‌کوشید تا نشان دهد برداشت ارسطو از محل نزاع خویش با افلاطون و نقد ناشی از آن، جای درنگ و تردید دارد. متن‌های محاوره مهمانی و نامه ۷ مستقیم و غیرمستقیم، بیانگر آن بود که افلاطون مقام وجود مثال زیبایی را از مقام مفهوم کلی زیبایی جدا می‌سازد. اما ارسطو در تقریر نظرگاه افلاطون، *مثل* را کلی می‌شمارد و با این کار، مثال زیبایی را که جوهر اولی و منحصر به فرد است با مفهوم کلی زیبایی که یک مفهوم مشترک معنوی بیش نیست، یکی می‌داند. از اینجا به بعد است که او *مثل افلاطونی*، بلکه ترجیحاً *تلقی ارسطویی* از *مثل افلاطونی*، را به باد انتقاد می‌گیرد!

دوم- افلاطون میان سه گونه زیبایی فرق می‌گذارد: ۱- زیبایی‌های سایه‌ای (معلول)، ۲- مفهوم کلی زیبایی و ۳- مثال زیبایی (علت). زیبایی دو قسم اول و سوم، از سنخ هویات عینی است؛ در حالیکه زیبایی قسم دوم از سنخ هویت ذهنی و قائم به عقل بشری است. مفهوم کلی زیبایی از نگاه افلاطون، مدرک به درک عقلی است؛ یعنی با واسطه و تدریجی و به اعانت حس است و با مشاهده ناگهانی مثال زیبایی تفاوت دارد. بدین ترتیب با دو گونه از شناخت روبرو هستیم که هر یک متعلق خاص خود را داراست. مفهوم کلی زیبایی، مفهومی لاشروط است که با انتزاع عقلی از مشاهده زیبایی‌های سایه‌ای همانند بدست می‌آید؛ حال آنکه مثال زیبایی، امری بشرط لا است و هیچیک از زیبایی‌های سایه‌ای (بشرط شیء) نبوده بلکه مبداء آنهاست. بنابراین، مثال زیبایی غیر از مفهوم کلی زیبایی است.

سوم- فهم بهتر نظریه «معرفت، یادآوری است»، توجه به علیت *مثل* و ملاحظه نفس بشری در پیش از هبوط و پس از آن را لازم دارد. معرفت شهودی و پیشین نفس به *مثل*، پایه سیر از عالم محسوس به ساحت معقول است. البته افزون بر این بعد تکوینی، شرط-های تشریحی همچون وجود راهنما و علم به جهل و فراغت یا مرگ اختیاری نیز لازمه

سیر است. وقتی شهود بی‌واسطه مثال زیبایی در دنیا ناممکن باشد، به ناچار معرفت بدان، بازیافت شهود پیش از هبوط خواهد بود. و از آنجا که عقیده درست به مفهوم کلی زیبایی، محصول تعقل انتزاعی در دنیا است، ممکن نیست به معرفت یا مشاهده مثال زیبایی مبدل گردد. بدین ترتیب، درک زیبایی‌های سایه‌ای (= تعریف زیبایی به طور کلی)، نفس را آماده می‌سازد تا به آستانه تجدید شهود مثال زیبایی برسد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- به منبع سوم در ردیف منابع انگلیسی مراجع شود. در آن منبع، ترجمه انگلیسی محاوره مهمانی از Michael Joyce است و ضمن صفحه‌های ۵۲۶ تا ۵۷۴ آمده است.
- ۲- تیلور می‌گوید: «... سپس او [سالک شناخت زیبایی]، باید به «علم» و زیبایی‌های عقلانی آن، معطوف شود؛ همان‌ها که خودشان را برای سالک به عنوان اقیانوس وسیع و فراگیر خوشی‌ها نمایان خواهند ساخت.» (۱۹۴۹: ۲۲۹ تا ۳۰) تیلور وقوف به مثال زیبایی را عبور به ورای علم شمرده و آنرا نوعی تماس مستقیم یا به قول قرون وسطائیان، «بصیرت» (Vision) به مثال زیبایی یا وجود اعلی می‌داند. به عبارت دیگر، وقوف به مثال زیبایی، «آشنائی بی‌واسطه» است و نه «معرفت بحثی» (همان: ۲۳۰ تا ۲۳۱).
- ۳- گاتری، در گزارش خود که بیشتر تلخیص محاوره مهمانی است می‌نویسد: «... چنین کسی بایستی از این مرحله [مشاهده زیبایی شیوه‌های زندگی و قانون‌ها] به مرحله‌ی مشاهده‌ی زیبایی دانش به طور کلی منتقل شود، و دیگر در بند یک تن یا یک روح یا یک کار باقی نماند، بلکه با خیره شدن به کل دریای زیبایی، بر اندیشه‌های درخشانی در پهنه‌ی فلسفه دست خواهد یافت. ... آنچه گفتم همگی مقدمه‌ای بود برای دیدار ناگهانی این زیبایی خیره کننده.» (افلاطون، محاورات میانی؛ ج ۱۴، ص ۲۸۴).
- ۴- استنلی روزن، در اثری به نام *Plato's Symposium*، فقره a-d ۲۱۰ را طی صفحات ۲۶۳ تا ۲۷۷ مورد بحث قرار می‌دهد. او در ترجمه متن مهمانی می‌نویسد: «... تا آنکه او [سالک شناخت زیبایی]، ممکن است زیبایی را در آنها [علوم] ببیند؛ نیز با نگاه به زیبایی در مقیاس بزرگ مانند یک برده، زیبایی را در یک مورد واحد دوست نمی‌دارد؛ خواه زیبایی در یک پسر یا مردی زیبا و خواه زیبایی در یک رسم زیبا باشد.» (۱۹۸۷: ۲۰).
- ۵- کارل بورمان طی اثر خود به نام *افلاطون* درباره مرحله مورد بحث می‌نویسد: «سالک پس از آنکه به شناخت زیبایی در زندگی عملی دست یافت باید گامی فراتر بنهد و به زیبایی دانش‌ها وقوف بیابد (زندگی عملی باید تحت رهبری دانش و معرفت قرار گیرد)؛ از این پس دیگر پایبند مظه‌ری واحد نخواهد بود بلکه به سائقه عشق به دانش،

اندیشه‌ها و سخنان زیبایی خواهد آفرید و سرانجام به حریم عالی‌ترین معرفت راه خواهد یافت، به معرفت زیبای یگانه.» (۱۳۷۵، ص ۱۱۴). بورمان یک صفحه بعد ضمن توصیف مثال زیبایی می‌گوید: «زیبایی‌اش مثل زیبایی یک جسم یا یک شکل یا یک تصور یا یک اندیشه نیست. ... هر چیز زیبا، چه در دانشها و چه در عمل و در هنر و چه در حوزه اجسام، تنها بدین سبب زیباست که از زیبای فی نفسه بهره ور است.»

۶- یگر در جلد دوم کتاب *پایدا می‌نویسد*: «هدف همه سخنان سقراط درباره مراحل و پله‌های اسرار عشق، نمودار ساختن فرایند «باهم دیدن» دیالکتیکی چیزهای زیبای محسوس، و رویت «زیبای فی نفسه» نامحسوس است. صعود پله به پله، به شناسایی زیبایی همه دانشها می‌انجامد، و در این مرحله عاشق که از اسارت عشق آتشین به انسانی خاص یا فعالیتی خاص آزاد است، روی به «دریای بی‌کران زیبایی» می‌آورد و پس از گذشتن از همه انواع دانشها و هنرها، زیبایی خدایی را در کمال پاکی و صفا و دور از همه پدیدارهای فردی می‌شناسد و نظاره می‌کند.» (۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳۷).

۷- گمپرتس در جلد دوم از کتاب *متفکران یونانی طی بیان مطالب افلاطون* راجع به سالک عشق می‌گوید: «آنگاه از زیبایی اعمال به سوی زیبایی دانش راه می‌یابد و زیبایی آن را نیز تماشا می‌کند. چون از این طریق با مظاهر گوناگون زیبایی آشنا شد از آن پس پایبند مظهري واحد نمی‌شود و در اسارت زیبایی نوجوانی یا نفسی یا عملی نمی‌ماند بلکه دریای بی‌کران زیبایی را در برابر خود می‌بیند و در آن حال بسی سخنان زیبا و اندیشه‌های ژرف می‌آفریند، و به یاری نیروئی که از آنها می‌یابد به وجود یگانه شناسایی خاصی که موضوعش خود زیبایی است، واقف می‌گردد. چنین کسی همینه که مقصد عشق رسید یکباره با زیبایی حیرت‌انگیزی، که صورت اصلی زیبایی است، روبرو می‌گیرد [می‌گردد؟].» (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳۳).

۸- بورمان در صفحات ۷۲-۷۱ از کتاب *خویش به نام افلاطون* مدعی است که ایده یا مثال، غیر از مفهوم کلی است. این مطلب در بند دو از متن مقاله نقل شده است.

۹- افزون بر محاوره‌های مهمانی و *فایدروس*، در فقرة ۱۰۰d *محاورة فایدون* نیز آشکارا بر علیت مثال زیبایی نسبت به همه زیبایی‌های سایه‌ای تأکید رفته است.

منابع

- ۱- بریه، امیل. (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۲، ترجمه دکتر علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲- بورمان، کارل. (۱۳۷۵)، *افلاطون*، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- ۳- ریتز، یواخیم، گروندر، کارلفرید و گابریل، گتفرید. (۱۳۸۶)، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (جلد اول: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه)*، سرویراستار ترجمه: دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت) و مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نو ارغنون.
- ۴- گاتری، د.ک.س: بی‌تا، *افلاطون*، ج ۱۴ از مجموعه مجلدات ۱۴ - ۱۸، ترجمه دکتر حسن فتحی، شرکت انتشاراتی فکر روز.
- ۵- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، جلد ۳، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- ۶- فرفوربوس و ارسطو. (۱۳۸۳)، *ایساغوجی و مقولات*، ترجمه دکتر محمد خوانساری، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- یگر، ورنر. (۱۳۷۶)، *پایدیا*، جلد ۳، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

8- Aristotle; (1995), *The Complete Works*; 2Vols; edited by J. Barnes; Princeton University Press.

9- Friedlander, Paul; (1970), *Plato*, 3Vols; Princeton University Press.

10- Plato; (2002), *The Collected Dialogues*; edited by E. Hamilton and H. Cairns; Princeton University Press.

11- Rosen, S. (1987), *Plato's Symposium*; Yale University Press.

12- Taylor, A. E. (1949), *Plato, The Man and His Work*; Methuen and Co.LTD.