



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

معنا یا غایتمندی زندگی در فلسفه افلاطون با تکیه بر آموزه «مثال خیر»*

پروانه آقائی طوق**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

سیدمجید صدرمجلس

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

حسن فتحی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

پرسش از «معنای زندگی» و تلاش برای پاسخ‌گویی به آن، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری آدمی از دیرباز تاکنون است. برخی معتقدند پژوهش در باب معنای زندگی در واقع پژوهش در باب «غایت» یا «هدف» زندگی است. ما نیز در این مقاله برآنیم تا معنای زندگی نزد افلاطون را با توجه به اعتقاد او به غایتمندی زندگی مورد بررسی قرار دهیم. فلسفه افلاطون یک نوع فلسفه زندگی است و معنای زندگی به واسطه فلسفه-ای مبتنی بر «حقیقت مطلق و راستین» کشف می‌شود. طبق نظر افلاطون زندگی انسان، فرآیندی غایتمند است که هدف آن نیل به «مثال خیر» است. فرآیندی که متضمن شناخت خیر، سرسپردگی و دل‌باختگی بدان و تخلق به فضایل است. «مثال خیر» به عنوان سلطان ساحت معقول در اعلی‌عین عالم مثل قرار داشته و سرتاسر خوبی و زیبایی و سودمندی است که نیل به آن، غایت «فلسفه» است: زندگی فلسفی، بهترین راه تحصیل غایت خیر است. با توجه به غایتمندی زندگی نزد افلاطون و جایگاه مثال خیر در نظام فلسفی وی بجاست که دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه نسبت به معنای زندگی را به او نسبت دهیم.

واژگان کلیدی: افلاطون، معنای زندگی، غایتمندی، مثال خیر، فراطبیعت‌گرایی.

* تاریخ وصول: ۹۳/۱۰/۳ تأیید نهایی: ۹۴/۶/۲۷

** E-mail: agaietogh@yahoo.com

مقدمه

یکی از مبنایی‌ترین و مهم‌ترین پرسش‌هایی که انسان با آن روبه‌روست، پرسش از معنای زندگی (Meaning of Life) است. مسئله دست‌یابی به «معنا» یکی از موضوعاتی است که توجه بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم (Existentialism) از جمله مارتین هایدگر (Martin Heidegger) را به خود جلب کرده است. هایدگر معتقد است، انسان تنها موجودی است که وجودش برای او مسئله است (Hidegger, 1962, p.236). «سؤالی که آدمی درباره «وجود» می‌کند نخست بدین معنی است که «موقف» خود او در عالم وجود چیست؟ فلسفه بحث اساسی انسان درباره خویشتن است و همه مباحث آن را می‌توان به چنین سؤالی بازگردانید. آیا حیات را معنی و قدر و اعتباری است؟ معنی وجود انسانی چیست؟ چه توجیهی از این وجود می‌توان کرد؟ از کجا می‌آییم، کیستیم و به کجا می‌رویم؟» (مینار، ۱۳۹۲، ص ۲۰). چگونگی نگاه فرد به هستی، انسان، جامعه و اخلاق و... تعیین‌کننده نحوه پاسخ‌گویی او به این پرسش‌های مهم است. فراطبیعت‌گرایان (Supernaturalists) و طبیعت‌گرایان (Naturalists) براساس جهان‌بینی خاص خویش قائل به معناداری زندگی‌اند، در حالی که پوچ‌گرایان (Nihilists) زندگی را بی‌معنا می‌دانند. ما در این نوشتار خواهیم کوشید معنای زندگی نزد افلاطون را در چارچوب غایت‌مندی فلسفه وی و با تکیه بر آموزه «مثال خیر» (Form of Good) مورد بررسی قرار داده و دیدگاه او را در زمره یکی از سه دیدگاه فراطبیعت‌گرایی (Supernaturalism) و طبیعت‌گرایی (Naturalism) و پوچ‌گرایی (Nihilism) دسته‌بندی کنیم.

در تمام تاریخ فلسفه، کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که به اندازه افلاطون در حوزه‌های مختلف اندیشه تأثیرگذار باشد. سرچشمه بسیاری از مسائل فلسفی را می‌توان در مباحث افلاطون جست‌وجو کرد. بنابراین جای تعجب نیست که جست‌وجو و پرسش از «معنای زندگی» ما را به حوزه فلسفه افلاطون سوق دهد. افلاطون پدر فلسفه غرب، از بزرگ‌ترین فیلسوفان اخلاق‌گرا و اجتماعی است؛ وی هم‌چنین معلم اندیشیدن و «فیلسوف زندگی» است و فلسفه‌اش بیان نحوه زندگی برای نیل به سعادت (Happiness) است. او هنر زندگی را برتر از همه هنرها و علوم خاص و دربرگیرنده معنای حقیقی شناسایی‌شناسایی‌ها می‌داند. به نظر افلاطون فلسفه از زندگی و عمل (سیاست و اخلاق و هنر) جدا نیست؛ لذا فلسفه او انعکاس زندگی اوست و زندگی‌اش بازتاب فلسفه‌اش. فلسفه وی نوعی شیوه زندگی است که آشنایی با آن، زندگی مبتنی بر آن را در پی خواهد داشت.

توجه به معنای زندگی، به عنوان یک موضوع بنیادین و عمیق، در سرتاسر فلسفه افلاطون حضور داشته و رابطه مستقیم و تنگاتنگی با نظام فلسفی وی و غایت‌مندی آن دارد؛ به گونه‌ای که ما با رجوع به برخی از محاورات او از جمله جمهوری، فایدروس، فایدون، فیلبوس و مهمانی می‌توانیم نظریات وی در باب غایت‌مندی و معناداری زندگی را از آنها استنتاج کنیم. در مقاله پیش رو، پس از نگاهی به مباحث کلی معنای زندگی، موضع افلاطون را در این خصوص گزارش و بررسی خواهیم کرد.

مباحث اساسی «معنای زندگی»

تاریخچه بحث «معنای زندگی»

پرسش از معنای زندگی، پرسشی عمیق و بنیادی است که با بسیاری از حوزه‌های فکری و عملی انسان در ارتباط است. هرچند «پرسش از فلسفه و معنای حیات مساوی با تاریخ هشیاری آدمیان است» (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۱۷) و تاریخچه و وسعتی به اندازه حیات بشریت دارد، طرح و نحوه پاسخ-گویی به آن به عنوان یک موضوع مستقل تقریباً حدود پنجاه سال است که در فلسفه تحلیلی (Analytic Philosophy) بنا نهاده شده و ما فقط در چند دهه اخیر شاهد انتشار کتاب‌ها و مقالات تخصصی مختلف در این زمینه هستیم.

نگرش انسان امروزی نسبت به مقوله معنای زندگی با نگرش پیشینیان در این باره متفاوت است. کاتینگهام (Cottingham) معتقد است رویکرد قدما نسبت به مسئله معنای زندگی رویکردی پیشینی است؛ آن‌ها با تکیه بر استدلال‌های فلسفی پیشینی، به طرح مسئله و پاسخ‌گویی به آن می‌پرداختند. ولی با ظهور دوران جدید (مدرنیته) و تغییر نگرش فرد نسبت به جهان، به تدریج رویکرد انسان نسبت به مسئله معنای زندگی تغییر می‌یابد. مواجهه انسان جدید با مبحث معنای زندگی، مواجهه‌ای پسینی و تجربی و متکی بر شواهد آماری و تجربی است (کاتینگهام به نقل از علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). به طور مثال هرچند پیشینیان به طور مستقیم پرسش از معنای زندگی را مطرح نکرده‌اند ولی مباحث آنها در باب حیات آدمی، نحوه زندگی، سعادت و نیکبختی و راه‌های نیل بدان همگی نشانگر رویکرد پیشینی آنها نسبت به مسئله معنای زندگی است؛ نظر اپیکوریان در باب نحوه زندگی، نظر افلاطون در باب سعادت و نظر توماس آکوئیناس درباره بصیرت نجات‌بخش همگی دال بر نگرش پیشینی آنها نسبت به معنای زندگی است. ولی انسان امروزی براساس مباحث پسینی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی به طرح پرسش معنای زندگی و تلاش برای پاسخ‌گویی بدان می‌پردازد. نمونه

مشخص این نگرش را می‌توان نزد افرادی چون گرت تامسن (Garrett Thomson) یافت. تامسن برای فهم بیشتر مسئله معنای زندگی از عمیق‌ترین روابط انسانی یعنی عشق استفاده می‌کند. از نظر او دو طرف رابطه عاشقانه با مشارکت جستن در ارزش‌های یکدیگر فرآیند زندگی خویش را معنادار می‌سازند (Thomson, 2003, p.130). درست است که خیلی‌ها از قدیم گفته‌اند که «بی عشق مباد!»، اما گرت تامسن به این موضوع به نحوی پسینی می‌پردازد.

حوزه‌های بحث از «معنای زندگی»

پاسخ به این پرسش که مقوله معنای زندگی در کدامیک از حوزه‌های معرفت بشری مطرح می‌شود، مستلزم تعیین ماهیت خود پرسش است. هرچند معنای زندگی یکی از مهم‌ترین موضوعات دینی، اخلاقی، روان‌شناختی و... نیز است و در هریک از این حوزه‌های معرفتی هم به نحوی ویژه و از زاویه‌ای خاص به این پرسش پرداخته می‌شود، ماهیت این پرسش ماهیتی فلسفی است. هرچند برخی از افراد مانند تولستوی (Tolstoy) معتقدند فلسفه قادر به پاسخ‌گویی به این پرسش مهم نیست (تولستوی، ۱۳۸۵، صص ۹۷-۱۰۲)، باید گفت چه فلسفه قادر به پاسخ‌گویی به این پرسش باشد و چه نباشد، ماهیت این پرسش، فلسفی باقی خواهد ماند.

فلسفه در حوزه‌هایی چون فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فلسفه روان‌شناسی به بحث در باب معنای زندگی می‌پردازد. با توجه به این تقسیم‌بندی، برخی معتقدند به مسئله معنای زندگی جز با عطف توجه به مقوله ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی نمی‌توان پرداخت (فلسفه اخلاق). بعضی نیز معتقدند معناداری شرط لازم حیات روانی انسان است (فلسفه روان‌شناسی) و برخی نیز با نگرشی دینی این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهند (فلسفه دین).

بررسی دو واژه «معنا» و «زندگی» در عبارت «معنای زندگی»

واژه «معنا»

قبل از پرداختن به واژه «معنا» در عبارت معنای زندگی، اشاره به کاربرد اولیّه و اصلی خود معنا سودمند خواهد بود. «برخی بر این باورند که معنا در ورای الفاظ قرار داشته و الفاظ به سوی آن اشاره می‌کنند، از سوی دیگر خود معنا نیز از آنچه در واقعیت هست، حکایت می‌کند، و این کاربرد اولیّه معناست» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۶). اگر اندکی در باب «معنا» در عبارت «معنای زندگی» تأمل

کنیم، متوجه خواهیم شد که از دیدگاه فلسفی، پرسش از معنای زندگی پرسش خاصی است که با پرسش از معنای سایر مفاهیم متفاوت است. البته شایان ذکر است که «هرچند واژه معنا در ترکیب معنای زندگی دقیقاً به معنای کاربرد اولیه‌اش در مورد واژه‌ها و جملات نیست ولی نوعی شباهت خانوادگی با آن کاربرد اولیه دارد» (Metz, 2001, p.150). طبق نظر ایگلتون (Eagleton) و تامسن درباره واژه «معنا» در عبارت «معنای زندگی» سه رویکرد وجود دارد:

۱. برخی معتقدند منظور از «معنا» در پرسش از «معنای زندگی»، همان مطلوب، غایت یا هدف زندگی است.

۲. عده‌ای برآنند منظور از معنا همان ارزش و اهمیت است.

۳. برخی نیز معتقدند مقصود از «معنا» در پرسش از «معنای زندگی»، فایده یا کارکرد زندگی است. طبق این رویکرد، زندگی در صورتی معنادار است که جزء یک کل یا مجموعه بزرگ‌تر از خود باشد. البته فایده یا سود ممکن است مربوط به این جهان یا بعد آن باشد (Eagleton, 2007, p.12 and Thomson, 2003, p.43).

هرچند از سه رویکرد سخن گفته می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که رویکردی از رویکردهای دیگر تماماً پیراسته باشد. می‌توان گاهی فیلسوفی را پیدا کرد که به همه معانی سه گانه هم توجه کرده باشد.

واژه «زندگی»

در بحث از معنای زندگی منظور از زندگی، همان زندگی مرسوم بشری است که اعم از زندگی زیست‌شناختی و فرهنگی و دینی ... است. پرسش ما از معنای زندگی، پرسش از معنای کل این فرآیند بوده و در واقع پرسشی فلسفی است.

دیدگاه‌های کلی در باب «معنای زندگی»

طبق نظر متز در پاسخ به پرسش از «معناداری» یا «بی‌معنایی» زندگی، دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. دیدگاه نخست، اعتقاد به «معناداری» زندگی است. قائلان به این دیدگاه به دو دسته «فراطبیعت‌گرا» و «طبیعت‌گرا» تقسیم می‌شوند.

۲. دیدگاه دوم، اعتقاد به «بی‌معنایی» زندگی است. قائلان به این دیدگاه، «پوچ‌گرا» نامیده می‌شوند (متز، ۱۳۹۰، صص ۱۹-۲۶).

فراطبیعت‌گرایی یکی از دیدگاه‌های رایج در باب معناداری زندگی است. قائلان به این دیدگاه معنای زندگی را منوط به یافتن ارتباطی معین با قلمروی روحانی می‌دانند. هرچند اغلب، صرف استعمال این واژه (فراطبیعت‌گرایی) وجود امری روحانی و معنوی را به ذهن خواننده متبادر می‌کند، آنچه در این تعریف مورد تأکید قرار می‌گیرد، برقراری ارتباط با گستره‌ای روحانی است. به عبارت دیگر، صرف وجود «خدا» یا «روح» دلیل بر معناداری زندگی نیست، بلکه مهم ارتباط یافتن با این قلمرو روحانی و معنوی است. «اگر خدا یا روح وجود نداشته باشند یا وجود داشته باشند، اما شخصی نتواند ارتباط درستی با آنها برقرار کند، در این صورت، مسلماً زندگی‌اش بی‌معنا خواهد بود» (متز، ۱۳۹۰، ص ۱۹). بنابراین قائلان به این دیدگاه، در جست‌وجوی معنای زندگی خارج از جهان طبیعی‌اند و عموماً چشم به جهان ماوراءالطبیعه دارند.

در مقابل دیدگاه فراطبیعت‌گرایان، طبیعت‌گرایان معتقدند زندگی حتی بدون وجود خدا یا روح و ارتباط داشتن با آنها نیز می‌تواند معنادار باشد. به عبارت دیگر، بدون توسل به وجود امور فراطبیعی (خدا یا روح) و تنها از طریق زندگی در جهانی که علم آن را شناخته است می‌توان زندگی معناداری داشت. بنابراین، گونه‌ خاصی از زندگی در عالم صرفاً مادی برای معناداری کافی است. در مقابل هر دو دیدگاه فوق، پوچ‌گرایان معتقدند پرسش از معنای زندگی پرسش بیهوده‌ای است؛ چون در اصل، زندگی فاقد معناست.^۲

کشف (Discovery) یا جعل (Invention) معنای زندگی

یکی از مباحث مهمی که به هنگام پژوهش در باب معنای زندگی مورد توجه قرار می‌گیرد، طرح این پرسش اساسی است که «آیا معنای زندگی امری است جعلی یا کشفی؟» به عبارت دیگر «آیا انسان معنایی می‌کند یا معنادهی؟». طبق نظر تامسن دو رویکرد متفاوت نسبت به این پرسش‌ها وجود دارد:

کشف معنای زندگی: قائلان به این رویکرد زمانی که با پرسش معنای زندگی مواجه می‌شوند، می‌گویند: معنا امری نهفته در خود زندگی است که باید آن را کشف کرد یعنی از مقوله‌ی امری است که نحوه‌ای هستی دارند و ما می‌توانیم یا باید کشفشان کنیم. این رویکرد خود به دو دسته‌ی زیر تقسیم می‌شود:

الف. برخی معتقدند معنای زندگی دارای غایتی متعالی است.

ب. عده‌ای نیز معتقدند معنای زندگی هرگونه غایتی اعم از متعالی و محدود، می‌تواند باشد.

جعل معنای زندگی: قائلان به جعل معنای زندگی مانند اگزیستانسیالیست‌های الحادی همچون سارتر (Sartre) و به‌ویژه کامو (Camus) برآنند که زندگی معنایی ندارد و انسان‌ها به وسیله‌ی اهداف مورد نظر خویش می‌توانند به زندگی خویش معنا ببخشند (Thomson, 2003, pp.80-81).

جایگاه و نقش «غایت» در مبحث معنای زندگی

با توجه به اینکه ما در این مقاله قصد داریم معنای زندگی نزد افلاطون را با تکیه بر نقش غایی «مثال خیر» در فلسفه‌ی وی مورد بررسی قرار دهیم، پیش از بحث درباره‌ی غایتمندی فلسفه‌ی افلاطون ابتدا به بحث درباره‌ی جایگاه «غایت» در مقوله‌ی معنای زندگی می‌پردازیم. همان‌طور که قبلاً بیان شد، برخی معتقدند منظور از «معنا» در عبارت «معنای زندگی» هدف یا غایت زندگی است. به عبارت دیگر، پژوهش در باب معنای زندگی در واقع پژوهش در باب غایت یا هدف زندگی است. درباره‌ی معنای هدف باید گفت که «هدف عبارت است از آن حقیقتِ منظور که آگاهی و اشتیاق به دست آوردن آن، محرک انسان به سوی انجام دادن حرکات معینی است که آن حقیقت را قابل وصول می‌سازد» (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۲۴). غایت، به‌ویژه غایتی والا، به تمام شئون زندگی انسان و جهان پیرامون او جهت و معنا می‌بخشد. یعنی غایت، یا همان «معنا» است یا بخشی از آن. لذا حضور غایت، نوعی جهت دادن به زندگی است: تلاش‌ها نیز در راستای رسیدن یا نزدیک شدن به آن غایت ارزشمند، اعتبار خواهند یافت و این کار عبارت است از معنا بخشیدن به زندگی. به همین دلیل کسانی که زندگی را مقوله‌ای هدفمند می‌دانند، در زندگی خویش کمتر دچار سرگردانی و بلاتکلیفی می‌شوند. آنها تمام توجه، نیرو و تلاش‌شان را صرف دستیابی به هدف مورد نظرشان می‌کنند و همین امر سبب معنابخشی به زندگی‌شان می‌شود.

بنابراین چنین افرادی معتقدند پرسش از معنای زندگی در واقع پرسش از هدفداری یا بی‌هدفی زندگی است. آنها معناداری زندگی را مساوی با غایتمندی یا هدفمندی زندگی دانسته و معتقدند زندگی فرد در صورتی معنادار است که او فعالیت‌های خویش را در جهت نیل به هدف یا غایت مورد نظر سامان‌دهی کند. به طور مثال تیلور (Taylor) با اشاره به اسطوره سیسیفوس (Sisyphus)^۳ می‌گوید: «بی‌معنایی در واقع بی‌هدفی بی‌پایان است و بنابراین معناداری عکس آن است. فعالیت و حتی فعالیت طولانی و تکراری، هرگاه منجر به تحقق هدف مهمی شود، می‌تواند بامعنا باشد، هدفی که کمابیش دوام داشته باشد و بتوان آن را غایت آن فعالیت دانست» (تیلور، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸).

غایتمندی زندگی در فلسفه افلاطون

یکی از ویژگی‌های برجسته نظام فلسفی افلاطون غایتمندی آن است. محاوراتی هم‌چون *تئای-تتوس* (176a-c): تمایل ذاتی انسان به خیر، جمهوری (490a-b): حقیقت‌جویی، جمهوری (505a – 511e): تمایل آفتاب، جمهوری (514a – 518d): تمایل خط و تمایل غار، فایدروس (246a – 256e): تمایل ارابه، فایدون (64a – 68b): جست‌جوی حقیقت راستین و مهمانی (فقرات 199b – 212c): تمایل به خیر و زیبایی و... هریک به نوعی نشانگر اعتقاد افلاطون به غایتمندی زندگی است. مطابق با هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، سیاست، هنر و به‌ویژه اخلاق افلاطون، غایت انسان و زندگی او دستیابی به «مثال خیر» یا «مثال زیبایی» است. هرچند «مثال خیر» و «مثال زیبایی» به لحاظ مفهومی با یکدیگر تفاوت دارند، اما با توجه به اینکه «خیر» خود را در سه جلوه «زیبایی» و «تناسب» و «حقیقت» آشکار می‌سازد، شاید بتوان گفت که در مقام مصداق خارجی، «مثال خیر» همان «مثال زیبایی» است.

سقراط افلاطون در محاوره مهمانی، آنجا که از زبان دیوتیما (Diotima) در باب اروس یا الهه عشق (Eros) سخن آغاز می‌کند، «عشق» را هرگونه کوششی برای رسیدن به خوبی و نیکبختی دانسته و طلب خیر را والاترین هدف و سعادت هر آدمی معرفی می‌کند. عشق، اشتیاق به دارا شدن همیشگی خوبی است و هدف آن بارور ساختن زیبایی است و همین استعداد بارور ساختن، جنبه الهی و جاودانی موجودات فانی است. بنابراین عشق، خواهان خوبی و جاودانگی است. عشق هم تهیدست است و هم توانگر، به عبارت دیگر حالتی است میان دانایی و نادانی و همواره در طلب دانش است؛ زیرا دانش یکی از زیباترین چیزهاست و چون اروس دلباخته زیبایی است همواره در جست‌وجوی

دانش است. از این رو، اروس فیلسوف است و فیلسوف میانگینی است میان دانایی و نادانی و هدفش دستیابی به خیر مطلق است (مهمانی، فقرات 204a – 207a).

طبق محاوره جمهوری «موضوع عالی‌ترین دانش‌ها «مثال خیر» است که منشأ عدالت و سایر قابلیت‌های انسانی است» (جمهوری 505a). مثال خیر همان حقیقت مطلق (Absolute Truth) است و کسانی که از درک او عاجزند، نمی‌توانند احکام زیبایی و عدل و نیکی را چنان که در این عالم تحقق‌پذیر است، دریابند. زیرا نه در ذات خویش ملاک و معیاری برای دستیابی به آن احکام دارند و نه قادر به مشاهده حقیقت مطلق‌اند (جمهوری 484b-c). اما طبق سه تمثیل آفتاب (507c – 509c) و خط (509d – 511e) و غار (514a – 518d) کسی که دوستدار عالی‌ترین دانش بوده و در پی دستیابی به آن است، به مشاهده عالم کثرت (عالم محسوس) که وجود ظاهری داشته و نمودی بیش نیست، اکتفا نموده بلکه با نیرو و پشتکاری هرچه تمام‌تر و به یاری جزء عقلانی نفس که هم‌جنس جوهر حقیقی اشیاء است و به همین دلیل قادر به درک حقیقت هر چیزی است، به سوی وجود حقیقی راه یافته و از سرچشمه دانش و زندگی حقیقی بهره‌مند می‌شود (جمهوری 490a-b).

طبق فقره (176a-c) محاوره ثئی‌توس، انسان‌ها تمایل ذاتی به خیر و سعادت دارند. سقراط در این فقره خطاب به تئودوروس چنین می‌گوید: «شر و بدی هرگز از بین نخواهد رفت، زیرا همواره باید خلاف نیکی در عالم باشد و چون در عالم خدایان مأمّن و جایگاهی ندارد از این رو همواره در عالم ما که همان عالم موجودات فانی است مسکن دارد زیرا ضرورت چنین اقتضا می‌کند. بنابراین ما باید بکوشیم تا از این عالم [که در آن خیر و شر با هم‌اند]^۴ گریخته و به عالم خدایان [که خیر صرف است] نائل شویم [چون ما طالب خیر محض هستیم] و این امر تنها زمانی برای ما ممکن است که شبیه خدایان شویم و زمانی می‌توانیم شبیه خدایان شویم که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم ... آگاهی به این امر عین دانایی و قابلیت راستین است».

اعتقاد افلاطون به غایت‌مندی زندگی در محاوره فایدون نیز کاملاً نمایان است. دغدغه افلاطون جست‌وجوی حقیقت راستین و دستیابی به آن است و فلسفه او راهی به سوی کشف این حقیقت است. طبق فقرات (64a – 68b) فایدون دغدغه فیلسوف دستیابی به حقیقت مطلق و معرفت حقیقی نسبت به آن است. حقیقت راستین همان مثل و در رأس آن مثال خیر است. فیلسوفان زمانی

می‌توانند به این مهم دست یابند که تا حد ممکن از امور مربوط به تن که روح را مشوش می‌سازند رها شده و تنها به ضروریات بسنده کنند.

افلاطون در کتاب پنجم *قوانین* نیز می‌گوید: «از میان همه چیزهایی که ما داریم، تنها نفس به اقتضای طبیعت و ذاتش از بدی‌گریزان بوده و به دنبال خیر است و همواره به دنبال این است که خیر را به دست آورده و پیوسته در کنار او به سر ببرد. بدین جهت وظیفه ما در مرتبه نخست احترام به خدایان و در مرتبه دوم محترم داشتن روح است» (فقرة 728c). طبق تمثیل ارابه (فایدروس 246a - 256e) نفس موجودی الهی بوده و خویشاوند مثل است که پیش از ورود به این عالم در عالم برین سکنی داشته است. ولی به دلیل کشمکشی که میان اجزای آن (خرد، اراده، شهوت) و میان خود نفوس رخ می‌دهد به زمین هبوط کرده و در کالبد تن گرفتار می‌شود و تمام تلاشش این است که از این زندان‌رهایی یافته و به جایگاه اصلی خویش بازگردد و به دیدار «مثال خیر» نائل آید و این سعادت حقیقی هر انسانی است. نیل به چنین سعادت‌ی در پرتو پرداختن به فلسفه و زندگی فضیلت-مندانه امکان‌پذیر است، بدین وسیله است که استعدادهای وجودی انسان در جهت نیل به سعادت حقیقی پرورش و شکوفا می‌شود.

با استناد به فقراتی که از محاورات گوناگون آورده شد، می‌توان گفت که افلاطون دغدغه رسیدن دارد، رسیدن به آنچه غایت مورد نظر اوست. غایت‌مندی، یک ویژگی یا بعدی از نظام فلسفی وی نیست بلکه جوهره و ریشه فلسفه اوست که سایر مباحث فلسفی وی در سایه آن به بار می‌نشینند. بنابراین کل فلسفه افلاطون رو به سوی غایتی متعالی دارد. این غایت متعالی، همان مثال خیر است.

«مثال خیر» و جایگاه آن در عالم

یکی از ویژگی‌های نگارشی افلاطون به کار بردن تمثیل‌ها و استعاره‌ها برای روشن ساختن مقصود خویش است، مانند سه تمثیل کتاب‌های ششم و هفتم جمهوری (تمثیل آفتاب و تمثیل خط و تمثیل غار) که هر یک بنا به جایگاه خاص خویش، پرده از اندیشه‌ها و تفکرات اساسی افلاطون در باب «مثال خیر» برمی‌دارند. مطابق تمثیل خط (جمهوری، فقره‌های 511e - 509d) افلاطون قائل به دو جهان است: جهان معقول و جهان محسوس. جهان معقول، جهانی است متشکل از دو بخش «مثل یا ایده‌ها» (Forms or Ideas) و «امور ریاضی یا تعلیمات» (جمهوری 510b) که

از ویژگی‌هایی چون تجرد یا نامحسوس بودن (نیمائوس 52a ، جمهوری 507b ، فایدروس 247c-d ، فایدون 79a)، معقول بودن (نیمائوس 52a ، جمهوری 507b ، فایدروس 247d ، فایدون 79a)، ثبات (نیمائوس 52a ، فایدون 79a ، مهمانی 211b) و فناپذیری (نیمائوس 52a ، مهمانی 211a) و... برخوردار است. مثال خیر در مرتبه‌ی اعلاّی عالم معقول قرار داشته و عالم معقول از آن انتشاء می‌یابد. از مبادی معقول نیز عالم محسوس به منصفه ظهور می‌رسد. عالم محسوس نیز «شامل دو بخش اشیای محسوس و تصاویر یا سایه‌هاست» (جمهوری 510a - 509e). «دنیای محسوسات هیچ (= نباشنده، لاجود) نیست، بلکه میان وجود (باشنده) و هیچ (نباشنده) قرار دارد و قلمرو کون و فساد (پدید آمدن و از میان رفتن) است»^۵ (بورمان، ۱۳۸۹، ص ۶۱). این عالم، متغیر و گذرا (نیمائوس 52a، 29b-c)، زمان‌مند و مکان‌مند (نیمائوس 52a) و متعلق حدس و گمان (Ibid) است. بنابراین افلاطون از قائلان به سلسله مراتب هستی است: مرتبه‌ی معقول که مثال خیر در رأس آن قرار گرفته است و مرتبه‌ی محسوس که از جهتی «خورا» (Chora) یا «خائوس» (Chaos)^۶ (نیمائوس 52e - 48e) و از جهتی دیگر اشباح یا سایه‌ها پایین‌ترین نقطه‌اش هستند.

افلاطون در کتاب ششم جمهوری (فقرات 509c - 507c) با استفاده از تمثیل آفتاب به معرفی «مثال خیر» و جایگاه آن در عالم می‌پردازد. طبق تمثیل آفتاب (جمهوری 509C - 507C) چیزهای کثیر، دیدنی و محسوس‌اند و با حس بینایی قابل مشاهده هستند. حس بینایی شریف‌ترین نیروی حسی است. علتی که افلاطون برای شرافت نیروی بینایی بر نیروهای دیگر ذکر می‌کند این است که چشم برای دیدن و اشیای دیدنی برای دیده شدن به عامل سوّمی به نام روشنایی نیازمندند. آفتاب، مطابق سنت یونانی و به تعبیر افلاطون آن خدایی است که روشنایی‌اش از یک سو حس بینایی را قادر به دیدن می‌کند و از سوی دیگر به دیده شدن اشیاء محسوس و قابل رؤیت، فعلیت می‌بخشد. افزون بر این، نه تنها آفتاب علت به وجود آمدن حس بینایی است (چون این حس، نیروی بینایی خود را از آفتاب می‌گیرد) بلکه علت به وجود آمدن و نشو و نمای موجودات مرئی نیز هست، بی‌آنکه خود به وجود آید و نشو و نما کند. توجه به جایگاه آفتاب در عالم محسوس و نسبت آن با حس بینایی و اشیای دیدنی راهنمای نگاه ما به جایگاه «مثال خیر» در عالم معقول و رابطه آن با موضوعات شناختنی (امور معقول) است. موضوعات شناختنی نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون

«مثال خیر» اند بلکه هستی خود را نیز از او دارند، در حالی که خود «مثال خیر» هستی نیست، بلکه از لحاظ مرتبه و درجه برتر از هستی (Ousia = Being) است.

طبق فقره (508e) جمهوری آنچه به شناسایی و موضوع شناسایی، حقیقت و به شناسنده نیروی شناسایی می‌بخشد، مثال خیر است. «رابطه خیر با امور معقول (مثل) شبیه رابطه مثل با محسوسات است. با وجود این، هنگامی که مثل می‌تواند در پرتو خیر تعریف و شناخته شوند، خود خیر فقط می‌تواند به نحوی معقول به عنوان مبدأ سایر چیزها شناخته شود» (Friis Johansen, 1998, p.179). طبق نظر گادامر چهره‌ای که افلاطون در «تمثیل آفتاب» برای خیر ترسیم می‌کند، بی‌هیچ ابهامی روشن می‌سازد که او خیر را به مثابه سرآغاز و مبدأ هر چیزی تفسیر می‌کند؛ در نتیجه از خیر، سیر نزولی و کثرت مثل سرچشمه گرفته و پس از آن‌ها نیز عالم محسوسات به منصفه ظهور می‌رسد (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹). «معانی دو گانه نیک [خیر]، به عنوان علت دانش و علت هستی، ما را بر آن می‌دارد که «نیک» را شاه دنیای معقول بنامیم،^۷ همان‌گونه که آفتاب، شاه دنیای دیدنی است» (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۴۶). اعتقاد افلاطون به وجود «مثال خیر» به عنوان علت هستی بخش نشانگر نگرش فراطبیعت‌گرای او نسبت به هستی است.^۸

افلاطون کتاب ششم جمهوری را با دو تمثیل آفتاب و خط (511e – 507c) به پایان برده و کتاب هفتم را با تمثیل مشهور غار (فقره‌های 518d – 514a) آغاز می‌کند. این تمثیل نیز مانند دو تمثیل دیگر، عالم مثل را از عالم محسوس متمایز ساخته و فرآیند خروج نفس آدمی از زندان عالم محسوس و عروج آن به سوی عالم مثل و در انتهای آن مثال خیر را با کمک تجربه‌ای شاعرانه مجسم می‌سازد. در این فقره، سقراط افلاطون خطاب به گلاوکن می‌گوید:

تصور کن که مردمانی در یک مسکن زیرزمینی شبیه به غار که مدخل آن رو به روشنایی است، مقیم‌اند. این مردم از آغاز طفولیت چنان با زنجیر بسته شده‌اند که حتی نمی‌توانند سر خود را به راست و چپ بگردانند. پشت سر آنها نور آتشی از دور می‌درخشد. میان آتش و زندانیان راه مرتفعی هست و در طول این راه، دیوار کوتاهی وجود دارد شبیه به پرده‌ای که شعبده‌بازان بین خود و تماشاگران قرار داده و از بالای آن، عروسک‌های خود را نمایش می‌دهند.

.... آن زندانیان، تصویرهای خود ما هستند که از خود و اشیای دیگر جز سایه‌ای که آتش بیرون به درون غار می‌افکند، ندیده‌اند و آنها را حقیقت تلقی می‌کنند... حال اگر یکی از زندانیان را آزاد کنند و او را مجبور سازند تا به سمت مدخل غار رفته و در روشنایی بنگرد، شدت نور به وی اجازه نخواهد داد تا اشیای بیرون غار را به درستی ببیند... پس باید چشم‌هایش به تدریج به روشنایی خو گیرند تا او به دیدن اشیای مختلف توانا شود. او ابتدا سایه‌ها، سپس خود آدمیان و اشیاء، آسمان و کواکب و سرانجام خود آفتاب را به طور خالص و ناب خواهد دید... حال اگر این شخص دوباره به زندان بازگردد، چون نخواهد توانست مانند زندانیان دیگر، درباره سایه‌ها سخن بگوید، زندانیان ریشخندش خواهند کرد و اگر او بخواهد زنجیر از پای یکی از آنان بگشاید، کمر به کشتنش خواهند بست.^۹ حال اگر عالم مرئی را به زندان غار و شعله آتش را به نیروی آفتاب و بیرون شدن از غار را به صعود روح به عالم معقولات تشبیه کنیم، در این صورت، به درستی به منظور من دست خواهی یافت. من بر آنم که آنچه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمل سختی‌های فراوان در می‌یابد «مثال خیر» است (فقره‌های 514a – 517e).

با توجه به هر سه تمثیل می‌توان گفت که:

۱. مثال خیر در منتهی‌الیه عالم معقولات قرار دارد (جمهوری 517b).
۲. مثال خیر (خیر مطلق) سرتاسر خوبی و زیبایی است و هیچ شر و بدی و زشتی در او راه ندارد.
۳. مثال خیر منشأ هر خوبی و زیبایی است (جمهوری 517b).
۴. موضوعات شناختنی نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون مثال خیراند، بلکه هستی خود را نیز از او دارند. در حالی که خود مثال خیر هستی نیست، بلکه از لحاظ رتبه و درجه برتر از هستی است (جمهوری 509b).^{۱۰}
۵. با توجه به اینکه مثال خیر منشأ وجود مثل است از این رو از ویژگی‌هایی چون «فناناپذیری»، «تغییرناپذیری»، «بساطت» و «معقول بودن» و.. برخوردار است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که اعتقاد افلاطون به هدفداری زندگی در سه تمثیل «آفتاب» و «خط» و «غار» نهفته است. روندی که بر این سه تمثیل حاکم است، بدین نحو است که:

- همه چیز خواه بی‌واسطه خواه با واسطه از مثال خیر ناشی شده است (تمثیل آفتاب).

- موجودات عالم در درجات متفاوتی از کمال قرار داشته و سلسله‌ای از مراتب را تشکیل می‌دهند (تمثیل خط).

- همه موجودات عالم در تلاش و تکاپو برای دستیابی به خیر هستند (تمثیل غار).

«دو کارکرد مثال خیر، هم‌چون آفتاب که هم علت چیزهای دیدنی و هم علت دیدن آنهاست، این است که مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی را یکی کند. هم‌زمان چون این مثال، مثال خیر است، هدف زندگی را معرفی می‌کند و اصلی است که رفتار انسان را، که در سیطره جست‌وجوی ارزش است، بامعنی و توجیه می‌کند» (پاپاس، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴). بنابراین در فلسفه افلاطون مبدأ و غایت هر چیزی مثال خیر است و چون غایت، معنابخش به زندگی است - یعنی هدفی است که همه تلاش‌ها را به خود جلب می‌نماید و فعالیت‌های حیاتی و فکری و اخلاقی و... را به یک نقطه ارزشمند و مفید، متمرکز می‌نماید - از این رو آنچه در فلسفه افلاطون سبب معنابخشی به زندگی می‌شود، همان مثال خیر است. البته می‌توان این معنابخشی نزد افلاطون را با توجه به هر سه رویکرد «هدف» و «ارزش» و «فایده» در نظر گرفت. در فلسفه افلاطون زندگی انسان، امری هدفمند است که هدف آن دست‌یابی به مثال خیر است و تنها زمانی که آدمی بدین مرحله نائل شد، زندگی ارزش و سود راستین پیدا می‌کند. بنابراین زمانی که گفته می‌شود مثال خیر به زندگی انسان معنا می‌بخشد، این معنابخشی به هر سه معنای هدف و ارزش و فایده قابل اطلاق است.

معنای زندگی در فلسفه افلاطون

فلسفه افلاطون، سرآغاز فلسفه مبتنی بر عالم حقیقی است که راهی به سوی کشف حقیقت راستین است. نظام فلسفی وی مبنای اصلی یک نوع فلسفه زندگی است که براساس آن، معنای زندگی به صورت فلسفه‌ای مبتنی بر «حقیقت مطلق و راستین» بنا نهاده شده و غایت زندگی نیز منحصر به گسسته شدن تدریجی از محدودیت‌های جهان محسوس و نیل به حقیقت مطلق می‌شود.^{۱۱}

افلاطون مطابق با هستی‌شناسی خویش، به ایجاد تناظر میان «انسان» و «عالم» می‌پردازد. همان‌طور که عالم دارای باطن و ظاهر است، «عالم مثل» باطن عالم و «عالم محسوس» ظاهر عالم است، انسان نیز دارای باطن و ظاهر است. باطن انسان همان «نفس» اوست که خویشاوند مثل است و ظاهر انسان همان «تن» یا «جسم» اوست که از سنخ عالم محسوس است. تمایز نفس و تن همانند تمایز مثل و اشیاء است. اگر عالم دچار هبوط شده است، طبق تمثیل آرابه (فایدروس 246a-256e) انسان نیز هبوط کرده و نفس او در زندان تن محبوس شده است.

طبق نظر افلاطون (ایزیس 220c) امور سه دسته‌اند: «خوب»، «بد»، «نه خوب و نه بد». نفس و تن جزو دسته سوم هستند. نفس بشری موجودی است که پیش از هبوط به این عالم، حقایق را کم‌وبیش مشاهده کرده است و می‌تواند از کثرت (عالم محسوس) به وحدت (عالم معقول) برسد (فایدروس 249a-e) از این رو، نفس و تن بینابین خوب و بد است و امکان حرکت به سوی خوب را داراست. بنابراین غایتمندی و فراطبیعت‌گرایی در ذات انسان ریشه دارد چون از یک سو انسان خواهان خیر محض است که در اینجا یافت نمی‌شود (تئای‌تئوس 176a-c) و از سوی دیگر دارای روحی جدا افتاده از خویشان الهی است که می‌تواند بدان سو حرکت کند. از این رو، افلاطون براساس نگرش غایتمندانه خویش هدف کلی انسان را در زندگی مشخص کرده و در پرتو آن، برنامه‌ها و روش زندگی او را تعیین می‌کند.

افلاطون بر آن است که همه انسان‌ها تمایل ذاتی به سعادت و نیکی دارند و سعادت خیر اعلاست که با ارضای سه جزء نفس (خرد، اراده، شهوت) و به کمال رساندن قوای غیرعقلانی آن تحت حاکمیت عقل به دست می‌آید. از این رو، «وی اخلاق را عبارت از شناخت و حفظ هماهنگی و توازن میان عناصر عقلانی و غیرعقلانی روح [نفس] می‌داند. این موازنه یا هماهنگی در روح، عدالت روح، فضیلت یا تعالی روح است که برآیند آن سعادت می‌باشد» (لاوین، ۱۳۸۴، ص ۸۲). از نظر افلاطون، والاترین غایت و کمال و سعادت انسان نیل به خیر مطلق (مثال خیر) است و دستیابی به آن در پرتو زندگی فضیلت‌مندانه و پرداختن به فلسفه و پیمودن راه دیالکتیک امکان‌پذیر است. نفس در طبیعت واقعی خویش به جهان فراحسی (عالم مثل) تعلق دارد و سعادت حقیقی و کامل خود را تنها در تعالی به سوی آن جهان و بازگشت به موطن اصلی خویش می‌تواند بیابد.

بنابراین مطابق با غایتمندی زندگی و با تکیه بر آموزهٔ مثال خیر، در فلسفهٔ افلاطون هیچ چیز سرگردان نیست بلکه از مبداً عالی آمده و بدان باز خواهد گشت؛ از این رو هر چیزی در تأسی به مثال خود است اما هرگز نمی‌تواند به آن برسد بلکه فقط می‌تواند به آن نزدیک شود. انسان نیز از این امر مستثنی نیست، او نیز دارای مثال بوده و به دنبال نیل بدان است. اما انسان علاوه بر همانندی با سایر موجودات که در تأسی به مثال خودشان هستند (جنبهٔ تکوینی) نوعی تعالی و حرکت ارادی هم به سوی مثل و شناسایی آنها می‌تواند داشته باشد. انسان باید به مرتبه‌ای از درک و فهم دست یابد که در پرتو آن بتواند به این حقیقت آگاه شود که او از عالم برین به این عالم هیبوط کرده است و باید بکوشد تا از آن رهایی یافته و به موطن اصلی خویش بازگردد. انسان، موظف به انجام این وظیفه است و فلسفه هم‌چون ریسمان محکمی است که با چنگ زدن به آن می‌تواند از شرور طبیعی و اخلاقی این عالم رهایی یافته و به سعادت حقیقی نائل شود. «از میان همهٔ چیزهایی که ما داریم، تنها نفس به اقتضای طبیعت و ذاتش از بدی گریزان بوده و به دنبال خیر است و همواره به دنبال این است که خیر را به دست آورده و پیوسته در کنار او به سر ببرد» (قوانین 728c). با روی آوردن به چنین غایتی است که انسان می‌تواند به حقیقت و معنای واقعی زندگی خویش دست یابد. بنابراین اگر ملاحظاتی چون تطبیق غایت معرفت (متعلق اعلاّی معرفت) با غایت سلوک زیبایی‌شناسی و آمیختگی خیر و شر در عالم محسوس و طلب خیر و زیبایی عاری از شر از سوی انسان را مورد نظر داشته باشیم، می‌توان گفت مثال خیر، همان خیر بالذات و مطلوب آدمی است. بنابراین مثال خیر:

الف - غایت اخلاقی است، زیرا متعلق حقیقی عشق است.

ب - غایت معرفتی است، زیرا مرتبهٔ اعلاّی واقعیت است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که در فلسفهٔ افلاطون معنای زندگی غایتی متعالی و برین (مثال خیر) است که روی آوردن به شناخت آن و تأسی عملی به آن وظیفهٔ هر انسانی است. وجود این غایت متعالی برای معناداری زندگی شرط لازم و ضروری است. به عبارت دیگر، مثال خیر آن هدف متعالی است که به زندگی فرد معنا می‌بخشد، بنابراین افلاطون از قائلان به کشف معنای زندگی از نوع نخست آن است. زمانی که فرد تمام اعمال و رفتارهای خود را در راستای نیل به این هدف سامان‌دهی کند، به طور مثال اعمال خاصی را که سبب نزدیک شدن وی به این هدف متعالی می‌شود انجام داده (پرداختن به فلسفه، پیروی از فضیلت و...) و از اعمالی که او را از هدف خویش دور

می‌سازند، روی گرداند (پیروی از هوی و هوس، انجام اعمال ظالمانه و...) در این صورت زندگی او معنادار خواهد بود.

با توجه به معنای زندگی نزد افلاطون، مطلوب‌ترین زندگی که سبب دستیابی به چنین معنایی می‌شود، چیست؟ سقراط افلاطون در طول گفت‌وگوی خویش با کالیکلس (Calicles) در محاوره گرگیاس دو نوع زندگی را مورد توجه قرار می‌دهد: زندگی توأم با خویشتن‌داری که مورد نظر سقراط است و زندگی توأم با لگام‌گسیختگی که مدنظر کالیکلس است. از نظر سقراط «فرق زندگی مردمان خویشتن‌دار با زندگی مردمان لگام‌گسیخته مانند دو شخص است که هریک چندین خم دارد. فرد خویشتن‌دار دارای خم‌های پر از شراب و عسل و شیر و دیگر مایعات گرانبهاست. زمانی که او توانست با زحمت فراوان خم‌ها را پر کند، با خیالی آسوده در گوشه‌ای می‌نشیند. در حالی که خم‌های فرد لگام‌گسیخته سوراخ‌های بسیار داشته و او مجبور است شب و روز شیر و عسل و شراب به دست آورده و در خم‌های خود بریزد ولی هرگز آنها را پر نمی‌بیند» (گرگیاس 493c-e). سقراط افلاطون در این محاوره به مخالفت با زندگی مورد نظر کالیکلس پرداخته و او را به این عقیده رهنمون می‌سازد که زندگی لگام‌گسیخته سرانجام نیکویی ندارد پس بهتر است که به جای ناپرهیزکاران روش مردان دانا را بگزیند. افلاطون در کتاب پنجم قوانین نیز (فقرات 734e – 733e) به انواع زندگی‌های همراه با فضیلت (زندگی توأم با خویشتن‌داری، دانایی، شجاعت و تندرستی) و زندگی‌های فاقد فضیلت (زندگی توأم با لگام‌گسیختگی، نادانی، جبن و بیماری) اشاره کرده و چنین اظهار می‌کند که زندگی‌های بافضیلت با لذات بیشتر و درد کمتری همراهند در حالی که زندگی‌های فاقد فضیلت لذات کمتر و درد بیشتری با خود به همراه دارند. از این رو زندگی توأم با فضیلت و تندرستی، مطبوع‌تر و مطلوب‌تر از آن زندگی است که با رذیلت و بیماری همراه باشد. کسی که از چنین زندگی‌ای بهره‌ور است از همه جهات سعادتمندتر از کسی است که زندگی برخلاف آن می‌گذراند. «زندگی فلسفی تنها زندگی حقیقتاً فضیلت‌مندانه است» (Young, 2003, p. 16) زیرا در این نوع زندگی، فرد در جست‌وجوی فضایل، تخلق به آنها و تشبیه به خداست. افلاطون «زندگی فلسفی» را بهترین نوع زندگی می‌داند و محاوراتی چون فایدون (61a – 69e) و فایدروس (246a – 257b) و مهمانی (204a – 212e) و... خود شاهد این مدعا هستند. به نظر افلاطون «زندگی فلسفی آن نوع زندگی‌ای است که نه در راه دستیابی به شهرت، ثروت، قدرت و لذت بلکه در راه کسب معرفت - معرفت به مثل و [-

مثال خیر] - سپری می‌شود (Young, 2003, p.15). و اما کسانی که زندگی غیرفلسفی دارند بایستی بکوشند تا با پیروی از فیلسوفان حقیقی زندگی خویش را تا حد ممکن در جهت نیل به غایت متعالی سامان‌دهی داده و بدین وسیله زندگی خویش را معنادار سازند.

نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

نخست: وقتی از منظر «معنای زندگی» به آثار افلاطون نگاه می‌کنیم، کل فعالیت پنجاه ساله وی را می‌توانیم پژوهشی در باب معنای زندگی بشماریم.

دوم: معنای زندگی در نظام فلسفی افلاطون را بر پایه آموزه مثل می‌توان درک و بیان کرد. در نظام او «مثال خیر» یا «مثال زیبایی» در منتهی‌الیه عالم مثل قرار داشته و نه تنها از ویژگی‌های امور محسوس چون مادی بودن، تغییر و فناپذیری و... کاملاً مبراست بلکه سرتاسر خوبی و زیبایی است و هیچ شر و بدی در او راه ندارد. خیر ملایم با طبع ماست و ما ذاتاً طالب خیر محض هستیم.

سوم: طبق نظر افلاطون زندگی انسان فرآیندی غایتمند است که هدف آن نیل به مثال خیر است. نفس در طبیعت واقعی خویش به جهان فراحسی (عالم مثل) تعلق دارد و سعادت حقیقی و کامل خود را فقط در تعالی به سوی آن جهان و بازگشت به موطن اصلی خویش می‌تواند بیابد و تنها فیلسوف راستین در پرتو زندگی فلسفی خویش می‌تواند بدان حقیقت راهی شود. به عبارت دیگر شاید این تعالی نامبرده، غایتی دارد که نظر به ذاتش ارزش و اعتبار دارد و رهسپاری بدان غایت، همان کارکرد و فایده یا تحقق «آرته» (Arête) آدمی را تأمین می‌سازد. آرته یا فضیلت آدمی بدین معنی که، استعداد طلب خیر حقیقی را با تمام وجود خود (فکراً، خُلقاً و لساناً) تا حد ممکن به اجراء در آورد و شبیه به خداوند گردد.

چهارم: با توجه به نظام غایی فلسفه افلاطون و جایگاه مثال خیر در آن می‌توان گفت که او:

۱. قائل به معناداری زندگی است.

۲. از قائلان به کشف معنای زندگی است.

دارای دیدی فراطبیعت‌گرایانه نسبت به هستی، زندگی و معنای آن است، هرچند که فراطبیعت‌گرایی او ویژه خود او و متناسب با نظام فلسفی اوست.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه تحلیلی، فلسفه حاکم بر دانشگاه‌های کشورهای انگلیسی زبان (آنگلو - ساکسون) است. فلسفه تحلیلی را در مقابل فلسفه قاره‌ای قرار می‌دهند. بنیان‌گذاران اصلی فلسفه تحلیلی، برتراند راسل و جرج ادوارد مور بودند.
۲. البته هریک از دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایی و طبیعت‌گرایی و پوچ‌گرایی به اقسام فرعی‌تری تقسیم می‌شوند. برای مطالعه بیشتر در این باره بنگرید به: متز، تادئوس (۱۳۹۰)، «معنای زندگی»، ترجمه زهرا رمضان‌لو، کتاب ماه دین، شماره ۱۶۵، صص ۱۹ - ۲۶ و کراسبی، دانلدای (۱۳۸۳)، «نیپیلیسم»، ترجمه محمود لطفی، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۵۴، صص ۱۰۸-۱۱۱.
۳. قهرمان اسطوره‌ای یونان که در تبیین مفهوم «پوچی» به او مثال می‌زنند. سیسیفوس اسرار خدایان را بر آدمیان فاش کرد و به همین جهت خدایان محکومش کردند به اینکه سنگی را تا نوک تپه‌ای بغلتانند؛ و آن گاه سنگ بی‌درنگ فروغلتد و سیسیفوس دگرباره آن را هل دهد و به نوک تپه برساند، تا باز فروغلتد و این وضع تا ابد هم‌چنان تکرار شود.
۴. مطالب داخل کروش‌ها، تصریح و تأکید ما به مفروضات یا نکته‌های ضمنی در قول افلاطون است.
۵. «کسانی پیش از افلاطون (و در رأس آنها هراکلیتوس (Heraclitus) و پارمینیدس (Parmenides)) عقل و معقولات را از حس و محسوسات جدا کردند و به بی‌اعتباری دومین این دو فتوا دادند؛ و کسانی (سوفسطاییان و پیروان افراطی هراکلیتوس) نیز با کنار گذاشتن نخستین این دو با محدود ساختن تفکرات خویش به قلمرو حس و محسوسات به سوی شکاکیت و لادری‌گری و خودگرایی رهنمون شدند و چنین موضع نظری‌ای بود که راه را برای آشفتگی‌های عملی در عرصه اخلاق و سیاست و جز اینها هموار می‌ساخت؛ موضعی که نه خودش برای افلاطون (و پیش‌تر از او، سقراط) پذیرفتنی بود و نه نتایج عملی برخاسته از آن. نظریه افلاطون درباره عالم مثل، و قرار دادن عالم محسوس در جایگاهی که فروتر از این عالم و بهره‌مند از آن باشد، در چنین بستری و به قصد بیرون رفتن از ورطه شکاکیت

نظری و هرج و مرج عملی مطرح شده است» (فتحی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳). به همین دلیل «طبق نظر افلاطون، اشیای جزئی محسوس، میان هستی و نیستی قرار دارند» (راسل، ج ۱، ۱۳۵۱، ص ۲۴۲). استیسی نیز معتقد است بنابر نظر افلاطون «اشیای محسوس حدّ وسط میان وجود و عدم‌اند» (استیسی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵).

۶. «افلاطون واژه کورا [خورا یا خائوس] را به معنای قریب به مکان، و به عبارت دقیق‌تر محیطی که در آن صور تحقق می‌یابند به کار برده است، مکانی هم که می‌تواند فراگیرنده و پذیرنده باشد و هم مغذی و مادرانه. وی در محاوره تیمائوس با استفاده از این واژه می‌کوشد تا شرحی از چگونگی پیدایش جهان هستی و منشأ یا جایگاه آن به دست دهد. در تفکر وی کورا [-خورا] در شکل‌گیری جهان، نقش پذیرنده‌ای را برعهده دارد که به عنوان دایه صیوروت و شدن (Becoming)، جایگاه یا ظرفی را برای هستی موجودات فراهم می‌کند» (پارسا و فتح-طاهری، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

۷. البته خود افلاطون در نامه ششم (اگر اصیل باشد) تعبیر «پدر» را به کار برده است.

۸. طبق نظر یاسپرس افلاطون درباره «خدا» سخن می‌گوید. آنچه در «جمهوری» به عنوان «خود نیک» به آفتاب تشبیه می‌شود و ایده‌ای در ورای هستی است که بخشنده زندگی است، آنچه در «پارمنیدس» در دیالکتیک واحد به آن بر می‌خوریم، آنچه در «تیمائوس» به نام صانع خوانده می‌شود که از روی سرمشق ایده‌ها، جهان را از نیستی زمان یا ماده به وجود می‌آورد، می‌توان گفت که همه اشاره به یک چیز است. ولی اگر بخواهیم از این اشاره‌ها نظریه‌ای به عنوان نظریه افلاطون درباره خدا بسازیم، اندیشه اصلی او از دست می‌رود (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۱۳۳). طبق نظر کاپلستون با توجه به اینکه افلاطون در «نامه ششم» از دوستان خویش می‌خواهد که به نام خدایی که رهبر همه اشیاء کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت سوگند وفاداری یاد کنند، می‌توان این نتیجه را گرفت که اگر این «رهبر» دمیورژ یا صانع است، پدر نمی‌تواند صانع باشد، بلکه باید واحد باشد و واحد همان مثال خیر جمهوری است. و صانع اگر فاعل است، بر پایه خیر که غایت است دست به صنع می‌زند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۹).

۹. این سخن را می‌توان اشاره‌ای به سقراط و سرنوشت او دانست.

۱۰. بورمان در توضیح این مطلب چنین می‌گوید: «نیک [خیر] علت وجود و موجودیت است ولی متعلق به حوزه وجود و موجودیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی برتر از وجود است. حوزه وجود و موجودیت، جهان ایده‌هاست. پس نیک آن چیزی است که به ایده‌ها وجود و موجودیت می‌بخشد» (بورمان، ۱۳۸۹، ص ۶۷).
۱۱. بنگرید به: «Young, 2003, pp.15-20».

منابع

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۵)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- بورمان، کارل. (۱۳۸۹)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- پاپاس، نیکلاس. (۱۳۸۹)، *کتاب راهنمای جمهوری افلاطون*، ترجمه بهزاد سبزی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
- پارسا، حمزه (مهرداد)، فتح‌طاهری، علی، «بررسی مفهوم «کورا» در اندیشه کریستوا با نظر به رساله تیمائوس افلاطون»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال هشتم، شماره اول، ۱۳۹۱، صص ۷۷-۹۲.
- تولستوی، لئون. (۱۳۸۵)، *اعتراف من*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، جامی.
- تیلور، ریچارد، «معنای زندگی»، در یانگ، جولیان، ترجمه محمد آزاده، *فلسفه و معنای زندگی*، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، صص ۱۲۴-۱۳۶.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵)، *فلسفه و هدف زندگی*، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات قدیانی.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۱)، *تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز*، جلد یکم: *فلسفه قدیم*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- علیزمانی، امیرعباس، «معنای معنای زندگی»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۸۶، صص ۵۹-۸۹.

- فتحی، حسن، «آیا افلاطون مرتبه عالم محسوس را پایین آورده است؟»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره ۵۱، ۱۳۸۶، صص ۱۱۹-۱۲۸.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۸۲)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت.
- لاین. ت. ز. (۱۳۸۴)، از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه.
- متز، تادئوس، «معنای زندگی»، ترجمه زهرا رمضانلو، کتاب ماه دین، شماره ۱۶۵، ۱۳۹۰، صص ۱۶-۲۷.
- مینار، لئون. (۱۳۹۲)، شناسایی و هستی، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶)، پایدیا، ۳ جلد، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- Eagleton, T. (2007), *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Friis Johansen, Karsten. (1998), *A History of Ancient Philosophy*, Translated by Henrik Rosenmeier, London and New York, Routledge.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E.S. Robikson, S.C.M., London; New York, Harper.
- Metz, Thaddeus. (2001), *The Concept of a Meaning of Life*, American Philosophical Quarterly, Number: 38, pp. 53-137.
- Plato. (1997), *Complete Works*; Edited by J.M Cooper and D.S Hutchinson, United States of America, Hackett Publishing Company, Inc.
- Thomson, G. (2003), *On the Meaning of Life*, United States of America, Wadsworth Publishing Company.
- Young, J. (2003), *The Death of God and the Meaning of Life*, London and New York, Routledge.