



Investigating Plato's view on *Catharsis*

Ali Salmani^{*1}, Mino Habibi²

1 Associate Professor, Department of Philosophy of Art, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

2 MA in Philosophy of Art, Department of philosophy of Art, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

Article Info**ABSTRACT****Article type:****Research****Article****Received:****2024/02/06****Accepted:****2024/06/04**

Chatharsis is a Greek term, derived from the root of the word: Chatharos which means: pure. This term, semantically is related to two concepts: purity and integrity. Plato in Sophist, divided cleaning art into two items: 1) cleaning as separating similar from similar. 2) cleaning as separating good from bad. He called the second one, as the cleaning Psyche from its flaws; and presented his Catharsis in this context. In Plato's thought, philosophy or in exact terms, the practice of philosophy through an argumentation reasonably, is Catharsis.

Keywords: Catharsis, Plato, Psyche, practice of philosophy.

Cite this article: Salmani, Ali & Habibi, Mino (2023). Investigating Plato's view on *Catharsis*. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 55-75.

DOI: 10.30479/WP.2024.19940.1061

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** salmani@basu.ac.ir



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



بررسی دیدگاه افلاطون در باب «کاتارسیس»

علی سلمانی*^۱، مینو حبیبی^۲

۱ دانشیار گروه فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۱۷

پذیرش:

۱۴۰۳/۳/۱۵

«کاتارسیس» اصطلاحی یونانی است از ریشه واژه «کاتاروس» به معنای پاک. این اصطلاح، از نظر معنایی با دو مفهوم مرتبط است: خلوص و کمال. معمولاً این اصطلاح بیشتر با نام ارسطو و دیدگاه او در مورد موسیقی و به ویژه تراژدیک به ذهن متبادر می‌شود، اما پیش از ارسطو، افلاطون در برخی رساله‌هایش به این مفهوم اشاره کرده و پیرامون آن بحث نموده است. بدیهی است که دیدگاه افلاطون در مورد کاتارسیس را باید با توجه به دیدگاه او در مورد کنترل احساسات و عواطف بوسیله عقل، مورد توجه قرار داد. برای بررسی کاتارسیس در آثار افلاطونی، ابتدا به بررسی معنای تاریخی این اصطلاح در یونان باستان می‌پردازیم. با عنایت به اینکه این اصطلاح در برخی از آثار افلاطونی، در ارتباط مستقیم با پسخه مطرح می‌شود، دیدگاه وی در مورد روح یا پسخه را نیز بیان می‌کنیم و سپس به صورت مصدق، به بررسی کاتارسیس در آثارش می‌پردازیم. این پژوهش نشان می‌دهد که کاتارسیس به معنای نوعی تطهیر نمودن نفس و جداسازی با هدف ایجاد نوعی تعادل و نظم است، و فیلسوف باید برای شباهت یافتن هرچه بیشتر به وجه الهی‌اش، از آن بهره‌مند شود. از نظر افلاطون، فلسفه، یا به بیان دقیق‌تر، تمرین فلسفی، از طریق پروردن توان استدلال عقلی در انسان، قادر به ایجاد کاتارسیس است.

کلمات کلیدی: کاتارسیس، افلاطون، پسخه، تمرین فلسفی.

استناد: سلمانی، علی؛ حبیبی، مینو (۱۴۰۲). «بررسی دیدگاه افلاطون در باب کاتارسیس». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۷۵-۵۵.

DOI: 10.30479/WP.2024.19940.1061



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) | حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: salmani@basu.ac.ir

مقدمه

افلاطون در چندین اثر خود، از کاتارسیس^۱ سخن به میان آورده است. مهم‌ترین استفاده‌های افلاطون از اصطلاح یونانی کاتارسیس در *فایدون* و *سوفیست*، در رابطه با پاکیزه نمودن پسوخته از عیوب و خطاهای موجود در آن است. در *سوفیست*، این بحث ذیل تقسیم هنرها، و در *فایدون*، ذیل استدلالی مطرح گردیده که در آن افلاطون تلاش می‌کند اثبات نماید که پسوخته یا روح آدمی، دارای وجهی الهی و نامیرا است. برای روشن شدن دیدگاه خاص افلاطون در مورد کاتارسیس، ابتدا معنای تاریخی این اصطلاح را در نظر می‌گیریم تا زمینه معنایی که افلاطون در آن، کاتارسیس خویش را مطرح نموده، نشان داده شود و سپس این اصطلاح را در آثار افلاطونی، آن‌گونه که خودش آن را به کار برده، مورد بررسی قرار می‌دهیم. با توجه به اینکه افلاطون، کاتارسیس را در ارتباط با پسوخته مطرح می‌کند، لازم است پیش از پرداخت به آثار افلاطون، در مدخلی جداگانه، به معنای پسوخته در اندیشه افلاطونی بپردازیم. در نهایت، تلاش خواهیم کرد معنای کاتارسیس در فلسفه افلاطونی را با تکیه بر مکالمات او و نیز دقت بیشتر بر نکاتی که از این مکالمات به دست می‌آید، استخراج و تبیین نماییم.

کاتارسیس و معنای تاریخی آن

کاتارسیس، اصطلاحی یونانی است که نظریه پردازان معاصر توجهی ویژه به آن داشته و در حوزه‌های مختلف از آن استفاده نموده‌اند. اما در دوران باستان، زمانی که انسان هنوز فاصله چندانی با نگرش اساطیری به جهان نداشت، کاتارسیس به نحوی دیگری مطرح شده است. ریشه واژه کاتارسیس در زبان یونانی باستان، کاتاروس^۲ به معنای پاک است (ضمیران، ۱۳۹۸: ۷۶) و کاتارسیس فرآیند ویژه‌ای است که به پاک‌سازی می‌انجامد. تمایز کاتارسیس با «شستن» نزد عامه و در کاربرد روزمره این است که بدون آب و از راه الک یا غربال کردن انجام می‌شود. هنگامی که طب یونانی پیشرفت‌های اولیه را حاصل کرد، بخشی از درمان به کمک تصفیه و خالی نمودن اخلاط مضر از بدن، با تعبیر کاتارسیس بیان شد. مولینیر معتقد است کاتارسیس نزد پزشک یونانی، تقریباً با «هماهنگی و تعادل» یکی بوده است؛ زیرا صفت سلامت، بر مبنای تعادل چهار عنصر فهمیده می‌شده، که در صورت بر هم خوردن این تعادل، یا بدن خودش ترکیبات زیادی را تخلیه می‌کرد یا چنین تصفیه‌ای به کمک پزشک صورت می‌گرفت (Moulinier, 1952: 156-166).

در نگرش اساطیری پیشاسقراطی، کاتارسیس اغلب گویای راه برون‌رفت از برخی عیوب معین همچون نابخردی، مرگ، جنون و... که بر پسوخته عارض می‌گشت، بوده است. گروهی از این آیین‌ها، همانند اورفئیسم، فانی بودن انسان را عیب اساسی در نظر گرفته، کاتارسیس را به معنای دور کردن آدمی از زندگی فانی، به کمک ایجاد نوعی خلوص و نزدیک نمودن وی به وجه الهی وجودش، یا همان نفس بسیط، و در معنای کمال به کار برده‌اند (Podbielski, 2003: 52).

بنابراین، کاتارسیس علاوه بر مفاهیم هماهنگی و تعادل، با مفاهیم خلوص و کمال نیز ارتباط معنایی دارد. پارکر و مولینیر، دو محقق در حوزه یونان باستان، نحوه ارتباط مذکور را چنین تشریح کرده‌اند: صفت خلوص نزد ایشان، اغلب با ویژگی‌هایی همچون تمیزی، مرتبی، پاکیزه (کاتاروس)، منظمی و آراستگی شناخته می‌شد و عمده‌تاً ارزش مادی برای آن قائل بودند. دلالت مهم دیگر کاتارسیس نزد آن مردم، به مفهوم «خود بودن، نه چیز دیگر» است که بدون آن، به‌درستی درک نخواهد شد، چراکه کاتارسیس نزد ایشان، فقط شامل خلوص در اشیاء فیزیکی نبوده، بلکه به‌طور مثال، درباره «حقیقت خالص» نیز به‌کار می‌رفته است (Moulinier, 1952: 115).

برای یونانی باستان، درجه‌بندی سطح خلوص، به این ترتیب نیست که هر چقدر یک چیز بیشتر عاری از ترکیب باشد، خالص‌تر تلقی گردد، بلکه یک چیز، تاحدی که همچنان با خودش برابر باشد، حتی اگر در ترکیب باشد، خالص تلقی می‌شود. بروز و ظهور چنین برابری با خود، در تعادل داشتن چیزها است. بر این اساس، تا حدی که تعادل و هماهنگی در یک چیز به‌هم نخورده باشد، ترکیب و اختلاط، همچنان به‌عنوان حالتی از کمال در نظر گرفته می‌شده است. از این نظر، صفت کاتاروس یا پاک، بر سه‌گونه چیزها دلالت دارد: ۱) چیزی که بدون هر ترکیب خارجی بوده، و فقط خودش باشد. ۲) چیزی که عاری از ترکیبات نامطلوب، و در نتیجه، در تعادل است. ۳) چیزهایی که صرفاً کمال طبیعی دارند و همواره در تعادل به‌سر می‌برند، مثل اجرام سماوی. در واقع کاتارسیس برای یونانی باستان، آنجا که «خود» چیز، معلوم و معین باشد، به مفهوم خلوص نزدیک‌تر است، و آنجا که «خود» چیز یا ذات آن نامشخص باشد، به مفهوم کمال نزدیک‌تر است (Ibid: 153-167).

با آنچه بیان شد مشخص گردید که کاتارسیس به‌عنوان نوعی پاک کردن و جدا نمودن و تطهیر، هم در مورد امور جسمانی و بدن بکار گرفته شده است و هم در مورد پسوخته به‌عنوان وجه حیاتی جاندار. در آثار افلاطون نیز این اصطلاح در ارتباطی تنگاتنگ با پسوخته یا روح مطرح می‌شود. بنابراین، بهتر است پیش از پرداختن به دیدگاه افلاطون در لابه‌لای آثارش، به‌طور مختصر به دیدگاه وی در مورد پسوخته بپردازیم.

پسوخته در اندیشه افلاطون

در اندیشه فلاسفه یونان باستان، پسوخته -که در فارسی به جان و روح، و در عربی به نفس ترجمه شده است- به موجودات زنده جان می‌بخشد و دو کارکرد اساسی دارد: ۱) به بدن قدرت حرکت می‌بخشد. ۲) جاندار را از طریق احساس (در مورد آدمیان، از طریق اندیشه نیز) از محیط اطرافش آگاه می‌سازد. عده‌ای از فلاسفه بر کارکرد اول تأکید کرده‌اند، عده‌ای بر کارکرد دوم، و عده‌ای نیز کوشش کرده‌اند هر دو کارکرد (حرکت‌بخشی و آگاهی‌بخشی) آن را تبیین نمایند (گاتری، ۱۳۹۵: ۱۹۱). گروهی از فیلسوفان پیشاسقراطی (همچون آناکساگوراس)، برای اشاره به وجه حیاتی جاندار، از ریشه پسوخته، یعنی «پنوما» استفاده کرده‌اند

که نزد یونانیان، به معنای هوا، دم، نفس و منشأ زندگانی بوده است. «پنوما» را ارسطو علت صوری حیات تلقی کرده و بعدها این کلمه نزد وی، جای خود را به واژه یونانی «آنیما» داده است. پنوما نزد رواقیان به معنای روح، نیرو و آتش خلاق اخذ شده است؛ آتشی که وجود انسانی را گرما و حرارت می بخشد.

در اندیشه افلاطون، دو تصور از پسوخته به چشم می خورد: یکی بسیط و دیگری دارای اجزاء. میلر معتقد است برهان افلاطون در *فایدون* بر بقاء نفس، بر مبنای تصور بسیط از پسوخته، ولی مقدمه و زمینه ساز تصور سه جزئی از آن است. در آن برهان، افلاطون پسوخته را چیزی می داند که با حیات توأم است، بدین معنا که در هر چیزی حضور پیدا کند، به آن حیات و حرکت می بخشد. به علاوه، چنین وجودی پذیرای مرگ نیست. *فایدون* رابطه نفس و حیات را تبیین ناشده رها می کند و افلاطون تبیین این رابطه را در محاورات دیگر، همچون *قوانین*، *فایدروس* و *جمهوری* انجام می دهد (Miller: 1998, 58). او در کتاب دهم *قوانین* درباره پسوخته می نویسد: «آنچه که خود را به حرکت درمی آورد». نفس، مبدأ حیات است، پس باید متحرک بالذات نیز باشد (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲۲۰۰). چون نفس قبل از تأثیر گذاشتن بر بدن، خود حرکاتی مختلف دارد، وجود این حرکات، یا به تعبیر دقیق تر، کشش ها، که گاه با هم تعارض نیز دارند، حاکی از آن است که نفس دارای اجزاء مختلف است. افلاطون در *فایدروس* برای توضیح این مطلب، تشبیه اربابان را می آورد: «درمورد ما آدمیان، اولاً، دو اسب به ارباب بسته اند و ثانیاً، یکی از اسب ها خوب و اصیل است و اسب دیگر، برخلاف آن. از این رو ارباب رانی ما کاری است بس دشوار» (همان، ۱۲۲۴).

افلاطون این سه جزء پسوخته را تحت عنوان جزء عقلانی، جزء شهوانی و جزء شجاعانه (یا خشم) معرفی می کند. او در *جمهوری* با بیان حکایت لئونتیوس پسر آگلائیون، نتیجه می گیرد که جزء شجاعانه گاهی با میل (جزء شهوانی) مخالفت می کند (همان، ۹۶۱). بر اساس وجود چنین کشمکش هایی در نفس، که حاکی از گرایش های متضاد و غیرقابل جمع در آن است، افلاطون نتیجه می گیرد که مبدأ این گرایش ها، یکی نیست. مثلاً، شخص تشنه وقتی به آب مسموم می رسد، هم زمان میل به نوشیدن و نیز گرایش به اجتناب از نوشیدن دارد (همان، ۹۶۰). در مقام جمع میان پسوخته بسیط و سه جزئی، می توان گفت افلاطون آنجا که به ذات نفس به خودی خود، نظر دارد، نفس را بسیط تلقی می کند، ولی آنجا که نفس را از آن حیث که مدبر و محرک بدن است در نظر می گیرد، از اجزاء سه گانه نفس سخن می گوید (رحمتی: ۱۳۸۵، ۹۱).

همان طور که در ادامه خواهیم دید، در برخی محاورات همچون *سوفیست*، افلاطون به آرامی و طی مکالمه، ابتدا به پسوخته می رسد و سپس کاتارسیس را مطرح می کند، و در برخی دیگر همچون *فایدون*، که اساساً در باب وجه نامیرای حیات است، کاتارسیس مستقیماً در ارتباط با پسوخته مطرح می گردد. به هر حال، ما با در نظر داشتن دیدگاه افلاطون در باب پسوخته یا روح، می توانیم به سراغ آثار او رفته و کاربردهای اصطلاح کاتارسیس در آنها را مورد مذاقه قرار دهیم.

کاتارسیس در آثار افلاطون

در این مقاله با جستجوی واژه یونانی کاتارسیس (καθαρσις) در نسخه موجود از محاورات افلاطون در کتابخانه الکترونیک پرسئوس،^۳ ابتدا تمامی کاربردهای او از این اصطلاح، تعیین، و سپس هر یک به طور جداگانه و در زمینه موضوعی همان رساله، مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت، در یک جمع بندی، ارتباط آنها مد نظر قرار گرفت تا از آن میان، دیدگاه افلاطون درباره کاتارسیس پدیدار گردد.

۱. سوفیست

قطعه‌های ۲۲۶ و ۲۲۷ از رساله سوفیست، طبق شماره گذاری استفانوس،^۴ حاوی تعریفی از کاتارسیس است که برخی آن را قطعه اصلی برای فهم این اصطلاح می‌دانند. افلاطون در این رساله، واژگانی مختلف به معنای پاک کردن به کار برده است که ریشه^۵ آنها واژه کاتاروس است؛ مثل کاتارستون^۶ و کاتارتیکون^۷. بین این واژگان تمایز معنایی قابل توجهی وجود ندارد و همگی به نوعی پاک کردن از طریق جداسازی اشاره دارند.

۲۲۶. بیگانه: همه تصدیق می‌کنند که پاک کردن (کاتارتیکون)^۸ نیز بر دو

نوع است.

تنتوس: اگر وقت داشتم و می‌اندیشیدم، شاید می‌توانستم آن دو نوع را بیابم، ولی این دم نمی‌دانم مقصودت کدام دو نوع است.

بیگانه: همه اقسام پاک کردن را که با جسم سروکار دارد، باید به یک نام خواند.

تنتوس: مرادت کدام اقسام و کدام نام است؟

بیگانه: قسمی پاک کردن اجسام زنده (بدن) است و چنانکه می‌دانی دارو و ژیمناستیک درون بدن را پاک می‌کند و استحمام بیرون آن را.

۲۲۷. بیگانه: برای کسی که در تحقیق روشی خاص در پیش گرفته است،

مثلاً وسایل و اسباب استحمام، نه بی‌ارج‌تر از وسایل داروسازی است و نه

مهم‌تر از آنها. گرچه هنر داروسازی برای تن آدمی سودمندتر از استحمام

است، زیرا غایت روش ما این است که نمایان سازد کدام هنرها با هم

خویشی دارند و کدام نه. از این رو روش ما همه آنها را به یک چشم می‌نگرد

و آنجا که شباهتی ببیند، هیچ‌یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد، و مثلاً هنر

سرداری سپاه را که رشته‌ای از هنر نیرنگ است، برتر از هنر کسی نمی‌داند

که پیشه‌اش پاک کردن خانه‌ها از ساس و پشه است، بلکه فرق آن دو را تنها

در این می‌بیند که آن‌یک ادعایی بیشتر از این دارد. بنابراین، اگر بررسی که کارهایی را که اثرشان پاک کردن جسم، اعم از جاندار و بی‌جان است، به چه نام باید خواند، روش ما کوچک‌ترین اعتنایی به ظرافت یا خشونت آنها نخواهد نمود و همه را به یک نام خواهد خواند؛ جز هنر پاک کردن (کاتارستون) پسوخه، که آن را از دیگر هنرهای پاک‌کننده جدا خواهد کرد، زیرا غایت روشی که در تحقیق پیش گرفته‌ایم، همین است.

تنتوس: مقصودت را دریافتم و تصدیق می‌کنم که پاک کردن بر دو نوع است: یکی پاک کردن جسم است و دیگری پاک ساختن (کاتارستوس)^۹ پسوخه. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۸۸-۱۴۸۷)

تعریف سوفیست از پاک کردن، بسیار ساده است: هر جدا کردن، که آنچه بهتر است نگاه دارد و بدتر را دور بیاندازد. در اینجا هنر پاک کردن به دو قسم تقسیم می‌شود: (۱) پاک کردن اجسام زنده یا همان بدن جانداران، و (۲) پاک کردن اجسام غیرزنده که فاقد پسوخه‌اند. در مورد قسم اول، ورزش و دارو را پاک‌کننده درون، و استحمام را شوینده بیرون معرفی می‌کند. افلاطون ضمن تشریح روشی که برای این تقسیم‌بندی‌ها به کار برده است (روش دیالکتیکی)، تأکید می‌کند که چون غایت، نمایان ساختن هنرهای همانند است، هر جا شباهتی تشخیص دهد، تمام موارد شبیه را به یک چشم خواهد نگریست و بدون اینکه یکی را بر دیگری برتری دهد، آنها را در یک دسته جای خواهد داد. بدین ترتیب و با مقدمه مذکور، او تقسیم‌بندی دوم را ارائه می‌دهد: (۱) پاک کردن جسم (چه جاندار و چه بی‌جان)، (۲) پاک کردن پسوخه. در ادامه بحث، افلاطون بر پاک کردن خود پسوخه متمرکز می‌گردد و به تقسیم‌بندی عیوب پسوخه مشغول می‌شود. او دو عیب برای روح آدمی در نظر می‌گیرد که یکی قابل مقایسه با بیماری در تن، و دیگری مقایسه با زشتی و از دست دادن فرم^{۱۰} در بدن است.

واژه‌ای که افلاطون در اینجا به کار برده، و در فارسی به زشتی و در انگلیسی، به از دست دادن فرم ترجمه شده است، واژه «آیسنخوس اگیگنومنون»^{۱۱} است و ترجمه تفصیلی آن، چیزی است که لمس آن را دگرگون خواهد کرد و به همین خاطر، لمس آن برای انسان زنده است (Jowett, 1986: 1516).^{۱۲}

افلاطون اولاً، با مقایسه بیماری و ناهماهنگی، آنها را دارای شباهت تشخیص می‌دهد، و ثانیاً، وجود کجی در روح آدمی را با فقدان تقارن شبیه می‌گیرد. او در اینجا تأکید می‌کند که هیچ‌کس داوطلبانه به راه خطا نمی‌رود، بلکه فرآیند فهمیدن، خود منحرف‌کننده است. او در ادامه چنین شرح می‌دهد: همان‌طور که ورزش ژیمناستیک برای رفع زشتی یا دفرمگی در تن است، هنگامی که نوعی نادانی عارض پسوخه است که شخص خود از آن آگاه نیست، از قدیم راهی برای رهانیدن وی از وضعیتش در پیش گرفته شده، و آن عبارت است از: نمایان ساختن تناقضات موجود در گفتار شخص به کمک دیالوگ. آنها سخن شخصی

را که فکر می‌کند چیزی می‌گوید، درحالی‌که چیزی نمی‌گوید، قطع می‌کنند و تناقض موجود در نظرش را به او می‌نمایانند که چگونه در موارد یکسان، به نتایج گوناگون می‌انجامد.

افلاطون در ادامه، چنین کاری را با طبابت مقایسه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که پزشک می‌داند که تا موانع درونی تن رفع نگردد از غذا سودی نخواهد برد، پاک‌کنندگان روح (کاتارسیس پسوخه) نیز می‌دانند که تا شخص از تعصباتش پاک نشود، از اضافه شدن دانش سودی نخواهد جست و بدون ساختار و نظم، در راهی وارد می‌شود که می‌توانست در آن برکت یابد (Ibid: 1519).

پس در سوفیست، غایت تقسیم‌بندی‌هایی که افلاطون از انواع پاک کردن صورت می‌دهد، یافتن مشابه‌ها، و غایت کاتارسیس به‌عنوان پاک‌کننده پسوخه از عیوبش، بازیابی نظم و ساختار در شخصی است که در راه شناخت، دچار نوعی نادانی شده، که به از دست دادن تعادل و تقارن شباهت دارد. چنین شخصی، لازم است از تعصباتش رهایی یابد تا بتواند به راه خویش به‌گونه‌ای ادامه دهد که در آن برکت یابد. منشأ حرکت در چنین پاک کردنی، بیرونی (به کمک دیگران) است و کاتارسیس سوفیست، به‌صراحت با درمان پزشکی مقایسه شده است.

۲. تیمائوس

افلاطون در قطعات ۵۲ و ۸۹ تیمائوس، از واژگان کاتارسیس^{۱۳} و کاتارستون^{۱۴} برای بیان مفاهیم خویش استفاده می‌کند. او در قطعه ۵۲، از انواع مختلف هستی می‌گوید و سعی دارد شرح دهد که چگونه یک هستی از نوع تصویر، برای اینکه با هستی در حال شدن مرتبط گردد، مجبور است بالضروره در چیز دیگری تکوین یابد. او برای هستی از نوع «شدن» که در زمان است، دایه‌ای متصور می‌گردد که با حرکت خود و نیز حرکاتی که به خود می‌پذیرد، اجزاء شبیه را از ناشبیه جدا و پاک می‌کند:

۵۲. در یک سو نوعی از هستی وجود دارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند؛ نه می‌زاید و نه از میان می‌رود، نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می‌شود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی، بلکه فقط تفکر خردمندانه می‌تواند از دیدار آن بهره‌مند گردد. در سوی دیگر، نوع دومی هست که در عین حال که با نوع اول هم‌نام و شبیه است، به چشم دیده می‌شود، یا با دیگر حواس می‌توان آن را دریافت، و زاده می‌شود و پیوسته در حرکت است، در یک مکان پدید می‌آید و باز از همان مکان محو می‌گردد، و از راه تصور و پندار، و به یاری ادراک حسی، قابل درک است. اما نوع سومی هم هست که از نوع مکان است؛ دستخوش فنا و فساد نیست و به هر حادث و شونده‌ای جای

می‌دهد، به حواس در نمی‌آید و روح نیز تنها از راه تفکر و استدلالی شگفت‌انگیز می‌تواند به آن پی‌ببرد، و نمی‌توان آن را در تعریف قابل اعتمادی گنجانده، این همان است که ما به آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به خود می‌گوییم: «آنچه هست قطعاً و بالضروره باید در جایی باشد و در مکانی قرار داشته باشد. بنابراین، آنچه نه در روی زمین است و نه در آسمان، اصلاً نیست...» از آن به این حقیقت پی‌می‌بریم که: یک تصویر (که حتی هدفی را هم که به‌خاطر آن به‌وجود آمده است در خود ندارد، بلکه همیشه به‌صورت جلوه چیز دیگری نمایان می‌شود) ناچار است یا در چیز دیگری تکوین یابد و بشود و به‌وجود آید تا به‌نحوی با هستی مرتبط گردد، یا اینکه اصلاً نباشد. ولی در مورد باشنده حقیقی، به‌عکس، فقط این جمله صحیح صدق می‌کند: مادام‌که دو چیز غیر از یکدیگرند، غیر ممکن است که یکی از آن‌دو در دیگری به‌وجود آید. در نتیجه، آنها در عین حال، هم یکی باشند و هم دو چیز مختلف.

به این ملاحظه، من رأی خود را به‌نحوی که بیان کردم اعلام می‌نمایم و بیان خود را چنین خلاصه می‌کنم: «هستی» و «مکان» و «شدن»، سه نوع مختلف‌اند از یکدیگر جدا. و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه جهان پای به مرحله وجود گذارد. دایه و غذادهنده «شدن»، چون هم مرطوب می‌شد و هم مشتعل می‌گردید و هم صورت هوا و خاک را می‌پذیرفت و هم سایر صورت‌ها را، از این‌رو به جلوه‌های گوناگون متجلی می‌گردید، و چون نیروهایی که در او جای داشتند، نه شبیه یکدیگر بودند و نه هم‌وزن، و چون خود او نیز دارای موازنه‌ای نبود بلکه بی‌نظم و قاعده به هر سو می‌گرایید، از این‌رو گاه آن نیروها او را به‌حرکت درمی‌آوردند و می‌جنبانند و گاه خود او به سبب حرکت خود، آنها را حرکت می‌داد و می‌جنباند. بر اثر این جنبش، آنها از یکدیگر جدا می‌گردیدند و هرکدام به‌سویی می‌افتاد؛ همچنان که چون غله را در الک یا ظرفی شبیه الک برای پاک کردن (کاتارسین) حرکت دهند، اجزاء سنگین‌تر از اجزاء سبک جدا می‌شود و هر جزء در سویی گردهم می‌آید. به‌همین نحو، دایه و پذیرنده شدن، با حرکات خویش، اجزاء بی‌شبهت به هم را از هم جدا، و اجزاء شبیه به هم را در یکجا گرد هم آورد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۹-۱۸۶۷)

افلاطون در قطعۀ ۸۹ نیز دو نوع حرکت را برای پاک کردن (کاتارستون) بدن و تندرستی بر می‌شمرد، که منشأ یکی از آنها در درون، و منشأ دیگری، از بیرون پسوخه است. اولین حرکت، که افلاطون آن را بهترین حرکت‌ها می‌داند، «ورزش» است و دومین حرکت، که افلاطون آن را تنها هنگام ضرورت سودمند می‌داند، «دارو» است.

۸۹. بهترین و مناسب‌ترین حرکات بدن، آن است که منشأ آن، درون خودش و از خودش باشد، زیرا این نوع بیش از هر حرکت دیگری، به حرکت خرد و کل جهان شبیه و با آن خویشاوند است. در مرتبۀ دوم، حرکتی است که سبب آن جسم دیگری باشد، و بدترین و نامناسب‌ترین حرکت آن است که به واسطهٔ جسم دیگری به یک قسمت از بدن که خود در حال سکون و آرامش است، دست دهد. از این‌رو، بهترین راه برای پاک کردن (کاتارستون) و تندرست ساختن بدن، ورزش است. راه دوم، حرکتی است که بدن را وقتی انسان سوار بر کشتی یا وسیلهٔ دیگر است، فرامی‌گیرد و هیچ خستگی به‌بار نمی‌آورد. راه سوم، پاک کردن (کاتارستوس) بدن به‌وسیلهٔ داروهاست، که اگرچه هنگام ضرورت سودمند است، ولی مردم خردمند آن را جایز نمی‌شمارند، زیرا پیدایش بیماری‌ها با پیدایش موجودات زنده از یک لحاظ شباهت دارد: هنگامی که نوع ذاتی زنده، به مرحلهٔ تکوین می‌رسد، همان دم، مدت حیات نسل آن نوع و همچنین مدت حیات یک‌یک افراد آن، معین می‌گردد، و اگر تصادفی ناشی از یک ضرورت کور به‌میان نیاید، آن ذات زنده، زمان مقدر را به‌سر می‌برد و بیش از آن مدت معین، نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد. همین امر در مورد بیماری‌ها نیز صادق است. اگر انسان به‌وسیلهٔ دارو، نگذارد بیماری مدت مقدر را به‌سر ببرد، از بیماری‌های کوچک، بیماری‌های بزرگ زاده می‌شود. (همان، ۱۹۱۶-۱۹۱۵)

بنابراین، کاتارسیس در رسالۀ تیمائوس، به‌عنوان یک حرکت، همان پاک نمودن از طریق جدا کردن است که بهتر را نگاه دارد و بدتر را کنار بگذارد؛ به بیان دیگر، غربال‌کند. غایت چنین حرکتی، نظم‌یافتن معرفی شده که در طبیعت، هم‌ارز حرکت درونی و بیرونی هستی از نوع در حال «شدن» است. اشارهٔ دوم افلاطون در تیمائوس به کاتارسیس نیز به یک حرکت است، اما این‌بار در مورد سلامت انسان و تندرستی اوست، و حرکت درونی او، ضمن تأیید سودمندی حرکت بیرونی هنگام ضرورت، برای سلامتی انسان برتر معرفی می‌شود.

۳. کراتیلوس

موضوع بحث کراتیلوس، آن است که بر چه مبنای چیزها را به نامشان می‌خوانیم؟ سؤالاتی همچون این پرسش: «آیا دلالت نام چیزها بر خود آنها، صرفاً بر حسب توافق آدم‌ها است، یا ماهیتی را پس پشت آنها نشان می‌دهد؟» موضوع بررسی سقراط و هم‌صحبتش، هرموگنس است. نامیدن چیزها همچون سخن گفتن و بافتن و دیگر کارها، به‌عنوان عملی در نظر گرفته می‌شود که قواعدی بر آن حاکم است و کاملاً در اختیار میل ما نیست. افلاطون دستگاه بافندگی را دارای نمونه‌ای کامل در طبیعت در نظر می‌گیرد که هر سازنده دستگاه، برای ساختنش، به سراغ آن می‌رود. افلاطون در این رساله، به نقد پروتاگوراس می‌پردازد و استدلال می‌کند که اگر آدمی مقیاس هر چیز باشد و هر چیز برای هر کس، همان باشد که بر او نمودار می‌گردد، آنگاه خرد و بی‌خردی نمی‌تواند معنا داشته باشد.

در قطعه ۳۹۶ از رساله کراتیلوس، سقراط پس از صحبت در باب مناسبت نام زئوس با ماهیت خدایی و زندگی‌بخشی او، نزد هرموگنس اقرار می‌کند که از پژوهشی که در حال انجام آن هستند، به وجد آمده و احوال وی شبیه به اشخاصی است که به الهامات، اتکای بیش از اندازه دارند و مجذوب خدایان‌اند و ادعا می‌کنند که از سوی خدایان به ایشان وحی می‌شود. او چاره چنین وضعیتی را پیدا کردن کاهن یا سوفیستی می‌داند که در کاتارسیس پسوخته ماهر باشد و بتواند وی را از این حالت رهایی بخشد.

۳۹۶. سقراط: نام زئوس همچون جمله‌ای است که از میان به دو نیم کرده باشند. گروهی از مردمان نیمی از آن را به‌کار می‌برند و او را با واژه زئوس، که حالت مفعولی واژه زن^{۱۵} (= زندگی) است، می‌خوانند. گروهی دیگر، نیمه دیگر را به‌کار می‌برند و او را دیا^{۱۶} (= به‌واسطه او) می‌نامند. اگر آن دو نام را به هم بپیوندیم، ذات خدا به بهترین وجه نمایان می‌گردد، و این خاصیتی است که به عقیده ما هر نام درست باید از آن برخوردار باشد. خدایی که بر همه جهان فرمان می‌راند، به‌راستی مایه زندگی همه جانداران است... وقتی که نخستین بار می‌شنویم زئوس فرزند کرونوس است، این سخن به نظر ما کفر و ناسزا می‌آید، ولی چون نیک بنگریم درمی‌یابیم که زئوس زاده خرد است، زیرا در نام کرونوس، واژه کروس، به معنی کودک نیست، بلکه معنی درست کرونوس، خرد ناب (کاتارون)^{۱۷} است... اگر نام‌های دیگر اسلاف زئوس را نیز به‌یاد داشتیم، در توجیه آنها چندان داد سخن می‌دادم تا آثار معرفتی که نمی‌دانم چگونه و از کجا در این دم به من روی آورده است، تمام و کمال آشکار شود.

هرموگنس: آری سقراط! به نظر من نیز چنین می‌آید که در این دم مانند مجذوبان خدا سخن می‌گویی.

سقراط: هرموگنس گرامی، گمان می‌کنم این معرفت از اوتیفرون اهل پروسپالتا به من سرایت کرده است، زیرا امروز از بامداد به سخنانش گوش می‌دادم و معلوم می‌شود نه تنها گوش‌های مرا آکنده، بلکه روحم را نیز تصاحب کرده است. اگر موافق باشی، پژوهشی که دربارهٔ واژه‌ها آغاز کردیم، امروز به یاری این معرفت، تا پایان دنبال کنیم و فردا، دست از آن بشوییم و کاهن یا سوفیستی ماهر در کاتارسیس روح پیدا کنیم، تا به یاری او، روح خود را پاک (کاتارین)^{۱۸} کنیم. (همان، ۷۵۲-۷۵۱)

افلاطون در قطعهٔ ۴۰۵ کراتیلوس، کاتارسیس را بار دیگر در رابطه با ریشه‌یابی معنایی نام آپولون مطرح می‌کند:

۴۰۵. سقراط: گوش کن تا عقیده‌ام را در این باره بگویم. جز آپولون، نامی نمی‌توان یافت که به‌تنهایی برای هر چهار خصلت خدا مناسب باشد و در آن واحد بتواند استادی او را در موسیقی و پیشگویی و پزشکی و تیراندازی، بیان کند.

هرموگنس: توضیحی بیشتر بده. معلوم می‌شود به‌عقیدهٔ تو، در آن نام خاصیتی غریب نهفته است.

سقراط: نامی است خوش‌آهنگ و درخور خدای موسیقی. می‌دانی که هر پاک‌ساختنی (کاتارسیس و کاتارموی^{۱۹}) خواه به یاری فن پزشکی باشد و خواه از راه غیب‌دانی و پیشگویی، اعم از اینکه وسیلهٔ شستشو انجام پذیرد یا به وسیلهٔ اوراد و عزایم، برای آن است که روح و تن آدمی پاکیزه (کاتارون) شود. (همان: ۷۶۳)

سقراط نام آپولون را برای بیان ماهیت ذات آن خدا بسیار مناسب می‌یابد و توضیح می‌دهد که چگونه هر چهار خصلت او را، که استادی در موسیقی، پیشگویی، پزشکی و تیراندازی نقل شده است، بیان می‌کند. نام آپولون، یعنی «پاک‌کننده» و هر پاک‌سازی، چه به دست پزشکان و چه به دست کاهنان، و همچنین چه با شستن و بخور دادن، و چه به کمک دارو (فارماکون)^{۲۰}، برای آن است که روح و تن را پاکیزه کند. نام آپولون هارمونی دارد و درخور خدای هارمونی است. آپولو به معنای «حرکت‌دهنده با هم»، «هماهنگی در آهنگ» و نیز «توافق» است. از طرفی «آی‌بالون» نیز واژه‌ای است که بیان‌کنندهٔ شخصی است که تیرش به

خطا نمی‌رود و «هوموپولون» یعنی کسی که هنر موسیقی زیر فرمان اوست. به این ترتیب، سقراط نام آپولون را که ترکیبی از اسامی آی‌بالون، آپولو، و هوموپولون است، معنا می‌کند و کاتارسیس را در رابطه با ریشه‌ها و معانی دیگر نام آپولون، در کنار پاک‌کننده، مورد استفاده قرار می‌دهد (همانجا).

هنگامی که از این کار فارغ می‌گردد، به نام دینوزئوس، خدای شراب می‌رسد، و در اینجا وضعیت انسان مست را با مایه‌ای از طنز شرح می‌دهد. بنجامین جووت، محاوره‌کراتیلوس افلاطون را سرشار از طنز و هزل توصیف می‌کند که نتیجه الهام اوتیفرون و اسب‌های شوخ‌طبع اوست. جووت معتقد است افلاطون انسان مست را این‌گونه توصیف می‌کند: «آن که خود را خردمند می‌پندارد»، و به این طریق، بار دیگر، وضعیت سقراط را یادآوری می‌کند که از الهامات سرمست است. انسان مست، می‌پندارد ذهنی دارد که گوینده‌ای از آن خویش ندارد، بلکه با الهامات پُر می‌شود (Jowett, 1986: 112).

به‌طور کلی، غایت کاتارسیس در کراتیلوس آن است که خرد از الهام، برای راهبری کسی که مشغول شناسایی است، عقب‌نماند. افلاطون در همه حال، حرکت درونی پسوخه را به حرکت بیرونی برتری می‌دهد. او الهامات را در کراتیلوس، به پندار انسان مست تشبیه می‌کند که می‌پندارد خردمند است. انسان مست گمان می‌برد که حرکت‌دهنده‌ای از آن خویش ندارد و توسط چیزی کاملاً بیرونی به حرکت درمی‌آید. آنچه افلاطون در کراتیلوس از غایت کاتارسیس در نظر دارد، حفظ منشأ حرکت، در درون پسوخه، ضمن حفظ تعادل و هماهنگی است. او تأکید دارد که اگرچه ما در عمل و ساختن، از طبیعت الهام می‌گیریم، اما ضروری است حرکت‌دهنده در درون پسوخه باقی بماند و از این طریق، بر لزوم خرد برای شناخت تأکید می‌ورزد.

۴. فایدون

افلاطون در رساله فایدون، کاتارسیس را به‌طور مستقیم در رابطه با پسوخه مطرح کرده است. او ابتدا تأملات قابل توجهی در باب برابری چیزها با خودشان، مطرح کرده و سپس روش فیلسوف برای پالودن پسوخه یا همان کاتارسیس را در رابطه با آن معرفی می‌کند. دو قطعه ۶۷ و ۶۹ از رساله فایدون، حاوی دیدگاه افلاطون در باب کاتارسیس است. در این رساله، سقراط واپسین لحظات عمر خویش را (قبل از نوشیدن جام شوکران) در کنار یاران و شاگردان جوانش سپری می‌کند و در گفتگو با ایشان، در باب مسائل گوناگون، به تأملات فلسفی می‌پردازد. یکی از عمیق‌ترین تأملات ایشان، در باب برابری چیزها با خودشان و نیز شباهت است. او می‌گوید:

وقتی دو خوب یا دو چیز برابر می‌بینیم، در برابری آنها نقصی می‌بینیم و درمی‌یابیم که این برابری از حیث کمال به «خود برابری» نمی‌رسد... پس باید اقرار کنیم که وقتی کسی چیزی را می‌بیند، به خود می‌گوید آنچه در اینجا می‌بینم می‌خواهد همانند چیز معین و معلوم دیگری باشد ولی

نمی‌تواند همانند آن شود و از این رو ناقص‌تر از آن است. ولی کسی که چنین می‌گوید، باید آن چیز معلوم و معین را بشناسد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۱۰-۵۰۴)

همچنین افلاطون در این تأملات، پیش از آنکه دیدگاه خویش در باب کاتارسیس را مطرح کند، از آرزوی فیلسوف سخن می‌گوید. او آرزوی فیلسوف (چنانچه از راه درست به فلسفه بپردازد) را مرگ معرفی می‌کند و هدف واقعی او را از چنین اشتیاقی، شناخت و دستیابی به خرد می‌داند:

اگر می‌خواهیم زمانی چیزی را به صورت محض بشناسیم، باید از بدن خلاصی جوئیم و با خود روح، خود چیزها را بنگریم. (شفیع بیک، ۱۳۹۴: ۲۶)

سپس در رابطه با آن نوع فلسفه که در راستای آرزوی فیلسوف است، از کاتارسیس سخن می‌گوید:

۶۷. آیا کاتارسیس این نیست که از دیر باز به آن اشاره شده است و عبارت است از: جدا کردن پسوخته از بدن تا حد ممکن، و عادت دادن آن به اینکه به‌طور کلی با خودش جمع شود^{۲۱} و خودش را از تمام اجزاء گرد هم آورد^{۲۲} و تا آنجا که ممکن است پیوسته بکوشد تنها^{۲۳} خودش^{۲۴} بماند و رها شده از تن و قید و بندهای آن به‌سر برد؟ (Jowett, 1986: 1022)

راسل می‌گوید: واژه‌ای که افلاطون برای جمع کردن و گرد هم آوردن در این قطعه به‌کار برده، در محاوره‌های جمهوری و گریگاس نیز به‌کار رفته و به معنای گردهمایی و جمع شدن یک ارتش برای ایستادگی و پایداری است (راسل، ۱۳۹۰: ۲۱۰). در ادامه، افلاطون می‌کوشد تشریح نماید که مرگ، آن‌گونه که فیلسوف آن را آرزو می‌کند، چگونه چیزی است. او می‌گوید: بسیاری افراد پس از مرگ معشوق یا فرزند خود، می‌خواهند هرچه زودتر به جهان دیگر بشتابند، چراکه مشتاق در آغوش کشیدن آنها هستند. پس آیا دل‌باختگان دانش می‌توانند هنگام انتقال به جهان روح، اندوهناک باشند؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۹۶). او در اینجا تمثیل سکه را مطرح نموده و در رابطه با آن، بار دیگر کاتارسیس را برای بیان دیدگاه خویش به‌کار می‌بندد.

افلاطون خرد را به سکه‌ای تشبیه می‌کند که خود با هر چیز قابل مبادله است. همچنین، اخلاق لذت‌جو و سودگرای متعارف زمانه‌اش را به مبادله بی‌پایان لذات و ترس‌ها و دردها با هم، تشبیه می‌کند. توالی بی‌پایان لذت و درد و ترس، راه را برای بسیاری معامله بی‌معنا باز می‌گذارد، حال آنکه فضیلت و قابلیت یافتن راستین، مستلزم تبعیت همه اعمال از یک معیار واحد است (همان، ۴۹۸). او خویشتن‌داری را به «با انضباط بودن نسبت به میل» تعریف می‌کند و معتقد است «تنها بر کسانی می‌برازد که سخت به تن بی‌اعتناوند و با فلسفه می‌زینند» (شفیع بیک، ۱۳۹۴: ۳۱). مولینر می‌گوید: افلاطون در این تمثیل تلاش دارد نشان دهد که اگر هدف زندگی دستیابی به خرد باشد، شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیز در مسیر آن وجود دارد و کاتارسیس چیزی جز همین رهایی از اسارت، به‌واسطه شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیست. او اخلاق

متعارف زمانه‌اش را با قرار دادن در معرض یک هدف جدید، یعنی تعالی عقلی و دست‌یابی به خرد، تغییر داده است. فضیلت‌هایی همچون خویش‌داری و شجاعت، دیگر نه به سبب لذتی که می‌بخشند یا رنجی که دور می‌کنند، مطلوب‌اند، و نه به‌خودی‌خود، بلکه خوبی آنها در آزادی‌ای است که به فیلسوف می‌دهد تا بدون مزاحمت خواهش‌های تن، راه خرد را دنبال کند (Mulinier, 1952: 348).

بدین ترتیب و با استدلال فوق، افلاطون پسوخته آدمی را دارای جنبه‌ای غیرفانی معرفی می‌کند که قادر است به کمک پیمودن راه خرد، و نیز به کمک اخلاق، پایداری ورزد، از دگرگونی مصون بماند و درنهایت، از اضمحلال تن هنگام مرگ، نجات یابد. او کاتارسیس را در *فایدون* به‌عنوان رهایی روح از اسارت تن و مسائل مربوط به آن، تا حد ممکن قبل از مرگ، و به‌طور کامل پس از مرگ، این‌گونه مطرح می‌کند:

۶۹. دانایی جز رهایی از اسارت و پاکی از آرایش نیست. من تصور می‌کنم کسانی که آداب تزکیه و تطهیر (کاتارسیس) را به ما آموخته‌اند، عاری از روشنفکری نبودند، بلکه معنایی نهانی در نظر داشتند. آنها گفتند هر که آغاز نکرده به جهان دیگر می‌رود، در منجلاب می‌خوابد. اما کسی که به آنجا می‌رسد درحالی که آغاز کرده (اکلونتای) ۲۵ و تطهیر یافته (کاتارمنوس) ۲۶ است، با خدایان ساکن خواهد شد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۹۸؛ Jowett, 1986: 1023)

غایت کاتارسیس در رساله *فایدون*، حیات انسان را به‌طور کلی در نظر دارد. در این رساله، غایت حیات انسانی، یکی شدن پسوخته انسان با پسوخته واحد و بسیط جهان، از طریق هرچه بیشتر شبیه شدن به آن، معرفی می‌شود. تیلور می‌گوید: از نظر افلاطون، زندگی پسوخته آدمی در تن، باید بتواند او را برای چنین غایتی آماده کند تا مرگ را همچون هم‌نشینی با خدایان و در آغوش کشیدن دانش محض، در نظر آورد (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۹۱). مولینیر می‌گوید: او با چنین صورت‌بندی از زندگی فیلسوفانه، در واقع شناخت و دست‌یابی به خرد را، از غایات سودگرایانه یا لذت‌جوی رایج در زمانه‌اش، جدا و رها می‌کند. افلاطون تلاش دارد راهیان مسیر شناخت یا فلسفه را متوجه نماید تا فضایل اخلاقی را، از روی کارکردی که برای شناخت دارند تشخیص دهند و همچنین آنها را برای کمک به شناخت خویش، به‌عنوان شیوه زندگی برگزینند، نه چیز دیگر (Mulinier, 1952: 347).

در *فایدون*، انسان در جستجوی حقیقت باید هرچه بیشتر، به وجه الهی وجودش شباهت یابد. کاتارسیس فایدون در همین رابطه، هرچه بیشتر برابر شدن پسوخته با خودش (برابر شدن پسوخته با ایده‌اش)، تبیین می‌گردد (Pawłowski, 2019: 71).

در رساله *جمهوری* خواهیم دید و افلاطون به ما نشان می‌دهد که انسان از وجه الهی حیات خویش تصویری روشن ندارد و به‌راحتی ممکن است دچار خطا گردد و برابری با خود را، با خودمحموری اشتباه بگیرد و مستبد گردد.

۵. جمهوری

افلاطون در قطعه ۵۶۷ جمهوری، در پی برشمردن انواع حکومت و نحوه تبدیل یا پیدایش آنها از یکدیگر، به حکومت استبدادی و نحوه پدید آمدن حاکم مستبد می‌رسد. او می‌گوید:

۵۶۷. فرمانروای مستبد اگر بخواهد قدرت خویش را نگهدارد، ناچار است همه خرده‌گیران را نابود کند و چیزی نمی‌گذرد که کسی نمی‌ماند که به کار آید. کار او درست بر عکس کاری است که پزشک حاذق می‌کند. پزشک برای پاک کردن (کاتارمون)^{۲۷} بدن، عناصر نامطلوب را از میان می‌برد و عناصر خوب را بر جای می‌گذارد. ولی فرمانروای مستبد، برای پاک کردن جامعه، خلاف آن روش را به کار می‌برد. روح فرد مستبد، بی‌خردی و لگام گسیختگی را به پاسداری خود می‌گمارد و چون دیوانه‌ای به تکاپو می‌افتد؛ اگر پیرامون خود امیال و احساساتی را پیدا کند که هنوز به نظم و شرم، وفادار مانده‌اند، پاره‌ای را می‌کشد و پاره‌ای را تبعید می‌کند و از این طریق، روح را از هر گونه خویشنداری که بتواند لگام امیال را به دست گیرد، پاک می‌سازد (کاتارون) و بی‌خردی را در آن جای می‌دهد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۰۹)

از نظر افلاطون چاره خطای مذکور، توجه به وجه درونی شباهت است. وجه بیرونی شباهت پسوخه آدمی به پسوخه واحد و بسیط جهان، همان‌طور که در تیمائوس مطرح شد، آن است که همچون طبیعت، نیروهایش در آغاز، بی‌نظم و قاعده، به هر سو می‌گرایند و امیال طبیعی راهبر آن است. خرد در نظر افلاطون، حرکت درونی پسوخه است که با کمک شناخت جهان، در پی دستیابی به آن است تا بتواند از آن طریق، تا حد ممکن، وجه درونی شباهت (ماهیت) را در یابد و درنهایت، تا حد ممکن به وجه الهی خویش شبیه گردد. می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر افلاطون، آنچه برای آدمی روشن نیست و موجب خطای وی می‌گردد، این است که وجه درونی شباهت پسوخه آدمی با پسوخه واحد و بسیط جهان، برای انسان واضح و روشن (کاتارمنوس) نیست.

کاربرد کلیدی اصطلاح کاتارسیس در کتاب هفتم جمهوری، در ادامه تمثیل معروف غار آمده است. پس از اینکه افلاطون تمثیل غار را (که آخرین تمثیل سه‌گانه اوست) کامل کرد، یادآوری می‌کند که هر خردمندی می‌داند که چشم در دو مورد از دیدن ناتوان می‌شود. یکی، وقتی از تاریکی به یک‌باره به محیطی روشن رود، و دیگری، هنگامی که از روشنائی به تاریکی برود. اگر کسی پی برده باشد به اینکه روح آدمی نیز همین حال را دارد، از مشاهده روحی که دچار تشویش است یا از عهده درک مطلبی بر نمی‌آید، تعجب نخواهد کرد و چون ابلهان نخواهد خندید (همان، ۱۱۳۴). همچنان‌که چشم را به تنهایی نمی‌توان به‌سویی

گرداند، بلکه تمام بدن باید از تاریکی به سوی روشنایی گردانده شود، نیروی شناسایی نیز که در روح نهفته است، باید به همراه خود روح، آماده درک ماهیت شود (همان، ۱۱۳۵).

افلاطون سپس سعی می‌کند دانش‌هایی را معرفی نماید که قادر باشند روح را آماده چنین درکی کنند. در این جستجو، ابتدا برخی دانش‌ها را به علت اینکه صرفاً کارکردی تمرین‌دهنده دارند و پرورش آنها از طریق ایجاد عادت‌های مفید در آدمی است، برای این منظور نامناسب تشخیص می‌دهد. سپس به استدلال در این باره می‌پردازد که علم حساب و اندازه‌گیری، مورد نیاز همگان است. او در جریان این استدلال، چیزها را به دو نوع متمایز تقسیم می‌کند: یکی، آنچه به وسیله خرد شناخته می‌شود و دیگری، آنچه به وسیله حس ادراک می‌گردد. چشم (یا همان حس) چیزها را درآمیخته با هم درک می‌کند، و نیروی تفکر قادر است چیزها را جدا از هم درک کند و آنها از هم تمییز دهد (همان، ۱۱۴۴). به این ترتیب و با چنین معیاری، او دانش‌های مورد نظر خویش را معرفی می‌کند. فایده دانش‌های مقدماتی که در پژوهش افلاطون پیدا می‌شوند، این‌گونه توصیف شده است که چشم روح را، آنگاه که به علت پرداختن به امور معمول، بیمار و نابینا شده است، پاک کنند و روشنایی را به آن بازگردانند، تا آماده گردد وجه درونی شباهت (ماهیت) را در مورد هر چیز دریابد:

درک آن بسیار دشوار است ولی اُرگانون یا دستگاهی برای شناخت در هر
پسوخته^{۲۸} وجود دارد که می‌تواند پاک شود (کاتائرتای)^{۲۹} و دوباره شعله‌ور
گردد.^{۳۰} فایده دانش‌هایی که برشمردیم این است که چشم روح را، آنگاه
که از پرداختن به امور معمول، بیمار و نابینا می‌شود، پاک سازند
(کاتارمنوس) و روشنایی را به آن باز گردانند. (همان، ۱۱۴۸؛ Jowett,

(Shorey, 1992: 175; 1986: 1402)

از بررسی کاتارسیس افلاطونی در آثار وی، دو نکته مهم به دست می‌آید. اولاً، کاتارسیس نزد افلاطون به‌عنوان یک حرکت، پاک کردن از طریق جداسازی، با هدف ایجاد نوعی تعادل و نظم است. اما دریافتن نظرگاه وی در باب کاتارسیس پسوخته، نیازمند توجهی بیشتر است، زیرا با توجه به نوع هستی‌ای که افلاطون در هر مکالمه مد نظر دارد، درک می‌شود. هنگامی که پسوخته در ارتباط با بدن آدمی است، از آن حیث که مدبر و محرک بدن است و هستی‌ای از نوع «در حال شدن» دارد، مطمح نظر اوست. هستی از نوع «در حال شدن» برای اینکه بتواند در نهایت به نظم و تعادل برسد، لازم است حرکات درونی برآمده از خود را، با حرکتی که از بیرون به خود می‌پذیرد، هماهنگ گرداند، و این امر از طریق گردهم‌آیی اجزاء شبیه و جدا شدن از اجزاء ناشبیه ممکن می‌گردد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۹). از منظر افلاطون، پسوخته خود می‌تواند منشأ حرکت باشد و نیز از بیرون و از طریق امیال، حرکت داده شود. افلاطون در تیمائوس، هنگام سخن گفتن از

انواع هستی، به‌طور کلی پدید آمدن چیزی از یک نوع در چیزی از نوع دیگر را، مادام‌که به‌کلی غیر از یکدیگر و بی‌شبهت به هم باشند، غیرممکن دانسته است (همان، ۱۸۶۸). بر این اساس، می‌توان گفت از نظر او، برای آنکه پسوختهٔ آدمی آن نوع هستی پسوخته که در حال شدن است (در زمان است) - بتواند در نهایت با وجه الهی پسوخته آن نوع هستی پسوخته که بسیط است - یکی شود، باید ابتدا برای آن واجد شرایط گردد. این امر از نظر وی، مستلزم شباهت یافتن پسوختهٔ فانی به پسوختهٔ الهی در زندگی است.

ثانیاً، باید به این نکته توجه کرد که از نظر افلاطون، انسان از وجه الهی خویش تصویری روشن ندارد و به‌راحتی ممکن است دچار خطا گردد. شناخت و نور خرد، آن چیزی است که افلاطون در محاورات فوق مدام به آن اشاره می‌کند و کاتارسیس پسوخته را از یک‌سو به آن گره می‌زند. اگر در همین نقطه از بحث، نگاهی اجمالی به تبیین افلاطون از عملکرد معرفتی و شناختی پسوخته بیان‌دازیم، دریافتن دیدگاه وی در باب کاتارسیس برای ما آسان‌تر خواهد شد.

تبیین افلاطون از عملکرد معرفتی نفس

برای بیان چستی معرفت نزد افلاطون، شاید بهتر باشد ابتدا تمایز معرفت از اندیشه را در دیدگاه وی روشن کنیم. در جمهوری، تفاوت معرفت و اندیشه (اپیستمه و دوکسا) به‌واسطهٔ متعلق آنها تعیین می‌شود. هر دوی آنها قوه (دونامیس)هایی از نفس (مثل دیدن و شنیدن) هستند ولی قوه‌ها، رنگ و شکل ندارند که بتوان بواسطهٔ آنها از هم متمایزشان کرد، بلکه در رابطه با قوه‌ها، فقط به آنچه که به آن مربوط می‌شود (متعلق) و آن کاری که با آن می‌کنند (عملکرد)، مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم، کدام قوه است. در جمهوری قلمرو دوکسا، عالم محسوسات و قلمرو اپیستمه، صور غیرحسی تعیین شده است. افلاطون در رسالهٔ *تئتوس*، حکمی را که ما دربارهٔ تمایز ماهیت رنگ‌ها و صداها می‌کنیم، تکه‌ای از معرفت (اپیستمه) ما می‌خواند و از آن نتیجه می‌گیرد که خود نفس، حالاتی مشترک را که از حواس دریافت می‌شوند، رصد می‌کند. اندیشه (دوکسا)، فعالیت نفس به‌خودی خود است که عبارت از آن باوری است که به‌طور کلی دربارهٔ یک موضوع به ما رسیده است.

افلاطون در *تئتوس* استدلال می‌کند که معرفت (اپیستمه) را نمی‌توان اندیشهٔ (دوکسای) درست در نظر گرفت، زیرا در برخی موارد، افراد باورهای درستی دربارهٔ امری را بدون داشتن معرفت به آن امر، دارند. درحالی‌که برای دانستن اینکه الف چیست؟، باید بتوانیم آن را به عناصرش تجزیه کنیم. پس معرفت، باور درست به‌علاوهٔ لوگوس است و لوگوس، در اینجا یک نوع آنالیز^{۳۱} است (کنی، ۱۴۰۰: ۲۴۷-۲۴۲). بنابراین، آن دوگانگی که بسته به زاویهٔ نگاه افلاطون به پسوخته و بسته به وجهی که آن را در نظر می‌گیرد، وجود داشت، در جایگاه شناختی آن نیز به‌چشم می‌خورد.

در رسالهٔ *تئتوس*، افلاطون به‌دنبال ویژگی اساسی معرفت (اپیستمه) است که عبارت‌است از همان

ویژگی حالت ذهنی شناسنده که باید شامل لوگوس (آنالیز) نیز باشد. اما در جمهوری، فرق ایستمه و دوکسا، فرق بین متعلق آنها، یعنی محسوسات و معقولات است. افلاطون در جمهوری، برای بیان وضعیت ذهنی کسی که تصوراتش را با واقعیت اشتباه می‌گیرد، از واژه «دوکسا» استفاده کرده، چون چنین شخصی تصوراتش را به‌عنوان چیزی که از متعلقات دوکسا است، با واقعیت آن چیز که از متعلقات ایستمه (معرفت) است، اشتباه گرفته است.

قلمرو دوکسا، یعنی محسوسات، در جمهوری به دو دسته تقسیم شده است: ۱) خیال (ایکازیا) که متعلق آن، سایه‌ها و بازتاب‌هاست، و ۲) باورها (پیستیس) که متعلق آن، موجودات زنده مرتبط با ما و ساخته‌های طبیعت یا ساخته‌های دست آدمیان است. به‌همین نحو، قلمرو ایستمه را نیز که عبارت از فهم (نوئیسس) است، دو دسته می‌کند: ۱) صور غیرحسی مُثُل، ۲) صور غیرحسی ریاضیاتی که در تغییرناپذیری شبیه مُثُل، و در تعدد و جمع‌پذیری و تداخل‌پذیری، شبیه به اشیاء جهان محسوس‌اند (همان، ۲۴۸-۲۴۹). هنگامی که افلاطون در جمهوری، به دنبال دانش‌هایی می‌گردد که قادر باشند روح را به‌همراه خودش برگردانند (چنانکه چشم باید به‌همراه تن برگردانده شود)، ریاضیات را دارای فایده‌اساسی تشخیص می‌دهد. او شرط فایده‌مندی ریاضیات برای چنین منظوری را، آموختن ریاضیات به‌عنوان مقدمه‌ای برای شناسایی (نه بازرگانی) می‌داند. او در توضیح منظور خویش، می‌افزاید: «ریاضیات روح آدمی را مجبور می‌سازد در پژوهش، با خود اعداد سروکار داشته باشد و اجازه نمی‌دهد که آدمی اعداد را نماینده اجسام و اشیاء مرئی بداند». حس، مفاهیم را به‌هم درمی‌آمیزد و آنها را به‌صورت آمیخته به‌هم درک می‌کند، نه جدا از یکدیگر، درحالی‌که نیروی تفکر برای اینکه علت این درهم آمیختگی و تناقض را دریابد، مجبور است مفاهیم متضاد (مثل بزرگی و کوچکی) را جدا از هم تصور کند. فقط در این هنگام است که فکر از خود می‌پرسد: «بزرگ» به‌خودی خود و «کوچک» به‌خودی خود، آنچنان‌که به‌وسیله خرد بتوان شناخت، نه آن‌گونه که حس عرضه می‌کند، چیست؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۱۴۶-۱۱۴۴).

بنابراین، می‌بینیم که افلاطون نه تنها فضایل اخلاقی، بلکه به‌کارگیری ریاضیات را نیز، تنها وقتی که به شناخت کمک می‌کنند، در جهت دست‌یابی به خرد می‌داند، نه هنگامی که با غایت لذت‌جویانه یا برای بازرگانی به‌کار روند.

نتیجه

در پرتو تبیینی که افلاطون از عملکرد معرفتی نفس ارائه می‌دهد، کاتارسیس به‌مثابه «نوعی پاکیزگی نفس، به‌معنای واجد شرایط شدن برای غایتی که در زندگی داریم»، معنادار خواهد بود. غایت زندگی انسان، در کل، برای افلاطون، یکی شدن با پسوخه بسیط و وجه الهی‌اش است. برای اینکه نفس ما از زندگی در تن تأثیر پذیرفته باشد و هرچه بیشتر با نفس بسیط الهی، شباهت یافته باشد، باید در زندگی

کوشیده باشد هرچه بیشتر برای غایتش، واجد شرایط شده باشد. چنین امری نزد افلاطون، به معنای به‌کارگیری هرچه بیشتر اندیشه (دوکسا) به‌همراه لوگوس (آنالیز)، یعنی «اندیشه استدلالی» و تلاش برای دست‌یابی به خرد است. کاتارسیس پسوخه، با توجه به دیدگاه افلاطون در جمهوری، قابلیت همگانی است و هر پسوخه آدمی می‌تواند از راه تمرین فلسفی، پاکیزه گردد.

یادداشت‌ها

1 καθαρσις

2 καθαρως

۳ پروژه پرسئوس (Perseus Project) نام یک کتابخانه دیجیتال، وابسته به دانشگاه تافتس (ماساچوست، ایالات متحده آمریکا) است که مجموعه‌ای دیجیتالی از منابع علوم انسانی را گردآوری می‌کند. این پروژه دیجیتال در سال ۱۹۸۷ ایجاد شد تا مواد و داده‌هایی را برای مطالعات یونان باستان جمع‌آوری و عرضه کند. با اینکه این مقاله، ترجمه استاد لطفی از آثار افلاطون را مبنای کار خود قرار داده، اما برای بررسی دقیق‌تر تمامی فقراتی که اصطلاح کاتارسیس در آنها آمده، ترجمه مذکور را با متن اصلی مقایسه نموده و گاه نیز اصلاحاتی صورت گرفته است.

4 Stephanus numbers or Stephanus pagination

۵ ریشه ابتدایی‌ترین واحد لغوی یک کلمه یا یک خانواده است (ریشه را اساس کلمه نیز می‌نامند) که مهم‌ترین بعد مفاد معنایی را حمل می‌کند و نمی‌تواند به اجزای کوچک‌تر تقسیم شود (لغت‌نامه دهخدا).

6 καθαρσεων

7 καθαρτικόν

8 καθαρτικόν

9 καθαρσεως

10 deformity

11 αίσχος ἐγγιγνόμενον

12 disgusting to touch

13 καθαρσιν

14 καθαρσεων

15 ζηνα

16 Δια

17 καθαρόν

18 καθαιρειν

19 καθαρμοι

20 φαρμακον

21 αθροιζεσθαι

22 συναγειρεσθαι

23 μονην

24 αυτην

25 εκτελούνται

26 καθαρμένος

27 κσθσρμον

28 ψυχής

29 καθαιρεται

30 Very difficult to realize that there is in every soul an organ or instrument of knowledge that is purified and kindled afresh by such studies. (χαλεπὸν πιστεῦσαι, ὅτι ἐν τούτοις μαθήμασιν ἐκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται.)

31 analysis

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- تیلور، کریستوفر (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه غرب (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- راسل، برتراند (۱۳۹۰) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۵) «جاودانگی نفس؛ تأملی در محاوره فایدون افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۸، ص ۷۹-۱۱۸.
- شفیع بیگ، ایمان (۱۳۹۴) «تعریف فلسفه و فیلسوف در فایدون افلاطون»، فلسفه، شماره ۲۴، ص ۲۱-۴۰.
- ضیمران، محمد (۱۳۹۸) فلسفه هنر ارسطو، تهران: فرهنگستان هنر.
- کنی، آنتونی (۱۴۰۰) تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه رضا یعقوبی، تهران: پارسه.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز (۱۳۹۵) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: دانشگاه تهران.
- Jowett, B. (1986) *Selected Dialogues of Plato, Prometheus*, Oxford: Clarendon Press.
- Miller, F. D. (1998) "Plato on the Parts of the Soul", in N. D. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments*, vol. 3: *Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory*, London: Routledge, pp. 48-65.
- Moulinier, L. (1952) *The Pure and the Impure in the Thought of the Greeks from Homer to Aristotle*, Cambridge.
- Pawłowski, K. (2019) "Catharsis in Phaedo and Republic of Plato", *Journal of Human (Studia Humanistyczne AGH)*, vol. 18, no. 3, pp. 67-74.
- Podbielski, M. (2003) "Plato's Philosophical Definition of Catharsis", *Roczniki Humani Stycznem*, LI, zeszyt 3, pp. 49-61.
- Shorey, P. (1937) *The Republic of Plato with an English translation*, vol. 2, Harvard University Press.