

تعریف «فلسفه» و «فیلسوف» در فایدون افلاطون

ایمان شفیع بیک *

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۷/۲۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۶/۱۵)

چکیده

این مقاله تبیینی است از دگرگونی دیدگاه افلاطون نسبت به معنای «فلسفه» و «فیلسوف» در فایدون در مقایسه با آثار پیشین او. فایدون تأویل افلاطون از زندگی و فلسفه و مرگ سقراط بر اساس آموزه‌های فرجام‌شناختی اورفیوسی و فیثاغورثی است. او در خلال این تأویل، بدبینی معرفت‌شناختی خویش و راه برون‌رفت از آن را بازمی‌گوید. او سقراط را نمونه‌ی آرمانی فیلسوفی می‌شناسد که با پی بردن به جهل خویش و موانع کسب معرفت در این جهان، روح خود را از دلبستگی‌های مادی پاک و وارسته و آماده‌ی پرگشودن از زندان جسم ساخته است، تا بتواند در ساحت برین نامادی به معرفت نائل آید. بدین‌سان، افلاطون به تعریف خاص خود از «فلسفه» و «فیلسوف» دست می‌یابد. بر اساس تعریف او، فلسفه راه رستگاری، و فیلسوف کسی است که در جست‌وجوی معرفت خود را آماده‌ی مرگ و رستن از جهان می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، سقراط، فایدون، فلسفه، فیلسوف، معرفت.

پژشگاه فلسفه و کلام اسلامی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

افلاطون در نوشته‌های میانی خویش به تعریف‌های خاصی از فلسفه و فیلسوف دست می‌یابد که برآیند اندیشه‌های فلسفی او و تأثیرپذیری از ادیان الیوسیسی (*Eleusinian*) و دیونوسوسی (*Dionysiac/Bacchic*) و به‌ویژه دین اورفیوسی (*Orphic*) و مکتب فلسفی-دینی فیثاغورثی است. او در مهمانی و فایدروس فلسفه را به والاترین نوع عشق و دیوانگی، و فیلسوف را به عاشق و دیوانه تعریف می‌کند و در فایدون فلسفه را شوق مرگ می‌خواند، و فیلسوف را کسی که خود را برای مرگ آماده می‌سازد. البته او در یک دوره به دیدگاه‌های مختلف نمی‌رسد، بلکه فلسفه و فیلسوف واحد را از جنبه‌های گوناگون می‌نگرد. بر اساس این تعریف‌ها، فیلسوف نوشته‌های میانی برخلاف فیلسوف رساله‌های سقراطی که هرروز به میان مردمان می‌رفت و مسئله‌ی فلسفی خویش را با همگان در میان می‌نهاد، فیلسوفی است که راه فلسفی خویش را پنهان از عامیان و در تنهایی یا نزد استاد و مراد خویش یا در حلقه‌ای از یاران برگزیده در پیش می‌گیرد. این مقاله تبیینی است از چیستی فلسفه و فیلسوف در فایدون، و اینکه افلاطون چگونه به چنان دیدگاهی می‌رسد.^۱

چرخش اندیشه‌ی افلاطون از دوره‌ی سقراطی به میانی، در جهت راه یافتن درون‌مایه‌ی اورفیوسی و فیثاغوری به نوشته‌های این دوره است. به‌جز ریاضیات فیثاغوری، مهم‌ترین آموزه‌های اورفیوسی-فیثاغوری که به فلسفه‌ی افلاطون راه‌یافته، مجموعه‌ی نظریه‌هایی درباره‌ی روح، از قبیل رستاخیز و تناسخ^۲ و جاودانگی است. گرایش به این آموزه‌ها، در گرگیاس و منون و کراتولوس آشکارا به چشم می‌خورد و در فایدون و فایدروس و بخش‌هایی از جمهوری اوج می‌گیرد. در فایدون حضور سه فیثاغوری، یعنی ایکراتس (*Echecrates*) و

۱. در این مقاله، نقل‌قول‌های مستقیم از نوشته‌های افلاطون و فیلسوفان پیشاسقراطی، ترجمه از متن یونانی آنهاست. در این کار، از برخی ترجمه‌های این آثار یاری گرفته‌ایم، ولی از آنها به‌جای متن یونانی پیروی نکرده‌ایم (مشخصات منابع یونانی و ترجمه‌های آنها را در فهرست منابع آورده‌ایم). کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. اصل یونانی واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن، و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در حاشیه می‌آوریم. در این نقل‌قول‌ها، تمامی تأکیدها، به‌صورت حروف خمیده، از ماست. تأکیدهای دیگر در نقل آرای معاصران، از خود ایشان است.

۲. پیدایی نظریه‌ی تناسخ در یونان باستان را برخی به اورفیوس و برخی به فیثاغورس نسبت می‌دهند. هربرت لانگ بر آن است که افلاطون در این زمینه بیشتر از فیثاغورس تأثیر پذیرفته‌است. او می‌گوید اینکه نظریه‌ی تناسخ در منون در پی بحثی بر سر ریاضیات می‌آید، می‌تواند نشانی از منشأ فیثاغوری این نظریه باشد. همچنین اینکه فیثاغورس زنان را نیز در حلقه‌ی مریدان خود می‌پذیرفت، می‌تواند دلیل یادکردن سقراط از زنان غیب‌دان همراه با مردان غیب‌دان در آغاز توضیح خود درباره‌ی نظریه‌ی تناسخ در منون باشد (Long, 1948: 151-2). اما مک‌مین آموزه‌های افلاطون درباره‌ی نفس را وام‌گرفته از دین اورفیوس می‌داند (McMinn, 1960: 26-7).

سیممیا (Simmias) و کبیس (Cebes)، و نیز یادکرد فیلولائوس (Philolaus)، استاد سیممیا و کبیس، و همچنین اسطوره‌ی رستاخیز، که اقتباسی از اسطوره‌ای اورفیوسی درباره‌ی جهان دیگر است، در تناسب کامل با اندیشه‌هایی است که محتوای فیثاغوری-اورفیوسی این رساله را می‌سازد. گذشته از این، محتوای رساله در تناسب با روایتی است که افلاطون درباره‌ی واپسین روز زندگانی سقراط از زبان فایدون بازمی‌گوید؛ واپسین روزی که سقراط در زندان، در انتظار مرگ به سر می‌برد، و در پایان آن روز جام شوکران را در کمال وقار و آرامش می‌نوشد و جان می‌سپارد. از این رو، فایدون سوگنامه‌ی افلاطون در رثای سقراط است.^۱ سقراط به یارانی که به دیدار او آمده‌اند، تسلی می‌دهد که فیلسوف راستین هرگز از مرگ نمی‌هراسد، بلکه به استقبال آن می‌شتابد؛ از این رو، آنان نیز نباید بر مرگ او افسوس خورند. او از این نکته دستاویزی می‌سازد تا سخن را به موضوع روگردانی فیلسوف از جسم و جهان، و به تناسب و جاودانگی، و جهان پس از مرگ بکشاند. چنین می‌نماید که افلاطون در این اثر در پی تلفیق میراث سقراطی خود با تأثیری است که از آموزه‌های اورفیوسی-فیثاغوری در پی سفر به سوراکوس (Syracuse) و آشنایی با فیثاغوریان آن دیار پذیرفته است.^۲

فایدون در میان مجموعه‌ی نوشته‌های افلاطون اثری منحصر به فرد است. رساله‌ای است که افلاطون در آن به اوج بدبینی خود به زندگی این جهانی می‌رسد، و این بدبینی را در زمینه‌ی اندوه‌بار مرگ سقراط می‌نشانند. رساله با گفت‌وگویی مقدماتی میان فایدون و اخکراتس در فیلیوس (Phlius) آغاز می‌شود؛ و به درخواست اخکراتس، فایدون ماجرای سخنان واپسین، و مرگ سقراط را برای او شرح می‌دهد. بدین سان، گفت‌وگو میان این دو — که افلاطون گهگاه در میان سخن و نیز در پایان بدان بازمی‌گردد — همچون قابی گفت‌وگوی اصلی را در بر می‌گیرد.

۱. کروتی می‌گوید این نکته که یاران حاضر در کنار سقراط در بازپسین روز او پانزده تن بودند، یادآور گروه هم‌سرایان (chorus) در سوگنامه‌های یونانی‌ست؛ چراکه هم‌سرایان در این سوگنامه‌ها نیز پانزده تن بودند (Crotty, 2009: 66). کروتی این شمار پانزده‌تنی از یاران سقراط را با استناد به روایت فایدون، که آنان را یک‌به‌یک بر شمرده، به دست آورده‌است (ibid. 92 n. 4; Phaedo 59b-c). افلاطون در میان اینان نیست. فایدون احتمال می‌دهد که او بیمار بوده‌باشد (59b10). سدلی می‌گوید این یگانه تصریح افلاطون (در کل نوشته‌های او) بر غیبت خود در صحنه‌ی نمایشی، می‌تواند حاکی از این باشد که او از واپسین گفت‌وگوی سقراط نسخه‌برداری تاریخی نکرده‌است (Sedley/Long, 2011: xxiii).

۲. میلز می‌گوید در سراسر فایدون، افلاطون میان میراث سقراطی و گرایش اورفیوسی-فیثاغوری خود در کشمکش است و می‌کوشد آن دو را در سنتزی فلسفی با هم ادغام کند و وفق دهد (Miles, 2001: 257).

گویی افلاطون با این کار، که حکایت را به زمان و مکان دیگری می‌برد، شخصیت سقراط و نیز موضوع جاودانگی و رستگاری روح را به فرازمان و فرامکان برمی‌کشد.^۱ او در این اثر نظریه‌های خود را درباره‌ی روح و شناخت و هستی، هم به یاری استدلال، و هم به زبان استعاره و اسطوره، در زمینه‌ای از شور و هیجان، شرح می‌دهد.^۲ او عناصری از ادیان، همچون پاکی یا تطهیر (κάθαρσις/καθαρός) و رستگاری (λύσις)، وام می‌گیرد و به آنها جنبه‌ی معرفتی و اخلاقی می‌بخشد. شرح همه‌ی این نکته‌ها را افلاطون به‌موازات روایت استادانه‌ی خود از واپسین حالات و سخنان سقراط و ماجرای اعدام او به‌پیش می‌برد. گویی افلاطون با این شیوه هر آنچه را می‌کوشد به‌صورت نظری تبیین کند، به طریق عملی و عینی در واکنش سقراط به مرگ بازمی‌یابد، و بدین طریق وجود سقراط را گواه درستی آموزه‌هایی می‌گیرد که، چه با استدلال و چه با اسطوره، در تبیین آنها کوشیده است.^۳

فاجعه‌ی محکومیت و اعدام سقراط، خاطر هر اهل فلسفه و اندیشه‌ای را می‌آشوبد، چه رسد به افلاطون که، هم‌آواز با فایدون، او را «بهترین و نیز داناترین و درستکارترین» مردی می‌شمرد که تاکنون شناخته است (7-118a16). بنابراین، جامعه‌ای که بهترین و داناترین شهروند خود را می‌کشد، از دید افلاطون، بدترین جامعه است. آزرده‌گی افلاطون از ناشایستگی و بیدادگری دستگاه قضایی و سیاسی آتن، که ریشه در فرهنگ و تربیت هم‌روزگاران او داشت، این اندیشه را در دل او آورد که برای اصلاح اجتماعی و سیاسی باید طرحی نو دراندازد؛ او این طرح را در کتاب جمهوری در انداخت. اما گویی مرگ مصیبت‌بار سقراط تأثیر ژرف‌تری نیز در اندیشه و روحیه‌ی افلاطون گذاشت، چندان که او را نسبت به جهان و کار جهان نیز بدبین ساخت. چه‌بسا تصویری که فایدون از فیلسوف تنها و درون‌گرا فرا روی ما می‌نهد، بازتاب

۱. بسنجید با: گواردینی، ۱۳۷۶: ۶-۱۵۵. تعبیر «چارچوبه‌ی گفت‌وگوی مقدماتی» از گواردینی (Guardini) است. او کاربردهای دیگری نیز برای این «چارچوبه» برمی‌شمرد؛ از جمله اینکه حس احترام، نویسنده را بر آن داشته‌است که محتوای رساله را غیرمستقیم و از حافظه‌ی گزارشگر حکایت کند. تعبیر «چارچوبه» را گمپرتس نیز به کار برده‌است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۷۲). (در مهمانی نیز، همچون فایدون، گفت‌وگویی مقدماتی می‌آید و خطابه‌های اصلی به شیوه‌ی غیرمستقیم روایت می‌شود، با این تفاوت که مهمانی بدون بازگشت به گفت‌وگوی آغازین پایان می‌یابد).

۲. درباره‌ی موازات جنبه‌های عقلانی و عاطفی فایدون، بنگرید به Gallop, 2003: 326-7. درباره‌ی دیدگاه متضاد نوسبام در قرائت عقل‌گرایانه‌ی رساله، و مخالفت گلوب با او، بنگرید به *ibid.* 327-9. مأخذ گلوب در نقل رای نوسبام: Nussbaum, M. C. (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

۳. گلوب می‌گوید در فایدون، افلاطون اعتماد به استدلال را بر اعتماد به سقراط مبتنی می‌کند؛ همچنین، عقل و اعتقاد دینی را با یکدیگر دمساز، و سقراط را نماینده‌ی عقل‌گرایی دینی می‌سازد (Gallop, 2003: 332).

دلسردی افلاطون از روزگار و مردمان است. از لحاظ فلسفی نیز چنین می‌نماید که این رساله پاسخی است به مسئله‌ی دیالکتیک سقراطی که هیچ‌گونه دستاورد ایجابی به ارمغان نمی‌آورد. پس، فایدون هم تفسیری بر تراژدی زندگی سقراط است، و هم راه‌حلی برای تراژدی روش‌شناختی او: از یک‌سو، افلاطون می‌کوشد در این رساله ثابت کند که چرا، آن‌گونه که در دفاعیه آمده است، کسانی که سقراط را متهم و محکوم کردند، نمی‌توانند آسیبی به روح او برسانند (30c8-d4) و سرنوشتی شوم برای او رقم زنند (40c4-41d6)؛ از دیگر سو، معرفت‌شناسی افلاطون در فایدون راه‌گذری است از بن‌بست دیالکتیک سقراطی، و ناتوانی آن روش در دست‌یابی به معرفت ایجابی. راه‌حل افلاطون برای هر دو مسئله این است که سقراط فیلسوف راستینی است که عاشقانه در راه معرفت گام نهاده، و از جهل خویش و آنچه حجاب معرفت می‌شود، آگاه گشته، و کوشیده است تا با زدودن آن حجاب‌ها، روح خود را تا جایی که می‌تواند پاک و سبکبال سازد و با فضیلت‌ها نیرو بخشد، و برای نیل به معرفت آماده سازد. تکاپوی او در راه معرفت، گرچه در این جهان به‌جایی نمی‌رسد، زمینه‌ساز دست‌یابی او به معرفت پس از مرگ می‌شود. پس، آنان که او را به کام مرگ فرستادند، راه رستگاری او را هموار ساختند، حال آنکه خود آنان در این جهان گرفتار کوردلی خود خواهند بود، و در جهان دیگر در منجلاب پلیدی‌های خود خواهند غنود. با این وصف، سقراط پیروز می‌شود و آنان شکست می‌خورند؛ و بدین طریق، افلاطون پاسخ پرسش پایانی دفاعیه را در فایدون می‌دهد، و آنچه را سخن سقراط در آنجا به نحو کنایی در برداشت، در اینجا به‌صراحت بازمی‌گوید. آنجا، سقراط چنین گفته بود: «اما اکنون هنگام رهسپار شدن است؛ برای من [رهسپار شدن] به مرگ، و برای شما به زندگی؛ حال کدام‌یک از ما به راه بهتری می‌رود، بر همه پوشیده است، جز خدا.»^۱ پاسخ صریح افلاطون در فایدون این است که سقراط به راه درست، و آنان به بیراهه رفته‌اند.^۲ آنان حتی با کشتن سقراط، نمی‌توانند به او آسیبی بزنند؛ زیرا، همان‌گونه که

1. ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις ὀπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἀδελφον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ. (42a2-5)

۲. کروتی می‌گوید براهین جاودانگی روح در فایدون این نتیجه را در بر دارد که زندگی سقراط بیهوده نبوده است، بلکه یک پیروزی فلسفی‌ست؛ پیروزی که مشروط به اثبات بی‌مرگی روح است (Crotty, 2009: 71-2). همچنین او می‌گوید سقراط پیش‌بینی کرده بود که محکوم‌کنندگان به‌زودی با انتقادهای دیگران کیفر خواهند دید؛ و بر طبق این پیشگویی، افلاطون انتقامی فلسفی از محکوم‌کنندگان او می‌گیرد؛ انتقامی در معنایی فراتر از معنای معمول آن (زیرا سقراط انتقام‌جویی در معنای متداول را مردود می‌داند) (ibid. 66; Apologia 39c-d). افزون بر این، کروتی بر آن است که سقراط در محاکمه‌اش، در

سقراط در دفاعیه گفته است، «به گمان من مقدر نیست که مردی نیکوتر، از مردی بدتر آسیب ببیند»^۱. بنابراین، افلاطون ثابت می‌کند که شکستِ ظاهریِ سقراط در زندگی و درروش دیالکتیک، سرانجام به پیروزی می‌انجامد. فایدون تراژدی در معنای واقعی است؛ چراکه در آن، شخصیتِ تراژیک، زندگیِ خویش را قهرمانانه و سرافرازانه می‌بازد.^۲

نحوهی مواجهه‌ی سقراط با مرگ از یک‌سو، و موانعِ این‌جهانیِ معرفت از دیگر سو، افلاطون را در فایدون به ستایش مرگ برمی‌انگیزد؛ چراکه مرگ مایه‌ی امید به کسبِ معرفت در جداییِ روح از جسم است. از این‌رو، افلاطون می‌گوید: «اگر می‌خواهیم زمانی چیزی را به‌صورتِ محض بشناسیم، باید از جسم خلاصی جوییم و با خودِ روح، خودِ چیزها را بنگریم»^۳. بنابراین، تنها «هنگامی که بمیریم» (ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, 66e3-4) می‌توانیم به معرفت دست‌یابیم، «و نه در زندگی» (ὄν δὲ ζῶσιν, 66e4). «زیرا اگر با تن نمی‌توان به‌صورتِ محض هیچ شناختی داشت، یکی از این دو حالت [درست خواهد بود]: یا به دست آوردن دانش ناممکن است، یا با مردن ممکن است؛ زیرا در این هنگام روح خودبسنده^۴ و مفارق از تن خواهد بود، و نه پیش از آن»^۵. در زندگی این‌جهانی «به دانش در نزدیک‌ترین [حدهِ ممکن] خواهیم بود، به شرط آنکه به‌هیچ‌روی با تن نپیوندیم و نیامیزیم ... و به طبیعتِ آن نیالاییم، بلکه خود را از آن بیالاییم، تا هنگامی که خودِ خدا ما را رهایی

دفاع از خود قاصر آمده (بسنجید با گمپرتس، ۱۳۷۵: ۶۱۷)؛ و این تأییدی‌ست بر خرده‌گیری کالیکلس (Calicles) ادر گرگیاس] مبنی بر اینکه فلسفه هوادارانِ خود را در رویارویی با مقتضیاتِ زندگی روزمره زمین‌گیر می‌سازد؛ و فایدون کوششی‌ست در دفاع از فلسفه و سقراط، در جبران شکستِ او در دادگاه (ibid. 65; Gorgias 484c-86c). اما داوریِ کروتی مبتنی بر برداشتِ او از «شکست» است. اینکه سقراط قاضیان را از حکم اعدام منصرف نساخت، دلیلی بر عیب و نقص دفاعیه‌ی او نمی‌تواند بود. بر مبنای گزارشِ افلاطون از دفاعیه، سقراط بی‌هیچ مصلحت‌اندیشی، و بی‌آنکه در پی نجاتِ جان خود باشد، به بهترین و تأثیرگذارترین نحو از خود و فلسفه دفاع کرده، و ندای خویش را به گوش تاریخ رسانده‌است.

1. οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χειροῦ βλάπτεσθαι. (30c9-d1)

۲. درباره‌ی نسبتِ فایدون با تراژدی بر حسبِ تعریفِ ارسطو، از دیدگاهِ گلوب، بنگرید به Gallop, 2003: 329-30.

3. ... εἰ μέλλομέν ποτε καθαρώς τι εἶσθεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ
θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. (66d8-e2)

۴. واژه‌ی «خودبسنده» را در ترجمه‌ی اصطلاحِ αὐτὴν καθ' αὐτήν می‌آوریم. این اصطلاح، که افلاطون بارها آن را تکرار می‌کند، بر روگردانی و استقلالِ روح از جسم، و به خود آمدنِ او دلالت دارد. در منابعِ ما، معادل‌های زیر را برای آن می‌یابیم:

Grube: "by itself" (Cooper, 1997); Tredennick: "independent" (Hamilton/Cairns, 1973); Long: "alone by itself" (Sedley/Long, 2011); Robin: « isolée en elle-même » (Robin, 1968).

5. εἰ γὰρ μὴ οἶόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρώς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτήν ἢ ψυχῇ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. (66e4-67a2)

بخشد».^۱ پس، بدونِ تطهیر یا پاک شدن نمی‌توان به معرفت رسید؛ زیرا در فلسفه‌ی افلاطون معرفت به ساحتی تعلق می‌گیرد که خود منزّه و محض است و «برای ناپاک روا نیست که به پاک دست یابد».^۲ پاکی یا تطهیر عبارت است از «جداساختنِ روح از تن در حد ممکن و خو دادنِ او به خودبسنده بودن و ازهرجهت خود را از تن برکنار داشتن و در حد توان ... تنها و متکی‌به‌خود، و به دیگر سخن، رهیده از بندهای تن، به سر بردن».^۳

آنچه افلاطون درباره‌ی لزومِ پالودگی و رهاییِ روح از جسم درراه دست‌یابی به معرفت می‌گوید، درگرو وجودِ جهانِ دیگر و جاودانگیِ روح است. گویی افلاطون جاودانگی را مسلم می‌گیرد؛ همچنان که در دوره‌ی سقراطی نیز گهگاه آن را مفروض می‌گرفت (ازجمله در خارمیدس و پروتاگوراس)، بی‌آنکه درصدد اثبات آن برآید. اما معرفت‌شناسی دوره‌ی میانی سراسر مبتنی بر این نظریه است؛ ازاین‌رو، او بیش‌ازپیش به اثبات آن نیاز دارد تا معرفت‌شناسی خود را بر مبنایی استوار پی افکند.^۴

افلاطون افزون بر ارزیابیِ مرگ از جنبه‌ی معرفت‌شناختی، از جنبه‌ی فرجام‌شناختی (*eschatological*) وضعیتِ روح را پس از مرگ در پایانِ فایدون در قالبِ اسطوره بازمی‌گوید و جغرافیای جهانِ دیگر و چگونگیِ پاداش یا پادافره دیدنِ روح‌های پاک و ناپاک در آن، و بازگشتِ آنان به جهان و حلول در جسم‌های دیگر را شرح می‌دهد (107c-

1. ... ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ... μηδὲ ἀναπιπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. (67a3-6)

2. μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ. (67b2)

3. ... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν ... μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. (67c6-d2)

۴. افلاطون براهین خود را در اثباتِ جاودانگیِ روح، در فایدون (70c4-72a8, 105c9-e7) و فایدوروس (245c2-246a2) و جمهوری (x. 608c5-611a2) آورده‌است. او در دوره‌ی میانی کمتر از شیوه‌ی استدلالِ یاری می‌گیرد و در

اثباتِ جاودانگیِ روح نیز استدلال‌های چندان استواری نمی‌آورد.

سدلی بر آن است که تردید فیثاغوریانِ فایدون درباره‌ی جاودانگیِ روح را — که آموزه‌ای فیثاغوری‌ست — می‌توان چنین تفسیر کرد که افلاطون مدعی‌ست که جاودانگیِ بیشتر آموزه‌ای افلاطونی‌ست تا فیثاغوری، زیرا تنها به یاریِ دو

نظریه‌ی افلاطونی صورت و یادآوریِ اثبات‌پذیر است (Sedley/Long, 2011: xxiii).

(115a).^۱ او کل این اسطوره را بر وضعیت معرفتی و اخلاقی آدمی مبتنی می‌سازد؛ بدین معنی که هر روح بسته به اینکه به چه میزان از معرفت و فضیلت‌های اخلاقی برخوردار است، در جهان دیگر پاداش یا پادافره می‌بیند. روحی که به پاکی رسیده است، گویی دیگر بار به جهان جسمانی بازمی‌گردد و در هیچ تنی حلول نمی‌کند؛ به بیان دیگر، همچون روحی که به مقام بودایی «نیروانا» (*nirvana*) رسیده است، از چرخه‌ی بازپیدایی رهایی می‌یابد؛ چراکه افلاطون می‌گوید:

آنان که پرهیزگاران زیسته‌اند، کسانی‌اند که از پهنه‌ی زمین آزاد و جدا شده‌اند، چنان‌که از یک زندان؛ و در بالا، به ساحتی پاک راه می‌یابند... و از اینان، آنان که خود را با فلسفه به‌غایت پاک ساخته‌اند، از آن‌پس یکسره بدون بدن به سر می‌برند.^۲

بر اساس فایدروس نیز روحی که با فضیلت‌ها به کمال رسد، دیگر بار در جسم حلول نمی‌کند. رهایی روح از باززایی، در طی چند دوره‌ی زندگی در این جهان حاصل می‌آید. روح کسی که سه بار به زندگی فلسفی روی آورد، پس از سه‌هزار سال پروبال می‌گیرد و به اصل خویش بازمی‌گردد. این زمان در خصوص دیگر کسانی که به‌دوراز بیداد به سر برند، دست‌کم ده‌هزار سال خواهد بود (248e3-249a5).^۳

آرزوی مرگ و شوق رها شدن روح از تن، خلاف‌آمدِ هنجارهای همگانی است و تنها از گروهی اندک‌شمار از برگزیدگان اهل فلسفه برمی‌آید. این نکته ما را به اینکه فلسفه چیست و فیلسوف چه کسی است، رهنمون می‌شود: کار فلسفه رها شدن روح است؛ و فیلسوف کسی است

۱. کینگزلی بر آن است که اسطوره‌ی فایدون ره‌آوردِ سیسیل است، درحالی‌که شالوده‌ی اسطوره‌ی آن اورفیوسی‌ست؛ بدین معنا که این اسطوره به‌صورت تفسیری از شعری اورفیوسی، از طریق فیثاغوربان غربی، از سیسیل و ایتالیا به دست افلاطون رسیده‌است (Kingsley, 1995: 112-121, 126).

2. οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ οὐσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι... τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωματῶν ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον... (114b6-c4)

آنچه به «پهنه‌ی زمین» برگردانده‌ایم، در اصل یونانی «ناحیه‌های درون زمین» است و «زندان» نیز «زندان‌ها» است. منظور از آنها منطقه‌های سکونت آدمیان در اسطوره‌ی فایدون است.

۳. با توجه به اصل وابستگی فضیلت‌های اخلاقی به معرفت نزد افلاطون، این ارواح نیز هرچند در دورانی بسیار طولانی‌تر رفته‌رفته باید به معرفت دست یابند تا بتوانند به رستگاری برسند. اینان یا نتوانسته‌اند سه دوره‌ی پیاپی فلسفی بگذرانند، یا خود را در طی چند زندگی، برای فلسفه‌ورزی آماده کرده‌اند، به‌گونه‌ای که در سه‌هزار سال پایانی از دوران ده‌هزارساله، می‌توانند سه زندگی فلسفی لازم برای رستگاری را بگذرانند.

که در جست‌وجوی این رهایی، و در نتیجه‌ی آن، در آرزوی مرگ است. بدین‌سان، افلاطون فلسفه را به شورِ مرگ (μελέτη θανάτου, 81a1-2) تعریف می‌کند. او در شرح این نکته می‌گوید:

هنگامی [روح] ناب و رهیده‌است که هیچ‌چیزی از تن به دنبال خود نکشد؛ چراکه در زندگی خواستار هیچ پیوندی با آن نیست، بلکه از آن دوری می‌جوید و به خویشتن خویش روی می‌آورد تا همواره دل بر این کار آسان‌مردن نهد، که چیزی نیست جز فلسفه‌ورزیِ راستین.^۱

بر این مبنا، «... تنها فلسفه‌کارانِ راستین‌اند که همواره می‌خواهند آن [= روح] را برهانند، و پروای فیلسوفان همه این است، رهایی و جدایی روح از تن.»^۲ بنابراین، «فلسفه‌کارانِ راستین» (ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας, 64a4-5) نیازها و لذت‌ها و «تعلق‌های جسم» را (τὰς περὶ τὸ σῶμα θεραπείας, 64d8) واقعی نمی‌نهند، و از تن به روح می‌پردازند (64d-e). بنابراین، تعریف فیلسوف این است: «فیلسوف، در حد توان، روح خود را از وابستگی به تن می‌رهاند.»^۳ در نتیجه، «فلسفه‌کارانِ راستین مردن را ساز می‌کنند، و نسبت به مردمان کمترین هراس را از مردن دارند»؛^۴ زیرا «اگر از هر حیث با تن بیگانه شده‌اند و آرزو می‌کنند که روح خودبسند داشته باشند، هنگامی که این [= مرگ] پیش آید، آیا ناب‌خردی نیست اگر به‌راسند و رنجه شوند؟»^۵

1. ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο — τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως. (80e2-81a1)
 2. λύειν δέ γε αὐτήν ... προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. (67d7-10)
 3. ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας... (64e8-65a2)
 4. οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουσιν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἤκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν. (67e4-6)
- فستوزیر از این کار آماده‌شدن برای مرگ، به «مرگ عرفانی» («la mort «mystique») و «در خود فرورفتن روح» (recueillement de l'âme) تعبیر می‌کند (Festugière, 1973: 81).
5. εἰ γὰρ διαβέβληται μὲν πανταχῇ τῷ σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν, τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἶη... (67e6-9; cf. 68a7-b6)

این بی‌باکی، همان فضیلتِ دلیری است که در رساله‌های سقراطی یکی از فضیلت‌های اصلی، و همچون همه‌ی فضیلت‌های دیگر مبتنی بر معرفت بود. اینک نیز در فایدون حدِ اعلای این فضیلت، یعنی دلیری در برابر مرگ، فضیلتی است که تنها فیلسوف از آن برخوردار است. گرچه فیلسوفِ گرفتار در دامِ تن، دلیری را چنان‌که باید و شاید نمی‌شناسد و از این‌رو نمی‌تواند به‌غایت دلیر باشد، دست‌کم شور و شوقِ او به معرفت، و این حد از دانایی که در این جهان نمی‌توان به معرفت رسید، او را چنان از جسم و جهان وارسته و آرزومندِ مرگ می‌سازد که به بالاترین میزانِ دلیری، در مقیاس این جهانی، دست می‌یابد. با این قیاس، هر آن‌کس که با نزدیکی مرگ هراس در دل راه دهد، فیلسوف (یا دوستدارِ دانایی) (φιλόσοφος) نیست، بلکه دوستدارِ تن (φίλοσώματος)، و نیز آزرست (φίλοχρήματος) و دوستدارِ نام‌وننگ (φιλότημος) است (68b8-c3). از این سخن نتیجه می‌آید که روی آوردن به دانایی، مستلزم روی‌گرداندن از تن و ارزش‌های جسمانی است؛ و همچنین روی آوردن به ارزش‌های جسمانی، مستلزم روگردانی از دانایی. دلیری نه‌تنها در برابر ترس، که در برابر هرگونه انفعال، آدمی را نجات می‌دهد. افلاطون در قوانین می‌گوید نزدیک‌ترین و خطرناک‌ترین دشمنانِ آدمی، لذت و دردند، که باید در برابر آنها دلیری ورزید (i. 634b2-6).^۱

از آموزه‌ی افلاطون در فایدون چنین برمی‌آید که دلیری و خویش‌داری دو جنبه از یک فضیلت‌اند؛ چراکه خویش‌داری نیز فضیلتی است که در برابر لذت ایستادگی می‌ورزد. این نیز از فضیلت‌های اصلی است که افلاطون ویژگیِ فیلسوف می‌شمرد. از آنجاکه فیلسوف به دانایی عشق می‌ورزد و تن را مانع دست‌یابی روح خود بدان می‌یابد، برای تطهیرِ روح، از تن دست می‌شوید، و در این راه از امیال جسمانی و لذات دنیوی کران می‌گیرد. این کارِ فیلسوف، همان خویش‌داری است؛ چراکه این فضیلت به معنی «بی‌اعتنا و بانضباط بودن (περὶ τὰς ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, 68c10) نسبت به میل‌ها

۱. پیش از افلاطون، دموکریتوس نیز گفته‌است، «دلیرمرد تنها آن‌کس نیست که بر دشمنانش می‌چربد، بلکه آن است که بر لذت‌هایش نیز چیره می‌گردد».

(ἀνδρείος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων [κρατῶν] μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. 287.F156.B214)

(نقل قول‌هایی که از فیلسوفان پیشاسقراطی می‌آوریم، از گردآوری و تصحیح گراهام (Graham, 2010) برگرفته‌ایم. سه شماره‌ای که در ارجاع به فقره‌ها می‌آوریم، به ترتیب از چپ، عبارت است از شماره‌گذاری کلی گراهام، اعم از قطعه‌ی بازمانده از فیلسوف یا گواهی و گزارش دیگر نویسندگان باستانی، شماره‌ی قطعه‌ی فیلسوف به شماره‌گذاری گراهام و همراه با F، و شماره‌ی قطعه‌ی فیلسوف به شماره‌گذاری دیلز-کرائنتس (Diels-Kranz) همراه با B.)

(9c, *ἐπιθυμίας*) است (10-68c8)؛ و «تنها بر کسانی می‌برازد که سخت به تن بی‌اعتنایند و با فلسفه می‌زینند».^۱ بر این اساس، اندیشه‌ی فیلسوف راه زندگی او را رقم می‌زند. به سخن دیگر، بر اساس تعریف افلاطون از فیلسوف، فلسفه‌ی فیلسوف همان زندگی اوست. افلاطون فضیلت فلسفی را در تقابل با فضیلت عرفی می‌یابد و دلیری و خویش‌داری عامیان را ناشایست (*ἄτοπος*) می‌شمرد؛ چراکه اینان از ترس شری بزرگتر است که گاه دلیری می‌ورزند؛ یا بیم از دست دادن برخی از لذت‌هاست که آنان را به خویش‌داری ابلهانه (*εὐθήθης*) در برابر برخی دیگر از لذت‌ها وامی‌دارد. پس، کسانی که با این‌گونه خویش‌داری بر برخی از لذت‌ها فائق آمده‌اند، خود مقهور برخی دیگر از لذت‌ها گشته‌اند؛ همان‌گونه که در معنای عوامانه، دلیری در برابر یک ترس، از ترسی بزرگتر پدید می‌آید (69a4-68d2). این‌گونه خویش‌داری و دلیری چیزی جز دادوستد لذتی با لذتی دیگر یا دردی با دردی دیگر یا ترسی با ترسی دیگر نیست (9-69a6). ملاک دیگر فضیلت عوامانه، چنان‌که افلاطون در تثائیتوس می‌گوید، این است که تنها بدین نیت در پی فضیلت باشیم که نزد دیگران خوب جلوه نماییم (8-176b3).^۲

بر مبنای اصل سقراطی-افلاطونی، تنها فضیلتی اصیل به شمار می‌آید که ریشه در دانایی داشته باشد. این اصلی است که کل رساله‌های سقراطی بر پایه‌ی آن استوار است. پس از دوره‌ی سقراطی نیز افلاطون به این اصل پایبند می‌ماند؛ و در دوره‌ی میانی، در فایدون، تصریح می‌ورزد که دلیری و خویش‌داری و دادگری، و در مجموع، «فضیلت راستین» (*ἀληθῆς ἀρετή*, 69b3) را تنها باید با دانایی (*μετὰ φρονήσεως*, b3) به دست آورد، صرف‌نظر از بودونبود تأثرهای نفسانی (5b-69a10). اما اگر این

1. ... τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσίν τε καὶ ἐν φιλοσοφία ζῶσιν. (68c10-2)

۲. چه‌بسا بتوان در رساله‌های سقراطی، نیکبایس و لاکس را نمونه‌ی رایج و سنتی دلیری، و ایوتوفرون را نمونه‌ی دینداری همگانی، در برابر دلیری و دینداری اصیل و مبتنی بر معرفت شمرد. در این باره بنگرید به یگر، ۱۳۶۷: ۶۸۳. رزن فضیلت راستین را مستلزم شهود می‌داند. او می‌گوید فضیلت اصیل فلسفی را کسی به دست می‌آورد که از هر آنچه جسمانی‌ست رو می‌گرداند تا به شهود آنچه سرمدی‌ست نائل آید. شهود آدمی را بر آن می‌دارد که در راه سرمدیت، همان‌گونه که از گناه دست می‌شوی، حتی از فضیلت‌های متداول این‌جهانی روگرداند. از طریق شهود، فضیلت ناقص این‌جهانی به کمال می‌رسد، و از طریق عروج و رؤیت صورت‌های زوال‌ناپذیر، آدمی به فضیلت فلسفی دست می‌یابد. نزد افلاطون، کردار اخلاقی ریشه در خیر برین دارد، و این خود از راه شهود به دست می‌آید (Rosen, 1980: 90-2).

فضیلت‌ها «جدا از دانایی باشند و با یکدیگر خرید و فروش شوند، چنین فضیلتی وهمی بیش نیست و پست است و هیچ چیز اصیل و راستینی در بر ندارد»^۱.

افلاطون در فایدون از جنبه‌ی تطهیری یا تنزیهی فضیلت‌ها نیز سخن می‌گوید. او پیش‌ازاین درباره‌ی لزوم تطهیر از آلودگی تن در راه کسب معرفت سخن گفته، و راه آن را روگردانی از جسم و ارزش‌های جسمانی دانسته بود. این روگردانی از جسم و جهان، و خوارداشت آن، چنان‌که گفته آمد، فضیلت‌های دلیری در برابر مرگ، و خویشتن‌داری در برابر میل‌ها را در پی دارد. از این‌رو، فضیلت‌های راستین اخلاقی، خود به معنی تنزیه‌اند: «به‌راستی، خویشتن‌داری و دادگری و دلیری، پاکی از همه‌ی چنین [فضیلت‌های عوامانه‌ی مبتنی بر تأثرها] است، و خود دانایی نیز چیزی جز تنزیه نیست.»^۲ بدین‌سان افلاطون جست‌وجوی فضیلت اخلاقی در دوره‌ی سقراطی را در این مرحله از فلسفه‌ی خود با تطهیر یا کاتارسیس یکی می‌گیرد.^۳ اینجا نقطه‌ای است که دو مرده ریگ سقراطی و اورفیوسی افلاطون به هم می‌رسند و یکی می‌شوند. کاتارسیس مفهومی آیینی است که افلاطون آن را آگاهانه از آیین‌های باطنی و رمزی وام گرفته است. از این‌روست که او بی‌درنگ پس از واپسین جمله‌ای که از او نقل کردیم، می‌گوید بنیادگذاران «آیین‌های راز آمیز» (τελεται) با «سخن‌گفتن به زبان رمز» (αἰνίττεσθαι) روایت کرده‌اند که هر کس که «ناگرویده به آیین» (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος, c5) در جهان زیرین گام نهد، در منجلاب خواهد غنود؛ و هر کس که «تطهیر یافته» (κεκαθαρμένος) و «گرویده» (τετελεσμένος) بدان جا درآید، «در میان ایزدان سکنی خواهد گزید» (μετὰ θεῶν οἰκήσει, c7)؛ و هم چنان‌که رازدانان (οἱ περὶ τὰς τελετάς, c8) می‌گویند، «پیوستگان به باکخوس» (βάκχοι) اندک‌شمارند. در اینجا افلاطون می‌گوید تطهیر یافتگان در جهان دیگر به ایزدان خواهند پیوست. او سپس واژه‌ی βάκχοι را به کار می‌برد؛ واژه‌ای که به معنای پیروان باکخوس (Βάκχος/Bacchus)، نام دیگر دیونوسوس، است؛ کسانی که در شور و شیدایی با او یگانه می‌شوند (69c3-d1).

1. χωριζόμενα δὲ φρονήσεως [καὶ] ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῶ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχη... (69b5-8)

2.... τὸ δ' ἀληθὲς τῶ ὄντι ἢ κάθασις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἢ φρόνησις μὴ καθαρός τις ἢ. (69b8-c3)

۳. فستوژیر می‌گوید فضیلت‌ها از راه «پرهیزگاری افلاطونی» (*l'ascèse platonicienne*) به خدمت معرفت درمی‌آیند. کاتارسیس افلاطون از این جهت بدیع است که مستلزم نظامی اخلاقی و حاکی از انقلابی روحی‌ست. فضیلت‌های اخلاقی حجاب‌های روح را کنار می‌زنند تا حقیقت از دیده‌ی او پوشیده نماند (Festugière, 1967: 146).

افلاطون به آن‌گونه کاتارسیس که از راه اعمال و مناسک آیینی حاصل می‌آید، درون‌مایه‌ی فلسفی می‌بخشد و به‌جای گرویدن به دین و ادای فریضه‌های دینی، آن را حاصل معرفت و فضیلت‌های مبتنی بر معرفت می‌داند. بر این اساس فلسفه است که رهایی و پاکی روح را رقم می‌زند:

آنان که به هر طریق پروای روح خود را دارند، و برای پروردن تن زندگی نمی‌کنند، ... خود بر آن‌اند که نباید بر ضد فلسفه و رهایی و پاکی [حاصل از] آن رفتار کنند؛ پس، بدان روی می‌آورند و از آنچه آن [= فلسفه] بدان راه می‌نماید، پیروی می‌کنند.^۱

بدین‌سان، افلاطون کاتارسیس آیینی را به کاتارسیس فلسفی بدل می‌سازد. پیش از افلاطون، هراکلیتوس کاتارسیس سنتی از راه مراسم قربانی را نقد و تقبیح کرده، گفته بود: «خود را بیهوده با آلودن به خون تطهیر می‌کنند؛ همچون کسی که در گل‌ولای گام نهد و بخواهد [آن آلودگی را] با گل‌ولای فروشود.»^۲ امیدکلس نیز در این انکار، با هراکلیتوس هم‌داستان است و در اشاره به دوران سیطره‌ی کوپریس (Cypriis) (یا آفرودیته (Aphrodite)) می‌گوید: «این [= آلودن قربانگاه به خون] در میان مردمان بزرگترین زشتی بود.»^۳ فیثاغوریان نیز این‌گونه مراسم تطهیر سنتی را مکروه شمرده و به باطنی‌گرایی خود جنبه‌ی معرفتی بخشیده بودند. پس، افلاطون از لحاظ محوریت بخشیدن به معرفت، در راه فیثاغوریان پیش می‌رود؛ با این تفاوت که فلسفه‌ی اینان تعهد به امرونه‌ی‌هایی را نیز در بردارد که به آن جوی دینی می‌بخشد، ولی افلاطون، دست‌کم تا آنجا که نوشته‌های او و دیگران گواهی می‌دهد، گروهی از مردمان را به‌صورت یک فرقه‌گرد خود نیاورده، و آنان را به نظامی از دستورهای عملی پابند نساخته است. سلوک عملی نزد او، تنها جنبه‌ای معرفتی و اخلاقی دارد. به سبب محوریت معرفت نزد افلاطون است که او درباره‌ی تطهیر یافتگان و پیروان دیونوسوس می‌گوید: «اینان، به گمان من، کسی نیستند

1. ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἀλλὰ μὴ σώματι πλάττοντες ζῶσι, ... αὐτοὶ δὲ ἡγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρμῶ ταύτῃ δὴ τρέπονται ἐκείνη ἐπόμενοι, ἢ ἐκείνη ὑψηγείται. (82d2-7)

2. καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. (161.F115.B5)

3. μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον... (189.F134.B128)

جز آنان که به‌درستی فلسفه ورزیده‌اند.^۱ پس، راهِ تطهیر جدا از راهِ فلسفه نمی‌تواند بود و فیلسوفِ راستین کسی است که درراهِ تطهیر گام می‌نهد. افلاطونِ دوره‌ی میانی که از یک‌سو هنوز هوادارِ سقراط و وفادار به فلسفه‌ی اوست، و از سوی دیگر به فلسفه‌ی مستقلِ خویش دست‌یافته است، راه او را نیز راهِ تطهیر می‌شمرد، چنان‌که گویی سقراط یکی از گروندگان به آیین‌های باطنی است. چنین است که افلاطون از زبان او می‌گوید: «بی‌گمان من برای اینکه یکی از آنان باشم، برحسب توانم، در زندگی‌ام از هیچ کوششی دریغ نکرده‌ام، بلکه به هر طریق خواهان آن بوده‌ام.»^۲

بدین طریق، افلاطون فلسفه را دینِ خویش می‌سازد؛ چراکه نزد او فلسفه روحِ فیلسوف را از آلودگی به جسم منزّه می‌سازد و به ساحت ایزدی برمی‌کشد:

راه یافتن به تبار ایزدان^۳ نه برای کسی که فلسفه نورزیده و باکمال پاکی رخت برنیسته، که تنها برای دوستدارِ آموختنِ رواست. از این‌روست که ... فیلسوفانِ راستین از جملگی هوس‌های وابسته به تن دامن می‌افشانند و ایستادگی می‌ورزند و خود را به آنها تسلیم نمی‌کنند.^۴

افلاطون تن را، افزون بر مایه‌ی گمراهی، زندانِ روح می‌خواند:

دوستدارانِ آموختن می‌دانند هنگامی که فلسفه [عنان] روحِ آنان را به دست می‌گیرد، روح به تن سخت بسته و چسبیده است، و ناچار است چیزهایی را که هستند، از طریق آن [= تن]، چنان‌که از یک زندان، بنگرد، و نه از طریقِ خود، و [چنین است که] در نادانی کامل فرو می‌غلطد، و نیروی این زندان را می‌بیند که ناشی از میل است...^۵

1. οὔτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. (69d1-2)

2. ὧν δὴ καὶ ἐγὼ κατὰ γὰρ τὸ δυνατόν οὐδὲν ἀπέλιπον ἐν τῷ βίῳ ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ προουθυμήθην γενέσθαι. (69d2-4)

۳. چنان‌که کورنفورد می‌گوید، هم‌ذات‌شدن یا یکی‌شدن با خدا، از جمله‌ی آرای‌ست که افلاطون از آیین‌های خلسه‌وام گرفته، و با اهداف فلسفی خود وفق داده‌است (Cornford, 1903: 440). مورگان می‌گوید افلاطون این آموزه‌ی ادیان باطنی را می‌پذیرد که روح می‌تواند به پایه‌ی الوهی یا نزدیک بدان ارتقا یابد، ولی راه رسیدن بدین پایه را، که در ادیان مذکور آیین‌های هیجانی و وجدآمیز است، با درون‌مایه‌ی معرفتی جایگزین می‌سازد و زندگی فلسفی را راه رستگاری می‌داند (Morgan, 2006: 232).

4. Εἰς δὲ γὰρ θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἔνεκα ... οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδίδόασιν αὐταῖς ἑαυτοῦς... (82b10-c4)

1. γιγνώσκουσι ... οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ

در فقره‌ی فوق، فعل $\kappaυλίνδεσθαι$ ، به معنی «غلتیدن» یا «غوطه خوردن» یا «سرگردان بودن» (Liddell/Scott, 1996: 1008)، یادآور روایت افلاطون از رازدانان یا پیروان دیونوسوس است که می‌گویند روح آلوده، «در منجلاب فروخواهدخفت» (έν βορβόρω κείσεται, 69c6) گویی افلاطون معنای باطنی «منجلاب» را «جهل» می‌داند. همچنین در فقره‌ی مذکور، افلاطون به فلسفه تشخیص می‌بخشد؛ چنان که گویی فلسفه شخصی است که به یاری روح می‌آید تا او را از زندان برهاند.^۱

دوستدار آموختن آگاه است که فلسفه، اگر رهبری روح را در دست گیرد، چگونه در رهاندن (λύειν) او می‌کوشد و به او ثابت می‌کند که نگرش یا پژوهش (σκέψις) از طریق چشم‌ها و گوش‌ها و حس‌های دیگر «آگنده از فریب» (ἀπάτης μεστή, 83a4) است، و بدین‌سان او را به کناره گرفتن (ἀναχωρεῖν) از حس‌ها و جست‌وجوی حقیقت نادیدنی برمی‌انگیزد (83a1–b3).

بنابراین، روح فیلسوف راستین با این اندیشه که نباید به این رهایی پشت کرد، تا جایی که می‌تواند از لذت‌ها و میل‌ها و دردها و ترس‌ها کران می‌گیرد، و پی می‌برد که ... [اینها] بزرگترین و بدترین همه‌ی شرها هستند.^۲

روح فیلسوف، از میان این [تأثرهای جسمانی] آرام و قراری می‌سازد و به اندیشه رو می‌آورد و

ὥσπερ διὰ εἴργμου διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθία κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἴργμου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν... (82d9–83a1)

۱. از این جهت، افلاطون پیشاهنگ بوئتیوس (Boethius) است. بوئتیوس کتاب خود، در تسلی فلسفه (De consolatione philosophae)، را در سده‌ی ششم میلادی در زندان نوشته‌است. در این کتاب، فلسفه همچون بانویی (اسم «فلسفه» در زبان‌های یونانی و لاتین مؤنث است) بر بوئتیوس تجلی می‌یابد و او را تسلی می‌بخشد؛ بنابراین، سراسر این کتاب مبتنی بر شخصیت‌بخشی (personification) به فلسفه است؛ درحالی‌که افلاطون در فایدون با ایجاز و به صورت گذرا به فلسفه تشخیص می‌بخشد. نزد هر دو فیلسوف، فلسفه مایه‌ی نجات است: از دیدگاه افلاطون، روح را از زندان تن می‌رهاند؛ و نزد بوئتیوس اسیر در زندان، به تسلی می‌آید تا روح او را از شر و شور دنیا رهایی بخشد. همچنین، افلاطون موضوع نجات‌بخشی فلسفه را در زمینه‌ی حکایت واپسین روز سقراط در زندان باز می‌گوید، روزی که مرگ در شامگاه آن، فیلسوف را هم از زندان تن و هم از زندان دنیا می‌رهاند، و هم از زندانی که به حکم دادگاه در آن محبوس است. بوئتیوس نیز همچون سقراط، نخست زندانی و سپس کشته‌می‌شود؛ و فلسفه است که به او اطمینان می‌دهد که نامرادی‌های این جهان، سد راه رستگاری نمی‌تواند بود.

1. ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν [καὶ φόβων] καθ' ὅσον δύναται, λογιζομένη ὅτι, ... πάντων μέγιστόν τε κακῶν καὶ ἔσχατόν ἐστι... (83b5–c3)

همواره نزد آن می ماند و آنچه را حقیقی و ایزدی و نا پنداشتنی است می نگرد و بر دست آن می بالد و در نتیجه می اندیشد تا هنگامی که می زید، باید بدین طریق به سر برد و پس از آنکه بمیرد، به آنچه همگن و همانند [با اوست] راه می یابد تا از بدی های بشری خلاص یابد.^۱

در اینجا نیز افلاطون دیگر بار از رسیدن روح فیلسوف به ساحت برین سخن می گوید؛ ساحتی که ایزدی است و از آنجا که روح با آن خویشاوند یا همگن است، روح نیز ایزدی و متعلق به آن ساحت است؛ از این روست که روح با این جهان بیگانه است و بازگشتن به این جهان برای او شر است و رستگاری و نیکبختی او تنها در گرو بازگشتن به این جهان و ماندن در ساحت یزدانی ست. همانندی روح به ساحت یزدانی و رسیدن او به آن و بودن او در آن، بر سیر وجودی روح و اتحاد او با الوهیت دلالت دارد. در این اتحاد است که روح از بدی های بشری، که همان بدی های جسم و جهان جسمانی است، رهایی می یابد.

اما چگونه فیلسوفی آرمان گریز از جهان را در سر می پرورد، در جمهوری به بازسازی جهان امید می بندد، تا جایی که حتی خود دست به کار این بازسازی می شود؟ آیا افلاطون از دیدگاه بدبینانه ی خود دست می کشد؟ از آنجا که جمهوری نیز از نوشته های میانی و هم دوره با فایدون است، حتی نمی توان این دو گرایش متضاد را به دو دوره ی مختلف نسبت داد. با اینکه افلاطون کسب معرفت در این جهان را در فایدون ناممکن، و در جمهوری ممکن می داند، چنین می نماید که در هر دو اثر، یک فیلسوف را در نظر دارد؛ ولی در فایدون او را از زاویه ی دید خود فیلسوف می نگرد، و در جمهوری از دید فرهیختگانی که درصدد اصلاح کشورند. افلاطون در این دو اثر، از دو جنبه به فیلسوف می نگرد: در فایدون به تنهایی فیلسوف، و در جمهوری به جنبه ی اجتماعی او؛ در فایدون به فیلسوفی که خود را نجات می دهد، و در جمهوری به فیلسوفی که اجتماع را سروسامان می بخشد.^۲ فیلسوف جمهوری نیز شرکت در

1. ... γαλήνην τούτων παρασκευάζουσα, ἐπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἶεται οὕτω δεῖν ἕως ἄν ζῆ, καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς τὸ συγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν. (84a7-b4)

۲. فستوژیر فایدون و جمهوری را هماهنگ با یکدیگر می بیند؛ چرا که هر دو اثر، فضیلت ریاکارانه و سودگرایانه را از فضیلت راستین تفکیک می کنند. اما او در جمهوری پیشرفتی می یابد. در فایدون مفهوم کاتارسیس برتری دارد؛ مفهومی که بر اساس آن، پرهیزگاری حاصل از فضیلت ها، به جدایی روح از جسم می انجامد. ولی فایدون این نکته را که فضیلت ها به چه ترتیبی به هماهنگی می رسند، به جمهوری وامی گذارد. از این روست که مفهوم عدالت در جمهوری محوریت می یابد. بر این اساس، جمهوری مکمل فایدون است (Festugière, 1967: 148-9). فستوژیر این فرض را نمی پذیرد که فایدون حاصل یک «بحران

حکومت و دوری از خلوت فلسفی خویش را خوش ندارد و تنها در صورتی که زمینه را مساعد ببیند و فرهیختگانی باشند که قدر او را بدانند و از او یاری بخواهند، حکومت را برای مدتی محدود می‌پذیرد و در این صورت نیز درصدد است که هرچه زودتر از آن کناره بگیرد. اما اگر بیداد و درنده‌خویی را در اجتماع حکمفرما ببیند، از کارهای سیاسی دوری می‌گزیند و به کنج انزوا پناه می‌برد تا خود را از بیدادگری‌ها و تبه‌کاری‌ها مبرا سازد (vi. 496c5-e2).

بنابراین، نمی‌توان گفت که افلاطون در یک دوره، به دو نگرش متضاد دست یافته است. در جمهوری نیز کسی که به هستی‌راستین روی آورده است، به عالم لاهوت تشبیه، و از هرگونه شروشور بشری تبرا می‌جوید (500b8-c5). بر اساس تمثیل غار، جای شگفتی نیست اگر کسی که از غار بیرون آمده و به معرفت دست یافته است، از دل مشغولی‌های ناسوتی روگردان شود و نخواهد دیگر بار به غار بازگردد (vii. 517c7-9). افلاطون حتی این بازگشت را، بازگشت به «پلیدی‌های بشری» (τὰ ἀνθρώπεια ... κακά, d5) می‌نامد. اما او می‌گوید در جامعه‌ی آرمانی نباید فیلسوفان را به حال خود گذاشت تا همچون امروز از بازگشت به میان زندانیان غار سر باز زنند (519d2-7)؛ زیرا باید در پی بهبود اوضاع همگان بود، نه گروهی خاص (e1-3) و جا دارد که فیلسوفان غمخوار دیگران نیز باشند. اگر آنان خود به چنین مرتبه‌ای رسیده بودند، حق داشتند از سیاست رو برتابند؛ ولی در آرمان‌شهر، جامعه و قانون آنان را چنین بار آورده است؛ پس، آنان به جامعه‌ی مدیون‌اند (520a6-c3). باین‌همه، حکومت خوب، بنا به قاعده‌ی افلاطونی، حکومتی است که زمامداران آن «به کمترین میزان علاقه‌مند به فرمانروایی» (ἥκιστα πρόθυμοι ἄρχειν, d2) باشند (d2-4). از این‌رو، آنان با اکراه، و تنها از روی وظیفه، حکومت را می‌پذیرند. زیرا به یک شیوه‌ی زندگی بهتر از حکومت و ارزشمندتر از سیاست دست یافته‌اند، یعنی زندگی خوب و اندیشمندانه (520e4-521b10).^۱ با این توضیح، نمی‌توان گفت که

بدبینی» (*crise de pessimisme*) و در تضاد با وحدت‌اندیشه‌ی افلاطون است. او بر آن است که فایدون ما را نه به مرگ، که به فضیلت‌راستین رهنمون می‌شود، فضیلتی که شرط لازم برای اصلاح حکومت است. بنابراین، فایدون نه در تضاد با جمهوری، که زمینه‌ساز آن است (Festugière, 1973: 74-6). فایدون ما را به نجات فردی، و جمهوری به نجات جمعی رهنمون می‌شود. پیوند این دو اثر در این است که نجات جمعی در گرو نجات فردی است؛ چراکه فرمانروای فیلسوف، پیش از آنکه تظہیر شود، نمی‌تواند دادگری را بشناسد؛ و پیش از آنکه دادگری را بشناسد، نمی‌تواند جامعه‌ای دادپرور بسازد (ibid. 94).

۱. دورلینگر درباره‌ی جایگاه علم سیاست نزد افلاطون می‌گوید غایت فلسفه‌ی او دستیابی به زندگی منزّه، شبیه به زندگی ایزدان است. اخلاق او در جامع‌ترین معنای آن، معرفت به این است که این زندگی الهی خیرِ اعلاّی ماست، و نیز

افلاطون دنیاگریز در فایدون، در جمهوری فیلسوفی دنیا دوست شده است. او غایت همه‌ی برنامه‌های آموزشی خود را پرورشِ روحی می‌داند و حتی تمرین‌های ورزشی را برای پرورشِ نیروی روحی در برنامه‌ی آموزش جوانان می‌گنجانده، نه پروردنِ نیروی جسمانی (iii. 410b5-8) و ورزش و موسیقی را تنها در راه دلیری و فلسفه ورزشی سودمند می‌داند (411e4-412a2).

نتیجه

افلاطون با وفاداری به میراث سقراطی خویش از یک‌سو، و با تأثیرپذیری از آموزه‌های فرجام‌شناختی اورفیوسی-فیثاغوری از سوی دیگر، در فایدون به تلقی خاص خود از «فلسفه» و «فیلسوف» می‌رسد. او سرمشقی را که از زندگی فلسفی سقراط و نحوه‌ی رویارویی او با مرگ در دست دارد، با آموزه‌های اورفیوسی و فیثاغوری درباره‌ی تناسخ و جاودانگی و رستگاری روح در جهان دیگر و اتحاد با الوهیت درمی‌آمیزد و از این طریق مسئله‌ی معرفت‌شناختی خویش را پاسخ می‌گوید. روش دیالکتیک سقراطی فیلسوف را به معرفت نمی‌رساند، ولی از جهل خویش آگاه می‌سازد. فیلسوف با آگاهی از اینکه در این جهان و با ابزارهای این جهانی نمی‌توان به معرفت رسید، جهان جسمانی را خوار می‌شمارد و به مرگ و کسب معرفت در جهان دیگر امید می‌بندد. ترک تعلق‌های مادی روح او را چنان پاک و سبکبال می‌سازد که می‌تواند پس از مرگ به الوهیت تشبه جوید و از طریق حضوری و شهودی به معرفت نائل آید. بر این اساس، فیلسوف فایدون فلسفه را به‌جای آیین‌های راز آمیز دیونوسوسی مایه‌ی تطهیر و رستگاری خویش می‌سازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

معرفت به اینکه چگونه می‌توان این خیر را به دست آورد. به چنین زندگی نمی‌توانیم برسیم، مگر آنکه به فضیلت‌های اخلاقی دست یافته باشیم. از آن جاکه این فضیلت‌ها را دیگران در ما می‌پرورند، نه تنها در برآوردن نیازهای جسمانی، که برای دست‌یابی به فضیلت‌ها، و در نهایت زندگی الهی نیز به آنان وابسته‌ایم. این مستلزم جامعه‌ای با فضیلت است که به دست رهبرانی فرزانه اداره شود؛ رهبرانی که در کنار ساماندهی جامعه به منظور برقراری رفاه و آسایش مادی برای شهروندان، بتوانند معرفت عملی و فضیلت‌ها را در ما بپرورند و رذیلت‌ها را از ما بزدایند. از این‌روست که آموزندگان اخلاقی افلاطونی باید علاوه بر اخلاق که خیر فردی را به بار می‌آورد، سیاست را فراگیرند، تا خیر اجتماع و راه دست‌یابی بدان را نیز بشناسند (Duerlinger, 1985: 312-4).

منابع

- لطفی، محمدحسن (مترجم) (۱۳۶۷)، دوره‌ی آثار افلاطون (۴ ج، ترجمه‌ی ج ۱ با همکاری رضا کاویانی)، تهران: خوارزمی.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵)، متفکران یونانی (ج ۱ و ۲)، ترجمه‌ی م.ح. لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
- گواردینی، رومانو. (۱۳۷۶)، مرگ سقراط، ترجمه‌ی م.ح. لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶)، پایدیا (ج ۱ و ۲)، ترجمه‌ی م.ح. لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
- Burnet, J. (ed.) (1900–1907), *Platonis opera (5 vols)*, Oxford.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Cornford, F. M. (1903), 'Plato and Orpheus', *The Classical Review* 17: 433–445.
- Crotty, K. (2009), *The Philosopher's Song: The Poets' Influence on Plato*, Lanham: Lexington Books.
- Duerlinger, J. (1985), 'Ethics and the Divine Life in Plat's Philosophy', *The Journal of Religious Ethics* 13: 312–331.
- Festugière, A. J. (1967), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- (1973), *Les trois «protreptiques» du Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Gallop, D. (2003), 'The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song', in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Leiden: Brill: 313–32.
- Graham, D. W. (ed. and trans.) (2010), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics (vol. i)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.) (1973), *The Collected Dialogues of Plato*, New York: Pantheon Books.
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, H. Stuart Jones (rev.), Oxford: Oxford University Press.
- Long, H. S. (1948), 'Plato's Doctrine of Metempsychosis and Its Source', *The Classical Weekly* 41: 149–55.
- McMinn, J. B. (1960), 'Plato as a Philosophical Theologian', *Phronesis* 5: 23–31.
- Miles, M. (2001), 'Plato on Suicide (Phaedo 60c–63c)', *Phoenix* 55: 244–58.
- Morgan, M. L. (2006), 'Plato and Greek Religion', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press:

227-47.

Robin, L. (trad.) (1968), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris.

Rosen, F. (1980), 'Contemplation and Virtue in Plato', *Religious Studies* 16: 85-95.

Sedley, D. and Long, A. (eds.) (2011), *Plato: Meno and Phaedo*, A. Long (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.

