

موضوع محاوره سופسطائی: سופسطائی یا فیلسوف؟ بررسی دیدگاه های دیگر در درسگفتار سופسطائی افلاطون

صدیقه موسی زاده نعلبند^۱

حسن فتحی^۲

چکیده

مشهور است که افلاطون در آغاز محاوره سופسطایی و محاوره سیاستمدار وعده می-دهد که می خواهد سه محاوره به نام های سופسطایی، سیاستمدار و فیلسوف بنویسد. دو محاوره اول نوشته می شود و اکنون در دسترس است؛ اما در خصوص محاوره سوم همانند دو محاوره دیگر چیزی در اختیار نداریم؛ یعنی افلاطون محاوره فیلسوف را نمی نویسد، یا همچنانکه دو محاوره قبلی را نوشته بود نمی نویسد. درباره این محاوره سوم نظرهای مختلف وجود دارد. در مقاله حاضر به بیان و ارزیابی نظر های دیگر در این خصوص خواهیم پرداخت. های دیگر این عقیده رایج را در میان مفسران نمی پذیرد که افلاطون طرح نوشتن محاورات سه گانه را داشته است و بر این اساس سعی می کند توصیف فیلسوف را در میان آثار افلاطون باز نماید. او معتقد است افلاطون محاوره فیلسوف را نوشته است؛ اما نه همانند محاورات دیگر؛ بلکه بنحو سقراطی. مقاله حاضر

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۳۰، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۶

^۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

^۲. دانشیار دانشگاه تبریز

در صدد است نشان دهد که اولاً، افلاطون به وعده صریح خویش در خصوص تألیف فیلسوف عمل نمی‌کند؛ دوم اینکه دلیل این خُلف وعده وی این است که افلاطون معتقد است مطالب اصلی فلسفه قابل نوشتن نیستند و نوشتن آن‌ها هیچ نفعی برای آدمیان ندارد. سوم اینکه توصیف او از فیلسوف را به خوبی می‌توان در آثارش یافت.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، هایدگر، سوفسطایی افلاطون، فیلسوف (محاوره؟)، سوفسطایی افلاطون هایدگر.

Archive of SID



افلاطون در اوایل محاوره سفسطایی (۲۱۷a و بعد) از زبان سقراط این سؤال را از میهمان الیائی^۱ می‌پرسد که الیائیان درباره سفسطایی، سیاستمدار و فیلسوف چگونه می‌اندیشند و چه می‌گویند؟ آیا او و هم‌شهریانش این سه را یکی می‌دانند یا دو چیز، و یا هم‌چنان که ما آنان را به سه نام می‌خوانیم هم‌شهریان او نیز بر آنند که آنان سه چیزند از سه نوع مختلف و برای هر یک از آن سه نام مفهومی خاص قائل‌اند؟ برای پاسخ دادن به این سؤال قرار می‌شود که در سه بحث جدا هر یک از این سه بررسی شود تا معلوم گردد که آیا متفاوت از یکدیگرند یا بر یک گروه دلالت می‌کنند. بدین ترتیب افلاطون وعده می‌دهد که سه محاوره به نام‌های سفسطایی، سیاستمدار و فیلسوف بنگارد. همچنین در همین محاوره سفسطایی در فقره «۲۵۴b» و بعد، طرفین گفتگو می‌گویند که

ما بعداً درباره فیلسوف با دقت و موشکافی بیشتری به بررسی خواهیم پرداخت، اکنون بگذار به دنبال سفسطایی بگردیم.

در محاوره سیاستمدار (۲۵۷a) ثئودوروس^۲ به سقراط می‌گوید:

همچنین سپاسگزار خواهی شد اگر اینان (میهمان و تثایتتوس) ماهیت سیاستمدار و فیلسوف را نیز بر تو روشن سازند.

به‌علاوه، در همین محاوره (۲۵۷b-c) ثئودوروس از میهمان می‌خواهد تا لطفی را که در حق آن‌ها کرده است کامل کند و سیاستمدار و فیلسوف را به هر ترتیبی که خود روا می‌دارد تعریف کند؛ و به میهمان می‌گوید تا هر دو را به طور کامل توضیح نداده است دست از تلاش بر نخواهد داشت. البته حقیقت امر این است که تنها دو قسمت (سفسطایی و سیاستمدار) از این مجموعه سه قسمتی نوشته می‌شود. درباره قسمت سوم این مجموعه سه قسمتی، دیدگاه‌های مختلفی از سوی مفسران مطرح شده است: کسانی

^۱ یکی از دو شریک اصلی بحث در هر دو محاوره سفسطایی و سیاستمدار (شریک دیگر بحث در سفسطایی، تثایتتوس است و در سیاستمدار سقراط جوان).

^۲ مخاطب سقراط در اوایل هر دو محاوره سفسطایی و سیاستمدار.

همانند کورنفورد و گاتری و ویلامووتیس و گمپرتس معتقد هستند که افلاطون قصد نوشتن فیلسوف را داشت، در حالی که مفسرانی چون فریدلندر و هایدگر مخالف این دیدگاهند که افلاطون چنین طرحی را داشت؛ و در این میان کسانی هم همانند تیلور هستند که حالت بینابینی دارند؛ یعنی صریحاً اعلام نمی‌کنند که آیا/افلاطون چنین طرحی را داشت یا نه؛ بلکه فقط طرح مسئله می‌کنند.

هایدگر در این خصوص، به‌ویژه در درسگفتار *سوفسطایی افلاطون*^۱ بر این عقیده است که *افلاطون فیلسوف را هم در همین محاوره‌ی سوفسطایی گنجانیده است:*

بررسی دقیق‌تر نشان خواهد داد که برای افلاطون چیزها چندان ساده نیستند. برعکس، دقیقاً محاوره‌ی درباره‌ی سوفسطایی است که وظیفه‌ی ایضاح آنچه را که فیلسوف است تحقق می‌بخشد و در واقع این کار را نه به طریق ساده^۲ و نه با تصریح به اینکه فیلسوف چیست؛ بلکه دقیقاً به نحو سقراطی انجام می‌دهد.
(Heidegger, ۲۰۰۳, p. ۱۶۹)

در مقاله‌ی پیش‌رو به دنبال گزارشی از نظر هایدگر به ارزیابی دیدگاه وی خواهیم پرداخت.

گزارش

موضوع تصریح‌شده‌ی محاوره‌ی *سوفسطایی افلاطون*، جستجوی تعریف سوفسطایی است؛ اما چون تعریف سوفسطایی کاری بس دشوار است، طرفین گفتگو برای روشن کردن روشی که برای انجام این کار دشوار در پیش خواهند گرفت، از تمثیل ماهیگیر با قلاب از طریق روش تقسیم استفاده می‌کنند. سپس بر اساس همین روش، شش تعریف^۳ برای سوفسطایی ارائه می‌شود؛ ولی هیچ‌کدام از تعاریف ارائه‌شده قانع‌کننده

۱. (Platon: *Sophistes*) در سال ۱۹۹۲ به عنوان جلد ۱۹ مجموعه آثار هایدگر چاپ شد و ترجمه‌ی انگلیسی آن (*Plato's Sophist*) به قلم ریچارد رویسویچ (Richard Rojcewicz) و آندره شور (André Schuwer) در سال ۲۰۰۳ منتشر شد. هایدگر همزمان با ارائه‌ی این درسگفتار به تألیف شاهکار فلسفی‌اش وجود و زمان هم مشغول بود.

۲. primitive way

۳. سوفسطایی در هفت جامه‌ی بدلی ظاهر می‌شود؛ یعنی هفت تعریف برای سوفسطایی در محاوره‌ی سوفسطایی ارائه می‌شود که به ترتیب عبارتند از: (۱) شکارچی جوانان ثروتمند و مشهور به بهانه‌ی تعلیم و

نیستند. به همین سبب آن‌ها در صدد تعریف هفتم برمی آیند. افلاطون به قصد زمینه‌سازی برای ارائه تعریف هفتم، بحث «موجود و ناموجود، یا به بیان دیگر، وجود و ناوجود» را پیش می‌کشد؛ بحثی که به نظر کسانی همچون پل سلیمان، گاتری، گمپرتس و از جمله هایدگر موضوع اصلی محاوره را تشکیل می‌دهد. در این خصوص هایدگر به فصل‌بندی بونتیس^۲ که بیشترین پذیرش را داشته است اشاره می‌کند و می‌گوید بونتیس معتقد است که محاوره سوفسطایی دارای یک «مقدمه» و یا به عبارتی یک پوسته دربرگیرنده و یک هسته است.

مقدمه پیش‌درآمدی بر محاوره است؛ پوسته دربرگیرنده، به بیانی پرسش از ماهیت سوفسطایی است که موضوع مستقیم است؛ اما از طریق پرسش از وجود ناموجود قطع شده است. در اینجا ما هسته را داریم. در انتهای این بحث، محاوره دوباره به پرسشی که در ابتدا مطرح کرده بود؛ یعنی پرسش از ماهیت سوفسطایی، بازمی‌گردد؛ به گونه‌ای که این پرسش اخیر، همانند پوسته، پرسش از وجود ناموجودات را دربرمی‌گیرد. (ibid, p. ۱۶۰-۱۶۱)

هایدگر چندان موافق این تقسیم‌بندی نیست و درصدد است تا خود را از این تقسیم‌بندی رها سازد. چون بونتیس با این تقسیم‌بندی بحث از سوفسطایی و وجود ناموجودات را مباحثی جدا از هم و همانند پوسته و هسته تلقی کرده است؛ درحالی‌که هایدگر آنها را مرتبط با هم دیگر می‌داند. او همین تقسیم‌بندی را به شرط مرتبط دانستن تمامی مباحث باهم دیگر در درسگفتار سوفسطایی می‌آورد و موضوع محاوره سوفسطایی را فیلسوف و روش‌اش را متمایز کردن اصل و ریشه می‌داند.

اگر ما محتوای محاوره را بنحو اجمالی تقسیم کنیم، پیش‌درآمد محاوره دو وظیفه، یکی معین کردن موضوع؛ یعنی آنچه که یک فیلسوف آن است و دیگری توضیح

تربیت؛ ۲) تاجر بین شهری غذای روح در خصوص تعلیم فضیلت؛ ۳) خرده‌فروش همان مواد در شهر خودش؛ ۴) تولیدکننده آنها برای فروش؛ ۵) سخنگوی ستیزه‌گر یا اهل جدل؛ ۶) دارای هنر پاک کردن روح ۷) توهم‌ساز. اما بین شش تعریف اول و تعریف هفتم به مقدار زیادی فاصله می‌افتد و در این فاصله است که مباحث بسیار عمیق فلسفی مطرح می‌شود.

^۱ Paul seligman

^۲ H. Bontiz

روش بحث را بر عهده دارد. (ibid, p. ۱۶۳)

هایدگر در درسگفتار سوفسطایی به کرات بیان می‌کند که موضوع محاوره سوفسطایی فیلسوف است، او با تحلیل‌های خاص خودش می‌گوید که فیلسوف همراه با سوفسطایی در همین محاوره توصیف می‌شود، هر چند نحوه توصیف فیلسوف به نحو مستقیم و سراسر است نیست؛ بلکه به طریق غیر مستقیم است. از دیدگاه وی، افلاطون دازاین انسانی را از طریق هستی فلسفی او که یکی از امکانات نهایی دازاین است مورد ملاحظه قرار می‌دهد.

به‌ویژه اینکه افلاطون چستی فیلسوف را به نحو غیر مستقیم، به‌واسطه توضیح دادن چستی سوفسطایی نشان می‌دهد. او این چستی را نه با مطرح کردن برنامه‌ای تهی و با گفتن اینکه چه باید کرد تا یک فیلسوف بود؛ بلکه از طریق فلسفیدن عملی نشان می‌دهد. چرا که می‌توانیم به نحوی انضمامی سوفسطایی را به عنوان یک نافیلسوف اصیل، تنها از طریق زیستن حقیقی در فلسفه معرفی کنیم. (ibid, p. ۸-۹)

هایدگر دلیل پیچیدگی‌های خاصی را که در این محاوره به چشم می‌خورد همین امر می‌داند. هایدگر همچنین در جایی دیگر می‌گوید که

بنابراین اشتباه و غیرضروری است که انتظار داشته باشیم افلاطون باید محاوره دیگری درباره فیلسوف می‌نوشت؛ برعکس، او باید چنین چیزی را مسخره می‌کرد. (ibid, p. ۴۰۰)

دلیلی که هایدگر می‌آورد این است که در محاوره سوفسطایی مسئله بنیادین وجود و ناموجود مطرح می‌شود و طرح این مسئله مساوی با طرح فیلسوف و سوفسطایی است. (ibid)

هایدگر در بیان اینکه/افلاطون فیلسوف را در همین محاوره آورده است می‌گوید این مطلب کاملاً با رویکرد سقراطی/افلاطون مطابق است؛ چرا که امر ایجابی را صرفاً در تحقق واقعی آن و نه از طریق موضوع مستقیم تأمل قرار دادن آن ارائه می‌دهد؛ یعنی رویکرد/افلاطون این است که ضرورتی نمی‌بیند تا فیلسوف را همانند سوفسطایی چنانکه در فقرة ۲۵۴b۴ می‌گوید موضوع مستقیم قرار دهد:

در مورد سوفسطایی ما دست نخواهیم کشید تا زمانی که او را در مقابل چشم‌مان به روشی کاملاً بسنده گرفته باشیم. (Heidegger, ۲۰۰۳, p. ۳۶۸)



دلیل دیگر بر اینکه چرا هایدگر موضوع محاوره سوفسطایی را فیلسوف می‌داند، نحوه شروع بحث افلاطون و معرفی یک مهمان در ابتدای محاوره است. این مهمان^۱ دارای ویژگی‌هایی از این قبیل است: «(۱) او اهل الیا است؛ (۲) از شاگردان پارمنیدس و زنون است (اشاره به ریشه علمی و روحی او)؛ (۳) انسانی کاملاً فلسفی است. (ibid, p. ۱۶۳)

پارمنیدس و قضیه بنیادنش: «موجودات هستند» در نزد افلاطون دارای مقام بسیار بالایی است؛^۲ چرا که بحث از وجود برترین موضوع برای بحث و بررسی هم در نزد افلاطون و هم در نزد هایدگر است، و هایدگر تمام مباحث و تفکراتش، به ویژه شاهکارش وجود و زمان^۳ را به آن بحث اختصاص داده است. پارمنیدس نخستین کسی است که در پرسش از چیزها، بحث وجود و موجود را مطرح می‌کند. در واقع به بیانی دیگر می‌توانیم ریشه هستی‌شناسی را در نزد وی بیابیم. معرفی شخصی از مکتب الیا^۴ در

-
۱. میهمان، دوست، غریبه، بیگانه، بربر، سرباز مزدور ξένος^۱.
۲. پارمنیدس در نزد هایدگر بسیار عزیز است و او کتاب مستقیمی نیز به نام او نوشته است و همین که مهمانی از الیا (شهر پارمنیدس) سخنگوی سوفسطایی قرار داده شده است، خودش تأییدی بر این سخن هایدگر است که افلاطون می‌خواهد «فیلسوف» هستی‌شناس را در همین محاوره بحث کند.
۳. هایدگر وجود و زمان را با نقل قولی از محاوره سوفسطایی شروع می‌کند. به جرأت می‌توانیم بگوییم که او کل وجود و زمان را صرف پژوهش در خصوص همین مسئله می‌کند. در واقع این نقل قول محور بحث هایدگر در این شاهکارش قرار می‌گیرد؛ اما نقل قول مذکور که از فقره ۲۲۴a می‌باشد از این قرار است: «زیرا بدون شک شما از مدت‌ها قبل در جریان آنچه که از کلمه باشند، موقع استعمال آن می‌فهمیدید قرار داشتید؛ ما سابقاً تصور می‌کردیم که [معنی] آن را می‌فهمیم؛ ولی اکنون به اشکالی برخورد داریم». هایدگر معتقد است که ما امروزه هیچ فهمی از موجود نداریم و هیچ چیز از این نمی‌فهمیم. به همین جهت لازم است که دوباره سؤال از معنی هستی را مطرح کنیم. (نوالی، ۱۳۹۱ قسمت اول: ص ۶)
۴. درباره حضور شخصی از مکتب الیا گمپرتس بر این نظر است که افلاطون در اینجا به عمد سقراط را کنار گذاشته است و یک الیائی را که در مکتب پارمنیدس و زنون بار آمده به جای او قرار داده است؛ چون برای افلاطون این کار فایده‌ای را در بر دارد: «نقد سایر نظام‌های فلسفی، خاصه نظام فلسفی الیائی که غرض اصلی افلاطون از تصنیف «سوفیست» است، با سخنانی معتدل و محترمانه و حتی به شکل تجدید نظر متفکر الیائی در نظریات خود، صورت می‌پذیرد. این روش نه تنها با احساسات خود افلاطون سازگار است؛ بلکه زمینه مناسبی است برای روشن‌تر جلوه دادن اعتراضات سخت دیگری که در طی مکالمه پیش می‌آیند.» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ص ۱۱۱۴)

آغاز محاوره از دیدگاه هایدگر خود نشانی بر این است که کل فضای معنوی محاوره چه خواهد بود، چون آنچه در این محاوره حقیقتاً موضوع مورد بحث و بررسی است همان است که فیلسوف الیائی، یعنی پارمنیدس مطرح کرده بود.

بدین طریق در همان ابتدا مضمون حقیقی محاوره به طریقی مقدماتی^۱ نشان داده شده است؛ یعنی پرسش از اینکه آیا ناموجودات نیز وجود دارند. این صرفاً پرسشی در تقابل با قضیه بنیادین مکتب الیائی است، یعنی این اصل پارمنیدسی که «موجودات هستند». (ibid)

هایدگر می گوید بحث از سوفسطایی همان بحث از ناموجود است و ناموجود چیزی غیر از انضمام «نا» به موجود نیست؛ به همین جهت در بررسی ناموجود لازم است موجود هم مورد بررسی قرار بگیرد. او بر آن است که پارمنیدس در قطعاتی که از او در پری فوستوس^۲ یعنی درباره طبیعت بجا مانده است موجودات را در معنای کل طبیعت و جهان در نظر می گیرد، به بیان دیگر خود عنوان پری فوستوس، دلالت گر این است که موجودات مورد بحث در آنجا، در معنای کل طبیعت و جهان به کار گرفته شده اند.

برای مشخص کردن قضیه بنیادین مکتب پارمنیدسی به طریق ابتدائی، ما می توانیم جمله ای از قطعه ۶ (مطابق با شماره بندی هرمان دیلز) را نقل کنیم:

ضروری است که موجودات را چنانکه وجود دارند اثبات کنیم و بفهمیم، گفتن اینکه موجودات وجود دارند ضروری است. «زیرا وجود هست» (ibid, p. ۱۶۴)

هایدگر می گوید پارمنیدس در این قطعات بیان می کند که «موجودات هستند، و ناموجودات نیستند». محاوره سوفسطایی گزاره دوم را مورد پرسش قرار می دهد و از این طریق معنای وجود تعدیل می یابد و گزاره نخست یعنی «موجودات هستند»، نیز بر مبنای خیلی بنیادین تری قرار می گیرد. (همان) شایان ذکر است که افلاطون در جهت ایضاح معنای موجود و ناموجود، نظریه پارمنیدس را از حالت جزمی اش درمی آورد و

۱. Provisional

۲. Peri φύσεω برای این واژگان و اصطلاحات یونانی از Greek-English lexicon استفاده کرده ایم که در آخر مقاله، در قسمت منابع، معرفی خواهد شد.

آن نظریه را تعدیل می‌کند. و در طی مسیر این بررسی ثابت می‌شود که برخلاف دیدگاه پارمنیدس، ناموجودات وجود دارند؛ چرا که سوفسطایی که نمادی از ناموجود است وجود دارد و خود این دستاورد باعث می‌شود که معنای «نا» و وجود نیز منقلب و متحول شود و بار معنایی گسترده‌تری یابد؛ چرا که چنانکه گفتیم ناموجودات از انضمام «نا» به «موجودات» تشکیل یافته است و اثبات ناموجودات در واقع مستلزم فهمی هرچه عمیق‌تر از «نا» و وجود است؛ یعنی «نا» در اینجا به معنای نفی مطلق نیست و به نوعی از وجود برخوردار است و خود وجود هم صرفاً مفهومی منجمد و خشک که قابل ارتباط با چیزهای دیگر نیست نمی‌باشد. به زعم هایدگر، افلاطون این کار را موضوع پژوهش فلسفی اصیل قرار می‌دهد و از طریق توصیف واقعاً عینی طرح پرسش از وجود به اثبات ناموجودات می‌پردازد و با بدست آوردن فهمی بنیادین‌تر از پژوهش در خصوص وجود به تفسیری هرچه بنیادین‌تر از خود این پژوهش؛ یعنی فلسفه‌ورزی می‌پردازد. در حقیقت افلاطون خود فلسفه را در مسیر این پژوهش به نمایش می‌گذارد و چه کسی جز فیلسوف از عهده این کار برمی‌آید.

بنابراین مسیر بررسی موضوعی وجود ناموجودات به بررسی اگزیستانس جدید و مناسب‌تر فیلسوف برمی‌گردد. این امر گویای این مطلب است که آنچه بدان سبب مورد بحث قرار می‌گیرد نوع معینی از انسان نیست؛ یعنی گونه‌شناسی^۱ از انواع گوناگون انسان نیست؛ بلکه پژوهشی انضمامی انجام می‌پذیرد که بواسطه آن پژوهش معنای فیلسوف بخودی‌خود آشکار خواهد شد، بدون آنکه افلاطون مجبور به سخن گفتن صریح درباره آن باشد. پاسخ پرسش از معنای اگزیستانس سفسطی همچنین پاسخی غیرمستقیم به پرسش از معنای فیلسوف است. (Heidegger, ۲۰۰۳, p. ۱۳۳)

البته افلاطون لازم دیده است که برای تعدیل نظریه پارمنیدس، باید شخصی از مکتب خود پارمنیدس باشد؛ یعنی کسی که شناخت وافی و کافی از نظریه پارمنیدس داشته باشد و در عین آشنایی با مقام والای پارمنیدس، دارای استقلال رأی نیز باشد تا در صورت نیاز بتواند نظریه استادش را مورد چالش و چون و چرا قرار بدهد.

هایدگر می‌گوید اینکه در آغاز محاوره به حضور فیلسوفی از مکتب الیا که از استعداد و دانش فلسفی خیلی بالایی برخوردار است اشاره می‌شود، باعث واکنش

^۱. typology

سقراط می‌شود. واکنش سقراط به این معرفی جالب توجه است. اگر پیرسیم سقراط چگونه به این معرفی واکنش نشان می‌دهد؟ در ابتدا صرفاً می‌توانیم بگوییم به نحو سقراطی. سقراط به این مهمان به عنوان شخص خیلی مهمی توجه می‌کند و این توجه در حقیقت بیانگر احساس سقراط نسبت به شأن الیایان است. (ibid, p. ۱۶۴)

سقراط در (۲۱۶a) می‌گوید:

احتمالاً، تئودوروس، این یک مهمان عادی نیست؛ بلکه خدایی است که تو ناآگاهانه^۱ برای ما آورده‌ای.

هایدگر ترجمه این عبارت را چنین آورده است:

احتمالاً آن یک خدا است که شما اینجا آوردید - بدون اینکه این مطلب را بدانید؛ یعنی، به طریقی که برای خود شما آنچه که می‌آوردید و آنچه می‌کنید پوشیده است - احتمالاً شما یک خدا را در میان خودتان آوردید.

هایدگر معتقد است این واکنش سقراط از احترام او به پارمنیدس ناشی می‌شود، به-نحوی که پارمنیدس از شأن خدایی^۲ در نزد وی برخوردار است؛ ولی خواهیم دید که این شأن و احترام پارمنیدس در نزد سقراط مانع از انتقاد و به چالش کشاندن دیدگاه وی نمی‌شود. پس ملاحظه می‌کنیم که نه تنها حقیقت در نزد ارسطو از احترام به استادش برتر است، در نزد خود/فلاطون و سقراط هم همین گونه است و تنها تفاوت در این است که ارسطو به این مطلب تصریح می‌کند.

ما باید بفهمیم که سقراط در اینجا (چون به شأن پارمنیدس واقف است) گویی از این ملاقات جا می‌خورد. از آنجا که ما باید بر این فرض باشیم که سقراط = فلاطون است، باید در سقراط همان احترام عظیم خود/فلاطون را که برای پارمنیدس داشت مسلم بگیریم؛ زیرا/فلاطون (با توجه به قدمت محاوره پارمنیدس بر سوفسطایی، اگر

^۱. unawares

^۲. از آنجا که سوفسطاییان خودشان را دانا معرفی می‌کردند و سقراط فقط خدایان را دانای حقیقی می‌دانست، در اینجا از احتمال اینکه میهمان الیائی یک «خدا» باشد سخن می‌رود. در همین بستر است که تئودوروس می‌گوید او «اهل جدل نیست» (احتمالاً در اینجا منظورش زنون است چنانکه در همین زمینه بعدتر به شاگردان پارمنیدس اشاره می‌کند)، «خدا نیست»، «متواضع است». طعن سقراطی (و اشاره‌اش به سوفسطاییان) در اینجا واضح است. تفسیر مفصل هایدگر را در ادامه خواهیم دید.

تاریخ‌نگاری درست باشد) پیش‌تر کشف بسیار عمیق پارمنیدس را به نحوی شایسته فهمیده و درک کرده بود. (ibid, p. ۱۶۵)

هایدگر می‌گوید سقراط/افلاطون در پاسخ به ثئودورس خیلی میانه‌روی می‌کند و طوری صحبت می‌کند که حق هر کسی را بخوبی ادا کند و چون شخص مثبتی است بحث را به نحو مثبت و ایجابی پیش می‌برد. او در عین حال که خیلی برای پارمنیدس احترام قائل است و نه تنها درباره معنای والای فلسفه پارمنیدس شناخت دارد؛ بلکه همچنین می‌داند که پارمنیدس مکتبی را بنیان نهاده بود و خدمات بسیار ارزنده‌ای را هم کرده بود؛ اما از این حقیقت هم آگاه است که شاگردان وی، همچنانکه غالباً در میان شاگردان معمول است، تکبری ویژه از خود به نمایش گذاشته و به سبب همین تکبر و غرورشان به نفی کورکورانه تمام پژوهش‌های دیگر پرداخته بودند. او در حقیقت با رفتارهای بیمارگونه شاگردان پارمنیدس آشنا بود. سقراط در ابتدا به نحو احترام‌آمیز می‌گوید نکند خدایی با خود آورده‌ای (اشاره به مقام والای پارمنیدس) و سپس می‌گوید این خدا به روشی پنهانی آمده است و برای این مطلب به نقل عبارتی از ادیسه هومر، هفدهم، ۴۸۷-۴۸۵ می‌پردازد. او خاطر نشان می‌سازد که اغلب خدایان دیگر، هر چند بطور برجسته ثئوس کسنیوس^۱ (خدای سفر)، انسان‌ها را همراهی می‌کنند و با آن‌ها سفر می‌کنند، «و بدان طریق به اعمال بد و خوب انسان‌ها می‌نگرند.»^۲ (۲۱۶b۲) و بعد) و بنابراین در جریان کارهای انسان‌ها قرار می‌گیرند. هایدگر در ادامه تفسیرش می‌گوید سقراط دوباره اصطلاح کاتوران^۳ (نگریستن، اشراف داشتن، از بالا نگاه کردن، به فرودست نگاه کردن، پایین را نگاه کردن) را در (۲۱۶c۶) به کار می‌برد،

^۱. θεὸς ἑξένιος

^۲. Look down

^۳. συνοπαδὸν γιγνόμενον ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν

^۴. καθορᾶν اصطلاح کاتوران در معنای look down است که در آن هم معنای نگاه کردن و هم معنای از بالا نگاه کردن که به نحوی تسلط را می‌رساند حاضر است. در معنای نگاه تسلط‌آمیز داشتن اشاره به مقام والای خدا و فیلسوف دارد که از مرتبه بالاتری به همه چیز می‌نگرند چون به همه چیز اشراف کامل دارند. بعداً خواهیم دید که مشخصه فیلسوف حقیقی این است که به زندگی انسان‌ها همین نگاه اشرافی را داشته باشد. و برای این امر هم لازم است از حیث مرتبه وجودی به مقام والایی دست یافته باشد تا بتواند نظاره‌گر انسان‌ها از بالا باشد. بدیهی است که بالا در اینجا معنای مکانی ندارد.

برای اینکه فلاسفه و دقیقاً فلاسفه اصیل را مشخص کند. خدایانی که در این راه همراهان سُرّی هستند به رفتار انسان‌ها با نگاهی نقادانه می‌نگرند. بنابراین در اینجا احتمالاً یکی از قوی‌ترین خدایان واقعاً مهمان فلسفی را همراهی می‌کند؛ کائوران (یعنی نگاه کردن) مربوط به خدایی است که «ما را می‌پاید»^۱؛ خدایی که ما را مورد واری قرار می‌دهد، تا این نتیجه خاص حاصل شود که سخنان ما ناقص است؛ یعنی ما اساساً نمی‌دانیم که درباره چه چیزی سخن می‌گوییم، یا اینکه ما در لگن مان^۲ از درک این حقیقت که گفتار ما در خود چیزها ریشه دارد باز می‌مانیم.^۳ از این رو احتمالاً این خدا در عین حال *الانکسون*^۴ است، (b5) کسی که ما را آشکارا افشا می‌کند، ما را آشکارا قابل رؤیت می‌سازد و آنچه را که هستیم به ما نشان می‌دهد و بدان طریق ما را رد و ابطال می‌کند.^۵ (ibid, pp. ۱۶۵-۱۶۶)

در حقیقت سقراط با این نوع واکنش و سخن گفتن^۶، ثئودوروس را وادار به این

۱. Watching us

^۲. سخن گفتن مان

^۳. در نزد هایدگر سخن شأن وجودی دارد، نه اینکه شأن منطقی داشته باشد. به همین جهت او می‌گوید زبان خانه وجود است. هایدگر معتقد است وقتی ما اسیر اوی مجهول یا همان داسمن (das man) می‌شویم وجود ما غیراصیل می‌گردد و در نتیجه به پرحرفی و وراجی روی می‌آوریم و از سخن گفتن اصیل که ریشه در هستی خود چیزها دارد درمی‌مانیم (بسنجید با. نوالی، ۱۳۹۱، قسمت اول: ص ۲۹۶-۳۰۱).

^۴. (ابطال‌گر) *ωνέλεγγξ*

^۵. سقراط در ۲۱۶b می‌گوید «این همراه تو احتمالاً یکی از آن قدرت‌های برتر است، یعنی کسی که قصد دارد ما را مورد ملاحظه قرار دهد و ضعف‌مان را در گفتار فلسفی نشان دهد، مانند خود روحیه ابطال».

هایدگر در اینجا در تفسیر روحیه ابطال‌گری به شاگردان پارمنیدس از قبیل زنون اشاره می‌کند.

^۶. سقراط با شیوه گفتگو و دیالکتیک خودش و در واقع با روش منحصر بفرد خویش از در گفتگو با همه در در می‌آید و در حین گفتگو شخص را وادار به سخن گفتن می‌کند که در حین سخن گفتن در عین بر ملا کردن نادانی شخص برای خودش حقیقت را نیز برای او نمایان می‌سازد. او حتی خودش را ماما می‌داند و می‌گوید حقیقت در وجود همه هست و من فقط کمک می‌کنم این حقیقت برای انسان‌ها آشکار شود. البته در محاوره حاضر سقراط طرف اصلی گفتگو نیست. گمپرتس دلیل این امر را که سقراط در این محاوره و نیز محاوره *سیاستمدار* حاضر نیست اینگونه بیان می‌کند: «سقراط در این دو مکالمه موقعیتی عجیب و یگانه دارد که شاید بتوان آن را موقعیت رئیس افتخاری جلسه نامید. در «سوفیست» تنها کارش این است که بحث را افتتاح می‌کند و در «مرد سیاسی» علاوه بر افتتاح بحث، خاتمه بحث را نیز اعلام می‌کند؛ ولی در هیچ یک

می کند که بنحو خیلی دقیق تری این میهمان را معرفی کند، به گونه ای که او کاملاً از کسانی که احتمال می رود با آنها مشتبه شود متمایز گردد. *ثئودوروس* هم از طریق نحوه دقیق پاسخ دادنش نشان می دهد که او هم منظور *سقراط* را متوجه شده است؛ یعنی وقتی که *ثئودوروس* می گوید: نه *سقراط*! این میهمان مردی فروتن و میانه رو است، این پاسخ نشان می دهد که *ثئودوروس* منظور سخنان بعدی *سقراط* را به خوبی متوجه شده است و روحیه مجادله گری و همچنین غرور و تکبر و افراط گری که شاگردان *پارمنیدس* دچار آن شده بودند از مهمان نفی می کند.

سقراط در جستجوی این است که شناختی عمیق تر از این میهمان الیائی بدست آورد و ببیند که آیا او شایستگی برای بحثی فلسفی را دارد. چون موضوع مورد بحث اینجا از اهمیت خیلی والایی برخوردار است؛ چرا که آن ها در اینجا در تعریف سوفسطایی به بحث از وجود ناموجودات می رسند و تنها راه رهایی از بن بست است که در آن گیر می کنند این است که گزاره بنیادین *پارمنیدس*؛ یعنی «وجود هست» را از تمام جوانب مورد بررسی قرار بدهند و برای این کار هیچ کسی بهتر از شخصی پارمنیدی نیست. البته یافتن چنین شخصی که مد نظر *سقراط* است کار آسانی نیست؛ چرا که باید دارای ویژگی های خاصی باشد. به همین جهت *سقراط* برای ارزیابی میهمان از شیوه خاص خودش استفاده می کند تا ببیند که او تا چه اندازه رنگ و شکل مکتب الثایی را دارد و آیا طرفداری اش به شکل جزم گرایانه است یا نه. آیا او می تواند در بررسی قضایا و اصول عقاید مکتبش شخص منصفی باشد یا نه؟ یعنی حالا باید نشان داده شود که آیا او نهایتاً مستعد پدرکشی است^۱؟ و اینکه آیا او می تواند موضع معلمش را از مبنا

از این دو مکالمه مداخله ای در بحث ندارد. به عقیده وی علت اصلی این امر این است که نظریاتی که در نوشته های پیشین از زبان *سقراط* بیان شده اند، در این دو رساله مورد نقد قرار می گیرند. فایده ای که شکل این دو مکالمه برای افلاطون دارد این است که او در اینجا مقید به پابرجایی بر هیچ یک از نظریات پیشین نیست و با کناره گیری سخن گوی اصلی، بر آن فایده افزوده می شود. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۱۴-۱۱۱۳)

^۱. به همین جهت او مدعی است که در تاریخ فلسفه، مزیت و مشروعیت اخلاف این است که به اصطلاح قاتل اسلاف شان باشند و سرنوشت خودشان نیز این است که ضرورتاً مقتول باشند. در حقیقت هایدگر (در تفسیرش بر دیگر فلاسفه) خود را به عنوان قاتلی با بهانه ای شریف معرفی می کند. (Inwood, ۱۹۹۹, p. ۱۸۳)



واژگون سازد؟ صرفاً اگر او این امکان را پرورد احتمالاً می‌تواند کسی باشد که می‌توان او را در مسائل مورد بحث جدی گرفت. یا اینکه آیا او فقط یک مدعی سطحی است که اعتبارش را صرفاً از طریق تعلق داشتن به مکتب به دست آورده است؟ (ibid, p. ۱۶۶)

هایدگر در تفسیر سخن ثئودوروس در (۲۱۶b) که می‌گوید:

دوست ما اینگونه نیست. سقراط! او انسان متعادل‌تر و معقول‌تر در نسبت با طرفداران اهل جدل است. من او را به هیچ‌وجه خدا نمی‌نامم؛ اما چیزی الهی در خصوص او هست. و من این را درباره هر فیلسوفی می‌گویم.

به ویژگی الهی توجه خاصی را مبذول می‌دارد و شروع به تفسیر و تحدید این خصوصیت می‌کند و سعی دارد روشن سازد که الهی در اینجا در معنای دینی نیست؛ بلکه الهی بودن در معنای برخوردار بودن از برترین جایگاه است. هم فلاسفه و هم موضوع مورد بحث آنها دارای جایگاه بسیار والایی هستند.

البته باید «الهی» را در معنایی دنیوی درک کنیم، یا - از منظر مسیحیت - در معنای غیردینی لحاظ کنیم، به گونه‌ای که ثیوس، «الهی»، در اینجا صرفاً به معنای رابطه معرفتی داشتن با آن موجوداتی است که برترین رتبه را در نظام واقعیت دارند. در اینجا هیچ چیزی از نوع رابطه الوهیت یا خدا با یک انسان فردی در معنای ارتباط مستقیم شخصی مدنظر نیست. بدین ترتیب سقراط ثئودوروس را مجبور می‌کند تا همراهش را در خاستگاه معنوی خاصش معرفی کند و به ادعاهای مشروع بازگرداند. (ibid, pp. ۱۶۶-۱۶۷)

بعد از اینکه مشخص می‌شود مهمان الیائی خدا نیست؛ بلکه انسانی الهی (در معنای غیر دینی کلمه) است، همان‌گونه که فیلسوفان اینگونه هستند، سقراط تلاش می‌کند به تمایز هستی‌شناختی فیلسوف از خدا پردازد که کاری بس دشوار است. هایدگر در اینجا بر نحوه دیاکرنین^۱ یعنی متمایز کردن فیلسوف از خدا خیلی تمرکز می‌کند و دقت نظر به خرج می‌دهد؛ او در صدد است نشان دهد که هر نوع متمایز کردن در اینجا مدنظر نیست؛ بلکه ما در اینجا با متمایز کردن خیلی اصیلی

^۱. διακρίνειν

مواجه هستیم: متمایز کردن گنوس^۱ یعنی اصل و ریشه هستی‌شناختی، بنحوی که مرزهای این دو دقیقاً از هم مشخص شود.

ما باید اصطلاح گنوس را در اینجا به اصیل‌ترین نحو ممکن در نظر بگیریم: این اصطلاح به معنای اصل فیلسوف، یا خدا، اصل در معنای اصل و نسب هستی‌شناختی است. گنوسی که از آن هر کدام از اینها چیزی می‌شود که هست، از طریق مقابلهٔ یکی در برابر دیگری، تفکیک یکی از دیگری باید استخراج گردد. این معنای هستی‌شناختی خاص گنوس است: که از آن هر چیزی آن چیزی می‌شود که هست: دودمان، تبار، نسب، اصل. از این رو آنچه در اینجا مورد نظر است تعیین حدود دلخواهی فیلسوف در مقابل خدا نیست؛ بلکه اصطلاح گنوس از قبل بر این نوع ویژه پژوهش و تمایز دلالت می‌کند. (ibid, p. ۱۶۷)

هایدگر معتقد است سقراط برای متمایز کردن خدا و فیلسوف از هم‌دیگر در ابتدا ضروری می‌بیند که ماهیت فیلسوف و گنوس او را روشن بسازد. برای این امر ابتدا دیدگاه عامیانه را در خصوص فیلسوف بیان می‌کند. هایدگر در قالب اصطلاحات خودش در نسبت میان انسان اصیل و نااصیل معتقد است که ما از نااصیل به سوی اصیل می‌رویم؛ یعنی ما که در زندگی روزمره دچار «او»ی مجهول می‌شویم و تحت سیطرهٔ دیگری قرار می‌گیریم نااصیل می‌گردیم و از همین وجود نااصیل می‌توانیم راهی پیدا کنیم برای اصیل بودن. در نحوهٔ تفسیر هایدگر در اینجا به نوعی همین اندیشه را می‌توانیم ملاحظه کنیم. او نحوهٔ بیان سقراط را اینگونه می‌بیند که وی با بیان دیدگاه عامیانه دربارهٔ فیلسوف که دیدگاه اصیلی نیست می‌خواهد به تعریف حقیقی فیلسوف برسد. یعنی از طریق دیدگاه عامیانه دربارهٔ فیلسوف به سوی تعریف حقیقی فیلسوف جهت‌گیری می‌کند.

سقراط معرفت عامیانه را دربارهٔ فلاسفه، و آنچه فلاسفه هستند مشخص می‌کند با بیان اینکه آن‌ها خودشان را «با بیشترین تنوع، به طرق متفاوت»^۲ (بسنجید با، ۲۱۶۴ و بعد)، فانتازسهای یعنی نشان می‌دهند. (ibid, pp. ۱۶۷-۱۶۸)

۱. γένος

۲. Πάνυ παντοίοι

۳. φαντάζεσθαι

هایدگر معنای فانتاسما را مورد موشکافی قرار می‌دهد، چون این واژه را دارای معنایی متعدد می‌داند که در اینجا صرفاً معنای خاصی از آن مدنظر است که باید تنها به آن معنی به کار برده شود و از معنای دیگر آن صرف نظر شود. در اینجا فانتاسما به معنای ظهور به عنوان خیال محض که در مقابل ادراک واقعی قرار دارد نیست؛ بلکه به معنای خود را نشان دادن و ظهور بی واسطه و مستقیم است که در آن فیلسوف را به مردمانی با دانش و آگاهی ای متوسط نشان می‌دهد. اگر از شخص با فرهنگی درباره فیلسوف پرسش کنیم، جواب او در واقع نوعی حکم خواه توهین آمیز و خواه احترام-آمیز خواهد بود. دیدگاه‌ها در خصوص فیلسوف متعدد است:

برای بعضی‌ها به نظر می‌رسد فلاسفه «هیچ ارزشی ندارند»^۱ (۲۱۶۷ و بعد) و نوع زائندی از بشریت هستند؛ با این حال برای بعضی دیگر، آنها «شایان برترین احترام»^۲ هستند. (CA) از این رو ما در اینجا احکام متضادی را داریم که چندان بر ارائه واقعی مسئله مطرح مبتنی نیستند؛ بلکه بر مبنای عقیده رایج یا مزاج و عقیده‌ای مسلط هستند. (ibid, p. ۱۶۸)

هایدگر مدعی است که فیلسوفان به دلیل نادانی خود مردم، برای آن‌ها در چهره‌های مختلف ظاهر می‌شوند؛ اما میان فیلسوف حقیقی با تصویر فیلسوفی که در میان توده مردم وجود دارد؛ یعنی فیلسوف جعلی تفاوت هست. فیلسوف حقیقی کسی است که در مرتبه بالاتری نسبت به بقیه آدمیان قرار دارند و از همان مرتبه بالا هم به زندگی انسان‌ها می‌نگرد. البته منظور از بالا در اینجا اشاره به جایگاه مکانی نیست؛ بلکه مقام و مرتبه علمی و وجودی مدنظر است. سقراط فیلسوف حقیقی را دارای مشخصه ویژه‌ای می‌داند که فقط از آن مقام فیلسوف است. حالا سقراط فلاسفه حقیقی را به عنوان کاتورونتس هُپسوئین^۳، «نگاه کردن از بالا به بیوس (شیوه‌ی زندگی) آنهایی که تحت آن‌ها هستند»^۴ تعریف می‌کند. (۲۱۶۷ و بعد)

از این رو پیشه فیلسوف نگاه کردن به بیوس است. (Heidegger, ۲۰۰۳, p. ۱۶۸)

^۱. τοῦ μεδενὸς τίμιοι

^۲. ἄξιοι τοῦ παντός

^۳. καθορῶντες ὑψόθεν

^۴. οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφο, καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον

هایدگر در اینجا درباره معنای بیوس توضیح می‌دهد که ما نباید آن را زوئه یعنی زندگی در معنای حضور انسان‌ها در سلسله حیوانات و گیاهان در نظر بگیریم؛ بلکه بیوس در اینجا به معنای آگریستانس و رهبری و هدایت زندگی از طریق یک تلوس و غایت معین است؛ یعنی منظور زندگی حیوانی داشتن نیست؛ بلکه زندگی طرح‌مند و هدف‌دار داشتن انسان است.

بنابراین موضوع فلسفه، بیوس انسان و احتمالاً انواع گوناگون بیوس‌ها است. «آنها از بالا به پایین می‌نگرند». این مطلب مستلزم این است که خود فیلسوف، برای اینکه بتواند چنین امکانی را به جدیت تحقق بخشد، باید حالتی از آگریستانس را بدست آورد که برای او امکان چنین نگاهی را فراهم می‌کند و بدان طریق برای او زندگی و آگریستانس را در کل قابل دسترس می‌سازد. (ibid, p. ۱۶۸)

در اینجا اهمیت و جایگاهی که انسان و حیات او در نزد هایدگر دارد مشخص است. در حقیقت می‌توان گفت که فلسفه در نزد هایدگر منحصر در بحث از وجود است و تنها راه قربت به این وجود هم انسان است. البته منظور از انسان در اینجا همان دازاین یا وجود آنجایی است که هم خودش و هم شیوه زندگی‌اش متفاوت از سایر موجودات است؛ چرا که انسان موجودی آگاه و غایت‌مند و دارای انتخاب است که از قدرت معنی‌دهی به زندگی برخوردار است. تفاوت پدیدارشناسی از سایر علم‌ها هم در نزد هایدگر همین است که در پدیدارشناسی آگاهی و هدف داشتن از ارکان اساسی است.

سقراط در بیان دیدگاه مردم راجع به فیلسوف می‌گوید:

در نزد عده‌ای به نظر می‌رسد که دارای هیچ ارزشی نیستند، در نزد عده‌ای دیگر ارزشمند هستند، گاهی در کسوت سیاستمداران ظاهر می‌شوند و گاهی در کسوت سوفسطائیان و بعضی اوقات هم گویا دیوانه هستند. (d-216c)

هایدگر در تفسیر این فقره می‌گوید دلیل محدود شدن فیلسوف به این سه حالت چیزی نیست که بدون دلیل بیان شده باشد^۱ و ارائه سه تعریف سیاستمدار، سوفسطایی و

^۱ بی‌دلیل نیست که سقراط را گاهی سوفسطایی قلمداد می‌کردند و گاهی مرد دیوانه، که به جای اداره زندگی‌اش در کوچه و بازار با پای برهنه در حال سخن گفتن با دیگران است و حق هم همین است که او در مقام فیلسوف در واقع سیاستمدار واقعی و سوفسطایی واقعی است.

دیوانه برای فیلسوف اتفاقی و تصادفی نیستند؛ بلکه آن سه باهم وجه اشتراکاتی دارند. برای مثال هر سه در شهر و در اجتماع زندگی می‌کنند و مخاطبانشان هم انسان‌ها هستند، از آن حیث که آن‌ها در اجتماع زندگی می‌کنند. البته از میان انسان‌ها هر کدام مخاطب خاص خودش را دارد؛ برای مثال مخاطب سوفسطائیان جوانانی است که سوفسطایی می‌تواند از طریق بلاغت آن‌ها را فریب بدهد و بدل را به جای اصل به آن‌ها بفروشد؛ چون حتی سوفسطایی، در حرفه و ویژه‌اش، یک هرْتور^۱، یعنی خطیب و معلم بلاغت است؛ یعنی معلم سخن که نقشی بنیادین در زندگی روزمره پولیس (شهر)، در دادگاه‌ها، در مجلس سنا، و در جشنواره‌ها ایفا می‌کند. بنابراین این تعاریف مربوط به کسانی است که به پولیتیکا (سیاست) هدایت شده‌اند. از این رو علی‌رغم تمام ابهامی که ماهیت فیلسوف را احاطه کرده است، طیف خاصی از فعالیت ممکن‌اش در واقع از قبل داده شده است: سوفسطایی، سیاستمدار، و انسان کاملاً دیوانه. (ibid, p. ۱۶۹)

همانطوری که بیان کردیم هایدگر در اینجا فیلسوف و سیاستمدار و سوفسطایی را دارای وجه اشتراکی می‌داند و این وجه همانا زندگی کردن آن‌ها در شهر و به عبارت دیگر در جمع است؛ یعنی برای اینکه شخص یکی از این سه تا باشد لازم است که در اجتماع زندگی کند. البته هایدگر این نکته را که در اینجا سقراط از این سه بحث به میان می‌آورد، دلیلی بر این می‌بیند که در دیگران این انتظار بوجود آمده است که افلاطون قصد نوشتن محاورات سه‌گانه را داشته است؛ ولی هایدگر با این دیدگاه موافق نیست:

گفته شده است افلاطون محاوره سوم را که درباره فیلسوف است ناتمام رها کرد. این تصویری از افلاطون به عنوان معلم [جزوه‌نویس] مدرسه است؛ معلمی که نمایش-نامه می‌نویسد و کسی که متمایل به نوشتن یک سه‌گانه است. بررسی دقیق‌تر نشان خواهد داد که برای افلاطون امور به این سادگی هم نیستند. برعکس، دقیقاً محاوره درباره سوفسطایی است که وظیفه ایضاح آن‌چه را که فیلسوف است تحقق می‌بخشد. در واقع محاوره سوفسطایی این کار را نه به طریق ساده و با گفتن اینکه فیلسوف چیست؛ بلکه دقیقاً به نحو سقراطی انجام می‌دهد. (ibid)

از همین جا می‌توان فهمید که هایدگر این مطلب را که افلاطون قصد داشته است سه

^۱. ῥήτωρ

محاوره را در قالب‌های نوشتاری یکسان ارائه دهد و این را که افلاطون سخنی داشته که برای محاوره سوم نگه داشته است رد می‌کند. وی می‌کوشد نشان دهد که محاوره سوفسطایی همان فیلسوف هم است.

در قسمت‌های آخر محاوره عبارتی ظاهر می‌شود (۲۵۳c۸ و بعد) که در آن عبارت شریک اصلی بحث (میهمان الیائی) به وضوح می‌گوید که در واقع حالا، حتی قبل از این که پژوهش‌شان به تعریف خاص علمی‌شان از سوفسطایی رسیده باشد، آنها احتمالاً ناگهان فیلسوف را یافته‌اند. این نکته نه تنها درباره محتوا؛ بلکه به نحو روش‌شناختی محض نیز قابل توجه است؛ از آن حیث که روشن می‌سازد که افلاطون صرفاً اگر از قبل با فیلسوف آشنا بود و می‌دانست چگونه موضوعات برای او مطرح هستند، می‌دانست که او می‌تواند سوفسطایی را به عنوان نقطه مقابل فیلسوف تفسیر کند. بنابراین ما باید این محاوره سه‌گانه را کنار بگذاریم و تلاش کنیم از سوفسطایی پاسخ اصلی پرسشی را که در اینجا مطرح می‌شود استخراج کنیم: فیلسوف چیست؟ (ibid, p. ۱۶۹) ملاحظه می‌شود که هایدگر نگارش سراسر از نوع جزوات مدرسه‌ای را در عرصه بحث‌های فلسفی نابجا می‌داند و شأن افلاطون را نیز بسی بالاتر از آن می‌شمارد که در چنین قالب‌هایی محدود گردد. او وعده نگارش سه محاوره را منتفی می‌داند و از ما می‌خواهد که سوفسطایی را فیلسوف نیز بنامیم. اینک بررسی این ادعای وی پرداخته می‌شود:

بررسی

پیش از این دیدیم که از فقرات «۲۱۷a» و همچنین «۲۵۴b» و بعد، سوفسطایی و «۲۵۷a» سیاستمدار بر می‌آید که افلاطون وعده نگارش سه محاوره را داده است؛ در حالی که محاوره فیلسوف همانند دو محاوره دیگر به رشته تحریر در نیامده است. در این باره موضع‌های مختلفی گرفته شده است که به برخی از آنها پیش‌تر اشاره کردیم. در اینجا با نگاهی به آنها، دیدگاه هایدگر را مورد بررسی قرار می‌دهیم. کسانی همانند تیلور موضع خاصی نمی‌گیرند و فقط طرح مسأله می‌کنند. تیلور در این باره می‌گوید:

بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که آیا افلاطون قصد داشت محاوره دیگری در توصیف «فیلسوف» بنویسد. اگر او چنین قصدی داشت، ما یا باید فرض بگیریم که او این طرح‌اش را رها کرد، یا اینکه باید فیلسوف را با یکی از محاورات



موجود یکی بدانیم؟ در دوران قدیم بعضی‌ها فکر می‌کردند فیلسوف همان اپینومیس (تمه قوانین) است... در دوران جدید استلبوم، و بعضی وقت‌ها، تسکر فیلسوف را با پارمنیدس، شلایرماخر با فایدون یا میهمانی، اسپنگل با کتاب ششم و هفتم جمهوری یکی گرفتند. شواهد تاریخی تمامی پیشنهادات را به جز پیشنهاد اول ناممکن می‌گرداند؛ اما چون اپینومیس چیزی غیر از قسمتی از قوانین نیست این پیشنهاد اول نیز ناممکن می‌باشد. (Taylor, ۱۹۳۴, p. ۳۷۵) منظور تیلور از «شواهد تاریخی» این است که این محاوره‌های پیشنهاد شده عملاً پیش از به اصطلاح سه‌تایی «سوفسطایی، سیاستمدار، فیلسوف» نوشته شده‌اند. به هر حال چنین به نظر می‌رسد که تیلور فرض یکی شمردن فیلسوف با هیچ یک از محاورات را ممکن نمی‌داند.

محققان دیگری بر این عقیده‌اند که افلاطون قصد نوشتن محاورات سه‌گانه را داشت؛ از آن جمله می‌توان به کورنفور و گاتری اشاره کرد؛ کورنفور معتقد است که افلاطون قصد نوشتن فیلسوف را داشت؛ اما وقتی سیاستمدار را به پایان رساند خودش را ناتوان از این دید که طرح محاوره فیلسوف را عملی سازد. (چون دچار تحول فکری شده بود). به همین جهت شروع به سه‌گانه دیگری به نام‌های تیمایوس، کریتیاس، هرموکراتس کرد. (Cornford, ۱۹۳۵, p. ۳۲۳) هر چند این سه‌گانه را هم به پایان نرساند.

گاتری با استناد به محاوره سوفسطایی و سیاستمدار مدعی است که افلاطون قصد نوشتن محاوره فیلسوف را داشت.

بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که پاسخ همه پرسش‌هایمان را در این دو محاوره بیابیم. در واقع چنین به نظر می‌آید که افلاطون مهم‌ترین سخنانش را برای فیلسوف نگه داشته است. (گاتری، ۱۳۷۷: ص ۲۳۷)

گاتری همچنین برای اثبات ادعای خویش مبنی بر اینکه افلاطون قصد نوشتن محاوره فیلسوف را داشت از ویلاموویتس نقل می‌کند که تنها عامل بازدارنده افلاطون

^۱. Stallbaum

^۲. Zeller

^۳. Schleiermacher

^۴. Spengel

از این کار شرایط بیرونی‌ای چون آخرین دیدار او از سیسیل و سرکوفتگی ناشی از آن بود. او از قول ویلاموتیس می‌گوید که فقدان فیلسوف ما را از آن چیزی که به عقیده افلاطون نکته اصلی بود محروم ساخته و باعث شده است که محققان گمان کنند که او از بسیاری از عقایدش دست برداشته است؛ در حالیکه افلاطون آن‌ها را به لحاظ اهمیت‌شان به محاوره پایانی نگه داشته بود. بدین ترتیب یکی از دو مسئله حل نشده در *تئاتیتوس* - تعریف دانش و امکان خطا - نه در *سوفسطایی* مطرح می‌شود و نه در *سیاستمدار*؛ زیرا دانش ملکِ طلق فیلسوف است. (همان)

گمپرتس را نیز می‌توان از جمله کسانی دانست که معتقدند افلاطون قصد نوشتن محاوره فیلسوف را داشت. او می‌گوید که بعد از محاوره *تئاتیتوس*، سقراط از حاضران می‌خواهد که فردا نیز دور هم جمع شوند. روز بعد مجلس آن‌ها تشکیل می‌شود و محاوره *سوفسطایی* آغاز می‌گردد و در ابتدای همین محاوره به نوشتن دو محاوره دیگر به نام‌های *سیاستمدار* و *فیلسوف* اشاره می‌شود. گمپرتس *تئاتیتوس* را هم به این سه محاوره اضافه می‌کند به همین جهت از محاوره *سیاستمدار* به عنوان سومین و از محاوره فیلسوف به عنوان چهارمین محاوره یاد می‌کند:

در واقع از عضوی چهارم با عنوان «فیلسوف» نیز سخن به میان می‌آید؛ ولی افلاطون رساله چهارم را نوشته و به همین سه رساله قناعت ورزیده است. شاید علت اینکه او اشاره به نقشه خود را، دایر بر تصنیف رساله چهارم با وجود چشم‌پوشی از این تصنیف از میان نبرده است، بی‌اعتنایی روزافزون او به شکل ادبی باشد که از خصوصیات واپسین دوره آفرینندگی اوست. چنانکه در «ته‌توس» نیز دنباله واقعه‌ای را نمی‌گیرد که در مقدمه مکالمه تشریح شده است و دیگر هیچ سخنی درباره خواندن گزارش بحث از روی دفتر در خانه اقلیدس به میان نمی‌آورد. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ص ۱۱۱۳)

البته باید بگوییم که این نظریه مخالفانی هم داشته است؛ چنانکه می‌توان نقل قول گاتری از فریدلندر را به عنوان شاهد ذکر کرد. فریدلندر می‌گوید *افلاطون* نمی‌توانست چنین طرحی داشته باشد و ارجاع به آن را نباید جدی گرفت. *سوفسطایی* به دروغ

سنگ فلسفه را بر سینه می‌زند؛ اما سیاستمدار واقعی همان فیلسوف است.^۱
(گاتری، ۱۳۷۷: ص ۲۳۷)

همانطور که بیان شد هایدگر در ژمره همین مخالفان بود. به نظر او افلاطون طرح نوشتن محاورات سه گانه را نداشته است. در حقیقت افلاطون به شیوه خاص خودش فیلسوف را در سوفسطایی مطرح کرده است. در واقع از دیدگاه هایدگر رویه دیگر سوفسطایی فیلسوف است؛ و البته با بررسی و نفی آنچه سوفسطایی است ما به فیلسوف می‌رسیم. حقیقت امر این است که هایدگر طرح محاوره سه گانه افلاطون را رد می‌کند یا اگر می‌پذیرد پذیرشش بدین نحو است که قرار نیست حتماً محاوره فیلسوف همانند دو محاوره دیگر تفریر شود؛ بلکه ما خودمان باید از درون و محتوای محاوره سوفسطایی فیلسوف را فراچنگ آوریم.

نگاهی به برخی آثار افلاطون نشان می‌دهد که افلاطون علی‌رغم وعده ظاهری‌اش، نوشتن فیلسوف را به طریق معمول؛ یعنی همانند محاورات دیگر کاری ناشدنی و بیهوده می‌پنداشته است. در واقع چنین کاری با سیاق و هدف تفکر افلاطون به هیچ‌رو همخوانی ندارد. نامه هفتم افلاطون به روشنی این مطلب را به ما باز می‌گوید.

افلاطون در نامه هفتم (۳۴۱ به بعد) از شنیدن این مطلب که دیونوسیوس نظریات افلاطون را به اسم خودش نوشته است ناراحت می‌شود و می‌گوید که هیچ‌وقت درباره فلسفه چیزی نوشته است و از این پس هم نخواهد نوشت؛ زیرا آن مطالب همانند مطالب دیگر نیستند که بتوان آن‌ها را از طریق اصطلاحات بیان کرد. همچنین در ادامه می‌گوید که نوشتن چیزی درباره امور فلسفی هیچ نفعی برای انسان‌ها ندارد؛ چرا که فهم آن برای هر کسی به غیر از افراد کمی امکان‌پذیر نیست و این افراد هم با کمترین اشاره خودشان می‌توانند آن مطالب را دریابند. بنابراین از یک طرف نوشتن این مطالب هیچ فایده‌ای را در بر ندارد و از طرف دیگر خود ساختار فلسفه هم به نحوی است که غیرقابل نوشتن است؛ چرا که در هر آنچه که وجود دارد سه چیز است که معرفت به آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد، خود معرفت چهارمین چیز است. پنجمین چیز موضوع

^۱ همچنانکه فریدلندر در تفسیرش بر محاوره‌ی سوفسطایی افلاطون عنوان می‌دارد که افلاطون در این محاوره صریحاً ماهیت سوفسطایی را مورد پژوهش قرار می‌دهد و تلویحاً به بررسی ماهیت فیلسوف می‌پردازد (Friedlander, ۱۹۷۰, p. ۲۴۳)

واقعی معرفت است که خود حقیقت است؛ یعنی اولی نام شیء است دومی توصیف شیء و سومین امر تصویر آن شیء و چهارمین امر شناخت آن شیء است. میان چهارمین امر که شناخت شیء است با پنجمین امر که خود حقیقت شیء است قرابت و نزدیکی است. در فلسفه روح در جستجوی حقیقت اشیاء است و سه امر نخستین روح را از حقیقت دور می‌سازند و صرفاً دانشی ناقص به ما ارائه می‌دهند؛ در حالیکه کسی که تمام مراتب شناسایی را طی کرده باشد و از لحاظ روحی به حقیقت قرابت یافته باشد می‌تواند به شناسایی شیء دست یابد و نوشتن در این باب صرفاً اتلاف وقت است. همچنین در ادامه همین نامه هفتم در بحث دربارهٔ مراتب شناسایی در فقره (۳۴۴c) گفته می‌شود که به همین جهت است که مرد جلدی هرگز فکر نخواهد کرد که دربارهٔ واقعیت‌های جلدی برای عامه چیزی بنویسد.

در باب قرابت روح شناسنده حقیقت با حقیقت می‌توان برخی از محاورات/فلاطون را پیش چشم آورد که در آنجا روح فیلسوف در مسیر شناخت حقیقت با حقیقت یکی می‌شود: به عنوان مثال در کتاب ششم d-۵۰۰c در شناخت مستقیم زیبایی و خوبی، هماهنگی، نسبت و نظم جهان را آشکار می‌سازند؛ و بر پایهٔ اصل کهن «همانند همانند را می‌شناسد»، روح فیلسوف نیز به این نظم و هماهنگی شباهت پیدا می‌کند. یا دیالکتیک صعودی و نزولی یا همان جمع و تقسیم (فایدروس، e-۲۶۵d؛ سیاستمدار، a-۲۶۲، ۲۸۵a؛ فیلسف، c-۱۶۰) تنها زمانی برای فیلسوف امکان‌پذیر است که روح از حیث نسبتی که بنا به طبیعت با حقیقت وجود دارد نظام یابد. همچنین است تمثیل غار که در آن تنها کسی که از غار بیرون آمده و چشمانش به دیدن روشنایی عادت کرده است (اشاره به اینکه فیلسوف باید برخوردار از همانندی و توانایی برای کسب حقیقت باشد) می‌تواند حقیقت را ببیند.

افلاطون در جمهوری، کتاب ششم فقره ۵۰۶ به بعد، هم زمانی که در باب حقایق اشیاء و مُثُل و ایدهٔ خیر سخن می‌گوید، بیان می‌دارد که برای ما امکان تشریح ماهیت خود ایدهٔ خیر امکان‌پذیر نیست و صرفاً می‌توانیم تصویری از آن را در قالب تمثیل بدست دهیم. سپس برای بیان حقایق مُثُلی در همین کتاب ششم و کتاب هفتم از سه تمثیل خورشید و خط و غار استفاده می‌کند؛ چرا که معتقد است نه تنها نمی‌توان حقایق فلسفی را نوشت؛ بلکه حتی نمی‌توان آنها را به صورت سراسر است و مستقیم بیان کرد و باید برای بیان آنها متوسل به تمثیل شد.

در محاوره سیاستمدار (۲۸۶) افلاطون دست یافتن به حقیقت را از طریق بحث و بررسی امکان‌پذیر می‌داند نه هیچ طریق دیگر^۱. البته باید بگوییم که کسانی همچون هایدگر با/افلاطون که نوشتن فلسفه و مطالب اصلی در باب آن را هم به دلیل ساختار خود این مباحث و هم به دلیل عدم توانایی و نحوه رویکرد کسانی که ادعای شناختن این مطالب را دارند، امکان‌پذیر و جایز نمی‌داند، هم رأی و هم نظر هستند. روش اندیشیدن و تفکر خود هایدگر و آثار بر جا مانده از وی نیز بیانگر این امر است. هایدگر در تفسیرهایش معتقد است که ما باید نانوشته‌های یک فیلسوف را در آثار او باز ببینیم و بخوانیم و در اینجا این کار را خودش انجام می‌دهد و از ما هم می‌خواهد اینگونه باشیم. البته برای این کار همدلی با فیلسوف مورد تفسیر ضرورت دارد.

همچنین نگاهی به سیر تفکر و نگارش فلسفی هایدگر گویای این مطلب است که در این زمینه چقدر هایدگر و افلاطون به همدیگر شبیه هستند. خود هایدگر نیز همانند افلاطون عمل می‌کند. او نیز جلد دوم وجود و زمان را هرگز نوشت و در این باره هم نظرات مختلف ارائه شده است. چنانکه بعضی‌ها معتقد هستند جلد دوم وجود و زمان در قالب آثار بعدی او به نام‌های دیگر و روش دیگر به تحریر کشیده شده است. همچنین مراجعه به آثار دوره دوم^۲ تفکر هایدگر نشان می‌دهد که چقدر این رساله‌های او، برخلاف آثار اولیه اش کوتاه هستند و معمولاً نتیجه را به مخاطب نمی‌گویند؛ بلکه فقط طرح پرسش می‌کنند و مخاطب را در مسیر اندیشه و تفکر قرار می‌دهند. از دیدگاه هایدگر پرسش پارسایی تفکر است و وظیفه فیلسوف نیز، طرح پرسش‌های اصیل است. هایدگر بعدها از به کار بردن واژه فلسفه اجتناب می‌ورزد و به جای آن واژه

۱. البته آنچه از نامه هفتم، درباره تأکید افلاطون بر عدم نگارش فلسفی نقل کردیم با این قید باید تعدیل شود که منظور افلاطون نگارش «رساله فلسفی» و بیان سرراست اندیشه‌های بنیادین فلسفه است. محاورات افلاطون در واقع در جایگاهی بنیادین «رساله فلسفی» و «بحث زنده و شفاهی فلسفی» (یا بهتر بگوییم، «حیات پویای فلسفی») قرار دارند. اما نکته اینجاست که حقایق بنیادین فلسفی حتی در قالب محاورات نیز نمی‌گنجند، مگر به طریق ایما و اشاره و تمثیل و تمهید و جز این‌ها.

۲. معمولاً آثار هایدگر را به دو دوره اول و دوم تقسیم می‌کنند؛ آثاری که بعد از وجود و زمان نوشته شده است به آثار دوره دوم هایدگر مشهور هستند. (البته تقسیمات دیگر نیز وجود دارد) بعد از نوشتن وجود و زمان هایدگر به این نتیجه می‌رسد که زبان متافیزیک برای بیان تفکرش بسنده نیست. بنابراین زبانی دیگر را برمی‌گزیند. البته در هر دو دوره هایدگر مسئله واحدی دارد و فقط شیوه بیان مطالبش تفاوت می‌کند.

تفکر را برمی‌گزینند و به آثارش نام راه‌ها^۱ را می‌دهد؛ چون هایدگر معتقد بود که وظیفه‌اش عبارت از ترغیب خوانندگان به تفکر عمیق داشتن است نه اینکه برای پرسش‌های معینی پاسخ‌های روان ارائه بکند. (Dreyfus et-al., ۲۰۰۵, p. ۱)

به‌رحال باید ببینیم که آیا می‌توان دیدگاه هایدگر را درباره‌ی اصطلاح محاوره «فیلسوف» پذیرفت. پذیرش دیدگاه هایدگر به این معناست که ما ظاهر سخنان افلاطون را در محاوره‌ی سوفسطایی و سیاستمداران نادیده بگیریم. حقیقت امر این است که در این دو محاوره افلاطون به صراحت از بررسی «فیلسوف» سخن به میان می‌آورد؛ اما او نمی‌گوید که این بررسی به چه شکلی صورت خواهد گرفت^۲. برای افلاطونی که اندیشه‌ای پویا و در حال رشد داشته است و دائماً در حال بررسی و بازبینی اندیشه‌هایش بوده و همانند مادری مهربان که پیوسته موهای دختر خود را شانه می‌کشد و بر آن زر و زیور می‌بندد، او هم دائماً در حال مرتب و منظم‌سازی و حتی بعضی جاها نقد و بررسی اندیشه‌هایش بوده است و کاملاً رواست که «فیلسوف» را به طریق معمول به تحریر در نیاورده باشد. در نامه هفتم و سیاستمداران نیز شاهد هستیم که می‌گوید حقایق برین قابل تحریر نمی‌باشند. در حقیقت تمامی آثار افلاطون بیانگر «فیلسوف» هستند، به همین جهت نمی‌توانیم با هایدگر موافق باشیم و تنها سوفسطایی را «فیلسوف» نیز بدانیم؛ چرا که در آن صورت دیگر نباید در محاوره‌ی سیاستمداران باز سخن از تعریف و توصیف «فیلسوف» به میان آورده می‌شد.

حقیقت امر این است که تمام هم و غم افلاطون این بود که انسان‌ها را در مسیر تفکر و فلسفه‌ورزی قرار دهد و به نوعی افلاطون را در اینجا می‌توان با هایدگر هم‌رأی دید که ما خودمان باید نانوشته‌های یک فیلسوف را از میان نوشته‌های او بیرون بکشیم و این کار تنها زمانی امکان‌پذیر است که ما خودمان در مسیر فلسفه‌ورزی باشیم و بتوانیم با فیلسوف مورد نظر گفتگو و همدلی داشته باشیم.

^۱. هدف هایدگر در اینجا این است که نشان دهد، آثارش خواننده را در مسیر و راه پریچ و خم تفکر و اندیشه قرار می‌دهد.

^۲. هر چند سیاق سخنان او (یعنی سخنان سخنگویان او در دو محاوره نوشته شده) این انتظار را در خواننده ایجاد می‌کند که «فیلسوف» نیز شکل و شمایل سوفسطایی و سیاستمداران را داشته باشد.

موضوع مقاله دربارهٔ این بود که چرا هایدگر موضوع محاورهٔ سوفسطایی را فیلسوف می‌داند. حقیقت امر این است که هایدگر در ضمن ردّ طرح سه گانهٔ افلاطون خود به نوعی در تلاش است «فیلسوف» را در همان محاورهٔ سوفسطایی بازنمایی کند و موضوع این محاوره را «فیلسوف» بنامد. در واقع طرح به ظاهر به انجام نرسیدهٔ افلاطون را تمام شده نشان دهد. مفسران مختلف دربارهٔ محاورهٔ «فیلسوف» هر کدام استدلال مخصوص به خود را داشتند؛ ولی اکثر قریب به اتفاق، در اینکه افلاطون طرح محاورهٔ سه گانه را داشت هم عقیده بودند و اختلاف‌شان در تفسیر فقدان یا بدیل فیلسوف بود. آنچه بدیهی است این است که افلاطون نه تنها این طرح سه گانه؛ بلکه طرح سه گانهٔ دیگرش و حتی برخی از محاوراتش را نیز ناتمام گذاشته است و یا شاید برای آنها پایان و انجامی قائل نبوده است؛ چرا که او تفکر را پایان‌ناپذیر می‌دانست. هایدگر نیز دربارهٔ آثار خوددش اصطلاح راه را برمی‌گزیند، راهی که باید پیموده شود.

در نهایت باید بگوییم در اینجا از جهتی با هایدگر موافق هستیم و از جهتی مخالف. ما می‌توانیم با او همدلی کنیم و بگوییم که رویهٔ دیگر محاورهٔ سوفسطایی همانا فیلسوف است؛ چرا که باید نسخهٔ اصلی را بشناسیم تا بتوانیم بدل آن را تشخیص دهیم. پس یافتن سوفسطایی مسبوق به یافتن فیلسوف می‌شود. همچنین محوریت و مسئلهٔ اصلی محاورهٔ سوفسطایی که بحث از وجود ناموجودات است، راجع به وجود است و وجود هم موضوع مورد بررسی فیلسوف است. به همین جهت می‌توان نظر هایدگر را مبنی بر اینکه موضوع محاورهٔ سوفسطایی فیلسوف است پذیرفت؛ اما نمی‌توانیم به همین قناعت ورزیم و خود را محدود به همین محاورهٔ سوفسطایی سازیم؛ چرا که در محاورهٔ سیاستمدار دوباره تعریف فیلسوف خواسته می‌شود. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که فیلسوف صرفاً در محاورهٔ سوفسطایی مورد بحث قرار می‌گیرد. هر چند خود هایدگر هم لفظ صرفاً را به کار نبرده است؛ ولی صریحاً اعلام کرده است که موضوع محاورهٔ سوفسطایی فیلسوف است.

به جرأت می‌توان گفت تمامی آثار افلاطون در واقع از جهتی شایستهٔ نام «فیلسوف» هستند و از جهتی چنین نیستند. دلیل این امر هم این است که از یکسو، نه فقط محاورهٔ سوفسطایی؛ بلکه هر یک از محاورات افلاطون در واقع نمایشی از کاری است که فیلسوف انجام می‌دهد و هر کدام از آنها این قدرت را دارند که شخص را به اندرون

بحث مورد نظر بکشانند و به تفکر فلسفی وادارند. از سوی دیگر افلاطون هیچ وقت به صورت سراسر است به بحث مستوفا در باب مُثُل یا حقایق جاویدان که فیلسوف در وهله نخست با آنها سروکار دارد نمی پردازد. او حتی معروف ترین و مبسوط بحث های خود یعنی کتاب های ششم و هفتم جمهوری را صرفاً در حد تمثیل می شمارد.

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفه یونان (ج ۱۶)*، افلاطون (۴)، *زیان‌شناسی و محاورات انتقادی*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، تهران.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱) *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز.
- Cornford, F. M. (۱۹۳۵). **Plato's theory of knowledge**, London.
- Dreyfus, H. and Wrathall, M. (۲۰۰۵), '*Martin Heidegger: an introduction to his thought, work, and life*', in **A Companion to Heidegger**, ed. By Hubert I. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing.
- Friedlander, P. (۱۹۷۰), **Plato, The Dialogues Second and Third Periods**, Princeton University Press.
- Hamliton, E. & H.Cairns (۱۹۸۹), **Plato, The Collected Dialogues**, by Princeton University Press.
- Heidegger, M. (۲۰۰۳), **Plato's sophist**, translated into En. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Inwood, M. (۱۹۹۹), **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Published.
- Liddle, H. G. and Scott, R. (۱۹۷۸), **Greek- English Lecxicon**, Oxford University press.
- Seligman, P. (۱۹۷۴), **Being and not-being: an introduction to Plato's sophist**, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Taylor, A.E.(۱۹۳۴), **Plato the man and his work**, metuen& coltd, London.

