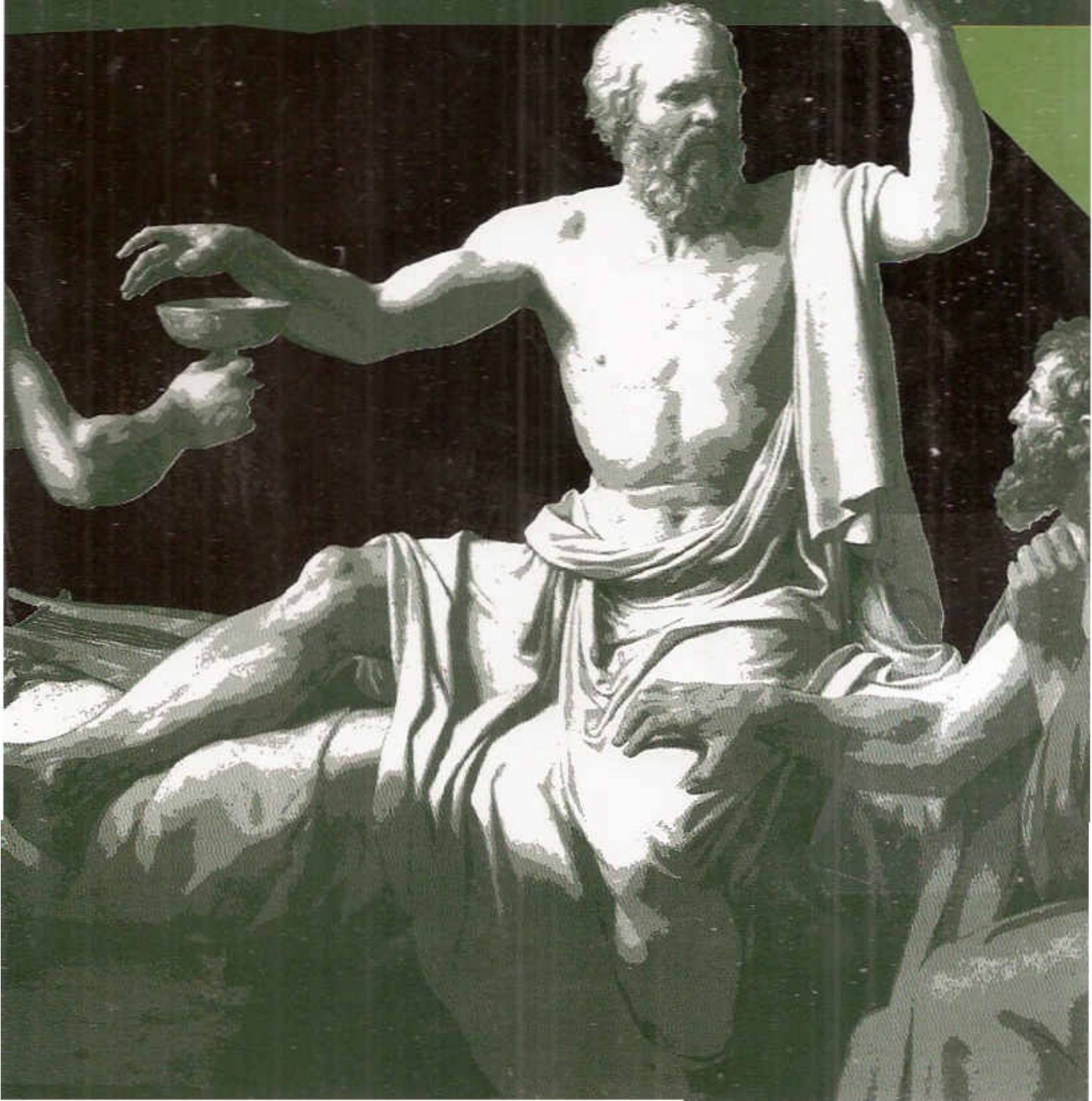




رومانو گواردینی

مرگ سقراط

محمد حسن لطفی



فلسفه
و ادبیات



مرگ سقراط

تفسیر چہار رسالۃ افلاطون

رومانو گوار دینی

محمد حسن لطفی



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت

کوچه مولانهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۲۴۵۶۰۶

تلفن فروشگاه: ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۳۸۳۸۵

صندوق پستی ۲۲۱۳-۱۵۸۲۵

مرگ سقراط (تفسیر چهار رساله الماگوستا) • نویسنده: رومانو گواردینی • مترجم: دکتر
محمدحسن لطفی • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
چاپ و صحافی: فریکارریک • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۶، چاپ دوم ۱۳۸۲
نوبت چاپ سوم ۱۳۸۹ • تکثیر یا تولید مجدد آن کلا یا جزا به هر صورت (چاپ الکترونیکی،
تصویر و انتشار الکترونیکی)

ISBN: 978-964-489-016-1

شابک: ۱-۰۱۶-۲۸۹-۹۶۳-۹۷۸

این اثر ترجمه‌ای است از:

Der Tod des Sokrates

Romano Guardini

Verlag Ferdinand Schöningh,

Paderborn, 1987.

گواردینی، رومانو

مرگ سقراط / رومانو گواردینی؛ ترجمه محمدحسن لطفی. - تهران:

طرح نو، ۱۳۸۲.

۲۷۲ ص. - (فلسفه و فرهنگ)

Der Tod des Sokrates

عنوان اصلی:

چاپ اول: ۱۳۷۶.

۱. سقراط، ۴۶۹-۳۹۹ ق.م. ۲. Socrates. ۲. فلسفه یونان - تاریخ.

۳. فلسفه قدیم - تاریخ. الف. لطفی، محمدحسن، مترجم. ب. عنوان.

۱۸۴ / ۲

م ۴ م ۹ / ۳۱۷ B

فهرست

۹	□ یادداشت مترجم
۱۳	□ پیشگفتار
۱۹	مکالمه اوثوفرون (دربارۀ دینداری)
۱۹	مقدمه
۱۹	موضوع اتهام سقراط
۲۲	دعوی اوثوفرون
۲۴	طنز سقراطی
۲۹	حرکت دایره‌وار گفت‌وگو
۳۱	مسئله و بررسی آن
۳۱	سؤال اول
۳۵	سؤال از ماهیت دینداری
۳۹	ماهیت و واقعیت
۴۵	دینداری و عدالت
۴۹	دینداری و خدمت به خدایان
۵۱	پایان
۵۵	آبولوژی (خطابه دفاعی سقراط)
۵۵	مقدمه
۶۰	خطابه اول

۶۱.	آغاز دفاع
۷۰	ادعای مدعیان سه گانه
۹۵	خطابهٔ دوم
۹۵	پیشنهاد متقابل
۱۰۱	خطابهٔ سوم
۱۰۴	خطاب به دادرسان حقیقی
۱۰۵	احتمال اول
۱۰۶	احتمال دوم
۱۱۲	مکالمهٔ کریتون
۱۱۲	سقراط در زندان
۱۱۹	طرح مسئله و بحث دربارهٔ آن
۱۱۹	موضوع بحث
۱۲۲	عقیدهٔ مردمان
۱۲۴	بلاشرطی تکلیف
۱۲۷	نتیجه‌گیری
۱۳۷	پایان
۱۴۰	مکالمهٔ فایدون
۱۴۰	تقسیم‌بندی مکالمه
۱۳۳	مقدمه
۱۳۳	زمان و مکان و اشخاص و حالت روحی آنان
۱۴۷	پیشامد تازه
۱۵۱	مقدمهٔ گفت‌وگویی اصلی
۱۵۱	پیغام سقراط به اوتنوس، و مردن
۱۵۵	موضوع بحث
۱۶۷	نخستین بخش بحث اصلی
۱۶۷	نسبت تولد و مرگ
۱۷۴	نظریهٔ یادآوری

۱۸۳	میان‌بردهٔ اول
۱۸۵	دومین بخش بحث اصلی
۱۸۵	مرگ‌ناپذیری روح
۱۹۲	زندگی فلسفی
۱۹۹	میان‌بردهٔ دوم
۱۹۹	تردید و تزلزل
۲۰۷	تثجیع
۲۱۱	سومین بخش بحث اصلی
۲۱۱	پاسخ به ایراد سیماس
۲۱۳	پاسخ به ایراد کبس و اندیشهٔ اصلی
۲۳۹	اهمیت این اندیشه
۲۴۶	خاصیت دینی یقین بر مرگ‌ناپذیری روح
۲۴۶	آپولون
۲۵۴	اسطورهٔ افلاطونی
۲۵۹	اسطورهٔ حوزه‌های وجود
۲۶۳	گزارش نهایی
۲۶۸	□ نمایه

یادداشت مترجم

شاهکار شهیدان مرگ ایشان است و سقراط شهید فلسفه است. پس جای تعجب نیست که هر جا سخن از سقراط در میان آید حکایت مرگ او موضوع اصلی سخن قرار می‌گیرد. موضوع سخن در این کتاب نیز حکایت مرگ سقراط است، هر چند مرگ به معنایی دیگر، و نویسنده کتاب این حکایت را از طریق تفسیر چهار تا از مهمترین رساله‌های افلاطون بازنموده است و اهمیت و شهرت کتاب از اینجاست. نویسنده کتاب، رومانو گواردینی^۱ (۱۸۸۵ تا ۱۹۶۸) استاد فلسفه مخصوصاً فلسفه دین - در دانشگاه‌های بُن و برلین و توینگن و مونیخ (آلمان) بوده است و کتاب حاضر به طوری که خود او در پیشگفتار خویش می‌گوید نتیجه بیست و پنج سال بررسی مداوم نوشته‌های افلاطون است با این منظور که «بداند سقراط در حال اندیشیدن چه گفته و چگونه در حال اندیشیدن زندگی کرده است.»

به راستی هم در سراسر کتاب به جای آن‌که سخن از چگونگی از جهان رفتن سقراط در میان آید زندگی حقیقی او، یعنی اندیشه‌های فلسفی او، به تفصیل تمام تشریح می‌شود و نویسنده تنها گاهگاه اشاره‌هایی جمسته‌گریخته به واقعه کشته شدن او می‌کند و گزارش زهر نوشیدن و مردن او را تنها در پایان کتاب به نقل از نوشته افلاطون می‌آورد. از این رو بیجا نمی‌دانیم که خواننده را به معنی عنوان کتاب - «مرگ سقراط» - و به سخن دقیقتر به معنی «مرگ» در عنوان کتاب موجه سازیم.

در کلمه «مرگ» ابهامی هست و به عقیده ما نویسنده کتاب به معنی دورتر این کلمه نظر دارد. در زبان فارسی مردن به دو معنی است: یکی معنایی است که همه از آن می‌فهمند و دیگری معنایی که در نوشته‌های عرفانی ما، مثلاً در عبارات «مرگ

1. Romano Guardini

پیش از مرگ امن است از عذاب»^۱ و «بمیر ای دوست پیش از مرگ خود گر زندگی خواهی»^۲ و مانند اینها، به زبان می آید و حق داریم این معنی را معنی عرفانی مرگ بنامیم. این معنی را خواننده فارسی زبان با فرهنگ می شناسد و نیازی به ایضاح آن نیست. در مکالمه فایدون افلاطون نیز مرگ معنایی دوم، معنی فلسفی، یافته است: جدایی گزیدن روح از تن برای دستیابی به شناسایی و نظاره حقایق بدون یاری گرفتن از حواس. برای تشریح کامل این معنی به سخنی دراز نیاز هست که در این یادداشت نمی گنجد و خواننده برای کسب اطلاع دقیق در این باره باید به رساله فایدون رجوع کند و نویسنده کتاب حاضر نیز در ضمن تفسیر فایدون کوشیده است این معنی را باز نماید. ما فقط برای این که خواننده احساسی از این معنی به دست آورد چند جمله از رساله فایدون را که از زبان سقراط آمده است در اینجا نقل می کنیم:

«کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند... [مردمان عادی] نه آگاهند از این که فیلسوف راستین چرا در آرزوی مرگ است و نه می دانند که چرا مرگ شایسته فیلسوف است و کدام مرگ... فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد... اگر کسی بخواهد شناسایی درست به دست آورد و در این راه به همراهی تن گام بردارد آیا تن در این سفر او را از پیشروی باز نمی دارد؟ مرادم این است که آیا حس بینایی و شنوایی حقیقت را به ما می شناسانند؟ اگر این دو حس روشن و دقیق شایان اعتماد نباشند، چگونه می توانیم به حواس دیگر که ضعیفتر از آنها هستند اعتماد کنیم؟... روح آدمی هنگامی می تواند به نیکوترین وجه بیندیشد و تعقل کند که... از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است دور از تن به جست و جوی حقیقت پردازد... و آیا این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح از تن است؟... و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟»

بی گمان خواننده آگاه پس از شنیدن سخنان سقراط معنی فلسفی مرگ را تا اندازه ای دریافته است. البته میان معنی عرفانی و معنی فلسفی مرگ - بدانسان که

۱. مشوی، دفتر چهارم.

۲. سنایی غزنوی.

مراد افلاطون است - شباهت و قرابت بزرگی وجود دارد ولی فرق بسیار باریک و بسیار مهم این دو معنی بر ارباب نظر پوشیده نیست.

چنانکه پیشتر اشاره کردیم به عقیده ما نویسنده کتاب حاضر به معنی فلسفی مرگ نظر دارد و مقصودش از تصنیف این کتاب پیش از گزارش چگونگی از جهان رفتن سقراط تشریح چگونگی اندیشیدن فلسفی سقراط و باز نمودن اندیشه‌های اوست، و به قول خودش می‌خواهد این معنی را روشن کند که «سقراط در حال اندیشیدن چه گفته و چگونه در حال اندیشیدن زندگی کرده است»؛ و برای این‌که از ایهام کلمه مرگ حداکثر استفاده را بکند وظیفه‌ای را که برای خود معین کرده است از طریق تفسیر چهار رساله افلاطون که همه به نحوی از انحا با مرگ به معنی عادی سقراط ارتباط دارند به جا می‌آورد.

نکته‌ای که خواننده مبتدی هنگام مطالعه کتاب حاضر همیشه باید در مد نظر داشته باشد این است که نویسنده کتاب سقراط و افلاطون را از لحاظ اندیشه‌های فلسفی شخصیتی واحد تلقی می‌کند و چنین می‌نماید که چاره‌ای هم جز این ندارد زیرا سقراط فیلسوف که ما می‌شناسیم همان شخصی است که در نوشته‌های افلاطون روبروی ما قرار دارد. درباره شخصیت سقراط پیش از سه مدرک به دست نداریم: اشاراتی که ارسطو در ضمن درس‌های خود بر حسب مورد به عقاید سقراط می‌کند؛ نوشته‌های کسنوفون؛ و آثار افلاطون. اشارات ارسطو به قدری کوتاه و فشرده‌اند که اطلاع قابل توجهی درباره سقراط به ما نمی‌دهند. کسنوفون اهل فلسفه نیست و تنها به تشریح رفتار و گفتار و عقاید سقراط درباره مایلی که در زندگی روزانه پیش می‌آید قناعت می‌ورزد و در خاطرات سقراطی با کمال درستکاری به ناتوانی خود از فهمیدن اندیشه‌های فلسفی سقراط اعتراف می‌کند و ما این‌گونه اندیشه‌ها را تنها در نوشته‌های افلاطون می‌توانیم یافت. پس یا باید بگوییم که اصلاً فیلسوفی واقعی و تاریخی به نام سقراط وجود نداشته است و سقراط فیلسوف نوشته‌های افلاطون مخلوق هنر افلاطون است و افلاطون این شخصیت خیالی را به وجود آورده است تا اندیشه‌هایی را که نمی‌خواست از زبان خود بیان کند یا به هر علتی جرئت بیان آنها را در خود نمی‌یافت از زبان او بیارزد، و یا باید اعتراف کنیم که در نوشته‌های افلاطون مرزی میان اندیشه‌های آن دو فیلسوف نمی‌توانیم معین کرد؛

و چون اشارات ارسطو و نوشته‌های کنوفون اجازه نمی‌دهند شق نخستین را بپذیریم چاره‌ای جز پذیرفتن شق دوم نداریم و نمی‌توانیم به نویسنده کتاب حاضر خرده بگیریم که چرا سخنان افلاطون را اندیشه‌های سقراط قلمداد کرده است. وظیفه سنگین و ناسپاس جدا کردن افکار آن دو را باید به نویسندگان تاریخ فلسفه واگذار کنیم هرچند تا امروز کسی پیدا نشده است که به درستی از عهده گشادن این مشکل برآید، و ما که یگانه مرادمان سیراب شدن از چشمه جوشان اندیشه‌های آن دو فیلسوف بزرگ است در مقام کوشش بی‌فایده برای کشیدن مرزی میان سخنان آنان برناییم.

این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۴۷ انتشار یافته و ترجمه ما از اصل آلمانی آن با عنوان *Der Tod des Sokrates* چاپ پنجم، چاپ سال ۱۹۸۷ (Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn) به عمل آمده است.

محمدحسن لطفی تبریزی

پیشگفتار

سرنوشت سقراط یکی از مهمترین موضوعات تاریخ فرهنگ باخترزمین است. از سال ۳۹۹ ق.م. فلسفه در هر راه که گام بگذارد آن راه به نحوی از انحا به شخصیت اسرارآمیزی می‌انجامد که هر کسی را که با او روبرو شود تحت تأثیر عمیق قرار می‌دهد. سقراط نظامی فلسفی ندارد و با این همه دربارهٔ معنی فلسفه بیش از همه نوشته‌های فلسفی منظم سخن می‌گوید. او تقلیدپذیر نیست و با این همه در حالت روحی آدمیان زمانهای پس از خود عمیق‌تر از همه آموزگاران زندگی روحی اثر بخشیده است. در سرنوشتش که حاصل اوضاع و احوالی معین است و با ویژگی شخصیتش ارتباط تنگاتنگ دارد، چنان نیروی راهنمایی نهفته است که مشابه آنرا تنها در اندکی از شخصیت‌های تاریخی می‌توان یافت.

رویارویی با ذات واقعی هر شخصیتی امکان‌پذیر نیست. زیرا که رویارویی بدین معنی، مستلزم وجود سیرتی خاص است. شخصی ممکن است دارای خصوصیات اعجاب‌انگیز باشد ولی سیرتش چنان باشد که همان خصوصیات میان او و کسانی که به او نزدیک می‌شوند سدی به وجود آورد. شخصی دیگر اثری عمیق در آدمیان می‌بخشد ولی این اثر ناشی از کارهای بزرگ اوست در حالی که خود او در پس پشت کارهای خویش پنهان می‌ماند. کسانی هم هستند که مردمان را مسحور می‌کنند ولی اهمیتی بیش از این ندارند. «رویارویی»، به معنی برخورد با شخصیتی تاریخی است که به تمام معنی «خودش» است و اجازه نمی‌دهد با دیگری اشتباهش کنند و با این همه نمایندهٔ چیزی است که اعتبار عام دارد. شخصیت‌هایی از این نوع که از طریق همان یگانه بودنشان آدمیان را به سوی مهمترین امور رهنمون می‌شوند در تاریخ سخت اندکند و سقراط یکی از نیرومندترین آنان است.

سقراطی که در نوشته‌های افلاطون نمایان است، ثمره آن‌گونه رویارویی است. شخصیتی کاملاً واقعی است، شخصیتی که افلاطون دریافته و تصویرش کرده است. افلاطون خود نیز همیشه همان کسی باقی می‌ماند که ده سال تمام تحت تأثیر سقراط زندگی کرده است. البته در بخشی از آثار او شخصیت سقراط از شخصیت خود او جدا می‌گردد؛ با وجود این سقراط نخستین نوشته‌های افلاطون، به مردی که در نوشته‌های بعدی او به هیچ نظریه‌ای تسلیم نمی‌شود و همیشه به «هنوز کافی نیست» پناه می‌برد، بسیار شبیه است و فقط در قوانین، اثر دوره سالخوردگی افلاطون، نامی از او به میان نمی‌آید: در این نوشته فیلسوف جزمی که می‌کوشد نظامی پدید آورد، از زبان خود سخن می‌گوید. سقراط نوشته‌های دوره جوانی افلاطون^۱، سقراطی است که افلاطون دیده و عاشقش شده است؛ ولی در واپسین اندیشه‌های مابعدالطبیعی افلاطون نیز استادی که سالها پیش در گذشته است اثر می‌بخشد.

خواننده نوشته‌های افلاطون هر بار از نو به نقطه‌ای می‌رسد که می‌پرسد آیا شخصی که به نام سقراط سخن می‌گوید، به راستی هنوز سقراط است؟ در بعضی موارد پاسخ جز این نمی‌تواند بود که «با قاطعیت نمی‌توان گفت.» ولی بیشتر اوقات روحیه شخص سخنگو خواننده را به آغازها و جوانه‌هایی ارجاع می‌دهد که باید یا ممکن است. در شخص سقراط وجود داشته باشند. سقراط افلاطونی، هم مدافع عقل محض است و هم منادی عشق؛ در آن واحد هم فیلسوف نقاد است و هم فرمانهای اسرارآمیز و درنیافتنی رهبریش می‌کنند؛ در عمل و زندگی به دقت تمام از موازین اخلاقی پیروی می‌کند و در مقام نظر از ذوات ابدی الهام می‌پذیرد؛ و با وجود همه این جنبه‌های گوناگون شخصیتی واحد و نیرومند و واقعی اصیل و تاریخی است که تصویرش به دست هنرمندی بزرگ پرداخته شده و به ما رسیده است.

افلاطون با این‌که خواهان دقت در اندیشیدن است و هنر را به چشم سوءظن

۱. این رساله‌ها «نخستین نوشته‌ها» یا «نوشته‌های دوره جوانی افلاطون» نامیده می‌شوند: آپولوژی (خطابه دفاعی سقراط)، لوسیسی، لاکس، خارمیدس، اوتوفرون، پروتاگوراس، کریاس، هیاس بزرگ، هیاس کوچک، کتاب اول جمهوری. - م.

می‌نگرد، تنها متفکر نیست بلکه شاعری چیره‌دست به تمام معنی است. صحنه‌های دلنشین مکالماتش نشان می‌دهند که نمایشنامه‌نویس مادرزاد است، و اساطیر آکنده از اندیشه‌های عمیقش به معنی وجود اشاره دارند. در نوشته‌هایش با شخصیت‌های زنده و گوناگون آشنا می‌شویم: سوفسطاییان پرادعا که جز خلأ چیزی در درون ندارند؛ مردان عمل که خود را واقعگرا می‌نامند ولی در تاریکی نادانی سرگردانند؛ شاعرانی که مدعی‌اند از خدا الهام می‌گیرند و کاهنانی که می‌پندارند از اسرار غیب آگاهند ولی نمی‌توانند درباره آنچه می‌گویند حساب پس بدهند؛ و مخصوصاً جوانان نشئه دانش و شیفته آرمانی که در اعتقاد به درستی اندیشه‌های نوشیبه هم‌اند ولی هر کدام از نوعی دیگر است. در میان این دنیای پر جنب و جوش، سقراط را می‌بینیم که در همه جوانب اثر می‌بخشد و از همه جهات در معرض روشنایی قرار می‌گیرد.

یکی از خصوصیات شعر افلاطون این است که هر عقیده‌ای را به صورت نیرویی مجسم می‌سازد و به ایده‌ها جان می‌بخشد. آدمیانی که در گفت‌وگوهایش به صحنه می‌آیند در ساحت فکر و روح جای دارند و هر کدام دارای اعتقادی معین است؛ مواضع و معتقداتشان در تصویرشان نمایان است و نبتشان با حقیقت نیز به صورت مجسم در برابر چشم خواننده قرار می‌گیرد. نوشته‌های افلاطون صحنه نمایش روح است و آنچه همچون دیالکتیک اندیشه می‌نماید نمایش رویدادی در درون انسان اندیشنده است. ولی آن‌که حرکت این اندیشه زنده از او می‌آید و به او بازمی‌گردد سقراط است. اندیشه افلاطون به صورت تک‌گفتار پیش نمی‌رود بلکه به طور مداوم از تشهای زنده که میان استاد و شاگرد، و راهگشا و مخالفانش، روی می‌دهند سرچشمه می‌گیرد: این اندیشه در درون خود او در نتیجه رویارویی بیدار شده است که در سنن جوانی اتفاق افتاده و به همنشینی و همصحبتی شاگرد و استاد انجامیده است. افلاطون بر اثر رویارویی با سقراط فلسفه را تجربه کرده است و این تجربه در رویارویی‌های گوناگونش با سقراط، که در نوشته‌هایش اتفاق می‌افتد، هر بار از نو زنده می‌شود. افلاطون دنیای اندیشه‌ای ساخته است، و این دنیا را می‌توان با توجه به نخستین محرک‌های او تجزیه و تحلیل کرد. با این همه اگر هدف فلسفی او را تنها در سخنان فلسفیش بجویم تنها جزئی از آن هدف را می‌توانیم دریافت. در نظر

او این سؤال که برای کدام کس دسترس یافتن به حقیقت امکان‌پذیر است همان اندازه مهم است که جستن حقیقت فلسفی. افلاطون تنها به نقد عقل به طور کلی قناعت نکرده بلکه به نقد عقل فردی نیز پرداخته است. او یکی از فیلسوفان معدودی است که هم به محتوای سخنان توجه دارند و هم به محتوای وجود شخص سخنگو، و از این رو می‌پرسند آدمی چگونه باید باشد تا بتواند فیلسوف شود، و در درون آدمی چه روی می‌دهد اگر خود را وقف فلسفه کند.

افلاطون، مخصوصاً در جمهوری، خصوصیات این وجود فلسفی را معین کرده و به صراحت گفته است که شخصی که می‌خواهد فیلسوف شود چه استعدادهایی باید داشته باشد و از چگونه تربیتی باید برخوردار گردد؛ از این گذشته آن شخص را هر بار از نو در حال تفکر فلسفی نشان داده است: نشان داده است که او چگونه بر اوضاع و احوال مهمی که در زندگی پیش می‌آیند چیره می‌تواند شد: مثلاً در رسالهٔ مهمانی در حال سخن گفتن از مهمترین امور در میان مجلس جشن، در جمهوری در حال پی افکندن ساختمانی که مجموعهٔ همهٔ اقدامات بزرگ فردی است و در عین حال باید پایه‌ای برای همهٔ کارهای بزرگ باشد: پی افکندن جامعه و دولت؛ و در آپولوژی و کریتون و فایدون چگونه چشم در چشم مرگ می‌ایستد و به نیروی معتقداتش بر آن فایق می‌آید. ولی این فیلسوف که نقطهٔ مقابل سخن فلسفی است طرحی انتزاعی نیست بلکه واقعیت زنده است، همان سقراط نوشته‌های افلاطون است. بدین سان آنچه پیشتر دربارهٔ «رویاری» گفتیم معنایی تازه می‌یابد.

در این نوشته چهار رسالهٔ افلاطون را که هم‌اکنون نام بردیم، یعنی اوثوفرون و آپولوژی و کریتون و فایدون را بررسی خواهیم کرد. این رساله‌ها سقراط را در حالی نشان می‌دهند که رویاری مرگ قرار گرفته است. در رسالهٔ اوثوفرون، سقراط که در معرض تهمت قرار گرفته و به دادگاه خوانده شده است در برابر مدخل دادگاه آتن با آشنایی مصادف می‌شود و سرنوشت آیندهٔ سقراط بر گفت‌وگوی آن دو سایه می‌افکند؛ در آپولوژی سقراط در دادگاه بزرگ شهر، در برابر ادعاهای گوناگون مدعیان از شیوهٔ زندگی خویش دفاع می‌کند؛ در کریتون سقراط را در زندان می‌بینیم، در حالی که دوستی به اصرار از او می‌خواهد که بگریزد و سقراط مهمترین وظیفهٔ خود را بر او تشریح می‌کند؛ و در فایدون، سقراط چند ساعت پیش از مرگ در حال

گفت‌وگویی بسیار جدی و پر حرارت با شاگردانش، ترازنامه‌ی یک عمر جست‌وجوها و دانش و امید خود را بر آنان بازمی‌نماید. از این نوشته‌ها خواهیم پرسید و پاسخ خواهیم شنید که سقراط مرگ را چگونه می‌بیند، چشم در چشم مرگ زندگیش بر او چگونه می‌نماید، و در پایان کار چگونه از عهده‌ی امتحان برمی‌آید. نخست خواهیم دید که از دیدگاه نظری مرگ برای او چه معنایی دارد، و امکان مرگ در وجود آدمی تا چه حد اثر می‌بخشد، و آیا چیزی هست که مرگ را بر آن دسترس نیست؟ سپس با حالت روحی سقراط که در پس پشت سؤالها و جوابها قرار دارد آشنا خواهیم شد: همان سقراطی که زاده‌ی رویارویی سنگتراش اهل محله‌ی آلوپکه^۱ و شاگرد بزرگش است و عناصر وجود هر دو را در خود جمع دارد.

نخواهیم پرسید که در آن چهار-مکالمه کدام اندیشه از نظر تاریخی متعلق به سقراط است و کدام متعلق به افلاطون. سقراطی که در این کتاب به زبان می‌آید آن مردی است که از طریق آثار افلاطون در زندگی باخترزمین اثر بخشیده است و هنوز می‌بخشد.

ما آن چهار مکالمه را واحدی تلقی می‌کنیم. ولی این سخن بدین معنی نیست که افلاطون آنها را همچون اثری واحد طرح‌ریزی کرده یا آنها را در یک زمان نوشته باشد.

اگر زمان پیدایش نوشته‌های افلاطون را به چهار دوره - دوره‌ی جوانی، دوره‌ی انتقال، دوره‌ی استادی، دوره‌ی سالخوردگی - تقسیم کنیم، رساله‌ی فایدون متعلق به دوره‌ی استادی اوست در حالی که سه رساله‌ی دیگر در دوره‌ی نخستین پدید آمده‌اند و ترتیب زمانی پیدایش آنها چنین است که احتمالاً افلاطون نخست آپولوژی را نوشته است، پس از آن کریتون را و سپس اوتوفرون را. مراد ما از وحدتی که اشاره کردیم وحدت محتوای رساله‌هاست.

رساله‌ی فایدون، هم از حیث اندیشه‌هایی که در آن بیان می‌شوند با سه رساله‌ی دیگر فرق دارد و هم از لحاظ چگونگی قیاقه‌ای که از سقراط در آن نمایان است؛ ولی نیروی واقعه‌ای که هر چهار رساله به گرد آن می‌گردند آن فرق را در سایه قرار می‌دهد؛ و آنچه در حقیقت مظهر رشد و پیشرفت روحی و هنری افلاطون است

— که افلاطون در پرتو آن امکانهای موجود در وجود سقراط را به وجه بهتری آشکار می‌سازد — در رساله فایدون به صورت تحولی ظاهر می‌شود که در ساعات پیش از مرگ، در آن دم که «هر آدمی همین که به آستانه مرگ گام بگذارد به پیش‌بینی آینده توانا می‌گردد»^۱، در سقراط روی می‌دهد.

روش بررسی چنین است که ما تا حد امکان از نوشته‌های افلاطون پیروی می‌کنیم و در بیان قطعاتی که از متن می‌آوریم نتایج حاصله از متن را توضیح می‌دهیم و پیوندهای آنها را با یکدیگر روشن می‌سازیم، و طبعاً در جریان این کار بعضی اندیشه‌ها به تکرار پیش می‌آیند ولی ارتباط مستقیم اندیشه‌های نظری با متن، آن نقص را جبران می‌کند. غرض ما تفسیر فلسفی نوشته‌های افلاطون است و از این طریق می‌کوشیم به‌کنه اندیشه افلاطون راه بیابیم و در روشنایی آن اندیشه به خود حقیقت نزدیک شویم.

این روش ما را بر آن می‌دارد که متن را هر چه روستر در برابر چشم خواننده قرار دهیم. بدین منظور ترجمه‌ای تازه از نوشته‌های افلاطون پرداخته شد و از آقای دکتر مارتین اسکوتلا^۲ سپاسگزاریم که ترجمه ما را رسیدگی و اصلاح کرده است. حق دارم بگویم که این کتاب بر اثر رویارویی واقعی با سقراط پدید آمده است. مصنف کتاب در طی زمانی متجاوز از بیست و پنج سال بارها نوشته‌های افلاطون را بررسی کرده و کوشیده است بداند که سقراط در حال اندیشیدن چه گفته و چگونه در حال اندیشیدن زندگی کرده است.

شاید نتیجه کوششهای مصنف از مقدار کاری که این نتیجه بر آن مبتنی است حکایت نکند مخصوصاً چون از طریق دستگاه سنتی روی نمی‌نماید. این سخن به هیچ‌روی به معنی حقیر شمردن علم تاریخ فلسفه نیست و مصنف این علم را به دیده کمال احترام می‌نگرد. خواننده خود باید داوری کند که آیا مصنف توانسته است سقراط را چنانکه هست ببیند و آنچه را دیده است به روشی باز نماید یا نه، و در نتیجه آیا انتشار این نوشته بجاست یا نه.

توینگن ۱۹۴۷

۱. آپولوژی، ۳۹-م.

مکالمه او ثوفرون در باره دینداری

مقدمه

موضوع اتهام سقراط

نخستین بخش رساله موقعیت سقراط را نشان می دهد:

«او ثوفرون: سقراط، چه شده است که دل از ورزشگاه برداشته و به دادگاه

آمده ای؟^۱ مگر مانند من دعوایی اقامه کرده ای؟

سقراط: چه بگویم او ثوفرون؟ برای اقامه دعوی نیامده ام. محاکمه ای جزایی در میان است.

او ثوفرون: چه گفتی؟ از تو شکایتی کرده اند؟ گمان نمی کنم تو از کسی شکایت کنی.

سقراط: راست است.

او ثوفرون: پس از تو شکایت کرده اند؟

سقراط: آری.

او ثوفرون: شاکی کیست؟

سقراط: او ثوفرون، من خود نیز او را درست نمی شناسم. گویا جوانی

به نام ملتوس است از محله پیتوس که نام و آوازه ای ندارد. تو جوانی

بدین نام نمی شناسی که موی صاف و ریش کم و بینی عقابی دارد؟

۱. مردان آزاد آتن بیشتر اوقات خود را در میدان شهر یا در ورزشگاه می گذرانند و سقراط هم که همیشه می کوشید با مردمان و خاصه با جوانان گفت و گو کند روزها را در آن دو جا و مخصوصاً در ورزشگاه می گذرانند. در نوشته های افلاطون اشارات متعدد بر این امر وجود دارد. سم.

او ثوقرون: نه، سقراط، چنین کسی را به یاد نمی‌آورم. موضوع شکایت چیست؟

سقراط: ادعایی است که بی‌گمان مایه شهرت او خواهد شد. چه با این جوانی در این‌گونه مسایل صاحب‌نظر بودن هئری بزرگ است. ادعا می‌کند که می‌داند جوانان شهر به چه سبب فاسد می‌شوند و فاسدکننده آنان را نیز یافته است. بی‌گمان جوانی خردمند و باریک‌بین است و چون دریافته که من به علت نادانی همسالان او را از راه به در می‌برم، همچنان که کودکان به مادر شکایت می‌برند از من به دولت شکایت برده و دعوایی جزایی برپا کرده است. به عقیده من او بهتر از همه مردان سیاسی دریافته است که سیاست را از کجا باید آغاز کرد. چه، نخست به جوانان پرداخته و بر آن شده است که نگذارد به تربیت آنان خللی وارد آید همچنان که کشاورز خردمند نخست به نهالهای نارس می‌پردازد و آنگاه به درختان دیگر روی می‌آورد. گویا ملتوس نخست می‌خواهد ما را که به قول او در فساد جوانان می‌کوشیم از میان بردارد. پس از آن بی‌گمان به دیگران خواهد پرداخت و از این راه خدماتی گران‌بها به جامعه خواهد کرد و از کسی که کار خود را چنین آغاز کند چنان انتظاری بی‌جا نیست.»

دو مرد عجیب بر حسب تصادف در یکی از خیابانهای شهر آتن، در نقطه‌ای مهم و سرنوشت‌ساز به هم رسیده‌اند: اینجا ساختمان محل کار آرخون^۱ دوم قرار دارد که به رسم دوره سلطنتی هنوز آرخون‌شاه نامیده می‌شود و هر کسی که از دیگری به اتهام خیانت به جامعه و دولت شکایتی دارد باید شکایتنامه خود را به او تسلیم کند. یکی از آن دو فیلسوف شگفت‌انگیزی است به نام سقراط که همه مردم شهر می‌شناسندش و دیگری

۱. Archon در زبان یونانی به معنی فرمانرواست. در بعضی دولت‌شهرهای یونانی هر سال نه تن با عنوان آرخون برای اداره امور انتخاب می‌شدند و اینان بلندپایه‌ترین صاحب‌منصبان دولتی بودند — م.

اوثوفرون است، مردی کاهن و پیشگو که معروفیتی ندارد. از نخستین عبارات گفت‌وگو معلوم می‌شود که بر سقراط اقامه دعوی شده است و سخن از محاکمه‌ای است که در سال ۳۹۹ ق.م. در دادگاه بزرگ شهر به عمل آمد و به محکومیت سقراط انجامید.

سقراط با نخستین کلماتی که به زبان می‌آورد سیرت خود را آشکار می‌سازد؛ سخنش طنزآمیز است ولی از درونی پرهیجان حکایت دارد. در عین حال شاکی هم معرفی می‌شود: جوانی بی‌نام و آوازه است که قیافه چندان دلنشینی هم ندارد. اندکی بعد خواهیم شنید که شعر هم می‌گوید و بسیار خودبین و مغرور است.

اوثوفرون می‌پرسد به عقیده ملتوس که بر تو اقامه دعوا کرده است تو از چه راه به جامعه آسیب می‌رسانی؟ سقراط پاسخ می‌دهد: «می‌گویم سقراط خدایانی تازه ابداع کرده است و به خدایان سستی اعتقاد ندارد. تهمتی که بر من می‌نهد همین است.»

اوثوفرون در پاسخ می‌گوید:

«اکنون مطلب را دریافتم. چون تو همواره می‌گویی که ندایی الهی^۱ می‌شنوی، به این بهانه که بدعتی آورده‌ای به دادگاه شکایت کرده است تا تو را بدنام سازد چون می‌داند که این‌گونه تهمتها در مردم زود اثر می‌بخشد. مگر ندیده‌ای هرگاه من درباره مسایل دینی سخن می‌گویم یا حوادث آینده را پیشگویی می‌کنم چگونه مرا استهزا می‌کنند و دیوانه می‌خوانند در حالی که تاکنون هیچ‌یک از پیشگوییهای من غلط در نیامده است. مردم همواره به کسانی مانند ما کینه می‌ورزند ولی ما نباید اعتنایی به آنان بکنیم بلکه باید در راهی که برگزیده‌ایم پیش برویم.»

۱. سقراط می‌گفت هرگاه قصد انجام دادن کاری یا گفتن سخنی را می‌کرد که به صلاحش نبود ندایی غیبی یا الهی به گوشش می‌رسید و او را از آن باز می‌داشت. این ندا در نوشته‌های افلاطون دایمونین (Daimonion) نامیده می‌شود. دایمون (Daimon) در زبان یونانی به معنی «موجود الهی» است و دایمونین به معنی «نیروی دایمونی» هم.

پس تهمتی که بر سقراط نهاده‌اند این است که به دین سنتی آسیب می‌رساند. شخصیت مدعی و این واقعیت که او ثوفرون وضع خود را با وضع سقراط برابر می‌شمارد، روشنایی عجیبی بر دعوا می‌افکند. از نخستین سخنان او ثوفرون آشکار می‌شود که او کاهن معروفی نیست.

در همان آغاز گفت‌وگو به پدیداری شایان توجه اشاره می‌شود که نشانهٔ دینداری سقراط است و در رسالهٔ اپولوژی نقشی بزرگ ایفا خواهد کرد: ندای الهی یا «دایمونین». معلوم می‌شود سقراط هرگز آن پدیدار را پنهان ن ساخته است و همه از آن آگاهند و حتی او ثوفرون که در زمرهٔ دوستان سقراط نیست آن را بهانه‌ای برای اقامهٔ دعوی می‌داند. واقع امر این است که هرگاه سقراط می‌خواهد دست به کاری زند که نباید کرد، اعم از کار عادی روزانه یا مهمترین و عمیق‌ترین اعمال، ندایی به او هشدار می‌دهد و حتی گاهی این هشدار هنگامی به گوشش می‌رسد که او در حال بیان جمله‌ای است، و در نتیجه سقراط جمله را ناتمام می‌گذارد. سقراط این ندا را همیشه جدی گرفته است. این ندا برخلاف آنچه مفسران عقل‌گرا ادعا کرده‌اند، سخن عقل یا هشدار وجدان نیست بلکه اعلام خطری است که از «مقامی دیگر» می‌آید و اسرارآمیز است؛ و به همین جهت مایهٔ سوءفهم شده است و کسانی گمان برده‌اند که سقراط دینی تازه آورده و اعتقاد سنتی به خدایان شهر را در خطر افکنده است.

دعوی او ثوفرون

«او ثوفرون: گمان نمی‌کنم مسئله‌ای جدی در میان باشد و امیدوارم تو نیز مانند من از دادگاه پیروز به در آیی.»

سقراط: تو چرا آمده‌ای او ثوفرون؟ از کسی شکایت کرده‌ای یا از تو شکایت کرده‌اند؟

او ثوفرون: من شکایت کرده‌ام.

سقراط: از که؟

او ثوفرون: از کسی شکایت کرده‌ام که اگر بگویم مرا دیوانه خواهی خواند.

سقراط: مقصودت چیست؟ مگر می‌تواند ببرد؟
اوئوفرون: پریدن نمی‌تواند چون بسیار پیر است.

سقراط: پس کیست؟

اوئوفرون: پدرم.

سقراط: چه گفتی؟ از پدر خود شکایت کرده‌ای؟

اوئوفرون: آری، از پدرم.

سقراط: موضوع شکایت چیست؟ چه گناهی از او سر زده است؟

اوئوفرون: آدم‌کشی.

سقراط: به خدا پناه می‌برم. اوئوفرون این مسئله‌ای نیست که به آسانی بتوان در آن داوری کرد. در این‌گونه پیش‌آمدها شناختن راه درست کار هر کس نیست بلکه مردی می‌خواهد که در دانایی به کمال رسیده باشد.

اوئوفرون: خوب گفتی سقراط، به زتوس سوگند.

سقراط: بی‌گمان کسی که به دست او کشته شده از نزدیکترین خویشان

توست. چه، یقین دارم که برای بیگانه بر پدر خود دعوا نمی‌کنی.

اوئوفرون: سقراط، خنده‌دار است که تو نیز در این کار میان خویش و

بیگانه فرق می‌گذاری. در اینجا بیگانه معیار داوری این است که کشنده

حق داشت بکشد یا حق نداشت. اگر حق داشت نباید او را سرزنش کرد

ولی اگر حق نداشت باید او را تعقیب کرد گرچه خویش یا همکاسه تو

باشد. چه اگر خواسته و دانسته با آدم‌کشی در یک خانه زندگی کنی خود

نیز به گناه آلوده می‌شوی، مگر آن‌که با تعقیب او در دادگاه هم او را پاک

کنی و هم خود را.»

استدلالی که اوئوفرون برای توجیه رفتارش می‌آورد ربطی با این اصل

ندارد که آدمی در همه اوضاع و احوال اجتماعی آدمی باقی می‌ماند. همه

مردمان دوره باستان و از جمله خود سقراط میان علاقه و عدم علاقه

به خانواده و طبقه فرقی بزرگ می‌دیدند. عاملی که اوئوفرون را به آن رفتار

برانگیخته بیم جادویی از عمل قتل است صرف‌نظر از هر معنی اخلاقی که آن

عمل ممکن است داشته باشد.

«کسی که کشته شده یکی از کارگران ماست و هنگامی که در دشت ناکوس زراعت می‌کردیم اجیر ما بود. روزی در حال مستی یکی از بردگان ما را کشت و بدین سبب پدرم دست و پای او را بست و به گودالی افکند. سپس کسی را به نزد مفسر قوانین دینی فرستاد تا معلوم کند که با او چه باید کرد و پس از آن اعتنایی به حال او نمود زیرا معتقد بود که چون قاتل است اگر هم بمیرد باک نیست. قضا را چنین شد و تا فرستاده پدرم بازگردد او از گرسنگی و سرما جان سپرد. اکنون پدر و خویشان من تعجب می‌کنند که چرا بر پدرم تهمت آدم‌کشی نهاده و از او به دادگاه شکایت کرده‌ام و می‌گویند پدرم او را با دست خود نکشته است و اگر هم کشته بود نمی‌بایست برای مزدوری که خود کسی را کشته است بر پدر خود اقامه دعوا کنم. از این گذشته ادعا می‌کنند که دعوی پدر بر پدر به اتهام قتل دور از دینداری است. ولی، سقراط گرامی، آنان نه از امور خدایی خبری دارند و نه می‌دانند که دینداری و بی‌دینی چیست.»

او ثوفرون با جمله آخر عنوان اصلی گفت و گو را به زبان می‌آورد و بی‌آن‌که خود بخواهد سررشته بحث را به سقراط نشان می‌دهد:

«سقراط: او ثوفرون، آیا گمان می‌کنی تو خود می‌دانی دینداری چیست و در این دانش چنان استادی که نمی‌ترسی اگر بر پدرت اقامه دعوا کنی این کار برخلاف دینداری باشد؟

او ثوفرون: سقراط، اگر من در این مسایل بدان پایه صاحب‌نظر نبودم میان او ثوفرون و دیگران چه فرق بود؟»

طنز سقراطی

موضوع گفت‌وگو مسئله دینداری است، مسئله‌ای که در عین حال با مسئله سرنوشت سقراط به هم بافته شده است: سقراط متهم است که برخلاف دینداری و معتقدات دینی یونانیان رفتار می‌کند.

ولی نحوه طرح مسئله شگفت‌انگیز است و چنین می‌نماید که با موقعیت

جدی و تهدیدآمیزی که سقراط در آن قرار دارد سازگار نیست. گفت و گو در این مسئله مقدمه‌ای است برای حکایت فاجعه‌ای، تراژدی، که به هنگام تصنیف رساله مصنف جریان آن را به روشنی به یاد دارد: افلاطون در آن زمان جوان بود و سی و چند سال بیشتر نداشت و سقراط استاد او بود که چشم او را برای دیدن عالیترین امور گشاده بود. افلاطون او را تنها محترم نمی‌داشت بلکه به او عشق می‌ورزید و چنین استادی را واقعه‌ای از او ربوده بود که او نامی جز ظلم نمی‌توانست بر آن بنهد. او درباره این واقعه چگونه می‌بایست سخن بگوید؟ پاسخ روشن است: بدان‌گونه که در آپولوژی سخن گفته است. با این همه او اوثوفرون را هم نویسته است که مقدمه‌ای بر آپولوژی است.

واقع امر این است که سقراط تنها آن فیلسوف دلیر نیست که تصویرش را در آپولوژی و کریتون و فایدون می‌بینیم. این سه رساله شخصیت و مرگ او را تمام و کمال باز نمی‌نمایند. او خاصیتی دیگر نیز دارد، خاصیتی که در اوثوفرون نمایان است. در این رساله نشان داده می‌شود که سقراط همه عواملی را که تهدیدش می‌کنند به چشم حقارت می‌نگرد، و در عین حال افلاطون مراقب است تا سقراط را آن‌گونه که به راستی هست مصور کند. در اوثوفرون طنز سقراطی روشتر از سه رساله دیگر است. طنز در رساله‌های دیگر نیز هست ولی در آنها سنگینی جو گفت و گو نمی‌گذارد خواننده به آن توجه کند در حالی که در اوثوفرون تمامی نیروی طنز بی‌پرده آشکار است.

طنز چیست و چه اهمیتی دارد؟ کسی که در برابر دیگری به طنز توسل می‌جوید، چه می‌کند؟ به وسیله طنز او را به صورتی مشکوک و قابل تأمل نمایان می‌سازد.

ولی او بدون طنز نیز می‌تواند چنین کند. می‌تواند با سخنی مستقیم سبب شود که حریف عجیب و مضحک نمایان گردد. اما اگر چنین کند معلوم می‌شود که شخص ناتراشیده‌ای است و راهی بهتر نمی‌تواند یافت؛ در حالی که طنز حکایت از ذوق و هوش و زیرکی دارد. حمله مستقیم ضرر دیگری هم

دارد: حمله‌کننده خود نیز در موقعیتی که برای حریف ایجاد می‌کند گرفتار می‌شود، ولی آن‌که به سلاح طنز دست می‌یازد در آن واحد هم در آن موقعیت قرار دارد و هم بر فراز آن موقعیت. طنز نشان می‌دهد که او آزاد است و بر حریف تفوق دارد؛ ادعای حریف را می‌پذیرد ولی به نحوی می‌پذیرد که از خلال پذیرش رد و انکار نمایان می‌شود. تأیید می‌کند و از طریق تأیید تناقض را آشکارتر می‌سازد؛ سخن بی‌ضرر می‌گوید و با همین سخن زخمی عمیقتر می‌زند.

طنز بدین معنی، با لحن ظریف و استهزآمیز حاکی از سوءظن و ناشی از ذوق لطیف آتیان تربیت یافته آن روزی سازگاری کامل داشت. اما طنز سقراطی چیزی بیش از این است. هدف طنز او باز کردن مشت حریف و نابود ساختن او نبود، بلکه یاری کردن به حریف بود؛ می‌خواست او را آزاد کند و درونش را برای جستن حقیقت آماده سازد.

ولی آیا بهتر آن نبود که سقراط به طور مستقیم به او آموزش دهد و ادعایش را رد کند و با هتداری مناسب چشمش را بگشاید؟ البته بهتر بود به شرط این‌که مطلب اصلی از این طریق قابل ابلاغ می‌بود؛ مطلب اصلی برای سقراط این بود که درون حریف را متزلزل سازد و به حرکت آورد و ارتباطی زنده میان او و حقیقت برقرار کند. از این رو همه سعیش این بود که حریف را مضطرب کند و دچار تنش سازد تا از این طریق جنبشی که هدف او بود در درون حریف آغاز شود، و اگر به حرکت آوردن خود او ممکن نبود دست کم کسانی که گفت‌وگوی آن دو را می‌شنیدند مضطرب شوند و به حرکت آیند.

وجود این خاصیت مثبت در طنز سقراطی از اینجا پیداست که سقراط مانند سوفسطاییان در برابر حریف اعتماد به نفس نشان نمی‌دهد و مدعی دانستن نیست بلکه خود را در وضع و حال حریف شریک می‌سازد؛ سخنرانی نمی‌کند بلکه می‌پرسد و می‌جوید. کسی که در برابر حریف مانند سقراط به طنز توسل می‌جوید از حالت روحی و اخلاقی خود خرسند نیست.

می‌داند که چگونه باید باشد ولی خوبستن را نمی‌فریبد و در این‌که چنان نیست تردید ندارد و بر دشواری آن‌گونه بودن آگاه است: «مرادم این نیست که تنها تو از تربیت بی‌نصیبی و من چنان نیستم. اگر راست خواهی حال من بهتر از حال تو نیست»^۱. برتریش بر حریف از اینجاست که نه تنها هشیارتر از حریف است بلکه خود را می‌شناسد. «می‌داند که نمی‌داند» ولی دانستن ندانستن به معنی شکاکی نیست بلکه آگاهی است بر این‌که به همین سبب باید همه کوشش خود را در راه جستن و پژوهیدن به کار اندازد با این اعتماد که جستن به نحوی از انحاء روزی به یافتن واقعی خواهد انجامید.

بدین‌سان سقراط با حریف که در عین نادانی به دانایی خود اعتماد دارد، نمایشی خنده‌آور بازی می‌کند، ولی نه برای این‌که او را مضحک جلوه دهد بلکه با این غرض که درون او را به حرکت آورد. سخن وارونه می‌گوید ولی این سخن را چنان می‌گوید که سبب شود تا حریف اگر آماده است به هوش آید و به حقیقت توجه کند. علت رفتارش برتری او بر حریف است و به سبب همین برتری می‌تواند رشته گفت‌وگو را در چنگ خود نگاه دارد و به شنونده بگوید: «هشیار شو، بین چه قدر عجیب است وقتی که آدمیان گمان می‌برند که می‌دانند و کسی هستند در حالی که نه می‌دانند و نه کسی هستند. تو هنوز بدین نکته بر نخورده‌ای ولی من بر خورده‌ام. پس به حال آدمیان بخند ولی از یاد مبر که تو خود نیز آدمی هستی، از این‌رو به حال خود نیز بخند. همین‌که بدین کار توانا شوی بر فراز غرور بیجا قرار می‌گیری. دقت کن و فرق اصیل و نااصیل و بود و نمود را دریاب. سختگیر باش ولی نه در برابر دیگران بلکه در برابر خویش. معیار حقیقی در خود تو است و همچنین قدرت این‌که خودت را با آن بسنجی.» طنز سقراطی، دوری از خودفریبی درباره ماهیت آدمی است، عشق به حقیقت است و در عین حال دلسوزی و مهربانی. دفع می‌کند و در عین حال جذب می‌کند و هر چه شنونده جدی‌تر، و ذاتش با ذات سقراط شبیه‌تر باشد، نیروی جاذبه قوی‌تر است.

۱. آلکییادس اول، ۱۲۴.م.

نکته‌ای دیگر نیز هست: در طنز تجربه‌ای خاص از وجود به زبان می‌آید. وجود عظیم و زیبا و فوق‌العاده و دهشت‌انگیز و پر از رمز و راز است، ولی در عین حال پر از تناقض است و شگفت‌انگیز. تنها تعجب نمی‌آورد بلکه احساسی خوشاوند با آن نیز برمی‌انگیزد: احساس حیرت در برابر بی‌نهایتی و پیچیدگی؛ و این دو احساس با هم پیوسته‌اند. بزرگ با کوچک به هم بافته شده است و عالی با ناچیز. کسی که این واقعیت را نیک دریافته است، مطلب اصلی را نمی‌تواند به سادگی بیان کند بلکه آن را غیر مستقیم و پوشیده و وارونه به زبان می‌آورد بدین امید که شنونده هشیار شود و خود اندیشیدن آغاز کند.

سقراط چنین کمی بود. او حالتی طنزآمیز داشت و می‌دید که بیرونش با درونش سازگار نیست. مراد آلفیادس نیز همین است آنجا که در رسالهٔ مهمانی می‌گوید: «سقراط از جهتی به صندوقچه‌هایی می‌ماند که از حصیر به شکل سیلن نشسته‌ای می‌سازند و نبی به دستش می‌دهند. چون در آن صندوقچه‌ها را بگشایند پیکرهای خدایان را در درون آنها می‌توان دید».^۱ افلاطون اهل طنز نیست ولی سقراط را نیک شناخته است، و این‌که او را با این خصوصیت حامل تعالیم و اندیشه‌های خود کرده است دلیل همسانی درونی سقراط تاریخی و سقراط افلاطونی است.

از سوی دیگر نباید فراموش کرد که در وجود افلاطون نیز عنصری طنزی وجود دارد متها از نوعی دیگر: این عنصر طنزی نه در تناقض شخصیت او ریشه دارد و نه در پرهیزش از بیان فلسفی مستقیم، بلکه بر خصوصیت استعداد هنری او و بر جهان‌بینی فلسفیش متکی است. این جهان‌بینی فلسفی بر او آشکار کرده است که چگونه در وجود و زندگی آدمی، کمال علوی با نقص زمینی آمیخته است و در همه‌جا مطلق با نسبی پیوسته؛ و در پرتو آن استعداد هنری توانسته است دریابد که شخصیت سقراط چه امکانهایی برای مجسم ساختن بازی این نیروها در اختیار او نهاده است.

۱. مهمانی، ۲۱۶. م.

از این جهت است که او می‌تواند طنز را با استادی تمام به کار ببرد، و رساله اوثوفرون یکی از نمونه‌های استادی اوست: آنجا که سقراط، مردی دیندار به معنی حقیقی، متهم به خدانشناسی می‌شود، و اوثوفرون که ادعای کهانت و پیشگویی دارد ولی در واقع مردی توخالی و خشن است درباره دینداری سخن می‌گوید، و این همه در لحظه‌ای که اوثوفرون روی به دادگاه آورده است تا پدر خود را محکوم سازد و سقراط برای پاسخگویی به دعوایی آمده است که به مرگ او خواهد انجامید: آری، آنجا که همه این امور و وقایع در هم می‌آمیزند، دینداری چه معنایی می‌تواند داشت؟

حرکت دایره وار گفت و گو

موضوع مکالمه نیز همین‌گونه است: مسئله انسانی در پس پشت موضوع اندیشه، و حالت عاطفی که از طریق گفت و گو برانگیخته شده است در پس پشت مسئله نظری. از این روست که اوثوفرون می‌گوید:

«سقراط، نمی‌دانم اندیشه خود را چگونه بیان کنم زیرا هر سخنی که به میان می‌آورم عنان از دست من می‌ریاید و می‌گریزد و در یک نقطه پابرجا نمی‌ماند.»

و سقراط در پایان مکالمه با طنزی حاکی از تفوق بر حریف، به گفتار اوثوفرون باز می‌گردد و می‌گوید:

«باز تعجب می‌کنی که سخنانت در هیچ نقطه ثابت نمی‌مانند و آنگاه مرا گناهکار می‌خوانی و می‌گویی من دایدالوس^۱ هستم و سخنان تو را به پرواز می‌آورم؟ می‌بینی که تو خود استادتر از دایدالوس هستی و به سخنان خود بال و پر می‌بخشی و آنها را در دایره‌ای می‌گردانی؟ یا هنوز دریافته‌ای که سخنانت دایره‌ای پیمودند و به نقطه نخستین بازگشتند؟»

۱. Daidalos هنرمند افسانه‌ای یونان، پیکره‌هایی می‌ساخت که چنان جاندار بودند که می‌جنبیدند و در یک جا قرار نمی‌گرفتند. در آینده خواهیم دید که سقراط - چون از راه بحث و گفت و گو اندیشه‌های مردمان را به جنبش می‌آورد - خود را خلف دایدالوس می‌شمارد. - م.

اما در طی این حرکت دایره‌وار واقعه‌ای مهم روی داد: در آغاز اوثوفرون خود را به نحوی مشکوک به سقراط نزدیک ساخت، چون همکاری به همکاری خود. ولی این ارتباط، و به سخن بهتر این آمیزه، دستخوش گردباد طنز گردید و به اجزاء خود تجزیه شد. در پایان گفت‌وگو نه سقراط به صراحت معرفی شد و نه اوثوفرون، ولی فرق عمیقشان در برابر چشم خواننده قرار گرفت: آن دو را دیگر نمی‌توان با یکدیگر اشتباه کرد. موضوع بحث هم تعریف نشد، و این پرسش که دینداری چیست، بی‌پاسخ ماند. اما روشن گردید که دینداری به هر حال زندگی اوثوفرون و آنچه اوثوفرون می‌گوید نمی‌تواند بود. در عین حال سخنان سقراط-خواننده را به ژرفایی توجه داده است تا ببیند که سؤال از ماهیت دینداری چگونه می‌بایست مطرح شود.

اما خواننده بدین نکته نیز آگاه گردیده است که مدعیان سقراط و بخشی از قضات دادگاه کسانی از نوع اوثوفرون‌اند. اوثوفرون نیکخواه سقراط است، ولی سقراط در حالی که نمی‌تواند راز دل خود را به اوثوفرون بفهماند چگونه خواهد توانست سخن خود را به مردانی که از نوع اوثوفرون هستند و در عین حال خود او را برای جامعه خطرناک می‌دانند روشن کنند؟ اوثوفرون می‌داند که چگونه باید از عهده آن‌گونه مدعیان برآید، و هنگامی که می‌گوید:

«اگر ملتوس گستاخی را به جایی برساند که بر من دعوا کند در دادگاه چنان زبونش می‌کنم که او مجبور می‌شود از خود دفاع کند نه من.»

سخنش را باور می‌کنیم، زیرا اگر چنین نبردی روی می‌داد دو مرد هم‌رنگ در برابر یکدیگر می‌ایستادند، در حالی که سقراط سلاحی را که در نبرد آینده به کارش می‌تواند آمد، نخواهد داشت. بدین‌سان ابری از احساس غم‌انگیز فاجعه‌ای که روی خواهد داد برگرفت‌وگویی آکنده از ذوق و نشاط سایه می‌افکند.

مسئله و بررسی آن

سؤال اول

سقراط پرسیدن آغاز می‌کند و موضوع گفت‌وگو را به میان می‌آورد:
 «اوثوفرون، تو را به خدا سوگند می‌دهم، دانشی را که گفتمی به حد کمال
 داری به من نیز بیاموز تا بدانم که به عقیده تو دینداری و بی‌دینی چیست،
 خواه موضوع قتل در میان باشد و خواه مسئله‌ای دیگر.»

و در دنباله سخن مسئله اصلی سقراطی-افلاطونی، یعنی مسئله فلسفی راه
 طرح می‌کند:

«یا گمان می‌بری دینداری همواره و در همه احوال به یک وجه نیست و
 بی‌دینی که خلاف آن است در همه موارد یکسان نیست؟»

اوثوفرون می‌گوید «بی‌گمان همواره به یک وجه و یکسان است» و سقراط
 باز می‌پرسد: «پس بگو که به عقیده تو ماهیت دینداری چیست و بی‌دینی کدام
 است؟»

سقراط به پاسخی که اوثوفرون بدین سؤال می‌دهد بی‌گمان با تبسمی
 طنزآمیز گوش داده است:

«سقراط، دینداری همین است که من می‌کنم، یعنی کسی را که دست
 به گناه آلوده است تعقیب می‌کنم، خواه گناهِش قتل نفس باشد یا دزدی از
 پرستشگاه، و اعم از این که گناهکار پدر یا مادر من باشد یا بیگانه‌ای: و
 بی‌دینی چشم‌پوشی از گناه تبهکاران است.»

و استدلالش چنین است:

«اکنون گوش فرادار تا دلیل درستی این سخن را بیان کنم. بارها به دیگران
 گفته‌ام که از تشبیه گناهکاران نباید گذشت. تو خود می‌دانی که همه مردمان
 زنوس را بزرگتر و عادلتر از همه خدایان می‌دانند و تصدیق می‌کنند که
 زنوس پدر خود را به بند کشید زیرا فرزندان خود را می‌خورد. پدر
 زنوس نیز به کیفر گناهی دیگر پدر خود را عقیم کرد. ولی همان مردم

چون می‌بینند که من پدر خود را به سبب گناهی که مرتکب شده است تعقیب می‌کنم بر من خشم می‌گیرند و بدین‌سان دربارهٔ من و خدایان داوری متناقض می‌کنند.»

پاسخ اوثوفرون به سؤال فلسفی سقراط در نظر اول فقط سخنی از سر غرور می‌نماید: کاری که من می‌کنم دینداری است. سپس چنین می‌نماید که او یک مورد فردی و یک عمل بخصوصی را با تعریف ماهیت اشتباه کرده است: این عمل بخصوص قاعده و هنجار ماهیت موضوع است. ولی از استدلال اوثوفرون معلوم می‌شود که آن پاسخ معنایی دیگر دارد و مبتنی بر اسطوره است؛ به سخن دقیقتر پاسخی است که در جریان تاریخ معنی خود را از دست داده است. این پاسخ، بر حالت انسانی و دینی معینی متکی است که حاصل تلقی خاصی از وجود است.

برای چنین انسانی واقعیت وجود دارای ظاهری است و باطنی: واقعیت وجود برخلاف جهان‌بینی ادوار بعدی از دستگاه نیروهایی تشکیل نیافته است که اندیشهٔ انسان عقل‌گرا آنها را به صورت مفاهیم و قوانینی درمی‌یابد، بلکه مجموعه‌ای است از قدرتهای واقعی و در عین حال اسرارآمیز که دایم با یکدیگر نبرد می‌کنند و از نبرد پایان‌ناپذیر آنها وجود پدیدار می‌شود. این قدرتها و رفتارشان با یکدیگر بر آدمی به صورت اشکال و رویدادهایی نمایان می‌شوند، یعنی به صورت خدایان و سرنوشت‌های ایشان. تصاویر این رویدادها غیر از مفاهیم علمی هستند و با تصاویری هم که شاعران ادوار بعدی به عنوان تصاویر اساطیری از آنها استفاده کرده‌اند فرق دارند؛ و در واقع مظهر مستقیم وجودند و انسانی هم که بر آنها آگاه است و خود را در میان آنها می‌بیند، در نظام آن وجود قرار دارد. حالت اساطیری بدین معنی است که آدمی دایم فعالیت آن قدرتها را چه در طبیعت پیرامون خویش و چه در تأثیر ستارگان و چه در رویدادهای جوّی و چه در رشد موجودات زنده احساس می‌کند و همهٔ اینها را حاصل آن فعالیت می‌داند. حتی آن فعالیت را در وجود

خود نیز احساس می‌کند زیرا جنبشها و هیجانهای درونی او نیز تحت تسلط آنها قرار دارد و آنها چه در عواطف درونی و چه در رویاها و چه در لحظات خلسه بر او ظاهر می‌شوند. سرنوشتش ناشی از اثر آنهاست و نظام خانواده و جامعه نیز از اثر آنها ناشی است و در عین حال سدی در برابر سلطه آنهاست. تا هنگامی که آدمی در این حالت روحی به سر می‌برد، دینداری چیزی نیست جز دریافت واقعیت وجود از آن تصاویر و رویدادها که پیشینان در روزگاران گذشته از طریق تجارب پیشگویانه بر آنها آگاه گردیده و از راه سنت دینی به آیندگان انتقال داده‌اند؛ و پاسخ بدین سؤال که از نظر دینی چه چیز حقیقت است و کدام چیز خلاف حقیقت، و چه کاری درست است و کدام کار نادرست، در واقع بازگشت به عمل یکی از خدایان یا پهلوانان اساطیری است بدان‌سان که از زبان اوثوفرون می‌شنویم. ولی در جریان تاریخ این حالت روحی به تدریج منحل می‌گردد و تصورات فیلسوفان طبیعی ایونایی نقطه عطفی است که در آن، نگرستن به وجود با چشم نقد آغاز می‌شود. «آب» تالس و «موجود بی‌شکل و غیرقابل اندازه‌گیری» آناکسیماندر و «هوا» ای آناکسیمنس البته مفاهیم فلسفی نیستند ولی با این تصورات ارتباط آدمی با جهان به صورتی دیگر درمی‌آید. آدمی آغاز می‌کند به این که خود را از سلطه قدرتهای اسرارآمیز رهایی بخشد؛ و اشیاء پیرامون خود را به عنوان «طبیعت» احساس می‌کند و درباره آنها پرسشهایی تازه، پرسشهایی علمی-انتقادی، به میان می‌آورد؛ به ارتباط علت و معلول و کل و جزء و هدف و وسیله توجه می‌یابد و می‌کوشد تا پدیدارها را به یاری عقل دربیابد. به صفات و خصوصیات اشیاء شناخت می‌یابد و با اتکا به شناخت، آنها را به تصرف خود درمی‌آورد، و در نتیجه تصویرستی جهان که از پیشینان به او انتقال یافته است معنی خود را از دست می‌دهد. آدمی با آن تصویر به زندگی ادامه می‌دهد ولی بی‌آن که خود را در برابر آن متعهد بداند. انتقاد افزایش می‌یابد ولی چون هنوز بر معیارهای خود اعتماد نیافته است به صورت دلخواه درمی‌آید

بدان‌سان که در سوفطاییان می‌توانیم دید. اندیشیدن اساطیری حقانیت خود را از دست داده است ولی اوثوفرون - هرچند در رساله افلاطون تصویری معوج از او ساخته شده است - هنوز مظهر آن‌گونه اندیشیدن است.

اکنون باید گامی به‌پیش برداشته شود، و این وظیفه سقراط است. نیروهایی که اسطوره را نابود کرده‌اند باید موضوع واقعی و هنجار خود را بیابند، و این امر از طریق سؤال سقراط روی می‌دهد که هر بار به شکلی دیگر به میان می‌آید: «ماهیت این پدیدار چیست؟ نظم درست این عمل کدام است؟ این مورد بخصوص چه ارتباطی با معنی نهایی وجود دارد؟» ولی گروه مردمانی که ملتوس نماینده ایشان است این‌گونه سؤالها را به درستی نمی‌توانند فهمید: سوء تفاهم پدید می‌آید. اینان به اساطیر اعتقاد راستین ندارند ولی از دشواریهایی که تزلزل اعتقاد عمومی ممکن است به‌بار آورد می‌هراسند و در برابر مردی که سبب آن تزلزل شده است به‌پا می‌خیزند: پرسش ناشی از عقل را در درون خود دارند ولی به‌زبان آوردن آن را بی‌دینی تلقی می‌کنند. اوثوفرون نیز در این اندیشه با آنان شریک است و نزاعی که با آنان دارد در درون جهان‌بینی واحد در حرکت است. او هوادار اسطوره است ولی بدون اعتقاد واقعی. اما در عین حال از معنویت انسانی نیز بی‌بهره است و همین است آنچه او را به «کاریکاتور» می‌مبدل می‌سازد.

وقتی که سقراط می‌گوید:

«اوثوفرون، گمان می‌برم مرا بدان علت به دادگاه خوانده‌اند که تاکنون آن‌گونه داستانها را درباره خدایان باور نداشته‌ام. ولی اکنون که همان وقایع را از دانشمندی چون تو می‌شنوم ناچارم به درستی آنها ایمان بیاورم. زیرا کسی چون من که در این‌گونه مسایل نادان است در برابر تو چه می‌تواند گفت؟ ولی، اوثوفرون، تو را به خدای دوستی سوگند می‌دهم، یگو ببینم به راستی عقیده داری که آن واقعه‌ها رخ داده است؟»

اوثوفرون نمی‌فهمد که سؤال سقراط تا چه اندازه جدی است. از این‌رو

می‌گوید:

«آری، و حتی وقایعی شگفت‌انگیزتر از آنها روی داده است که بیشتر مردم نمی‌دانند.

سقراط: شاید می‌خواهی بگویی که خدایان با یکدیگر دشمنی می‌ورزند و میان آنان جنگها و خونریزیهای اتفاق می‌افتد از آن‌گونه که شاعران روایت کرده و نگارگران مجسم ساخته‌اند و نمونه‌ای از آنها را بر پرده‌ای که در جشنهای دینی به آکروپلیس می‌برند می‌توان دید. ولی اوثوفرون، تو نیز آن سخنان را باور داری؟

اوثوفرون: نه تنها همه آنها راست است، بلکه چنانکه گفتم مطالب دیگری هست که اگر بگویم در شگفت‌خواهی ماند.
سقراط: شاید چنین باشد...»

اوثوفرون بی‌گمان آماده است که داستانهای شگفت‌آور خدایان را حکایت کند و سقراط را به حیرت آورد، ولی سقراط اجازه نمی‌دهد.

سؤال از ماهیت دینداری

نخستین دور گفت‌وگو به پایان رسیده است بی آن‌که اوثوفرون مقصود سقراط را فهمیده باشد. بدین نکته فقط شنوندگان نامرئی پی برده‌اند، یعنی جوانان که سقراط را دوست دارند.

سقراط دوباره سخن آغاز می‌کند:

«اکنون به سؤالی که اندکی پیش کردم پاسخ بده و بگو دینداری چیست. پاسخی که دادی کافی نبود چه، فقط گفתי آنچه تو می‌کنی موافق دینداری است.»

اوثوفرون می‌گوید «درست گفتم» و سقراط پاسخ می‌دهد:
«شاید این سخن درست باشد ولی خود تصدیق می‌کنی که بسی چیزهای دیگر نیز هست که همه موافق دینداری است.
اوثوفرون: بی‌شک چنین است.

سقراط: ولی من نخواستم چند چیز موافق دین بشمارم بلکه تقاضا کردم «خوددینداری» را تشریح کنی و بگویی آن چیست که هر چه مطابق آن باشد موافق دینداری خواهد بود. اگر به یاد داشته باشی، اندکی پیش تصدیق کردی که دینداری و بی‌دینی هر یک صورتی واحد دارد و هر چه دارای صورت دینداری باشد موافق دین است و هر چه دارای صورت بی‌دینی باشد مخالف دین.

اوئوفرون: درست است.

سقراط: پس آن صورت را به من بنمای تا من رفتار تو یا هر کس دیگر را با آن بسنجم و اگر مطابق آن باشد موافق دین بشمارم وگرنه مخالف دین.»

با این سخن سقراط سؤال خود را از ماهیت دینداری با تأکید بیشتر تکرار می‌کند و در اینجا اندیشیدن درباره‌ی اصل موضوع بحث آغاز می‌شود. اندیشیدن ابتدا با اصل موضوع سروکار ندارد و به مقدمات و تجربه‌ها و نشانه‌های راهنما قناعت می‌کند و هر بار در نزدیکترین منزل متوقف می‌شود. ولی اندیشه درباره‌ی اصل موضوع، می‌پرسد: آنچه به ضرورت با ماهیت پیوسته است، و تمام ماهیت، که در همه‌ی پدیدارهای فرعی اعتبار دارد، چیست؟

اوئوفرون می‌کوشد پاسخ بدهد:

«آنچه خدایان دوست دارند موافق دین است و آنچه دوست ندارند مخالف دین.»

سقراط می‌گوید:

«خوب گفتی اوئوفرون. این بار همان‌گونه که می‌خواستم پاسخ دادی. ولی هنوز نمی‌دانم این پاسخ درست است یا نه. یقین دارم که درستی آن را نیز مبرهن خواهی کرد.»

پاسخ اوئوفرون این بار به راستی بهتر از پاسخ پیشین است چون به حوزه‌ی تعریف نزدیک می‌شود. ولی آیا معیاری که به آن اشاره شد موافق دین آن

چیزی است که خدایان دوست دارند - درست است؟ معیار باید مطلق باشد، و معیار در این مورد چنین می‌تواند بود: چیزی معین را همه خدایان دوست دارند، یا همه از آن بیزارند. آیا به راستی چنین است؟ روشن است که چنین نیست چون اساطیر همیشه از نزاع میان خدایان حکایت دارد. اما واقعیات - مثلاً این که آیا این چیز بزرگتر یا کوچکتر از آن چیز دیگر است - موضوع نزاع نمی‌تواند بود، چون با مقایسه و اندازه‌گیری نزاع برطرف می‌شود. نزاع فقط با اصول ارتباط می‌تواند داشت، مثلاً با این که عدالت چیست، ظلم چیست، زیبایی چیست؟ زشتی چیست؟ اگر به راستی نزاعی میان خدایان باشد موضوع نزاع تنها این‌گونه امور می‌تواند بود.

«سقراط: آیا خدایان هر چه را زیبا و نیک بدانند دوست دارند و از

هر چه زشت و بد بدانند بیزارند؟

اوثوفرون: البته.

سقراط: و آیا گفתי گروهی از خدایان چیزی را نیک و عادلانه می‌دانند و گروهی دیگر همان چیز را بد و ظالمانه می‌شمارند و این اختلاف به دشمنی می‌انجامد؟

اوثوفرون: آری، چنین گفتم.

سقراط: پس آیا یک چیز در آن واحد هم محبوب خدایان است و هم متفور آنان؟

اوثوفرون: چنین پیداست.

سقراط: بنابراین آن چیز در آن واحد هم موافق دین است و هم مخالف دین؟

اوثوفرون: چنین می‌نماید...»

پس این تعریف دینداری راه به جایی نمی‌برد چون اصلاً تعریف به معنی واقعی نیست بلکه سخنی است ناشی از اعتقاد قومی، اعتقادی قومی که در حال تزلزل و از هم‌پاشیدگی است.

سؤال از معنی نزاع اساطیری اصلاً طرح نمی‌شود، و اگر طرح می‌شد

سقراط نمی‌توانست مسئله را به سادگی روشن کند. آن نزاع به چه معنی است؟ اگر در جنگ به خاطر شهر ترویا میان دو الهه، هرا و آفرودیت، اختلاف می‌افتد برای این است که هرا می‌گوید عمل پاریس زشت است ولی آفرودیت آن عمل را زیبا می‌داند.^۱ اما این اختلاف غیر از اختلافی است که هنگام بحث در مسایل اخلاقی میان دو فیلسوف پیش می‌آید، چون هرا قدرت اجتماعی نظم خانواده است و آفرودیت قدرت طبیعی عشق. هیچ‌کدام از آن دو، اصلی منطقی انگاشته نمی‌شود بلکه هر دو به عنوان نیروهای تجربی و در عین حال اسرارآمیز وجود تلقی می‌شوند. اگر خواستهای آنها را به شکل ادعاهای نظری صورتبندی کنیم دو حکم متناقض پدید می‌آید و دو حکم متناقض ممکن نیست در آن واحد حقیقت باشند. ولی در اسطوره وضع از نوعی دیگر است. اسطوره می‌گوید همه چیز خدایی است، در همه جا قدرتهایی هستند و هر کدام از آنها متعلق وجود است: تعریف نمی‌شوند، با هم مقایسه نمی‌شوند، همچون دو اصل نظری بررسی نمی‌شوند، تنها تجربه می‌شوند. همه قدرتها در وحدت جهان مستحیلند و جهان موجود خدایی نهایی است و حاوی همه تناقضات است. از این رو هر دو الهه حق دارند و نزاعشان نیز برحق است. پاریس و منلائوس، هر کدام در حمایت خدای خود قرار دارد، و این که مجبورند با یکدیگر بجنگند تراژدی ضروری است که سبب نمی‌شود وجود از هم بپاشد بلکه وجود همچون کل فراگیر به جای خود باقی می‌ماند. انسانی که در اسطوره زندگی می‌کند، همه اینها را همچون مفاهیم متمایز به زبان نمی‌آورد بلکه احساس می‌کند و «می‌بیند»، و سقراط اگر می‌خواست در برابر چنین انسانی حقانیت دید فلسفی خود را ثابت کند، مجبور می‌شد کوشش فراوان به عمل آورد. اما او توفرون تجسم انسانی نیست که به نحو اصیل در

۱. پاریس، پسر شاه ترویا، عاشق هلنا، همسر منلائوس شد و او را ربود و به ترویا برد و یونانیان برای بازپس گرفتن آن زن به شهر ترویا لشکر کشیدند. هرا، الهه حامی نظم خانواده، عمل پاریس را زشت شمرد و به حمایت از یونانیان برخاست ولی آفرودیت، الهه حامی عشق، عمل پاریس را زیبا دانست و از پاریس حمایت کرد. م.

اسطوره زندگی می‌کند بلکه پدیدار فروپاشی آن زندگی است، و بی‌عدالتی درونی گفت‌وگو از همین جاست.

ولی آنچه نبرد سقراطی-افلاطونی را با معتقدات کهن توجیه می‌کند تنها این واقعیت نیست که حالت اساطیری از هم پاشیده است بلکه این است که آن حالت اصلاً در درون خود دچار اشتباه است. تصویر اساطیری جهان نیرویی بزرگ و چنان شکوهی دارد که انسان امروزی را که گرفتار عذاب نقد و بررسی است دچار حسرت می‌سازد. ولی شرط دل سپردن به آن تصویر، به هم‌بافتگی آدمی با طبیعت است و آدمی اگر بخواهد آن باشد که ذات و ماهیتش اقتضا می‌کند، نمی‌تواند در آن حال به هم‌بافتگی بماند. همین که آدمی احساسی از حیث شخصی خویش بیابد و آماده شود که مسؤلیت آن حیثیت را به عهده بگیرد، ناچار است از حالت اساطیری به در آید. سقراط تنها وکیل مدافع آن چیزی نیست که از لحاظ تاریخی و قتش فرار سیده است بلکه مدافع آن چیزی هم است که در معنی درست است. البته او در مقام منادی این چیز تازه و عالی چیزهای مطلوب بسیاری را ناپود می‌کند، و از این جهت مقاومت در برابر او موجه است. در بسیاری از امور تاریخی پیشرفت مطلق وجود ندارد و از این رو جای تعجب نیست که او به جهت رسالتش مقصر می‌شود.

ماهیت و واقعیت

کوشش این بار هم به شکست می‌انجامد و سقراط حریف را به شکست آگاه می‌سازد:

«پس ای مرد دانا، به سؤال من پاسخ نداده‌ای! من نپرسیدم آن چیست که هم موافق دین است و هم مخالف آن. آنچه محبوب خدایان است، چنانکه دیدیم، ممکن است منفور آنان نیز باشد. پس عجب نخواهد بود اگر رفتار تو، که بر پدر خویش اقامه دعوی کرده‌ای، زئوس را خوش آید ولی

کرونوس و اورانوس از آن بیزار باشند، یا هفایستوس را پسندیده افتد ولی در نظر هرا ناپسند باشد و همچنین دیگر خدایان درباره آن با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند.»

اوثوفرون می‌کوشد پیشنهادش را نجات دهد:

«سقراط، گمان نمی‌کنم میان خدایان درباره مجازات کسی که دیگری را به ناحق کشته است اختلاف باشد.»

این سخن درست است و به قاعده‌ای بدیهی اشاره دارد، به این قاعده که هر کس مرتکب عمل خلاف حق شود باید کیفر ببیند، و سقراط این سخن را تأیید می‌کند:

«پس در دادگاهها گفت‌وگو در این نیست که گناهکار نباید کیفر ببیند بلکه سخن در این است که کدام کسی مرتکب گناه شده است و گناهش چیست و کی و در کجا گناه از او سر زده.»

اصل روشن است. مطلبی که باید روشن شود فقط امر واقع است. ولی این مطلب برای مسئله مورد بحث چه اهمیتی دارد؟ جمله «عمل خلاف حق باید مجازات شود» در حقیقت بدین معنی است که «عمل خلاف حق، خلاف حق است.» خلاف حق چیست؟ عمل خلاف حق را چگونه می‌توان از عمل موافق حق تشخیص داد؟

در اینجا باید بدین نکته توجه کرد که کلمه «خلاف حق» از زبان اوثوفرون لحن دیگری دارد تا از زبان سقراط. در شق اول خلاف حق به معنی تصادم یکی از قدرتهای وجود با قدرتی دیگر است و این خود، ضرورت‌گزیرناپذیر جهان است که به موجب آن یک موجود، که بر حسب ماهیتش چنان است که باید باشد و چنان اثر می‌بخشد که باید ببخشد، با موجودی دیگر که ماهیتی دیگر دارد باید تصادم یابد و آثار و نتایج تصادم را نیز تحمل کند. در این مورد «خلاف حق» و «کفاره» هر دو ضروری‌اند. پس «خلاف حق» امری نسبی

است و از لحاظی با تراژدی «غیر از دیگری بودن» به یک معنی است. اما مفهوم فلسفی «خلاف حق» مفهومی اخلاقی است به معنی آنچه «نباید باشد». برای «خلاف حق» بدین معنی نمی توان در بازی قدرتها جایی قایل شد، بلکه باید آن را نفی کرد.

از این رو بازگرداندن مطلب به نیروهای اسرارآمیز برای سقراط فایده ندارد. او می‌کوشد تا راهی به تعریف ماهیت بیابد:

«پس، اوثوفرون گرامی، برای این که به دانش من افزوده شود، بر من روشن کن به چه دلیل می‌گویی همه خدایان به اجماع بر این عقیده‌اند که اگر مزدوری برده‌ای را بکشد و صاحب برده قاتل را دست و پایسته به گودالی بیفکند و کسی به نزد مفسر قوانین دینی بفرستد تا معلوم کند که با او چه باید کرد و در این میان قاتل جان بسپارد، رفتار صاحب برده برخلاف عدالت بوده است؟ همچنین به کدام دلیل معتقدی که اگر پسر صاحب برده بر پدر خود دعوی قتل کند همه خدایان رفتار او را مطابق عدل می‌دانند؟»

اوثوفرون از پاسخ طفره می‌رود و این امر با توجه به شیوه فکر او قابل فهم است. چون بحث در اینجا به نقطه بحرانی و حساس رسیده است سقراط می‌گوید:

«گیرم اوثوفرون ثابت کند که همه خدایان رفتار پدر او را برخلاف عدالت می‌دانند، من چگونه خواهم دانست دینداری چیست و بی‌دینی کدام است؟ زیرا در اثنای بحث روشن شد که آن امر معیار دینداری و بی‌دینی نیست و هر دو تصدیق کردیم چیزی که منفور خدایان است در عین حال ممکن است محبوب آنان باشد. از این رو، اوثوفرون گرامی، بگذار از سر این مطلب بگذریم و بپذیریم که آن عمل منفور همه خدایان است. ولی آیا نباید تعریفی را هم که از دینداری و بی‌دینی تغییر دهیم و بگوییم آنچه همه خدایان دوست دارند موافق دین است و آنچه همه خدایان از آن بیزارند مخالف دین، و عملی که گروهی از خدایان

دوست دارند و گروهی دوست ندارند هم موافق دین است و هم مخالف دین و یا نه این و نه آن؟ اجازه می‌دهی این تعریف را بپذیریم؟
 او ثورفرون: به این تعریف چه ایرادی داری؟
 سقراط: من ایرادی ندارم. ولی تو درباره آن نیک بیندیش و بین اگر آن را بپذیری آسانتر خواهی توانست به وعده خود وفا کنی و به من بیاموزی که دینداری چیست و بی‌دینی کدام است؟
 او ثورفرون: آری، تصدیق می‌کنم عملی که همه خدایان دوست دارند موافق دین است و عملی که آنان دوست ندارند مخالف دین.»

پس او ثورفرون ادعا می‌کند که چیز خوب بدین علت خوب است که خدایان دوستش دارند؛ و به سخن دیگر، او ارزش یک چیز را بسته به این می‌داند که موجودی دیگر سه‌هرچند عالیترین ذوات یعنی «خدایان» چه نظری نسبت به آن داشته باشند؛ و به سخن دقیقتر، او ارزش را بر یک واقعیت مبتنی می‌سازد در حالی که، به عکس، نیکی و بدی یک واقعیت را با توجه به ارزش می‌توان معین کرد، و ارزش فقط به خودش مبتنی است و استدلال‌پذیر نیست بلکه می‌توان وجود آن را دریافت و نشان داد؛ و سقراط می‌کوشد تا از طریق سؤالی جدید او ثورفرون را بدین نکته آگاه سازد:

«آیا عملی که موافق دین است، بدین علت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است موافق دین شمرده می‌شود؟»

بدین‌سان گفت‌وگو به نقطه اساسی می‌رسد. سؤال فلسفی با شیوه فکر اساطیری تصادم می‌یابد و در نتیجه از حد قدرت درک او ثورفرون بالاتر می‌رود. از این‌رو سقراط می‌کوشد فرق میان آن دو قضیه را بر او روشن کند. قضیه «دینداری فلان چیز است» بیان ماهیت شیء است در حالی که «دوست داشته می‌شود» بیان یک واقعیت است. به ارزش هنگامی اشاره می‌شود که بگوییم «فلان چیز، چون موافق دینداری است دوست داشته می‌شود» نه آن‌که «چون دوست داشته می‌شود موافق دینداری است.»

اوثوفرون در پاسخ سؤال سقراط می‌گوید:
«علتی دیگر نیست.»

سقراط: پس چون موافق دین است، خدایان بدان علت آنرا دوست دارند، و درست نیست که بگوییم چون خدایان دوستش دارند بدان علت موافق دین است.

اوثوفرون: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی آنچه محبوب خدایان است بدان علت چنان است که خدایان آنرا دوست دارند.

اوثوفرون: بی‌تردید.

سقراط: پس آنچه محبوب خدایان است موافق دین نمی‌تواند بود زیرا این دو با یکدیگر فرق دارند.

اوثوفرون: چه گفتم؟

سقراط: اندکی پیش تصدیق کردیم که آنچه موافق دین است بدان علت محبوب خدایان است که موافق دین است نه آن‌که چون محبوب خدایان است بدان علت موافق دین است.

اوثوفرون: آری تصدیق کردیم.

سقراط: ولی آنچه محبوب خدایان است بدان علت محبوب است که خدایان دوستش دارند. به عبارت دیگر، چون خدایان دوستش دارند محبوب است و دوست نیست که بگوییم چون محبوب است بدان علت خدایان دوستش دارند.

اوثوفرون: حق با تست.»

اوثوفرون یک بار می‌گوید «چنین می‌نماید»، بار دیگر «بی‌تردید»، سپس «چه گفتم؟»، و سرانجام «حق با تست»؛ این‌همه بدین معنی است که «بفهمیده‌ام»، و هنگامی که سقراط نسبت میان «موافق دینداری» و «محبوب» را روشن می‌کند و می‌پرسد:

«پس اگر مانعی نمی‌بینی این نکته را از من پش و بار دیگر از آغاز بگو دینداری چیست و چرا پسندیده خدایان است و همه صفات آنرا تشریح کن.»

او ثوفرون به کلی گیج می‌شود و می‌گوید:

«سقراط، نمی‌دانم اندیشه خود را چگونه بیان کنم زیرا هر سخنی که به میان می‌آورم عنان از دست من می‌ریاید و می‌گریزد و در یک نقطه پایرجا نمی‌ماند.»

و نیروی طنز سقراطی وقتی آشکار می‌شود که از او می‌شنویم:

«او ثوفرون، این صفت خاص آثار نیای من دایدالوس^۱ است. اگر من چنین می‌گفتم ریشخندم می‌کردی و می‌گفتی به سبب خویشی من با دایدالوس سخنانم پایرجا نمی‌مانند و به پرواز می‌آیند. ولی اکنون، چنانکه خود می‌گویی، سخنان تو ثباتی ندارند.»

او ثوفرون: حق به جانب تست. ولی سقراط، این گناه من نیست بلکه دایدالوس تویی که نمی‌گذاری سخنها در یک نقطه پایرجا بمانند.

سقراط: معلوم می‌شود من بسی هنرمندتر از دایدالوس هستم زیرا او تنها به آثار خود توانایی پریدن می‌بخشید در حالی که من علاوه بر آثار خود، آثار دیگران را نیز به پرواز می‌آورم و هنر من چنان ظریف است که بی‌آن که خود بخواهم جلوه‌گر می‌گردد زیرا آرزوی من این است که سخنهاي ما پایرجا بمانند و از دستمان نگریزند و چنین نعمتی را بسی گرانبه‌تر از هنر دایدالوس و گنجهای تانتالوس^۲ می‌دانم...»

علت این که او ثوفرون گیج می‌شود و دیگر معیاری نمی‌بیند، تصادم سؤال فلسفی با شیوه فکر اساطیری است، و به سخن دیگر، تصادم آن سؤال با روحی است که حالت اساطیریش تزلزل پذیرفته و از قرارگاهش کنده شده است.

۱. دایدالوس مجسمه‌ساز افسانه‌ای یونان که مجسمه‌های متحرک می‌ساخت جد اعلای مجسمه‌سازان شمرده می‌شد و سقراط هم از آن حیث که خودش مجسمه‌ساز بود و هم از آن لحاظ که اندیشه مردمان را به حرکت می‌آورد، دایدالوس را جد اعلای خود می‌نامد. -م.
 ۲. بنا به اساطیر یونان تانتالوس پسر زئوس را خدایان به اعماق زمین تبعید کرده بودند و او در میان دریاچه‌ای قرار داشت و هرگاه می‌خواست آب بنوشد یا از میوه‌هایی که بر بالای سرش آویزان بود بخورد آب و میوه از او دور می‌شدند. سقراط با اشاره به تانتالوس این معنی را بیان می‌کند که هرگاه گمان می‌کنیم به شناخت دینداری رسیده‌ایم و دست به سری آن دراز می‌کنیم آن شناخت از دست ما می‌گریزد. -م.

دینداری و عدالت

سقراط باز سخن آغاز می‌کند تا اوثوفرون را که خسته شده است دوباره به حرکت آورد. این بار برای روشتر ساختن مفهوم دینداری آن را با عدالت مقایسه می‌کند: در اینجا یک امر واقع با مفهوم ماهیت سنجیده نمی‌شود بلکه مفهومی خاص و کوچکتر و تنگتر با مفهومی عام‌تر و فراگیرتر مقایسه می‌شود: «سقراط: آیا هر کار عادلانه نیز موافق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق دین مطابق عدالت است ولی هر عمل عادلانه موافق دین نیست بلکه گاه چنان است و گاه نه؟»

اوثوفرون: سقراط، سؤال را درست دریافتم.

سقراط: اوثوفرون، تو به سال از من جوانتری و به دانش بالاتر. ولی چنانکه گفتم دانش زیاد تو را خسته و سنگین بار ساخته است. با این همه اگر اندکی بکوشی سخن مرا درخواهی یافت زیرا سؤال چنان دشوار نیست که از دریافتنش ناتوان باشی.»

آنگاه سقراط با توسل به شعر مثالی می‌آورد و توضیح می‌دهد که دو مفهوم «ترس» و «شرم» از حیث وسعت با یکدیگر اختلاف دارند. «شرم» عام‌تر و کلی‌تر است و بر «ترس» محیط است. هر عقب نشستن از برابر چیزی شرم است و شرم انواع متعدد دارد: عقب نشستن از برابر شکوه و جلال، عقب نشستن از برابر زیبایی، عقب نشستن از برابر بی‌گناه؛ و عقب نشستن از برابر خطر. این عقب نشستن اخیر، ترس است. پس ترس نوعی است از جنس شرم. نسبت دینداری به عدالت نیز همین‌گونه است. عدالت — به معنی افلاطونی — محیطی بزرگتر از دینداری دارد و دینداری جزئی از عدالت است. آنگاه می‌پرسد:

«پس تو نیز بگو که دینداری کدام جزء عدالت است تا بتوانم در دادگاه به ملتوس بگویم: بیش از این مرا میازار و تهمت بی‌دینی بر من منه. من از اوثوفرون آموختم که دینداری چیست و کدام عمل موافق دینداری است و کدام مخالف آن.»

سقراط عناصر تعریف درست - جنس و فصل - را به حریف می‌آموزد تا از طریق فصل آنچه باید تعریف شود در زیر جنس قرار گیرد؛ و از اوثوفرون می‌خواهد تا موافق این طرح نسبت دینداری را با عدالت روشن سازد و بدین‌سان دینداری را تعریف کند.

«اوثوفرون: به عقیده من دینداری آن جزء عدالت است که طرز رفتار ما را با خدایان معین می‌کند در حالی که جزء دیگر آن به رفتار ما با آدمیان مربوط است.»

تعریف از لحاظ صوری درست است ولی اندیشه از سطح خود پایستتر آمده است و پاسخ اوثوفرون با سؤال سقراط در یک سطح قرار ندارد و به مرتبه اعمال روزمره تنزل یافته است. از این‌رو سقراط می‌کوشد اندیشه را به سطح پیشین برگرداند:

«سقراط: خوب گفתי اوثوفرون. تنها نکته‌ای کوچک مانده و آن این است که مراد از رفتار با خدایان چیست؟ این نکته را هنوز درنیافته‌ام ولی یقین دارم که آن را نیز بر من روشن خواهی ساخت. گمان نمی‌برم مراد تو از طرز رفتار همان باشد که در موارد دیگر در نظر داریم. مثلاً می‌گویم همه مردم نمی‌دانند که با اسب چگونه باید رفتار کرد بلکه این فن خاص سوارکاران است. اوثوفرون: درست است.»

سقراط: به عبارت دیگر، هنر سوارکاری این است که آدمی بداند با اسب چگونه باید رفتار کرد. چنین نیست؟ ... آیا مقصود از دانستن این که با چیزی چگونه باید رفتار کرد، این نیست که با آن چیز به نیکوترین وجه رفتار کنیم و رفتار ما برای آن سودمند باشد؟ مثلاً آیا مقصود از هنر سوارکاری این نیست که بدانیم برای اسب چه سودمند است و همان را به جا آوریم؟ ... پس آیا دینداری که مربوط به طرز رفتار ما با خدایان است، برای خدایان سودی دارد و آنان را بهتر می‌سازد؟ اوثوفرون، آیا به راستی معتقدی که اگر عملی از روی دینداری به جا آوری یکی از خدایان را بهتر می‌سازی؟

اوثوفرون: به خدا سوگند هرگز چنین نمی‌اندیشم.»

در اینجا باید اندکی درنگ کنیم و بیندیشیم. درباره سخن اوثوفرون نمی‌توان با فهم ساده داوری کرد. در پس پشت آن سخن تاریخی وجود دارد. انسانی که در حالت اساطیری زندگی می‌کند به راستی اعتقاد راسخ دارد که از عمل دیندارانه کسی که خدایی معین را می‌پرستد چیزی، نفعی، به آن خدا می‌رسد: خدا از قربانی متنعم می‌شود همان‌گونه که نثارکننده قربانی از گوشت آن می‌خورد. حتی با نظری دقیقتر معلوم می‌شود خدایی که قربانی به او نثار شده است، و قربانی، و اجراکننده عمل مقدس، یکی و یگانه هستند و با هر عمل دیندارانه این وحدت تازه می‌شود. می‌توان گفت که زئوس قدرت حاکم است، برافرازنده گنبد آسمان است، و به نیروی روشنایی جهان را نظم و سامان می‌بخشد، ولی با این فرض که در زیر آن گنبد آدمی باشد و زندگی کند. بدون گنبد آسمان، زئوس نیست؛ ولی بدون آدمی هم زئوس وجود ندارد. پس به معنی اساطیری، آدمی «پرستار» خدایان است همان‌گونه که بنا به جمله‌ای در رساله فایدون افلاطون خدایان شبانان یا نگهبانان آدمیانند. همین‌که این‌همانی جهان و خدایان در یک سو، و این‌همانی آدمیان و خدایان در سوی دیگر، و اعمال دیندارانه که به سبب انجام دادن آنها این‌همانی هر بار از نو تازه می‌شود، رنگ ببازند، تصورات اساطیری از هم می‌پاشند و مبدل به سخنان بی‌معنایی می‌شوند که اوثوفرون، تصویر معوج انسان اساطیری، به میان می‌آورد.

آنگاه سقراط می‌تواند از سر طنز بگوید:

«من نیز گمان نمی‌کنم چنین بیندیشی. از این رو پرسیدم که مرادت از

رفتار با خدایان چیست؟

اوثوفرون: راست می‌گویی. منظورم آن نبود.

سقراط: پس دینداری چگونه رفتاری است؟

اوثوفرون: تقریباً همان رفتار است که بنده یا خواجده خود می‌کند.

سقراط: فهمیدم. پس دینداری به عقیده تو نوعی خدمتگزاری به خدایان

است؟

اوثوفرون: آری.»

او ثوفرون می‌کوشد خود را از ابتذال پاسخ نخستین خویش برهاند. ولی چون علو خاص اسطوره را در درون خود ندارد سخنش جنبه عقلانی می‌یابد به طوری که فقط به جای نسبت اسب و مهر نسبت بنده و خواجه برقرار می‌گردد؛ و چون خدایان فقط به عنوان ذواتی — هرچند بسیار عالی — در جنب ذوات دیگر تلقی می‌شوند ارتباط خادم و مخدر می‌آدمیان با آنان بی‌محتوا می‌گردد.

ولی سقراط به پرسش ادامه می‌دهد:

«دوست گرامی، بگو بینم خدمتگزاری ما به خدایان به حصول کدام نتیجه یاری می‌کند؟ چون ادعا می‌کنی که امور خدایی را بهتر از همه مردمان می‌شناسی، بی‌گمان این نکته را نیز می‌دانی.»

جریان بحث و اندیشه باز به نقطه‌ای حساس رسیده است. اکنون او ثوفرون می‌بایست بگوید که از نظر فلسفی ارزش خاص دینداری در چیست. اگر چنین می‌گفت ماهیت دینداری را باز می‌نمود و زمینه را برای پاسخ سؤالی هم که پس از آن خواهد آمد آماده می‌ساخت و معلوم می‌کرد که ماهیت فضیلتی که بر فراز دینداری قرار دارد، یعنی ماهیت عدالت، چیست. عدالت برای افلاطون فضیلت فراگیر است: عبارت از این است که آدمی بخواهد، و توانایی آن را هم داشته باشد، که در برابر هر چیز چنان رفتار کند که ذات و ماهیت آن چیز اقتضا می‌کند، و به سخن درست‌تر: رفتار اخلاقی به معنی مطلق. بنابراین شیوه دید، دینداری عبارت است از رفتار مطابق اقتضای ماهیت الوهیت؛ و چون دینداری را بدین‌سان تعریف کنیم نسبتش با عدالت روشن می‌شود. ولی او ثوفرون اصلاً مطلب را نمی‌فهمد و از این‌رو دوباره به‌گرد مسئله می‌گردد تا سرانجام تحت فشار پرسشهای سقراط می‌گوید:

«سقراط، بیشتر گفتم که بی‌بردن به این نکته‌ها آسان نیست. همین‌قدر می‌گویم که به دست آوردن دل خدایان از راه دعا و قربانی دینداری است

و سبب می‌شود که خانه‌ها سالم بمانند و گزندى به جامعه نرسد. خلاف آن بی‌دینی است که همه‌جا سبب ویرانی و تباهی می‌شود.»

باز هم نتیجه‌ای به دست نمی‌آید. پاسخ اوئوفرون از نظر منطقی مصادره به مطلوب است. می‌گویید دینداری این است که آدمی به درستی خدمت کند حال آن‌که مقصود از بحث یافتن پاسخ این سؤال است که رفتار درست در برابر خدایان، یعنی رفتار موافق دینداری، کدام است. در عین حال پاسخ اوئوفرون از ساحت تفکر جدی خارج می‌شود و به محدوده عملی قابل تأمل می‌لغزد.

دینداری و خدمت به خدایان

ولی سقراط دست بر نمی‌دارد و می‌پرسد:

«اوئوفرون، یقین دارم که اگر می‌خواستی، می‌توانستی پاسخی کوتاه‌تر از این بدهی. ولی بر من روشن شده است که نمی‌خواهی دانش خود را به من بیاموزی زیرا همین‌که خواستیم از گفت‌وگو نتیجه‌ای به دست آوریم از پاسخ دریغ کردی در حالی که اگر پاسخ سؤال مرا می‌دادی می‌آموختم که دینداری چیست. ولی چون پرسنده به هر حال باید در پی پاسخ‌دهنده برود، بار دیگر تقاضا می‌کنم بگویی که دینداری چیست؟ آیا دانش دعا کردن و قربانی نثار کردن است؟»

به ظاهر سؤالی است برای رسیدن به تعریف دینداری، ولی به زودی معلوم خواهد شد که حيله‌ای در سؤال نهفته است:

«آیا قربانی هدیه‌ای نیست که به خدایان می‌دهیم؟ و دعا خواهشی نیست که از آنان می‌کنیم؟»

سؤال طنزآمیز است و انتظار داریم که اوئوفرون اعتراض کند. ولی او دام را نمی‌بیند و در آن می‌افتد:

«اوثوفرون: جز این نیست.

سقراط: پس آیا دینداری دانش هدیه دادن به خدایان و خواهش کردن از آنان است؟

اوثوفرون: اکنون مطلب را نیک دریافته‌ای.

سقراط: اوثوفرون، من دلیسته دانش تو هستم و به هر چه می‌گویی به دقت تمام گوش فرامی‌دهم تا مبادا نکته‌ای از من فوت شود. پس گفתי خدمتگزاری ما به خدایان این است که به آنان هدیه‌ای بدهیم و از آنان چیزی بخواهیم؟

اوثوفرون: آری، هم به آنان می‌دهیم و هم از آنان می‌خواهیم.

سقراط: آیا خواستن به معنی راستین، آن نیست که از آنان چیزی بخواهیم که نیازمند آنیم؟

اوثوفرون: همین است.

سقراط: و هدیه خوب آن نیست که چیزی بدهیم که خدایان به آن نیاز دارند؟ مرد خردمند به کسی چیزی نمی‌دهد که نیازمند آن نباشد.

اوثوفرون: درست است.

سقراط: پس، اوثوفرون، دینداری دانش دادوستد است؟»

بحث از سطح اسطوره جدا شده ولی هنوز نه به سطح نو، به سطح فلسفی،

نرسیده است. اوثوفرون این امر را احساس می‌کند و می‌خواهد پیشتر نرود:

«اوثوفرون: اگر آن‌را به این نام بخوانی باکی نیست.

سقراط: ولی اگر آن نام درست نباشد نباید به کار ببریم.»

در اینجا سقراط پرده را به کنار می‌زند و علت اصلی نادرستی تصویری را که اندیشه اوثوفرون بر آن مبتنی است آشکار می‌سازد: این تصور از نظر اسطوره قابل اعتماد نیست چون تجربه درونی که حامل آن می‌توانست بود از میان برخاسته است، و از نظر فلسفی غلط است چون با مفهوم موجود مطلق سازگاری ندارد:

«خدایان از هدیه‌هایی که می‌دهیم چه سود می‌برند؟ سودی که ما از آنان می‌بریم معلوم است زیرا هر چه داریم از خدایان است. ولی هدیه‌های ما برای آنان چه سود دارد؟ یا در این معامله همه سود را ما بریم و برای آنان چیزی نمی‌ماند؟»

اوثوفرون اکنون درمی‌یابد که اندیشه‌اش به کدام نقطه می‌انجامد:
«سقراط، گمان می‌کنی خدایان از هدیه‌های ما سود می‌برند؟»

ولی سقراط می‌خواهد اوثوفرون از سختانی که تاکنون گفته است نتیجه بگیرد:

«پس برای چه به آنان هدیه می‌دهیم؟»

اوثوفرون پاسخ می‌دهد:

«برای این که از آنان تجلیل کنیم و دلشان را به دست آوریم.»

به دست آوردن دل خدایان، یا انجام دادن کاری که خدایان را خوش می‌آید، ممکن بود بحث را در راهی دیگر بیندازد چون در این سخن اشاره‌ای به ارزش وجود دارد. در اینجا این سؤال پیش آمد که عمل دیندارانه به کدام ارزش مبتنی است؟ ولی مراد اوثوفرون اشاره به ارزش نیست بلکه مقصودش خرسند ساختن خدایان است. از این رو سقراط پای در میان می‌نهد و دایره را می‌بندد:

«پس آیا دینداری وسیله‌ای است برای به دست آوردن دل خدایان، نه

چیزی که محبوب خدایان است یا برای آنان سود در بر دارد؟

اوثوفرون: یقین دارم که دینداری محبوب خدایان است.

سقراط: پس باز می‌گویی که دینداری محبوب خدایان است؟

اوثوفرون: در این تردید نیست.»

پایان

از بحث چه نتیجه‌ای پدید آمد؟ از لحاظ محتوا هیچ. اوثوفرون به عقیده پیشین خود پایرجا مانده است.

آیا بهتر آن نبود که سقراط به او بگوید دینداری چیست؟ اگر از سقراط چنین می پرسیدیم شاید از سر طنز می گفت «من خود نیز نمی دانم.» ولی این پاسخ چه معنی می توانست داشت؟ از یک سو بدین معنی می بود که «بسی چیزها می دانم ولی می خواهم بیشتر بدانم و بدین مقصود وقتی می توانم رسید که حریف در جستن با من شریک شود. بنابراین نباید پاسخ مسئله را به او اطلاع دهم.» اما شاید هم پاسخ سقراط حاکی از این معنی می بود که حق ندارم پاسخ مسئله را بدین سادگی به او بگویم زیرا یا سخن مرا اصلاً نمی فهمد و در این صورت گفتن فایده ندارد، و یا آنرا همچون قضیه‌ای ساده می فهمد بی آنکه به وجود مسئله آگاه گردد. به عبارت دیگر، پاسخ را یاد می گیرد و گمان می برد که محتوای پاسخ را مالک شده است، و در این صورت هرگز در صدد جست و جوی شناخت واقعی بر نمی آید: حال آنکه تنها کسی به حقیقت دست می تواند یافت که درونش به جنبش آید. تا این دم او ثوفرون به جنبش نیامده است و فقط می اندیشد سقراط پیرمرد عجیبی است که مایه دردسر می تواند بود؛ و گفتن تعریف دینداری نیز او را از این مرحله بالاتر نمی تواند برد.

پس یا باید او را به حال خود گذاشت و یا گفت و گو را از سر آغاز کرد؛ و فیلسوف سالخورده به راستی سؤال را از سر می گیرد. ولی این بار سؤالش شگفت‌انگیز است و لحن سرزنش دارد:

«با این سخن باز تعجب می کنی که سخنانت در هیچ نقطه ثابت نمی مانند و آنگاه مرا گناهکار می خوانی و می گویی من دایدالوس هستم و سخنان تو را به پرواز می آورم؟ می بینی که تو خود استادتر از دایدالوس هستی و به سخنهای خود بال و پر می بخشی و آنها را در دایره‌ای می گردانی؟ یا هنوز در نیافته‌ای که سخنانت دایره‌ای پیمودند و به نقطه نخستین بازگشتند؟ مگر ساعتی پیش روشن نکردیم که دینداری و محبوب خدایان یکی نیست بلکه دو چیزند جدا از یکدیگر؟

او ثوفرون: این نکته را روشن کردیم.

سقراط: آیا متوجه نیستی که باز می گویی هر چه محبوب خدایان باشد موافق دین است؟

اوثوفرون: چرا، متوجه هستم.
سقراط: بنابراین یا آنچه پیشتر گفتیم نادرست است یا ادعایی که اکنون می‌کنی.
اوثوفرون: چنین می‌نماید.»

سرزنش جای خود را به تهدید می‌دهد:

«سقراط: پس باید بحث را از سر بگیریم تا معلوم شود دینداری چیست. زیرا من تا این نکته را نیاموزم از دامن تو دست برنخواهم داشت. ولی، اوثوفرون، تقاضا می‌کنم مرا چنین حقیر شماری بلکه حقیقت را بر من فاش کنی، چه هیچ‌کس در این باره داناتر از تو نیست. از این رو تو را رها نخواهم کرد تا این مطلب را به من بیاموزی. اگر تو نمی‌دانستی دینداری چیست و بی‌دینی کدام است، برای مزدوری بر پدر خود دعوی نمی‌کردی و او را به دادگاه نمی‌خواندی بلکه از خدایان می‌ترسیدی و از آدمیان شرم می‌داشتی: همین دلیل است بر این که تو می‌دانی کدام عمل موافق دین است و کدام مخالف آن، و اینک خواهش می‌کنم آنچه را می‌دانی به من نیز بیاموز.»

گفت‌وگو به نقطه آغاز خود بازگشته است و باز سخن از واقعه خانوادگی اوثوفرون پیش می‌آید و باری دیگر به صلاحیت او در امور دینی اشاره می‌شود و سقراط از او خواهش می‌کند تا ماهیت دینداری را به او بازنماید تا او که به بی‌دینی متهمش کرده‌اند بداند که در کدام مورد مرتکب تقصیر شده است. ولی اوثوفرون بی‌گمان یک امر را احساس کرده است: سؤال سقراط این بار پریشی ساده نیست بلکه پرده‌داری و داوری است. اوثوفرون یا باید به نادانی خود اعتراف کند و بار جست‌وجو را به دوش بگیرد و یا باید بگوید که آماده جست‌وجو نیست، و بگریزد. اوثوفرون شقی اخیر را می‌گزیند:

«اوثوفرون: سقراط، بحث را به روزی دیگر بگذار چون اکنون کار دارم

و باید زود بروم.»

سقراط: چه می‌کنی دوست عزیز! می‌روی و همه امید مرا به باد می‌دهی؟ بر آن بودم که از تو بیاموزم دینداری و بی‌دینی چیست و آنگاه به ملتوس بگویم همه امور خدایی را از او ثوفرون آموخته‌ام و از این پس از روی نادانی در آن امور تردید نخواهم کرد و بدعتی نخواهم آورد، و بدین‌سان از دست ملتوس رها شوم. از این گذشته امیدوار بودم پس از آموختن دانش تو باقی عمر را بهتر و شایسته‌تر از پیش به سر برم!»

او ثوفرون دیگر حوصله گفت‌وگو ندارد. می‌بینیم که چگونه بسا شتاب می‌رود و سقراط تبسم‌کنان به رفتن او می‌نگرد.

گفت‌وگو سودی نبخشید و او ثوفرون همچنان ماند که بیشتر بود. اما یک نکته روشن شده است: در آغاز چنین می‌نمود که این دو مرد شبیه همدانند یا دست‌کم به یکدیگر نزدیکند. ولی اکنون معلوم شده است که او ثوفرون کیت و سقراط چگونه کسی است. بیشتر داورانی هم که سقراط باید در برابر ایشان از خود دفاع کند همانند او ثوفرون‌اند با این فرق که سقراط را به چشم دشمنی می‌نگرند.

در عین حال روشن شده است که سقراط با چه تفوقی گفت‌وگو را انجام می‌دهد، آن هم در چنین وقتی: چند دمی پیش از شروع محاکمه‌ای که به تصمیم درباره مرگ و زندگی او خواهد انجامید. این همان تفوقی است که او هنگام دفاع از خویش در دادگاه، در خواب خوش پیش از آغاز گفت‌وگو با کریتون، و مخصوصاً در اثنای بحث در مکالمه فایدون، نشان خواهد داد. این تفوق، ناشی از استقلال در برابر مرگ است؛ و استقلال در ساعاتی که اندیشه مرگ تمامی آگاهی آدمی را فرامی‌گیرد، به او اجازه می‌دهد که در برابر مردمان مسایل معنوی را با فکر روشن و آزاد به میان آورد و درباره آنها بیندیشد و گفت‌وگو کند.

آپولوژی

خطابه دفاعی سقراط

مقدمه

برای این که خطابه دفاعی سقراط را به درستی بفهمیم باید نخست نگاهی کوتاه به وضع تاریخی و سیاسی آتن بیفکنیم.

محاكمة سقراط در سال ۳۹۹ ق.م. روی داد. جنگ پلوپونزی که برای کسب تفوق بر سراسر یونان میان آتن و اسپارت درگرفته بود از سال ۴۳۱ تا ۴۰۴ ق.م. ادامه یافت و با شکست آتن به پایان رسید. در واقع نتیجه جنگ با ناکامی آتن در لشکرکشی به سیل، که در سال ۴۱۳ اتفاق افتاد، معین شد. گرچه در سال ۴۰۶ آتن در جنگ دریایی آرگینوس پیروز گردید ولی چون فرماندهان سپاهش به سبب توفان دریا نتوانستند اجساد سربازان را گرد آورند مردم آتن تحت تأثیر هیجان دینی، ایشان را به ارتکاب جنایت متهم ساختند و دادگاه شهر ایشان را به مرگ محکوم کرد. این حکم آتن را از بهترین سردارانش محروم کرد و در عین حال آشفته‌گی درونی شهر را بر ملا نمود. شکست نهایی در سال ۴۰۵ روی داد و آتن در محاصره دشمن قرار گرفت.

در سال ۴۰۴ شهر آتن که به سبب مبارزات حزبی به کلی ناتوان شده بود مجبور به تسلیم گردید و بدین سان امپراتوری آتن که با پیروزی بر سپاه ایران پایه‌گذاری شده و با شکوفایی فرهنگی شهر در طی قرن پنجم پیش از میلاد به اوج عظمت خود رسیده بود از هم پاشید. نظام دموکراسی از میان برداشته

شد و حکومت مردان سیاسی آتنی طرفدار اسپارت که «جباران سی گانه» نامیده می شدند جای آن را گرفت. اینان در آغاز به اعتدال فرمانروایی می کردند ولی اندکی بعد با اتکا به سپاه دشمن روز به روز به استبداد گراییدند و سرانجام حکومت وحشت و اختناق را در شهر برقرار ساختند. این حکومت دیری نپایید و در همان سال ثراسوبولوس^۱ در یکی از محله های شهر طغیانی را علیه جباران سی گانه سازمان داد و حکومت استبدادی برافتاد و برای اسپارت چاره ای نماند جز این که برقراری دوباره دموکراسی را در آتن بپذیرد. شهر آرام گرفت ولی از لحاظ سیاسی هنوز متشنج بود چون حکومت جدید احساس می کرد که هنوز در معرض تهدید مخالفان قرار دارد. از این رو به آسانی ممکن بود حالتی کاملاً روحی و معنوی مانند حالت سقراط، سوء فهم برانگیزد و خطرناک تلقی شود.

شهر از لحاظ دینی و اخلاقی هم وضع دشواری داشت. جنگ درازمدت و شکستها و خرابیهای ناشی از آن پایه های دین و اخلاق را متزلزل ساخته، و تحول سریع زندگی ذهنی و روحی تصورات دینی سنتی را دچار اغتشاش نموده بود. ذهن انتقادگرای آرام ناپذیر آتنی از دیرباز پایه های ایمان قدیمی اساطیری را به لرزه درآورده بود و در جریان جنگ شیوه فکری بیدار شده بود که پس از آن همه رنج و مصیبت فقط به چیزهای قابل لمس اعتماد می توانست کرد و به هیچ امری جز موفقیت و لذت اعتنا نداشت. سوفسطاییگری و اعتقاد به ارزش موفقیت دست به دست دادند و اغتشاش اخلاقی و دینی را با بی ثباتی سیاسی توأم ساختند. ولی چون زندگی دینی با زندگی سیاسی به هم بافته بود و حتی نظام سیاسی و اجتماعی در نظام دینی ریشه داشت نفع دموکراسی محافظه کار اقتضا می کرد که معتقدات دینی سنتی را تا آنجا که ممکن است نگاه دارد و تقویت کند. از این رو در بسیاری موارد هرگونه حمله ای به معتقدات دینی سنتی ممکن بود حمله بر نظام سیاسی شهر تلقی

شود. در این اوضاع و احوال سقراط موقعیت عجیبی داشت. بیشی و شیوه فکر و دل بستگی عمیقش به شهر او را بر آن می داشت که نظم فی نفسه و مخصوصاً نظم و نظام دولت و جامعه را تأیید کند، و این تأیید در رساله کریتون افلاطون به گویاترین وجه به زبان می آید. وظایف اجتماعی خود را چه در مقام دولتی و چه در میدان جنگ با منتهای دقت به جا می آورد، رساله های کریتون و آپولوژی گواه این واقعیتند. شعایر دینی را مقدس و محترم می شمرد و پایان رساله فایدون تردیدی در این مورد باقی نمی گذارد. بی گمان در همه آنچه در شهر روی می داد شرکت می جست، شهروندان بی شمار او را می شناختند، بعضی محترمش می داشتند، عده ای به او کینه می ورزیدند، و بعضی هم به او می خندیدند.

ولی او با آنچه خاص خود او بود، با رسالتش، با تکلیف درونیش، هنوز به کلی تنها بود. آنچه او بر اساس رسالت و تکلیفش، بود و می کرد، در نظام موجود هنوز جایی نداشت. حتی نیرویی در درون او بود که می بایست تمامی زندگی موزون و زیبا را که بر قدرتهای طبیعی-دینی سستی و شعر و نماد و آیین مبتنی بود، بترکاند. مخصوصاً او درباره اموری که اعتبار عام داشتند پرسشهایی به میان می آورد: «این چیست؟ چگونه می نماید؟ آیا درست است؟»، و از این طریق دقیقاً آنچه را که قویترین نیروی وضع موجود بود، یعنی ریشه داشتن این وضع را در احساسهای ناخودآگاه و تصورات سستی، متزلزل می ساخت. سلاح حمله اش بر شیوه فکر سستی، این سؤال بود: «ادعا می کنی که عملت موافق حق است. ولی کسی می تواند موافق حق عمل کند که دانش داشته باشد و بداند. پس ادعا می کنی که می دانی یا چنین وانمود می کنی که می دانی. بنابراین حساب پس بده.» ولی نتیجه سؤال و جواب همیشه چنین بود: «تو دانش واقعی نداری بلکه فقط عقیده ای داری که از غریزه و سنت نشأت می گیرد. از این رو عملت نه معنی دارد و نه موافق حق است.» در پرسشهای او معیاری تازه برای اخلاق، و برای آنچه باید معتبر باشد، به زبان می آید؛ و در

برابر غریزه و مرجعیت سنت و قدرت تجربه‌های دینی مخالف عقل و معرفت ناشی از تصاویر اساطیری، که دیگر آن مایه توانایی ندارند که آدمیان را به هم پیوندند و ایجاد امن و اعتماد کنند، نیروی مسئولیت شخصی متکی بر بیش و احساس وظیفه قرار داده می‌شود، یعنی شیوه فکری قرار داده می‌شود مبتنی بر عقلی که به خودآگاه گرویده و نیرومند شده است: بدین سان است که حالت اساطیری ناپود می‌شود.

چون مسبب این امر سقراط بود، و چون آتینان آن زمان که دموکرات و در عین حال محافظه کار بودند با هر چه در آن روزگار «مُدرن» خوانده می‌شد — یعنی نقد مبتنی بر خرد، و استوار ساختن زندگی بر بیش و مسئولیت شخصی — مخالف بودند، بر سقراط اقامه دعوی کردند.

داوری درباره حکم دادگاه آتن، بسته به ارزشهایی که مبتنی آن قرار می‌گیرند، بر دو نوع است: گروهی آتینان را مردمانی کوتاه‌بین و مخالف مقتضیات تاریخ تلقی می‌کنند که کوشیدند تاریخ را از پیشرفت بازدارند، ولی از این طریق که ناآگاهانه و برخلاف خواست خویش سقراط را به مقام سرمشق برکشیدند، در حقیقت به او خدمت کردند. گروهی دیگر بر آنند که آتینان با این که شاید مردمانی محدود و کوتاه‌نظر بودند، به اقتضای غریزه به حمایت از دنیای آرام و باشکوه خویش که در معرض تهدید قرار گرفته بود، برخاسته بودند؛ و با توجه به این امر که جریان تاریخ نشان داد که سقراط راه را برای عصر عقل‌گرایی و «انحطاط»^۱ باز کرده است حکم دادگاه آتن را موجه تلقی می‌کنند.

مراد ما از این که گفتیم سقراط با آنچه خاص خود او بود، مردی تنها و یگانه بود که در نظام زمانش جایی نداشت، بیان همین واقعیت بود. مدعیان سقراط به ظاهر سه تن بودند که نامشان در آپولوژی آمده است: یکی ملتوس شاعر، مردی گمنام و بی‌اهمیت بود؛ دیگری آنوتوس بود، دباغی

۱. اشاره به سخن نیچه است که بعداً خواهد آمد.

توانگر و صاحب نفوذ و دشمن سختگیر هرگونه اندیشه نو؛ و سومی لوکون خطیب، نماینده مردان سیاسی و روشنفکران. ولی این سه تن در حقیقت به نمایندگی از همه کسانی اقامه دعوی کرده بودند که به سنت دلبستگی داشتند.

صحنه مکالمه افلاطونی همیشه برای محتوای آن اهمیت فراوان دارد. آپولوژی هم از حیث محل و اوضاع و احوال با اوئوفرون فرق دارد و هم از لحاظ محتوا.

گفت‌وگوی سقراط با اوئوفرون در خیابان، در نتیجه ملاقاتی اتفاقی، روی می‌دهد؛ اما محل مکالمه هم سرنوشت‌ساز است: مدخل عالیترین دادگاه شهر آتن. این تصادف با خاصیت مکالمه انطباق دارد و تقریباً مانند گردبادی اتفاقی است که یکباره در وسط خیابان پدید می‌آید و گردوخاک را برمی‌انگیزد و چند لحظه‌ای در هوا می‌چرخاند و دوباره به زمین می‌ریزد. ولی واقعه آپولوژی در رسمی‌ترین محل شهر روی می‌دهد: در دادگاه بزرگ که پانصد قاضی در آن نشسته‌اند و همه به وسیله قرعه از میان شهروندان برگزیده شده‌اند، و به عبارت دیگر در برابر نمایندگان جامعه آتن. برای سقراط مسئله مرگ و زندگی در میان است، اما خود این مسئله بر مسئله‌ای دیگر استوار است، بر مسئله‌ای روحی و معنوی؛ و قرار است آتینان درباره موضوعی که سقراط دفاع از آن را به عهده گرفته است داوری کنند؛ و به سخن درستتر، موضوع بررسی تنها مسئله‌ای روحی و درونی نیست بلکه مسئله‌ای دینی است چون سقراط مدعی است که به فرمان خدا کار می‌کند.

اهمیت محل با واقعه‌ای که در آن روی می‌دهد، یعنی محاکمه، منطبق است و جریان محاکمه را در متن رساله به روشنی می‌توان دید.

در دادگاه نخست اذعان‌نامه خوانده می‌شود. اگر مدعی یک تن باشد اذعان‌نامه را او می‌خواند و در صورتی که مدعیان چند تن باشند یک تن به نمایندگی از آنان اذعان‌نامه را قرائت می‌کند. در محاکمه سقراط سه مدعی

وجود دارد و ملتوس به نمایندگی از آنان سخن می‌گوید. پس از آن متهم از خود دفاع می‌کند و می‌کوشد نادرستی ادعای مدعیان را روشن سازد و بدین سبب است که در میان گفتار سقراط خطاب به «آتنیان»، گاهی گفت‌وگو با ملتوس روی می‌دهد. پس از فراغت متهم از دفاع، داوران دادگاه رأی به تقصیر یا بی‌تقصیری متهم می‌دهند و متهم اگر مقصر شناخته شود حق دارد دوباره سخن بگوید و در برابر کیفری که مدعیان خواسته‌اند کیفری دیگر که سزاوار خود می‌داند پیشنهاد کند و بدین‌سان فرصت کوتاهی می‌یابد تا دوباره از خود دفاع کند. سرانجام دادگاه حکم مجازات متهم را صادر می‌کند. اگر دادگاه پیشنهاد متقابل متهم را رد کند و پیشنهاد مدعیان را بپذیرد متهم حق دارد باز به پا خیزد و سخن بگوید.

نوشته افلاطون از سه خطابه سقراط تشکیل می‌یابد و این خطابه‌ها حتی به عقیده تاریخ‌نویسان دوران باستان عین سخنان سقراط نیستند، ولی اثر خامه نویسنده هنرمندی هستند که اساسی‌ترین بخش جریان محاکمه و شخصیت مرد بزرگ و حالت حاکم بر تمامی واقعه را منعکس می‌سازند. خطابه اول مفصل است و هشت‌برابر خطابه دوم، و در ضمن آن پرسشهای سقراط از مدعی و پاسخهای او نیز به میان می‌آیند. خطابه دوم بسیار کوتاه است و گفتار سوم دوبرابر خطابه دوم است و از دو بخش تشکیل یافته: مخاطب بخش اول همه قضات دادگاهند و مخاطب بخش دوم آن عده از داورانند که رأی به برائت سقراط داده‌اند.

خطابه اول

آپولوژی نمایشنامه‌ای بسیار گیراست. بیش از دوهزار سال از روز محاکمه سقراط گذشته است و نوشته افلاطون هنوز هم با نیروی فوق‌العاده در خواننده اثر می‌بخشد.

این نوشته با این‌که گزارشی به معنی امروزی نیست چنین می‌نماید که بعضی از جملات سقراط، بعضی از حرکات او، و بعضی از وقایع محاکمه،

به طور دقیق در آن منعکس شده است و گاهی خواننده خیال می‌کند که سقراط را به چشم می‌بیند و سخنش را می‌شنود. ولی غرض اصلی افلاطون نشان دادن نیروهایی است که با هم نبرد می‌کنند و نمایان ساختن مسئله‌ای است که تمامی جریان محاکمه به گرد آن می‌گردد.

دفاع عجیبی است. خواننده بی‌اختیار به یاد سخن اوثوفرون می‌افتد که «اگر ملتوس بر من دعوی کند چنان زبونش می‌کنم که او مجبور شود از خود دفاع کند نه من.» بر زمینه این تصویر اوثوفرون، شیوه سقراط در دفاع از خویش به نحو روشن و خطرناک نمایان می‌شود.

چون در دفاعیه سقراط دقیقتر می‌شویم به روشنی می‌بینیم که جریان محاکمه چگونه به تدریج از موضوع دعوی به ساحت معنوی انسانی کشیده می‌شود: در نظر اول سقراط پسر سوفرونیسکوس را می‌بینیم که حرفه‌اش سنگتراشی و مجسمه‌سازی است و در برابر دادگاه بزرگ شهر و مدعیانی که به بی‌دینی و فاسد ساختن جوانان متهمش کرده‌اند از خود دفاع می‌کند. ولی چون بهتر می‌نگریم در می‌یابیم که جریان امر غیر از این است. سقراط در برابر دادگاهی معنوی ایستاده است، در برابر آپولون خدا، که سقراط خود را سخت مدیون او می‌داند، و به خدا حساب پس می‌دهد در این باره که آیا وظیفه‌ای را که خدا به عهده‌اش نهاده است به درستی به جا آورده است یا نه؛ آنگاه رویاروی وجدان خود می‌ایستد و می‌خواهد ببیند آیا موافق حق رفتار کرده است یا خلاف حق؛ ولی از خلال همه اینها دادگاهی دیگر می‌بینیم و محاکمه‌ای دیگر: در اینجا سقراط مدعی است و بر داوران در برابر دادگاه حقیقت اقامه دعوی می‌کند. داوران خود این واقعیت را دریافته‌اند و گرنه سقراط مجبور نمی‌شد بارها از آنان بخواهد که هیاو نکنند.

آغاز دفاع

ادعانامه خواننده شده است. متن آن در رساله نیامده است ولی از دفاعیه می‌توان به محتوای آن پی برد. سقراط سخن آغاز می‌کند:

«آتینان! نمی‌دانم سخنان مدعیان در شما چه اثر بخشید. استدلالهای ایشان چنان قانع‌کننده بود که بسی نمائند من خود فراموش کنم که آنچه می‌گویند دربارهٔ من است. ولی ناچارم فاش بگویم که هیچ‌یک از آن سخنان راست نبود.»

در اینجا طنز سقراط، هم متوجه ادعاینامه است و هم به رفتار رایج و مرسوم متهمان اشاره دارد که از طریق چاپلوسی می‌کوشیدند نظر عطف‌مدعی و قضات را به خود جلب کنند. آنگاه سقراط بی‌درنگ دست به حمله می‌زند:

«از دروغهایی که گفتند یکی مرا بیش از همه به حیرت آورد آنجا که گفتند "به هوش باشید تا سقراط که سخنوری تواناست شما را نفریبد." با این سخن بی‌شرمی را از حد گذراندند زیرا می‌دانستند همین‌که من سخن آغاز کنم نادرستی آن ادعا آشکار خواهد شد و بر همهٔ شما عیان خواهد گردید که من در سخنوری هیچ توانایی ندارم، مگر آن‌که سخنور در نظر ایشان کسی باشد که جز راست نگوید. اگر مرادشان این باشد تصدیق می‌کنم که سخنوری توانا هستم ولی نه مانند ایشان. زیرا ایشان هیچ سخن راست نگفتند در حالی که از من جز راستی نخواهید شنید. ولی آتینان، به خدا سوگند آنچه از من خواهید شنید خطابه‌ای دلنشین مانند گفتار ایشان نخواهد بود که از الفاظ برگزیده و عبارات زیبا ترکیب یافته باشد بلکه با شما به سادگی تمام سخن خواهم گفت. زیرا معتقدم که آنچه خواهم گفت موافق حقیقت است و شما نیز جز این نمی‌خواهید. گذشته از این شایستهٔ من نیست که با این سالخوردگی چون جوانی نورسیده در برابر شما خطابه‌ای پرآب و تاب بخوانم. پس آتینان، اگر در دفاع خود همان‌گونه سخن بگویم که همواره در میدان شهر و کنار میزهای صرافان گفته‌ام و بسیاری از شما شنیده‌اید عجب مدارید و هیاهو مکنید.»

سقراط می‌خواهد به واسطهٔ حقیقت در شنوندگان اثر ببخشد نه مانند سوفسطاییان و شاگردان ایشان از طریق هنر سخنوری؛ و حقیقت باید با سخنان عادی اعلام شود بدون توسل به وسایل نفوذ در شنونده:

«من با این که هفتاد سال از عمرم گذشته، نخستین بار است که به دادگاه آمده‌ام و از این رو به زبان اینجا آشنا نیستم. همچنان که اگر بیگانه بودم و به زبان شهر خود سخن می‌گفتم بر من خرده نمی‌گرفتید اکنون نیز بر شیوه بیانم خرده مگیرید بلکه تنها بدان توجه کنید که آنچه می‌گویم راست است یا نه. زیرا وظیفه قاضی تمیز دادن حق از باطل است و وظیفه سخنگو راستگویی.»

بدین سان سقراط هم موضع خود را روشن کرده است و هم موضعی را که داوران باید به اقتضای وظیفه خود اختیار کنند.

مدعیان سقراط دو گروهند: گروهی کسانی هستند که به دادگاه ادعای نامه تسلیم کرده‌اند و گروه دیگر آنان که همیشه با سخنان خود با او مخالفت ورزیده‌اند و اکنون عقاید خود را از زبان ملتوس می‌شنوند. اینان بارها گفته‌اند:

«سوقیستی هست سقراط نام، که می‌کوشد به اسرار آسمان و زیر زمین پی ببرد و می‌تواند بد را نیک جلوه دهد. خطر آنان برای من بیش از خطر مدعیان کنونی است زیرا هر که سخنان را شنیده زود معتقد شده است که کسی که در پی دست یافتن به آن‌گونه رازهاست بی‌گمان منکر خدایان است.»

ایشان خطرناکتر از گروه نخستین‌اند چون به ایشان دست نمی‌توان یافت. در نظر ایشان سقراط نوآور و سوفسطایی است که نیک و بد و حق و باطل را به هم می‌آمیزد، هیچ چیز را محترم نمی‌شمارد، دست به اموری می‌یازد که از نظر آدمی پنهانند، مقدسات را نقد می‌کند و از این طریق پایه‌های زندگی انسانی را متزلزل می‌سازد. بی‌گمان دوستان سقراط، و مخصوصاً افلاطون که از زبان ایشان سخن می‌گویند، از این که «مردی که... هیچ کس در خردمندی و عدالت به پایش نمی‌رسید»^۱ به اتهام بی‌دینی محاکمه می‌شود، مبهوت بوده‌اند.

۱. آخرین جمله رساله فایدون. - م.

«بدتر این که آنان را نمی‌شناسم و نمی‌توانم بگویم کیانند، مگر این که بر حسب اتفاق شاعری کمدی‌نویس^۱ در میانشان باشد. در برابر آن گروه که بعضی از روی کینه و دشمنی مرا بدنام ساخته‌اند و برخی دیگر دروغهای بدگویان را باور کرده و آنگاه به بدگویی از من پرداخته‌اند نمی‌دانم چگونه از خود دفاع کنم زیرا نه می‌توانم یکی از آنان را به دادگاه بیاورم و نه گفت و شنودی با آنان بکنم بلکه ناچارم با انبوهی از اشیاع و سایه‌ها در بیفتم و پرسشهایی کنم بی‌آن که پاسخی بشنوم.»

تهمتی که در ادعاینامه آمده است و در واقع بیان افکار عمومی درباره سقراط است، بدین شرح است:

«سقراط رفتار خلاف دین در پیش گرفته و در پی آن است که به اسرار آسمان و زیر زمین پی ببرد، باطل را حق جلوه می‌دهد و این کارها را به دیگران نیز می‌آموزد.»

و پاسخ سقراط به آن تهمت چنین است:

«من هرگز گرد آن‌گونه کارها نگشته‌ام و شما خود گواه درستی این سخند. بسیاری از کسان که در این دادگاه حضور دارند بارها سخنان مرا شنیده‌اند. اگر یکی گواهی دهد که تاکنون سخنی درباره آن مسایل از من شنیده است حق دارید دعوی ملتوس را بپذیرید و مرا محکوم کنید. از همین جا می‌توانید دریافت که ادعاهای دیگری هم که دیگران می‌کنند تا چه اندازه درست است.»

سقراط هرگز بر آن نبوده است که آموزگار جوانان باشد و مانند سوفسطاییان از آنان پول بگیرد و از گفت‌وگویی که او چند روز پیش با کالیاس توانگر داشته است می‌داند که این مرد به سوفسطاییی به نام اوئئوس^۲ اهل شهر پاروس، که آموزگار پسرانش است، پنج مینه^۳ حق‌الزحمه پرداخته است:

۱. مقصود سقراط آریستوفانس است که در یکی از کمدیهای خود با عنوان ابرها سقراط را استهزا کرده است. - م.

2. Euenos

۳. واحد پول یونانی در دوره باستان. - م.

«اگر او به راستی از آن هنر بهره دارد و بدین ارزانی درس می‌دهد مرد نیکبختی است. من نیز اگر آن توانایی را داشتم به آن مباحثات می‌کردم. ولی، آتیان، افسوس که من از آن فن بی‌بهره‌ام و آن توانایی را در خود نمی‌یابم.»

این نکته فی‌نفسه اهمیتی ندارد ولی در واقع بیان ناقص و محدود مطلب عمیقتری است و اکنون سقراط می‌کوشد آن مطلب را روش‌تر ادا کند و این کار را با چنان حرارتی انجام می‌دهد که اهمیت نکته‌ای که نخست به ظاهر ساده می‌نمود آشکار شود و معلوم گردد که نمی‌توان با طفره رفتن از آن گذشت:

«شاید یکی از شما بگوید: سقراط، پیشه تو چیست و چه سبب شده است که مردم درباره تو بدان‌گونه بیتدیشند؟ اگر رفتاری غیر از رفتار دیگر مردمان در پیش نمی‌گرفتی و پیش چشم دیگران کاری معین نمی‌کردی چنان شهرتی نمی‌یافتی و نامت بر سر زبانها نمی‌افتاد. پس بگو چه کرده‌ای، تا درباره تو ندانسته و نسنجیده داوری نکنیم. این پرسش بجاست. از این رو می‌کوشم تا علت بدنامی خود را بر شما روشن کنم. اکنون گوش فرا دارید و گمان مبرید مزاح می‌کنم زیرا نکته‌ای که می‌گویم عین راستی است. آتیان، علت بدنامی من دانشی است که دارم.»

اکنون وقت آن است که سقراط مطلب بزرگی را به زبان آورد. ولی از پیش می‌کوشد از خشمی که سخنش برخواهد انگیخت جلوگیری کند:

«آتیان، اگر در سخن پای از دایره فروتنی بیرون نهم، گمان مبرید که گزاف می‌گویم و فریاد و هیاهو مکنید. سخنی که خواهم گفت از سن نیست بلکه از مقامی است که همه شما به آن اعتقاد دارید. زیرا گواهی که برای اثبات دانایی خود به‌گفته‌ام استاد می‌جویم خدای دلفی^۱ است. خایرفون^۲ را می‌شناسید. او از روزگار جوانی دوست من بود و با همه

1. Delphi

2. Chairephon

شما نیز دوستی داشت. با شما تبعید شد و همراه شما به آتن بازگشت. می‌دانید که او در همه کار شور و حرارتی بیش از اندازه داشت. یک بار که به دلفی رفته بود، گستاخی را به جایی رساند که به اصرار پرستی از خدای یرستشگاه دلفی کرد. به یاد بیاورید که تقاضا کردم هیاو مکنید. از خدای دلفی پرسید: "کسی داناتر از سقراط هست؟" از یرستشگاه پاسخ آمد که هیچ‌کس داناتر از سقراط نیست. اگر باور ندارید برادر خایرفون که در اینجا نشسته است می‌تواند گواهی دهد چون خود او از دنیا رفته است.»

باید به لحن سخن دقت کرد. سقراط، هم سخن به جد می‌گوید و هم خود را استهزا می‌کند. سخن در پرده می‌گوید و در عین حال صریح و آشکار. ادعا می‌کند که معنی گفتار خدا را نفهمیده است:

«همین‌که این خبر به گوشم رسید به خود گفتم: "منظور خدا از این سخن چیست و در این بیان چه معنایی نهفته است؟ من خود می‌دانم که از دانایی کمترین بهره‌ای ندارم. پس منظور خدا باید چیز دیگری باشد. خدا دروغ نمی‌گوید و دروغ‌گویی در شأن او نیست." چندی از حل این معما ناتوان بودم.»

سخن خدا در درون سقراط جای می‌گیرد و در آن به نحوی خاص اثر می‌بخشد. اگر دیگری به جای او بود به شنیدن این سخن به خود اعتماد می‌یافت یا مغرور می‌شد. ولی سقراط به ارزش اخلاقی که در درون خویش دارد و باید راهنمای عملش باشد آگاه می‌گردد و در برابر آن سخن این جمله را قرار می‌دهد: «می‌دانم که نمی‌دانم.» و شاید هم بتوان گفت که آن سخن را به این جمله مبدل می‌سازد. در این جمله «دانستن» — بدان‌سان که سقراط افلاطونی از آن می‌فهمد — به معنایی تازه آمده است، به معنایی که وجود آدمی بر آن مبتنی است: به معنی شناختن و دانستن آنچه اعتبار ابدی دارد و آنچه را که در قید زمان است از طریق مقایسه با آن می‌توان دریافت. سقراط می‌داند که

این دانستن را ندارد، و از طریق همین دانستن ندانستن، می‌داند که چنان دانستی وجود دارد و خود را با آن دانستن می‌سنجد. اما با وجود این انتقاد از خود، در حقیقت آن دانستن را دارد و گرنه نمی‌توانست آن را معیار قرار دهد. به هر حال سخن خدا بر آتش می‌دارد که بجوید تا ببیند دانش آدمیان چگونه است. به راه می‌افتد تا معنی سخن خدا را دریابد و از طریق آزمایش کسانی که مدعی دانستن‌اند، خویشان را نیز بیازماید و بشناسد و به خدای دلفی ثابت کند که ایشان داناتر از او هستند:

«سرانجام برای این که معنی سخن خدا را دریابیم این راه را در پیش گرفتم: نخست به نزد یکی از کسانی رفتم که به دانایی مشهورند تا در آنجا به خدای دلفی ثابت کنم که آن مرد داناتر از من است.»

آیا بدین‌سان گفت‌وگوی سقراطی معنایی نهایی، معنایی مطلق، نمی‌یابد؟ آیا گفت و شنید سقراط با آدمیان در واقع گفت‌وگویی نیست که از بالای سر حریف، با خدای روشنگری می‌کند؟ آیا در اینجا واقعه‌ای روی نمی‌دهد که سقراط در گفتار سوم خود درباره‌ی ادامه «گفت‌وگوی سقراطی» در جهان پس از مرگ، به آن اشاره خواهد کرد:

اکنون ببینیم گفت‌وگویش با آن مرد مشهور به دانایی به کجا می‌انجامد:

«نامش را نخواهم گفت. همین قدر می‌گویم که یکی از مردان سیاسی شهر ما بود. چون با او گفت‌وگویی کردم و او را نیک آزمودم دریافتم که او به نظر بیشتر مردمان، و بیش از همه به نظر خود، بسیار دانا می‌نماید حال آن‌که در حقیقت بومی از دانایی به مشامش نرسیده است. آنگاه کوشیدم بر او روشن کنم که پنداری که درباره‌ی خود دارد نادرست است. این کار سبب شد که هم او از من آزرده شود و هم کسانی که در محضرش بودند. هنگامی که از خانه او بیرون آمدم دریافتم که من به راستی داناتر از او هستم. زیرا من و او در نادانی برابر بودیم ولی او با این‌که هیچ نمی‌دانست گمان می‌برد که داناست در حالی که من نه می‌دانستم و نه خود را دانا می‌پنداشتم. پس دانستم که در همین نکته کوچک من از او داناترم زیرا اگر چیزی را ندانم خود را دانا به آن نمی‌پندارم.»

از گفت‌وگو با دیگران نیز همین نتیجه به بار می‌آید. ولی سقراط دست برنمی‌دارد و هر جا مردی را می‌بیند که به خود اعتماد دارد و مدعی دانش و مرجعیت است، با او گفت‌و شنید می‌آغازد و بدین نتیجه می‌رسد که بیش واقعی سخت کمیاب است، و شگفتی اینجاست که هر چه حرمت و شهرت حریف به دانشمندی بیشتر است دانشش کمتر است در حالی که آنان که از حرمت کمتری برخوردارند به فن خود داناترند. در عین حال با تأسف درمی‌یابد که هیچ‌کس از او به خاطر خدمتش سپاسگزاری نمی‌کند و در همه جا به چشم دشمنی نگریسته می‌شود.

سقراط به گزارش خود دربارهٔ گفت‌وگوهایش با گروه‌های مختلف شهروندان، اعم از مردان سیاسی و شاعران و پیشه‌وران — و در اینجا اشاره‌ای به سه مدعی او نهفته است — ادامه می‌دهد. گزارش عجیبی است: رفتار خودش را به باد طعن می‌گیرد، شجاعتش جلب توجه می‌کند و می‌بینیم که این مرد با چه سماجتی وظیفه‌ای را که خدا به عهده‌اش نهاده است به جا می‌آورد و نمی‌ترسد از این که مردان قدرتمند به خشم آیند و بدخواهش شوند؛ دینداری عمیقش و احترامی که برای فرمان خدا قایل است به روشنی نمایان است. در نظر اول چنین می‌نماید که سقراط از گرفتاریهایی حکایت می‌کند که سخن سخنگوی پرستشگاه او را دچار آن کرده است، و صلاحیت شخصی خویش را با قاطعیت تمام انکار می‌کند. با این همه ادعای صلاحیت از نظر پنهان نمی‌ماند و منشأ این ادعا پاسخ سخنگوی پرستشگاه به سؤال خایرفون است و چنین می‌نماید که این پاسخ تأییدی الهی بر ماهیت سقراط است. سقراط در این ادعا محق است چون می‌داند که به راستی غیر از دیگران است؛ می‌داند که در رفتار او چیزی به زبان می‌آید که از هیچ جای دیگر شنیده نمی‌شود. اما اگر راستی چنین است، پس معلوم می‌شود که در همه جا تناقض حکمفرماست: گناهکار واقعی، آدمیان و عقاید و سازمانها هستند که از اطاعت خدا سر باز می‌زنند و بنابراین آنها باید به بی‌دینی متهم شوند نه سقراط.

پیرمردان - بهتر است بگوییم بیشتر پیرمردان، چون بعضی از سالخوردگان مانند کریتون هواخواه سقراط بودند - سخن سقراط را نمی فهمیدند. جوانان به او روی می آوردند و اندیشهٔ مرد مجذوب خدا را درمی یافتند و از این که او دیگران را می آزمود و نادانیشان را بر ملا می کرد لذت می بردند و گاهی هم از او تقلید می کردند. به آسانی می توان تصور کرد که این تقلید بعضی اوقات چه نتایج نامطلوبی به بار می آورد، چه اثری گرانبهایی آسیب می دید و چه احساسات قابل احترامی مورد اهانت قرار می گرفت: چون اثر انگیزه های روحی در زندگی روزمره غیر از اثر آنها در پاکی اندیشه و در فضای گروه مجذوبان و شیفتگان است. میان نسلها شکاف افتاده بود. آنان که خود را مورد تهدید احساس می کردند سقراط را فاسدکنندهٔ جوانان می دانستند و صدای شکایتشان از دیرباز به گوشها می رسید. می گفتند او «در امور آسمانی و زیرزمینی کاوش می کند» و مدعی داشتن علمی است که باید از دسترس آدمیان دور بماند؛ به جوانان می آموزد که خدایان را نباید مطابق رسوم جاری نیایش کرد. به یاد بیاوریم که اوثوفرون اگر بدخواه سقراط بود این شکایات را همان گونه به زبان می آورد که در ادعائنامه منعکس است. می گفتند به جوانان می آموزد که چگونه می توان باطل را به جای حق نشاند، و با انتقادهای خود از معتقدات دینی آشوب برپا می کند:

«ملتوس و آنوتوس و لوکون نیز که اکنون بر من اقامهٔ دعوی کرده اند، از میان آنان سر برآورده اند: ملتوس به هواداری از شاعران برخاسته، آنوتوس به جستن انتقام پیشه وران و مردان سیاسی کمر بسته و لوکون به دفاع از سخنوران قیام نموده است.»

ولی می بایست اضافه کند که مدعی دیگری هم وجود دارد: نگرانی برحق همهٔ کسانی که ارزشهای گرانبهای زندگی انسانی و اجتماعی و دینی را در خطر می بینند و نمی توانند آنرا در زیر پای خواستی تازه، که هنوز ارج و اعتبار خود را نشان نداده است، فدا کنند.

ادعای مدعیان به گانه

اکنون سقراط به متن ادعانامه روی می آورد:

«سقراط گناهکار است زیرا جوانان را فاسد می سازد و منکر خدایان کشور است و خدایانی دیگر، یعنی خدایان دایمونی^۱، به جای آنان می گذارد. اینک بگذارید یکایک آن ادعاها را بررسی کنیم.»

سقراط در پاسخ ادعانامه به همان کاری ادامه می دهد که سبب صدور ادعانامه علیه او شده است: از میان گروه بی شماری که ادعا می کنند می دانند در حالی که هیچ نمی دانند، و به اعمال مسؤلیت آور دست می یازند بی آن که دانشی درباره آنها داشته یا از طریق تربیت خویش سیرتی درخور آن اعمال به دست آورده باشند، ملتوس مدعی را برمی گزیند و آزمایشی را که خدا به آن مأمورش ساخته است درباره او به جا می آورد:

«آتیان، من می گویم گناهکار ملتوس است که امور جدی را سرسری می گیرد و از روی هوی و هوس بر مردمان اقامه دعوی می کند و خواستار کشتن بی گناهان می شود و ادعا می کند که به اموری خاص دلبستگی کامل دارد حال آن که تاکنون کوچکترین اعتنایی به آنها نداشته است.»

و اکنون گفت و گویی سقراطی به تمام معنی آغاز می شود: گفت و گویی عجیب و در عین حال بسیار جدی، چون موضوعش مانند همه گفت و گوهایی سقراطی در ورزشگاهها و خانه های دوستان و در میدان شهر، «حقیقت» است ولی این بار علاوه بر آن، مرگ یا زندگی سقراط:

«ملتوس، بیشتر بیا و به پرسشهایی که می کنم پاسخ بده. می گویی تربیت جوانان به عقیده تو مهمتر از هر کار است؟
ملتوس: آری.»

سقراط: آن که جوانان را تربیت می‌کند کیست؟ می‌گمان پاسخ این سؤال را می‌دانی زیرا به این مسئله دلیستگی فراوان نشان می‌دهی. ادعا می‌کنی که همراه‌کننده جوانان را یافته‌ای و آن منم، و از این رو مرا به دادگاه خوانده و بر من اقامه دعوا کرده‌ای. پس بیا و نام کسی را هم که جوانان را نیک بار می‌آورد بگو، تا همه او را بشناسند. ملتوس، چرا خاموش مانده‌ای و پاسخ نمی‌دهی؟ این خاموشی را شرم‌آور نمی‌دانی؟ آیا همین خود دلیل نیست بر این که تو هرگز اعتنایی به تربیت جوانان نداشته‌ای؟»

ملتوس باید مبهوت شده باشد. البته او می‌دانست که سقراط از خود دفاع خواهد کرد ولی منتظر استدلالهایی بود که متهم برای اثبات بی‌گناهی خود پیش آورد، و به سخن دیگر انتظار هنرنماییهای وکالتی را داشت. اما سقراط به جای آن سؤال می‌کند. ملتوس خاموش می‌ماند ولی سقراط اصرار می‌ورزد: «ملتوس، چرا در مانده‌ای و نمی‌گویی که تربیت‌کننده جوانان کیست؟ ملتوس: قانون.»

سقراط: این پاسخ سؤال من نیست. می‌پرسم کدام کس، که البته باید قوانین را نیک بشناسد، می‌تواند جوانان را درست تربیت کند؟ ملتوس: داورانی که در این دادگاه گرد آمده‌اند. سقراط: منظورت را نفهمیدم. می‌گویی کسانی که در اینجا نشسته‌اند می‌توانند جوانان را تربیت کنند؟ ملتوس: آری.

سقراط: همه این داوران یا چند تنی از آنان؟ ملتوس: همه آنان.

سقراط: خوب گفتی ملتوس. پس شهری پر از مریبان کارآزموده داریم که همه در اندیشه پیشرفت ما هستند! درباره تماشاگران چه می‌گویی؟ اینان نیز می‌توانند از عهده تربیت جوانان برآیند؟ ملتوس: آری، اینان نیز.

سقراط: درباره اعضاء انجمن شهر چه می‌اندیشی؟

ملتوس: آنان نیز به این کار توانا هستند.

سقراط: ملتوس، اعضاء مجلس ملی جوانان را نیک بار می‌آورند یا فاسد می‌سازند؟

ملتوس: آنان نیز در تربیت جوانان می‌کوشند.

سقراط: پس چنین پیداست که همه آتیان، جز من، جوانان شهر را نیک و شریف بار می‌آورند و تنها من در تباهی آنان می‌کوشم. مرادت همین است؟

ملتوس: آری، همین است.

سقراط: معلوم می‌شود به بدبختی بزرگی دچارم.

در این‌که قوانین هنجارهای جامعه‌اند و سبب می‌شوند که مردمان کار نیک بکنند، تردید نیست. ولی سؤال این است که کدام کسان از طریق تربیت مردمان را بر آن می‌دارند که موافق قانون عمل کنند؟ ملتوس این‌بار پاسخ دقیق‌تر می‌دهد ولی پاسخش فرصت طلبانه است و در واقع با این پاسخ در برابر قدرتمندان وقت و داوران دادگاه سرفرود می‌آورد و با همین عمل زمینه را برای طنز سقراط آماده می‌سازد. سقراط ملتوس را مجبور کرده است به یاوه‌گویی پناه ببرد. قاعدتاً اکنون می‌بایست بی‌معنایی ادعای آشکار شود، ولی چشمها و گوشها بسته است، و چه پدیدار عجیبی است این بستگی چشمها و گوشها، و این‌که آیا آدمیان مطلب اصلی را نمی‌فهمند با این‌که می‌توانستند بفهمند: آنگاه که هر چه گفته و کرده می‌شود نتیجه معکوس می‌بخشد و تصمیمی گرفته می‌شود که به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان جبران‌ش کرد به طوری که همه تصمیم‌گیرندگان اندکی بعد از خود می‌پرسند چگونه ممکن بود چنان اتفاقی روی دهد!

اما در این هنگام جنبه دیگر آموزش سقراطی روی می‌نماید: سقراط از سر اعتراض به همه استدلالهای پرآب و تاب، برای روشن ساختن مهم‌ترین و جدی‌ترین مسایل سخن از ساده‌ترین امور روزمره را پیش می‌آورد:

«اکنون به این سؤال پاسخ بده: دربارهٔ اسب چگونه می‌اندیشی؟ آیا به عقیدهٔ تو همهٔ مردمان می‌توانند اسب را نیک تربیت کنند و تنها یک تن آن را تباه می‌سازد؟ یا تنها یک تن یا چند تنی که بهتر نامیده می‌شوند، از عهدهٔ تربیت اسب می‌توانند برآیند در حالی که همهٔ مردمان دیگر اگر با اسب سروکار پیدا کنند آن را فاسد می‌سازند؟»

در اصل، امور بزرگ در حیطةٔ صلاحیت عدهٔ اندکی از مردمان است. کاری که همه می‌توانند کرد ممکن نیست بزرگ باشد. اگر بهتر ساختن جوانان چنان هنری است که همه به آن می‌پردازند پس باور نمی‌توان کرد که مردی مانند سقراط از آن بی‌بهره باشد. در حقیقت، قضیه به عکس این است. افلاطون نیک می‌داند که هنر تربیت آدمیان به سائقةٔ حقیقت و عشق، هنری است که سقراط، و در این دم تنها او، از آن بهره دارد.

اما اگر کاری که سقراط می‌کند به راستی برای جوانان زیانبار باشد، پس باید پذیرفت که او از روی اشتباه و بدون عمد به آن دست می‌یازد زیرا هیچ‌کس خواسته و دانسته کاری نمی‌کند که زیانش به خود او بازگردد.

«اگر من بی‌عمد و از روی اشتباه جوانان را فاسد می‌سازم سزاوار نیست کسی را برای خطای غیر عمد محاکمه کنند و به کیفر رسانند بلکه باید او را به خطایش واقف سازند و به راه راست هدایت نمایند چه اگر کسی مرا آگاه سازد که به راه خطا می‌روم بی‌درنگ از آن بازخواهم گشت.»

در جملهٔ آخر پاکی شیوهٔ فکر اخلاقی به زبان می‌آید. بر حسب این‌گونه شیوهٔ فکر همین که عامل آگاه شود که عملش برخلاف حق است، انگیزهٔ عمل از میان برمی‌خیزد. اما این جمله حاوی نکته‌ای مهمتر است: در این جمله مبدأ نظریه‌ای آشکار می‌شود که در نوشته‌های آیندهٔ افلاطون شکوفا خواهد گردید، مبدأ این نظریه که فضیلت بر دانش متکی است. این نظریه تنها بدین معنی نیست که یگانه پایهٔ عمل اخلاقی بینش اصیل است، و همچنین تنها حاکی از این نیست که با پیدایش شناخت، کیفیت عمل معین می‌شود، یا

شناخت همیشه بر عمل حاکم است، بلکه این نکته دقیق را نیز حاوی است که شناخت یا دانش با پیشرفت شکوفایی فلسفه سقراطی افلاطونی، به معنی مشاهده ایده است. اما مشاهده ایده تنها به معنی دیدن حقیقت، و به درستی دیدن حقیقت بدان سان که هست، نیست بلکه بدین معنی است که مشاهده کننده ایده، خود هم‌نوع حقیقت می‌گردد. اما چون ایده، چنانکه خواهیم دید، در موجود نهایی مطلق، یعنی در «نیک» ریشه دارد، ارتباط با ایده به معنی وارد ساختن «نیک» در فضای وجود است.

سقراط به سخن ادامه می‌دهد و به مطلبی می‌رسد که برای آتیانی که از متزلزل شدن دینداری نگرانند، مهمتر از همه چیز است:

«ملتوس، سوالی دیگر دارم. به عقیده تو من جوانان را از چه راه قاسد کرده‌ام؟ از ادعای ناممکن چنین برمی‌آید که جوانان را وادار ساخته‌ام خدایان کشور را منکر شوند و خدایانی دیگر پرستند. ادعای تو همین نیست؟

ملتوس: همین است.

سقراط: ملتوس، تو را به همان خدایان که موضوع گفت‌وگوی ما هستند سوگند می‌دهم، سخن روشنتر بگو. مرا برای آن به دادگاه خوانده‌ای که خدایانی جز خدایان کشور می‌پرستم؟ یعنی معتقدی که مطلقاً منکر خدایان نیستم و از این حیث ایرادی بر من وارد نیست بلکه گناه من این است که به جوانان می‌گویم خدایانی دیگر پرستند؟ یا مراد این است که مطلقاً منکر خدایانم و جوانان را نیز با خود همداستان می‌سازم؟

ملتوس: ادعای من این است که تو مطلقاً منکر خدایانی.»

باز ملتوس سخن بی‌معنی می‌گوید. پیشتر گفته بود که همه آتیانی جوانان را نیک تربیت می‌کنند و تنها سقراط چنین نمی‌کند و اکنون می‌گوید که همه دیندارند و خدایان متعدد را می‌پرستند در حالی که سقراط وجود هیچ خدایی را باور ندارد. در عین حال، در زمانی که عقل‌گرایی به نقد و بررسی همه چیز

روی آورده است و همه چیز را به چشم انتقاد می‌نگرد، تردید در اعتبار زیربنای اساطیری اعتقاد به خدایان متعدد آشکار می‌گردد.

«چه می‌گویی ملتوس؟ ادعا می‌کنی که من مانند دیگران خورشید و ماه را نیز به خدایی نمی‌پذیرم؟»

این سؤال دام تازه‌ای است و ملتوس زود در آن می‌افتد:
 «نه، به زئوس سوگند می‌خورم که نمی‌پذیری. آتیان، سقراط مدعی است که خورشید سنگ است و ماه کره‌ای خاکی.»

ملتوس در نمی‌یابد که چگونه مشت خود را باز می‌کند. همهٔ مردمان درس خوانده و تربیت شده می‌دانند که ستارگان خدا نیستند. آناکساگوراس فیلسوف، پنجاه سال پیش با این‌گونه نظریات توجه آتیان را به خود جلب کرده است.

«سقراط؛ ملتوس، بر آناکساگوراس اقامهٔ دعوی می‌کنی یا بر من؟ آیا گمان می‌کنی همهٔ این داوران چنان نادانند که نمی‌دانند نوشته‌های آناکساگوراس از این سخنها پر است و ادعا می‌کنی که جوانان آنها را از من می‌آموزند در حالی که به آسانی می‌توانند کتابهای آناکساگوراس را در تئاتر شهر به یک درهم بخرند و اگر من آن سخنها را به خود نسبت دهم بر من بخندند؟»

اعتقاد به این که خورشید خدا نیست، بی‌دینی نیست مخصوصاً در مورد کسی چون سقراط که به تکرار و با کمال جدیت می‌گوید که خدمتگزار آپولون است.
 «مرا چنان بی‌دین می‌دانی که برای اثبات ادعای خود به خدای بزرگ سوگند می‌خوری؟»

ملتوس: آری، قسم به خدای بزرگ، تو به هیچ خدایی اعتقاد نداری.
 سقراط: ملتوس، این سخن را هیچ‌کس از تو نمی‌پذیرد و حتی یقین دارم که تو خود نیز باور نداری. آتیان، این جوان بیش از اندازه گستاخ است و این دعوی را نیز از روی بی‌بندوباری جوانی برپا کرده است. چنین

می‌نماید که معنایی ساخته و خواسته است با آن سقراط دانا را بیازماید و ببیند آیا سقراط به مزاحی که در سخنان متناقض او نهفته است پی خواهد برد یا نه، و آیا او خواهد توانست من و شما را غافل کند و بفریبد یا خیر؟ زیرا ادعای نامهای که خواندیر از سخنان متناقض است، و مانند آن است که بگوید «سقراط گناهکار است زیرا خدایان را نمی‌پرستد بلکه خدایان را می‌پرستد» و این جز شوخی نیست.

اکنون، آنتیان، گوش فرادارید تا ثابت کنم که ادعای او بی‌معنی است و جز شوخی نمی‌توان نامی بر آن نهاد.

ملتوس، به پرسشهای من پاسخ بده. شما نیز، ای داوران، به یاد بیاورید که در مقدمه دفاع خود گفتم اگر به شیوه عادی خود سخن بگویم هیاهو مکتید.

ملتوس، آیا ممکن است کسی وجود امور انسانی را بپذیرد ولی منکر وجود انسان باشد؟ آنتیان، به این جوان بگوید پاسخ مرا بدهد نه این که با فریاد و هیاهو سخن مرا قطع کند. می‌پرسم آیا ممکن است کسی منکر وجود اسب باشد ولی وجود هر چیز راجع به اسب را بپذیرد؟ یا منکر نوازنده نی باشد ولی صفات و دیگر امور راجع به نوازندگان نی را قبول کند؟ نه، عزیزم، چنین کسی پیدا نمی‌شود. چون تو خاموش مانده‌ای من به جای تو پاسخ می‌دهم.

اکنون لااقل پاسخ این سؤال را بده: آیا کسی پیدا می‌شود که به امور راجع به دایمون اعتقاد داشته باشد ولی وجود خود دایمون را منکر شود؟

ملتوس: نه، چنان کسی پیدا نمی‌شود.

سقراط: سیاست‌گزارم که پاسخ دادی، هرچند میل نداشتی و داوران تو را مجبور کردند. ادعا کرده‌ای که من به نیروی دایمونی، اعم از کهنه و نو، اعتقاد دارم و این اعتقاد را به دیگران نیز تلقین می‌کنم. این نکته را در ادعای نامهای آورده و سوگند یاد کرده‌ای که این سخن درست است. پس بنا به ادعای خود تو، من به وجود نیروی دایمونی اعتقاد دارم. اگر این سخن راست باشد، آیا نباید بالضروره به وجود دایمون نیز معتقد باشم؟

چون یاسخی روشن نمی‌دهی سکوت تو را دلیل می‌دانم بر این که گفته مرا تصدیق می‌کنی. مگر همه ما دایمونها را خدا یا فرزند خدا نمی‌دانیم؟ ملتوس: چرا.

سقراط: پس اگر من، چنانکه خود می‌گویی، به وجود دایمونها اعتقاد دارم و دایمونها نیز خدایانند، آیا دعوایی را که بر من کرده‌ای جز شوخی می‌توان تلقی کرد؟ نخست می‌گویی سقراط منکر خدایان است و سپس اعتقاد مرا به وجود دایمونها، یعنی خدایان، تصدیق می‌کنی. آیا این دو سخن متناقض نیستند؟ اگر هم دایمونها فرزندان خدایان باشند، آیا ممکن است کسی وجود فرزندان خدایان را تصدیق کند ولی منکر خود خدایان باشد؟ اگر چنان کسی پیدا شود ادعای او درست مانند ادعای کسی خواهد بود که بگوید استر از اسب و خر می‌زاید ولی وجود اسب و خر را منکر باشد.»

سقراط می‌خواهد بگوید: ببینید ادعای ناممکن با چه سهل‌انگاری تنظیم شده است. به آسانی نمی‌توان پذیرفت که سقراط وجود فرزندان حرامزاده‌ای را که ثمره آمیزش خدایان با پریان یا موجوداتی از این قبیلند باور کرده باشد. به هر حال او دایمونیون را که آن‌همه درباره‌اش سخن به میان می‌آید، چنان موجودی نپنداشته است. از آنچه او خود در ضمن خطابه‌های دوم و سوم خویش درباره دایمونیون می‌گوید معلوم می‌شود که او آن را نیروی اسرارآمیز تلقی کرده است که با هسته وجود خودش پیوند دارد و چیزی از نوع الهی است. در اینجا می‌خواهد این نکته را بر ملتوس روشن کند: می‌گویی من به وجود دمونها معتقدم، و آنچه تو دمون می‌نامی موجوداتی هستند که اگر نیک بنگری در حقیقت با حیثیت خدایان واقعی سازگاری ندارند. سخن تو بی‌معنی است، ولی در سخن بی‌معنی هم نباید ارتباط علت و معلول را از یاد ببری: اگر بر این عقیده‌ای که من به وجود فرزندان حرامزاده خدایان معتقدم — و مقصودت از دمونها این فرزندان حرامزاده است — پس حق نداری ادعا کنی که من منکر خدایانم.

این استدلال فی نفسه درست است ولی پاسخ واقعی ادعای ملتوس و همفکران او نیست. آنچه آنان می خواهند بدانند، این نیست که آیا سقراط به نیروهای الهی که در ارواح آدمیان اثر می بخشد، یا به خدایی یگانه، معتقد است یا نه، بلکه این است که آیا او وجود خدایان شهر را باور دارد یا نه، آن هم به همان گونه که حالت دینی سستی وجودشان را مسلم فرض می کند. ولی احساس می کنند که سقراط وجود آنان را قبول ندارد. وقتی که سقراط سخن از آپولون می گوید، سخنش با اعتقاد کسان دیگر که در دین سستی زندگی می کنند فرق دارد، و آنتیان که با وجود روشنفکری سوفسطایی مآبانه هنوز در بند اسطوره گرفتارند، نمی دانند با «دایمونیون» او چه کار بکنند. نگرانی ایشان از آپولون او و دایمونیون اوست چون بود و نبود تمامی نظام موجود با آنها ارتباط دارد؛ و چون ارزشهای تازه‌ای را که با دینداری سقراط به هم پیوسته است نمی توانند قبول کرد، او را برای جامعه خود خطرناک می دانند و این خطر را با مفاهیمی که در اختیار دارند اعلام می کنند.

سرنوشت سقراط تراژیک است؛ و تراژدی این نیست که خیر پایمال شر و بی معنایی می شود، بلکه این است که خیری در زیر فشار خیری از پای درمی آید که آن نیز مانند خیر دیگر محقق است ولی تنگتر از آن است که حق والاتر خیر دیگر را ببیند و بپذیرد؛ اما در عین حال آن قدر توانایی دارد که آن را پایمال کند. جدیت و قایعی را که در چهار مکالمه افلاطون روی می دهند از میان برمی داریم اگر تنها سقراط را مردی پاک و درست تلقی کنیم که بزرگیش از نظرها پنهان مانده است و مدعیانش را توده‌ای کوتاه بین و اسیر زندان سنت بینگاریم. این نکته مهم را باید به تکرار پیش چشم بیاوریم که در اینجا عصری در حال انحطاط ولی هنوز آکنده از ارزشها در برابر مردی قرار دارد که بزرگ است و رسالتش این است که اندیشه‌ای نو بیاورد، ولی با حالت روحیش نظام موجود را به لرزه درمی آورد و می ترکاند. تراژدی واقعی مانعةالجمع بودن آن دو نیروست.

سقراط به حکایت پاسخ سخنگوی پرستشگاه باز می‌گردد:
 «این‌که در آغاز دفاع خود گفتم که گروه بزرگی بر من کینه می‌ورزند،
 راست است. از این‌رو اگر در این دادگاه محکوم شوم، سبب آن ملتوس یا
 آنوتوس نیستند بلکه کینه و دشمنی توده مردم است که از دیرباز مردان
 بیاری را از پای درآورده است و در آینده نیز از پای درخواهد آورد و
 من آخرین قربانی آن نخواهم بود.»

ولی در این دم نکوهشی از سوی دیگر به گوشش می‌رسد، از سوی عقل
 عملی انسانی، که رفتار او را ابلهی می‌نامد:
 «ممکن است یکی از شما بگوید سقراط، آیا ابلهی نیست که انسان کاری
 کند که جانش به خطر بیفتد؟»

بی‌فاصله صدای گیرای مردی را می‌شنویم که بار گران وظیفه‌ای سنگین
 به دوش دارد:

«در پاسخ خواهم گفت: دوست گرامی، اشتباه تو اینجاست که گمان
 می‌کنی آدمی وقتی که می‌خواهد دست به کاری زند، باید در این اندیشه
 باشد که آن کار به مرگ می‌انجامد یا به زندگی، نه به این‌که درست است یا
 نادرست.»

و به عنوان شاهد به جنگ ترویا اشاره می‌کند، مخصوصاً به آخیلئوس پهلوان،
 که راه شریفتر را برگزید با این‌که می‌دانست که این گزینش به مرگش خواهد
 انجامید؛ و پس از آن این جملات بزرگ را به زبان می‌آورد:
 «مردم آتن، کسی که راهی را درست دانست و در پیش گرفت، یا
 فرماندهش او را به رفتن آن مأمور کرد، نباید از خطر بهراسد.»

و پهلوانی این مرد فیلسوف هنگامی آشکار می‌شود که می‌گوید:
 «در جنگهای یوتیدایا و آمفی‌پلیس و دلیون، هر جا که فرماندهان
 برگزیده شما مرا مأمور می‌کردند می‌ایستادم و مرگ را حقیر می‌شمردم.

اکنون که خدا مأمورم کرده است تا در جست‌وجوی دانش بکوشم و خود و دیگران را بیازمایم، آیا شرم‌آور نیست که از ترس مرگ یا خطری دیگر از فرمان خدا سر بتابم؟»

آنچه در این عبارات به زبان می‌آید تنها احساس وظیفه نیست بلکه آگاهی درونی دینی بر رسالت است؛ دینداری و شجاعت در اینجا با تجربه حقیقت به هم پیوسته‌اند:

«اگر چنین گناهی از من سر می‌زد سزاوار بود مرا به دادگاه بخوانند و بگویند سقراط به خدا اعتقاد ندارد. زیرا ارتکاب این گناه دلیل بود بر این‌که سر از اطاعت خدا پیچیده و خود را دارای دانشی پنداشته‌ام که در حقیقت ندارم.»

بینش نظری بر این‌که نمی‌دانم آیا مرگ خیر است یا شر، مبدل به دستور اخلاقی می‌شود: پس حق ندارم از مرگ بترسم. این اندیشه، توأم با بلوغ و پختگی روحی، در جمله‌های ذیل تکرار می‌شود:

«از مرگ ترسیدن هیچ نیست جز این‌که آدمی خود را دانا پندارد بی‌آن‌که دانا باشد، یعنی چیزی را که نمی‌داند گمان کند می‌داند. چه، هیچ‌کس نمی‌داند مرگ چیست و نمی‌تواند ادعا کند که مرگ برای آدمی والاترین نعمتها نیست. با این همه مردمان از آن چنان می‌ترسند که گویی به یقین می‌دانند مرگ بزرگترین بلاهاست. پس کسی که از مرگ می‌ترسد خود را درباره آن دانا می‌پندارد بی‌آن‌که دانا باشد.»

آتیان، فرق من با دیگران اینجاست که من چون درباره جهان دیگر هیچ نمی‌دانم خود را نمی‌فریبم و گمان نمی‌برم که می‌دانم. پس تنها در این نکته است که داناتر از دیگرانم. من تنها از چیزهایی می‌ترسم که به راستی می‌دانم زیان‌آورند، مانند بی‌اعتنایی به قانون و سرپیچی از فرمان کسی که بهتر و برتر از من است خواه خدا باشد و خواه آدمی.»

کاری که او کرده است نیاز به دفاع ندارد، بی‌هیچ تردید درست است و او بر آن پابرجا می‌ماند:

«از چیزی که نشاسم و ندانم که برای آدمی سودمند است یا زیان‌آور، نمی‌هراسم و نمی‌گریزم، چنانکه اگر امروز شما ادعای آنوتوس را پذیرید و مرا تبرئه کنید از راهی که در پیش گرفته‌ام برنخواهم گشت. آنوتوس گفت یا نمی‌بایست سقراط را به دادگاه بخوانید و محاکمه کنید، یا اکنون که کرده‌اید باید رأی به کشتنش دهید، چه اگر آزادش کنید فرزندان شما بیش از پیش سر در پی او خواهند نهاد و کاملاً فاسد خواهند شد. حال اگر شما بگویید سقراط، سخن آنوتوس را نمی‌پذیریم و تو را آزاد می‌کنیم به شرط آن که دست از جست‌وجو برداری و گرد دانش نگردی و اگر بار دیگر این راه را در پیش گیری به مرگ محکوم خواهی شد؛ در پاسخ خواهم گفت: آتینان، شما را دوست دارم و محترم می‌شمارم، ولی فرمان خدا را محترمتر از فرمان شما می‌دانم. از این رو تا جان در بدن دارم از جست‌وجوی دانش و آگاه ساختن شما به آنچه باید بدانید، دست برنخواهم داشت و هرگاه یکی از شما را ببینم به عادت پیشین خواهم گفت: ای مرد، با آن که اهل آتن هستی، یعنی شهری که به دانش و نیرو مشهورترین شهر جهان است، چگونه شرم نداری از این که شب و روز در اندیشه سیم و زر و شهرت و جاه‌یابی ولی در راه دانش و بهتر ساختن روح خود گامی برنداری؟ اگر یکی از شما سخن مرا نپذیرد و ادعا کند که در این راه نیز گام برمی‌دارد از او نخواهم گذشت بلکه گفت‌وگویی آغاز خواهم کرد و او را خواهم آزمود و اگر در نتیجه آزمایش آشکار شود که از فضیلت انسانی بی‌بهره است خواهم کوشید تا بر او روشن کنم که به گرانباترین چیزهای بی‌اعتناست در حالی که چیزهای بی‌ارج را گرانها می‌شمارد.»

کسانی هستند که رفتار سقراط را سماجت عایانه تلقی می‌کنند و غرور و وقار فیلسوفان قدیمتر را در بر آن قرار می‌دهند. این فیلسوفان به نزد دیگران نمی‌رفتند بلکه منتظر می‌شدند تا آنان به نزد ایشان بیایند، و اگر می‌رفتند همین که احساس می‌کردند که کسی از دیدن ایشان خرسند نیست بازمی‌گشتند.

این نکوهش جالب توجه است ولی نکوهشگر نمی‌بیند که سقراط در سطحی قرار دارد که آن‌گونه معیارها در آن اعتبار ندارند. مهم برای سقراط معنی نهایی زندگی است، امری مطلق به معنی واقعی کلمه است. در این مرحله ملاحظات «اشرافیت» از میان برمی‌خیزند:

«زیرا خدا به من فرمان داده است که چنین کنم، و معتقدم هیچ سعادت‌ی برای شهر من بالاتر از خدمتی نیست که من برای پیروی از فرمان خدا به شما می‌کنم. خدمتی که از من برمی‌آید این است که سر در پی بیان و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که پیش از آن‌که در اندیشه تن و مال و جاه باشند باید به روح خود پردازند و در تربیت آن بکوشند، و آشکار سازم که فضیلت از ثروت نمی‌زاید بلکه ثروت و همه موهبت‌های بشری اعم از شخصی و اجتماعی از فضیلت به دست می‌آید. اگر این سخنان مایه فساد جوانان شوند، البته باید آنها را زیان‌آور شمرد. ولی اگر کسی ادعا کند که جز این سخنی دیگر از من شنیده است، دروغ می‌گوید. پس، آتیان، بدانید که خواه سخن آنتوتوس را بپذیرید و خواه مرا تیرنه کنید در هیچ حال رفتاری جز این نخواهم کرد ولو بارها کشته شوم.»

چه دینداری عمیقی در این مرد. متهم به بی‌دینی! سخن باز هم اوج می‌گیرد ولی در عین حال مادگیش به جای خود می‌ماند چون از حقیقت نشأت می‌گیرد:

«بدانید که اگر مرا به مرگ محکوم کنید شما بیش از من زیان خواهید دید. ملتوس و آنتوتوس نمی‌توانند به من بدی کنند زیرا نظم جهان اجازه نمی‌دهد که بدان به نیکان زیان برسانند. آنان می‌توانند مرا بکشند یا از شهر برانند، یا از حقوق اجتماعی محروم سازند و شاید این امور در نظر دیگران بدبختی بزرگی به شمار آید ولی در نظر من چنین نیست. بدبخت کسی است که مانند آنان بکوشد تا کسی را برخلاف عدالت از میان بردارد.»

باز هم نامشروطی حالت روحی! که نه از امتیاز فرهنگی بلکه از برخورد با

مطلق، و رویارویی با مطلق، ناشی است. این مرد نه از آنرو «بهتر» از دیگران است که از خاندانی اشرافی یا طبقه حاکمه برخاسته است بلکه بدین جهت چنان است که مطلق و نامشروطی حقیقت و نیک را وارد سیرت خود ساخته است؛ و به همین سبب کشته شدن در نظر او شر نیست. شر، کشتن برخلاف حق است چون ارتباط با مطلق را نابود می‌سازد. در اینجا باز آن سطح وجود آشکار می‌شود که از طریق کوشش سقراط در برابر زندگی مبتنی بر اسطوره، پدید آمده است: سطح فلسفه مسؤولیت شخصی.

در این نقطه سقراط هشدار جدی به داوران دادگاه می‌دهد:

«آتیان، من برای خود از خود دفاع نمی‌کنم بلکه در اندیشه شما هستم تا با کشتن من دست به گناه نیالاید و در برابر خدا مرتکب کفران نعمت نشوید چه اگر مرا از میان بردارید به آسانی نخواهید توانست کسی پیدا کنید که مانند من از جانب خدا به یاری شهر شما فرستاده شده باشد. همچنان که اگر آسی بزرگ و اصیل به سبب فریبی به تن آسایی گراید به تازیانه و مهمیز نیاز پیدا می‌شود، مرا نیز خدا برای آن فرستاده است که همواره شما را بجنبانم و برانگیزم و سرزنش کنم. از این رو، چنانکه گفتم، کسی چون من به آسانی نخواهید یافت. پس سخن مرا بپذیرید و مرا به حال خود گذارید. ولی گمان می‌کنم از سخنان من خواهید رنجید و چون کسی که از خواب خوش بیدارش کرده باشند برآشفته خواهید شد و مطابق آرزوی آنوتوس بی‌پروا مرا به مرگ محکوم خواهید کرد و دوباره به خواب سنگین فروخواهید رفت مگر آن که خدا بر شما رحم آورد و برای بیدار کردن شما کسی دیگر بفرستد.»

برای این که مرتبه این سخن معلوم شود به توضیحی نیاز هست. ممکن است بگویند سقراط در این نقطه دچار غرور گردیده است، چون برای خود قایل به اهمیتی شده است که قاعدتاً دیگران می‌بایست برای او قایل شوند. ولی مرحله‌ای از آزادی اخلاقی-دینی وجود دارد که آدمی چون به آن رسیده

باشد حق دارد بگوید وجودش صرف نظر کردنی نیست چون بر فراز خودبینی و غرور قرار دارد. سقراطی که افلاطون به ما می‌شناساند در این مرحله است، و وقتی که «من» می‌گوید این من غیر از آن «خود» است که باید از آن گذشت تا «از خودگذشتگی» تحقق یابد.

در برابر این آگاهی، دعوی بی‌دینی معنی خود را از دست می‌دهد. با این همه خواننده احساس می‌کند که داوران دادگاه این آگاهی سقراط را نمی‌فهمند و حتی مدعیانش آن را دلیلی نو بر درستی موضع خود می‌انگارند: چون اگر نیک بنگریم همین نیروی انسانی و دینی و روحی او سبب می‌شود که این آگاهی برای نظام موجود و شیوه فکر رایج خطرناک باشد.

از این رو دلیلی که سقراط بر پاکی غرضش می‌آورد - و آن دلیل این است که برای خدمت به خدا از ثروت و مقام دولتی چشم پوشیده و حتی به خانه و زندگی شخصی خویش پشت کرده است - در قضایات دادگاه اثری نمی‌بخشد بلکه خطرناکیش در نظر مدعیان واضحتر می‌گردد:

«راستی این سخن را که خدا مرا به شهر شما فرستاده است از اینجا می‌توانید دریافت که کاری که من می‌کنم کار بشری نیست. زیرا چگونه ممکن است آدمیزاده‌ای سالهای دراز به‌خانه و زندگی شخصی خود پشت کند و شب و روز در اندیشه‌ی رهایی هموطنان خود باشد و بدین منظور سر در پی یکایک شما بگذارد و چون پدر یا برادری مهتر با شما گفت و گو کند و همواره به شما اندرز دهد که در کسب فضیلت انسانی بکوشید؟ اگر من از این کوشش سود می‌بردم یا در آزای آن مزدی به دست می‌آوردم کارم توجیه‌پذیر بود. ولی دیدید که مدعیان من با همه بی‌شرمی که در متهم ساختن من نشان دادند سرانجام نتوانستند دلیل یا گواهی بیاورند بر این که من مزدی خواسته یا گرفته باشم، در حالی که من به راستی سخن خود گواهی صادق دارم و آن تهیدستی من است.»

او به خاطر همین خدمت خود را از کارهای سیاسی برکنار نگاه داشته است:

«شاید به نظر بعضی از شما بی معنی بیاید که من با یکایک مردمان گفت و گو می‌کنم و بدین سان خود را به رنج می‌افکنم ولی آن مایه دلبری ندارم که در انجمنها بریای خیزم و دولت را راهنمایی کنم.»

کدام عامل او را از این کارها بازداشته است؟
 «آن‌که مرا از این کار بازداشته، همان ندای درونی و خدایی است که بارها سخن از آن به میان آمده است. گرچه ملتوس در ادعائنامه خود کوشیده است آن را مایه استهزای من سازد.»

با این سخن سقراط وجود آن ندای اسرارآمیز را تأیید می‌کند:
 «ولی آن ندا را من از کودکی شنیده‌ام و هر بار مرا از کار ناشایسته‌ای که می‌خواستم مرتکب شوم بازداشته است در حالی که هیچ‌گاه به اقدام به کاری وادار نموده است.»

افلاطون در نوشته‌های دیگر خود نیز، از تأثیر آن ندا در استادش سخن به میان می‌آورد. در مکالمه اوثودرون دیدیم که با چه عبارتی به آن اشاره شد و شکل مبهم و طنزآمیزی که در آنجا به آن پدیدار داده شد از نظر سقراط و افلاطون دلیلی بر اصالت آن است. در مکالمه اوثودموس افلاطون، سقراط می‌گوید: «دیروز بر اثر اتفاقی نیک که بی‌گمان نشانه لطف خدا بود، در رخت‌کن ورزشگاه، همان‌جا که دیدی، تنها نشسته بودم. هنگامی که خواستم برخیزم و بروم آن ندای الهی که بیشتر اوقات به من هشدار می‌دهد، باز پدیدار شد. از این رو از رفتن منصرف شدم.»^۱ اندکی پس از آن دو مرد وارد ورزشگاه می‌شوند و سقراط گفت و گوی مهمی با آنان آغاز می‌کند. در مکالمه فایدروس نیز سقراط می‌گوید: «ساعتی پیش، هنگامی که از رود می‌گذشتم، آن علامت خدایی که هر گاه قصد ارتکاب کاری ناشایسته کنم پدیدار می‌گردد و مرا از آن باز می‌دارد، ظاهر شد و پنداشتم که ندایی در گوشتم گفت تا خود را پاک

۱. اوثودموس، ۲۷۲-۲۷۳. م.

ساخته‌ای نباید از اینجا بروی.^۱ و مقصود سقراط از پاک ساختن خود، پرداختن گفتار دوم در ستایش اروس است.

این علامت یا ندا چیست؟ بعضی از مفسران آن را به معنی عقل در جامه‌ی اسطوره پنداشته‌اند. ولی چون در آن پدیدار و کیفیت ظهورش نیک می‌نگریم معلوم می‌شود که عقل نمی‌تواند بود؛ زیرا آن ندای الهی و دمونی از جایی دیگر به سقراط نزدیک می‌شود. شاید بتوان از آن به هشدار وجدان تعبیر کرد، ولی این تعبیر نیز درست نیست زیرا آن ندا همیشه می‌گوید که چه کاری را نباید کرد حال آن‌که صدای وجدان هم به معنی «حق نداری» می‌تواند بود و هم به معنی «تو باید...». از این گذشته آن ندا دارای خصوصیتی است که به تجربه‌ای دینی اشاره دارد مخصوصاً اگر بدین واقعیت توجه کنیم که سقراط پس از آن‌که به مرگ محکوم شد، در گفتار سوم خویش خطاب به داورانی که رأی به برائت او داده‌اند می‌گوید: «آن ندای خدایی که همیشه با من بود در چند روز گذشته نیرومندتر از پیش شده بود و بارها هر وقت می‌خواستم پای از دایره‌ی صلاح بیرون نهم مرا بیدار می‌ساخت. ولی امروز... حتی در اثنای دفاع... مرا از گفتن هیچ سخنی بازداشت حال آن‌که در گذشته هنگام گفت‌وگو با مردمان بارها به گوش من رسیده و مرا از ادامه‌ی سخن مانع شده است» و همین جمله آخر نشان می‌دهد که ندا یکباره و ناگهان ظاهر می‌شود و از جایی دیگر می‌آید و به امری پیامبرانه شباهت دارد. سقراط آن را با عنوان «پیشگوی آشنا» و «پیشگویی دمونی» و «علامت خدایی» می‌خواند و این عنوان نشان می‌دهد که ندا به حوزه‌ی دینی و پیشگویی تعلق دارد.

شخصیت سقراط در نظر اول مجموعه‌ای از جنبه‌های گوناگون است. چهره‌اش زشت است ولی آلفیادس در رساله‌ی مهمانی افلاطون، تصاویر خدایان را در درون او می‌بیند. عقل و فهمی تیزبین و سمج دارد و در عین حال عنانش به دست عشق است. از سخنان انتقاد و طنز می‌بارد و همیشه

۱. فایدروس، ۲۴۲-م.

آماده است شعله استدلالهای پرآب و تاب را با مثالهای ساده و پیش پا افتاده خاموش کند و با این همه نیرویی اسرارآمیز راهنمای اوست، و این واقعیت که آن راهنما هرگز امر به انجام کاری نمی دهد و فقط عاملی بازدارنده است، گزارشهای مربوط به آن را باورکردنی تر می سازد. آن ندا به یک معنی نوعی جنبه دلخواهی دارد، و این جنبه هم با ماورای عقل بودن دین سازگار است و هم با شخصیت سقراط. در عین حال آن ندا در مواردی ظاهر می شود که با هم نوعی بستگی دارند؛ همیشه به اموری مربوط است که متعلق وظیفه فلسفی-تربیتی سقراطاند؛ و نکته شایان توجه اینجاست که این مرد بی باک و مستقل که عادت به قبول مسؤلیت دارد، بی درنگ و بی هیچ قید و شرطی سر به اطاعت آن می نهد.

سقراط را نمی توان پیشگو خواند، مرکز ثقل ذات او تفکر فلسفی است. ولی وقتی که از یک سو ایمان دینی عمیق او را در نظر می آوریم و از سوی دیگر می بینیم که چه مسؤلیت خطرناکی برای آدمیان قائل است، از خود می پرسیم او این صلاحیت و نیرو را از کجا به دست می آورد؟ سقراط مطلق گرا نیست بلکه هر ادعایی را به چشم سوءظن می نگرد، هم به خود شک دارد و هم به مسؤلیت خویش در برابر آدمیان نیک آگاه است. پس آن همه اعتمادش همچون انسانی زنده و حساس به رفتار و اعمالش از کجاست؟ معتقدات راسخ کهن را متزلزل می سازد و اعتقادی آماده و استوار به جای آن نمی نهد بلکه تردید می کند و می پرسد و می جوید. از آن آدمیانی است که تأثیری در نیافتی در پیرامونیان خود دارند بی آن که آنان را به معنی واقعی رهبری کنند یا هدفی معین در برابر چشم ایشان قرار دهند. آن چیست که او را در این حالت پادروایی نگاه می دارد و در عین حال قادر می سازد که با این حالتش اثر بیخشد؟ در نهایت چنین می نماید که بدین پرسشها پاسخی جز این نمی توان داد که آن چیز، امری دینی است. بی گمان سه خطابه او در آپولوژی عین سخنان او در دادگاه نیست ولی به هر حال توجیهی است که افلاطون برای

عمل و اثربخشی استاد خود آورده است و حقیقتِ اثر هنری بزرگ در آنها متجلی است. اگر هم حق داشته باشیم که داستان پاسخ سخنگوی پرستشگاه را تنها جزئی از این اثر هنری تلقی کنیم، باید بپذیریم که در این داستان چیز نهایی عظیمی به زبان می‌آید که شاگرد بزرگ باید در وجود استاد خویش احساس کرده باشد. ولی آن ندای الهی که با سرنوشت سقراط به هم بافته شده است بی‌گمان شگردی هنری نیست بلکه باید آنرا واقعیتی تاریخی به معنی دقیق دانست. وجود و اثربخشی این مرد در آگاهی بررسالتی الهی ریشه دارد، آگاهی که در آغاز از اتفاقی، از تجربه‌ای، نشأت گرفته است و فرمانی که دایم در جریان زندگی به گوشش رسیده آنرا تقویت کرده است.

همین فرمان، همین ندا، او را از مداخله مستقیم در امور سیاسی بازداشته است: «همان ندای درونی همواره مرا از مداخله در کارهای سیاسی منع کرده است و چون نیک می‌اندیشم می‌بینم حق به جانب او بوده است.»

و برای این‌که او بتواند با آزادی کامل دربارهٔ امور روحی و خدایی سخن بگوید لازم بود خود را از قید پول و مبارزه برای کسب قدرت و مقام دور نگاه دارد. بدین نظریه، که فیلسوف باید برای دستیابی به آزادی از مواهب دنیوی چشم بپوشد نظریه‌ای که در مکالمهٔ فایدون به تفصیل تمام تشریح می‌شود. در اینجا اشاره‌ای هست. ولی آن نظریه و این اشاره بدین معنی نیست که سقراط به مسایل سیاسی و اجتماعی آتن و سرنوشت جامعهٔ آتنی که بر اثر جنگ پایه‌هایش به لرزه درآمده بود، بی‌اعتنا بوده باشد. به عکس، هیچ‌کس به اندازهٔ او — و پس از او به اندازهٔ شاگرد بزرگش — غم شهر و جامعهٔ آتن را نخورده است. ولی او نیک می‌داند که زندگی آتیان را فقط به یاری تربیت و دانش حقیقی می‌توان سروسامان بخشید، و برای این‌که خود بدین وسایل دست یابد و دیگران را نیز برای دستیابی به آنها یاری کند، نیازمند آزادی است.

«آتیان، از سخن راست مرنجید. هر کس در صدد برآید که شما یا قومی دیگر را از کارهای خلاف عدالت و قانون بازدارد زنده نمی‌ماند، و آن‌که

بخواهد به راستی در راه حق و عدالت نبرد کند ناگزیر است دور از چشم مردم به سر برد و از کارهای سیاسی برکنار بماند.»

سقراط برای این که ثابت کند که برکناریش از سیاست نه از سر ترسویی بلکه به خاطر به جا آوردن رسالتش بوده است رفتار خود را در حساس ترین لحظه ها به یاد شنوندگان می آورد:

«برای اثبات این مطلب دلایل بسیار دارم و این دلایل سخن و استدلال نیستند بلکه وقایعی هستند که شما خود شاهد آنها بوده اید. اینک شمه ای از سرگذشت مرا بشنوید تا بر شما مسلم گردد کسی چون من که در برابر هیچ آفریده ای از بیم جان به کاری خلاف عدالت تن در نمی دهد اگر گام در میدان سیاست می نهاد به زودی هلاک می شد. آنچه اکنون خواهم گفت هرچند برای شما ناخوشایند و ملال انگیز خواهد بود، عین حقیقت است. آتیان من هیچ گاه در دستگاه دولت شغل و مقامی نداشتم و تنها هنگامی که اداره امور شهر در دست محله ما، یعنی محله آتیوخیا بود، عضو انجمن شهر بوده ام. در آن هنگام روزی شما مردم آتن می خواستید ده تن از سرداران سپاه را که در اتای نبرد دریایی در جمع آوری اجساد کشتگان کوتاهی کرده بودند محکوم کنید. این حکم، چنانکه اندکی بعد بر شما نیز روشن شد، خلاف قانون بود. من آن روز در هیأت رئیسه انجمن یگانه کسی بودم که برخلاف نظر شما رأی دادم تا شما نتوانید به کاری خلاف قانون دست بزنید. هرچند سخنوران شهر بر آن بودند که بر من اقامه دعوی کنند و مرا به زندان بيفکنند و شما نیز با آنان همداستان بودید و با فریاد و غوغا از دولت می خواستید مرا محاکمه کند، من از راهی که در پیش گرفته بودم برنگشتم زیرا تحمل خطر را در راه قانون و عدالت بهتر از آن می دیدم که با شما هماواز شوم و از ترس سرگ یسا زندان خود را به بیدادگری بیالایم. این واقعه در زمانی روی داد که حکومت هنوز در دست مردم آتن بود.

چندی بعد که حکومت به دست آن چند تن افتاد جباران سی گانه مرا با

چهار تن دیگر به مقرر حکومت فراخواندند و به ما امر کردند که لئون اهل سالامیس را از سالامیس بیاوریم تا بکشند. چنانکه می‌دانید آنان از این‌گونه فرمانها به بسیار کسان می‌دادند تا بدین‌سان گروهی هر چه بزرگتر را در قانون‌شکنیهای خود شریک سازند. آن روز نیز من نه با گفتار بلکه با کردار خویش نشان دادم که به مرگ توجهی ندارم و همه توجهم معطوف آن است که هیچ‌گاه و در هیچ حال کاری خلاف عدالت از من سر نزنند.»

سقراط می‌گوید: «من آموزگار هیچ‌کس نبوده‌ام.» چگونگی فعالیت معنوی حاصل چگونگی دانش است؛ دایم تکرار کرده است که هیچ نمی‌داند، و بنابراین نمی‌توانسته است فعالیتی کند که شرطش داشتن دانشی قابل اعتماد و یاددانی — مانند دانش سوفسطاییان — است؛ بلکه فقط آن چیزی را می‌توانست به دیگران منتقل کند که خود مالک آن بود:

علم به این‌که دانش اصیل چگونه باید باشد؛

علم به این‌که خود او هنوز دارای آن دانش نیست؛

تصمیم به این‌که آن دانش را به هر قیمت باید به دست آورد؛

کوشش در تحقیق و جست‌وجو.

آنچه او می‌تواند کرد چنین است:

بیدار کردن اشتیاق به دستیابی به حقیقت؛

سوق دادن این اشتیاق به سوی آنچه حقیقت به معنی حقیقی است.

این فعالیت غیر از تصویری است که سوفسطاییان از تدریس دارند. ولی فعالیت معنوی او با فعالیت هم که شاگردش افلاطون در پیش خواهد گرفت فرق دارد: افلاطون در محلی ثابت، در باغ آکادمی، مدرسه‌ای وقف خدمت به آپولون و فرشتگان دانش و هنر بنیاد خواهد نهاد که از حیث موضوع تعالیم و روش تحقیق در متهای شکوفایی خواهد بود و او جش مابعدالطبیعه‌ای که روز به روز روشنتر خواهد گردید.

«من آموزگار هیچ کس نبوده‌ام. ولی اگر کسی، خواه پسر و خواه جوان، می‌خواست با من نشست و برخاست کند و سخن مرا بشنود او را از این کار باز نمی‌داشتم، آن هم نه برای این که مزدی به دست آورم، بلکه هر کس اعم از توانگر و تنگدست می‌توانست از من پرسش کند و پاسخ بشنود و یا به پرسشهای من پاسخ دهد. پس اگر کسی به سبب این گفت و شنود به نیکی گراییده باشد یا به بدی، نباید مرا مسؤول آن شمرد. ولی اگر کسی ادعا کند که چیزی از من آموخته است جز آنچه در حضور همه کس گفته‌ام، یقین بدانید که دروغ می‌گوید.»

سقراط بدین سؤال احتمالی که چرا جوانان به سوی او جلب می‌شوند، و آیا او با سخنان خود آنان را بر ضد جامعه و دولت تحریک نمی‌کند و از راه به در نمی‌برد؟ پاسخ می‌دهد: من مردی سالخورده‌ام و از دیرباز با شما نشست و برخاست و گفت‌وگو کرده‌ام و بسیاری از شما در جوانی سخنان مرا شنیده‌اید و پس از آن که به سن پختگی رسیده‌اید وقت داشته‌اید که درباره‌ی آنها تأمل کنید. آنگاه نام عده‌ای از کسانی را می‌برد که در گفت‌وگوهای او حضور داشته‌اند؛ و در اینجا نویسنده‌ی آپولوژی نامی هم از خود به میان می‌آورد: «آدیمانتوس برادر افلاطون».

سقراط احساس می‌کند که شیوه‌ی او در دفاع از خویش به کلی برخلاف رسم رایج است. از این رو می‌گوید:

«شاید در میان شما کسانی باشند که به یاد بیاورند وقتی که خود به محاکمه کشیده شده و در معرض خطری جزئی قرار گرفته‌اند، در برابر دادرمان زاری نموده و اشکها ریخته و حتی برای جلب ترحم آنان کودکان خود را به دادگاه آورده‌اند در حالی که من، با این که در معرض بزرگترین خطرها قرار دارم، چنان نمی‌کنم، و شاید بدین جهت برآشفته شونم و رفتار مرا اهانتی بر خود بشمارند و از روی خشم مرا محکوم کنند.»

خطر بزرگ است ولی او آماده نیست تسلیم رسم و عادت شود:

«من نیز خویشانی دارم و به قول هومر "از درخت بلوط نژاده و از صخره بیرون نجسته‌ام" بلکه از میان آدمیان برخاسته‌ام و حتی سه پسر دارم که یکی بزرگ شده است و دو پسر دیگر هنوز کودکند. ولی هرگز آنان را برای جلب شفقت شما به دادگاه نخواهم آورد. می‌دانید چرا؟ نه از روی غرور یا از آن‌رو که شما را به چشم حقارت می‌نگرم، بلکه بدان جهت که چنین کاری را هم برای خود مایه ننگ می‌دانم و هم برای شما و شهر شما. این‌که من از مرگ می‌ترسم یا نه مطلب دیگری است. ولی در این سالخوردگی و با شهرتی که به دانایی دارم، خواه این شهرت بجا باشد و خواه بیجا، روانی‌دانم به چنین کاری دست بزنم زیرا به هر حال همگان معتقدند که سقراط را چیزی از دیگران ممتاز می‌سازد.»

آگاهی بر خویشتن، او را مانع می‌شود از این‌که چنان کند؛ و با این سخن اندیشه‌اش گامی فلسفی به پیش برمی‌دارد و به ایده عدالت روی می‌آورد:

«وظیفه دادرس آن نیست که برای خشنود ساختن این و آن از حق بگذرد بلکه این است که در همه احوال حق را به کرسی بنشانند زیرا سوگند خورده است که از هیچ‌کس جانبداری نکند و تنها مطابق قانون و از روی حق حکم دهد.»

دینداری حقیقی این است که آدمی بداند که حق و قانون در الوهیت ریشه دارد، و موافق این دانش رفتار کند:

«نه ما حق داریم شما را به شکستن سوگند برانگیزیم و نه شما حق دارید به پیمان‌شکنی خوگیرید چه اگر چنین کنیم کردار هیچ‌یک از ما مطابق قانون نخواهد بود. بنابراین نباید از من چشم داشته باشید کاری کنم که هم دور از شرف است و هم مخالف حق و دینداری. ملتوس مرا به اتهام بی‌دینی به دادگاه خوانده است. اگر من با استغاثه و زاری شما را به شکستن سوگند برانگیزم همین خود دلیلی خواهد بود بر این‌که وجود خدایان را منکر و انکار آنان را به شما نیز می‌آموزم. ولی می‌بینید که

چنان نمی‌کنم زیرا بیش از همه مدعیانم به خدا اعتقاد دارم و کار خود را به شما و خدا وامی‌گذارم تا با من آن کنید که صلاح من و شماست.»

این پرسش که ماهیت دینداری چیست، در مکالمه اوشو فرون بی پاسخ ماند. سقراط نه پاسخ این سؤال را از حریف توانست بگیرد و نه خود چیزی می‌دانست تا به جای او بگوید. با این همه در آن مکالمه عناصری از مفهوم دینداری روی نمودند که در آپولوژی شکوفا شدند؛ و این عناصر ارزشی خاص دارند چون شخصیت و شیوه فکر سقراط را به نحوی بسیار روشن آشکار می‌سازند. به موجب آن عناصر دینداری بدین معنی است که آدمی در راه شناخت خدا بکوشد، پایبند تصورات مستی نماند، بلکه بجوید و برسد و تا آن حد که بهترین نیروهای روح به او اجازه می‌دهند ذات الهی را در کمال پاکی و علو ببیند. در این اندیشه ممکن است تضادهایی با سنت و شیوه فکر دیگران بروز کند و مقام الوهیت برتر از آنچه در تصورات پایبند طبیعت نمایان است در نظر آید و از این طریق آشفتگی دینی در زندگی روزانه روی بنماید؛ ولی کسی که جویای حقیقت است باید همه این مراحل را بپیماید.

تصور آدمی از خدا اگر به چنان اوجی هم برسد که دیگر جایی برای دادوستد باقی نماند، باز در زندگی روزانه بی‌اثر نمی‌ماند، به عکس، آدمی وظیفه زندگی خود را ناشی از اراده الهی می‌داند. این که سقراط می‌گوید پاسخ سخنگوی پرستشگاه را بدین معنی فهمیده است که آپولون، خدای پرستشگاه دلفی، به او فرمان می‌دهد که مردمان را بیازماید، در نظر اول جزئی از واقعیات زندگی اوست. ولی گفته سقراط معنی عمیق‌تری دارد: کاری که من می‌کنم خدمت به آپولون، خدای روشنگری و الهام‌بخش متفکران، است. این‌گونه عمل دینداری است یعنی اطاعت از فرمان خدا در سراسر زندگی؛ و اصالت این اطاعت هنگامی آشکار می‌شود که با خواسته‌های محیط در تناقض بیفتد و با تحمل زیان و خطر به جا آورده شود.

اطاعت از فرمان خدا مخصوصاً آنجا آشکار است که سقراط سخن از

«ندای الهی» می‌گوید. این ندا بی‌مقدمه و بی‌آن‌که شنونده از طریق پیش شخصی خویش انتظار آن را داشته باشد به گوش می‌رسد، و دینداری اطاعت از آن نداست حتی اگر شنونده به درستی هشدار آن وقوف نیابد، یا چنان ناگهانی پدیدار گردد که او مجبور شود سخنی را که در حال گفتن است قطع کند. این نیز در نظر اول جزئی از وقایع زندگی سقراط است ولی در پس پشت این واقعه، هشیاری او در برابر آن فرمان اسرارآمیز است که اعتبارش نه از راه توجیه مبتنی بر عقل بلکه فقط از طریق خودش آشکار است.

با عنصری دیگر از مفهوم دینداری در مکالمه کریتون آشنا خواهیم شد. ولی برای این‌که رشته ارتباط قطع نشود در اینجا اشاره‌ای به آن می‌کنیم. سقراط به دوست دیرینش کریتون که می‌خواهد او را به فرار از زندان برانگیزد، می‌گوید این عمل مجاز نیست زیرا حکم دادگاه شخص محکوم را متعهد می‌سازد و منشأ این تعهد ارتباطات انسانی و اجتماعی است. ولی در جریان گفت‌وگو قوانین شهر به صورت نیروهای نظم و حفاظ جامعه و دولت پدیدار می‌شوند و تعهد اخلاقی سقراط را در برابر چشمش قرار می‌دهند، و به تدریج تعهد از ساحت اخلاق بالاتر می‌رود و خاصیت دینی می‌یابد.

بنابراین، دینداری بدین معنی است که آدمی اعتبار «نیک» اخلاقی را امری الهی تلقی کند و برای رعایت آن هر زیانی را تحمل نماید. از اینجا ارتباطی میان مکالمه کریتون و بحثهای مکالمه فایدون پدید می‌آید: در این بحثها همان سخن درباره حقیقت گفته می‌شود و تجربه حقیقت به عنوان آمادگی برای پذیرفتن الوهیت نمایان می‌گردد. دیدن این حقیقت بدون توجه به هر چیز دیگر، و جستن اعتبار خاص آن، و موافقت درونی با الوهیت که در پس پشت حقیقت آشکار می‌شود، دینداری است. مظهر نهایی این شیوه فکر را در جمهوری افلاطون می‌یابیم، آنجا که در پس پشت صور حقیقت، یعنی ایده‌ها، راز «نیک» فی‌نفسه آشکار می‌شود و با تصویر خورشید پیوند می‌یابد.

خطابه دوم

دفاع سقراط به پایان رسیده است و اکنون دادرسان باید دربارهٔ تقصیر یا بی‌تقصیری او اظهار نظر کنند. سقراط را با اکثریتی کوچک محکوم می‌کنند بدین معنی که از پانصد دادرس، دویست و هشتاد تن رأی به محکومیت او می‌دهند. اگر سی تن دیگر به نفع او رأی می‌دادند عدد آرا برابر می‌گردید و سقراط تبرئه می‌شد.

برای بعضی جرایم مجازاتی معین در قانون پیش‌بینی شده بود و در مورد بعضی دیگر میزان مجازات را دادرسان معین می‌کردند و در این‌گونه موارد محکوم اختیار داشت مجازاتی را که در ادعانامه پیشنهاد شده بود بپذیرد یا مجازاتی دیگر برای خود پیشنهاد کند و آنگاه دادرسان یکی از دو مجازات را انتخاب می‌کردند. پس سقراط فرصتی دیگر داشت تا از حق خود دفاع کند و از کیفر مرگ که مدعیان خواسته بودند رهایی یابد.

سقراط گفتاری دیگر آغاز می‌کند ولی سخنش به کلی برخلاف حکم عقل عملی و ذکاوت است:

«آنتیان، از رأی که دربارهٔ من دادید نه خشمگینم و نه آزرده. این امر علل بسیار دارد. به هر حال حکم شما برخلاف انتظارم نبود. فقط در شگفتم که اختلاف میان آراء موافق و مخالف چنین کم است، و من انتظار داشتم اختلاف به مراتب بیش از این باشد. می‌بینید که اگر سی رأی دیگر به بی‌گناهی من داده می‌شد تبرئه می‌شدم.»

گویی مرد جهان‌دیده تعجب می‌کند که در میان دادرسان این همه بیش و انصاف وجود دارد، و فیلسوف احساس می‌کند که سرنوشت به چه عوامل ناچیزی متعلق است.

پیشنهاد متقابل

آنگاه سقراط پیشنهاد خود را ذکر می‌کند:

«مدعی پیشنهاد می‌کند که مرا به مرگ محکوم کنید. آتینان، من چه پیشنهاد کنم؟ آیا جز آنچه به راستی سزای من است؟»

«آنچه به راستی سزای من است» دو معنی دارد. ذکاوت حکم می‌کند که آن عبارت بدین معنی فهمیده شود: «اگر مقصرم مجازاتم نباید شدیدتر از آن باشد که تقصیرم اقتضا می‌کند.» سقراط با استفاده از این فرصت می‌توانست حرص دادرسان را به مجازات کردن او تخفیف دهد. ولی سقراط آن عبارت را به معنایی بیان می‌کند که صورت حمله می‌یابد: «پیشنهاد می‌کنم با من چنان رفتار شود که حق من اقتضا می‌کند.»

سخن سقراط چنین است:

«چیت سزای مردی که در سراسر زندگی هرگز آرام ننشسته، به توانگری و جاه و همه چیزهایی که به دست آوردن آنها آرزوی بیشتر مردمان است اعتنا نکرده، از مقامهای دولتی و توطئه و حزب‌بازی و همه کارهای دیگری که نه برای شما سودی داشته‌اند و نه برای خود او، برکنار مانده و همواره در این اندیشه بوده است که از چه راه می‌تواند به یکایک شما بزرگترین خدمت را به جای آورد و یگانه آرزوی این بوده است که شما را از خواب غفلت بیدار کند و متوجه سازد که پیش از آن‌که به امری از امور خود پردازید باید در اندیشه روح خویش باشید تا هر روز بهتر و خردمندتر از روز پیش گردید و پیش از آن‌که به امری از امور دولت پردازید، در اندیشه خود دولت باشید، و همین اصل را در همه امور دیگر نیز رعایت کنید؟ سزای من که در همه عمرم چنین بوده‌ام، چیست؟»

آنگاه سقراط به حمله‌ای دیگر دست می‌یازد:

«آتینان، اگر بخواهید خدمات مرا در نظر بیاورید و با من به عدالت رفتار کنید باید به من پاداش بدهید، پاداشی که مرا خشنود کند! کدام پاداش درخور مرد تهیدست نیکوکاری است که باید فراغت کافی داشته باشد تا

بتواند هر روز شما را به راه راست رهبری کند و از کارهای ناپسند بازدارد؟ به گمان من هیچ پاداش برای او بهتر از آن نیست که او را در پروتانیون^۱ نگاهداری کنید زیرا او به این پاداش سزاوارتر از کسانی است که از میدان مسابقه اسپدوانی یا اوابه رانی پیروز درمی آیند: آن بهلوانان برای شما خشنودی گذران فراهم می کنند در حالی که من می کوشم تا شما را به سعادت راستین برسانم. از این رو من برای این پاداش سزاوارتر از ایشانم. پس اگر می خواهید چیزی پیشنهاد کنم که از روی حق درخور خود می داتم، پیشنهاد می کنم از من در پروتانیون پذیرایی کنید.»

پروتانیون ساختمانی دولتی بود که در آن هیئت رئیسه شورای دولتی و مهمانان افتخاری شهر و شهروندانی که امتیازی خاص کسب کرده بودند و ورزشکارانی که در مسابقه های المپ پیروز شده بودند، به هزینه دولت پذیرایی می شدند. سقراط، هم با پیشنهاد خود تمامی دادگاه را به مبارزه می خواند و هم با استدلالی که برای پیشنهاد خویش می آورد؛ و در عین حال نیشی هم به مردان محبوب شهروندان می زند، یعنی به ورزشکاران برگزیده. احتمال بر این است که شنوندگان سخت خشمگین اند؛ شاید هم افلاطون می خواهد اشاره کند که حاضران دادگاه از تعجب خاموش مانده اند چون سقراط هشدار خود را بر این که هیا هو نکنند، تکرار نمی کند. ولی خواننده آپولوژی به هر حال تعجب می کند.

تعجب از این نیست که سقراط خود را بی تقصیر می داند. به یک معنی «تراژیک» سقراط «مقصر» است: تقصیر او مدد رساندن به زوال دنیای باشکوه و زیبایی است که، اگر آن حالت روحی که او می خواهد از پیش ببرد و به کرسی نشاند، غالب گردد، دیگر نخواهد توانست پایدار بماند. در جریان تاریخ همیشه یک ارزش باید عقب نشینی کند تا ارزشی دیگر به پای خیزد، و فقط

1. Prytaneion

شیفتگان نیکبخت به پیشرفت مطلق معتقدند و سقراط، مانند هر کسی که از دل و جان رسالتی به عهده دارد، شیفته‌ای نیکبخت است و تاریخ را بی طرفانه نمی‌نگرد. تعجب از این هم نیست که سقراط خود را ولینعمت جامعه می‌داند که سزایش بزرگترین افتخارهاست نه مجازات: او به وظیفه خود اعتقاد راسخ دارد و همه چیز را فدای آن کرده است و بنابراین افتخار را حق خود می‌داند؛ و ثبات و استقامتی که در استیفای حق خویش نشان می‌دهد، راه و روش فیلسوف قهرمان است هرچند اندکی خرده‌بینی به اعتبارش آسیب می‌رساند، و شاید اندکی هم غرور که ناشی از اراده شخصی مرد نیست بلکه از آنجا نشأت می‌گیرد که فلسفه خاصیت زندگی او شده است. مسئله پیچیده است. اندیشه فی‌نفسه — همانند قدرت — این خطر عجیب را در خود نهفته دارد که برای خود ارزش بیش از حد قایل است، و این خطر با خاصیت نامشروطی حقیقت ارتباط دارد و مرد متفکر به دشواری می‌تواند خود را از آن برهاند. شاید هم این خطر، خطر قدرت است متها به صورت ظریفتر.

تعجب خواننده از این است که سقراط چگونه داوران دادگاه را به مبارزه می‌طلبد مخصوصاً چون او جوانی پشاهنگ اندیشه‌ای خاص نیست بلکه مردی سالخورده و آموزگار دقت و انصاف است. دادگاه اداره‌ای عادی نیست بلکه نماینده جامعه آتن است و ادعای بی‌کیفیت چند تن بدخواه نیست بلکه بیان نگرانی قومی است که هنوز پایبند سنتهای کهن است. ولی سقراط چون متهمی در برابر بزرگترین مرجع دادگستری شهر رفتار نمی‌کند بلکه، مخصوصاً در حساسترین لحظات نقش آموزگار و هشداردهنده و حتی قاضی را به عهده می‌گیرد. اما این نقش هم با توجه به آگاهی او بر رسالتش قابل فهم است صرفنظر از این که مقام قاضی در حقوق مدنی آتن جزئی از حقوق هر شهروندی بود و هر شهروندی بالقوه قاضی بود که می‌بایست مراقب اجرای صحیح قوانین باشد. ولی سقراط فراتر از این می‌رود و دادگاه را تحریک می‌کند. این خواست، که باید در پروتانیون از او پذیرایی کنند، به مبارزه

خواندن است: یا از سر استهزا و یا از سر پایداری و تأکید بر همه آنچه مدعیانش گناه او شمرده‌اند، و با قصد بیان این ادعا که همه دادرسانی که علیه او رأی داده‌اند باید به سخت‌ترین کیفرها محکوم گردند! سهل‌انگاری است اگر بگوییم سقراط جز بدین سان نمی‌توانست سخن بگوید. البته می‌توانست بی آن‌که کوچکترین گامی در راه تسلیم به ادعای مدعیان بردارد. نتیجه هم غیر از آن می‌شد که شد، چون در نخستین رأی‌گیری روشن شده بود که بخش بزرگی از دادرسان مایل به محکومیت او نبودند. اگر متهم اندازه نگاه می‌داشت و احساسات قضات را جریحه‌دار نمی‌کرد حکم اعدام صادر نمی‌شد.

ولی چنین می‌نماید که در وجود سقراط چیزی هست که او را به سوی کمال نهایی هدفش سوق می‌دهد؛ فشاری، اجباری، در درون او هست که می‌خواهد آنچه او به وجه نظری خواهان آن است از طریق عمل و سرنوشت مسجل گردد. او با وضع موجود در تناقض بود. این تناقض سوءظن و دشمنی و استهزای همشهریانش را برانگیخته است، ولی موافقت و دوستی و حتی عشق بهترین جوانان این زیان را به نیکوترین وجه جبران کرده است. اما چنین می‌نماید که در وجود سقراط چیزی هست که حکم می‌کند رسالتی مانند رسالت او نباید با آرامش تحقق یابد بلکه باید به ناپودی او بینجامد. از این روست که او مرگ را به مبارزه می‌طلبید. عواملی را که در اینجا اثر می‌بخشد نمی‌توان به یاری عقل روشن کرد. حتی از دیدگاه اخلاقی صرف، درخور رد و انکارند. حکمی که سقراط دادگاه را مجبور به صدور آن می‌کند، بنا به اعتقاد خود او گناه است و برخلاف دینداری، و برای جامعه و دولت زیان به بار خواهد آورد. پس او که با کمال جدیت اخلاقی و با احساس مسئولیت کامل در برابر حقیقت، سخن می‌گوید چگونه ممکن است چنین رفتاری در پیش گیرد؟ عامل اصلی که در اینجا اثر می‌بخشد از نوع عوامل دینی است و در آینده در این باره به دقت بیشتر سخن خواهیم گفت.

جملاتی که پس از آن می‌آیند به روشنی نشان می‌دهند که سقراط نیک می‌داند که چه سخن عظیمی به زبان آورده است:

«شاید گمان کنید همچنان که به هنگام دفاع از خود نخواستم از شما استرحام کنم اکنون نیز از سر غرور و خودستایی سخن می‌گویم، و گفتار مرا اهانتی بر خود تلقی کنید.»

اگر اجازه داشت که به تفصیل بیشتر سخن بگوید می‌توانست اندیشه‌های خود را بر آنان روشن سازد:

«البته چون وقت کم است نمی‌توانم درستی سخن خود را بر شما ثابت کنم. اگر قانونی مانند قوانین کشورهای دیگر داشتید که شما را بر آن می‌داشت تا درباره مرگ و زندگی در یک روز تصمیم نگیرید بلکه چندین روز صرف این کار کنید، می‌توانستم شما را قانع سازم. ولی در زمانی بدین کوتاهی ممکن نیست کسی بتواند خود را از اتهامی بدین سنگینی پاک کند.»

پس چاره ندارد جز این که بگذارد نمود غرور به جای خود باقی بماند. باری دیگر مزیت فلسفی-دینی معجزه‌وار سقراط روی می‌نماید:

«چون گناهی از من سر نزده است چگونه چشم دارید کیفری برای خود پیشنهاد کنم؟ گذشته از این، از کیفری که ملتوس پیشنهاد کرده است باکی ندارم. زیرا نمی‌دانم آن کیفر برای من خوب است یا بد. پس موجبی نمی‌بینم آن را یا کیفری عوض کنم که بدی آن برای من مانند آفتاب روشن است.»

آیا مرگ چیز بدی است؟ نمی‌دانیم. شاید چیز بسیار خوبی است، ولی مجازاتی که ممکن است به ظاهر خفیفتر از آن به نظر آید بی‌تردید بد است:

«مثلاً پیشنهاد کنم که مرا در زندان نگاه دارید؟ زندگی در زندان تحت فرمان زندانیان چه ارجی دارد؟ یا جریمه نقدی پیشنهاد کنم با این قید که تا آن را نپرداختم در زندان بمانم؟ من مالی ندارم. از این رو تا پایان عمر در بند خواهم ماند. پس مجازات تبعید پیشنهاد کنم؟ گمان می‌کنم شما نیز به پذیرفتن این پیشنهاد راغبتر باشید. ولی آتلیان، دلبستگی

به حیات مرا چنان دیوانه نکرده است که گمان کنم با این که شما همشهریان من نتوانستید سخنان مرا تحمل کنید، بیگانگان تاب شنیدن آنها را خواهند داشت. بنابراین چنین پیشنهادی را از من چشم مدارید. محال است من این اندیشه را به خود راه دهم و برای چند روز زندگی در این سالخورده‌گی سرگردان شوم و هر روز راه شهری دیگر در پیش گیرم. زیرا نیک می‌دانم که به هر شهر روی آورم جوانان آنجا مرا حلقه‌وار در میان خواهند گرفت و به سخنان من گوش فرا خواهند داد. اگر آنان را از خود برانم خود آنان به تبعید من کمر خواهند بست و اگر نرانم پدران و خویشان‌شان مرا از شهر خود خواهند راند.»

به هر حال چون پیشنهادی متقابل لازم است، این پیشنهاد را می‌کند. ولی سخنش مانند تن در دادن شخصی بزرگسال به خواهش کودکان است:

«چون توانایی پرداخت بیش از یک مینه ندارم همین مقدار را پیشنهاد می‌کنم. افلاطون و کریتون و کریتوبولوس و آپولودوروس که در اینجا حاضرند می‌گویند سی مینه پیشنهاد کنم و خود آنان پرداخت آن را به عهده می‌گیرند. از این رو همین مبلغ را پیشنهاد می‌کنم و اینان ضامن پرداخت خواهند بود.»

پس از چنین دفاعی نتیجه محاکمه معلوم است. ولی در این که افلاطون در اینجا نام خود را به عنوان «ضامن» ذکر می‌کند شاید اعلامی نهفته باشد بر این که او پیوند روحی و معنوی خویش را با استاد بزرگش ضمانت می‌کند، یعنی درستی گزارشی را که از ماهیت و شیوه فکر او آورده است.

خطابه سوم

دادرسان رأی می‌زنند و سقراط را به مجازاتی که در ادعاینامه پیشنهاد شده است محکوم می‌کنند: مرگ به وسیله جام زهر.

سقراط پس از شنیدن حکم دادگاه باری دیگر اجازه سخن گفتن می‌یابد. نخست درباره حکم سخن می‌گوید و سخن هر دم اوجی دیگر می‌گیرد:

«آتیان، با این ناشکیبایی نام نیک خود را به باد دادید و بدخواهان و خرده‌گیران را گستاخ ساختید. زیرا از این‌پس عیب‌جویان به سرزنش شما برخوانند خاست و خواهند گفت مرد دانایی مانند سقراط را کشتید. هرچند من از دانایی بهره‌ای ندارم بدگویان شما خلاف این را ادعا خواهند کرد حال آن‌که اگر اندکی درنگ کرده بودید مقصود شما حاصل می‌شد. زیرا می‌بینید که من پیرم و پای بر لب گور دارم. در این نکته روی سخنم با همه نیست بلکه با کسانی است که رأی به کشتن من داده‌اند. اینک به آنان می‌گویم: شاید گمان می‌برید علت محکوم شدن من ناتوانیم از گفتن سخنانی است که اگر می‌گفتم از این مهلکه‌رهایی می‌یافتم. ولی چنین نیست. راست است که سبب محکوم شدن من ناتوانیم بود، ولی نه ناتوانی در سخن گفتن. بلکه من از بی‌شرمی و گستاخی و گفتن سخنانی که شما خواهان شنیدن بودید ناتوان بودم و نمی‌توانستم لایه و زاری کنم و سخنانی به زبان آورم که شما به شنیدن آنها از دیگران خو گرفته‌اید و من درخور شأن خود نمی‌شرم. نه هنگام دفاع از خود آماده بودم برای گریز از خطر به کاری بستن دردم و نه اکنون از آنچه کرده و گفته‌ام پشیمانم؛ بلکه مردن پس از آن دفاع را از زندگی با استرحام و زاری برتر می‌شمارم. زیرا سزاوار نمی‌دانم که آدمی چه در دادگاه و چه در میدان جنگ از چنگال مرگ به آغوش ننگ بگریزد. اگر روا باشد که آدمی برای رهایی از خطر به هر کردار و گفتاری توسل جوید در میدان جنگ نیز بسا پیش می‌آید که با انداختن سلاح و سر فرود آوردن در برابر دشمن به آسانی می‌توان از مرگ رهایی یافت. در برابر خطرهای دیگر نیز وسیله‌رهایی بسیار است.

آری، آتیان، گریز از مرگ دشوار نیست، گریز از بدی دشوار است. زیرا بدی تندتر از مرگ می‌دود. از این‌رو من پیر و ناتوان به دام مرگ افتادم ولی مدعیانم با همه چستی و چالاکی در چنگال بدی گرفتار آمدند. در پایان این محاکمه شما مرا به مرگ محکوم کردید، و حقیقت آنان را به فرومایگی و بیدادگری محکوم ساخت؛ و همه ما، هم من و هم ایشان

از این پیشامد خوشنودیم. شاید صلاح همه ما در این بود و گمان می‌کنم می‌بایست چنین می‌شد.»

سطح سخن دم به دم بالاتر می‌رود. نخست متهم عجیب با لحنی آرام و در حالی که در اندیشه فرو رفته است، جریان واقع را شرح می‌دهد. آنگاه باری دیگر موضع خود را تشریح می‌کند و سرانجام یکباره می‌بینیم که خود دادگاه به محاکمه کشیده می‌شود و دادگاه حق و حقیقت به رفتار قدرت اتفاقی رسیدگی می‌کند و حکم می‌دهد. در کلمه «می‌بایست» در آخرین جمله سقراط، آن ضرورت تراژیک به زبان می‌آید که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم. ولی دادرسان هم از کاری که کرده‌اند سود نخواهند برد. آنان خواستند چراغ روح و ذهن را به نیروی زور خاموش سازند، ولی بدین آرزو نخواهند رسید و نبرد ذهنی و فکری که سقراط آغاز کرده است برای این که احساس مسئولیت در دلها راه یابد و امور زندگی روزانه با معیارهای صحیح سنجیده شود و دینداری بر پایه‌ای تازه و استوار، یعنی پایه حقیقت، مبتنی گردد، پایان نخواهد یافت: جوانان کار او را ادامه خواهند داد:

«پس از مرگ من به کيفری بسیار سخت‌تر از آنچه درباره من روا داشتید دچار خواهید شد. مرا به کام مرگ فرستادید تا دیگر کسی نباشد که به حساب زندگی شما رسیدگی کند. ولی آنچه پس از مرگ من روی خواهد داد به عکس آرزوی شما خواهد بود. زیرا بسی کسان سر خواهند داشت و شما را به پای محاسبه خواهند کشید که تا امروز من، بی آن که شما بدانید، از این کار بازداشته بودم. هر چه آنان جواتر باشند تحمل سرزنششان برای شما دشوارتر خواهد بود. اگر در این گمانید که با کشتن آنان می‌توانید مانع از آن شوید که کسی بتواند زندگی زشت شما را در برابر دیدگانتان قرار دهد و شما را شرمند سازد سخت در اشتباهید. زیرا این روش نه انجام‌پذیر است و نه موافق شرف. والاترین و انجام‌پذیرترین روشها این است که انسان سلب آزادی دیگران را نکند بلکه بکوشد که خود هر روز بهتر و خردمندتر گردد.»

خطاب به دادرسان حقیقی

آنگاه سقراط روی در کسانی می آورد که رأی به بی گناهی او داده اند. مثل این است که اینان به گرد او حلقه زده اند و استاد پیر، روی در روی مرگ، با این گروه که از طریق رأی خود نه تنها با او بلکه با حقیقت و عدالت نیز توافق یافته اند، تنها مانده است.

«تا کارگزاران دادگاه مشغولند و مرا به جایی که باید دست از جان بشویم نبرده اند، می خواهم با کسانی هم که رأی به برائت من داده اند، کمی گفت و گو کنم. دوستان من، اندکی درنگ کنید تا شما را از واقعه ای شکفتانگیز که امروز برای من روی داده است آگاه سازم.»

می خواهد لحظه سرنوشت ساز را که در آن تصمیمی به بزرگی ابدیت گرفته شده است برای دوستان خود تفسیر کند، و بدین منظور حکایتی از زندگی خود می گوید. خواننده به دشواری می تواند در برابر این سخنان آرامش خود را حفظ کند: دوستان سقراط را به خود نزدیک احساس می کند و می بیند که دیگران چگونه روی از آنان برگردانده اند.

سقراط سخنی عمیق از امور پنهانی می گوید، از داستانی اساطیری، درباره معنی زندگی، از طریق تصاویر و رویدادهای نمادین. سرود نمی خواند و تعالیم حکمت آمیز به زبان نمی آورد. او و هواخواهانش می خواهند یکدیگر را تسلی دهند و بدین منظور به سخنان اساطیری توسل می جویند:

«ای دادرسان، که دادرسان به معنی حقیقی هستید، آن ندای خدایی که همواره با من بود در چند روز گذشته نیرومندتر از پیش شده بود و بارها هر وقت می خواستم پای از دایره صلاح بیرون نهم مرا بیدار می ساخت. ولی امروز با این که پیش آمدی در انتظارم بود که بیشتر مردمان بزرگترین مصائب می شمارند، مرا از هیچ کار معانعت نکرد: نه بامداد که از خانه بیرون می آمدم خطاری به من نمود و نه هنگامی که به تالار دادگاه وارد می شدم. حتی در اثنای دفاع نیز آن ندای ملکوتی مرا از گفتن هیچ سخنی بازداشت حال آن که در گذشته هنگام گفت و گو با مردمان بارها به گوش

من رسیده و مرا از ادامه سخن مانع شده است. علت آن جز این نمی تواند بود که آنچه امروز برای من پیش آمده، نیک است و بیشتر مردمان که مرگ را مصیبت می شمارند بی گمان در اشتباهند. امروز من دلیلی آشکار بر درستی این سخن به دست آورده‌ام: اگر کاری که امروز کردم بجا و به صلاح من نبود امکان نداشت آن ندای الهی مرا از آن باز ندارد.»

سخنی است که از عمیقترین نقطه وجود برمی آید و در آن، دین و فلسفه و انسانیت به نحو شگفت‌انگیزی به هم می پیوندند. ماهیت مرگ را بررسی می کند و احتمالهای مختلف را به دقت از هم جدا می سازد، گویی با شاگردانش نشسته است و با آنان سخن می گوید:

«برای اثبات این که مرگ خوب است بدین گونه نیز می توان استدلال کرد: مرگ یا نابود شدن است بدین معنی که کسی که می میرد دیگر هیچ احساس نمی کند؛ یا چنان که می گویند، انتقال روح است از جهانی به جهان دیگر.»

احتمال اول

«اگر احتمال نخست درست باشد و با آمدن مرگ نیروی احساس از میان برود و مرگ چون خوابی باشد که هیچ رؤیایی آن را آشفته نسازد پس باید مرگ را نعمتی بزرگ بشماریم. چه اگر کسی شبی را، که در آن چنان خوش بخوابد که حتی رؤیایی نیز خوابش را پریشان نسازد، با همه شبها و روزهای زندگی خود مقایسه کند و بخواهد ببیند در همه عمر چند روز یا شب خوشتر از آن داشته است، گمان می کنم نه تنها مردم عادی بلکه شاه ایران نیز اعتراف خواهد کرد که آن گونه شبها و روزها در زندگیش انگشت شمار بوده است. اگر مرگ چنین چیزی باشد من آن را برای خود سودی بزرگ می شمارم زیرا در آن، همه زمان به صورت شبی جلوه گر خواهد بود.»

مثل این است که پیرمرد، که همه عمر بدون احساس خستگی با بحث و

گفت و گو گذراننده است، یکباره خسته شده است: چه خوب بود اگر می توانست بخوابد. ولی چنین نیست چون احتمال دیگری هم هست:

احتمال دوم

«ولی اگر مرگ انتقال به جهانی دیگر است، و اگر این سخن راست است که همه درگذشتگان در آنجا گرد آمده اند، پس چه نعمتی والاتر از این که آدمی از این مدعیان که عنوان قاضی بر خود نهاده اند رهایی یابد و در آن جهان با داورانی دیگر مانند مینوس و رادامانتوس و آیاکوس و پریستولوس، که چنان که شنیده ایم دادرسان آن جهانند، روبرو شود و با اورفئوس و موسایوس و هسودوس و هومر همنشین گردد. اگر مرگ این باشد، به خدا سوگند من آماده ام بارها بمیرم. گمان می کنم خصوصاً برای من زندگی در آن جهان لذتی خاص خواهد داشت زیرا در آنجا با پالاموس و آیاس پسر تلامون و کسان دیگر که در گذشته در نتیجه داوریهای ظالمانه هلاک شده اند همنشین خواهم شد و سرنوشتی چون سرنوشت آنان خواهم داشت.»

در اینجا آن دادگاهی آشکار می شود که در آن، سقراط در برابر موجود سرمدی خواهد ایستاد تا شخصیت و اعمالش با معیارهای او سنجیده شوند. سقراط از آن دادگاه بیمی ندارد و می گوید که نه تنها خواست و عملش در آنجا تأیید خواهد شد بلکه کاری را که در این جهان کرده است در آنجا ادامه خواهد داد:

«در آن جهان با کسانی که نام بردم به گفت و گو خواهم پرداخت تا ببینم کدام یک به راستی داناست و کدام به غلط خود را دانا می پندارد. آیا سعادتی بزرگتر از این می توان تصور کرد که انسان با اودوسئوس و سیسوفوس و مردان و زنانی از این قبیل همنشین شود یا با سرداری که آن سیاه انبوه را به ترویا برد، به گفت و شنید پردازد و او را بیازماید؟ به هر حال به یقین می دانم که آنان هیچ کس را به سبب این گفت و شنید

نخواهند کشت چه اگر سخنانی که درباره آن جهان می‌گویند راست باشد، آدمی در آنجا نه تنها نیکبخت‌تر از این جهان به سر می‌برد بلکه زندگی جاودان دارد.»

چه خودآگاهی و اعتماد به نفسی در این سخنان به زبان می‌آید! در آنجا سقراط با بزرگمردان روزگاران گذشته درباره مطالب مهم گفت‌وگو خواهد کرد و این گفت‌وگو از یک سو با اهمیت موضوع سازگار خواهد بود چون حریفانش از پاکی و نیرو و بینشی که لازمه آن گفت‌وگوهاست بهره‌ورند و از سوی دیگر با شخصیت سقراط سازگار خواهد بود که در این جهان مجبور بوده است به امور و مطالب حقیر اکتفا کند. سقراط این نکته را به صراحت نمی‌گوید ولی از ارتباط اندیشه‌ها معلوم است که چنین می‌اندیشد. خواننده به یاد کمدی الهی می‌افتد، آنجا که دانتی مردان بزرگ روزگاران قدیم را ملاقات می‌کند و پنج تن از شریفترین شاعران او را به حلقه خود می‌پذیرند و با او از مطالبی سخن می‌گویند «که بهتر است درباره آنها خاموش ماند.»

با این سخنان سقراط آنچه را که به خاطر آن محکوم شده است، وارد ایده خود، ایده سقراط، می‌کند. دادگاهی که محکومش ساخته است از نظر مابعدالطبیعی از میان رفته است. مرد محکوم به معنی زندگی خود آگاه می‌گردد و با وجود ابدی خود یکی می‌شود.

این بخش خطابه سوم را می‌توان اسطوره آپولوژی تلقی کرد. افلاطون در چند رساله خود آنچه را به روش فلسفی بررسی نموده و با سخن بیان کرده است، از طریق داستانی اساطیری مجسم می‌سازد. در اینجا نیز چنین است: آنجا که سقراط نیمه‌جدی و نیمه‌طنزآمیز درباره انتظارات خود از جهان دیگر سخن می‌گوید. مطلب فلسفی که پیشتر بیان شده است اکنون از طریق اسطوره به ارتباطی دینی برکشیده می‌شود: ارتباطی که زندگی فردی و تاریخ و جهان را در بر می‌گیرد.

سقراط دوباره به زمان حال بازمی‌گردد:

«پس شما نیز ای داوران، از مرگ مهربانید بلکه به آن خوشبین باشید و دل قوی دارید و بدانید که نیکان نه در زندگی بدی می‌بینند و نه پس از مرگ، و خدایان هرگز نظر مهر و عطوفت خود را از آنان باز نمی‌گیرند. واقعه‌ای هم که برای من روی داده است، بی‌علت نیست بلکه می‌دانم که صلاح من در این است که بمیرم و از رنج و اندوه آسوده گردم. آن ندای خدایی نیز به همین علت امروز مرا از آنچه کردم و گفتم باز نداشت. بدین سبب از مدعیان خود و کسانی که رأی به کشتن من دادند گله ندارم...»

نمی‌خواهد از مدعیان سلب مسؤلیت کند، چون آنان کار خوب نکرده‌اند:
«... هرچند مرادشان این بود که مرا دچار مصیبت کنند.»

سخن سقراط را نباید غلط بفهمیم. این گفته به معنی «گذشت» مسیحی نیست. مراد سقراط این است که از مدعیانش گله ندارد، آنان در حقیقت نتوانسته‌اند به او آسیب برسانند چون مرگ بهتر از زندگی است. آنچه در اینجا به زبان می‌آید پیروزی فلسفی-دینی بر مرگ است. اطمینان به ارزشی که در آینده به دست خواهد آمد آتش کینه بر مدعیان را که خواسته‌اند زندگی این جهانی او را نابود کنند، خاموش می‌سازد.

آنگاه سقراط وصیت می‌کند، وصیتی عجیب و پراز طنز:

«در پایان سخن تقاضایی از شما دارم: چون پسران من بزرگ شوند و ببیند که به توانگری و جاه‌پیشی از فضیلت انسانی ارجح می‌نهند انتقام خود را از آنان بگیرد و همچنان که من شما را آزردهام آنان را بیازارید، و اگر خود را دانا به چیزی بپندارند بی‌آن‌که به راستی دانا باشند، آنان را سرزنش کنید همچنان‌که من شما را سرزنش کرده‌ام. اگر چنین کنید از شما سپاسگزار خواهم بود زیرا خیر و صلاح فرزندان من در این است.»

سرانجام آخرین سخن سقراط، سخنی که در آن ذات فیلسوف بزرگ به زبان می‌آید! بی‌اختیار بدین فکر می‌افتیم که دوستان افلاطون این سخن را به چه معنی فهمیده‌اند؟

«اکنون وقت آن است که من به استقبال مرگ بشتایم و شما در پی زندگی بروید. ولی کدام یک از ما راهی بهتر در پیش دارد جز خدا هیچ کس نمی داند.»

عبارت «به استقبال مرگ شتافتن» که افلاطون از زبان استادش می آورد معنایی بیش از این دارد که سقراط باید بمیرد در حالی که دیگران به زندگی ادامه می دهند. این سخن اشاره ای به «روی به مرگ آوردن» فیلسوف اصیل است بدان معنی که در رساله فایدون تشریح خواهد شد در حالی که دیگران در بند پندارهای دوپهلوی زندگی زمینی باقی می مانند. ولی این عبارت رقت انگیز را هم جمله ای طنزآمیز که پس از آن می آید به حال تعلیق در می آورد: «ولی کدام یک از ما راهی بهتر در پیش دارد، جز خدا هیچ کس نمی داند.» انعکاس این کلمات در درون شنونده ای که توانایی اندیشیدن دارد، خاموش نمی شود.

می پرسیم مرگ در چهار مکالمه ای که تحقیق ما با آنها سروکار دارد چگونه و به چه معنی ظاهر می شود؟ آپولوژی بدین سؤال پاسخی مهم در بر دارد: این پاسخ از آن جهت بسیار مهم است که شخصیت خود سقراط در آن نمایان می شود.

سخنی که در خطابه اول در این باره گفته می شود اختلاف نظر سقراط را با اعتقاد عمومی که مرگ را بزرگترین مصایب تلقی می کند، آشکار می سازد. سقراط مرگ را امری ساده نمی انگارد ولی بیمی هم از آن ندارد. او ارزشهایی را که اعتبار عام دارند، می شناسد و بار تکالیف بی قید و شرط را هم به دوش خود احساس می کند. در برابر اینها مرگ اهمیت خود را از دست می دهد و امری فرعی می شود. یکی از این تکالیف رسالتی است که از طریق گفتار سخنگوی پرستشگاه آپولون به عهده او نهاده شده است. دیگری وظیفه وفاداری نسبت به خویشان است و تکلیفی که اقتضای شرف خود اوست. همه اینها او را مانع می شوند از این که در برابر حرص قدرت داوران دادگاه سر تسلیم فرود آورد.

ولی در خطابه اول مطلبی بیش از این هست: هیچ کس نمی داند که آیا مرگ مصیبتی است یا سعادت. با این همه این واقعیت که - چنانکه در خطابه سوم گفته می شود - آن ندای خدایی نه هنگام ورود سقراط به دادگاه هشدار می دهد و نه هنگامی که در اثنای دفاع سخنانی به زبان می آورد که به زیانتش تمام می شوند، قرینه ای است بر این که مرگ باید چیز خوبی باشد زیرا مبدایی که آن ندای الهی از آن می آید تنها منشأ چیزی می تواند بود که در نهایت نیک است نه بد.

پیشتر به اشاره گفتیم که در شیوه دفاع سقراط محرکی در کار است که خواستار مرگ است. در مورد مردی مانند سقراط که از نیروی زندگی آکنده است و روحیه ای مثبت گرا دارد، آن محرک ممکن نیست آرزویی بیمارگونه برای مردن باشد. سقراط خواهان نابودی فی نفسه نیست بلکه می داند که مرحله نهایی وجود و رسالتش از طریق نابودیش به تحقق می پیوندد. چنین می نماید که مرگ دروازه وصول به تحقق نهایی است. این نکته در خطابه سوم به وضوح تمام به زبان می آید، آنجا که سقراط به داورانی که رأی به برائتش داده اند، واقعه ای را که روی داده است به اشاره ای باز می نماید. این اشاره حاکی از این است که مرگ گامی به سوی زندگی واقعی است.

تصویر مرگ بدین معنی، از سنت نشأت نمی گیرد بلکه از آگاهی سقراط بر رسالتش ناشی است. سقراط کاری را که در زندگی این جهانی به جا آورده است و به خاطر آن باید بمیرد، در آنجا به کمال خواهد رساند. این سخن به معنی تصور ابتدایی ادامه زندگی این جهانی در آن جهان نیست: آنچه در روی زمین تناقض با پیرامون بر آن پرده می کشید و مقاومت امور گذرا آن را از شکوفایی باز می داشت و تحقق بخشی به آن مستلزم تن به خطر دادن شخصی بود، در آنجا معنی نهایی خود را باز می یابد. اگر سقراط حق داشته باشد که با پهلوانان روزگاران گذشته گفت و گویی بی آغاز و درباره سرنوشتشان پرسشهایی از آنان بکند و سرنوشت خود را با سرنوشت ایشان مقایسه کند، این امر مثل

این است که یک شیء در برابر ایده خود قرار گیرد: در این صورت وجود و عملش به مقام ارزش حقیقت قاطع برکشیده می‌شود، و چنین می‌نماید که مرگ معبری بدانجاست و بدین عنوان شناخته و پذیرفته می‌شود.

مکالمه کریتون

سقراط در زندان

چون چهار مکالمه افلاطون را که با مرگ سقراط ارتباط دارند بر حسب ترتیب معنایی آنها مرتب می‌سازیم، هر بار سقراط را در مکانی دیگر و در حال گفت‌وگو با اشخاصی دیگر و در حالی دیگر می‌یابیم.

صحنه نمایش مکالمه اوثروفرون خیابان است. در اینجا گفت‌وگو میان دو تن که بر حسب اتفاق به هم رسیده‌اند به عمل می‌آید: یکی سقراط است و دیگری شخصیتی مشکوک که دارای چندان اعتباری نیست. ولی شکل گفت‌وگو با محتوایش انطباق کامل دارد: چنان‌که گفتیم گردبادی ناگهانی در وسط خیابان برمی‌خیزد و مدتی به‌گرد خود می‌گردد و یکباره بی‌نتیجه خاموش می‌شود.

طومار آپولوژی در مکانی رسمی، در دادگاه بزرگ شهر آتن، باز می‌شود: یک طرف گفت‌وگو سقراط است که این‌بار عنوان متهم دارد و زندگیش بسته به پایان محاکمه است، و طرف دیگر به‌ظاهر داوران دادگاهند ولی در پشت سر آنان توده مردم آتن است با همه تضادهایی که بر آن حکومت دارند، توده‌ای دستخوش غرایز آشفته و درهم برهم، که همین‌که قدرت به دستش می‌افتد به جانوری خطرناک مبدل می‌گردد: امروز ویران می‌کند و فردا از آنچه دیگر جبران‌پذیر نیست لب به شکایت می‌گشاید. مشکل گفت‌وگو بزرگ و خشن و جدی است: سه خطابه بدان‌سان که در قانون آیین دادرسی پیش‌بینی

شده. در خطابه اول مخاطب سقراط تمامی هیئت داوران است با عنوان «آتیان»، و گاهگاه گفت‌وگویی میان او و مدعیان به عمل می‌آید. خطابه دوم نیز همین‌گونه است. خطابه سوم در آغاز همچنین است ولی اندکی بعد سقراط روی در دادرسان حقیقی می‌آورد که رأی به برائت او داده‌اند. پس از هر یک از دو خطابه اول و دوم حکمی صادر می‌شود و حکم دوم از حیث تراژیک قویتر از حکم نخستین است. پس از خطابه سوم سقراط مجبور است به زندان برود و منتظر اجرای حکم اعدام شود.

صحنه کریتون گوشه خلوتی است. سقراط در زندان است. در سپیده‌دمی، آنگاه که شب تقریباً هنوز به پایان نرسیده است، کریتون به نزد او می‌آید و برای آخرین بار می‌کوشد او را به گریز از زندان برانگیزد. در اینجا نیز گفت‌وگو میان دو تن به عمل می‌آید: سقراط که در انتظار مرگ است، و دوست دیرین سالخورده‌اش که از نگرانی دوستانه آکنده است ولی از لحاظ روحی و فکری با او به هیچ‌روی در یک سطح قرار ندارد، به طوری که در جریان گفت‌وگو حضورش تقریباً از یاد می‌رود و سقراط در واقع با خود و وجدان خود تنها می‌ماند. او در این گوشه خلوت باری دیگر درباره همه آنچه روی داده است به تحقیق می‌پردازد و سرانجام رفتار خویش را به صورت قاطع تأیید می‌کند.

صحنه نمایش فایدون نیز همین حجره زندان است ولی این بار شاگردان وفادار به گرد استاد حلقه زده‌اند. بند از پایش برداشته‌اند و او با جمع شاگردان درباره معنی زندگی و مرگ گفت‌وگو می‌کند. گفت‌وگو بحثی فلسفی به معنی حقیقی است از آن‌گونه که سقراط بارها در ورزشگاه یا در جاهای دیگر با دیگران کرده است با این فرق که بحث امروزی در حضور مرگ به عمل می‌آید و تا دم مرگ ادامه می‌یابد: در اینجا سخن و عمل، و شناخت و وجود، کاملاً یکی است.

رساله اول، سقراط را آنچنان‌که هست نشان می‌دهد. خواننده احساس می‌کند که او تحت چه شرایطی مبارزه‌ای را که در پیش دارد به جا خواهد

آورد. رسالهٔ دوم بیان خود مبارزه است و خواننده چگونگی وصول سقراط را به نتیجه و تصمیم‌گیری تجربه می‌کند. در رسالهٔ سوم امکانی برای رهایی از مرگ روی می‌نماید، و سقراط باری دیگر راهی را که در پیش گرفته است می‌آزماید؛ و رسالهٔ چهارم تمامی رویداد را در برابر روشنایی ابدیت قرار می‌دهد و پایان آن را آشکار می‌سازد.

از محاکمهٔ سقراط چندین روز گذشته است. یک روز پیش از محاکمه کاهن پرستشگاه آپولون کشتی را که به رسم قدیم هر سال به جزیرهٔ دلوس می‌فرستادند آراسته بود. [این همان کشتی است که ته‌اوس با آن هفت پسر و هفت دختر را به ساحل کرت رساند و بدین‌سان هم خود و هم آنان را از خطر رهانند... آتیان آن روز با آپولون عهد کردند که اگر آن جوانان رهایی یابند هر سال جشنی برپا کنند و با کشتی آراسته هیأتی به پرستشگاه آپولون در دلوس بفرستند. از آن تاریخ هر سال آن هیئت را به دلوس روانه می‌کنند و قانونی هم دارند که به حکم آن از روزی که کشتی روانهٔ دلوس می‌گردد تا بازگشتن آن شهر باید پاک بماند و در این فاصله دولت نباید کسی را بکشد.]^۱ باد مخالف کشتی را از پیشروی بازداشته است و در نتیجه سقراط چندین روز در زندان مانده است. ولی اینک مسافرانی که به‌آتن رسیده‌اند گزارش داده‌اند که کشتی به زودی به‌آتن خواهد رسید.

در این میان در شهر وقایعی روی داده است. جمعی از آغاز طرفدار سقراط بودند و کسانی هم که رأی به محکومیت او داده‌اند در این بین احتمالاً دریافته‌اند که حکم عادلانه نبوده است. به هر حال مردم انتظار دارند که دوستان سقراط به او یاری کنند تا از زندان بگریزد. بی‌گمان کوشش اینان بی‌حاصل نخواهد ماند و سقراط از مرگ رهایی خواهد یافت و فاجعه روی نخواهد داد.

۱. این چند جمله را برای روشن شدن موضوع کشتی از رسالهٔ فایدرونه ۵۸ آورده‌ایم. — م.

دوستان از کوشش بازنایستاده و زندانی را به گریز برانگیخته‌اند ولی او تاکنون از قبول خواهش آنان سر باز زده است و اینک کریتون به زندان رفته است تا به او بگوید که دیگر وقت زیادی باقی نمانده است.

«سقراط: کریتون، چرا امروز بدین زودی آمدی؟ یا چندان زود نیست؟

کریتون: چرا، بسیار زود است.

سقراط: چه وقت است؟

کریتون: سپیده صبح تازه دمیده است.

سقراط: پس چه شد که زندانیان در را باز کرد؟

کریتون: با هم آشناییم و گاه هم چیزی به او می‌دهم.

سقراط: تازه رسیده‌ای یا دیری است که در اینجایی؟

کریتون: ساعتی است رسیده‌ام.»

سقراط می‌داند که هر بامداد به هنگام بیدار شدن ممکن است بشنود که کشتی رسیده است. با این همه خوش خوابیده است. کریتون، همسال سقراط و دوست دیرین و وفادار او، ساده‌مردی نیکخواه، بر بالینش نشسته است. سقراط بیدار می‌شود و پس از گفت‌وگوی کوتاهی که میان آن دو به عمل می‌آید، می‌پرسد:

«سقراط: پس چرا بیدارم نکردی؟

کریتون: هرچند تنها نشستن در این مکان غم‌انگیز دشوار بود ولی از تو در شگفت بودم که چه خوش خوابیده‌ای و دریغم آمد بیدارت کنم. می‌خواستم زمان کوتاهی را که در پیش است به آسایش بگذرانم. من همیشه تو را به سبب قوت قلبی که داری نیکبخت شمرده‌ام و اکنون این شکیبایی و آرامی خاطر که در برابر مصیبت کنونی از تو می‌بینم مرا در عقیده خود راسختر می‌سازد.

سقراط: کریتون، بسیار زشت بود اگر من با این سالخوردگی از مرگ می‌ترسیدم و آرام و قرار خود را از دست می‌دادم.

کریتون: سقراط، کسانی شناخته‌ام که سالخورده‌تر از تو بودند ولی همین‌که به چنین مصیبتی دچار آمدند سالخوردگی آنان را از شیون و زاری بازداشت.»

کریتون منظور سقراط را دریافته است. از این رو سقراط می پرسد که برای چه آمده است:

«سقراط: ولی چرا امروز چنین زود آمده‌ای؟»

کریتون: سقراط، خیر بدی دارم، که چنان‌که می بینم در تو اثری نخواهد بخشید، ولی برای همه دوستان تو طاقت فرسات، خصوصاً برای من، که نمی دانم چگونه تحمل خواهم کرد.

سقراط: چه خبری؟ مگر آن کشتی که قرار است پس از رسیدنش کشته شوم، از دلوس بازگشته؟

کریتون: هنوز نه، ولی کسانی که از سونیوم آمده‌اند می گویند امروز خواهد رسید. بنابراین فردا باید دست از زندگی بشویی.

سقراط: کریتون، اگر خدا چنین خواسته است باک نیست. ولی گمان نمی کنم کشتی امروز برسد.

کریتون: چه دلیل داری؟

سقراط: گوش کن تا بگویم. مگر قرار نیست که یک روز پس از رسیدن کشتی بمیرم؟

کریتون: کارگزاران چنین می گویند.

سقراط: گمان می کنم کشتی فردا برسد نه امروز. دلیل درستی این حدس خوابی است که هم اکنون دیدم. راستی خوب شد مرا بیدار نکردی.

کریتون: چه خواب دیده‌ای؟

سقراط: خواب دیدم زنی زیبا که جامه سفید در بر داشت روی به من

کرده می گوید: «سقراط پس از سه روز به ساحل فثیا خواهی رسید»^۱.

کریتون: خواب غریبی است سقراط.

سقراط: ولی خواب روشنی است.

کریتون: درست است...»

به هر حال وقت زیادی باقی نمانده است و کریتون همه قدرت سخنوری

۱. اشاره به شعری است از ایلیاد هومر: «اگر خدای دریا سفر خوشی نصیب کند، شاید روز سوم به ساحل پر صخره فثیا برسم.» - م.

خود را به کار می اندازد تا دوست خود را به گریز برانگیزد و دلایل بسیاری بر درستی سخن خود دارد. اگر سقراط بمیرد دوستی گرانقدر از دستش خواهد رفت و از این گذشته مردم خواهند گفت دوستان سقراط کاری برای نجات او انجام ندادند در حالی که گریز او از زندان به آسانی می تواند صورت پذیرد. پول حاضر است و یاران آماده اند و خطر بزرگی هم از طرف دولت وجود ندارد. در بیرون از آن هم سقراط به هر شهری برود دوستانی خواهد یافت مخصوصاً در ثالی، آنجا که کریتون دوستان وفاداری دارد. فرار سقراط برای کودکانش هم مفید خواهد شد، پدرشان زنده خواهد ماند و دوستان از تربیت آنان دریغ نخواهند ورزید:

«ای مرد شگفت انگیز، اکنون نیز نمی خواهی سخن مرا بشنوی و در رهایی خود بکوشی؟ مرگ تو برای من دو مصیبت به بار می آورد. یکی این که دوست بی مانندی چون تو را از دست می دهم، و دیگری آن که می دانم کسانی که من و تو را نمی شناسند خواهند گفت چون کریتون از مال دریغ کرد سقراط نتوانست نجات یابد و چه تنگی بالاتر از این که چنین تهمتی بر من بنهند و بگویند کریتون مال را بر دوست برتری نهاد. چه، هیچ کس باور نخواهد کرد که تو خود نخواستی بگریزی و خواهند گفت دوستانت یاری نکردند.

سقراط: کریتون گرامی، به سخن مردم چه کار داریم؟ آنان که خوبند خواهند دانست چرا چنین شد و تنها عقیده آنان درخور اعتناست. کریتون: سقراط، مگر ندیدی عقیده مردم تا چه اندازه اثر دارد؟ همین محاکمه تو ثابت کرد که توده مردم اگر به کسی گمان بد پیدا کنند او را از پای درمی آورند.

سقراط: کاش توده مردم می توانستند کسی را به بدی بزرگی دچار کنند چه در آن صورت بر نیکی بزرگ هم توانایی داشتند. ولی نه بر این قادرند و نه بر آن. زیرا نه کسی را دانا می توانند کرد و نه نادان. بلکه هر چه می گویند و می کنند بر حسب اتفاق است.

کریتون: درست است. ولی سقراط، شاید اندیشه من و دیگر دوستان تو را از گریختن بازمی‌دارد؟ می‌ترسی پس از رهایی تو فتنه‌گران درصدد آزار ما برآیند و دارایی ما را ضبط کنند یا آسیب دیگری به ما برسانند؟ اگر در این اندیشه‌ای آسوده باشی. ما نه تنها از این خطرهایم نداریم بلکه آماده‌ایم برای رهایی تو به خطرهای بزرگتر تن دردهیم. پس سخن مرا بپذیر و با من بیا.

سقراط: البته در اندیشه شما هستم ولی اندیشه‌های دیگر نیز دارم. کریتون: نگرانی تو بی‌جاست. کسانی که تو را از شهر بیرون خواهند برد مزد گزاف نمی‌خواهند. فتنه‌گران را هم چنانکه می‌دانی با مبلغی ناچیز می‌توان آرام کرد. دارایی من در اختیار توست و گمان می‌کنم کافی باشد. اگر در اندیشه من هستی و نمی‌خواهی هر چه من دارم صرف این کار شود، دیگر دوستان که از شهرهای بیگانه آمده‌اند برای پرداخت این مبلغ آماده‌اند. یکی از آنان که سیمياس اهل شهر ثین است نقدینه کافی برای این منظور آورده است. کبس و دیگران نیز از مال دریغ ندارند. پس نه از این نظر جای نگرانی است و نه از آن حیث که در دادگاه گفتمی که اگر به این شهر پشت کنی نخواهی دانست به کجا بروی و چه کار در پیش گیری. زیرا به هر شهر که روی آوری مردمان به استقبال تو خواهند شتافت و اگر به‌سالی بروی من در آنجا دوستان فراوان دارم که مقدم تو را گرمی خواهند داشت و تو از هر آسیبی در امان خواهی بود. از این گذشته روا نیست که با خود چنین کنی و با این‌که وسایل رهایی آماده است از رهایی چشم پیوشی و آرزوی دشمنان را، که نابودی تو را می‌خواهند، برآوری. به علاوه، این سرسختی تو نوعی بی‌وفایی است نسبت به فرزندان که به تو نیاز دارند و تو موظف هستی آنان را بی‌روزی و تربیت کنی. اگر کشته شوی آنان بی‌پدر خواهند ماند و به سرنوشت یتیمان دچار خواهند شد. یا نمی‌بایست دارای فرزند شوی و یا چون شدی نباید آنان را به حال خود رها کنی بلکه باید در اندیشه آنان باشی و در تربیتشان بکوشی. ولی چنین می‌نماید که تو راه آسانتر را برمی‌گزینی

در حالی که آدمی در همه احوال باید راهی انتخاب کند که با دلاوری و مردانگی سازگار باشد، خصوصاً کسی که همه عمر خود را به تحقیق و گفت و شنود درباره فضیلت انسانی گذرانده است. اگر راست خواهی من هم از کردار تو شرم دارم و هم از رفتار ما که دوستان تو هستیم. زیرا چنین می‌نماید که هر چه بر سر تو آمد از ترسویی و زبونی ما بود که نخست گذاشتیم دعوائی بر تو اقامه شود و تو به دادگاه بروی در حالی که می‌توانستی از حضور در دادگاه سر باز زنی. سپس خاموش نشستیم تا محاکمه بدان صورت درآمد و چنان نتیجه‌ای به بار آورد. این هم پایان کار که مضحک‌تر از همه است زیرا همه مردم خواهند پنداشت با این‌که گریختن از زندان دشوار نبود نه تو در رهایی خود کوشیده‌ای و نه ما به تو یاری کرده‌ایم، و ما را ترسو و فرومایه خواهند شمرد. پس سقراط، کاری کن که این ماجرا برای ما و تو گذشته از بدبختی مایه تنگ نشود. نیک بیندیش. بلکه دیگر وقتی برای اندیشیدن نمانده است و تنها یک راه باقی است. اگر شب آینده کاری نکنیم وقت خواهد گذشت و فرصتی نخواهد ماند. پس آنچه گفتم بپذیر و سخنی به میان میاور.»

سخن کریتون خطابه درازی است که از نگرانی مرد حکایت می‌کند. ولی اثری از اندیشه فلسفی در آن نیست و تنها با امور عملی ارتباط دارد و با این‌همه سقراط را بر آن می‌دارد که موضع و تصمیم خود را باری دیگر بررسی کند. درباره موضوع دعوی، دادگاه شهر حکم خود را داده است. ولی اوضاع مساعد و کوشش دوستان فرصتی فراهم آورده است تا موضوع باری دیگر در برابر دادگاه وجدان مورد بحث و بررسی قرار گیرد. گوشه خلوتی است. سقراط با کریتون گفت‌وگو می‌کند، ولی در حقیقت با خودش حرف می‌زند.

طرح مسئله و بحث درباره آن

موضوع بحث

نخستین جمله‌های سقراط خواننده را به مرکز مسئله رهنمون می‌شوند:

«کریتون گرمی، نگرانی تو درباره من شایان ستایش است به شرط آن که با درستی سازگار باشد وگرنه هر چه بیشتر اصرار ورزی ناروا تر خواهد بود. پس بگذار تحقیق کنیم تا پدیدار شود که آیا باید مطابق گفته تو رفتار کنیم یا نه.»

در این نقطه دو حوزه از یکدیگر جدا می‌شوند. یکی حوزه واقعیت مستقیم و خطرهای مادی آن است و دیگری حوزه هنجار اخلاقی و اعتبار تکلیف‌آور آن. حکم نهایی باید در حوزه دوم صادر شود و حکمی مطلق و بلاشرط باشد چون سقراط در سراسر عمر منادی تکلیف بلاشرط اخلاقی بوده است:

«روش من در زندگی همواره پیروی از عقیده‌ای بوده است که پس از پژوهش کافی برتری آن بر دیگر عقاید آشکار شود. اصولی را که همیشه پایه گفتار و کردار خود قرار داده‌ام، امروز به سبب پیش‌آمد تازه‌ای که به من روی آورده است رها نخواهم کرد زیرا هنوز به درستی آنها اعتقاد دارم. اگر اکنون در نتیجه پژوهش نتوانیم اصلی پیدا کنیم بهتر از آنچه در گذشته پذیرفته‌ایم، یقین بدان که پیشنهاد تو را نخواهم پذیرفت اگرچه توانایی توده مردم به مراتب بیش از آن باشد که شرح دادی و ما را چون کودکان بترساند از این که دارایی ما را خواهند گرفت یا ما را به زندان خواهند افکند یا خواهند کشت.»

مبدأ بحث باید مطلبی باشد که کریتون اندکی پیش به زبان آورده است. کریتون سخن از عقیده مردمان گفت و نگران بود که اگر به دوست یاری نرساند مردمان نکوهشش کنند. سقراط باید این عقیده مردمان را - عقیده مردمانی را که در بند غرایز خویشند و به زورگویی می‌گرایند و هر دم هوسی دیگر در سر می‌پرورانند - و به سخن دیگر، پندار کم‌ارج را، در برابر حکم مبتنی بر اندیشه و پژوهش و عقل قرار دهد:

«بگذار بینیم این پژوهش را چگونه باید آغاز کرد تا نتیجه درست به دست آید. گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست درباره عقیده توده

مردم بحث کنیم تا روشن شود آیا این سخن همواره و در هر حال درست است که پاره‌ای عقاید را باید ارجعند بشماریم و به پاره‌ای دیگر بی‌اعتنا باشیم؟ یا آن زمان که پای مرگ در میان نبود آن سخن درست بود ولی امروز دریافته‌ایم که یاوه‌ای بیش نبوده است و در گذشته برای تظاهر و شوخی چنان گفته‌ایم؟ کریتون گرامی، بسیار شایقم این نکته را با هم بررسی کنیم تا ببینیم آیا آن سخن امروز که من در وضعی تازه قرار گرفته‌ام به نظرم شگفت‌انگیز جلوه خواهد کرد یا درباره آن همان عقیده پیشین را خواهم داشت؟ آنگاه بر حسب این که از بررسی کدام نتیجه به دست آید، یا آن را رها خواهیم کرد و یا مانند گذشته از آن پیروی خواهیم نمود.

تا آنجا که می‌دانم خردمندان در هر فرصتی که پیش آید می‌گویند پاره‌ای عقاید را باید پذیرفت و به پاره‌ای دیگر نباید اعتنا کرد. کریتون، تو را به خدا سوگند می‌دهم، نیک بیندیش و بگو که این سخن به نظر تو درست می‌آید یا نه؟ تا آنجا که می‌توان پیش‌بینی کرد، تو را فردا نخواهند کشت تا به سبب نزدیکی مرگ نتوانی درست داوری کنی.»

با این سخن سقراط می‌کوشد کریتون را به معنی عمیق‌تر شناخت توجه دهد. مقصود در اینجا شناخت نظری حاصل از استتاج نیست بلکه شناختی است که جاملس تصمیم شخصی است، شناختی که از اعماق وجود نشأت می‌گیرد. سقراط مسئله را دوباره و سه‌باره صورتبندی می‌کند:

«بیندیش و ببین آیا این سخن بجاست که آدمی به همه عقاید مردم نباید دل ببندد بلکه باید بعضی از آنها را محترم بدارد و بعضی را نه؟ آیا این سخن نیز درست است که عقیده همه کس شایان توجه نیست بلکه عقیده بعضی کسان درخور اعتناست در حالی که برخی دیگر چنان نیست؟ کریتون: بی‌گمان درست است.

سقراط: پس باید عقیده نیک را بپذیریم و از عقیده بد روی بگردانیم؟ کریتون: در این نیز تردید نیست.

سقراط: آیا عقیده نیک از خردمندان است و عقیده بد از بی خردان؟
کریتون: مگر جز این می تواند بود؟»

عقیده مردمان

سقراط می کوشد تا این اندیشه را بیشتر بشکافد. «کسی که ورزش می کند و آرزو دارد که تنش نیک پرورده شود، آیا باید پایبند ستایش و نکوهش توده مردم باشد یا تنها به عقیده پزشک و استاد ورزش اعتنا کند... و آن را برتر از سخن دیگران بشمارد؟» اگر چنین نکند زیان می برد و زیان به چیزی می رسد که به خاطر آن ورزش می کند یعنی به تن و تندرستیش. این قاعده در مورد عدل و ظلم و زیبا و زشت و نیک و بد نیز صادق است. در این مورد نیز نباید از عقیده توده مردم پیروی کرد بلکه تنها باید عقیده کسی را محترم شمرد که در آن امور صاحب نظر است؛ چه اگر چنین نکنیم چیزی را تباه خواهیم ساخت که در پرتو عدالت رشد می یابد و در سایه ظلم تباه می گردد، یعنی روحمان را. سقراط با اصرار تمام بر این نکته تکیه می کند که مسئله در اینجا مسئله مرگ و زندگی است، البته مرگ و زندگی روحی و معنوی:

«اگر به سبب بی اعتنایی به عقیده استادان فن، چیزی را که رشدش از تندرستی و تباهیش از بیماری است فاسد سازیم، آیا می توانیم زنده بمانیم؟ و آیا آن چیز تن ما نیست؟
کریتون: جز این نیست.

سقراط: آیا زندگی با تنی فاسد و فرسوده ارزشی دارد؟
کریتون: نه.

سقراط: ولی اگر آن جزء وجود ما که رشدش از عدل و تباهیش از ظلم است فاسد گردد، چه حالی پیدا می کنیم؟ آیا اگر آن جزء تباه گردد، زندگی ارجبی خواهد داشت؟ یا معتقدیم آن جزء وجود ما که با عدل و ظلم پیوستگی دارد بی ارج تر از تن است؟
کریتون: هرگز.

سقراط: والاتر از تن است؟

کریتون: به مراتب.

سقراط: بنابراین نباید در این اندیشه باشیم که توده مردم درباره ما چه خواهند گفت بلکه باید بینیم آن یک تن که نیک و بد و عدل و ظلم را می‌شناسد چگونه داوری خواهد کرد...

کریتون: درست است.

کریتون نگران این است که مردم چه خواهند گفت؛ ولی سقراط این نکته را به آگاهی او می‌آورد که فقط حقیقت و عدالت و نیکی و شرف حق تصمیم‌گیری دارند. بدین‌سان باز دو مرجع آشکارا در برابر همدیگر قرار می‌گیرند: زورمندان در یک سو و معتبرها در سوی دیگر.

آنگاه سقراط برای این که فرق آن دو را آشکارتر سازد، حامل زور را، یعنی توده مردم و اکثریت را، در یک سو قرار می‌دهد، اکثریتی را که می‌تواند مجبور کند و تباه سازد؛ و در سوی دیگر حامل مرجع دوم را قرار می‌دهد که فقط چند تن‌اند و حتی «یک تن» است. این مرجع از لحاظ مادی فاقد قدرت دفاع است ولی از حیث روحی و معنوی همیشه «خودش» است: «آن یک تن، و خود حقیقت.» توده فاقد شخصیت نمی‌تواند در برابر حقیقت و هنجار، که منشأ شناسایی و عمل اخلاقی است، بایستد. سقراط این اندیشه را بیشتر می‌شکافد:

«دوست گرامی، مطلبی که هم‌اکنون بررسی کردیم، مانند گذشته درست به نظر آمد. اکنون بگذار بینیم آیا این سخن نیز هنوز درست است که آدمی نباید زندگی را والاترین چیزها بشمارد بلکه زندگی خوب را؟
کریتون: بی‌تردید درست است.

سقراط: آیا این نیز درست است که زندگی خوب، آن زندگی است که با نیکی و زیبایی و عدالت قرین باشد؟
کریتون: آری.

سقراط: اکنون که همه آن سخنها را تصدیق کردی، باید آنها را پایه تحقیق

قرار دهیم و این مسئله را بررسی کنیم که بیرون رفتن من از زندان بی اجازه آتیان، با عدل مطابق است یا با ظلم؟ اگر شق نخست درست درآید پیشنهاد تو را به کار خواهیم بست، و اگر شق دوم روی بتماید از آن خواهیم گذشت.

کریتون گرامی، سخنانی که درباره از دست دادن مال و تربیت کودکان گفתי، درخور همان توده مردم است که بی اندیشه و به پیروی از هوی و هوس می کشند و اگر می توانستند همچنان بی اندیشه زنده می کردند. ما راهی جز این نداریم که به آنچه پیشتر گفتیم وفادار بمانیم و نیک بنگریم که گریختن من از زندان و پول دادن به کسانی که مرا می گریزانند موافق عدل است یا نه؟ اگر در نتیجه بررسی آشکار شود که این کارها ظالمانه و نارواست آیا نباید به این که ماندن و آرام نشستن من سبب مرگ خواهد بود اعتنا نکنیم و تنها در این اندیشه باشیم که مرتکب ظلم نشویم؟
کریتون: سقراط، گمان می کنم حق به جانب توست. پس بیندیش و بگو چه باید کرد؟
سقراط: هر دو باید با هم بیندیشیم!...

بلاشرطی تکلیف

اکنون درباره بی قید و شرطی احکام و خواسته های حقیقت و عدالت و نیکی و زیبایی — و خلاصه کلام آنچه قدرت مادی ندارد ولی از اعتبار معنوی کامل برخوردار است — بحث می شود. این حکم، که آدمی هرگز نباید عمل خلاف حق مرتکب شود، در همه احوال و صرف نظر از هر نتیجه ای که از آن حاصل گردد، اعتبار بلا شرط دارد:

«آیا هر دو تصدیق می کنیم که آدمی هیچ گاه نباید خواسته و دانسته مرتکب ظلم شود؟ یا ارتکاب ظلم گناه رواست و گناه ناروا؟ آیا هنوز بر آنیم که ظلم در هیچ حال خوب و زیبا نیست؟ یا در این چند روز همه آن اصول دگرگون شده و من و تو، کریتون گرامی، با این سالخوردگی تا امروز در نیافته ایم که همه بحثهای جدی ما در طی سالهای گذشته مانند

گفت وگوهای کودکان بوده است؟ یا همه آن سخنها راست است و ظلم برای کسی که مرتکب آن گردد، همیشه و در هر حال مایه ننگ و زیان است اعم از این که مردم آن سخنها را بپذیرند یا نه، و اعم از آن که راست گفتن سبب شود که حال ما بهتر از این گردد یا بدتر از این؟
کریتون: عقیده ما همان است که تشریح کردی.

این حکم حتی هنگامی که خصم اعتبار آن را نپذیرد به اعتبار خود باقی می ماند:

«سقراط: آیا کسی هم که ظلم دیده است، برخلاف آنچه توده مردم می پندارند، نباید ظلم را یا ظلم پاسخ دهد؟
کریتون: نه.»

این حکم نه با مفهوم «عفو» مسیحی ارتباط دارد و نه با «نیکوکاری حتی در برابر دشمن»، بلکه خاصیتی صرفاً فلسفی دارد. اعتبار و قدرت تکلیف آوری «نیک»، معلق از رفتار دیگران نیست حتی آنجا که رفتار دیگران مایه آسیب سختی برای شخص ما باشد. منشأ این حکم اوضاع و رویدادهای خارجی نیست بلکه ذات و ماهیت خود «نیک» است، صرف نظر از اعمال و رفتار دیگران. شناختی که این حکم از آن نشأت می گیرد شناخت عظیمی است و خواننده اضطراب درونی را که با آن همراه است احساس می کند.

ولی شناخت خطرناکی است. کسی که چنین می اندیشد خویش را از مصونیتی که ملاحظه اوضاع و احوال و نتایج، به آدمی می تواند بخشید محروم می سازد. او فقط به آنچه فی نفسه معتبر است توجه دارد هر چند با رویداد بیرونی سازگار نباشد؛ به تکلیف بی قید و شرط گردن می نهد با این که در عین حال همچنان در حوزه امور واقعی و مشروط، که لازم نیست با آن تکلیف سازگاری بجویند و بیشتر اوقات هم با آن سازگار نیستند، زندگی می کند و در نتیجه خود را در معرض خطر نتایجی که از این تناقض ناشی می شوند، قرار می دهد؛ و سقراط در مورد این خطر به دوست خود هشدار می دهد:

«آیا اگر از هموعان خود بدی بینیم نباید در برابر این بدی به آنان ظلم کنیم و آسیب برسانیم؟ ولی کسیتون، بهوش باش تا نکته‌ای را که به درستی آن معتقد نیستی تصدیق نکنی!...»

در این نقطه راهها از هم جدا می‌شوند:

«... می‌دانم که پیروان این اصول سخت اندک‌اند و در آینده تیز اندک خواهند بود. کسانی که این اصول را پذیرفته‌اند و آنان که منکر آنها هستند نه با یکدیگر همدل و هماواز می‌توانند بود و نه در زندگی میان آنان همکاری صورت می‌پذیرد، بلکه همواره از روش یکدیگر بیزارند.»

پس تصمیمی که باید گرفت، نتایج خطرناک در بر دارد:

«پس تو نیز بپندیش و بین آیا در این باره با من همداستان هستی و آیا من و تو می‌توانیم این اصل را پایه بحث خود قرار دهیم که آدمی در هیچ حال نباید ظلم کند هرچند دیگران به او ستم روا دارند؟ یا در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟ عقیده من همیشه چنان بوده است و امروز نیز همان است. اگر تو امروز عقیده‌ای دیگر داری بی‌پروا بگو. ولی اگر هنوز بر آن عقیده پیشین هستی باقی سخن را بشنو.»

آخرین مرحله گفت‌وگو برای پژوهش ما اهمیت بسیار دارد. در اینجا اولاً درونی‌ترین تجربه اعتبار مطلب به زبان می‌آید. به موجب این تجربه، وجود آن اعتبار از خودش است و مستقل از همه قیود و شرایط تجربی است، و به عنوان چنین چیزی شناخته می‌شود. این تجربه دقیقاً نقطه مقابل نسبت سوفسطایی است که فقط واقعیت تجربی را معتبر می‌داند. آن اعتبار در نقطه مرزی تجربه می‌شود، در آنجا که تجربه، زندگی شخص تجربه‌کننده را در خطر می‌افکند و او با این تجربه کاملاً تنهاست.

در ثانی در آن گفت‌وگو نکته دیگری نهفته است. نحوه سخن گفتن سقراط، آنجا که نامشروطی آن اعتبار را بازمی‌نماید، تنها بیان یک مطلب یا یک نظریه نیست بلکه فرو رفتن و ریشه دواندن در آن اعتبار است؛ رویدادی وجودی

است از نوع ذاتی‌ترین و اصلی‌ترین رویدادهای دنیای سقراطی-افلاطونی. فهمیدن این رویداد شرط‌گزیرناپذیر دریافتن حالت روحی افلاطون است. در این رویداد، روح به مطلقیت حقیقت یقین می‌یابد. این رویداد، رسیدن بدین حکم نیست که «موضوع چنین و چنان است»، بلکه این تجربه است که «در آن حال که من می‌شناسم و می‌گویم چنین است، خود من دگرگون می‌شوم. چون می‌شناسم که نه تنها چنین است بلکه جز این نمی‌تواند بود، خود من، هستی معنوی و روحی من، از دنیای تغییرپذیر و مشروط برکنار می‌شود و در پناه آنچه مطلق و نهایی است قرار می‌گیرد.» شناخت و تأیید «مطلق»، تنها به معنی مشاهده مهم‌ترین موضوع نیست بلکه مشارکت «خود» آدمی در مطلقیت این موضوع است.

با این سخن از بحث جلوتر افتادیم، چون این نحوه‌اندیشیدن افلاطون در جریان تفسیر مکالمه فایدون آشکارتر خواهد شد. این نحوه‌اندیشیدن، هسته بحث درباره‌ی سرمدیت روح در آن مکالمه است. ولی جوآنه آن نحوه‌اندیشیدن در اینجا نیز نمایان است. سقراط می‌داند که اگر مطلق و بلاشرطی هتجار اخلاقی را تأیید کند و بپذیرد، ناچار باید بمیرد. ولی شوق و حرارتی که با تأیید آن نامشروطی همراه است، و اشاره به طنین آواز نی و خلسه کاهنان کوریانت^۱، نشان می‌دهد که چگونه در درون او تأیید اعتبار مطلق و آمادگی برای مرگ با هم پیوسته‌اند: این دو چنان به هم پیوسته‌اند که او با این تأیید، بر مرگ و فناپذیری چیره می‌شود.

نتیجه‌گیری

خواننده وزن سؤالی را که سقراط از دوست خود پرسیده است، احساس

۱. اشاره به آخرین سخنان سقراط در پایان مکالمه کریتون است. کوریانتها در آسیای صغیر پرستندگان ربه‌النوعی به نام کربله (Kuble) بودند که مادر حیات انگاشته می‌شد. اینان هنگام عبادت رقص کنان به گرد بیکر ربه‌النوع طواف می‌کردند و به شنیدن موسیقی خاصی به وجد می‌آمدند و پس از آن که موسیقی خاموش می‌شد همچنان ساعتی در حال وجد می‌ماندند و من‌رفصدند چنان‌که گویی هنوز صدای موسیقی قطع نشده است. م.

می‌کند. سقراط از طریق آن سؤال اهمیت مطالبی را که پیشتر گفته شد آشکارتر می‌سازد تا آن مطالب پایه‌ای باشند برای اندیشه‌هایی که پس از این خواهند آمد.

«کریتون: با تو همداستانم، بگو.

سقراط: گوش فرادار تا بگویم. یا بهتر است سؤالی کنم: اگر کسی با دیگری پیمانی بست، آیا باید به عهد خود وفا کند، یا حق دارد نیرنگ به کار برد و از انجام تعهد سر باز زند؟
کریتون: البته باید به عهد خود وفا کند.»

نیک، که به هر قیمت و در همه اوضاع و احوال باید به آن تحقق بخشید، در اینجا از دیدگاهی خاص، و به عنوان به جا آوردن تکلیفی که به عهده گرفته‌ایم در نظر آورده می‌شود؛ و با این سخن گفت‌وگو به ارتباط فرد با جامعه و دولت و رویارویی آدمی با قوانین می‌انجامد. قوانین، نحوه تحقق‌پذیری عدالت در جامعه‌اند. عدالت به معنایی که افلاطون می‌فهمد، در جمهوری تشریح خواهد شد. عدالت بدین معنی، آنچنان نظم زندگی است که از ماهیت اشیا و ایده‌ها نشأت می‌کند. ولی قوانین یک دولت نشان می‌دهند که آن دولت در چه نسبتی با ایده دولت قرار دارد. هر چه قوانین بهتر باشند، ایده دولت به نحوی ناب‌تر در جامعه متجلی می‌گردد. حکمی همین‌که صورت قانون یافت، معتبر است هرچند درخور نکوهش‌های فراوان باشد، و در برابر فرد پاسدار نظم و نماینده ایده است. سقراط می‌گوید:

«اگر هنگامی که از اینجا می‌گریزیم قوانین و جامعه آتن راه را بر ما بگیرند و بگویند "سقراط، چه می‌کنی؟"»

این صحنه تمثیلی ساده نیست. در اینجا قوانین همچون موجودات زنده‌ای مصور شده‌اند و سخن سقراط حالتی اساطیری به محیط بخشیده است و حتی می‌توان گفت که این صحنه، همانند خطابه سوم سقراط در رساله آپولوژی، اسطوره رساله کریتون است که اثر بحث‌های فلسفی نظری را

محسوستر می‌سازد و ارتباط فرد را با جامعه و کشور آشکارتر می‌نماید. قوانین در لحظه‌ای که فرد می‌خواهد به کشور پشت کند - یعنی در لحظه تصمیم نهایی - ظاهر می‌شوند و می‌پرسند:

«آیا چه می‌کنی جز این که به اندازه توانایی خود، ما را که قوانین شهر هستیم، و در نتیجه تمام جامعه آتن را، پایمال می‌سازی؟ یا گمان می‌کنی ممکن است کشوری پایدار بماند اگر در آن احکام دادگاهها ارج و اعتباری نداشته باشند و هر کسی بتواند از آنها سر بتابد؟»

بدین سؤال سقراط چه پاسخی می‌تواند داد؟

«در پاسخ آنان چه خواهیم گفت؟ آیا خواهیم گفت دولت به ما ظلم کرده است و رأی دادگاه به خلاف حق صادر شده؟
کریتون: آری، به خدا سوگند چنین خواهیم گفت.»

با این جمله‌ها سیرت دو تن که با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند آشکار می‌شود. کریتون هم با این که زندگی‌اش بر احساس مبتنی است با دولت و قوانین ارتباطی درونی دارد ولی قوانین را از دیدگاه عملی «هر چه تو با من کنی با تو همان می‌کنم» می‌نگرد. اندکی پیش تصدیق کرده است که آدمی نباید به دیگری ستم کند حتی اگر از او ستم ببیند، ولی این تصدیق در ژرفای درون او ریشه ندارد و اکنون آنرا از یاد برده است و از این رو دولت و قوانین را نیروهایی تلقی می‌کند که خواست زندگی فردی از لحاظ حقوق با آنها برابر است و بنابراین اگر آنها منافع او را در خطر اندازند حق دارد در برابر آنها از خود دفاع کند. احساس سقراط غیر از این است. در نظر او قوانین تنها وجود ندارند بلکه اعتبار هم دارند؛ قدرتشان تنها بدین معنی نیست که اگر از آنها تجاوز کنیم کیفر می‌بینیم بلکه بدین معنی است که برتر از ما هستند، و کسی که از آنها تجاوز کند ارتباط خود را با جامعه و دولت می‌گسلد. از این رو در سطحی غیر از سطح اراده فردی قرار دارند: می‌گویند حکمی که به مرحله قطعی رسیده است باید اجرا شود و «عدالت» همین است.

البته ممکن است قانون ناقص باشد و سنجیدنش با معیار صحیح، یعنی با معیار ایده قانون، ضرورت پیدا کند. از این رو فرد حق انتقاد دارد، و حتی در اوضاع و احوال معین حق دفاع مشروع دارد، و همین خود شرط اساسی آزادی آدمی و پیشرفت قانونگذاری است. اما در این گفت‌وگو بدین نکته توجه نمی‌شود و ضعف بحث در همین جاست و خواننده زود بدین نقص توجه می‌یابد. این واقعیت که کریتون، بدین حق که اقتضای ذات آدمی است، اشاره‌ای نمی‌کند کار سقراط را در مبارزه فکری آسان می‌کند. از این حیث کیفیت طرح مسئله، همچنان‌که در رساله اوثوفرون دیدیم، صحیح نیست. در این‌که قانون از مرجعیت دولت نشأت می‌گیرد تردید نیست و روشن است که فرد حق ندارد از کیفری که حاصل اجرای صحیح قانون است بگریزد. ولی در اینجا مسئله این است که آیا فرد حق دارد از نتایج یک حکم خلاف حق بگریزد یا نه؛ و یکی از خصوصیات سرنوشت سقراط و تشریح آن از طرف افلاطون این است که سقراط اصلاً بدین سؤال توجه نمی‌کند با این‌که توجه به آن از دیدگاه موضع او کاملاً ممکن است. در اینجا باز در برابر آن گرایش قرار داریم که در آپولوژی دیده‌ایم: چیزی در سقراط است که او را به سوی مرگ رهنمون می‌شود هرچند که او با رفتار خود بار ظلم را به دوش دولتی می‌نهد که او خود با همه وجودش آن را تأیید می‌کند. کسی که این نکته باریک را نبیند تمامی رویداد را از دیدگاه احساس می‌نگرد و جاذبه تراژیک را بر فراز حقیقت قرار می‌دهد؛ و آن‌که چنین کند با افلاطون و حتی بیشتر با خود سقراط در تناقض می‌افتد زیرا که مهم برای این دو، به نمایش نهادن سیرتی بزرگ یا خصلت پهلوانی نیست بلکه این است که «حق چیست و آدمی چه باید بکند.»

آنگاه بحث اصلی میان قوانین و فردی که در شرف گریختن از حکم آنهاست آغاز می‌شود. قوانین می‌گویند:

«سقراط، تعجب مکن. پاسخ بده. تو به پرسیدن و پاسخ دادن عادت داری! از ما و جامعه چه بد دیده‌ای که می‌خواهی ما را تباه کنی؟ اولاً

مگر ما سبب نشدیم که تو به دنیا بیایی؟ مگر به حکم ما نبود که پدر و مادر تو توانستند با یکدیگر زناشویی کنند و تو را به جهان آورند؟ اگر به قانون زناشویی ایرادی داری بگر. «کریتون، آیا جز این می‌توانم گفت که ایرادی ندارم؟»

آنگاه خواهند گفت: «آیا از قانون تعلیم و تربیت گله‌ای داری و معتقدی قانونی که پدر تو را موظف ساخت تا تو را به نزد آموزگار بفرستد و ورزش و ادبیات به تو بیاموزد، خوب نیست؟» کریتون، در پاسخ این سؤال نیز ناچارم بگویم «بسیار خوب است.»

میان فرد و قوانین رابطه‌ای بسیار نزدیک وجود دارد و سقراط در موارد متعدد که برای زندگیش اهمیت بسیار داشتند این رابطه را تأیید کرده و قوانین را مایه نظم تمامی زندگی و ضامن رفاه خویش دانسته است. از این تأیید نتایجی پدید می‌آیند و قوانین می‌گویند:

«اکنون که به حکم ما به جهان آمده و تربیت یافته‌ای، آیا می‌توانی ادعا کنی که تو و پدر و مادر و نیاکانت فرزندان و بندگان ما نیستند؟»

با این وضع سقراط وابسته قوانین و فرودست آنهاست و از حیث حقوق با آنها برابر نیست و از این رو مکلف است از آنها تبعیت کند حتی اگر معتقد باشد که به او ظلم شده است:

«با این حال آیا گمان می‌کنی ما و تو از حیث حقوق برابریم و هر چه ما با تو کنیم تو نیز حق داری با ما همان کنی؟ یا معتقدی با پدر و خواجه خود، اگر خواجه‌ای داشته باشی، از حیث حقوق برابر نیستی و اگر آنان با تو بد کردند یا ناسزایی گفتند یا تو را زدند حق نداری به آنان بدی کنی یا ناسزا بگویی یا آنان را بزنی، ولی در برابر وطن و قوانین همه آن حقوق را دارا هستی، و اگر ما کشتن تو را روا داریم تو نیز حق داری در تباہی ما بکوشی؟ سقراط، تو که ادعا می‌کنی عمری در کسب فضیلت و جست‌وجوی دانش به سر آورده‌ای، آیا چنان کاری را مطابق عدالت می‌دانی و حق خود می‌شماری؟»

حق جامعه و دولت حتی برتر از حق پدر و مادر است:

«با همه معرفتی که داری آیا هنوز نمی‌دانی که وطن به مراتب ارجمندتر از پدر و مادر است و در نزد خدا و دوستانان دانش بسی گرامی‌تر و مقدس‌تر از همه نیاکان؟ آیا نمی‌دانی که اگر وطن بر تو خشم گیرد باید او را محترمترا از پدر و مادر بداری و در برابر آن سر فرود آوری و با بردباری بکوشی تا او را آرام سازی و اگر از این کار ناتوان بودی باید به حکم او تن دردهی و اگر تو را بزنند یا به بند بکشد یا به میدان جنگ و به کام مرگ بفرستد سر از فرمان او برتنبایی بلکه چه در میدان جنگ و چه در دادگاه آن کنی که وطن از تو چشم دارد، و یا با کمال آرامی و از راه استدلال بر او مبرهن سازی که آنچه می‌خواهد و می‌گوید موافق حق نیست؟ مگر تاکنون در نیافته‌ای که به کار بردن زور در برابر پدر و مادر گناه است و در برابر وطن گناهی بس بزرگتر؟»

چون از انتقاد از قوانین چشم پوشیده است، در برابر آنها جز این نمی‌تواند گفت:

«کریتون، اگر قوانین چنین بگویند چه پاسخ خواهیم داد؟ سخن آنها را تصدیق خواهیم کرد یا نه؟
کریتون: جز تصدیق چاره نداریم.»

کریتون تصدیق می‌کند. ولی این که آیا به راستی در ته دل قانع شده است یا بر حسب عادت دیرین در برابر دیالکتیک دوست فیلسوفش از پای درآمده است، مطلب دیگری است. آنچه ما می‌توانیم گفت این است که در این رساله نسبت قانون و فرد، و مرجع و وجدان، به نحو عمیق بررسی نشده است. اما موضوع اصلی رساله این مسئله نیست بلکه معنی زندگی فیلسوف بزرگ است. او در حال توافق خاصی با خدا، که تنها خود او آنرا می‌تواند دریافت، قوانین آن را به عنوان عامل اجرای سرنوشت خویش شناخته و پذیرفته است. سقراط به چیزی بیشتر و مهمتر از تکلیف اخلاقی نظر دارد؛ منادی چیز

تازه‌ای است که سنت را در خطر می‌اندازد. خود را مکلف به تبعیت از قوانین می‌داند ولی قانون نمی‌تواند به او دستور دهد که حقیقت را نگوید: در این مورد، چنان‌که در خطابه دفاعی خود در دادگاه به صراحت گفته است، باید از فرمان ندای الهی اطاعت کند حتی اگر به سبب این اطاعت عملی برخلاف قوانین انجام دهد. از این مورد که بگذریم، در همه موارد دیگر قوانین بر اعمال و رفتار او حاکمند. شاید هم ندای قانونی دیگر به گوشش می‌رسد، قانونی که به موجب آن هر آن کس که به چیزی تازه تحقق می‌بخشد باید قیمتی برای آن پردازد و آن چیز تازه فقط تا آن حد در تاریخ راه می‌یابد که قیمتش به راستی پرداخته شده باشد.

ولی گفتار قوانین هنوز به پایان نرسیده است:

«سقراط، اگر در آنچه گفتیم نیک بیندیشی خواهی دید راهی که در برابر ما پیش گرفته‌ای راه حق نیست. زیرا ما با این‌که تو را به جهان آوردیم و پروردیم و تربیت کردیم و هر نیکی را که در توانایی ماست از تو و همشهریانت دریغ نداشتیم، به هر آتی اجازه دادیم که پس از آشنا شدن به رسوم و قوانین شهر، اگر ما را نپسندید به این سرزمین پشت کند و با همه دارایی و فرزندان خود به هر جا خواست برود. اگر کسی ما را نخواهد و راه شهری نوینیا در پیش گیرد یا به کشوری دیگر روانه شود او را از مهاجرت باز نمی‌داریم و راه را بر او نمی‌گیریم.»

یگانه راه دفاعی که قوانین برای او باز می‌گذارند این است که بیندیشد و ببیند آیا نظام جامعه را می‌پسندد یا نه، و اگر بدین نتیجه رسید که آن نظام را نمی‌پسندد، جامعه را ترک کند:

«ولی اگر کسی ما را نیک شناخت و دید که دعاوی را به چه روش فیصله می‌دهیم و کشور را چگونه سامان می‌بخشیم و با این همه در اینجا ماند، این را دلیل می‌دانیم بر این‌که ما و روش ما را پسندیده و به آیین ما گردن نهاده است. اگر پس از آن از فرمان ما سر بتابد می‌گوییم او دست به سه

گناه آلوده است؛ نخست از فرمان آنان که او را به جهان آورده‌اند سر برتافته، دیگر از دستور استادان و مریمان خود پیروی نکرده، و سوم به عهدی که با ما بسته بود وفا ننموده است زیرا نه به حکم ما گردن نهاده و نه کوشیده است بر ما مبرهن سازد که آنچه می‌گوییم و می‌کنیم خطاست.»

آنگاه سقراط با طعنی که آماجش خود اوست می‌گوید استدلالهای قوانین درباره او بیش از دیگران صادق است چون قوانین خواهند گفت که او بیش از هر کس دیگری آنها را پسندیده و پذیرفته است:

«خواهند گفت سقراط، دلایل قوی داریم بر این که تو بیش از دیگران دلبسته ما و آتن بودی و بیش از دیگر آتیان اصرار می‌ورزیدی که در این شهر بمانی. از این رو در برابر ما تعهدی به مراتب بیش از دیگران داری. یکی از آن دلایل این است که تو هیچ‌گاه برای تماشای جشنهای ورزشی از آتن بیرون نرفتی، جز یک بار که جشن در ایستوس برپا شده بود. از آن پس نیز هرگز پای از این شهر به بیرون نهادی مگر دوشادوش سپاهیان به قصد میدان جنگ. از این گذشته مانند دیگر مردمان عزم سفر نکردی و نخواستی شهری دیگر را ببینی و با قوانین دیگر آشنا شوی بلکه ما و شهر ما همیشه برای تو بس بود. ما را چنان دوست داشتی و به آتن چنان دل بسته بودی که در آن فرزندان هم به جهان آوردی.»

مثل این است که به چشم می‌بینیم چگونه سقراط در شهر به سر می‌برد و در حالی که روحش سرگرم سیر در عالمی والاتر است همه جزئیات زندگی شهری را می‌شناسد و در عین سرسپردگی به عالیتترین موجودات از هیچ‌یک از امور زمینی غافل نیست و می‌داند که مردم زندگی روزانه را چگونه می‌گذرانند و در کوچه‌های شهر چه می‌گذرد و حتی گاهی از شنیدن غیبت هم بدش نمی‌آید و از یک سو به فرمان ندای الهی گوش دارد و از سوی دیگر چون شهروندی ساده و حتی خرده‌بین با مردمان نشست و برخاست و

گفت و گو می کند به طوری که گاهی از خود می پرسیم شاگردش افلاطون اشرافی و هنرمند چگونه توانسته است او را تحمل کند؟ قوانین به سخن ادامه می دهند:

«هفتاد سال وقت داشتی و هر گاه می خواستی، می توانستی از اینجا بروی. ولی نه لاکدایمون و کرت را، که هر روز می ستودی، بر آتن برگزیدی و نه شهری دیگر از شهرهای یونانی یا بیگانه را. حتی کمتر از کوران و لنگان و بیماران از آتن بیرون شدی، و همین دلیل است بر این که نه تنها آتن را بیش از هر شهر دیگر دوست داشتی بلکه ما را نیز بر دیگر قوانین برتری می نهادی زیرا کیست که شهری را دوست بدارد ولی قوانین آن را نپسندد؟»

ولی اگر سقراط به شهر خود پشت می کرد دچار وضعی غیر قابل تحمل می گردید:

«اگر به شهر تین یا سگارا بگریزی که قوانین نیکو دارند و مردمانش به پیروی از نظم و قانون خو گرفته اند، در آن شهرها همه کسانی که به شهر خود دلبستگی دارند تو را قانون شکن خواهند شمرد و از تو بیزاری خواهند جست و بدین سان تو دادرسانی را که رأی به کشتن داده اند روسفید و نیکنام خواهی کرد و همه خواهند گفت محکوم شدن سزای تو بوده است زیرا کسی که در تپاهی قانون بکوشد بی گمان فاسدکننده جوانان است. شاید می خواهی به آن شهرها نروی و از مردمانی که به نظم و قانون خو گرفته اند دوری گزینی؟ در آن صورت از زندگی چه می خواهی؟ می خواهی باز در برابر مردمان پایستی و به آنان اندرز دهی یا با آنان بحث و گفت و گو کنی؟ چه بحثی سقراط؟ مثلاً بحث درباره این که هیچ چیز والاتر از فضیلت و عدالت نیست؟ یا این که برای آدمی نظم و قانون پرارجتر از هر چیز است؟ سقراط، آیا گمان نمی کنی که در آن حال چون ابلهی وامانده خواهی بود و همه به ریشت خواهند خندید؟»

نتیجه‌ای که از این سخنان برمی‌آید چنین است:

«پس سقراط، سخن ما را که تو را به جهان آورده و پرورده‌ایم بشنو و هیچ چیز، حتی جان و فرزندانت را برتر از عدالت و قانون مشمار تا چون به جهان دیگر روی بتوانی در برابر داوران و فرمانروایان آنجا از خود دفاع کنی.»

می‌بینیم که سقراط - و افلاطون که از زبان سقراط سخن می‌گوید - چگونه در محیط انتقاد عاری از مسؤولیت که سوفسطاییان به وجود آورده بودند، به جامعه و قوانین ارج می‌نهد. رفتار خلاف حق درباره‌ او از کسانی سر زده است که تفسیر و اجرای قوانین را به دست دارند نه از خود قوانین. اما ناچاریم باری دیگر این نکته را یادآوری کنیم که در اینجا به این که خود قانون مایه بی‌عدالتی می‌تواند بود، توجه نمی‌شود:

«اگر اکنون راه آن جهان را در پیش گیری چون کسی خواهی رفت که به ناحق کشته شده و ستم دیده است، البته از آدمیان نه از ما قوانین. ولی اگر یگریزی و در برابر ظلم به ظلم توسل جویی و پیمانی را که با ما بسته‌ای بشکنی و بدکسانی که سزاوار بدی نیستند، یعنی به خود و به ما و به دوستان و وطن خویش، بدی کنی تا زنده‌ای ما بر تو خشمگین خواهیم بود و چون به جهان دیگر روی برادران ما که قوانین آن جهانند تو را به دیده دشمنی خواهند نگرست زیرا خواهند دانست که تو در تباهی ما کوشیده‌ای. پس بهوش باش تا کزیتون تو را از راه بدر نبرد، و گفته‌های او را بر پند ما برتری منه.»

در آپولوژی سقراط رفتار این جهانی آدمی را با سرنوشت او در جهان دیگر به هم پیوست آنجا که گفت سعادت پس از مرگ بسته به این است که عملی که آدمی در این جهان می‌کند چه معنایی داشته است. در اینجا نیز دنباله همان سخن را می‌گیرد و میان قوانینی که در روی زمین باید از آنها اطاعت کرد با قوانین آن جهانی موازات برقرار می‌کند. عمل دارای اعتبار، عمل ابدی است: چنین عملی پایه وجود مصون از فناست.

پایان

گفت و گو چنین به پایان می‌رسد:

«کریتون گرامی، در این گمانم که این سخنها را می‌شنوم همچنان که کاهنان کوریبانت در حال وجد و سماع زمانی دراز پس از خاموش شدن نوای نی گمان می‌برند که هنوز آواز نی را می‌شنوند. طنین آن سخنان چنین در گوشه‌هایم پیچیده است که هیچ سخن دیگری نمی‌توانم شنید. از این رو هر چه برخلاف آنها بگویی اثری در من نخواهد بخشید. با این همه اگر می‌پنداری از گفتن سود خواهی برد بگو.

کریتون: نه سقراط، سخنی ندارم.

سقراط: پس بگذار به آنچه گفتیم عمل کنیم. این راهی است که خدا به ما می‌نماید.»

سقراط تصمیمی را که خطابه‌های مفصلش در دادگاه آتن، در حقیقت بیان آن بود باری دیگر در ضمن گفت و گو با دوست دوره جوانی خویش به محک آزمایش زده است. کریتون پس از آن که خبر رسیدن کشتی را به سقراط داد و به اصرار از او خواست که از زندان بگریزد، به هنگام بررسی واقعی مسئله به ندرت در گفت و گو شرکت جست و در برابر پرسشهای سقراط به گفتن «آری» و «چنین است» و مانند آن اکتفا کرد. سقراط در واقع گفت و شنید را با خودش انجام داد و بحث تنها میان این آزمایش‌سختگیر عقاید انسانی در یک سو و قوانین در سوی دیگر به عمل آمد.

در بازگشت کشتی تأخیر روی داده است و سقراط زمانی نسبتاً دراز را در زندان گذرانده است. شرایط زندان سخت نبود و دوستان و شاگردان به آسانی می‌توانستند به نزد او بیایند و روزهای زندان با گفت و گوهای عادی سقراطی سپری شده است. ولی سقراط فقط فیلسوفی نبود که درباره خواستهای سختگیرانه حقیقت و نیکی می‌اندیشید بلکه انسانی بود که تا آخرین روز از نیروی زندگی بهره‌ور بود. بنابراین بی‌گمان ساعاتی هم بر او گذشته است که

در آنها زندگی صدای خود را بلند کرده و حق خود را خواسته است و او مجبور بوده است در برابر آن پایداری ورزد. با توجه بدین نکته گفت‌وگوهای مکالمه کریتون همچون انعکاس اندیشه‌هایی می‌نمایند که در خلوت زندان ذهن سقراط را به خود مشغول داشته‌اند.

در جریان این اندیشه‌ها خواسته‌های عاری از تناقض حقیقت و نیکی، بدهت خود را آشکار ساخته‌اند و سقراط با اراده آزاد آنها را تأیید کرده است. نیروی تجربه دینی هم در این میان نقش خاص خود را داشته است. خدایی که بر هستی و زندگی سقراط حکم می‌راند، چنان‌که در آپولوژی دیده‌ایم و در فایدون خواهیم دید، آپولون است. سخنگوی پرستشگاه دلفی حکم آن خدا را درباره سقراط اعلام کرده است، و هشدارهای ندای الهی هم از سوی او می‌آیند. سخنان مربوط به خلسه و کاهتان کوریبانت، لحظه‌ای ما را از روشنایی آپولونی به عالم وجد و شیفتگی دیونوسوسی می‌کشاند^۱ ولی نباید فراموش کنیم که آپولون و دیونوسوس به یکدیگر نزدیکتر از آنند که بر حسب عادت پنداشته می‌شود.

مکالمه کریتون نیز مانند آپولوژی ارتباطی را نشان می‌دهد که میان مسئله مرگ و مسئله وجدان وجود دارد. وجدان، آنجا که فرمانش در تضاد حل‌شدنی با وضع موجود باشد، می‌تواند آدمی را به مرگ سوق دهد. ولی در عین حال وجدان از این طریق که به معنایی فناپذیر تحقق می‌بخشد، بر مرگ غالب می‌گردد. مرگ هنگامی مغلوب می‌شود که آدمی بر وجود چیز معتبر نامشروطی آگاه می‌شود که در فراسوی زندگی و فراسوی تولد و مرگ قرار دارد؛ بر وجود عدالت و حقیقت و «نیک»، که به نحو خاصی آدمی را مخاطب می‌سازند و مکلف می‌کنند؛ و بدین سان آدمی درمی‌یابد که در درون خود او

۱. آپولون (Apollon) در اساطیر یونانی خدای خورشید و روشنایی و اعتدال و پاکی و کمال و پیشوای فرشتگان دانش و هنر است؛ و دیونوسوس (Dionysos) که یاکوس (Bakchos) نیز نامیده می‌شود خدای شراب و شادمانی و وجد و خلسه و باروری است. آپولون و دیونوسوس هر دو پسران زئوس‌اند. — م.

چیزی وجود دارد که به آن خطاب پاسخ می‌تواند داد و آن تکلیف را به عهده می‌تواند گرفت، یعنی روح! روح با آن چیز معتبر و نامشروط خویشی دارد، و هر چه در اطاعت از آن خطاب صمیمی‌تر باشد خویشی با آن چیز بیشتر می‌گردد.

از طریق این تجربه از همهٔ امور و اشیاء فناپذیر سلب نیرو می‌شود و تأمینی به دست می‌آید که هیچ عاملی نمی‌تواند متزلزلش کند. این تجربه در مکالمهٔ اوثرفرون هنوز پوشیده است و بیشتر آنجا خود را نشان می‌دهد که بحث به نتیجهٔ مطلوب نمی‌انجامد نه آنجا که نتیجه‌ای مثبت به دست می‌آید. مکالمهٔ اوثرفرون به طور کامل با امور گذرا ارتباط دارد و هیچ‌یک از خواسته‌های سقراط را نمی‌تواند برآورد و همین خود نشان می‌دهد که وجود سقراط بر شالوده‌ای دیگر مبتنی است هرچند خود این شالوده به زبان نمی‌آید. در آپولوژی آگاهی سقراط بر پایبندیش به امر دارای اعتبار با نیروی هر چه تمامتر آشکار می‌شود. آنچه در آنجا روی می‌نماید وجدان است و مرد پایبند وجدان. همین تجربهٔ وجدان را در مکالمهٔ کریتون نیز می‌یابیم منتها این بار در گوشه‌ای خلوت و آرام. در اینجا سقراط با دوست دورهٔ جوانیش، و به سخن بهتر با خودش، تنهاست و گفت‌وگو میان میل به زندگی طبیعت نیرومندش در یک سو و تکلیف اخلاقی در سوی دیگر به عمل می‌آید. مکالمهٔ فایدون تمامی ارتباط آدمی و وجدان را به نهایی‌ترین مرحلهٔ روشنائی برمی‌کشد: در آنجا وجدان آلت احساس معنی و علؤ امر معتبر است: نه تنها احساس نیک اخلاقی بلکه احساس حقیقت. نیک اخلاقی با حقیقت یکی است و هر دو با هم در نیک برین ریشه دارند. وجدان پاسخ آدمی است به خواست و فرمان ابدی. با این اندیشهٔ مکالمهٔ فایدون بر فراز سه رسالهٔ دیگر قرار می‌گیرد ولی چیزی تازه و بیگانه به آنها نمی‌افزاید بلکه آنچه را در آنها به صورت جوانه وجود دارد به شکوفایی نهایی می‌رساند.

مکالمه فایدون

تقسیم‌بندی مکالمه

در میان چهار رساله مورد بحث ما فایدون مفصل‌تر و دشوارتر از همه است. از این رو نخست نگاهی کوتاه به ساختمان آن می‌اندازیم.

پیش از آغاز گفت‌وگوهای اصلی صحنه‌ای مقدماتی وجود دارد. اخکراتس^۱ اهل شهر فلیوس^۲، و فایدون یکی از شاگردان سقراط، به هم می‌رسند و اخکراتس از او می‌خواهد که سرگذشت سقراط را در واپسین ساعات زندگی بر او حکایت کند.

فایدون می‌گوید که چگونه به سبب دیر کردن کشتی در بازگشت به آتن، اجرای حکم اعدام سقراط به تأخیر افتاد و آخرین روز زندگی سقراط در زندان چگونه گذشت و سخن را به آنجا می‌رساند که چگونه کسانتیپه، همسر سقراط که پسر کوچک خود را در آغوش داشت، با سقراط وداع کرد و از زندان به بیرون فرستاده شد.

پس از این صحنه، گفت‌وگوی سقراط با شاگردانش که برای ملاقات او به زندان آمده‌اند آغاز می‌شود.

این گفت‌وگو از یک مقدمه و سه بخش اصلی تشکیل یافته است. مقدمه با پیغامی آغاز می‌شود که سقراط به توسط یکی از حاضران به شاعری به نام اوئنوس^۳ می‌فرستد و از او می‌خواهد که به دنبال او بیاید و دست از زندگی

1. Echekrates

2. Phlius

3. Euenos

بشوید؛ و استدلالی که بر سخن خود می‌آورد این است که زندگی فلسفی به طور کلی چیزی نیست جز آمادگی برای مرگ، و به عبارت دیگر، مردن مداوم.

از اینجا موضوع گفت‌وگوی اصلی پدید می‌آید زیرا این تلقی از فلسفه تنها در صورتی معنی دارد که چیزی از وجود فیلسوف پس از مرگ او باقی بماند. آیا چنین است؟ آیا - اگر این چیز را فعلاً به نام روح بخوانیم - روح مرگ‌ناپذیر است؟

سقراط در گفت‌وگو با دو تن از حاضران، سیمياس^۱ و کبس^۲، دلایل خود را بر مرگ‌ناپذیری روح شرح می‌دهد. نخست مرگ را رویدادی می‌خواند که با زاینده شدن تقابل دیالکتیکی دارد، و هر دو را با هم رویدادی در مورد چیزی تلقی می‌کند که مایه و موضوع آن رویداد است: و این چیز خاص، روح نابودی‌ناپذیر است. بدین‌سان معلوم می‌شود که مرگ واقعه‌ای قاطع نیست بلکه جزئی است از واقعه‌ای کلی.

آنگاه سقراط شناسایی را به معنی یادآوری تعبیر می‌کند و به همان نتیجه پیشین می‌رسد: نتیجه می‌گیرد که آنچه «به یاد می‌آورد»، یعنی روح، باید پیش از تولد آدمی وجود داشته باشد؛ و اگر این نتیجه درست باشد پس روح باید پس از مرگ بدن نیز باقی بماند. بدین‌سان نخستین بخش اصلی گفت‌وگو به پایان می‌رسد.

در این نقطه یکی از مخاطبان سقراط در درستی حکم آخر، یعنی بقای روح پس از مرگ بدن، اظهار تردید می‌کند و بحث در این موضوع به میان پرده‌ای می‌انجامد و در طی آن سقراط به دوست خود قوت قلب می‌بخشد که بکوشد تا پس از مرگ نیز حقیقت را بجوید.

آنگاه بخش دوم گفت‌وگو آغاز می‌شود: مرگ فقط به چیز مرکب روی

1. Simmias

2. Kebes

می‌آورد یعنی به بدن، در حالی که شیء بیط یعنی روح غیر قابل تجزیه و انحلال است. شیء مطلقاً تجزیه‌ناپذیر، ایده است؛ و در اثنای گفت‌وگو معلوم می‌شود که روح آدمی خویشاوند ایده است و از این رو باید تجزیه‌ناپذیر و نابودنشده باشد. روح اولاً از حیث ماهیتش، یعنی بساطتش، تجزیه‌ناپذیر است و در ثانی به سبب کیفیت زندگی: به همان نسبت که روح به سوی شناسایی ناب صعود می‌کند، از جسم جدا می‌گردد و به ایده شبیه‌تر می‌شود. با این سخن بخش دوم گفت‌وگو خاتمه می‌یابد.

آنگاه گفت‌وگو عمقی بیشتر می‌یابد و میان‌پرده دومی پیش می‌آید. استدلال‌های سقراط در همه حاضران اثری بزرگ بخشیده است ولی دو مخاطب اصلی او، کبس و سیمیاس، هنوز قانع نشده‌اند و سقراط از آنان می‌خواهد که سخن بگویند و ایرادهای خود را شرح دهند. کبس اندیشه تناسخ را پیش می‌آورد و معتقد است که با آنچه تاکنون گفته شد، تنها ثابت گردید که روح پس از مرگ یک بدن باقی می‌ماند ولی معلوم نیست که پس از مرگ همه بدن‌های دیگر نیز که به طور متوالی در آنها جای می‌گیرد، زنده بمانند. سیمیاس بر این عقیده است که شاید روح چیزی بیش از هماهنگی تن نباشد و در نتیجه با مرگ تن از میان برود.

این ایرادها نیز در حاضران اثری عمیق می‌بخشد و حتی آنان را دچار اضطراب می‌سازند و از اخکراتس، شنونده گزارش فایدون، نیز می‌شنویم که اضطراب آنان به او نیز سرایت کرده است، و بدین‌سان محل و فضای گفت‌وگو، زندان و ساعت مرگ، به آگاهی خواننده می‌آید. در اینجا سطح معنوی مکالمه تنزل می‌یابد مگر این‌که گفت‌وگو دوباره بال بگشاید و با صعودی نیرومند به اوج خود برسد. مقدمات صعود با گزارش فایدون آماده می‌شود: او حکایت می‌کند که چگونه سقراط به دوستان خود قوت قلب بخشید و آنان را دوباره به سوی مسئله رهنمون شد.

پس از این میان‌پرده دوم، سومین و مهمترین بخش گفت‌وگو شروع می‌شود. سقراط نخت می‌کوشد ایراد سیماس را رد کند و این کوشش از طریق تحلیل ارتباط روح و بدن، و مخصوصاً مبارزه روح با غرایز بدن، به عمل می‌آید؛ و روشن می‌شود که روح ممکن نیست هماهنگی اجزاء بدن باشد.

آنگاه سقراط به پاسخگویی به ایراد کبس می‌پردازد و در جریان این پاسخ آشکار می‌گردد که ارتباط روح با ایده زندگی، به ضرورت امکان مردن و نابود شدن روح را از میان برمی‌دارد، و همین نقطه اوج تمامی گفت‌وگوست. از گفت‌وگو نتیجه‌ای عملی هم به دست می‌آید: اگر روح چنین چیزی است و چنان مقامی دارد پس باید آدمی دایم در اندیشه آن باشد؛ و شالوده این تکلیف از طریق تشریح اساطیری جهان دیگر استوار می‌شود.

پایان گزارش فایدون با آغازش گره می‌خورد: با روایت مرگ استاد.

مقدمه

زمان و مکان و اشخاص و حالت روحی آنان

راوی گفت‌وگو جریان آن را از حافظه نقل می‌کند. مقدار فاصله زمانی میان گزارش و واقعه‌ای که گزارشگر روایت می‌کند؛ معلوم نیست. مکان گزارش شهر فلیوس واقع در شمال شرقی‌ترین نقطه پلپونز است و صحنه واقعه‌ای که روایت می‌شود زندان آتن است.

گفت‌وگویی که چهارچوبه گفت‌وگوی اصلی را تشکیل می‌دهد میان فایدون و اخکراتس به عمل می‌آید. فایدون، که عنوان مکالمه از نام او گرفته شده است، جوانی زیباست که در شهر الیس به جهان آمده و به عنوان اسیر جنگی به آتن برده شده و در آنجا در بازار برده‌فروشان به معرض فروش نهاده شده است. سقراط او را از خواجه‌اش خریده و بدین سان از سرنوشتی موحش نجات بخشیده است. از گزارشش پیداست که از نزدیکترین دوستان

سقراط و حتی سرسپرده او بوده است و از این رو در صلاحیتش برای روایت چگونگی مرگ سقراط تردید نیست. اخکراتس، مخاطب فایدون در این گزارش، به مکتب فیثاغوری تعلق دارد و از هواخواهان سقراط است. گفت‌وگوی موضوع گزارش میان سقراط و چند تن از دوستانش به عمل می‌آید ولی مخاطبان اصلی سقراط در بحث، کبس و سیمياس هستند که هر دو جوانند و شاگرد و دوست فیلولائوس فیلسوف در شهر ثبن‌اند. فیلولائوس و دوستان جوانش نیز - مانند اخکراتس - به مکتب فیثاغوری تعلق دارند، و بدین سان زمینه فکری بحث معلوم است. افلاطون خود در سیمییل به سختی تحت تأثیر تعالیم فیثاغورس قرار گرفته و نظریه تناسخ را از آن تعالیم کسب کرده است و جو آشنایی با امور جهان دیگر نیز که بر گفت‌وگو حاکم است از آنجاست. علاوه بر آن دو جوان مشخص دیگری هم در صحنه ظاهر می‌شوند: کریتون گاهگاه سخنانی حاکی از نگرانی می‌گوید؛ کسانتیه همسر سقراط که کوچکترین پرسش را در آغوش دارد با سقراط وداع می‌کند؛ آپلودوروس که در آپولوژی نیز نامش برده شده است و گزارش گفت‌وگوی رساله مهمانی از زبان اوست، با اندوه هیجان‌آمیزش جاضران را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ و از کارگزاران دادگاه و زندانبانان نیز سخن به میان می‌آید.

سه مکالمه‌ای که پیشتر بررسی کردیم با گفت‌وگوی اصلی آغاز می‌شوند و خواننده را بی فاصله در برابر صحنه بحث قرار می‌دهند. ولی در فایدون بحث اصلی در چهارچوبه گفت‌وگوی مقدماتی قرار دارد که مدتها پس از مرگ سقراط میان دو مرد روی می‌دهد. فایده این چهارچوبه برای نویسنده رساله این است که می‌تواند علاوه بر گفت‌وگوی اصلی خواننده را با سرگذشتی هم که تشریحش از طریق گفت‌وگو ممکن نبود، آشنا سازد.

از این گذشته نویسنده می‌خواهد که خواننده صحنه مقدماتی را فراموش نکند بلکه این صحنه در جریان تمامی گفت‌وگو در برابر چشم او حاضر باشد.

افلاطون، آنجا که پیش از آغاز سومین بحث اصلی از اضطرابی سخن می‌گوید که به سبب ایرادهای کبس و سیمیا سئونندگان دچارش شده‌اند و این اضطراب به اخکراتس سئوننده گزارش نیز سرایت می‌کند و همچنین آنجا که اخکراتس پاسخ سقراط را به ایرادها تأیید می‌کند، آن صحنه مقدماتی را با صراحت به یاد خواننده می‌آورد. اگر خواننده این غرض افلاطون را دریابد، متوجه می‌شود که حس احترامی درونی، نویسنده رساله را بر آن داشته است که محتوای گفت‌وگو را از حافظه گزارشگر حکایت کند و خواننده را به طور مستقیم در جریان آن قرار ندهد.

سخن آخر این است: این واقعیت، که رویداد مرگ، و تصویر مردی که با پیشانی باز به استقبال آن می‌رود، از حافظه روایت می‌شود، مقامی را که سقراط در ذهن و اندیشه افلاطون دارد آشکار می‌سازد. فایدون، گزارشگر واقعه، می‌گوید: «می‌کوشم هر چه را از آن روز به یادمانده است به شما بگویم، زیرا برای من هیچ چیز خوشتر از سخن سقراط نیست». اخکراتس پاسخ می‌دهد: «سئونندگان تو نیز چنین می‌اندیشیدند. پس هر چه به یاد داری بی‌کم و کاست بگو...». پیشتر به اشاره گفتیم که واقعه موضوع گزارش در گذشته‌ای دور روی داده است و میان مکان گزارش و مکان وقوع واقعه نیز فاصله‌ای بزرگ وجود دارد چون واقعه در آتن اتفاق افتاده است و گزارش آن در شهر فلیوس واقع در شمال شرقی پلوپونز روایت می‌شود: بدین‌سان شخصیت و سرنوشت سقراط از زمان حال بی‌واسطه بدر آورده و به مقامی برتر از زمان برکشیده می‌شود. فضای بحث شکوه و جلالی از نوع خاص دارد. گفت‌وگو برخلاف مکالمه کریتون، آنجا که سقراط آخرین تصمیم خود را می‌گیرد، در گوشه‌ای خلوت روی نمی‌دهد بلکه در میان جمعی نسبتاً بزرگ و در زمان «رسمی»، یعنی در روز اجرای حکم، به عمل می‌آید، آن هم نه در برابر توده‌ای بیگانه و بدگمان مانند دادرسان دادگاه آتن بلکه در حضور دوستان و شاگردانی که پیوند درونی سقراط با آنان تنگتر و استوارتر از ارتباطش با همسر

و کودکانش است. کارگزاران دادگاه زنجیر از پای سقراط می‌گشایند تا هنگامی که او گام در حرم مرگ می‌نهد به آزادی بتواند حرکت کند.

«اخکراتس: فایدون، روزی که سقراط در زندان زهر نوشید تو خود در نزد او بودی یا آن سرگذشت را از دیگری شنیدی؟
فایدون: من خود در نزد او بودم.

اخکراتس: واپسین سخنان سقراط را به یاد داری؟ چگونه از جهان رفت؟ آرزو دارم جزئیات آن واقعه را بشنوم. این زمان کمتر کسی از شهر ما فلیوس به‌آتن می‌رود و از آنجا نیز دیری است که آشنایی نیامده تا در این باره به تفصیل سخن بگوید. همین‌قدر شنیدیم که زهر خورد و درگذشت ولی درباره جزئیات واقعه چیزی نمی‌دانیم.

فایدون: از چگونگی محاکمه نیز باخبر نیستید؟

اخکراتس: شنیدیم که محکوم به مرگ شد و عجب داشتیم که فاصله میان محاکمه و مرگ وی آن‌همه به طول انجامید.

فایدون: اتفاقی سبب آن فاصله شد. یک روز پیش از محاکمه آن کشتی را که آتیان هر سال به دلوس می‌فرستند آراسته بودند.

اخکراتس: کدام کشتی؟

فایدون: به اعتقاد آتیان این همان کشتی است که تهاوس با آن هفت پسر و هفت دختر را به ساحل کرت رساند و بدین‌سان خود و آنان را از خطر رهاوند...»

به روایت داستان، آتیان در جنگ با مینوس شاه کرت شکست خوردند و به عهده گرفتند که هر نه سال یک بار هفت پسر و هفت دختر به کرت بفرستند و به مینوتاوروس غول تسلیم کنند.^۱ یک بار تهاوس به همراه نوجوانان رهپار کرت شد و غول را کشت و نوجوانان را زنده به‌آتن بازگرداند.

۱. Minotaurus بنا به اساطیر یونان غولی بود که تن آدمی و سر گاو نر داشت و مینوس، شاه کرت، او را در غاری در حال اسارت نگاه داشته بود. م.

«می‌گویند آن روز آتیان یا آپولون عهد کردند که اگر آن جوانان رهایی یابند هر سال جشنی برپا کنند و با کشتی آراسته هیأتی به پرستشگاه آپولون در دلوس بفرستند. از آن تاریخ هر سال آن هیأت را به دلوس روانه می‌کنند و قانونی هم دارند که به حکم آن از روزی که جشن آغاز می‌شود و کشتی روانه دلوس می‌گردد تا بازگشتن آن، شهر نباید پاک بماند و در این فاصله دولت نباید کسی را بکشد. گاه باد مخالف کشتی را از پیشروی باز می‌دارد و دیری می‌گذرد تا به‌آتن برگردد. آغاز جشن هنگامی است که کاهن آپولون کشتی را می‌آراید و چنان‌که گفتم این‌بار جشن یک روز پیش از محاکمه سقراط آغاز گردید و از آن‌رو میان محاکمه و مرگ وی فاصله‌ای پیدا شد و سقراط تا پایان جشن در زندان ماند.»

چنان حالی بر مجلس حکمفرماست که گزارشگر پس از گذشت سالیان دراز هنوز آن‌را حس می‌کند:

«من خود آن روز طرفه حالی داشتم. اندوهی که آدمی هنگام مرگ دوستان دارد در من نبود. سقراط چنان بی‌باک و مشتاق به پیشواز مرگ می‌شتافت که از هر چه می‌گفت و می‌کرد شادی و خرسندی می‌یارید و پیدا بود که انتقالش به جهان دیگر به خواست خداست و در آن جهان کسی نیکبخت‌تر از او نخواهد بود. از این‌رو سوگوار نبودم ولی نشاطی هم که همواره بحثهای فلسفی سقراط در ما برمی‌انگیخت آن روز دست نمی‌داد چه هر گاه می‌اندیشیدم که او به زودی از میان ما خواهد رفت غم و شادی در درونم به هم می‌آمیخت و گاه می‌خندیدم و گاه می‌گریستم و دیگران نیز همین حال را داشتند خصوصاً آپولودوروس که می‌شناسی و می‌دانی چه احوالی دارد.»

پیشامد تازه

اخکراتس می‌پرسد از دوستان کدام کسان در زندان حضور داشتند و فایدون

چند کس را نام می‌برد و در پایان شمارش خواننده وزن این جمله را احساس می‌کند: «افلاطون گویا بیمار بود.» در آپولوژی سقراط پس از آن‌که گفت چه مبلغی به عنوان جریمه می‌تواند بپردازد، اضافه کرد: «افلاطون و کریتوبولوس و آپلودوروس که در اینجا حاضرند می‌گویند سی مینه پیشنهاد کنم و خود آنان پرداخت آن را به عهده می‌گیرند.»

اخکراتس به گزارش خود ادامه می‌دهد:

«هر روز من و گروهی از دوستان به دیدن سقراط می‌رفتیم و بدین منظور هر بامداد در میدان دادگاه آتن که سقراط را هم در آنجا محاکمه کردند و نزدیک زندان است گرد می‌آمدیم و با هم گفت‌وگو می‌کردیم تا در زندان را بکشایند. همین‌که در باز می‌شد به نزد سقراط می‌رفتیم و بیشتر روز را با او می‌گذرانیدیم.»

از این گزارش پیداست که سقراط روزهای میان محکومیت و مرگ را چگونه گذرانده است. فایدون می‌گوید:

«آن روز زودتر از روزهای دیگر گرد آمدیم چون روز پیشین هنگامی که از زندان بیرون آمدیم شنیدیم که کشتی از دلوس بازگشته است. از آن‌رو قرار گذاشتیم که فردا زودتر بیاییم و همچنان کردیم ولی این‌بار زندانیان بیرون آمد و گفت: "امروز باید درنگ کنید و تا خبر نکم نباید درآیید زیرا کارگزاران دادگاه زنجیر از پای سقراط برمی‌دارند و به او خیر می‌دهند که امروز کشته خواهد شد." دیری نگذشت که آمد و ما را به زندان برد.»

پیش از ایشان همسر سقراط با پسر کوچکش آمده بود:

«چون به نزد سقراط رسیدیم دیدیم زنجیر از پایش برداشته‌اند. کسانیه که بی‌گمان می‌شناسی در نزد سقراط نشسته بود و کودکی در آغوش داشت. تا ما را دید گریه و شیون آغاز کرد و گفت سقراط، امروز

آخرین بار است که با دوستانت گفت و گو خواهی کرد و سخنان دیگری هم گفت از آن قبیل که زنان در این گونه مواقع می‌گویند.»

جمله‌ها از صحنه‌ای دل‌آزار حکایت می‌کنند. شب همسر سقراط به زندان باز خواهد گشت و در اتاقی جنبی که خواننده نمی‌تواند دید با جنازه شوهر وداع خواهد کرد.

آنگاه اشاره‌ای کوتاه به عادت سقراط پیش می‌آید، به این‌که آن استاد بزرگ چگونه بیان عمیق‌ترین اندیشه‌ها را با حکایت رویدادی پیش‌پاافتاده آغاز می‌کند:

«سقراط روی تختخواب خویش نشست و در حالی که پای خود را با دست مالش می‌داد گفت راستی رنج و راحت رابطه عجیبی با یکدیگر دارند. گرچه هرگز در یک جا گرد نمی‌آیند ولی آدمی همین‌که به یکی رسید باید در انتظار دیگری باشد چنان‌که گویی آن دو را از یک سر به هم بسته‌اند.»

زنجیر از پای زندانی برداشته‌اند و او پای خویش را با دست می‌مالد و نکته‌ای روانشناختی مناسب حال خویش به زبان می‌آورد. ولی چون در سخنش دقیق می‌شویم می‌بینیم این نکته مقدمه‌ای است برای اندیشه‌ای مهمتر. او با اشاره به نسبت لذت و درد در جریان کل زندگی، زمینه را برای بیان نسبت تولد و مرگ در طی تمامی زندگی روح و کالبد عوض کردنه‌ایش، آماده می‌کند.

لذت و درد دو پدیدار عجیب‌اند. هر دو ممکن نیست در آن واحد وجود داشته باشند و همین‌که یکی آمد دیگری می‌گریزد و با این‌همه بسته به یکدیگرند. سقراط می‌گوید آیسوپوس می‌توانست از این واقعیت داستانی بسازد. به میان آمدن نام آیسوپوس اتفاقی نیست. سقراط در روزهای اخیر با او

سروکار داشته است. کبس همین‌که این نام را می‌شنود، می‌گوید اوتنوس، سوفطایی و شاعری که همه حاضران می‌شناختندش، به او گفته است شایع است که سقراط از روزی که به زندان افتاده شاعر شده است. آیا این شایعه راست است؟ می‌دانم که اگر مرا ببیند باز خواهد پرسید. در پاسخش چه بگویم؟ سقراط می‌گوید:

«حقیقت را بگو. بگو مراد من آن نیست که در شاعری با او رقابت کنم چون می‌دانم که این کار از من بر نمی‌آید، بلکه می‌کوشم فرمانی را که در خواب به من داده شده است به جا آورم.»

آنگاه خواب خود را حکایت می‌کند:

«تاکنون رؤیایی را به اقسام گوناگون دیده‌ام که در اثنای آنها همواره به من می‌گفتند "سقراط، در هنر بکوش" و گمان می‌کردم آن خوابها می‌خواهند مرا به کاری که در همه عمر پیشه خود ساخته بودم ترغیب کنند، همچنان‌که مردمان در میدان ورزش دوندگان را در حال دویدن ترغیب می‌کنند، و بدین منظور به من فرمان می‌دهند که در هنر بکوشم زیرا فلسفه والاترین هنرهاست و من جز به فلسفه نمی‌پرداختم. ولی از روزی که حکم کشتن من صادر شد و جشن آپولون مرگ مرا چندروزی به تأخیر افکند اندیشیدم شاید معنی آن خوابها این است که به آنچه مردمان هنر می‌نامند بپردازم. پس صلاح در این دیدم که احتیاط را به جای آورم و شعر هم بگویم تا در اطاعت از فرمانی که در خواب شنیده‌ام کوتاهی نکرده باشم.»

این حکایت نیز دوتا از خصوصیات سقراط را آشکار می‌سازد: یکی دینداری او و دیگری دقت و حتی خرده‌بینیش در پیروی از هشدار که در خواب به او داده شده است. نخست شعری در ستایش آپولون سروده ولی پس از آن اندیشیده است که شاعر نباید به مطالب جدی اکتفا کند بلکه باید گاهی هم عنان خود را به دست خیال بسپارد. ولی چون ناتوانی خود را از این

کار دریافته است به آثاری روی آورده است که زاده خیال بوده‌اند و افسانه‌های آیسوپوس را که به نثر نوشته شده‌اند به نظم کشیده و از این طریق فرمانی را که در خواب شنیده است به جای آورده.

مقدمه گفت‌وگوی اصلی

پیغام سقراط به اوئنوس، و مردن

پیغام سقراط حاوی موضوع مهمی است:

«کبس، به اوئنوس چنین بگو و از قول من از او خداحافظی کن و بگو اگر خردمند است هر چه زودتر به دنبال من بیاید و من چنان‌که می‌دانید امروز خواهم رفت چون آتیان چنین خواسته‌اند. سیماس گفت: سقراط، عجب پیغامی به اوئنوس می‌دهی. من چندی با او همنشین بوده‌ام و تا آنجا که می‌شناسم هیچ‌گاه آماده نخواهد بود به دنبال تو بیاید.

سقراط گفت: چرا؟ مگر اوئنوس فیلسوف نیست؟

سیماس گفت: البته فیلسوف است.

سقراط گفت: پس ناچار مانند همه فیلسوفان راستین با کمال اشتیاق این راه را در پیش خواهد گرفت. البته مرادم آن نیست که خود را خواهد کشت زیرا می‌گویند این کار روا نیست.

در این هنگام سقراط پای خود را از روی تخت بلند کرد و بر زمین نهاد و در حال نشسته به گفت‌وگو ادامه داد.»

اشاره بدین حرکت استادی افلاطون را بهتر از جملات دلنشین نشان می‌دهد: سقراط پای خود را جمع کرده است و می‌کوشد با مالش دست درد ناشی از فشار زنجیر را تسکین بخشد. ولی همین‌که اندیشه‌ای جدی به میان می‌آید درد را فراموش می‌کند و پای خود را بر زمین می‌نهد. آنگاه کبس می‌پرسد:

«سقراط، معنی این سخن چیست که گفتی خودکشی روا نیست ولی

فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد؟

سقراط گفت: کیس، مگر تو و سیهاس این نکته را از فیلولاتوس نشنیده‌اید؟

کیس گفت: او در این باره سخنی صریح نگفته است.»

فیلولاتوس فیلسوف فیثاغوری می‌بایست به شاگردان خود گفته باشد که مرگ فی نفسه چیز خوبی است چون روح آدمی را آزاد می‌کند، ولی آدمی نباید خودسرانه دست از زندگی بشوید.

«سقراط گفت: آنچه من هم در این باره می‌دانم مطالبی است که از این و آن شنیده‌ام و اگر بخواهید آماده‌ام آنها را به شما بگویم. از این گذشته، کسی که می‌خواهد در این راه گام بگذارد باید درباره چگونگی راه و آنچه در طی این سفر خواهد دید بیندیشد، و به راستی در فرصتی که داریم کاری بهتر از این نمی‌توانیم کرد تا هنگام غروب آفتاب فرارسد.»

زندانی محکوم را پس از غروب آفتاب می‌کشتند و تا آن وقت چند ساعت باقی است. بیشتر محکومان این مدت را در حال انتظاری جانگداز می‌گذرانند. سقراط می‌خواهد این چند ساعت را با گفت‌وگوی فلسفی به سربرد و از لحن سخنش پیداست که گفت‌وگوی واپسین را با همان جدیت و دقتی به عمل خواهد آورد که هنگام بحث در خیابانها و خانه‌ها و ورزشگاهها نشان داده است.

کیس بحث را با این پرسش آغاز می‌کند که آدمی چرا نباید خود را بکشد؟ سقراط می‌کوشد بر او روشن کند که این حکم، که مردن بهتر از زندگی است، بدین معنی نیست که آدمی باید خود را بکشد بلکه مقصود از آن حکم این است که انسان باید به طور مداوم روی از زندگی جسمانی بگرداند و به زندگی روحی و معنوی روی آورد:

«در تعالیم دینی می‌گویند ما آدمیان در زندانیم و هیچ‌کس حق ندارد در زندان را بگشاید و از آن بگریزد.»

ولی اگر آزادی از قید بدن چنین موهبت بزرگی است، آدمی چرا نباید این موهبت را به دست خود فراهم آورد؟

«فهم این سخن برای ما آسان نیست ولی این که می‌گویند ما گله‌های خدایانیم و آنان شیانان و نگهبانان ما هستند به نظر من درست می‌آید.»

آدمی متعلق به خود نیست. زندگی امانتی است که به او سپرده شده است و پایان آن نیز در اختیار امانت‌گذار است:

«پس درست گفته‌اند که آدمی نباید خود را بکشد بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد مانند ضرورتی که امروز برای من فراهم شده است.»

ولی سقراط «خود را خواهد کشت» چون جام زهر را خواهد نوشید... کبیس جوان تندذهنی است و ایرادش چنین است: گله خدایان، در این جهان و در روی زمین وجود دارد؛ خدایان شبانان آدمیانند و شیانان خوبی هستند. پس چرا می‌گویی که فیلسوف باید بمیرد و از خدایان بگریزد؟ سیمیاس نیز این ایراد را تأیید می‌کند. سقراط پاسخ می‌دهد:

«بسیار خوب. بگذارید آغاز کنم و امیدوارم دفاعی که در اینجا می‌کنم مؤثرتر از دفاعم در دادگاه باشد. اگر معتقد نبودم که پس از مرگ به نزد خدایان دانا و مهربان خواهم رفت و با درگذشتگانی که بهتر از مردم این جهانند هم‌نشین خواهم شد البته روا نبود به پیشواز مرگ بشتابم. ولی بدانید که امیدوارم در آن جهان با مردمانی عادل و نیکبخت معاشر گردم. اگر هم این سخن را با اطمینان کامل نتوانم گفت در این تردید ندارم که خدایان مهربان مرا در پناه خود خواهند گرفت. از این رو نه تنها از مرگ نمی‌هراسم بلکه شادمانم که پس از مرگ زندگی دیگری هست و چنان‌که همواره گفته‌اند نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند.»

احساس سرسری می‌گوید که مرگ چیزی فارغ از زمان و مکان است، و به سخن دیگر، چیزی منفی است. هو مر دنیای اموات را دنیای سایه‌ها انگاشته

است. ولی سقراط به اصرار و تأکید می‌گوید که آدمی در همه‌جا در پناه خداست و زندگی آن جهانی زندگی به معنی حقیقی است که البته کیفیتش بسته به رفتار اخلاقی آدمی در این جهان است.

سیمیاس دوست جوانتر کبس می‌خواهد مطلب بیشتر شکافته شود و می‌گوید:

«می‌خواهی آن اعتقاد را برای خود نگاه داری و ما را به حال خود بگذاری و بروی یا آماده‌ای که آن را برای ما نیز تشریح کنی؟ گمان می‌کنم آن اعتقاد نعمتی است که ما نیز باید از آن بهره‌مند گردیم و دفاعی که از تو چشم داریم همین است که بکوشی تا ما را نیز به درستی آن معتقد سازی.»

مطلب مهم این است که معلوم شود آیا آگاهی بر زنده بودن با مرگ از میان می‌رود و دیگر هیچ چیز باقی نمی‌ماند یا آن آگاهی پس از مرگ نیز باید باقی بماند؟

در این نقطه میان پرده کوچکی پیدا می‌شود که تنش مجلس را افزایش می‌دهد و در عین حال شخصیت سقراط را در برابر روشنایی حیرت‌انگیزی می‌آورد:

«سقراط گفت: می‌کوشم چنان کنم. ولی گویا کریتون مطلب دیگری دارد که مدتی است می‌خواهد بیان کند. بگذارید نخست سخن او را بشنویم. کریتون گفت: مطلبی ندارم جز این که زندانبان که باید زهر را آماده کند چندی است به من اصرار می‌ورزد تا تو را آگاه کنم که امروز نباید سخن بسیار بگویی زیرا سخن گفتن تن آدمی را گرم می‌کند و زهری که باید بنوشی در تن گرم دیر اثر می‌بخشد. از این رو کسانی که پیش از نوشیدن زهر سخن بسیار گفته‌اند مجبور شده‌اند دو یا سه پیاله بنوشند.»

سقراط گفت: مطلبت همین بود؟ چه اعتنایی به حرف او داری؟ هرگونه که وظیفه‌اش اقتضا می‌کند رفتار کند و اگر لازم بود دو یا سه پیاله آماده نماید.

کریتون گفت: می دانستم پاسخ تو چه خواهد بود ولی این مرد اصرار می ورزید و راحت نمی گذاشت.
سقراط گفت: بگذار هر چه می خواهد بکند.»

این، ایما و اشاره‌ای رواقی نیست. گوینده این سخن مردی آکنده از نیروی زندگی است. سخن ناشی از پیروزی او بر مرگ است. مسئله‌ای جدی در میان است و فیلسوف بزرگ چنان غرق در مسئله است که حتی این سؤال را که آسان باید بمیرد یا به دشواری، مزاحمی برای جریان اندیشه خود تلقی می کند و به کنار می زند.

موضوع بحث

«به شما که داوران من هستید می خواهم توضیح دهم به چه دلیل معتقدم که مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سر آورده است باید مرگ را با گشاده رویی بپذیرد و امیدوار باشد که در جهان دیگر جز نیکی و نیکبختی نخواهد دید. سیماس و کبس، گوش فرادارید تا دلیل درستی این عقیده را بیان کنم. راستی این است که کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند. اگر این نکته درست باشد شگفت خواهد بود که چون مرگ را نزدیک ببینند بر آن خشم بگیرند.»

این سخن سیماس را به خنده می آورد «با این که امروز هیچ حال خندیدن ندارد»، چون می اندیشد که اگر مردم آن را بشنوند چه خواهند گفت. در این سخن از یک سو طنزی نهفته است، نه طنز سقراطی بلکه طنز افلاطونی: طعنه‌ای ظریف بر خویشتن در حال حد اعلای هیجان؛ و از سوی دیگر اشاره‌ای در آن هست بر شیوه فکر مردمان؛ و علاوه بر این آن سخن زمینه‌ای است برای این سؤال که «به چه معنی فیلسوف حقیقی در آرزوی مرگ است و مرگ حق اوست؟» اما بحث در این معنی باید فقط در حلقه کسانی صورت

گیرد که اهل این گونه مطالبند. از این رو سقراط می‌گوید: «بیاید مردم را به حال خود بگذاریم و از خود بپرسیم که آیا مرگ چیزی است یا نه؟»

مرگ جدایی روح از تن است و مردن «به حالتی می‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام تنها و جدا از دیگری می‌ماند.» ولی فیلسوف اصیل در طی همه زندگی از طریق پرداختن به فلسفه روح خود را از تن جدا می‌کند: «اعتنایی به تن ندارد بلکه با همه نیروی خویش از تن رو برمی‌گرداند و به روح خود می‌پردازد» و برتریش بر مردمان دیگر همین است، زیرا دنیای جسمانی که جز تجربه حسی چیزی در دسترس ندارد به حقیقت اصیل دست نمی‌یابد بلکه فقط در بند پندارهای غیر قابل اعتماد می‌ماند. شناخت حقیقت واقعی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که روح از دنیای محسوسات برتر برود و این هنگامی است که:

«حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است دور از تن به جست‌وجوی حقیقت پردازد.

سیماس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس در آن هنگام نیز روح فیلسوف تن را به چشم حقارت می‌نگرد و از آن دوری می‌جوید و با همه نیروی خویش می‌کوشد تا از قید تن آزاد باشد.

سیماس گفت: چنین می‌نماید.»

موجود حقیقی بر فراز محسوسات قرار دارد، ایده است، و واقعیت حقیقی فناپذیر است. سقراط برای روشن ساختن مطلب مثالی می‌آورد:

«سیماس، بنگر تا در این نکته چه می‌گویی: عدالت چیزی است یا نه؟ سیماس گفت: البته معتقدیم که چیزی است.

سقراط گفت: زیبایی و نیکی را نیز چیزی می‌دانیم؟

سیماس گفت: البته زیبایی هم چیزی است و نیکی هم.

سقراط گفت: تاکنون این چیزها را به چشم دیده‌ای؟
سیماس گفت: هرگز.

سقراط گفت: یا با حسی دیگر آنها را دریافته‌ای؟ همچنین است بزرگی و تندرستی و نیرومندی، و به عبارت دیگر ذات و ماهیت راستین هر چیز. آیا به وسیله تن می‌توانیم این چیزها را دریابیم؟ یا تنها از راه تفکر بی‌واسطه و مستقیم درباره آنهاست که می‌توانیم به حقیقت آنها نزدیک شویم و آنها را بشناسیم؟
سیماس گفت: راستی همین است که گفתי.

سقراط گفت: پس کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیقتر به دست آورد که بیشتر از دیگران خود را از قید تن آزاد سازد و تنها به یاری اندیشه در این راه گام بردارد بی‌آن‌که حس بینایی و شنوایی یا حواس دیگر را به کار گیرد، و تا می‌تواند چشم و گوش خود را ببندد و از تمام تن که کاری جز مزاحم شدن و مشوش ساختن ندارد کناره جوید. سیماس، آیا کسی که می‌خواهد حقیقت چیزی را دریابد جز این می‌تواند کرد؟»

معنی مردن فلسفی را تنها با توجه به نظریه شناسایی افلاطون می‌توان دریافت. گرچه با پیش آوردن این نظریه بر بحثی که در آینده خواهد آمد پیشی می‌گیریم، ولی لازم است در اینجا دست کم اشاره‌ای به اصول آن کنیم.
بهترین کاری که بدین منظور می‌توانیم کرد این است که نحوه دید افلاطون را با شیوه فکر شاگرد بزرگش ارسطو مقایسه کنیم. واقعیت برای ارسطو، ارتباط اشیا است، یعنی دنیای تجربه به یاری حواس. ولی هر شیء فرقه‌های اسامی با اشیا دیگر دارد:

اولاً از لحاظ ماهیت و جوهر، و ترکیب تعین‌هایی که به یاری عقل می‌توان معلوم ساخت و شیء به سبب آن تعین‌ها شیء معینی است، یعنی خودش است. مثلاً این درخت بلوط نه کاج است و نه عقاب و نه چیزی دیگر، بلکه درخت بلوط است؛

در ثانی از لحاظ اموری که ارتباطی با ماهیت آن ندارند و امور اتفاقی

هستند که ممکن است باشند یا نباشند مانند سن درخت، محل وقوعش، شمار برگهایش، ضخامت این یا آن شاخه‌اش، و مانند اینها.

شناسایی از طریق حواس صورت می‌گیرد. حواس جزئیات مختلف شیء را درک می‌کنند و به آگاهی می‌آورند. مدرکات حسی از طریق فهم منفعل به هم مربوط می‌شوند و واحدی به وجود می‌آورند که تصور نامیده می‌شود. فهم فعال^۱ تصورات را بررسی می‌کند و از آنها چیزی را که در مورد همهٔ اشیاء هم‌نوع اعتبار دارد برمی‌گزیند و به صورت مفهوم درمی‌آورد. حقیقت به معنی انطباق مفهوم با محتوای ماهوی واقعی شیء است.

افلاطون قضیه را به نحوی دیگر می‌بیند. برای او ماهیت شیء تنها به وجه غیر اصیل در شیء هست، در حالی که ماهیت - به وجه اصیل به عنوان ایده، در خویشتن و برای خویشتن است. ایده موجودی سرمدی است و با ایده‌های دیگر دنیای معنوی تغییرناپذیری تشکیل می‌دهد. در این دنیای معنوی، درخت بلوط فی نفسه وجود دارد و کاج فی نفسه و عقاب فی نفسه، و همچنین صورت سرمدی و اصلی هر موجودی. در شیء انضمامی فقط تصویر ایده وجود دارد از آن جهت که شیء از ایده بهره‌ور است. منشأ ماهیت و ارزش شیء، ایده آن شیء است؛ و این ماهیت و ارزش شیء، ناقص و تغییرپذیر است. موضوع ادراک حسی، این چیز غیراصیل و ناقص است؛ و نتیجهٔ ادراک، عقیده و پندار است که خود نیز مبهم و تغییرپذیر است و آدیان عادی با این چیز مبهم و تغییرپذیر زندگی می‌کنند. برای این که شناخت ماهیت اصیل به وجود آید باید روح شروع به فعالیت کند. در این حالت روح به آنچه در شیء، تصویر ایده و شبیه ایده است، برمی‌خورد، و چه چیز بودن و چگونگی بودن و چرا آن‌گونه بودن آنرا بررسی می‌کند، و در این حال یکبارگی خود ماهیت که دارای اعتبار و ماندگار و ضروری است، بر او متجلی می‌گردد. منشأ شناسایی، شیء نیست بلکه روح بر اثر مشاهدهٔ شیء با ماهیت، یعنی

۱. در متن سخن از فهم (Verstand) فعال و فهم متعل است نه از عقل فعال و عقل متعل. - م.

ایده، تماس می‌یابد. آنچه ماهیت، ایده، شیء فی نفسه، را درمی‌یابد حواس نیست بلکه قدرت بینش روح است. از این بینش و دریافت، شناسایی حقیقی پدید می‌آید و با این نوع شناسایی، شیء فی نفسه روی می‌نماید و شناسنده در روشنایی حقیقت گام می‌نهد. ایده‌ها برخلاف مفهومی‌های ارسطویی حاصل تفکر نیستند بلکه موجودات واقعی‌اند، واقعیات معنوی و سرمدی و الهی‌اند. برخلاف اشیاء که به‌طور مداوم کاین و فاسد می‌شوند، ایده‌ها موجودات اصیل و حقیقی‌اند که به نیروی خود، روح را به سوی خویش جذب می‌کنند. روح به نحوی از انحاء به‌طور مداوم این جاذبه را احساس می‌کند؛ و چون روحی که توانایی دریافت دارد، رویاروی زیبایی فی نفسه قرار می‌گیرد و عشق آن زیبا به هیجانش می‌آورد، آن جاذبه یکباره آشکار می‌گردد. این عشق، نخست به یک آدمی توجه می‌یابد و عشق به آن آدمی است ولی با این همه حالتی به عاشق می‌بخشد که توانایی توجه به عالمی بالاتر را حاوی است، یعنی توجه به روشنایی ایده را و همچنین توجه به روشنایی چیزی را که در پس پشت ایده و بر فراز ایده قرار دارد: توجه به نیک سرمدی را. پس از آن اروس (عشق) به معنی حقیقی بیدار می‌شود و به تمامی زندگی عاشق حرکتی می‌بخشد که حرکت صعود و عروج است و این همان عروجی است که سقراط در مکالمه مهمانی افلاطون درباره آن سخن می‌گوید.

با توجه به آنچه گفته شد معنی «مردن» افلاطونی روشن می‌شود. مردن بدین معنی عبارت است از خواهش روح آدمی به جدا شدن از محسوسات فناپذیر و صعود به جهان ماهیات سرمدی به یاری عشق، و شناخت حقیقی. خواهش آزاد شدن روح، شاید خواهشی گستاخانه و خطرناک باشد ولی قطعاً خواهشی منحط نیست.

این تصویر ماهیت و شناسایی و شناسنده را نباید سهل انگاشت زیرا یکی از چهار یا پنج رکنی است که تاریخ فلسفه بر آنها مبتنی است. تصویری است عظیم و جسورانه؛ و به یک معنی می‌توان گفت تصویری غیر انسانی است

زیرا حوزه‌ای را که حوزه انسانی به معنایی خاص است، یعنی بدن و تاریخ را، به ناپودی تهدید می‌کند؛ ولی از سوی دیگر کاملاً انسانی است زیرا فقط انسان می‌تواند از همهٔ مرزهای تأمین‌بخش فراتر برود و گام در کام خطر بنهد. آنگاه سقراط مواعی را که بدن، و زندگی در میان امور و اشیاء تابع زمان، در راه شناخت حقیقت می‌نهد برمی‌شمارد و بدین نتیجه می‌رسد که:

«یا هرگز نخواهیم توانست از شناسایی بهره‌ای برگیریم و یا پس از مرگ به تحصیل آن توانا خواهیم شد، چه، روح تنها هنگام مرگ از تن جدا می‌گردد و آزاد می‌ماند.»

پس می‌گوید:

«پس باید امیدوار بود که من چون به آن مقام برسم همهٔ چیزهایی را که در زندگی با کوشش فراوان می‌جستم در آنجا به آسانی خواهم یافت. از این رو نه تنها من باید سفری را که در پیش دارم با دلی شاد و آکنده از امید آغاز کنم بلکه هر کس که گمان می‌کند توانسته است روح خود را پاک نگاه دارد باید با نهایت اشتیاق بار این سفر را ببیند. سیماس گفت: درست است.»

سقراط گفت: آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحثهای خویش می‌گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آنرا عادت دهد به این که دامن از آایشهای تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن برحذر باشد؟

سیماس گفت: مقصود همین است.

سقراط گفت: و آیا این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح از تن است؟

سیماس گفت: حق با توست.

سقراط گفت: آیا کوشش کسانی که به راستی به فلسفه می‌پردازند برای رسیدن به همین مقصود نیست و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟

سیمیاس گفت: جز این نیست.
سقراط گفت: آیا خنده آور نخواهد بود اگر کسی که در همه عمر به پیشواز مرگ رفته است چون هنگام نیل به مقصود فرارسد از آن بهراسد و رفتاری ناشایسته پیش گیرد؟
سیمیاس گفت: البته خنده آور است.
سقراط گفت: پس سیمیاس گرامی، فیلسوفان راستین در آرزوی مرگند و کمتر از همه مردمان از آن می ترسند...»

سقراط این اندیشه را باری دیگر از سر می گیرد و روشن می کند که گاهی کسی چون معشوق یا زن یا فرزند خویش را از دست می دهد یا آبرویش در معرض تهدید قرار می گیرد، در صدد خودکشی برمی آید. ولی این کار را به خاطر مرگ نمی کند چون مرگ را شری بزرگ می انگارد، بلکه از آن رو چنین می کند که می خواهد از شری بزرگتر رهایی یابد. بنابراین چنین کسی از کثرت ترس شجاع است. شجاعت حقیقی بر این گونه محرکهای متناقض مبتنی نمی تواند بود. مرد شجاع مرگ را برای آن اختیار می کند تا به زندگی حقیقی^۱، یعنی ارتباط اصیل با ایده، راه یابد.

دنباله سخن به اندیشه ای دینی می انجامد:

«حقیقت هنگامی به دست می آید که آدمی از اسارت رهایی یابد؛ و شجاعت و خویشتن داری و عدالت و دانایی جز رهایی از اسارت و پاکی از آلائش نیست. چنین می نماید که کسانی که آداب ترکیه و تطهیر را به ما آموخته اند از دیرباز کوشیده اند با اشاره و کنایه به ما بفهمانند که هر که به رموز و اسرار پی نبرد و بی ترکیه و تطهیر به جهان دیگر برسد در گل و لای فرو خواهد رفت، ولی آن که پاک و مجرد و آشنا به رموز و اسرار به سرای دیگر گام بگذارد با خدایان هم نشین خواهد شد.»

۱. این سخن ابن مصرع سنایی را به یاد می آورد: «بمیر ای دوست پیش از مرگ خود گر زندگی خواهی...» ولی البته فرق بسیار باریک این مرگ عرفانی با مرگ فلسفی افلاطون بر ارباب نظر پوشیده نیست. - م.

این سخن اشاره‌ای به شعایر سرّی دینی اورفئوسی است که انسان مؤمن از طریق آن از گناههای زندگی زمینی پاک می‌شود و به زندگی در محفل خدایان در آن جهان توانا می‌گردد:

«آنان بر این عقیده‌اند که مدعیان بسیارند و مشتاقان و شیفتگان کمیاب، و به عقیده من مشتاقان و شیفتگان همان کسانی‌اند که در جست‌وجوی دانش راه درست را می‌پیمایند و من خود نیز در سراسر زندگی تا آنجا که از دستم برمی‌آمد کوشیده‌ام در پی آنان گام بردارم و گمان می‌برم اگر خدا بخواهد همین‌که پای در سرای دیگر بنهم بر من روشن خواهد شد که راهی که رفته‌ام درست بوده است یا نه.»

شاید همه این اندیشه‌ها بر انسان امروزی عجیب بنمایند زیرا او معتقد است کسی که استعداد فلسفه دارد و به فلسفه روی می‌آورد، دربارهٔ مسایل فکر می‌کند و نوشته‌های مربوط به آنها را می‌خواند و نتایجی به دست می‌آورد. ولی افلاطون بر آن است که هر موضوعی برای این‌که به راستی شناخته شود نیازمند حالت روحی خاصی است که تجربه‌های مربوط به آن موضوع را ممکن می‌سازد و قدرت دید درست را در آدمی بیدار می‌کند. دربارهٔ امور انسانی نمی‌توان با حالتی و نحوهٔ دیدی پژوهش کرد که برای پژوهش موجودات دیگر مناسب است چه، با این حالت، پژوهش‌کننده به «دیدن» آدمی توانا نمی‌شود. بدین جهت افلاطون مسئلهٔ روش خاص پژوهش فلسفی، و ماهیت خود فیلسوف، را به میان می‌آورد: آدمی چگونه باید باشد و چه حالتی باید داشته باشد تا بتواند موضوع فلسفی را «ببیند» یا به سوی آن حرکت کند؟ پاسخ این است که آن‌گونه بودن و آن حالت مستلزم تصمیم به زندگی روحی و معنوی و روی‌گردانی از زندگی جسمانی و چیرگی بر آن زندگی است.

این‌که آیا شناسایی و زندگی روحی به معنی افلاطونی وجود دارد یا نه، و کوشش برای دستیابی به این زندگی چه خطرهایی در بر دارد، مسئلهٔ دیگری است؛ ولی در این‌که پرداختن به فلسفه به معنی اصیل و حقیقی مشروط

به گذراندن زندگی متناسب با آن است تردید وجود ندارد؛ و افلاطون در جمهوری تصویر زندگی فلسفی و تحول آن را باز نموده است. وقتی که گفته می شود عمل کسی که برای دستیابی به شناسایی از زندگی مبتنی بر حواس جدایی می گزیند و همه نیروهای خود را وقف روح می کند مشابه عمل کسی است که از طریق شعایر دینی خود را پاک می سازد و توانایی زندگی در جرگه خدایان را می یابد، این سخن روشن می کند که «روح» و «شناسایی» در اینجا معنایی غیر از آن دارند که امروز از آنها فهمیده می شود، به سخن دیگر معنایی دینی دارند. به عقیده افلاطون کوشش برای دستیابی به شناسایی، کوشش برای رسیدن به رستگاری است. سقراط می گوید:

«سیماس و کبس، این است دفاع من درباره این که گفتم جدا شدن از شما و فرمانروایان این جهان نه بر من گران می آید و نه اندوهگینم می سازد زیرا معتقدم که در آن جهان دوستان و فرمانروایانی خواهم یافت بسی بهتر از مردمان این دنیا، گرچه می دانم که کمتر کسی این حقیقت را باور تواند کرد. حال اگر دفاعی که در برابر شما کردم مؤثرتر از دفاعی باشد که در دادگاه نموده ام، همین مرا کافی است.»

افلاطون با آنچه معمولاً «افلاطون گرایی»^۱ نامیده می شود هیچ ارتباطی ندارد. او نه پیامبر روح باوری بیگانه از جهان است و نه منادی زندگی مبتنی بر سیر و نظر و مراقبت. اندیشه های او بر تجربه حقیقت روح و اصالت موجود حقیقی استوارند. به موجب این اندیشه، روح فهم مجرد بدان معنی که عقل گرایان معتقدند نیست بلکه جوهر واقعی آدمی و نیروی اصیل هستی شخصی است که فقط به ماهیت اشیا نظر دارد و آن را حقیقت می داند، و چشم به ارزشهایی دوخته است که بر نیک فی نفسه مبتنی هستند، و مطمح نظرش شکل و نظم زندگی است که به صورت «زیبایی» متجلی است؛ و همه اینها را در شکل سرمدیشان، به عنوان ایده می بیند. گفتن این که ایده افلاطونی

چيست، آسان نيست چون عصر جديد راهی غير از راه او را در پيش گرفته است. ایده به معنی مفهوم نيست بلکه واقعيت به معنی اصیل است و اشیای دنیای تجربي در مقایسه با آن همانگونه فاقد اصالتند که بدن در مقایسه با روح. معنی حقیقی اندیشه‌های افلاطون را فقط بر پایه این تجربه می توان دریافت و در غير این صورت آن اندیشه‌ها معنی «آرمان‌گرایی»^۱ می‌یابند.

اندیشه‌های افلاطون، چنان‌که گفته شد، بر تصمیمی خاص مبتنی هستند، بر این تصمیم که زندگی در خدمت روح و ایده قرار گیرد؛ و به همان نسبت که شخص متفکر از طریق چشم‌پوشی و تمرین در این راه بکوشد، اندیشه‌اش به همان نسبت جدیت می‌یابد. در نظریه افلاطون «خدای مرگ» به زبان می‌آید؛ و از همین جا بر رفتار سقراط در برابر دادگاه و دادرسان روشنائی تازه‌ای می‌افتد. تا آن حد که اندیشه سقراط با اندیشه افلاطون انطباق دارد — بی‌گمان این انطباق وجود داشته است وگرنه ممکن نبود افلاطون تصویر او را بدان‌سان که در مکالمه فایدون نمایان ساخته است در برابر چشم جهانیان قرار دهد — در درون او «خواست مرگ» اعمال و رفتار او را راهنمایی می‌کند ولی البته مرگی از نوعی دیگر، از نوعی غير از آنچه نیچه دیده است. این خواست عبارت است از تلاش برای تمرین فلسفی تا مرحله مرگ، بدان‌سان که تمامی زندگیش وقف آن بوده است، و از طریق مرگ دستیابی به ارتباط حقیقی با روح و ایده. این تلاش، نه تلاشی اخلاقی است و نه تلاش فلسفی برای دستیابی به یقین شخصی، بلکه چیزی است دینی و مابعدالطبیعی که همه معیارهای «بایستن» و «حق داشتن» را از میان برمی‌دارد.

از آغاز رساله انگیزه‌های گفت‌وگو به هم می‌آمیزند. مرگ سقراط که چند ساعت بعد روی خواهد داد همچون نماد آن «مردن» می‌نماید که به عقیده افلاطون پرداختن به فلسفه غير از آن نيست. هستی و سرنوشت سقراط فلسفه است، و بدین جهت مطالبی که در زندان گفته می‌شوند سخنان تسلی‌بخش

نیستند بلکه پیغام و اعلامند؛ و آشکار می‌سازند که زندگی فلسفی چیست و چه معنایی آن را توجیه می‌کند و چه نیرویی در پس پشت آن قرار دارد. این روی‌آوری به روح، برخلاف آنچه نیچه می‌گوید، انحطاط نیست، و اگر در جریان زمان جنبه دینی و اخلاقی خود را از دست داد و به تفکر ساده مبدل گردید و در نتیجه صورت انحطاط یافت، این امر ربطی با افلاطون ندارد. در اندیشه روح بودن نه ضعف و زیونی است و نه بی‌زاری از امور دنیوی. همان فیلسوف که به عنوان متفکر در تلاش رسیدن به عالم روحانی است، در مقام قانونگذار و مربی به عالم جسمانی و امور دنیوی بازمی‌گردد و بدن و امور دنیوی را شرط لازم تلقی می‌کند تا آدمی با چیره شدن به آنها به روح و معنی برسد؛ و حتی می‌توان گفت برای زیبایی بدن و امور دنیوی اهمیت قایل می‌شود تا آن چیرگی به معنی واقعی تحقق یابد. روی‌آوری افلاطون به روح مستلزم وجود آن انسانی است که در تعالیم تربیتی او نمایان است، و توصیه‌اش درباره مردن را فقط چنان انسانی می‌تواند دریافت که در نظریه دولت افلاطون جلوه‌گر است. همین‌که ارتباط این دو گسسته شود فلسفه افلاطون مبدل به «افلاطون‌گرایی» می‌شود که شباهتی با فلسفه واقعی افلاطون ندارد.

«چون سقراط لب از سخن فرو بست کبس گفت: سقراط، آنچه گفتی هم زیبا بود و هم درست. ولی نکته‌ای را که درباره روح بیان کردی مردمان نمی‌توانند باور کرد و چنین می‌پندارند که همین‌که آدمی می‌میرد روحش نابود می‌شود و به عبارت دیگر هنگامی که روح چون دود یا دمی از بدن بیرون می‌رود محو می‌گردد و اثری از آن باقی نمی‌ماند. اگر روح به راستی از میان نرود بلکه پس از رهایی از رنجها و بدیهایی که برشمردی به حال خود باقی بماند، البته امیدواری هست که آنچه درباره جهان دیگر گفتی راست باشد ولی اثبات این‌که روح پس از مرگ آدمی از میان نمی‌رود و نیرو و درایتش به جای خود باقی می‌ماند، دلیلی استوار می‌خواهد.»

بدین‌سان مسئله اصلی گفت‌وگو طرح می‌شود: آن مفهوم فلسفه و آن تصویر فیلسوف اصیل تنها در صورتی معنی دارند که در آدمی چیزی وجود داشته باشد که پس از به پایان رسیدن زندگی به حال خود باقی بماند، یعنی روح.

کلمه روح در اینجا به معنی دیگری است، غیر از آن چیزی است که در دنیای اموات هومری به صورت سایه نمایان است. سایه هرگز ممکن نیست زندگی و وجودی داشته باشد بدان معنی که افلاطون می‌فهمد. سایه هومری چیزی است به ظاهر شبیه انسان، که نه گرمای خون در آن هست، نه روشنایی آگاهی، و نه قدرت اراده و نه احساس و ادراک، و همانند سایه شیء است یا شبی که در رؤیا نمایان می‌شود، در حالی که روح بدان‌سان که افلاطون در نظر دارد برتر از همه چیزهایی است که سایه فاقد آنهاست، و به همین جهت از فقدان زندگی آسیب نمی‌پذیرد و حتی به سبب فقدان زندگی جسمانی به آزادی کامل می‌رسد. روح افلاطونی را با مُرده ادیان ابتدایی نیز نباید اشتباه کرد. این «مرده» به محیطی بیگانه با زندگی این جهانی تعلق دارد و موجودی دهشت‌انگیز است، آکنده از نیروست ولی از نیرویی مدهش که زندگی این جهانی را ویران می‌کند و زندگان مجبورند او را از طریق قربانی و تشریفات جادویی از خود دور نگاه دارند؛ در حالی که روح افلاطونی متعلق به عالم روشنایی است و قادر است که به هر نوع نیکی تحقق بخشد؛ بر فراز هستی این جهانی قرار دارد و به این هستی تعالی می‌بخشد و هستی به معنی واقعی را متحقق می‌سازد. محیط سازگار با او عالم بالاست و حرکت خاص او صعود و عروج است.

کوششی که در مکالمه فایدون به عمل می‌آید تلاش برای کشف روح زنده است که بر حقیقت و نیک استوار و واقعی‌تر از وجود جسمانی است و حتی به عقیده افلاطون بیگانه چیز واقعی است. کشف این روح با حقیقت معتبر فی نفسه ارتباط دارد و بدون آن حقیقت امکان‌پذیر نیست.

کبس دو سؤال پیش آورده است: یکی این است که آیا روح آدمی پس از مرگ به راستی وجود دارد؟ دیگر این که آیا این روح دارای آگاهی و نیروی زندگی است؟ اگر قرار است که زندگی به معنی سقراطی-افلاطونی معنی داشته باشد، باید به این دو سؤال جواب داده شود.

«سقراط گفت: کبس، حق با توست. اکنون چه کنیم؟ میل داری در این بحث کنیم که آیا شواهد و ظواهر حکم می‌کند که آنچه درباره روح گفتیم درست است یا نه؟»

کبس گفت: اشتیاق دارم عقیده تو را بشنوم.
سقراط گفت: بسیار خوب، آماده‌ام و گمان نمی‌کنم اگر کسی گفت و گوی ما را در این باره بشنود، هرچند کم‌دی‌نویس باشد، ادعا کند که یاوه‌سرای می‌کنیم و وقت خود را با سخنان بی‌معنی می‌گذرانیم.»

این اشاره، ظن ظریفِ مردی است که پس از چند ساعت از طریق مردن به حقیقت سخنان خود یقین خواهد یافت در برابر آریستوفانس کم‌دی‌نویس، که در نمایشنامه «ابرها» فیلسوف را به صورت ابله‌ی به‌روی صحنه آورده است که با عصابی ابرها را به هم می‌زند!

«اگر شما نیز با من همدستانید و میل دارید در این باره بحث شود بگذارید بحث را از اینجا آغاز کنیم که آیا ارواح پس از مردن آدمیان به جهان دیگر می‌روند یا نه.»

نخستین بخش بحث اصلی

نسبت تولد و مرگ

بحث با این سخن شروع می‌شود: «بگذارید بررسی را از اینجا آغاز کنیم که آیا ارواح پس از مردن آدمیان به جهان دیگر می‌روند یا نه؟» گفت و گو با این سؤال در راهی خاص می‌افتد و سخن از تعالیم دینی اورفئوسی مبنی بر توانایی روح بر ادامه زندگی پس از خاتمه زندگی این جهانی به میان می‌آید:

«از دیرباز گفته‌اند که ارواح همچنان‌که از این جهان به‌سرای دیگر می‌روند از آنجا نیز دوباره به این جهان بازمی‌گردند و زندگی را از سر می‌گیرند. اگر این سخن راست باشد که زندگان پس از مرگ دوباره زنده می‌شوند پس ناچار روح ما باید پس از درگذشتن ما در جهان دیگر باقی بماند وگرنه بازگشتش به زندگی ممکن نبود.»

این سخن قدیم از تعالیم اورفئوسی-فیثاغوری است و به‌موجب آن زندگی یک انسان از زندگی در کالدهای متعدد تشکیل می‌یابد و به‌سختی دیگر روح باید چندین بار متوالی کالدهای مختلف بپذیرد تا چنان پاک شود که بتواند «باخدایان زندگی کند». اگر تولد بدین معنی است که روح از حالت مرده بودن — و به‌سختی دقیقتر از جهان دیگر — در کالبد این‌جهانی جای می‌گیرد، پس باید در آن جهان دیگر وجود داشته باشد. در این صورت مرگ انسانی هم که با تولد زندگی می‌آغازد به معنی هیچ شدن نمی‌تواند بود بلکه فقط بدین معنی می‌تواند بود که روحش حالت «مرده بودن»، یعنی حالت روح مجرد، می‌پذیرد. این اندیشه بدین معنی است که وجود و زندگی آدمی جریان کلی است که از طریق عبور پیاپی از حوزه‌های مختلف آن‌جهانی و این‌جهانی تحقق می‌یابد؛ و زاده شدن و مردن به معنی مرور از یک حوزه و یک حالت به حوزه و حالت دیگر است و از این مرورهای متوالی پیداست که باید موجودی سوم وجود داشته باشد که این مرورها را متحمل شود و باقی بماند و این سخن بدین معنی است که مرور امری مستقل و یکباره نیست بلکه مرورها خاصیت موقت و دیالکتیکی دارند.

در طی گفت‌وگو مطلب بیشتر شکافته می‌شود و معلوم می‌گردد که آن حکم علاوه بر آدمیان در مورد موجودات دیگر نیز صدق می‌کند و رویدادهای حالات موجودی واحد از میان می‌روند و دوباره بازمی‌گردند:

«برای این‌که زودتر به حقیقت برسیم نباید تنها به آدمیان اکتفا کنیم بلکه باید جانوران و گیاهها و همه چیزهایی را که می‌زایند و می‌میرند در نظر

آوریم تا ببینیم آیا به راستی هر چیز که ضدی دارد از ضد خود پدیدار می‌شود؟»

سقراط برای روشتر شدن مطلب مثالهایی می‌آورد: بزرگتر از کوچکتر پدید می‌آید، قوی‌تر از ضعیفتر، سریعتر از آهسته‌تر، عادلتر از ظالمتر و گرمتر از سردتر و به عکس. معنی مثالها روشن است: اینها حالاتی هستند که با هم اختلاف دارند و مردم آنها را «متضاد» می‌نامند. ولی با معیاری واحد و مایه‌ای واحد - موضوعی واحد - ارتباط دارند. این حالات با این‌که نافی یکدیگرند از «یکدیگر» پدید می‌آیند و بدین‌سان پدیداری تحقق می‌یابد که از آغاز متفکران یونانی را به سؤال «شدن و ارتباط آن با بودن» برانگیخته است. ولی حالاتی که نام بردیم به ظاهر ضد یکدیگر و در حقیقت مسئله اختلاف درجه در میان است. ولی دو حالت دیگر هست که به راستی ارتباط دیالکتیکی با یکدیگر دارند و بحث را به هدف نزدیکتر می‌سازند: خواب و بیداری و مرور از یکی به دیگری:

«اکنون می‌خواهم دگرگونی و جریانی را که میان دو ضد روی می‌دهد به تو بنمایم. آنگاه تو نیز همین دگرگونی را در مورد اضداد دیگر تشریح کن. می‌گویم خواب و بیداری ضد یکدیگرند. خواب بیدل به بیداری می‌شود و بیداری به خواب، و بدین‌سان خواب و بیداری پدید می‌آیند. مطلب روشن است؟»

اکنون کبس باید مطابق این طرح فکر کند:

«اکنون، کبس، تو نیز این دگرگون شدن را در مورد مرگ و زندگی بیان کن، نگفتی مرگ ضد زندگی است؟ کبس گفت: چنین گفتم.

سقراط گفت: آن دو از یکدیگر پدید می‌آیند؟

کبس گفت: آری.

سقراط گفت: از زنده چه پدید می‌آید؟

کبس گفت: مرده.

سقراط گفت: از مرده نیز زنده پدید می‌آید؟

کبس گفت: چنین می‌نماید.

سقراط گفت: پس آیا ارواح ما باید در جهان دیگر باقی باشند؟

کبس گفت: باید چنین باشد.»

اکنون به طرف دیگر نسبت توجه می‌شود:

«سقراط گفت: دگرگون‌شدنی که در اینجا روی می‌دهد در یک سو آشکار

و نمایان است زیرا به چشم می‌بینیم که زنده می‌میرد.

کبس گفت: درست است.

سقراط گفت: آیا باید بپذیریم که عکس آن دگرگونی در این مورد نیز

صورت می‌گیرد، یعنی دگرگون شدن دیگری که معکوس مردن است

به وقوع می‌پیوندد، یا باید بگوییم که در این مورد بیش از یک دگرگونی

روی نمی‌دهد و پس از آن طبیعت متوقف می‌گردد؟

کبس گفت: هرگز نمی‌توان چنین گفت.

سقراط گفت: دگرگونی دوم چیست؟

کبس گفت: زنده شدن و به زندگی بازگشتن.

سقراط گفت: اگر این سخن راست باشد، آیا معنی آن چنین نیست که زنده

شدن و به زندگی بازگشتن تغییر حالتی است که در مرده روی می‌دهد و

بدین سان زنده از مرده پدید می‌آید؟

کبس گفت: البته همین است.

سقراط گفت: از این استدلال چنین برمی‌آید که زندگان از مرگ به زندگی

بازگشته‌اند همچنان که مردگان از زندگی به مرگ رسیده‌اند. اگر این

استدلال درست باشد، همین خود دلیل کافی است بر این که ارواح

مردگان باید در جایی باقی بمانند و از آنجا به زندگی بازگردند.»

در تأیید این سخن گفته می‌شود اگر «شدن» تنها در یک جهت - از زندگی

به مرگ - صورت می‌گرفت و صیورورت از مرگ به زندگی روی نمی‌داد «همه

چیز در کام مرگ فرومی‌رفت» و زندگی از روی زمین برمی‌افتاد. بنابراین، ضرورت باید در هر دو جهت روی دهد و این بدین معناست که روح پیش از تولد وجود داشت و پس از مرگ بدن نیز وجود خواهد داشت.

این نظریه افلاطون در اندیشه‌های کهن ریشه دارد. هراکلیت و امپدوکلس کوشیده بودند نشان دهند که همیشه یک ضد از ضد دیگر پدید می‌آید و تمامی فرایند ضرورت به صورت اضداد تحقق می‌یابد؛ و این پدید آمدن و بودن و از میان رفتن تکرار می‌شود به طوری که تمامی فرایند رویداد طبیعی حرکتی دوری است که در آن، همه چیز باز می‌گردد. این شیوه فکر، وجود چیزی را مسلم فرض می‌کند که همیشه باقی می‌ماند و شدن‌ها و تغییرات در آن روی می‌دهد و آن چیز عنصر آغازین دنیاست.

ولی در مفهوم «پدید آمدن» باید دقت کرد: مطلب چنین نیست که «بزرگتر» از «کوچکتر» به وجود می‌آید بلکه شیء واحد نخست اندازه کوچکتر دارد و سپس اندازه بزرگتر. هر دو اندازه صفات شیء واحدند و از طریق فرایند «بزرگتر شدن» با یکدیگر مرتبند. خواب نیز از بیداری به وجود نمی‌آید بلکه موجودی واحد نخست بیدار است و سپس می‌خوابد و در همه این حالات همان باقی می‌ماند که بود، یعنی با «خودش» یکسان می‌ماند.

نشأت گرفتن اندیشه زندگی و مرگ از نظریه تناسخ نیز نیازمند توضیح است. انسان ابتدایی مرگ را پایان دوره زندگی تلقی می‌کند که به دنبال آن زندگی دیگر فرامی‌رسد. آنچه می‌میرد و سپس بر اثر انجام شعایر دینی از قبیل صرف غذا به مناسبت تدفین مرده و مسابقه‌های ورزشی به هنگام دفن و شیوه‌های مختلف دفن و مانند اینها در وجود کودکی که پس از آن به دنیا می‌آید، مخصوصاً در وجود نوه، دوباره به زندگی باز می‌گردد، روح نیست — چون انسان ابتدایی هنوز بر وجود روح آگاه نیست — بلکه تمام انسان است. ولی نظریه تناسخ به معنی واقعی، میان روح و بدن فرق می‌گذارد و معتقد است که روح کالدهای متعدد می‌پذیرد. این نظریه در محیطهای فرهنگی

مختلف صورت مختلف دارد. مثلاً در نظریه تناسخ مصری جای داشتن روح در کالبد واقعه خوبی برای روح است و روح هر بار که در کالبدی تازه جای می‌گیرد نیروی زندگی تازه‌ای کسب می‌کند. ولی به موجب نظریه تناسخ هندی و یونانی بدن زندان روح است و زنجیری بر دست و پای روح. علت نخستین ورود روح در کالبد سقوط روح از حوزه عقل مجرد است و سلسله تولدهای چندباره کفاره‌ای است که آن‌قدر ادامه می‌یابد تا روح پاک شود و قدرت عروج به سوی موجود مطلق را باز یابد. نظریه تناسخ اورتوسی فیثاغوری هم بدان‌سان که در مکالمه فایدون می‌یابیم چنین است. ولی در همه صور مختلف نظریه تناسخ، اهمیت مرگ و تولد از میان برمی‌خیزد و هر دو جزئی از جریان کل زندگی هستند.

در مکالمه فایدون برای اثبات این‌که زنده بودن و مرده بودن و زادن و مردن چنین ارتباط دیالکتیک با هم دارند کوششی به عمل نمی‌آید، و در حقیقت نیز چنین ارتباطی وجود ندارد و حتی اندیشه این ارتباط خاصیت وجودی تولد و مرگ را در معرض خطر قرار می‌دهد. زاده شدن بدین معنی است که شخصی به مکان خود در تاریخ گام می‌نهد و به سخن دیگر واقعه‌ای یکباره است که با هیچ امری ارتباط دیالکتیکی ندارد. مردن نیز پایان وجود شخصی در زمان و مکان است و از این‌رو این نیز واقعه‌ای یکباره است که هیچ تقابلی دیالکتیکی ندارد.

ولی این ایراد نباید ما را از توجه به مقصود اصلی افلاطون بازدارد: نظر افلاطون به تجربه هسته نهایی وجود است که در پس پشت یکایک پدیده‌های زندگی قرار دارد. این تجربه را با تعالیم دیونوسوسی نیز نباید اشتباه کرد: به موجب این تعالیم زایش و مرگ وقایعی هستند که بر موجودی سوم روی می‌آورند؛ بدین معنی که از طریق زایش موجودی مفرد از ارتباطی بزرگ جدا می‌شود و از طریق مرگ متحل می‌گردد و بدین‌مان همچون موجودی مفرد در کل رود زندگی نمایان می‌شود. بنابراین نه مرگ به معنی پایان واقعی است

و نه زایش به معنی آغاز واقعی. آنچه سقراط می‌گوید مطلبی است به کلی غیر از این. آن چیز خاص که او زندگی و مرگ را اعراض آن می‌شمارد رود کل زندگی نیست که در طی زمان جریان می‌یابد بلکه هسته فناپذیر وجود فردی است. او بر آغاز و پایان از این طریق چیره نمی‌شود که آنها را در سرمدیت کل منحل سازد، بلکه خویشتن را به عنوان روح درمی‌یابد و آگاه می‌گردد که مرگ برای او اهمیت مطلق ندارد.

این واقعیت که نظریه تناسخ در ارتباط با این بحث به میان می‌آید نشانی از طبیعت دینی تمامی این اندیشه است و این اندیشه بر این آگاهی استوار است که وجود و زندگی به معنی واقعی نه با زایش آغاز می‌شود و نه با مرگ به پایان می‌رسد بلکه بر فراز زمان قرار دارد. بدین‌سان زندگی زمانی، حکم مرحله انتقال می‌یابد؛ آدمی از جایی دیگر می‌آید و به جایی دیگر می‌رود.

بر این اندیشه هم از نظر منطقی ایراد می‌توان گرفت و هم از لحاظ عینی. ولی مطلب مهم در اینجا، چیرگی بر احساس خردکننده‌ای است که از اندیشه مرگ بر آدمی روی می‌آورد، مخصوصاً مرگی که سقراط به پیشواز آن می‌شتابد. وقتی که این اندیشه را به معنی ظاهریش می‌فهمیم به صورت بازی با انگیزه‌های اساطیری نمایان می‌شود. معنی واقعی آن هنگامی آشکار می‌گردد که می‌بینیم این مرد سرزنده که آماده مرگ است چگونه با این اندیشه آگاهی بر وجود روحی خویش را به یاری می‌طلبد و میان این وجود و همه آنچه در حوزه زایش و مرگ قرار دارد فرق می‌گذارد و بدین‌سان بر مرگ ناپذیری خود یقین می‌یابد.

اما این شیوه فکر در عین حال ما را به دو خطر متضاد اندیشه افلاطونی توجه می‌دهد. خطر اول از میان بردن تاریخت آدمی است. اگر زایش و مرگ با ماهیت روح بیگانه‌اند و وقایعی هستند که فقط به جامه یا خانه یا زندان روح روی می‌آورند، در این صورت جدیت نهایی زندگی آدمی از میان برمی‌خیزد: روح و شخص حقیقی آدمی در این زندگی قرار ندارند بلکه تنها از

خلال آن می‌گذرند. ولی آدمی موجودی سرمدی نیست که به طور موقت در زندگی زمانی خانه می‌گزیند بلکه به عنوان موجود صاحب روح، موجودی تاریخی است. زندگی‌اش تابع زمان است ولی عملش مایه وجود ابدی است. روح برتر از بدن است و واقعی‌تر از بدن، ولی بدن تابع زمان و مکان است و این واقعیت که روح در بدن وجود دارد پایه تاریخ است. خطر از میان برداشتن تاریخت در آن ادعا نیز ظاهر است که به موجب آن زندگی فردی تکرار می‌شود، حال آن‌که اگر چنین باشد جدیت و علو و یکبارگی تصمیم آدمی در زمان، از میان می‌رود. خلاصه کلام، نظریه ورود روح در کالدهای متعدد، تاریخ به معنی واقعی را از میان برمی‌دارد.

خطر دیگر، نقطه مقابل خطر نخستین است و از اینجا ناشی است که روح عین موجود سرمدی انگاشته می‌شود. همان‌گونه که آگاهی بر این‌که مرگ در ذات روح اثر ندارد بدین ادعا می‌انجامد که مرگ اصلاً به حوزه امور جدی تعلق ندارد بلکه امری ظاهری است، این آگاهی هم که روح فناپذیر است بدین ادعا منجر می‌شود که روح متکون نشده است بلکه قدیم و سرمدی است. تجربه روح چنان امر عظیمی است که هر معیار و اندازه‌ای را می‌شکند و از میان می‌برد و دو وصف فناپذیری و تکون‌نیافتگی را به هم می‌آمیزد؛ و این، شیوه فکر دیونوسوسی است. این اندیشه نیز جدیت وجود آدمی را مورد تردید قرار می‌دهد، یعنی این حقیقت را مورد تردید می‌سازد که روح آدمی هرچند فناپذیر است ولی سرمدی و قدیم نیست؛ روح است ولی خدا نیست.

نظریه یادآوری

به سبب ایراد کس در دو مورد تردید به میان آمده بود. یکی این‌که شاید روح نیز فناپذیر است. سقراط پاسخ داد: نه، فناپذیر نیست بلکه آن چیزی است که تغییرات زایش و مرگ را از سر می‌گذراند و باقی می‌ماند. تردید دوم چنین بود

که اگر روح پس از مرگ هم به حال خود باقی می ماند باز نمی دانیم آیا در آن حال نیرو و آگاهی خود را حفظ می کند یا نه. منشأ این سؤال تلقی هومر از روح آدمی است. هومر روح را در جهان دیگر به صورت سایه فاقد نیرو تصور کرده است. اکنون کبس در تأیید اندیشه سقراط می گوید:

«سقراط، دلیل دیگر بر درستی این سخن (= که ارواح مردگان باید در جایی باقی بمانند و از آنجا به زندگی بازگردند) همان مطلبی است که تو همواره می گویی که آموختن جز به یاد آوردن نیست. اگر این سخن راست باشد ناچار ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکان پذیر نبود اگر روح ما پیش از آن که در قالب کنونی درآید وجود نمی داشت، و همین خود دلیل است بر این که روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند.»

سیمیاس، دوست جوانتر کبس اندیشه او را به درستی درنیافته است:

«در این هنگام سیمیاس سخن کبس را برید و گفت: کبس، دلیل درستی آن سخن چیست؟ من آن را به یاد ندارم.»

کبس گفت: بهترین دلیل همین است که اگر کسی راه درست پرسیدن را بداند، از هر کسی که پرستش کند مخاطب به هر سؤال پاسخ درست می دهد. اگر پاسخ دهنده به موضوع سؤال دانا نبود چگونه می توانست چنان پاسخی بدهد. خصوصاً اگر موضوع پرستش اشکال هندسی یا اموری مانند آن باشد درستی این مطلب به بهترین وجه آشکار می شود.»

مثل این است که هنگام خواندن این جمله ها زندگی فکری جوانانی را که به گرد سقراط حلقه زده اند به چشم می بینیم. این جوانان تا آن زمان بسی چیزهای سودمند آموخته اند مانند ریاضیات و نظریه زبان و موسیقی و مانند اینها. سقراط نمی تواند چیزی به آنان یاد دهد و بارها هم گفته است که «من چیزی به کسی نیاموخته ام». ولی او به کاری دیگر تواناست. با جوانان چنان ارتباط خاصی دارد که بعضی فکر می کنند اگر فقط در نزد او بنشینند خود را

بهرتر از پیش احساس می‌کنند. سقراط کسی را که در او آمادگی بیند به میدان زورآزمایی می‌کشاند و در این میدان از او از طریق درست سؤالهایی می‌پرسد. حریف پاسخ می‌دهد ولی پاسخ را از چیزهایی که آموخته است نمی‌گیرد بلکه از درون خویش که بیدار شده است به دست می‌آورد، و بر پاسخ خویش آگاه است، پاسخ مال خود اوست. سقراط این آگاهی را در او بیدار می‌کند که چه تجربه عظیمی است وقتی که حقیقت در برابر چشم قرار می‌گیرد: حقیقتی که چنین است و جز این نمی‌تواند بود. این حقیقت تزلزل‌ناپذیر و روشن که تردید را برطرف می‌سازد، از کجا می‌آید؟ این حقیقت غیر از واقعیتی است که ممکن است چنین باشد یا چنان: بی‌قید و شرط است. در زندگی روزانه هیچ امری نامشروط نیست، پس این حقیقت نامشروط از کجا می‌آید و وارد آگاهی شخص شناسنده می‌شود؟ از سوی دیگر این حقیقت به او چنان نزدیک است، چنان شایان اعتماد است، چنان به روح غذا می‌رساند، که او احساس می‌کند در خود او چیزی هست که با آن حقیقت خویشاوند است. آن چیست در درون او که با آن حقیقت خویشاوند است؟

با توجه به این ملاحظات اندیشه اساطیری وجود روح پیش از ورود در کالبد، معنی دیگری می‌یابد. آن اندیشه برای پیروان تعالیم اورفئوسی و فیثاغوری وسیله‌ای بوده تا بگویند که روح چه نسبتی و چگونه ارتباطی با دنیای امور جسمانی دارد، و چرا باید به خود آید و پاک شود و به عالم روح مجرد عروج کند. ولی در گفت‌وگوی حاضر آن اندیشه مورد استفاده قرار می‌گیرد برای این که خاصیت یگانه شناسایی اصیل را روشن سازد زیرا که آگاهی آدمی، در حالی که امور زمینی ناقص پیرامونش را فراگرفته‌اند، از طریق این شناسایی به آنچه معتبر و بی‌قید و شرط و سرمدی است نزدیک می‌تواند شد. از این گذشته آدمی از طریق این شناسایی به ماهیت خویش آگاه می‌گردد. راست است که چراغ بینش از طریق چیزی که در این دم دریافته می‌شود، روشن می‌گردد ولی خود بینش از فراسوی همه چیزهای دریافته‌نی، و از نظام

صورت‌های مجرد نشأت می‌گیرد. بدین‌سان آدمی شناسایی را اکنون و در اینجا به دست می‌آورد، ولی منشأ آن چیزی در وجود او که آن شناسایی را تجربه می‌کند و رای امور مقید و مشروط زمینی است، و روح فناپذیر است. این روح با ایده در ارتباط است و یک بار ایده را دیده است: همین‌که می‌شناسد آنچه دیده است به یادش می‌آید.

سقراط می‌فهمد که سیمیاس هنوز مطلب را به درستی درنیافته است:
 «سقراط گفت: سیمیاس، اگر سخن کبس را باور نداری دلیلی دیگر بیاورم. آیا تردید داری که آنچه مردم آموختن می‌نامند به راستی به یاد آوردن است؟»

سیمیاس گفت: نمی‌توان گفت تردید دارم. بلکه می‌خواستم آن را نیک بیاموزم، یعنی می‌خواستم به من یاری کنید تا آن را دوباره به یاد بیاورم. دلیلی که کبس آورد کافی بود و مطلب را به یادم آورد. با این همه میل دارم دلایل تو را نیز بشنوم.
 سقراط گفت: پس گوش فرا دار...»

آنگاه سقراط نظریه یادآوری را به نحو اصولی شرح می‌دهد. نخست درباره یادآوری به طور کلی سخن می‌گوید:
 «مثلاً تصویری که از آدمی داریم غیر از تصور چنگ است.
 سیمیاس گفت: تردید نیست.

سقراط گفت: می‌دانی که اگر عاشقی چنگ یا جامه معشوق را ببیند نه تنها آن چنگ را می‌شناسد بلکه تصویر توجوانی هم که چنگ از آن اوست در درویش صورت می‌بندد، و این جز به یاد آوردن نیست. همچنین کسی که کبس را ببیند در دم به یاد سیمیاس می‌افتد و هزاران مثال از این قبیل می‌توان آورد.

سیمیاس گفت: به خدا سوگند درست است.»

یادآوری، هم به سبب شباهت پدید می‌آید مثلاً با دیدن تصویر به یاد

صاحب تصویر می‌افتیم، و هم به سبب عدم شباهت و به سخن بهتر به سبب تضاد. ولی کسی که به یاد می‌آورد در عین حال حکم می‌کند که شباهت یا بی‌شباهتی تا چه اندازه است؟ و این حکم از آنجا ناشی می‌شود که او «خود شباهت» - یا شبیه فی نفسه - و «خود عدم شباهت» - یا ناشیه فی نفسه - را در درون خویش دارد و به طور ناآگاه - و بعدها آگاهانه - شباهتها و بی‌شباهتیا را که می‌بیند با آنها می‌سنجد. ولی این شبیه بودن یا ناشیه بودن هرگز به نحو کامل در دنیای خارج تحقق نمی‌یابد بلکه تحقق همیشه تقریبی است. بنابراین علم به «شبیه فی نفسه» و «ناشیه فی نفسه» ممکن نیست از تجربه نشأت گیرد:

«سقراط گفت: پس باید اقرار کنیم که وقتی که کسی چیزی را می‌بیند، به خود می‌گوید: آنچه در اینجا می‌بینم می‌خواهد همانند چیز معین و معلوم دیگری باشد ولی از آن بازپس می‌ماند و به آن نمی‌رسد و نمی‌تواند همانند آن شود و این رو ناقصتر از آن است. ولی کسی که چنین می‌گوید باید آن چیز معین و معلوم را بشناسد. چنین نیست؟
سیعاس گفت: البته چنین است.

سقراط گفت: بسیار خوب. آیا ما در مقابل اشیا برابری و خودبرابری همین‌گونه می‌اندیشیم؟
سیعاس گفت: بی‌شک.

سقراط گفت: پس مسلم است که ما خودبرابری را می‌شناختیم بیشتر از آن‌که با دیدن چیزهای برابر به این نکته بر بخوریم که همه چیزهای برابر می‌خواهند به خودبرابری برسند ولی از آن عقب می‌مانند.
سیعاس گفت: در این تردید نیست.

سقراط گفت: از سوی دیگر باید اقرار کنیم که پیش از آن‌که از راه دیدن یا لمس کردن یا مانند آنها ادراکی حسی پیدا کنیم، نه به این شناسایی برمی‌خوریم و نه می‌توانیم بر بخوریم.
سیعاس گفت: درست است.

سقراط گفت: ولی پس از ادراک حسی درمی‌یابیم که چیزهای برابر محسوس می‌خواهند به خود برابری برسند اما از آن عقب می‌مانند. مگر چنین نیست؟

سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: پس ما پیش از آن‌که ببینیم یا بشنویم یا حواس دیگر را به کار اندازیم، باید به نحوی از انحا خود برابری را شناخته باشیم وگرنه ممکن نیست بتوانیم برابری محسوس را با خود برابری مقایسه کنیم، و دریابیم که برابری محسوس می‌خواهد به خود برابری برسد ولی کامیاب نمی‌شود.

سیمیاس گفت: نتیجه استدلال ما جز این نمی‌تواند بود.

سقراط گفت: ما از روزی که از مادر زاده‌ایم دیدن و شنیدن آغاز کرده و حواس دیگر را نیز به کار انداخته‌ایم.

سیمیاس گفت: البته.

سقراط گفت: و گفتیم پیش از آن‌که حواس ما به کار افتند باید خود برابری را شناخته باشیم.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس آن شناسایی باید پیش از آن‌که از مادر بزرایم در ما باشد.

سیمیاس گفت: چنین می‌نماید.»

در اینجا سقراط در برابر این سؤال که علت شناسایی چیست، نظریه ایده را تشریح می‌کند. شناسایی اصیل، «دیدن» است در روشنائی ایده. این «دیدن» از طریق اشیا حاصل نمی‌شود چون هیچ شیء محسوس تمامی صورت اصلی خود را در خود ندارد. پس ایده‌ها را آدمی باید در خویشتن خویش، در حوزه‌ای که از همه نواقص پاک شده است، بجوید و بیابد.

افلاطون بدین سؤال که روح چگونه به مکان ایده‌ها راه می‌تواند یافت دو پاسخ داده است. پاسخ اول همان است که اکنون به آن اشاره کردیم. روح

روزی که هنوز از کالبد آزاد بود ایده را دیده و سپس به هنگام تولد آن را از یاد برده است و همین که اندیشه اصیل را متوجه موضوع سازد یاد آنچه در آن زمان دیده است از حافظه روحی یا به سخن بهتر از حافظه مابعدالطبیعی او بیرون می آید. پاسخ دوم چنین است: وقتی که روح به یاری عشق بال بگشاید و خود را از قید امور محسوس آزاد کند، در مکانی معنوی ایده را می بیند. در هر دو مورد شناسایی حقیقی با مرگ ارتباط دارد: در مورد اول با حوزه زندگی ابدی جدا از زندگی زمینی و در مورد دوم با حوزه عمل روحی جدا از زندگی جسمانی.

«سقراط گفت: اگر راست است که آن شناسایی را پیش از تولد داشته و با آن به دنیا آمده ایم، پس آیا باید گفت پیش از آن که ما از مادر بزاییم نه تنها خودبرابری و بزرگتری و کوچکتری بلکه خودزیبایی و خودنیکی و خودعدالت و خوددینداری، و همه چیزهایی را که در بحثهای خویش همواره درباره "خود" آنها گفت و گو می کنیم، می شناخته ایم؟ سیمیاس گفت: چنین است.

سقراط گفت: و اگر آن شناساییها را پس از به دست آوردن از یاد نمی بردیم، همیشه به موضوعات آنها دانا می بودیم و در همه عمر آنها را به یاد می داشتیم زیرا دانایی به یک چیز این است که آدمی شناسایی به آن را پس از آن که به دست آورد نگاه دارد و از دست ندهد، و فراموشی نیست جز از دست دادن شناسایی.

سیمیاس گفت: عقیده من نیز همین است.

سقراط گفت: اگر آن شناساییها را پیش از تولد داشته و هنگام تولد فراموش کرده باشیم و سپس در زندگی بر اثر به کار انداختن حواس و درک اشیاء دوباره به دست آوریم، آیا این دوباره به دست آوردن شناسایی همان نیست که آموختن می خوانیم؟ در نتیجه آیا آموختن، به یاد آوردن شناساییهایی نیست که بیشتر داشته ایم؟

سیمیاس گفت: همین است و جز این نیست.

سقراط گفت: اندکی پیش روشن کردیم که بسی اوقات کسی که از راه

دیدن یا شنیدن یا به کار انداختن حواس دیگر چیزی را درک می‌کند همان دم تصوّر چیز فراموش شده دیگری هم که به سبب شباهت یا بی‌شبهتی با آن چیز محسوس مناسبی دارد، در او پیدا می‌گردد. پس باید از دو شق یکی را بپذیریم. یا بگوییم که ما با آن شناسایی از مادر زاده‌ایم و در همه عمر آن را با خود داریم، یا باید تصدیق کنیم که کسی که چیزی می‌آموزد در حقیقت شناسایی فراموش شده‌ای را به یاد می‌آورد و آموختن نیست جز به یاد آوردن.

سیمیاس گفت: حقیقت همین است.

سقراط گفت: از آن دو کدام را می‌پذیری؟ آیا می‌خواهی بگوییم که با آن شناسایی به دنیا آمده و عالم از مادر زاده‌ایم؟ یا تصدیق کنیم که در طول زندگی دانشهای فراموش شده را به یاد می‌آوریم؟

سیمیاس گفت: سقراط، در این دم نمی‌دانم کدام یک را بپذیرم.

سقراط گفت: کسی که مطلبی را می‌داند آیا نباید بتواند به پرسشهایی که درباره آن می‌کنند پاسخ بدهد؟

سیمیاس گفت: البته باید بتواند پاسخ بدهد.

سقراط گفت: آیا گمان می‌کنی همه مردم می‌توانند به پرسشهایی که من امروز می‌کنم پاسخ بدهند؟

سیمیاس گفت: چه خوب بود اگر چنین بود. ولی می‌ترسم فردا در این شهر یک تن نیابم که بتواند بدین پرسشها پاسخی بدهد.

سقراط گفت: پس آیا معتقد نیستی که همه مردم به این مطالب علم دارند؟ سیمیاس گفت: نه.

سقراط گفت: پس آیا ناچار باید شق دوم را بپذیریم و بگوییم هرکس در طول زندگی مطالبی را که بیشتر می‌دانسته و سپس فراموش کرده است به یاد می‌آورد؟

سیمیاس گفت: جز این چاره نیست.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون بگذار بینیم روح ما آن شناساییها را چه هنگام به دست آورده است؟ هنگامی که از مادر زاده‌ایم؟

سیمیاس گفت: این ادعا نمی‌تواند درست باشد.

سقراط گفت: پیش از تولد به دست آورده؟

سیمیاس گفت: آری.

سقراط گفت: پس ارواح پیش از آن‌که به قالب انسانی درآیند دانا بوده‌اند؟
سیمیاس گفت: آری، به شرط آن‌که مسلم شود که آدمی آن شناساییها را
هنگام تولد به دست نمی‌آورد. ولی درباره آن هنگام هنوز تحقیقی
نکرده‌ایم.

سقراط گفت: راست می‌گویی. ولی چه هنگام آنها را از دست داده‌ایم.
بیشتر روشن کردیم که هنگام تولد آنها را با خود نداریم. شاید معتقدی
که همان دم که آنها را به دست می‌آوریم از دست می‌دهیم؟ یا فراموشی
هنگام دیگری روی می‌نماید؟

سیمیاس گفت: نه سقراط، هیچ نمی‌دانستم چه سخن بی‌معنایی می‌گویم.»

شناختی که در اینجا به دست می‌آید به نظریه تناسخ وابسته نمی‌ماند. بلکه
فی‌نفسه معتبر است. ارسطو می‌گوید شناسایی از ادراکهای حسی، و کاری که
فهم آدمی روی ادراکها و تصورات انجام می‌دهد، به دست می‌آید: فاهمه
علامت مشخصه ماهیت شیء - مثلاً سنگ - را که همه سنگها در آن
مشارکتند، درک می‌کند. افلاطون، به عکس او، معتقد است صورت ماهوی یک
شیء ممکن نیست از طریق حتی دقیقترین مشاهده افراد و آحاد همجنس آن
شیء به چنگ آید بلکه باید خود آن صورت، از خودش، به چشم درون آدمی
متجلی گردد. آن صورت، پدیداری است که «هت» و شناختی است و با
شناخت ارتباط دارد. درباره این ارتباط با شناخت در طی بحث آینده سخن
گفته می‌شود.

نتیجه بحث چنین است:

«سقراط گفت: سیمیاس، اکنون گوش فرادار و تا نکته‌ای که می‌گویم
درست است یا نه. اگر چیزهایی به نام زیبایی و نیکی و مانند آنها، که در

اتنای بحث همواره به زبان می‌آوریم، به راستی وجود دارند و ما هر چیزی را که به وسیله حواس درک می‌کنیم یا آنها - که از پیش در ما هستند و شناسایی قبلی به آنها داریم - می‌سنجیم، پس لازم می‌آید که روح ما پیش از آن که به دنیا بیایم وجود داشته باشد. ولی اگر آن چیزها بدان‌سان که گفتیم، وجود ندارند، همه سخنان ما بیهوده است. به عبارت دیگر اگر آن چیزها هستند و وضعشان چنان است که تشریح کردیم، ناچار روح ما پیش از تولد ما وجود داشته است. ولی اگر آن چیزها چنان نیستند پس وجود روح ما پیش از تولد ضرورتی ندارد.

سیماس گفت: سقراط، به عقیده من آن حقیقت انکارناپذیر است و نتیجه مسلم آن استدلال این است که روح ما پیش از تولد ما وجود داشته است و هیچ مطلبی در جهان نیست که درستی آن برای من بدین پایه محقق باشد و دلیلی که آوردی از هر جهت کافی است.»

در این سخنان نکته‌ای بسیار مهم هست: اگر زیبایی و نیکی و مانند آنها، که همیشه به زبان می‌آوریم، وجود دارند... پس همان‌گونه که آنها وجود دارند به ضرورت روح ما نیز باید پیش از آن که به دنیا بیایم وجود داشته باشد.

بنابراین در شناسایی اصیل و حقیقی عنصری وجود دارد که برتر از همه امور و اشیاء تجربی است، و آن عنصر هم در شیء هست و هم در شناخته: در شیء، ایده است و در شناخته روح. این دو خویشاوند یکدیگرند و روح، خود نیز از نوع ایده است. این اندیشه در آینده از سر گرفته خواهد شد.

میان پرده اول

سیماس قانع شده است. پیش از آن که بحث ادامه یابد میان پرده‌ای پیدا می‌شود و از طریق آن زمینه برای بازنمایی اهمیت موضوع بحث آینده آماده می‌گردد:

«سقراط گفت: بگذار عقیده کس را نیز بشنویم تا بدانیم استدلال ما او را نیز قانع ساخته است یا نه؟

سیمیاس گفت: گمان می‌کنم قانع شده باشد گرچه قانع ساختن او آسان نیست. به هر حال روشن شد که روح ما پیش از آن که به دنیا بیاییم وجود داشته است. ولی این که روح پس از مرگ ما نیز زنده خواهد ماند هنوز بر من ثابت نگردیده است و همچنان که کبس اندکی پیش اشاره کرد هنوز بطلان عقیده مردم که می‌گویند با مرگ ما روحمان از هم می‌پاشد و از میان می‌رود مبرهن نشده، و من اشکالی نمی‌بینم که روح ما پیش از تولد ما موجود باشد ولی پس از آن که از تن ما جدا گردید زندگی آن به پایان برسد.

کبس گفت: سیمیاس، خوب گفتی. نمی‌از مسئله حل شد و ثابت گردید که روح ما پیش از تولد ما وجود داشته است. ولی برای این که بحث ناقص نماند باید از سقراط بخواهیم نیم دیگر را نیز حل کند و بر ما روشن سازد که روح پس از مرگ ما باقی خواهد ماند.»

سقراط بر این عقیده است که دلیلی که برای اثبات وجود روح پیش از تولد آورده شد برای ادامه وجود روح پس از مرگ نیز کافی است. همین که از اندیشه نسبت تولد و مرگ یاری بجوئیم این نتیجه حاصل می‌شود: اگر زندگی این جهانی از مرده بودن — و به سخن دقیقتر از وجود بی‌کالبد روح — پدید می‌آید، باید از مردن بدن نیز زندگی تازه بی‌کالبد روح پدید آید. آنگاه این سخن زیبا را از سقراط می‌شنویم:

«با این همه گمان می‌کنم میل دارید این نکته را بیشتر بشکافیم و مانند کودکان می‌ترسید که چون روح از تن جدا شود، بادی آن را از هم پاشد و نابود سازد خصوصاً اگر کسی در هوای توفانی بمیرد.»

این سخن به ظاهر مزاح می‌نماید ولی در حقیقت اشاره‌ای است به شیوه فکری کهن که به موجب آن تصور روح و دم، تصور روح به عنوان نیروی زندگی که جهان را اداره می‌کند، و تصور باد، به هم می‌آمیزند.

«سیمیاس خندید و گفت: آری، چنان بدان که می‌ترسیم و بکوش تا بر ما روشن سازی که ترسمان بی‌جاست. یا بهتر است فرض کنیم که ما خود

بیمی نداریم بلکه در درون ما کودکی هست که از مرگ می‌ترسد و می‌خواهیم بر او ثابت کنیم که مرگ دیوی نیست و نباید از آن ترسید. سقراط گفت: برای راندن آن دیو هر روز باید اوراد و عزایم به کار ببرید. کس گفت: چون تو از نزد ما می‌روی معزم توانا را از کجا بیابیم؟»

واقعه‌ای که روی خواهد داد هر دم از نو به یاد می‌آید و به همه جمله‌های بحث وزنی خاص می‌بخشد.

«سقراط گفت: کس، یونان سرزمینی است پهناور و از مردان توانا خالی نیست. کشورهای بیگانه هم بیارند و باید همه آنها را بگردید و از بذل مال و تحمل رنج دریغ نورزید تا معزمی بیابید که بتواند در این راه به شما یاری کند. ولی از خود نیز غافل مشوید و بکوشید تا به یایمردی یکدیگر این مشکل را بگشاید زیرا به آسانی کسی نخواهد یافت که بهتر از خودتان از عهده این کار برآید.

کس گفت: یقین بدان که از فرمان تو سر برنخواهیم تافت و اکنون اگر میل داری اجازه بده بر سر بحث بازگردیم و گفت‌وگویی را که ناتمام ماند به پایان برسانیم.

سقراط گفت: البته میل دارم...»

دومین بخش بحث اصلی

مرگ‌ناپذیری روح

سقراط مسئله را چنین صورتبندی می‌کند:

«نخست باید این نکته را روشن سازیم که چه نوع چیزها در معرض فنا و انحلال قرار دارند و کدام چیزها از آن خطر مصون‌اند. سپس باید معلوم سازیم که روح جزء کدام یک از آن دو نوع است و آنگاه بنا به نتیجه‌ای که به دست آید دربارهٔ روح خویش امیدوار یا بیعتناک باشیم.»

فقط شیء مرکب ممکن است منحل گردد و به اجزای خود تجزیه شود.

تجزیه و ترکیب رویدادی واحد است متنها در دو جهت مختلف. بسیط شیی است که همیشه با خود برابر می ماند و یکسان عمل می کند. چیزی که دایم دگرگون می شود بسیط نیست، مرکب است. تغییرپذیری علامت مرکب بودن است و همیشه به یک حال ماندن دلیل بساطت.

در اینجا یکی از اصول آگاهی افلاطون بر وجود و ارزش ظاهر می شود: شیء هر چه شریفتر باشد بسیطتر است. ولی بساطت به معنی فقر محتوا نیست بلکه، به عکس، دلیل غنای وجود و ارزش است. وقتی که افلاطون می گوید اندیشه باید از اشیاء محسوس و تجربی روی برتابد و به صور اصلی، یا ایده ها، روی بیاورد، این عمل ممکن است همچون ضروری در زندگی نمایان شود زیرا کثرت اشیاء جهان تنها مایه ابهام و سردرگمی نیست بلکه دلیل غنای دنیاست و چشم پوشی از این غنا ممکن است بدین معنی فهمیده شود که آدمی باید با تجرید و انتزاع خشک و خالی سروکار داشته باشد. اما مراد افلاطون از بساطت این نیست. صورت اصلی یا ایده در نظر او فقط شبح مجرد دنیای انضمامی نیست بلکه به معنی غنای خصوصیات و ارزشهای دنیاست. بساطتی که او از آن سخن می گوید از حیث وجود و ارزش برتر و بیشتر از توده اشیاء انضمامی است. یک موجود هر چه پستتر باشد بفرنجتر و پیچیده تر است و ساختها و آثارش دور از یکدیگرند؛ و هر چه شریفتر باشد کثرت در آن به صورت ساده تر و بسیطتر نمایان است. در بسیطترین موجودات، یعنی در ایده، و در نهایت در «نیک»، غنای کثرت در آن واحد هم از میان برخاسته است و هم به جای خود باقی است.

با این حکم، که شیء هر چه شریفتر است بسیطتر است، حکمی دیگر همراه است: شیء هر چه شریفتر است ثابت تر و تغییرناپذیرتر است. ولی تغییرناپذیری به معنی جمود و ایستایی نیست. بعضی کسان می گویند تصویر وجود، بدان سان که افلاطون در نظر دارد، ایستا است. منشأ این داوری اولاً مخالفت افلاطون با نظریه هراکلیت مبتنی بر سیلان و تغیر دایم اشیاء است و

افلاطون این مخالفت را در رساله کراتولوس به صراحت بیان کرده است. در ثانی آن داوری از مفهوم خاص «حرکت» ریشه می‌گیرد. به موجب این مفهوم، کار و زندگی و باروری حاصل تغییر اعمال و حالات است و بنابراین انکار اصل تغیر و سیلان معنی اعتقاد به جمود و ایستایی می‌تواند داشت. اصل مورد اعتقاد افلاطون بر این تجربه مبتنی است که حرکت تنها استحاله نیست که بر شیء خارجی روی می‌آورد و آغاز می‌شود و متحقق می‌گردد و به پایان می‌رسد بلکه حرکتی درون‌ماندگار نیز وجود دارد که در درون ذات فعال روی می‌دهد و زندگی آن ذات است. استحاله بر حسب طبیعتش موقت و گذراست، و هر چه استحاله اصیلتر باشد آغاز و میان و پایانش ظاهرتر است در حالی که حرکت درون‌ماندگار روی در دوام دارد؛ و شکلش تحرک و اهتزاز درونی است؛ و هنگامی به مرحله کمال می‌رسد که با خود وجود یگانه می‌شود. البته آن حرکت در این هنگام نیز فعالیت و زندگی است ولی به صورت بیداری و حضور و تنش و سکون در آن واحد.

«سقراط گفت: آیا آن "خود" چیزها که اندکی پیش تصدیق کردیم که هستی راستین دارد، همیشه به یک حال می‌ماند یا هر روز دگرگون می‌شود؟ مثلاً آیا خودبرابری و خودزیبایی دستخوش دگرگونی است، یا چون بسیط و مجرد است همواره به یک حال باقی می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد؟»

کبسی گفت: بی‌گمان همیشه به یک حال می‌ماند.»

اینها خصوصیات ایده‌اند و ایده ممکن می‌سازد که درباره موضوع شناسایی گفته شود: «این، فلان شیء است» و «دارای فلان اعتبار است». ایده مطلقاً روشن است و از همه آنچه متعلق آن نیست پاک است و با خویشتن به طور کامل برابر است؛ غنی و بسیط است؛ واقعی و تغییرناپذیر است؛ و دقیقاً به همین سبب آکنده از نیروست ولی نیرویش نه از طریق عمل بلکه از طریق وجود اثر می‌بخشد، از طریق روشنایی حقیقت و قدرت معنی «نیک»، و از

طریق شدت درجه واقعیت. او سبب می شود که اروس (عشق) بیدار شود، و عشق آدمی را از طریق کوشش فلسفی از زندگی گذرا بدر می آورد و به سوی زندگی روحی فوق زندگی سوق می دهد.

ولی اشیاء کثیر که به تقلید از ایده پدید آمده اند چنان نیستند:

«سقراط گفت: ولی آیا چیزهای زیبا نیز، مانند انسانها و اسبها و جامه های زیبا، و همچنین چیزهای برابر، همواره به یک حال می مانند یا دستخوش دگرگونی هستند و هرگز نه نسبت به خود به یک حال باقی می مانند و نه نسبت به یکدیگر؟

کس گفت: اینها هرگز به یک حال باقی نمی مانند.»

اشیاء کثیر مرکبند و از این رو فناپذیر، در حالی که ایده ها مرکب نیستند، بسیطند و از این رو فناناپذیر. اشیاء به حواس درک می شوند و عمل حواس از نوع خود آنهاست در حالی که ایده ها از طریق شناخت روحی دریافته می شوند و این شناخت از نوع ایده هاست.

«سقراط گفت: این گونه چیزها را می توانی ببینی یا لمس کنی یا به حواس دیگر درک کنی. ولی چیزهایی که همواره به یک حال باقی می مانند دیدنی و لمس کردنی نیستند و آنها را فقط از راه تفکر، یعنی با خود روح، می توان دریافت.

کس گفت: درست است.

سقراط گفت: پس آیا باید چیزها را به دو نوع دیدنی و نادیدنی تقسیم کنیم؟

کس گفت: آری.»

در اینجا اصطلاحات «دیدنی» و «نادیدنی» فقط برای بیان ارتباط اشیاء با آلات حس - مثلاً چشم - به کار نمی روند بلکه بر اختلاف چگونگی وجود اشیاء، یعنی وجود جسمانی و وجود غیرجسمانی آنها نیز دلالت دارند:

«سقراط گفت: و بگوییم چیزهای نادیدنی همواره به یک حال باقی می مانند و چیزهای دیدنی دستخوش تغیر و تبدل اند؟

کبس گفت: آری باید چنین بگویم.
 سقراط گفت: تن و روح از این دو نوع نیستند؟
 کبس گفت: البته.
 سقراط گفت: تن به کدام یک از آن دو نوع شبیه است؟
 کبس گفت: به چیزهای دیدنی.
 سقراط گفت: درباره روح چه می‌گویید؟ دیدنی است یا نادیدنی؟
 کبس گفت: نادیدنی است یا لااقل به چشم آدمیان در نمی‌آید.
 سقراط گفت: هنگامی که از چیزهای دیدنی و نادیدنی سخن می‌گویم، مقصود ما این است که به چشم آدمیان درمی‌آیند یا نه. مگر جز این است؟
 کبس گفت: حق با توست.
 سقراط گفت: آیا روح را آدمیان می‌توانند به چشم ببینند؟
 کبس گفت: نمی‌توانند.
 سقراط گفت: پس نادیدنی است؟
 کبس گفت: آری.
 سقراط گفت: بنابراین روح از چیزهای نادیدنی است و تن از چیزهای دیدنی؟
 کبس گفت: تردید نیست.»

پس ماهیت روح از نوع همان چیزی است که عمل اصلی روح، یعنی شناسایی حقیقی، به آن توجه دارد: روح از نوع ایده است. روح محسوس نیست، شئی روحانی است و بدین جهت بسیط و فناپذیر است. زنده است ولی زندگی از نوعی است که زندگی محسوس فقط از طریق انتقال به مرگ می‌تواند به آن برسد؛ و به عبارت دیگر زندگی روح از طریق چنان مردنی که در سراسر مکالمه فایدون سخن درباره آن است، یعنی از طریق پرداختن به فلسفه، واقعیت می‌یابد.

آنچه تا اینجا گفته شد باری دیگر و به بیانی دیگر تکرار می‌شود:
 «سقراط گفت: اگر به یادتان باشد پیشتر گفتیم که هرگاه روح برای دریافتن چیزی از تن یاری جوید، یعنی چشم و گوش را به کار اندازد

— زیرا به کار انداختن حواس یاری جستن از تن است — در آن حال تن او را به سوی چیزی می‌کشاند که هرگز به یک حال باقی نیست، و بدین سان روح گمراه و سرگردان می‌گردد و چون مردمان مست تعادل خویش را از دست می‌دهد.»

در اینجا سروکارمان با سخنرانی مردی معتقد به ارتباط روح با دنیای زندگان نیست. آنچه در این جمله‌ها به زبان می‌آید تجربه نیروی معنوی روحی است که «گمراه و سرگردان» نیست بلکه بر خویشتن آگاه است و یقین دارد.

«ولی اگر تنها و بی‌واسطه تن به جست‌وجو بپردازد فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همیشه به یک حال باقی می‌ماند آگاه می‌گردد، و چون خود او با آن خویشی دارد اگر بختش یاری کند در نزد آن می‌ماند و سرگردانش به پایان می‌رسد و آرامش خود را بازمی‌یابد و به سبب همیشگی با آنچه دریافته است خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند، و این حالت روح را دانایی می‌نامیم.

کبس گفت: سقراط، خوب گفتی و راستی همین است.

سقراط گفت: با توجه به همه این سخنان، به عقیده تو روح به کدام یک از آن دو نوع شبیه‌تر است؟

کبس گفت: سقراط، انسان هر قدر عامی باشد پس از نکته‌هایی که بیان کردی ناچار است تصدیق کند که روح از آن نوعی است که همواره به یک حال باقی می‌ماند نه از نوع دیگر.

سقراط گفت: تن از کدام نوع است؟

کبس گفت: از نوع دیگر.»

تجربه فلسفی بر چند نوع است و تجربه فلسفی افلاطون اعتبار را پایه واقعیت تلقی می‌کند و ارزش را پایه وجود. اما این سخن بدین معنی نیست که حقیقت و عدالت و زیبایی، که همه در زیر چتر «نیک فی نفسه» واقعند، در

خدمت زندگی قرار دارند، بلکه مراد او این است که موجود بدان اندازه واقعیت دارد که حقیقت و عدالت را که در خویش و برای خویش هست و اعتبارش در خودش است نه در فایده‌ای که بتوان از آن چشم داشت، تأیید می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد.

موجود اصیل و معتبر، یعنی ایده، موجود مطلق است؛ و روح به ایده تعلق دارد و از این رو از ایده بهره‌ور است. تعلقش به ایده و بهره‌وریش از آن، از دو جهت است: اولاً از جهت استعدادش که به سبب آن هر عملی که از آن سر می‌زند با عمل مادی فرق دارد. در ثانی از جهت کوشش و تلاشش، بدین معنی که روح هر انسانی هر چه بیشتر در روی‌آوری به ایده بکوشد، روح به معنی واقعی می‌شود.

مکالمه فایدون بر این تجربه فلسفی افلاطون مبتنی است و همه اندیشه‌ها و استدلالهایی که در این مکالمه پیش می‌آیند کوششهایی هستند برای روشن ساختن این تجربه: دلایل مجرد و منطقی نیستند هرچند در مقام دلیل به کار می‌روند؛ و در واقع کاری نمی‌کنند جز این که با وسایل منطقی یقینی را که روح بر وجود ایده و ارتباط خویش با ایده به دست می‌آورد، تفسیر می‌کنند.

«سقراط گفت: اکنون بگذار مطلب را از جنبه‌ای دیگر بررسی کنیم. تا دمی که تن و روح با هم اند تن محکوم است به این که خدمت کند و فرمان برد در حالی که روح سلطنت می‌کند و فرمان می‌راند. با این وصف به عقیده تو کدام یک از آن دو جنبه خدایی دارد و کدام یک فناپذیر است؟ مگر فرماندهی دلیل الوهیت نیست و فرمانبری حاکی از فناپذیری؟ کس گفت: حقیقت همین است.

سقراط گفت: روح کدام یک از آن دو جنبه را دارد؟

کس گفت: روح جنبه خدایی دارد و تن جنبه فناپذیری.

سقراط گفت: نتیجه‌ای که از این تصدیقها به دست می‌آید این است که روح خدایی و جاویدان و بی‌سط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر

ناتوان است و هر روز به حالی دیگر درمی آید. کبس گرامی، در این باره
حکمی جز این می توانی بکنی؟
کبس گفت: هرگز.»

تقابل بسیار گیرایی است: در یک سو ذات «خدایی و جاویدان و بسیط و توانا به تفکر که همواره همان می ماند و یکسان عمل می کند» و در سوی دیگر موجود «فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان که هر روز به حالی دیگر درمی آید». فراموش نکنیم که مردی که در اینجا سخن می گوید یونانی است از شهر آتن، مردی که در پیرامونش به رغم ویرانیهای جنگ بزرگ سی ساله هنوز هم اثر بزرگ پریکلِس^۱ سر از خاک برمی دارد: افلاطون است که با وجود روگردانش از هنر محض در همه جای آثارش پیکره های زنده جلب توجه می کنند. در اینجا درونی ترین اراده افلاطون آشکار است. او نه «ایدآلیست» است و نه اهل مدرسه، بلکه مردی است جسور و خطرناک. در تقابلی که هم اکنون دیدیم در یک سو امر «خدایی» قرار دارد و در سوی دیگر امر «انسانی». پس «روح» که در کوشش فلسفی به ماهیت خویش آگاه می شود باید میان آن دو تصمیم خود را بگیرد و یکی را انتخاب کند: نه تنها میان نیک و بد، و نه تنها میان معنی و ماده - که خود با خطری بزرگ همراه است - بلکه میان امر خدایی و امر انسانی. این امر «خدایی» به نحوی خدایی است که جایی برای امر «انسانی» باقی نمی گذارد و آدمی وقتی که می خواهد آن را بگزیند باید از امر انسانی چشم پوشد. همه آنچه به زندگی معنی می بخشد متعلق به امر «خدایی» به معنی غیرانسانی تلقی می گردد و از آدمی خواسته می شود که این گام را به سوی امر «خدایی» بردارد.

زندگی فلسفی

مطلب از طریق اندیشه های دینی و عملی بیان می شود. جسد آدمی پس از

۱. Perikles دولتمرد آتنی در قرن پنجم ق.م.م.

مرگ دیر یا زود می‌پوسد و تجزیه می‌شود و اگر جسد را مومیایی کنند زمانی دراز به حال خود باقی می‌ماند. ولی وضع روح غیر از این است. سقراط می‌گوید برای روح این امکان وجود دارد و این وظیفه به عهده‌اش نهاده شده است که

«پس از آزادی از بند تن به جایی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح به خدای بزرگ و توانا می‌پیوندد - همان جایی که اگر خدا بخواهد روح من نیز به زودی خواهد رفت.»

روح باید خود را برای این سفر آماده کند از این طریق که
 «خود را مستقل و فارغ از تن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تن دامنش را بگیرد، بلکه همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد، یعنی به راستی دل به حقیقت بسیار دارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد...»

اگر چنین کند

«پس از مرگ به جایی همانند خویش که نادیدنی و خدایی و جاویدان است روی می‌نهد و در آنجا به نیکبختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدیهای طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنانکه رازدانان می‌گویند با خدایان هم‌نشین می‌گردد. کبس گرمی، این مطلب را تصدیق می‌کنی یا نه؟
 کبس گفت: به خدا سوگند تصدیق می‌کنم.»

اما اگر چنین نکند

«اگر ناپاک و دامن‌آلوده باشد، یعنی به تن دل بسته و در دام شهوت و میل‌هایی که خاص تن‌اند گرفتار آمده و در این پندار باشد که جز تن و آنچه دیدنی و لمس‌کردنی و خوردنی و آشامیدنی است یا برای تسکین شهوت به کار می‌آید، حقیقتی نیست، و بدین سبب از آنچه به چشم در نمی‌آید و دریافتش جز از راه اندیشه و تعقل میسر نیست گریزان بوده

باشد، آیا گمان می‌کنی هنگام جدایی از تن می‌تواند مستقل و مجرد و آزاد باشد؟

کبس گفت: به هیچ‌روی.

سقراط گفت: بلکه چون همواره همراه تن و در اندیشهٔ برآوردن تقاضاهای آن بوده است به پلیدیهای تن آلوده خواهد بود؟
کبس گفت: بی‌گمان.»

زندگی روح در این حال با یاری گرفتن از تصورات تودهٔ مردم تشریح می‌شود:

«چون تن ناتوان و سنگین‌بار و زمینی است، روح هم به سبب آمیزش با آن ناتوان و سنگین‌بار می‌گردد و بی‌می‌که در این حال از جهان نادیدنی و خدایی به او دست می‌دهد او را به سوی تن بازمی‌کشاند و چنان‌که بارها از مردم شنیده‌ای به گرد گورها و پیکره‌ها می‌گردد، و اشباح و سایه‌هایی که در گورستانها دیده شده‌اند همین‌گونه ارواحند که نتوانسته‌اند خود را از بند تن آزاد سازند، بلکه محسوس بودن تن به آنها نیز سرایت کرده است و بدین جهت به چشم درمی‌آیند.

کبس گفت: مطلب روشن است.

سقراط گفت: آری این نیز روشن است که آنها ارواح نیکان نیستند بلکه ارواح مردمان ناپاک و پلیدند که محکوم به سرگردانی شده‌اند و بدین‌سان کیفر زندگی گذشتهٔ خود را می‌بینند.»

این ارواح چون آلوده به تن‌اند و بی‌تن نمی‌توانند زیست ناچار به زودی در کالبدهای پست فرومی‌روند، در کالبدهایی که با ذات خودشان شباهت دارند، یعنی در کالبدهای جانورانی که با نوع خودشان سازگارند.

نتیجه‌ای که از این سخنان گرفته می‌شود این است که آدمی باید طریق زندگی فلسفی در پیش گیرد:

«روحی که دلبسته فلسفه نبوده و پاک و مجرد از کالبد جدا نگردیده باشد به محفل خدایان راه نمی‌یابد و بدین جهت فیلسوفان راستین از میله‌ها و هوسهای تن دوری می‌جویند و هرگز خود را در دام آنها گرفتار نمی‌سازند. ولی گمان میرید که پرهیز این گروه از میل و هوس برای آن است که پایبند مال و ثروت‌اند و از تنگدستی بیم دارند یا مانند جاه‌طلبان می‌ترسند که در نظر مردمان خوار شوند.

کبیس گفت: این‌گونه اندیشه‌ها درخور آنان نیست.

سقراط گفت: درست است و به همین سبب کسانی که در اندیشه روح خویش‌اند و عمر را صرف پروردن تن نمی‌سازند از آن‌گونه حریصان و جاه‌طلبان دوری می‌گزینند و هرگز دوشادوش آنان گام برنمی‌دارند زیرا آنان خود نمی‌دانند که به کجا می‌روند. فیلسوفان چون به یقین دریافته‌اند که تنها به دستیاری فلسفه می‌توان به پاکی و رهایی رسید هرگز در راهی برخلاف فلسفه گام نمی‌نهند بلکه روی به راهی می‌آورند که فلسفه به آنان می‌نماید و به جایی می‌روند که فلسفه رهبری می‌کند.

کبیس گفت: سقراط، اگر در این‌باره توضیحی بیشتر می‌توانی داد، دریغ مکن.

سقراط گفت: پس گوش فرا دار: کسی که شیفته دانش است زود به‌این حقیقت دانا می‌شود که فلسفه، یعنی اشتیاق به دانش، چون به روح او نزدیک می‌گردد، می‌بیند که روح وی در قفس تن گرفتار است و جهان را از پشت میله‌های قفس می‌نگرد و بدین سبب در نادانی و بی‌خبری کامل فرومانده است. فلسفه به زودی درمی‌یابد که بندی که بر پای روح نهاده شده از خوشیها و لذت‌های تن ساخته شده است و از این‌رو روح با دلبستگی کامل آن را تحمل می‌کند و حتی دم به دم به دست خویش آن را استوارتر و خود را گرفتارتر می‌سازد. در این حال فلسفه به او نزدیک می‌شود و با سخنان نرم و دوستانه می‌کوشد تا او را از قفس برهاند. بدین منظور نخست او را متوجه می‌کند که دریافته‌ایی که از راه چشم و گوش و دیگر حواس به دست می‌آورد همه در گمراه ساختن او می‌کوشند و

سپس به او بند می‌دهد که از حواس روی برتابد و دوری‌گزیند و جز به مقدار ضروری از آنها یاری نجویید بلکه دامن از آنها برچیند و خود را جمع کند و در خویشتن فرورود و هیچ چیزی را باور نکند و نپذیرد جز آنچه خود مستقلاً و بی‌دستیاری عوامل دیگر از "خود آنچه هست" رؤیت کرده باشد، و دیدنیها و دیگر محسوسات را که همیشه به واسطه حواس درک می‌شوند حقیقت نپندارد - زیرا هر حسی آنها را به گونه‌ای دیگر درمی‌یابد و به صورتی دیگر بر ما عرضه می‌کند - بلکه فقط آنچه را که خود بی‌واسطه حس درمی‌یابد حقیقت بشمارد.

روح فیلسوف راستین، از فلسفه که با این اندرزه‌ها راه‌دهایی را به او می‌نماید روی بر نمی‌تابد و تا آنجا که میسر است از شهوتها و هوسها و ترسها و حرصها دوری می‌جوید زیرا نیک درمی‌یابد که هنگامی که شادمانی یا ترس یا غم یا میل شدیدی به کسی روی می‌آورد (مثلاً کسی به بیماری سختی مبتلا می‌گردد یا زیانی می‌بیند) آن کس بدان سبب با نیکبختی یا مصیبتی بزرگ بدان‌سان که می‌پندارد، روبرو نیست بلکه گرفتار بدترین و سخت‌ترین مصیبتهاست بی‌آن‌که خود بداند!

کس گفت: آن کدام مصیبت است؟

سقراط گفت: آن مصیبت این است که روح آدمی هنگامی که بسیار شادمان یا بسیار اندوهگین می‌شود، چیزی را که سبب اندوه یا شادی او شده است حقیقت می‌پندارد حال آن‌که راستی چنان نیست.

سیمیاس گفت: درست است.

سقراط گفت: و در آن حال روح بیش از هر هنگام دیگر اسیر تن است.

سیمیاس گفت: چگونه؟

سقراط گفت: غم و شادی هر یک میخی دارند که با آن روح را به تن می‌خکوب می‌کنند و صفات و خصایص تن را به آن سرایت می‌دهند و در نتیجه، روح با تن همداستان می‌گردد و هر چه را تن حقیقت بداند حقیقت می‌شمارد. مصیبت اینجاست که روح همین‌که با تن همداستان گردد و از آنچه تن را شادمان یا غمگین می‌سازد شاد یا غمگین شود ناچار اخلاق

و عادات تن را می‌پذیرد و از خوراک تن متغذی می‌شود و پاکی و تجرد خویش را از دست می‌دهد و پس از جدایی از تن چون پاک نیست نمی‌تواند به جهان ارواح راه یابد بلکه چون آلیشهای تن پیشین سرایش را فراگرفته است زود در تنی دیگر می‌رود و در آن ریشه می‌بندد و از عالم خدایی و پاک دور و بریده می‌ماند.»

آخرین پاسخ استاد به سؤال دوستان جوانش چنین است:

«پس روحی که به راستی دلباخته فلسفه است همواره در همین راه پیش می‌رود نه آن‌که چون به یاری فلسفه از بدی‌رهای یاقوت باز سر در پی خوشیها و هوسها بگذارد و دوباره خود را گرفتار سازد و آنچه به دستیاری فلسفه رشته است به دست خویش پنبه کند، بلکه همه کوششش بر این است که از آلیش تن دور و فارغ بماند و راهی جز آنچه تفکر به او می‌نماید نیاماید و همیشه در این حال بماند تا حقیقت پاک و خدایی را که بسی برتر از گمان و عقیده است رؤیت کند و غذایی جز آن نطلبد و همه عمر را بدین‌سان بگذراند و چون دم مرگ فرارسد پس از جدایی از تن به آن جهان پاک و خدایی درآید و از همه بدیها و آلیشهای زمینی رهایی یابد. روحی که با چنین غذایی پرورش یافته است عجب نخواهد بود اگر کوچکترین یمی نداشته باشد از این‌که مبدا پس از جدایی از تن بادش ببرد و نابود گردد.»

اینک آشکار شده است که پیغام سقراط به اوئوس تا چه حد جدی بوده است و چگونه با خواست درونی فلسفه افلاطون سازگار است. در اینجا نمی‌توانیم این مسئله را بررسی کنیم که آیا تفکر حقیقتاً عمل منحصرأ معنوی است و زندگی فلسفی آدمی باید بر آن مبتنی باشد، یا این‌که همه حتی پرارجترین اعمال، اعمال انسانی هستند که با روح و تن ارتباط دارند. افلاطون مدعی است که تفکر حقیقی عملی صرفاً معنوی است و روی در موجودی صرفاً روحی و معنوی دارد؛ و باید چنان بدانیم که زندگی افلاطون حاوی

تجربه‌ای است که آن ادعا از آن نشأت می‌گیرد، و آن تجربه در جریان تاریخ دایم تکرار می‌شود زیرا که فلوپین و آگوستین و افلاطون‌گرایان قرون وسطی و عصر جدید همان ادعا را تکرار می‌کنند.

پیشتر این سؤال را به میان آوردیم که این شیوه فکر فلسفی با احساس یونانی درباره تن آدمی چگونه سازگار می‌توانست بود و پاسخ دادیم که آن شیوه فکر ارتباطی با دوگانه‌انگاری به معنی واقعی ندارد بلکه آدمی را موجود زنده و واحد کاملی تلقی می‌کند و در زندگی معنوی افلاطون نیز از دو حرکت متضاد فقط یکی با تجربه‌ای که پیشتر به آن اشاره کردیم مربوط است. این حرکت با جسمیتی که از طریق ورزش و موسیقی شکل گرفته است، و از واقعیت این جهانی که به وسیله سیاست نظم یافته است، آغاز می‌شود و سپس همه اینها را پشت سر می‌نهد و با عملی صرفاً روحی و معنوی به دنیای معنوی ایده‌ها بالا می‌رود؛ و حرکت دوم که ضد حرکت نخستین است با پیشی که در آن دنیای متعالی به چنگ آورده است به دنیای زمینی و این جهانی و وظایفی که انتظارش را دارند بازمی‌گردد و در اینجا جامعه و دولت را به عنوان حامل عدالت و تصویر ماهیت حقیقی همه اشیا، و همه جلوه‌های زندگی که در ایده نمایان است، بنیاد می‌نهد. معنی و هدف این زندگی در پدید آوردن آدمی به اوج خود می‌رسد که قادر است زندگی فلسفی کاملی بگذراند، یعنی به ساحت حقیقت واقعی گام بنهد و امر «انسانی» را پشت سر بگذارد. بدین سان امر زمینی و انسانی با استفاده از همه وسایل تربیت به نهایی‌ترین درجه کمال می‌رسد تا روح که از این طریق به وظیفه خود آگاه گردیده است با حد اعلای پیش و آزادی و قاطعیت آن را فدا کند.

بنابراین، زندگی معنوی افلاطون خاصیت دیالکتیکی دارد. هم عملکرد و بازده این زندگی و هم خطری که آن را تهدید می‌کند از همین خاصیت ناشی است. اگر پایه جسمانیت تربیت یافته از میان برود، عمل معنوی یا در انتزاع و تجرد محض گم می‌شود یا در بی‌محتوایی عرفانی؛ و اگر عروج معنوی نقصان

پذیرد زندگی به لذت جویی تهی و بی حاصل مبدل می‌گردد. مطمح نظر، تمامی آدمی است و مهم این است که تمامیت آن متحقق گردد و اگر این تنش دیالکتیکی به شکست انجامد، خطر روی می‌نماید.

با همه این احوال تصمیم نهایی بر له امر «خدایی» و علیه امر «انسانی» است. البته در ارزیابی این واقعیت نباید از این نکته غافل ماند که دقیقاً در همین واقعیت، خاصیت انسانی آشکار است زیرا فقط انسان است که می‌تواند به روح محض چشم بدوزد و خطر کند و روی در آن بیاورد، و خود همین روی‌آوری نشانه آزادی اوست. آزادی خطر کردن و روی در امر فوق انسانی آوردن، مهمترین تعریف مفهوم انسان است.

میان‌پرده دوم

تردید و تزلزل

گفت‌وگو به اوج خود رسیده است و حاضران احساس می‌کنند که بحث به نتیجه‌ای بزرگ انجامیده است.

«چون سقراط لب از سخن فرو بست سکوتی طولانی مجلس را فراگرفت. از سیمای سقراط هویدا بود که غرق اندیشه در این مسئله است و بیشتر ما نیز همین حال را داشتیم.»

ولی کیس و سیماس آهسته با هم گفت‌وگو می‌کنند. سقراط متوجه می‌شود، و می‌فهمد که هنوز نکته‌ای باقی مانده است که روشن نشده. از آن دو می‌خواهد که سخن بگویند.

«سیماس گفت: سقراط، راستی این است که من و کیس در مطلبی که بیان کردی تردید داریم و هر کدام از دیگری می‌خواهد که ایراد خود را بگوید زیرا بسیار مشتاقیم که مشکل خویش را با تو در میان بنهیم ولی می‌ترسیم این خرده‌گیرها در حال اندوهیاری که برای تو پیش آمده است بی‌هنگام باشد و تو را بیازارد.»

سقراط چون این بشنید لبخندی زد و گفت: وای، وای، ای سیماس! چه دشوار است که بتوانم به مردمان دیگر بفهمانم که حال کتونی خود را اندوهبار نمی‌دانم! چه هنوز نتوانسته‌ام شما دو تن را که دوستان منید به این مطلب معتقد سازم و هنوز می‌ترسید امروز ملول‌تر از روزهای دیگر باشم و مرا در پیشگویی ناتوان‌تر از قو می‌دانید.»

قو پرنده مقدس آپولون است و در زیر حمایت او قرار دارد: نماد روح است که در پرتو عشق آزاد شده و به سبب جدایی از ماده پاک گردیده و به سوی روشنایی بال گشاده است:

«[قو] چون مرگ را نزدیک می‌بیند از فرط شادمانی زیباترین نغمه خویش را ساز می‌کند زیرا می‌داند که به زودی به نزد خدایی خواهد رفت که خدمتگزار اوست. مردمان چون خود از مرگ می‌هراسند درباره قو هم دروغ می‌گویند و ادعا می‌کنند که قو به سبب ترسی که از مرگ دارد چنان خوش می‌خواند، و نمی‌دانند که هیچ پرنده‌ای به هنگام گرسنگی یا سرما یا ابتلا به دردی دیگر آواز نمی‌خواند. پس بلبل و پرستو و هدهد و قو برخلاف آنچه مردمان می‌پندارند، به سبب اندوهگینی آواز نمی‌خوانند بلکه قوها چون پرستندگان و خادمان آپولون هستند نیروی پیشگویی دارند و چون نیکهای جهان دیگر را پیش‌بینی می‌کنند در واپسین روز عمر شادمانتر از روزهای دیگر می‌گردند و زیباتر از اوقات دیگر می‌خوانند. من نیز از پرستندگان و خادمان همان خدا هستم و از آن‌رو نه در پیشگویی دستی کمتر از قو دارم و نه در روز مرگ ترسو تر از آنم. پس هر ایرادی دارید بگویید و هر چه می‌خواهید بپرسید و تا هنگامی که کارگزاران دولت اجازه می‌دهند از پرسش و پاسخ دریغ ننمایید.»

سقراط باری دیگر با سخنانی اسرارآمیز ارتباط درونی خود را با آپولون یادآوری می‌کند، خود را همانند قوها خدمتگزار خدای روشنایی و پاکی روح، و متعلق به آن خدا می‌خواند همان‌گونه که کاهنان خاص او و پیشگویان که

مجدوب او هستند، خود را متعلق به او می‌دانند؛ و مانند قوها به سبب نزدیکی مرگ در خود حالتی پیامبرانه احساس می‌کند و سخنان خود را سرودی می‌انگارد در ستایش خدا و ستایش آنچه در نام خدا به زبان می‌آید، یعنی عظمت و علو روح آزادشده از قیدهای زمینی. کلمات سقراط درباره آگاهی بدین حالت، دنباله سخنانی است که در اثناي دفاع از خود در آپولوژی و دیگر مکالمه‌های افلاطون درباره آن ندای خاص الهی گفته است. چه شده است که بعضی کسان صاحب این حالت را مردی عقل‌گرا پنداشته‌اند؟

بدین سان میان پرده‌ای آغاز می‌شود که به اندیشه‌های بزرگ و شهامت‌آمیز خواهد انجامید. چه قدرتی باید داشته باشد مردی که از این پاکی اندیشه و این نیروی دینی و عظمت روحی بهره‌ور است، و جوانانی که گرد او را فراگرفته‌اند دارای چه نیروی معنوی هستند که مخاطب چنان سخنانی قرار می‌توانند گرفت!

سیمیاس پاسخ می‌دهد:

«بسیار خوب. پس اجازه بده نخست من ایراد خود را بگویم و سپس کس اشکال خود را بیان کند. در این‌گونه مسایل من نیز مانند تو می‌اندیشم و معتقدم که روشن ساختن آنها در طی این زندگی یا محال است یا بسیار دشوار...»

و این خود انعکاس حالت تعلیق سقراط است که با وجود یقین بسیار قوی مکث می‌کند و مسئله را معوق می‌گذارد تا باری دیگر درباره آن بیندیشد.

«... با این همه کمال ترسویی و کاهلی می‌دانم که آدمی نکته‌هایی را که در این باره بیان می‌شود از همه جنبه‌ها بررسی نکند زیرا انسان در این مسایل باید سرانجام به نقطه‌ای نهایی برسد، بدین معنی که یا باید حقیقت را از دیگران بیاموزد یا خود آنرا کشف کند و اگر هیچ‌کدام از آن دو میسر نشود ناچار باید بهترین و منطقی‌ترین عقیده‌ای را که ممکن است

به دست آورد بپذیرد و از آن چون تخته پاره‌ای یاری جوید و خود را روی آب نگاه دارد تا بلکه روزی به کشتی استوار و مطمئن خدایی برسد و بر روی آن سفر خود را به پایان برساند.»

یقین، نیک و زیباست ولی احترام استاد به حقیقت و همچنین به حیث روح جوینده حقیقت نیز زیباست: در این مقام هیچ کس، و حتی کسی هم که معتقد است دانش کامل به چنگ آورده است، حق ندارد زور به کار ببرد. میمیاَس به سخن ادامه می‌دهد:

«از این رو اکنون می‌خواهم حجب و شرم را کنار بگذارم و چنان‌که دستور دادی مشکل خود را در میان آورم تا مبدا در آینده پشیمان شوم و خود را سرزنش کنم که چرا امروز نکته‌ای را که در دل داشتم فاش نگفتم. سقراط، به عقیده من مسئله‌ای که اینجا بررسی شد هنوز به اندازه کافی روشن نگردیده است.»

سقراط پاسخ می‌دهد:

«دوست من، ممکن است حق با تو باشد. بگو ببینم چرا روشن نشده است؟»

میمیاَس تردید خود را با این سخنان بیان می‌کند:

«مطلبی که در مورد تن و روح گفتم درباره چنگ و نغمه و تارهای چنگ نیز صادق است. زیرا نغمه چیزی است نادیدنی و نامحسوس و اگر نیک نواخته شود زیبا و الهی و ملکوتی، حال آن‌که چنگ و تارهای آن جسمانی و مرکب و زمینی و فناپذیرند. پس ممکن است کسی با همان دلایل که تو آوردی ادعا کند که پس از آن‌که چنگ شکست و تارهای آن گسیخته شدند نغمه می‌ماند و از میان نمی‌رود؛ و برای اثبات ادعای خویش بگوید چنگ و تارهای آن با این‌که جسمانی و فناپذیرند پس از شکستن و گستن دیرزمانی باقی می‌مانند، پس چگونه ممکن است نغمه که از چیزهای نامحسوس و خدایی است پیش از فنای خود چنگ

از میان برود؟ از این رو باید تصدیق کنیم که نغمه چنگ نابود نمی‌شود و حتی پس از آن که چوب چنگ و مازهای آن پوسیدند به حال خود باقی می‌ماند.»

در اینجا چنین می‌نماید که صفات «زیبا و الهی و ملکوتی» به چیزی تعلق دارند که بر حسب ماهیتش ابدی نیست؛ و این اشاره در حاضران مجلس اثری قوی می‌بخشد چون فیثاغوریان روح جهان را هماهنگی تلقی می‌کنند. سیمیاس در تأیید سخن خود می‌گوید:

«سقراط گرامی، گمان دارم تو خود نیز این نکته را دریافته‌ای که روح ممکن است به راستی مانند نغمه چنگ نتیجه هماهنگی اجزای تن ما باشد که به وسیله گرمی و سردی و خشکی و رطوبت و مانند آنها به هم پیوسته‌اند. اگر این فرض را درست بدانیم و بگوییم روح زاده توازن و هماهنگی اجزاء تن است، بدیهی است که هرگاه به سبب بیماری یا آسیبی دیگر خللی در آن هماهنگی راه یابد، روح نیز، با این که مانند همه نغمه‌ها و هماهنگیهای موجود در موسیقی و دیگر آثار هنری خدایی و آسمانی است، از میان می‌رود و نابود می‌گردد در حالی که بقایای جسمانی همواره زمانی دراز باقی می‌مانند تا سوخته شوند یا بپوسند و از هم بپاشند. اکنون نیک بیندیش و بین اگر کسی ادعا کند که روح زاده هماهنگی و پیوند اجزاء تن است و با فرارسیدن مرگ پیش از تن نابود می‌شود در پاسخ او چه باید بگوییم؟

سقراط چنان‌که عادت او بود نگاهی طولانی به حاضران مجلس کرد و لبخندزنان گفت...»

این نگاه طولانی حالتی درونی را آشکار می‌سازد که بدون آن تربیت امکان‌پذیر نیست. مربی با این نگاه حریف را جدی می‌گیرد و این جدی گرفتن جزء روش کار او نیست بلکه صمیمانه و ناخواسته است و حاکی از این است که او هر اظهار ناقصی را درباره موضوع بحث، به عنوان اظهار عقیده

تلفی می‌کند و به بررسی آن می‌پردازد. ولی این رفتار در صورتی ممکن است که مربی آمادگی درونی داشته باشد تا هر حرکتی را که مایهٔ ارتباط روحی میان شاگرد و استاد تواند بود بپذیرد و با وجود اختلاف بزرگ سن بتواند خود را با شاگرد همسال احساس کند و هرگونه تلاقی انسانی و اظهار معنوی را همچون چیزی نو دریابد و به آن پاسخی نو بدهد؛ و سقراط به این کار به رغم تفوقش که در تبسم به زبان می‌آید، تواناست.

«... ایراد سیمیا سبجاست. اگر یکی از شما استدلالی بهتر می‌شناسد چرا سخن نمی‌گوید؟ به عقیدهٔ من او اشکالی را که در استدلال من نهفته بود نیک روشن کرد. ولی پیش از آن که پاسخ او را بدهیم بهتر است ایراد کبس را نیز بشنویم تا در این فاصله در پاسخی که باید داد تأمل کنیم و اگر پس از شنیدن ایرادهای هر دو دیدیم که حق به جانب ایشان است تسلیم شویم. پس، کبس، اکنون نوبت توست. ایراد خود را بیان کن و بگو بینم چرا استدلال ما تو را قانع نساخت؟»

کبس ایراد خود را چنین شرح می‌دهد:

«به عقیدهٔ من بحث ما هنوز پیشرفتی نکرده و پاسخ ایرادی که ساعتی پیش بیان کردم داده نشده است. پذیرفتم که روح پیش از آن که در کالبد ما درآید وجود داشته است و اگر حمل به بی‌ادبی نشود می‌گویم این نکته فقط تا اندازه‌ای ثابت شد. ولی این که روح پس از مرگ ما نیز باقی می‌ماند هنوز میرهن نگردیده است. با این همه با سیمیا سمداستان نیستم و نمی‌گویم روح نیرومندتر و پاینده‌تر از تن نیست زیرا روح از هر جنبه که در نظر آوریم بسی برتر و والاتر از تن است. شاید بگویید با این که می‌بینی پس از مرگ جزء ناتوانتر زمانی به حال خود باقی می‌ماند چگونه می‌توانی در بقای روح شک کنی و چه اشکالی می‌بینی که جزء نیرومندتر و پاینده‌تر زمانی درازتر باقی بماند؟ اکنون گوش فرادارید تا پاسخ این سؤال را بدهم. برای این که مطلب روشن شود مانند سیمیا س تشبیهی می‌آورم.

به عقیده من آن سخن درست مانند این است که نساجی سالخورده بمیرد و کسی بگوید آن نساج نمرده بلکه زنده و تندرست است و برای اثبات این ادعا جامه‌ای را که او بافته و به تن داشته است به ما بنماید و بگوید این جامه هنوز سالم است و از میان نرفته؛ و اگر ادعایش را نپذیریم پیرسد از این دو کدام پاینده‌تر و پردوامتر است، آدمی یا جامه‌ای که بیوشند و مصرفش کنند؟ و چون بگوییم آدمی پاینده‌تر است، آن شخص گمان کند ثابت کرده است که نساج نمرده بلکه هنوز زنده و تندرست است زیرا وقتی که جامه نساج که کم‌دوامتر از خود اوست سالم و باقی باشد چگونه می‌توان باور کرد که خود او مرده است؟ بطلان این استدلال روشن است زیرا نساج در عمر خویش جامه‌های فراوان بافته و مصرف کرده و خود نیز پس از همه آن جامه‌ها ولی پیش از این جامه واپسین درگذشته و از میان رفته است. به عقیده من این تشبیه را در مورد تن و روح نیز می‌توان به کار برد. اگر کسی بگوید که روح البته پاینده‌تر از تن است ولی هر روحی چندین تن مصرف می‌کند خصوصاً اگر عمری دراز داشته باشد، ایرادی به سخن او نمی‌توان گرفت. زیرا تن بیایی دگرگون می‌گردد و از کار می‌افتد ولی روح آن را باز می‌بافد و نو می‌کند. پس هنگامی که روح می‌میرد و از میان می‌رود آخرین تن او هنوز باقی است و او خود البته پیش از این تن نابود می‌گردد و پس از مرگ او تن ضعیف نیز به حکم طبیعتش دچار پوسیدگی می‌شود و از میان می‌رود. پس سقراط گرامی، به این سخن که روح پس از مرگ ما در جایی باقی خواهد ماند اعتماد نمی‌توان کرد. حتی اگر گامی فراتر نهمیم و ادعای تورا تا این اندازه بپذیریم که روح نه تنها پیش از تولد ما وجود داشته است بلکه پس از ما نیز به سبب نیرویی که در طبیعت اوست زنده خواهد ماند و بارها به مرگ و زندگی باز خواهد گشت، باز نمی‌توانیم بپذیریم که این زادن‌ها و مردن‌ها از نیروی او نخواهد کاست و سرانجام یکی از این مرگ‌ها مایه فناى خود وی نخواهد شد، بلکه می‌توانیم بگوییم هیچ‌کس نمی‌داند که کدام‌یک از این مرگ‌ها سبب نابودی روح است زیرا این امری نیست

که آدمی بتواند درک کند. اگر این استدلال درست باشد نمی‌توانیم درباره کسی که مرگ ما با گشاده‌رویی می‌پذیرد بگوییم که او از روی اندیشه و تعقل چنین می‌کند مگر آن‌که نخست بر ما مبرهن سازد که روح به راستی جاویدان و نابودنشده است. ولی تا هنگامی که این مطلب ثابت نشده است هر کسی که مرگ را نزدیک می‌بیند باید بیم آن داشته باشد که همین مرگ به نابودی روحش بینجامد.»

هر دو ایراد را باید جدی گرفت. ایراد سیماس در اندیشه‌های فیثاغوری ریشه دارد که به موجب آن روح هماهنگی اجزای بدن است و اگر این سخن درست باشد روح ممکن نیست فی‌نفسه و لِنفسه موجود باشد بلکه نتیجه نسبت اندازه‌های اشیایی است که بدن از ترکیب آنها پدید می‌آید. معنی آن نظریه هنگامی روشن می‌شود که آن‌را از طریق اندیشه‌های نیچه بیان کنیم. به عقیده او بدن تنها بخش زیست‌شناختی وجود آدمی نیست بلکه تمام وجود آدمی است که مطلقاً فناپذیر است و روح چنان‌که «زردشت» می‌گوید «چیزی در بدن» است که جنبه موسیقایی آن است و از این رو با بدن و حتی پیشتر از بدن می‌میرد زیرا وقتی که بدن به مرگ نزدیک می‌شود و قوای خود را از دست می‌دهد هنوز زنده است ولی دیگر فاقد هماهنگی است. بی‌گمان این اندیشه فیثاغوری در سیماس اثر بزرگ بخشیده است چون جوان حساسی است و نیرویی را که در این پیوند زیبایی و فناپذیری نهفته است احساس می‌کند. اما ایراد کبس به سخن ساده‌تر چنین است: در این‌که روح، که تحت تأثیر حقیقت قرار دارد، قویتر از تن است تردید نیست. ولی آیا این نیروی حقیقت برای مصون داشتن روح از فناپذیری کافی است؟

هر دو ایراد در جوانان حاضر در زندان به سختی اثر می‌بخشند و افلاطون خود نیز آنها را سخت جدی می‌گیرد و این واقعیت از اینجا پیداست که اثر آنها به شتونده حکایت فایدون، یعنی اخکراتس نیز سرایت می‌کند و بدین سان چارچوبه گزارش در خود گزارش نفوذ می‌کند و بحرانی را که در گفت‌وگو پیش آمده است در نظر خواننده مجسم می‌سازد:

«ما چون ایرادهای کبس و سیماس را شنیدیم سخت اندوهگین شدیم زیرا یقین و اطمینانی که استدلالهای سقراط در ما پدید آورده بود یکباره سست گردید و نه تنها در درستی سخنان پیشین به تردید افتادیم بلکه بیم آن داشتیم که کسی نتواند پاسخی قانع‌کننده به آن ایرادها بدهد یا اصلاً بحث در این مسئله به جایی نرسد.»

فایدون گفت «ما... اندوهگین شدیم» و اخکراتس با شتابی حاکی از تأثر

می‌گوید:

«فایدون، حق داشتید بترسید. من هم اکنون نمی‌دانم کدام یک از آن دو عقیده را باید پذیرفت. زیرا سخنان سقراط یا این که استوار و قانع‌کننده بود در برابر ایرادهای سیماس و کبس نیروی خود را از دست داد. راستی این است که من خود تاکنون در برابر این سخن که می‌گویند روح ما چون نغمه‌ی چنگ زاده‌ی نوعی هماهنگی است تسلیم شده و آنرا پذیرفته‌ام. از این رو استدلالی تازه و استوار لازم است تا مرا معتقد سازد که روح ما با مرگ از میان نمی‌رود. بدین جهت بسیار مشتاقم بدانم که سقراط در پاسخ آن ایرادها چه گفت؟ او نیز مانند شما اندوهگین شد یا به آرامی از عقیده‌ی خویش دفاع کرد؟»

تشجیع

فایدون شادمان است که برای ستودن استاد فرصتی تازه به دست آورده است: «اخرکراتس، من سقراط را همواره به دیده‌ی اعجاب نگریسته‌ام ولی او هیچ‌گاه مانند آن روز مرا به حیرت نیفکنده بود. این که سقراط به بهترین وجه از عهده‌ی پاسخ برآمد تازگی نداشت. حیرتم از آن بود که با چه آرامی و گشاده‌رویی به ایرادهای آن دو جوان گوش فراداد و اثر آنها را در ما با چه فراستی دریافت و درد ما را با چه استادی و مهربانی درمان کرد و چگونه همه‌ی ما را چون لشکریانی شکست‌خورده و پراکنده دوباره گرد آورد و به دنبال خویش به میدان بحث کشاند.»

خواننده این فقره را اگر بارها هم خوانده باشد باز هم هر بار که آن را می‌خواند احساس می‌کند سقراط با چه ظرافت و زیبایی و نیرو خود را برای برداشتن خیزی نو آماده می‌کند:

«اخکراتس: چه کرد؟»

فایدون: گوش فرادار تا بگویم. من در طرف راست او روی تختی نشسته بودم و جای او بالاتر از من بود. دست دراز کرد و موهای مرا گرفت و در پشت گردنم گرد آورد چنان‌که عادت او بود که گاه با زلفهای من بازی می‌کرد. آنگاه گفت: فایدون، فردا بامداد این گیسوی زیبا را خواهی بریدی؟^۱

گفتم: چنین می‌نماید.

گفت: اگر از من بشوی این کار را به فردا نخواهی گذاشت.

گفتم: چرا؟

گفت: من و تو امروز باید گیسوی خود را ببریم اگر معلوم شود که استدلالمان مرده است و نمی‌توانیم زنده‌اش کنیم. اگر من به جای تو بودم و استدلالم از دست می‌رفت چون مردم شهر آرگوس عهد می‌کردم که تا نتوانم به یاری حقیقت ایرادهای کبس و سیمياس را از پای درآورم نگذارم گیسویم بلند شود.

گفتم: ولی جنگ با دو تن از هرکول نیز بر نمی‌آید.

گفت: تا روز به پایان نرسیده است از من مانند یولائوس یاری بخواه.

گفتم: از تو یاری می‌خواهم ولی باید چنان بدانی که یولائوس از هرکول یاری می‌جوید نه هرکول از یولائوس!^۲

گفت: فرقی نمی‌کند...»

این‌گونه به هم آمیختن هیجان فلسفی و زیبایی انسانی یکی از رازهای معنویت یونانی بود، و ظرافت رفتار سقراط به هنگام از سر گرفتن موضوع تفکر، که در عین حال دلیل استواری او در تربیت است از آن راز مایه می‌گیرد.

۱. به علامت عزاداری بر مرگ سقراط. - م.

۲. هرکولس یا هراکلس پهلوان دامتانی یونان است و یولائوس (Iolaos) برادرزاده و دستیار هراکلس در بسیاری از نبردهای او. - م.

«... ولی باید بهوش باشیم که به بیماری خاصی دچار نشویم.
گفتم: کدام بیماری؟»

گفت: مرادم این است که به بحث و استدلال بدبین نشویم چنان که بعضی
کسان به نوع بشر بدبین می‌شوند. برای آدمی هیچ بیماری بدتر از آن
نیست که از بحث بیزار شود و بگریزد و بیزاری از بحث درست مانند
بیزاری از آدمیان پیدا می‌شود. گاه پیش می‌آید که مردی از روی
ساده‌دلی به کسی بیش از اندازه اعتماد می‌کند و او را امین و درستکار
می‌پندارد ولی دیری نمی‌گذرد که او را خائن و دروغگو می‌یابد. پس از
آن دل به دیگری می‌بندد و درباره او نیز به همان نتیجه می‌رسد و چون
این آزمایش چند بار تکرار می‌شود، می‌پندارد که همه آدمیان چنین‌اند و
از همه مردمان روی برمی‌تابد.»

سقراط می‌گوید پیش از آن که بحث را از سر بگیریم باید تکلیف خود را با
واقعهای که روی داده است روشن سازیم. به راستی واقعهای پیش آمده است:
پایه بحثی که معتقد بودیم ما را به مقصد خواهد رساند متزلزل شده است و
این تزلزل در احساس شما امکان هرگونه تحقیق و شناسایی را در معرض
خطر قرار داده است. این خطر را نباید بپوشانیم، باید بکوشیم تا بر آن چیره
گردیم تا مبدا منشأ بدگمانی نسبت به معنی و نیروی تفکر و گفت‌وگو گردد و
حال ما چون حال مردی شود که در اعتماد به کسی شتاب کرده و اعتمادش
پشیمانی به بار آورده است و در نتیجه دیگر به هیچ کس اعتماد نمی‌تواند کرد.
سقراط با این سخن جوانان را تکان می‌دهد و برای اندیشیدن انتقادی
بیدارشان می‌سازد و برایشان روشن می‌کند که داوری جزمی به ندرت درست
از آب درمی‌آید. کسی که از اعتماد به دیگران دلسرد و پشیمان شده است و
همه آدمیان را غیرقابل اعتماد می‌پندارد نمی‌تواند در برابر مردمان رفتار
درست در پیش گیرد و مخصوصاً از هر عمل تربیتی ناتوان می‌گردد.

«گفت: آیا تصدیق می‌کنی که چنان کسی به نوعی بدبختی دچار است؟
علت بدبختی او این است که بی‌آن که مردمان را بشناسد و از هنر

معاشرت آگاه باشد با آدمیان نتست و برخاست می‌کند. چه اگر مردم را می‌شناخت، می‌دانست که اشخاص بسیار نیک و بسیار بد کمیابند و بیشتر مردمان میان آن دو جای دارند.»

بحث و استدلال نیز همین‌گونه است:

«شبهت بحث و استدلال با آدمیان از این حیث است که اگر کسی بی‌آشنایی با هنر استدلال، به استدلالی اعتماد کند و نتیجه آن را بپذیرد و پس از اندک زمانی به حق یا به خطا آن را نادرست بیابد و این امر چندین بار تکرار شود، چنان‌که برای مشتاقان مناظره و جدل پیش می‌آید، سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که در جهان حقیقتی نیست و بحث و استدلال را اعتماد نشاید، زیرا همه جهان همواره در تغیر و تبدل است و هیچ چیز را ثبات و دوامی نیست. گفتم: درست است.

گفت: ولی فایدون، اگر استدلالهای استوار و مبتنی بر حقیقت به راستی وجود داشته باشند، باید تصدیق کنیم که کسی که آنها را گاه شایان اعتماد می‌پندارد و گاه بی‌پایه، و با این همه در این سرگردانی خود را گناهکار نمی‌شمارد و همه گناه را به گردن استدلال و تعقل می‌نهد و از آنها گریزان می‌گردد و بدین سبب از شناسایی حقایق بی‌نصیب می‌ماند، به مصیبتی بزرگ دچار است.

گفتم: آری، چنان کسی به مصیبتی بزرگ مبتلاست.»

نتیجه استدلال چنین است:

«پس بیایید نخست خود را از این مصیبت بر حذر داریم و هر استدلالی را بی‌پایه نشماریم بلکه به نقص خود پی ببریم و در رفع آن بکوشیم: شما بدان جهت که زندگی درازی در پیش دارید و من بدین جهت که پای در آستانه مرگ دارم.»

سقراط خود در وضع خاصی قرار دارد:

«راستی این است که می‌ترسم امروز جانب فلسفه را فرو گذاشته و مانند ارباب مغلظه رفتار کرده باشم. اهل مغلظه هنگام گفت‌وگو اعتنایی به موضوع بحث ندارند و همه‌اهتمامشان بر این است که سخنانی مردم‌پسند بگویند تا حاضران مجلس آنها را درست بپندارند و باور کنند. فرقی که میان من و آنان هست این است که من در این اندیشه نیستم که دیگران ادعای مرا بپذیرند بلکه می‌کوشم تا خود را به سخنان خویش معتقد سازم و از روی خودخواهی به خود می‌گویم که اگر استدلال درست است چه بهتر که آنرا بپذیرم و به آن مؤمن شوم، و اگر درست نیست و با مرگ همه چیز پایان می‌یابد و در ورای این جهان جهانی دیگر وجود ندارد، لااقل چندساعتی را که از عمرم باقی است به ناله و شیون نخواهم گذرانند و مایه ملال دوستان نخواهم شد. ولی دریغ است که آخرین ساعات عمر را در گمراهی به سر آورم. پس بیایید و به من یاری کنید تا هر چه زودتر حقیقت را روشن سازیم.»

آنگاه مسؤولیت شاگردان را به یادشان می‌آورد:

«کبس و سیمیاس، من دنباله بحث را می‌گیرم و از شما چشم دارم که در این جست‌وجو با من همراه شوید به شرط آن‌که در اندیشه سقراط نیاشید و تنها به خود موضوع توجه کنید و اگر سخنی درست گفتم بپذیرید وگرنه با همه نیروی خویش ایستادگی کنید تا مبادا من خود به راه خطا بروم و شما را نیز بفرییم و چون زنبوری نیش خود را در تن شما بگذارم و از نزد شما بگریزم.»

در این مقام نه موضوع مرجعیت در میان است و نه رابطه مرشدی و مریدی. مسئله، مسئله حقیقت فلسفی است که هر کسی باید از طریق بینش شخصی خویش بشناسد و با مسؤولیت خود از آن پیروی کند.

سومین بخش بحث اصلی

پاسخ به ایراد سیمیاس

سقراط نخست ایراد سیمیاس را تکرار می‌کند و آنگاه این اصل را به یاد او

می‌آورد که شناسایی و آموختن، یادآوری چیزی است که یک بار دیده‌ایم و بنابراین روح باید پیش از تولد موجود بوده باشد. دو جوان ایرادگیر در این اصل تردید نکرده‌اند. باید این نکته را نیز به یاد بیاوریم که این اصل به معنی جامعه‌اساطیری بینشی فلسفی است. روح می‌تواند امری مطلق را بشناسد ولی به عقیده افلاطون این شناسایی از طریق ادراک حسی امکان‌پذیر نیست بلکه منشأ آن باید در جایی دیگر باشد. دو جوان تصدیق می‌کنند که چنین است و از این رو سقراط به آسانی می‌تواند بی‌پایگی ایراد سیمیاس را ثابت کند:

«پس یا باید قبول کنی که آموختن به یاد آوردن است، یا روح را نوعی نفعه و هماهنگی بشماری.»

سیمیاس گفت: البته مطلب نخستین را انتخاب می‌کنم چون دلیلی بر درستی مطلب دوم ندارم و آن را مانند مردم عامی بدان جهت که به ظاهر درست می‌نماید پذیرفته بودم و می‌دانم که ادعاهای مبتنی بر ظواهر لافی پیش نیستند و اگر آدمی بهوش نباشد زود فریفته آنها می‌شود و گمراه می‌گردد...»

سقراط در تأیید سخن خود می‌گوید روح بدین دلیل هماهنگی نیست که اولاً در خود روح ناهماهنگی و تناقض و بدی هست حال آن‌که:

«روح اگر هماهنگی باشد اصلاً ممکن نیست معیوب و فاسد باشد زیرا هماهنگی ممکن نیست دارای ناهماهنگی باشد.»

در ثانی روح می‌تواند در برابر بدن مقاومت کند و بر تقاضاهای بدن چیره گردد:

«چنین می‌نماید که روح برخلاف تن عمل می‌کند و بر همه چیزهایی که می‌گویند او خود ناشی از آنهاست حکم می‌راند و بیشتر اوقات در برابر آنها ایستادگی می‌ورزد و عنان آنها را به دست دارد و گاه به آنها رنج می‌دهد چنان‌که هنگام ورزش و مداوا محسوس و پدیدار است، و گاه با آنها به مهربانی رفتار می‌کند. زمانی در برابر آنها به تهدید و سرزنش

توسل می‌جوید و زمانی، در هنگام بروز خشم یا ترس، عنان آنها را می‌کشد و با همه نیروی خویش آنها را از بسی حرکات بازمی‌دارد و همچون موجودی جدا و مستقل از تن در برابر تن می‌ایستد و به آن فرمان می‌دهد. مگر آن شعر هومر را در داستان اودوسه نوس نشنیده‌ای که می‌گوید:

اودوسه نوس با مشت به سینه کوبید و دل خویش را
سرزنش کرد و گفت:

ای دل بهوش باش و پایداری کن
چنان‌که در برابر دشواریهای دیگر
پایداری کرده‌ای.

آیا گمان می‌کنی که هومر هنگام سرودن این شعر روح آدمی را نوعی هماهنگی می‌دانست که باید تابع احوال تن باشد، یا معتقد بود که روح بسی والاتر و الهی‌تر از هماهنگی است و از این رو فرمانروایی بر همه حالات و تمایلات تن حق اوست؟^۱

پاسخ به ایراد کبس و اندیشه اصلی

هر دو دوست جوان سقراط اهل شهر ثبن هستند و کبس مستر و تندذهن‌تر است و با توجه بدین واقعیت معنی مزاح سقراط با او روشن است. می‌گوید هارمونیا - همسر بنیادگذار شهر ثبن - را خاموش کردم و از عهده خود کادموس که قویتر از اوست به آسانی خواهم توانست برآیم! کبس احساس می‌کند که سقراط ایرادش را رد خواهد کرد و از این رو می‌گوید:

«یقین دارم که از عهده آن نیز برخوردار می‌آیم. استدلالی که در برابر ایراد سیماس آوردی بالاتر از حد انتظار ما بود. زیرا هنگامی که سیماس

۱. در اینجا از ایهامی که در کلمه هارمونیا (Harmonia) هست استفاده شده است. هارمونیا اولاً به معنی هماهنگی است و در ثانی در اساطیر یونان نام همسر کادموس (Kadmos) بنیادگذار شهر ثبن است. - م.

ایراد خود را گفت گمان کردم که هیچ کس نخواهد توانست آن را رد کند ولی همین که تو سخن آغاز کردی ایراد منتفی گردید. از این رو عجب نخواهد بود اگر مشکل مرا نیز بدان آسانی بگشایی.»

ولی سقراط ایراد او را جدیتر از ایراد سیمپاس تلقی می کند و از این رو آن را بار دیگر به تفصیل شرح می دهد و آنگاه می گوید:

«گمان می کنم ایراد تو همین است و تکرار کردم تا هیچ نکته ای از یادمان نرود و اگر میل داری چیزی به آن بیفزایی یا از آن بکاهی اختیار با توست.»

مقصود اصلی چیرگی بر حریف نیست. نیروهای روحی باید آزادانه با هم تلاقی کنند تا از اصطکاک آنها جرقه حقیقت پدیدار شود.

در اینجا افلاطون خواننده را به نقطه عطفی که در گفت و گو پیش آمده است از این طریق توجه می دهد که طومار زندگی گذشته استاد را باز می کند: «سقراط زمانی خاموش شد و در اندیشه فرو رفت و چنان می نمود که می خواهد مسئله را در پیش خود حل کند. پس سر برآورد و گفت: کبس، مسئله ای که پیش آوردی کوچک نیست و برای یافتن پاسخ آن ناچاریم علت پدید آمدن و نابود شدن را بررسی کنیم. اگر میل داری بگذار آنچه را در این باره برای خود من روی داده است حکایت کنم و آنگاه بگو که توضیح من برای حل مشکل تو کافی است یا نه.»

سقراط چشم در چشم مرگ، با نگاهی به تحول روحی و معنوی خویش در طی زندگی، درباره راه فلسفی که پیموده است حساب پس می دهد. مسئله واقعیت این گزارش را باید به یک سو نهیم. بخشی از آن بی گمان مطابق واقع است هر چند تمامی آن اثری هنری است که بیش از آن که گزارش عادی امور واقع باشد نمودار حقیقتی عمیق است.

«پس گوش فرادار. من در روزگار جوانی به آموختن دانشی که علم طبیعت نامیده می شود اشتیاق فراوان داشتم و می خواستم بدانم که چیزها

به چه علت پدید می‌آیند و به چه علت نابود می‌شوند و به چه علت هستند؛ و در راه کسب این دانش از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزیدم. نخست پیش خود اندیشیدم آیا راست است که - چنان که بعضی کسان می‌گویند - پدید آمدن جانوران به علت فساد است که به گرما و سرما عارض می‌شود؟ آیا نیروی تفکر در آدمیان زائیده خون است یا ناشی از هوا یا آتش؟ یا هیچ‌یک از این عناصر را اثری در این امر نیست بلکه مغز ما سبب می‌شود که از راه دیدن و شنیدن و بویدن ادراک‌هایی در ما پیدا شوند و از این ادراکها حافظه و تصور به وجود می‌آید؟ و آیا شناسایی حاصل حافظه و تصور است؟»

اینها اندیشه‌هایی هستند از نخستین زمان آغاز مطالعه طبیعت؛ و سقراط امیدوار است آنچه را در تاریکی می‌جوید، یعنی تبیین فلسفی وجود را، در آن اندیشه‌ها بیابد. ولی مایوس می‌شود و گیج می‌گردد:

«هر چه بیشتر درباره پدید آمدن و از میان رفتن این چیزها اندیشیدم و در دگرگونی‌هایی که در آسمان و زمین روی می‌دهد فکر کردم سرانجام دریافتم که این‌گونه پژوهشها از توانایی من بیرون است. اکنون می‌خواهم بگویم که چرا از آن همه کاوش و جست‌وجو بدین نتیجه رسیدم. این پژوهشها مرا نسبت به آنچه بیشتر در نظر خودم و دیگران معلوم و مسلم بود و از بدیهیات اولیه به شمار می‌رفت به کلی نایبنا ساخت و همه معلوماتی را که گمان می‌کردم درباره اشیا، و مثلاً چگونگی رشد تن آدمی دارم، از یادم برد. پیش از آن در این گمان بودم که همه می‌دانند که تن آدمی به سبب خوردن و آشامیدن رشد می‌کند بدین‌سان که خوراک مبدل به گوشت و استخوان می‌گردد و به گوشتها و استخوانهای تن افزوده می‌شود و دیگر اجزاء تن نیز به همین‌گونه رو به فزونی می‌نهند و توده‌های کوچک بزرگتر می‌گردند و بدین‌سان تن رشد می‌کند و بزرگ می‌شود. آیا به عقیده تو این نظر درست نبود؟

کبس گفت: البته درست بود.»

اکنون سقراط می‌کوشد دلسردی خود را توجیه کند:

«پس باقی مطلب را بشنو: من بر این عقیده بودم که وقتی که دو انسان یا دو اسب در کنار یکدیگر می‌ایستند و یکی بزرگتر از دیگری به نظر می‌آید، علت اختلاف این است که آن که بزرگتر می‌نماید به اندازه یک سر از دیگری بزرگتر است. مثال روشتر می‌آورم: به عقیده من ده بدین علت بیشتر از هشت بود که دو بر آن افزوده شده بود و دو ذرعی بدین علت بزرگتر از یک ذرعی بود که دو برابر آن بود.

کبس گفت: اکنون عقیده‌ات غیر از آن است؟

سقراط گفت: به خدا سوگند اکنون به علت هیچ‌یک از آن امور واقف نیستم و حتی نمی‌دانم که هنگامی که یک را بر یک می‌افزایند، آیا آن یک که بر دیگری افزوده‌اند دو می‌شود یا این یک که چیزی بر آن افزوده شده؟ و شگفتی من از این است که هر کدام از آنها در تهایی یک بود و هیچ‌کدام دو نبود. ولی همین که به هم نزدیک شدند این نزدیکی سبب شد که دو شدند. همچنین نمی‌دانم چگونه وقتی که یک را به دو نیم می‌کنند، دو نیم شدن، یعنی جدایی و دوری، سبب می‌شود که آن یک دو گردد زیرا این علت دوم برخلاف علت نخستین است. دویی در مورد نخستین معلول نزدیکی و پیوند بود و در مورد دوم معلول دوری و جدایی!»

این سخن که یک به اضافه یک مساوی است با دو ($1 + 1 = 2$) بیان یک واقعیت - مانند «این قلم روی میز است» - نیست بلکه بیان یک معنی است. البته تجربه عادی آن معنی را از واقعیت استنتاج کرده است مانند واقعیت قرار داشتن یک چیز در پهلوی چیزی دیگر، یا تقسیم چیزی به دو بخش. ولی نه افزودن چیزی به چیزی دیگر و نه تقسیم یک چیز، حاکی از معنایی که در بیان منطقی-ریاضی به زبان می‌آید، نیست. از این رو سقراط بدین نتیجه می‌رسد:

«بدین سبب هیچ‌گونه اعتمادی به دانش خود درباره پدید آمدن و از میان رفتن چیزها ندارم و جرأتی بدان‌گونه پژوهشها در خود نمی‌یابم.»

سقراط می‌گوید با این روش نمی‌توان شناخت که «چرا چیزی پدید می‌آید

یا از میان می‌رود یا هست؛ به سخن دقیقتر، چرا چیزی آغاز می‌کند به این‌که دارای این ماهیت معین باشد، یا چنین است، یا چنین بودنش به پایان می‌رسد. این سؤال، پرسش از واقعی بودن نیست بلکه سؤال از «این بودن» است؛ و به عبارت دیگر سؤال از موجود بودن نیست بلکه سؤال از ماهیت است. با روش تجربی نمی‌توان علت این امر را بیان کرد.

این، نخستین تجربه سقراط در جست‌وجوی ریشه شناخت ماهیت است. آن روش راه به جایی نمی‌برد و سقراط به جست‌وجو ادامه می‌دهد و به فلسفه طبیعی می‌رسد.

«روزی از کسی شنیدم آناکساگوراس در یکی از کتابهای خود گفته است که علت همه چیزها و سامان‌دهنده آنها عقل است. این سخن به نظرم درست آمد و از شنیدن آن بسیار شادمان شدم و اندیشیدم که اگر راستی چنین باشد عقل باید هر چیزی را به وجهی که برای آن بهترین وجوه است منظم کرده و برقرار ساخته باشد. پس اگر کسی بخواهد علت پدید آمدن یا از میان رفتن چیزی را بداند کافی است به دنبال این نکته بگردد که چرا و چگونه نیکوترین وجه برای آن چیز این بوده است که به وجود آید یا در حال وجود بماند و یا تحت تأثیر چیزی دیگر قرار گیرد.»

این توجیه از نوعی دیگر است چون با اثربخشی عقل آغاز می‌شود. اگر علت همه اشیا عقل است پس برای پی بردن به معنی علت هر پدیداری باید پرسیم که «نیکوترین وجه برای آن» چه بوده است. اگر بتوانیم این «نیکوترین» را بیابیم ماهیت موضوع را خواهیم شناخت و این خود یگانه فلسفه‌ای است که ما را راضی می‌تواند کرد: این سخن بیان مطلق‌انگاری عقل است که به موجب آن معیار درستی و ارزش یک چیز فقط عاقلانه بودن آن است.

«از این اندیشه بسیار شادمان شدم و به خود گفتم سرانجام آموزگاری یافته‌ام که علت همه چیزها را بر من روشن خواهد ساخت زیرا

آناکساگوراس به من خواهد گفت که زمین گرد است یا مسطح و سپس علت و ضرورت آن را نیز تشریح خواهد نمود و بدین سان توضیح خواهد داد که بهترین وجوه برای زمین این است که چنان باشد. همچنین اگر بگوید که زمین در مرکز جهان واقع است پس از این سخن توضیح خواهد داد که بهترین وجوه برای زمین این است که در مرکز عالم قرار گیرد... زیرا گمان نمی بردم او پس از آن که ادعا کرد که تنظیم کننده و علت همه چیزها عقل است علتی دیگر بپذیرد جز این که بگوید برای این چیزها بهترین وجوه همین است که بدین وضع و بدین گونه باشند. کوتاه سخن، انتظارم این بود که پس از آن که علت یکایک چیزها و همچنین علت کلی و اصلی همه اشیا را بر من روشن ساخت، بهترین وجه را برای هر چیز، و همچنین آنچه را برای همه اشیا عالم خوب، و خیر و صلاح همه چیز در آن است بر من نمایان سازد. پس دامن همت به کمر زدم و از کوشش دریغ نورزیدم و همه کتابهای آناکساگوراس را از آغاز تا پایان خواندم بدین امید که نیک و بد را هر چه زودتر بشناسم.

ولی سقراط باز دلسرد و ناامید می شود:

«ولی دوست گرامی، هر چه بیشتر رفتم و بیشتر خواندم دلسردتر شدم و امیدهایم به باد رفت زیرا دیدم که این مرد اصلاً کاری به عقل ندارد و عللی ذکر می کند که هیچ ربطی به نظم اشیا ندارد و همواره به هوا و اثیر و آب و چیزهایی عجیب از همین قبیل می پردازد.»

سقراط در آن کتابها نه تحلیل اصیلی درباره ماهیت می یابد و نه توجهی به مفهوم روشن نظم، بلکه فقط با نظریه های فیلسوفان طبیعی ایونایی درباره پیدایش جهان و مطالبی از این قبیل روبرو می گردد. این نظریه ها میان اسطوره و عقل قرار دارند و برای سقراط که در جست و جوی توجیه عقلی به معنی واقعی است معنایی نمی توانند داشت. می کوشد تا دلسردی خود را با مثالی روشن توجیه کند:

«حال او درست چون حال کسی است که نخست ادعا کند که سقراط هر کاری را به فرمان عقل می‌کند و سپس چون بخواهد یکایک افعال مرا تشریح کند، بگوید که مثلاً علت این که سقراط اکنون در اینجا نشسته این است که تن آدمی از رگ و پی و استخوان ترکیب یافته است و استخوانها سخت و محکم‌اند و به وسیله مفاصل از یکدیگر جدا هستند و پها چنان ساخته شده‌اند که می‌توانند کشیده یا آزاد شوند و استخوانها با پوست و گوشت پوشیده شده‌اند و چون در مفاصل آزادند سقراط می‌تواند با کشیدن و آزاد کردن پها اعضای تن خویش را به حرکت درآورد و به همین علت است که اکنون زانوها را خم کرده و در اینجا نشسته است، و چون بخواهد علل گفت‌وگوهای کنونی ما را بیان کند به صدا و هوا و نیروی شنوایی و چیزهایی از این دست بپردازد و غافل باشد از این که علت اصلی همه این کارها این است که آنتیان خیر و صلاح را در این دیده‌اند که مرا از میان خود بیرون کنند و من نیز خیر خود را در این دیده‌ام که در اینجا بنشینم و کیفی را که برای من معین شده است با بردباری تحمل کنم.»

سقراط می‌خواهد علل معقول و ارتباط ماهیات و معنی نظامی را بفهمد که وضع و حال فعلی جهان بر آنها مبتنی است ولی در عوض سخنانی درباره اشیا جسمانی می‌شنود که البته شرایط تجربی آن موضوع اصلی هستند ولی هیچ مطلبی را درباره آن موضوع روشن نمی‌کنند. در نتیجه از این راه هم نمی‌تواند برای پر مشهای خود پاسخی بیابد و ناچار می‌شود گام در راهی سوم بنهد؛ و از این راه به مقصد می‌رسد:

«چون از جست‌وجو و تحقیق خسته شدم و کوشش بی‌نتیجه ماند، به خود گفتم شاید من نیز به عارضه‌ای دچار شده‌ام که به پژوهندگان کسوف روی می‌آورد. می‌دانی که آنان اگر هنگام تحقیق درباره خورشید، آب یا جسم دیگری را حایل نسازند و به مشاهده تصویر آفتاب قناعت نوزند بینایی چشم را از دست می‌دهند. اندیشیدم که شاید جانب

احتیاط را فرو گذاشته‌ام و ترسیدم که اگر چیزها را با چشم بنگرم و برای شناختن آنها از حواس یاری جویم بینایی روحم زیان بیند. پس به خود گفتم که باید دست به دامن تفکر بزنم و ذات حقیقی چیزها را به دیدهٔ تعقل بنگرم.»

بدین سان سقراط از امور و اشیاء تجربی چشم برمی‌دوزد و به اصول عقلی و جست‌وجوی فلسفی ارتباط ماهیات روی می‌آورد: در مورد هر چیز حکمی را اصل قرار می‌دهد که به عقیده‌اش قویترین و منطقی‌ترین احکام است و احکام دیگر را به آن می‌توان برگرداند، و به عبارت دیگر با حرکت از امور ساده و روشن به امور مسئله‌آمیز راه می‌جوید:

«نکتهٔ تازه‌ای نیست. مطلب همان است که همیشه گفته و در بحث امروزی نیز بارها تکرار کرده‌ام. می‌خواهم مفهوم علت را که سالها اندیشهٔ مرا مشغول داشته است بر تو تشریح نمایم و بدین منظور ناچارم سخنی را که هزار بار گفته‌ام تکرار کنم. می‌گویم "خودزیبایی" و "خودنیکی" و "خودبزرگی" و همچنین خود هر چیز به راستی وجود دارد.»

این حکم، که صورت اصلی ماهیت (= ایده) - که غیر از واقعیت صرف است - وجود دارد، قویترین و منطقی‌ترین احکام است و سقراط حرکت را از این حکم آغاز می‌کند:

«اگر این مطلب را بپذیری امیدوارم بتوانم مسئلهٔ علت را بر تو روشن کنم و میرهن سازم که روح نمردنی و جاویدان است. کبیس گفت: در این که آن مطلب را تصدیق می‌کنم کوچکترین تردیدی به خود راه مده.

سقراط گفت: پس بدین نکته نیز گوش فرادار و ببین در این باره چه می‌اندیشی. به نظر من چنین می‌آید که وقتی که شیئی زیباست، یگانه علت زیبای آن این است که از "خودزیبایی" چیزی در آن است و به عبارت دیگر از خود زیبا بهره‌ای دارد...»

ایده، یعنی صورت اصلی وجود و ارزش، که ضرورت وجودش در خودش است، هست و «علت» آنچنان بودن اشیاء است.

«... آیا تو نیز تصدیق می‌کنی که علت زیبایی آن همین است؟
کبسی گفت: آری تصدیق می‌کنم.»

سقراط گفت: از این رو غیر از آن علتی دیگر نمی‌بینم و دلایل و استدلالهای دیگران را نمی‌فهمم و نمی‌توانم بپذیرم. بلکه وقتی که می‌گویند فلان چیز زیباست برای این که رنگ شکفته‌ای دارد یا اعضای آن با هم متناسبند و یا به علتی دیگر از این قبیل، من هر علت و سبب دیگر را که جز مشوش ساختن ذهنم سودی ندارد کنار می‌گذارم و با کمال سادگی و شاید با ساده‌لوحی خاص خود، فقط همین یک پاسخ را درست می‌شمارم و می‌گویم زیبایی آن چیز هیچ علت دیگری ندارد جز "خودزیبایی"، و برای من فرق نمی‌کند که ارتباط خودزیبایی با آن چیز از راه حضور در آن یا حلول در آن چگونه باشد. در این باره هیچ ادعایی ندارم و همین قدر می‌دانم که چیزهای زیبا فقط در پرتو "خودزیبایی" زیبا هستند و از این رو معتقدم که آن پاسخ هم برای خود من و هم برای دیگران مطمئن‌ترین پاسخهاست و به یقین می‌دانم که مادام که به این اصل تکیه دارم نه خود را به اشتباه خواهم افکند و نه دیگران را.»

اگر این حکم را در مورد سؤال از منشأ عدد دو به کار ببریم پاسخ چنین خواهد بود که دو، در نتیجه افزودن یک بر یک، و اصلاً از عناصر موجود، حاصل نمی‌شود بلکه بدین علت به وجود می‌آید که صورت «یک» از میان می‌رود و صورت «دو» ظاهر می‌گردد.

معنی همه این سخنان چیست؟

مسئله اصلی فلسفه برای سقراط این است: این چیز چیست؟ چگونه است؟ از کجا پدید آمده است؟ سقراط برای یافتن پاسخ این پرسشها نخست به مردانی روی آورده است که با تجربه‌های روزانه سروکار دارند و آنان به او

پاسخهای تجربی داده‌اند، مانند: این چیز زیباست برای این که گرد است، یا چون رنگش سرخ است. ولی این پاسخها ارتباطی با سؤال اصلی ندارند. آنگاه کوشیده است از فیلسوفان طبیعی که مدعی‌اند همه چیز را از دیدگاه عقل می‌نگرند و هر مسئله‌ای را از طریق علمی بررسی می‌کنند یاری بجوید. ولی دریافته است که مراد ایشان از بررسی علمی، فیزیک اساطیری است یعنی برگرداندن همه پدیدارها به عناصر اولیه مانند آب و هوا. بنابراین از آنان نیز دلسرد شده است؛ زیرا آنچه او می‌خواست بداند این نبود که اشیاء چگونه ترکیب می‌یابند و چگونه تجزیه می‌شوند بلکه این بود که آنچه از آنها در برابر چشم روح نمایان می‌شود، یعنی ماهیتشان، چیست و چرا چنان است. به این مطلوب خاص نمی‌توان به یاری نظریه عناصر دست یافت همان‌گونه که علت و معنی اقامت او را در زندان نمی‌توان از چگونگی وضع استخوانها و پیه‌های او استنتاج کرد. ماندن او در زندان بدین سبب نیست که ساختمان بدنش چنین و چنان است یا زنجیرها او را از حرکت باز می‌دارند، یا دادگاه رأی به محکومیت او داده یا به علت رویدادهای سیاسی زمام قدرت در شهر آتن به دست محافظه‌کاران افتاده است، بلکه از آن روست که او در نتیجه دریافتن معنی اخلاقی واقعه‌ای که برای او روی داده، وظیفه خود دانسته است که در زندان بماند به جای این که مانند آناکساگوراس در پنجاه سال پیش، از آتن بگریزد؛ از آن روست که ایده اخلاقی، که وظیفه‌اش، یعنی آنچه برای او «بهترین» است، بر آن مبتنی است بر او آشکار گردیده است. او معتقد است که برای دریافتن علت زیبایی نیز باید به همین گونه اندیشید: نباید در پی آن بود که کدام رویدادهای طبیعی سبب می‌شوند که چیزی زیبا بنماید بلکه باید دید در شیئی زیبا چه ماهیت و معنایی وجود دارد که در آگاهی بیننده راه می‌یابد و احساس اعتلا به او می‌بخشد.

پس به سؤال او چگونه می‌توان پاسخ داد؟ آیا باید مانند ارسطو راه تعبیر عینی را در پیش گرفت و گفت: اشیاء بر پایه قوانین ماهیت و نظام مقولاتی

ساخته شده‌اند؛ آدمی به وسیله حواس آنها را درک می‌کند و نیروی انتزاع فاهمه‌اش از آنچه ادراک شده است ماهیت را بیرون می‌آورد و از طریق مفهوم ابلاغ می‌کند؟ یا باید با استناد به احکام پیشینی ایده‌آلیستی بگوییم معنی اشیا از درون آدمی، و به عبارت دیگر از آگاهی او، ریشه می‌گیرد بدین معنی که از بیرون تنها توده‌ی شیئی در حاسه‌ی آدمی اثر می‌کند و معنی را فعالیت درونی آدمی به آن می‌بخشد؟ هیچ‌یک از این پاسخها ممکن نبود افلاطون را خرسند سازد. پاسخ اول از این جهت او را راضی نمی‌توانست ساخت که در درون او عاملی اثر می‌بخشید که ساخت ذهنی ارسطو فاقد آن بود: افلاطون خواهان کمالی بود که هر شیء تجربی در مقایسه با آن ناقص می‌نمود؛ و پاسخ دوم از این جهت مورد قبول او نمی‌توانست بود که رویارویی او با اشیا ساده‌تر از آن بود که بتواند اشکال جهانی را بدان‌سان تجزیه کند. از این رو پاسخ افلاطون به آن سؤال چنین است: از یک‌سو در هر شیء محسوس خصوصیات و ارتباطاتی وجود دارد که در ما به‌طور انکارناپذیر احساس وجود امری معتبر و مستقل را برمی‌انگیزند. از سوی دیگر نقص و ناتمامی اشیا زمینی اجازه نمی‌دهد که وجود آن امر معتبر را در خود شیء بپذیریم. ادراکی که از شیئی به دست می‌آوریم ما را به وجود امری آغازین متوجه می‌سازد که با آن شیء ربط دارد و با این همه مستقل از آن شیء است: امری که از هر گونه محدودیت آزاد و از هر گونه آرایش بری است، یعنی ایده. این ایده در حوزه‌ای سرمدی جای دارد که از نقص و دگرگونی بیگانه است در حالی که خود شیء دستخوش نقصان و تغیر است. بنابراین ماهیت و معنی شیء باید از ایده نشأت گیرد.

پس وقتی که پرسیده می‌شود فلان شیء چیست؟ پاسخ این است که آن شیء در حالت بهره‌وری، آن چیزی است که ایده‌اش در حالت وجود است. چون پرسیده شود چرا آن شیء معین است؟ پاسخ این است که چون ایده‌اش آن است؛ و در پاسخ این سؤال که چرا خود ایده، آن است؟ گفته می‌شود: برای این که آن است. همین که ایده به راستی دیده شود، سؤال از میان برمی‌خیزد.

چرا این شخص زیباست؟ نه برای این که استخوانهایش تناسب خاصی با یکدیگر دارند، یا پوستش حالت معینی دارد، بلکه برای این زیباست که از ایده زیبای بهره‌ور است. ایده زیبایی «خودزیبا» (زیبای فی‌نفسه) است، صورت اصلی زیبایی است که همین که متجلی می‌شود از طریق خودش یقین پدید می‌آورد. بنابراین، سؤال فقط با اشیایی ارتباط دارد که «خودزیبا» نیستند و تنها از «زیبا» بهره‌دارند و از این رو به وجه ناقص و در زمانی معین زیبا هستند. در حال مشاهده «خودزیبا» سؤال خاموش می‌شود.

هر شیء معنایی بر فراز خود دارد؛ حقیقتش بر فراز آن است و از آنجا به سوی پایین پرتو می‌افکند؛ و بدین سان تنشی پیدایش می‌شود میان شیء محسوس و شیء حقیقی که «در بالا» جای دارد؛ و این تنش همان کشش به سوی مطلق است که خاص افلاطون است و در مفهوم اروس (عشق) به زبان می‌آید.

«هنگامی که یک را بر یک بیفزایند و دو شود، یا یک را به دویم کنند و دو گردد، علت این دو شدن را در افزودن و دویم کردن نخواهی جست بلکه بی‌واهمه و به‌آواز بلند خواهی گفت: برای پدید آمدن یک چیز علتی دیگر نمی‌شناسم جز بهره یافتن از "خود آن چیز".»

این سخن بدین معناست که آنجا که نخست واحد هست و سپس دو، دویی از وحدت پدید نیامده است خواه بدین معنی که به یک واحد واحدی دیگر افزوده شده و یا واحد به دو قسمت تقسیم گردیده است. نسبت دویی را به وحدت نمی‌توان بر این‌گونه رویدادهای تجربی مبتنی ساخت. دویی اصلاً به وجود نمی‌آید - همان‌گونه که وحدت نیز به وجود نمی‌آید - بلکه ایده دویی روی می‌نماید و ایده وحدت که پیشتر ظاهر بود از میان برمی‌خیزد یا دور می‌شود؛ و شناسایی، مشاهده ایده در ماده شیء حاضر است.

«برای دو شدن علتی دیگر نمی‌پذیرم جز بهره یافتن از "خود دو". پس چیزی برای این که دو شود ناچار است از خود دویی بهره یابد و اگر

بخواهد یک شود ناچار باید از "خود واحد" بهره‌مند گردد؛ و به هم افزودن و دویم شدن و مانند آنها را به کسانی واگذار خواهی کرد که دانشمندتر از تو هستند و می‌توانند از این‌گونه مفهوماً برای استدلال خود سود جویند، در حالی که تو خود به سبب ترسی که به قول معروف از سایه خود و از ناتوانی خویش داری دست از آن اصل ساده و مطمئن برنخواهی داشت و همواره پاسخ خود را بر آن استوار خواهی نمود... چه اگر بخواهی فیلسوف باشی گمان می‌کنم راهی جز آنچه نمودم در پیش نخواهی گرفت.

سیمیاس و کیس با هم گفتند: سقراط، حقیقت همین است که گفتی. اخکراتس: فایدون، به خدا سوگند که همین پاسخ را از آنان چشم داشتم زیرا بهتر از این نمی‌توان مطلب را شکافت و برای کسی که اندک بهره‌ای از عقل و تفکر دارد همین کافی است.

فایدون: آری اخکراتس، همه حاضران به همین عقیده بودند.

اخکراتس: ما هم که آنجا نبودیم عقیده‌ای جز این نمی‌توانیم داشت.»

بدین سؤال که این شیء چرا زیباست؟ پاسخ داده شد: برای این که زیبایی در آن جلوه‌گر است، ولی آیا این پاسخ بی‌محتوا به نظر نمی‌آید؟ آیا این اندیشه از کنار موضوع اصلی و بررسی واقعیت نمی‌گذرد و به مثنی کلمات قناعت نمی‌کند؟ چنین می‌بود اگر آن اندیشه بر تجربه‌ای خاص مبتنی نمی‌بود و این تجربه به قدری مهم است که جا دارد درباره‌اش اندکی به تفصیل بگوییم.

اندیشه افلاطون ماهیت یک شیء موجود و ساختمان خصوصیات آن ماهیت را به نحوی خاص درمی‌یابد. ماهیت شیء، خود را به شیوه‌ای که خاصیت شیء انضمامی است بر او عرضه نمی‌کند بلکه خود را به عنوان محتوای معنایی که بر خودش مبتنی است، از آن شیء جدا می‌سازد. ساختمان خصوصیات ماهیت دارای چنان مطلقیتی است که هیچ نسبتی با خاصیت نیست و تغییرپذیری شیء محسوس ندارد، بلکه متعالی‌تر از آن است. شیء انضمامی در ما اثری می‌بخشد که می‌توان تقریباً چنین بیان کرد: در شیئی که

غیرحقیقی و از هر حیث نسبی است چیزی حقیقی و مطلق جلوه گر می شود. این چیز حقیقی متعلق به شئی نسبی نیست بلکه متعلق به خودش است؛ مکانش در حوزه آن شیء، یعنی در حوزه تجربه، نیست. بلکه در حوزه اعتبار محض است. دستخوش نقصهای شیء محسوس و تجربی نیست، بلکه کمال محض است. قدرت اعتبارش چنان بزرگ است که از نسبت شیء محسوس فراتر می رود و در احساس کسی که آن را تجربه می کند خاصیت واقعیت برتری را می پذیرد؛ و مراد افلاطون آنجا که می گوید ایده موجود به معنی واقعی است، همین است.

خاصیت ایده در ادوار مختلف اندیشه افلاطون به انحاء مختلف روی می نماید. در نخستین نوشته های او پژوهش منطقی چنان در مقام مقدم قرار دارد که ایده تقریباً به صورت تصویر و بیان مفهوم نمایان می شود ولی رفته رفته شکل موجود مستقلی را می یابد و سرانجام دوباره به صورت انتزاعی نزدیک می شود. بی آن که بخواهیم تمامی جزئیات اندیشه افلاطون را درباره ایده در نظر بگیریم، شاید بتوانیم چنین بگوییم: ایده آن چیزی است که پاسخ سؤال از ماهیت یک شیء سرانجام به آن منجر می شود. همچنین ایده آن چیزی است که پاسخ این سؤال که آن شیء به چه علت و به چه اعتبار باید باشد، به آن منتهی می گردد: ایده اعتبار مطلق است. روح از طریق مشاهده ایده به حقیقت دست می یابد و در این نقطه سؤال خاموش می شود.

ایده ها اشکالند نه مفاهیم یا اصول مجردی که حاصل اندیشیدن به یاری فهم صرف باشند، اشکالی معنوی هستند که با چشم روح می توان دید. هر شیء قابل تجربه و محسوس به یکی از آن اشکال برمی گردد و هر خصوصیت اصل، مثلاً سرعت و هر شیء مثلاً اسب یا چنگ نیز به آنها برمی گردد. ایده ها از آن حیث که پاسخگوی سؤال از خصوصیاتند تصاویر ماهیت اند و از آن جهت که به سؤال در مورد ارزش پاسخ می دهند تصاویر ارزشمند.

هر ایده به عنوان شکل، واحدی در خویشتن است ولی در عین حال با

ایده‌های دیگر ارتباط دارد و این‌گونه ارتباطها از طریق منطقی یا دستور زبانی اعلام می‌شوند. نسبتها نیز دارای ایده‌اند چنان‌که مثلاً در مکالمه فایدون اشاره‌هایی به ایده بزرگتری و کوچکتری به میان می‌آید.

در عصر جدید تمایلی وجود دارد بر این‌که ایده‌ها به عنوان مفاهیم صرف و صور پیشینی ادراک موضوعات و مانند اینها تلقی شوند. وقتی که تصور افلاطون را از ایده‌ها در نوشته‌های مختلف او بررسی می‌کنیم می‌بینیم که او گاهی بدین معناها نظر دارد؛ ولی او اصل ایده‌ها را ماهیات سرمدی می‌داند که همه اشیاء ناقص و گذرا وجود خود را از آنها دارند. بارها به اصرار و تأکید می‌گوید که ایده‌ها «موجود» و «موجود به معنی حقیقی» هستند. این واقعیت از نظریه یادآوری او نیز پیداست که به موجب آن هر آموختن در واقع به یاد آوردن است بدین معنی که کسی که با شیئی روبرو می‌شود آگاه می‌گردد که در زمانی پیش از تولدش ایده آن شیء را دیده است. البته اغراق خواهد بود اگر بگوییم ایده‌ها موجوداتی شبیه خدا هستند. ولی این سخن به عقیده واقعی افلاطون نزدیکتر از این است که ایده‌ها را مفاهیم منطقی بدانیم.

این سخن افلاطون که ایده‌ها موجودات حقیقی‌اند، مهمتر و جدیتر از آن است که درباره‌اش تردید کنیم. ولی به آسانی نمی‌توان گفت که وجود ایده‌ها را چگونه باید اندیشید. وقتی که مفاهیم واقعیت و اعتبار را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که واقعی، شیئی انضمامی است که وجود انضمامی من آنرا تجربه می‌کند؛ معتبر، قوانین منطقی هستند که نیروی دآوری من آنها را الزام‌آور تلقی می‌کند همچنان‌که هنجار اخلاقی نیز که وجدان من آنرا تکلیف‌آور می‌داند، معتبر است. ولی چنین می‌نماید که افلاطون برای ایده‌ها خاصیت سومی قایل است که در آن، واقعیت و اعتبار به هم می‌آمیزند. واقعیت در ذهن افلاطون، واقع امری نیست که هر کسی می‌تواند اعلامش کند و بگوید که آن هست به جای این‌که نباشد. یک گیاه یا یک انسان «هست»، انسان کردن و انسان هشیار و انسان خوب یا بد «هستند»، ولی هستی در مورد هر یک از اینها وزن

و اعتبار دیگری دارد؛ و واقعیت در آنها به درجات مختلف است. درجه واقعیت یک موجود، اولاً به مرتبه ذات و ماهیت آن وابسته است: موجود زنده واقعی تر از موجود بی جان است، روح واقعی تر از بدن است. در ثانی درجه واقعیت یک موجود بسته به این است که آن موجود تا چه حد به ایده تحقق می بخشد: یک درخت کامل و شکوفا واقعی تر از درخت پژمرده است، و انسان دارای سیرت استوار واقعی تر از انسان لاپالای است. وقتی که خط این درجات را در جهت بالا ادامه می دهیم به چیزی می رسیم که در آن به تحقق بخشی به ایده نیازی نیست چون این چیز نمونه کامل و بارز ماهیت و ارزش است، یعنی به ایده می رسیم. ایده، معتبر و واقعی به معنی مطلق است، موجود به معنی مطلق است.

البته در اینجا مسئله ای هست که چنین می نماید افلاطون بر وجود آن آگاه بوده است. اعتبار و واقعیت به معنی حقیقی، چون به نظر دقیق بنگریم، فقط در مورد «موجود مطلق» صدق می کند. درست است که ایده مطلق است ولی موجود مطلق به معنی تمام و کامل نیست چون محتوایش محدود است. مثلاً ایده عدالت مطلق است چون اعتبار بی قید و شرط دارد، ولی با ایده شجاعت فرق دارد و به سبب همین فرق، محدود است. می توان گفت ایده مکانی است که موجود محدود در موجود مطلق دارد. پس می بینیم این سخن که ایده موجود به معنی مطلق است کاملاً درست نیست؛ موجود مطلق به معنی حقیقی، «نیک» است.

از آنچه تاکنون درباره ایده گفتیم این نتیجه به دست می آید که شناخت ایده ها معلق از ادراک اشیا نیست. البته کسی که می خواهد ماهیت اسب را بشناسد باید اسب را دیده باشد ولی این دیدن فقط برای این است که ایده ای که یک بار در گذشته دیده شده است به یاد بیاید. مجموعه ایده ها کیهانی را تشکیل می دهند که بر فراز دنیای محسوس قرار دارد و این کیهان موضوع اصلی روح و موضوع اصلی شناسایی روح است، چیزی است که روح در

تلاش رسیدن به آن است و ارتباط روح با کیهان ایده‌ها، از طریق نیروی یادآوری است که در روح وجود دارد. ولی بعضی اوقات نسبت روح با ایده به طوری قوی است که چنین می‌نماید به آن وسیله ارتباط، یعنی یادآوری، نیازی باقی نمی‌ماند و روح بدون واسطه ایده‌ها را می‌تواند دید.

نحوه سخن گفتن افلاطون از ایده‌ها این خطر را در بر دارد که اشیاء محسوس را صورت انحطاط یافته ایده‌ها بینگاریم، انحطاط و فساد که سبب آن ماده است؛ و پیدایش اشیا را به تبعیت از اسطوره دوگانه‌انگاری حاصل سقوط روح در عالم ماده بپنداریم. به راستی هم در نوشته‌های افلاطون به اظهاراتی بر می‌خوریم که می‌توان بدین معنی تفسیرشان کرد. ولی بیشتر گفتیم که در تعالیم افلاطون اثری از دوگانه‌انگاری وجود ندارد. قدرت مشاهده ایده‌ها، و اشتیاق به این که به اشیاء موجود جهان محسوس به تقلید از ایده‌ها شکل بخشیده شود، و کشش به تربیت انسان و ساختن دولت حقیقی، در افلاطون چنان قوی است که اجازه نمی‌دهد افلاطون ماده را نفی کند بلکه او آن را مادر و دایهٔ صیوروت و سرچشمهٔ اشیاء انضمامی می‌بیند. بدین سان میان دو شیوهٔ دید - که یکی تلقی روح به عنوان یگانه چیز با ارزش و جسم به عنوان سقوط، و دیگری اشتیاق به شبیه ساختن اشیا به ایده‌ها و تکلیف فعالیت برای تحقق بخشی به ایده‌ها در امور و اشیاء زمینی است - موازنه‌ای پدید می‌آید؛ و شیء محسوس نسبتی مثبت با ایده می‌یابد: در شیء محسوس ارزشی هست که نه از خود آن بلکه از ایده ناشی است. این نسبت و ارتباط در نوشته‌های افلاطون به انواع مختلف اعلام می‌شود: شیء تصویر ایده است؛ شیء از ایده بهره‌ور است؛ ایده در شیء حاضر است به طوری که روح با مشاهدهٔ شیء به یاد ایده که پیش از تولد دیده است می‌افتد؛ و مانند اینها. ایده با حقیقت سروکار دارد: ایده موضوع حقیقی شناسایی است؛ شناسایی، مشاهدهٔ ایده است؛ حقیقت، تجلی ایده در برابر چشم روح است.

ولی چنین نیست که کسی که خواهان شناسایی است باید صرفاً به نظر

درونی قناعت کند؛ ایده در شیء محسوس جلوه گر است. راست است که اشیا تصاویر ایده و تقلیدهایی از ایده‌اند و موجودات به معنی حقیقی نیستند، ولی چون تصویر ایده‌اند از ایده بهره دارند، و بدین عنوان هم می‌توان آنها را شناخت. ایده سبب می‌شود که چشم مشاهده‌گر بتواند اشیا را ببیند چون ایده، شیء را در روشنائی حقیقت قرار می‌دهد. حتی اگر از اندیشهٔ اروس یاری بجویم می‌توان گفت که ایده در شیء، نیرو می‌شود: نه نیروی مادی که مجبور می‌کند بلکه نیرویی معنوی که سبب تجلی حقیقت می‌گردد. قدرتی که ایده با آن در برابر روح ظاهر می‌شود، روح را مکلف می‌کند که ایده را بشناسد و برای آن ارزش قایل شود. چنان نیست که روح به سوی شیء دست می‌یازد و از خلال شیء و بر فراز آن ایده‌ها را می‌بیند بلکه خود ایده نیز از خلال شیء به سوی روح دست می‌یازد؛ و هر چه روح بیشتر تحت تأثیر ایده قرار گیرد بیشتر به ایده نزدیک می‌شود و به آن دست می‌یابد. این اندیشه از طریق بیان رابطهٔ نزدیک ایده با روشنائی اعلام می‌شود. کسی که فقط با چشم تن به اشیا بنگرد روحش کور می‌شود؛ ولی ایده نوری است که چشم روح را بینا می‌کند و در عین حال به موضوع دیدنی قیابلیت دیده شدن می‌بخشد. اندیشهٔ روشنائی در نوشته‌های افلاطون بارها پیش می‌آید و در نظریهٔ «نیک» به اوج خود می‌رسد. در جمهوری می‌توان دید که نیروی چشم و شیء مرئی کافی نیستند برای این که دیدن صورت بگیرد:

«گفتم: به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: آیا برای این که سامعه بشنود و صدا شنیده شود، عاملی سوم لازم است که اگر در میان نباشد گوش از شنیدن ناتوان می‌شود و صدا نمی‌تواند شنیده شود؟
گفت: نه.

گفتم: در مورد حواس و محسوسات دیگر نیز وجود عاملی سوم ضروری نیست. آیا حس یا محسوس می‌شناسی که از این قاعده مستثنا باشد؟
گفت: نه.

گفتم: ولی حس بینایی و چیزهای دیدنی به عاملی سوم نیاز دارند. هیچ بدین تکه برنخورده‌ای؟

پرسید: چگونه؟

گفتم: اگر چشمهای من بینا باشند و چیزی رنگین هم در برابر آنها باشد، نه من می‌توانم آن چیز را بینم و نه آن چیز دیده می‌شود مگر این‌که عاملی سوم که برای این منظور خاص آفریده شده است با آن دو همراه شود.

گفت: آن عامل سوم کدام است؟

گفتم: آن همان است که به نام روشنایی خوانده می‌شود.

گفت: راست می‌گویید.

گفتم: پس می‌بینی که نیروی بینایی و نیروی دیده شدن با وسیله ارتباطی که عالیترین وسایل ارتباط است به هم پیوسته‌اند زیرا آنچه آن دو را به یکدیگر می‌پیوندد روشنایی است.

گفت: صحیح است.

گفتم: خدایی که روشنایش از یک سو دیدگان ما را توانا به دیدن می‌کند و از سوی دیگر به چیزهای دیدنی آن قابلیت را می‌بخشد که بتوانند دیده شوند، کدام یک از خدایان آسمانی است؟

گفت: همان خداست که تو و دیگران نیز به همین صفتش می‌شناسید، یعنی خورشید.

گفتم: اگر ما به چیزهایی که روشنایی روز بر آنها می‌تابد ننگریم و به چیزهایی نگاه کنیم که در معرض نور ضعیف شبانه قرار دارند، چنان‌که می‌دانی چشمهای ما ضعیف و تقریباً نابینا می‌شوند چنان‌که گویی از نیروی بینایی بی‌بهره‌اند.

گفت: صحیح است.

گفتم: ولی اگر به چیزهایی بنگریم که در پرتو خورشید قرار دارند آنها را آشکارا می‌بینیم و از یکدیگر تمیز می‌دهیم. یعنی در آن حال همان چشمها از نیروی بینایی کامل برخوردار می‌گردند.

گفت: تردید نیست.

گفتم: حال روح نیز چنین است؛ اگر روح به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی لایزال قرار دارند، آنها را درمی‌یابد و می‌شناسد و معلوم می‌شود که دارای خرد است. ولی اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده به دست می‌آورد و روشن‌بینی را از دست می‌دهد و در دایره پندارها سرگردان می‌شود و چون موجودی می‌گردد که از خرد بی‌بهره است.

گفت: کاملاً درست است.

گفتم: "آیده نیک" را باید چنان چیزی تصور کنی که در پرتو آن، موضوعات شناختنی دارای حقیقت می‌شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می‌گردد. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی بدان و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود...^۱

از این اندیشه‌ها پیداست که آیده در نهایت خاصیت دینی دارد. گذشته از نحوه بازنمایی آیده در مکالمات افلاطون، ارتباطی که بیشتر اوقات از نظر پنهان می‌ماند یعنی ارتباط تصور آیده با تصور پاکی، بدین خاصیت اشاره دارد. سخنان سقراط در مکالمه فایدون حاکی از اشتیاق شدید او به پاک شدن است. پاک شدن از چه چیز؟ از آلودگی به محسوسات و پیوندهای سنگین و تاریک با امور و اشیاء ناقص و گذرا. پاک شدن برای چه؟ برای دستیابی به امور معنوی و عالی و روشن و آزاد و کامل و سرمدی، یعنی به دنیای آیده‌ها. عروج فلسفی به سوی دنیای آیده‌ها پاک شدن به دو معنی است: اولاً تنها کسی موفق بدین عروج می‌شود که پاک شود، در ثانی کوشش فلسفی برای عروج، خود

۱. در متن کتاب به محتوای این گفت‌وگوی سقراط با گلاوکن در جمهوری، با چنان ایجازی اشاره شده است که فهمیدن مطلب برای کسی که این مبحث را در جمهوری نخوانده باشد بسیار دشوار است. از این رو ما به خود اجازه دادیم که مقداری از آن گفت‌وگو را (از کتاب ششم جمهوری، ۵۰۷ تا ۵۰۹) عیناً در اینجا نقل کنیم. -م.

وسيلهٔ پاک شدن است. بدین سان عروج به سوی ایده‌ها خاصیتی را می‌یابد که در تعالیم اورفئوسی-فیثاغوری، شعایر دینی دارای آن هستند. به راستی هم در پس پشت ایده‌ها «چیز»ی اسرارآمیز وجود دارد. سقراط در جمهوری پس از آن‌که شرح می‌دهد که نیروی شناسایی و موضوع شناسایی هر دو نیک و ارجمند هستند، می‌گوید ولی خود آن «چیز» از نوعی دیگر است و زیباتر از آنهاست:

«همچنان‌که روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند ولی خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به خود "نیک" شبیه‌اند ولی هیچ‌یک از آنها خود "نیک" نیست؛ خود "نیک" چیزی است برتر از آنها.»^۱

گلاوکن، مخاطب سقراط، می‌گوید: «الحق از چیزی سخن می‌گویی که زیباییش ورای تصور آدمی است». سقراط به او هشدار می‌دهد: «ساکت باش و یاوه مگو!» و به سخن چنین ادامه می‌دهد:

«بگذار تصویر "نیک" را از جنبه‌ای دیگر دقیق‌تر بنگریم.
پرسید: از کدام جنبه؟

گفتم: خورشید نه تنها به چیزهای دیدنی قابلیت دیده شدن می‌بخشد، بلکه علت به وجود آمدن و نشو و نماي آنهاست بی‌آن‌که خود به وجود آید و نشو و نما کند.^۲
گفت: راست است.

گفتم: موضوعات شناختنی نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون "نیک" اند بلکه هستی خود را نیز از او دارند، در حالی که خود "نیک" هستی نیست بلکه از حیث علو و نیروی بالاتر از هستی است.»^۳

ایده‌ها شرط شناسایی‌اند ولی خود آنها بلاشرط‌اند؛ منشأ کل کایناتند و

۲. یونانیان خورشید را خدا می‌دانستند. — م.

۱. جمهوری، ۵۰۹.

۳. جمهوری، ۵۰۹.

خودشان سرمدی‌اند؛ و به عبارت دیگر، در وهله اول موجوداتی هستند که هیچ چیز برتر از آنها وجود ندارد؛ با این همه چیزی برتر از آنها وجود دارد که آنها در پرتو آن دارای حقیقت و اعتبار و واقعیت‌اند، و این چیز برتر خود «نیک» است. این «نیک» از طریق تعثیل خورشید بیان می‌شود: خاصیت خورشید این است که اشیا در روشنایی آن دیده می‌شوند ولی در خود خورشید نمی‌توان نگریست و گرنه چشم آسیب می‌بیند. «نیک» نیز به شناسنده نیروی شناختن می‌بخشد و به حقیقت خاصیت حقیقت بودن می‌بخشد و به موجود خاصیت موجود بودن، یعنی وجود، می‌بخشد ولی خود آن برتر از همه اینهاست. اگر چشم در خورشید بنگرد موضوع نگرش به علت فزونی آنچه شرط نگریستن و دیدن است، یعنی فزونی روشنایی، از نظر پوشیده می‌شود. در مورد «نیک» نیز موضوع تفکر به سبب فزونی آنچه شرط تفکر است، یعنی فزونی معنی، از چشم تفکر پنهان می‌ماند.

«نیک» افلاطونی ارزش خاصی در جنب ارزشهای دیگر - از قبیل حقیقت و عدالت - نیست بلکه نفس ارزش به طور کلی است؛ چیزی است که مطلقاً باید ارجمند داشته و جسته شود؛ معنی و اعتبار و غنای مطلق است؛ رازی دینی است که در برابرش فقط سکوت می‌تواند بود، سکوت احترام‌آمیز. ارتباطش با ایده‌ها نیز اسرارآمیز است. در یک سو ایده موجود حقیقی است و موضوع شناسایی علی‌الاطلاق است، نه به چیزی برگردانده می‌شود و نه احتیاجی به استدلال دارد، معتبر است برای این که معتبر است، برای این که هست، و از این رو موضوع نهایی شناسایی و ارزشگذاری است. در سوی دیگر ایده محدود است و فراگیر نیست، به صفت مطلق است ولی مطلق محض نیست. ایده عدالت غیر از ایده شجاعت است؛ میان آنها فرق وجود دارد یعنی حد و مرز هست. در پس پشت آنها مطلق محض هست که بر هر دو محیط است. این مطلق محض در بیان نمی‌گنجد، برتر از بیان است و به قول جمهوری خورشید و روشنایی است و معنایش در این نیست که دیده شود

بلکه در این است که اثر ببخشد تا اشیا دیده شوند و بتوان درباره آنها سخن گفت. بدین سان «نیک» رازی است، راز افلاطونی است و رویارویی با آن رویارویی دینی است. اسرارآمیزی «نیک» به ایده‌ها هم سرایت می‌کند؛ از این روی آوری به ایده‌ها و نظر در آنها تنها عمل فلسفی نیست بلکه عمل دینی است. ایده آکنده از معنایی اسرارآمیز است و موجود سرمدی است و نزدیک شدن به ایده به معنی نزدیک شدن به سرچشمه ایده، یعنی به خود «نیک» است. کسی که در ایده می‌نگرد در «نیک» نیز می‌نگرد و «نیک» را نیز احساس می‌کند و سخن درباره اهمیت آن هنگامی معنی پیدا می‌کند که با این تجربه دینی همراه باشد.

آنگاه در مکالمه اندیشه‌ای نسبتاً بغرنج پیش می‌آید که از مفهوم ایده به سوی هدف تمامی بحث کشانده می‌شود. به موجب این اندیشه هر ایده نیرویی دارد که به واسطه آن خود را از ایده‌های دیگر جدا می‌سازد: ایده اجازه نمی‌دهد که چیزی که تحت احاطه آن قرار دارد در آن واحد تحت احاطه ایده‌ای دیگر قرار گیرد:

«بزرگی نمی‌تواند در آن واحد بزرگ و کوچک باشد و بزرگی که در ماست هرگز کوچکی را نمی‌پذیرد. یکی از دو حالت اتفاق می‌افتد: یا وقتی که ضد آن، یعنی کوچکی، نزدیک می‌شود بزرگی می‌گریزد و یا اگر نگریزد نابود می‌گردد و هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد که بزرگی بماند و کوچکی را بپذیرد و بدین سان غیر از آن شود که بود.»

هر صفت ناشی از بهره‌وری از یک ایده، از صفتهای دیگر با چنان قدرتی فرق می‌یابد که برای بیان این فرق‌یابی از تمثیل نبرد استفاده می‌شود. همین‌که موجودی تحت ایده‌ای قرار گرفت، ایده ملک خود را محکم نگاه می‌دارد. اندیشه بعدی نیز مهم است: به موجب این اندیشه یک صفت از صفت دیگر پدید نمی‌آید بلکه فقط می‌تواند موجود باشد یا از میان برود. در این هنگام

یکی از حاضران می‌گوید پیشتر خلاف این مطلب را تصدیق کردیم و گفتیم از کوچکی بزرگی می‌زاید و از بزرگی کوچکی... ولی اکنون بدین نتیجه رسیده‌ایم که چنان امری ممکن نیست.

«سقراط که سر خود را پیش آورده و به دقت گوش داده بود، گفت: خوب شد این نکته را به یاد آوردی ولی گمان می‌کنم فرقی را که میان این دو مطلب هست در نیافته‌ای. در بحث پیشین گفتیم که هر چیز از ضد خود می‌زاید. ولی مطلبی که اکنون می‌گوییم این است که هیچ چیز ضد خود نمی‌شود، نه در طبیعت و نه در وجود ما. در آن زمان سخن از آشیایی بود که ضد خود را در خود دارند و آنها را به نام اضدادی که در آنهاست نامیدیم ولی اکنون بحث در خود آن چیزهایی است که چون در اشیا جای گیرند آن اشیا نام خود را از آنها به دست می‌آورند و معتقد نیستیم که خود آن چیزها از یکدیگر می‌زایند.»

اشیاء انضمامی که دارای صفاتند ممکن است از یکدیگر پدید آیند مثلاً مرده از زنده؛ ولی خود صفات، و ایده‌ها، مثلاً مرده بودن از زنده بودن، پدید نمی‌آیند. میان این دو ضرورت فرق است. فهمیدن این اندیشه آسان نیست و از این رو سقراط می‌خواهد معلوم کند که آیا شنوندگان مطلب را دریافته‌اند یا نه: «سقراط هنگامی که جمله آخر را بیان می‌کرد در کیس نگریست و گفت: کیس، ایرادی که به میان آمد تو را هم مشوش ساخت؟ کیس گفت: نه، این ایراد مرا به تشویش نینداخت گرچه در این میان مایه تشویش کم نیست.

سقراط گفت: پس موافقیم که هیچ چیز ضد خود نمی‌شود؟

کیس گفت: البته.»

گاهی بیان یک امر حاوی بیان امری دیگر نیز می‌تواند بود. مثلاً وقتی که می‌گوییم فلان شیء تحت عدد سه قرار دارد سخن ما این معنی را هم می‌رساند که فلان شیء فرد است.

«سقراط گفت: مثلاً ایدهٔ "سه" به هر چه تسلط یابد آن چیز نه تنها سه می‌شود بلکه فرد نیز می‌گردد.
 کبس گفت: درست است.
 سقراط گفت: می‌گوییم ایده‌ای بر ضد شکلی که ایدهٔ "سه" به آن چیز داده است، نمی‌تواند به آن چیز نزدیک شود.
 کبس گفت: البته نمی‌تواند.
 سقراط گفت: مگر ایدهٔ "سه" شکل فردی نمی‌بخشد؟
 کبس گفت: بی‌تردید.
 سقراط گفت: پس شکل زوجی نمی‌تواند به سه نزدیک شود.
 کبس گفت: درست است.
 سقراط گفت: بنابراین، سه هیچ‌گونه بهره‌ای از زوجی ندارد.
 کبس گفت: درست است.
 سقراط گفت: پس سه همواره فرد است؟
 کبس گفت: آری.»

ایدهٔ «سه‌یی» به هر چه احاطه ییابد صفت فردی هم به آن می‌بخشد. آنگاه سقراط به سخن ادامه می‌دهد:

«اکنون سؤالهای خود را از سر می‌گیرم و میل دارم به آنها پاسخ بدهی ولی نه از آن پاسخهای ساده که تاکنون می‌دادی، بلکه این بار به روشی که با ذکر مثال به تو خواهم نمود پاسخ بده. امیدوارم اگر چنین کنی اصل قابل اطمینان دیگری خواهیم یافت. مثلاً اگر بررسی "علت گرمی تن آدمی چیست؟" آن پاسخ ساده لوحانهٔ پیشین را نخواهم داد و نخواهم گفت "گرمی در تن است" بلکه با توجه به نکته‌ای که اندکی پیش بیان کردیم خواهم گفت "آتش در تن است" و اگر بررسی "تن بیمار به چه علت بیمار است؟" نخواهم گفت "بدان علت که بیماری در آن است" بلکه خواهم گفت "بدان علت که تب در آن است". همچنین اگر بررسی "در عدد فرد چه چیز هست؟" نخواهم گفت "فردی در آن است" بلکه خواهم گفت "واحد در آن است". مقصودم را فهمیدی؟

کس گفت: آری فهمیدم.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون پاسخ این سؤال را بده: آن چیست که اگر در تن باشد تن زنده می ماند؟

کس گفت: روح.

سقراط گفت: همیشه چنین است؟

کس گفت: البته.

سقراط گفت: پس آیا روح به هر تن نزدیک شود و احاطه یابد همواره برای آن زندگی می آورد؟

کس گفت: البته.

سقراط گفت: زندگی ضدی دارد؟

کس گفت: آری.

سقراط گفت: آن چیست؟

کس گفت: مرگ.

سقراط گفت: آیا بنا بر آنچه اندکی پیش تصدیق کردیم، روح هرگز نمی تواند ضد چیزی را که با خود می آورد، بپذیرد؟

کس گفت: نمی تواند.»

در مقام بیان ارتباط ایده با شیء، پیشتر گفته شد ایده «در آن است» یا «در آن می ماند» و اندکی بعد گفته شد «بر آن تسلط می یابد» یا «بر آن احاطه می یابد». همین عبارات در اینجا بی فاصله پیش از پایان جریان اندیشه تکرار می شود و این امر اتفاقی نیست بلکه برای این است که نیروی ایده و این که ایده چه بودن شیء را معین می کند، به روشنی بیان شود. ولی همان عبارات در مورد روح نیز به کار می روند و گفته می شود روح به تن «احاطه می یابد» و برای آن زندگی می آورد. بدین سان روح به یک معنی ایده تلقی می شود: ایده ای که به هر چیز احاطه یابد به آن خاصیت زنده بودن می بخشد؛ و در نتیجه روح با ایده زندگی برابر شمرده می شود. معنی همه این سخنان این است که خاصیت

روح بودن به ضرورت حاوی خاصیت زنده بودن است. همان‌گونه که عدد سه به ضرورت فرد است روح نیز به ضرورت زندگی است:

«سقراط گفت: چیزی را که هرگز ایده زوجهی نمی‌پذیرد چه نامیدیم؟
کبس گفت: فردی.

سقراط گفت: و چیزی را که هرگز عدالت و هماهنگی نمی‌پذیرد چه می‌خوانیم؟

کبس گفت: ظلم و ناهماهنگی.

سقراط گفت: و چیزی را که هرگز مرگ نمی‌پذیرد چگونه می‌نامیم؟
کبس گفت: مرگ‌ناپذیر.

سقراط گفت: آیا تصدیق کردیم که روح مرگ نمی‌پذیرد؟
کبس گفت: آری تصدیق کردیم.

سقراط گفت: پس روح مرگ‌ناپذیر است؟

کبس گفت: آری مرگ‌ناپذیر است.

سقراط گفت: این مطلب را به راستی مسلم می‌دانی یا در استدلال تقصی می‌بینی؟

کبس گفت: سقراط، مطلب کاملاً مسلم گردید.»

جریان اندیشه به پایان خود رسیده است. زنده بودن خاصیت ضروری روح است و جزء ماهیت روح؛ آنچه جزء ماهیت چیزی است ممکن نیست در آن چیز نباشد. بنابراین روح ممکن نیست «مرده» شود، و در نتیجه ممکن نیست بمیرد.

اهمیت این اندیشه

در این که استدلال سقراط «دلیل» به معنی واقعی نیست تردید وجود ندارد. سقراط اگر می‌خواست به راستی ثابت کند که روح مرگ‌ناپذیر است می‌بایست از راهی دیگر درآید. می‌بایست پرسد: آیا موجود زنده‌ای وجود دارد که نحوه پدید آمدن و زندگی و رفتار و محتوای اعمال و معنی تمامی زندگیش

به مرگ‌پذیری دلالت دارد؟ چنین موجودی هست: حیوان. زندگی آدمی چگونه است؟ آیا همان خاصیت زندگی حیوان را در آن می‌یابیم یا با آن فرق دارد؟ آیا این فرق غیر از فرق ساختمان زیست‌شناختی است مانند فرقی که مثلاً میان جانوران پستاندار و پرندگان است؟ یا ناشی از چگونگی اعمال و رفتار و قدرت تسلط بر خویشتن و معنی‌بخشی به هستی و زندگی است؟ چنین فرقی، که اختلاف درجه نیست بلکه فرق کیفی است، هست و باید در وجود ریشه داشته باشد. این وجود، روح است. مظاهر زندگی روح را باید تجزیه و تحلیل کرد و باید پرسید که از آنها برای ماهیت آن چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ آنگاه روشن می‌شود که هیچ علتی برای نابودی روح در تصور نمی‌گنجد چون روح بر حسب طبیعتش دور از دسترس مرگ و نابودی است. استدلال واقعی برای اثبات مرگ‌ناپذیری روح می‌بایست چنین باشد.

ولی در مکالمه فایدون هیچ گامی در این طریق برداشته نمی‌شود بلکه سقراط ماهیت روح را مبدأ استدلال قرار می‌دهد و می‌گوید: این ماهیت، مطلقاً زندگی است و ممکن نیست حاوی مرده بودن نیز باشد؛ و در نتیجه روح باید مرگ‌ناپذیر باشد.

ممکن است کسی بر استدلال سقراط ایراد بگیرد و بگوید در اینجا نخست مفهوم زندگی مطلق ساخته شد و آنگاه این مفهوم به چیزی واقعی، یعنی روح، انتقال داده شد. ولی چنین روش ابتدایی را نمی‌توان به افلاطون نسبت داد. چنین می‌نماید که در سلسله بحث جای حلقه‌ای خالی است که در نظر سخنگو امری بدیهی است.

در بحث فایدون ماهیت روح ساخته نمی‌شود بلکه در زندگی درونی «دیده می‌شود». سخنگو مردی یونانی است و فنا و ناپایداری همه چیز را نیک درک می‌کند ولی در درون خود وجود چیزی را احساس می‌کند که وضعیتش غیر از وضع همه چیزهای ناپایدار است. این چیز، روح است. روح حاصل خیال یا گمان او نیست بلکه او آن را به راستی درمی‌یابد.

روح فی نفسه نامرئی شخصی که در برابر من ایستاده است، در تظاهرات چهره‌اش نمایان می‌شود و من نیکخواهی یا انزجار یا شادمانی او را از قیافه‌اش استنتاج نمی‌کنم بلکه آنها را در قیافه او می‌بینم. ولی قیافه‌ای درونی هم وجود دارد و من تصویر زندگی خویش و حالت درونی خویش را به چشم درون خویش می‌توانم دید. آنچه در اینجا روی می‌نماید اعتقاد ذهنی نیست بلکه تجربه حقیقی است و رویارویی واقعی با موجود درونی. این موجود درونی با همه جسمانیات فرق دارد، نه دارای بعد است و نه مرکب، بلکه غنی و قوی است و در عین حال بسیط، به طوری که با وسایل مادی نمی‌توان به آن دست یافت. زندگی هم با زندگی همه موجودات زنده فرق دارد و از استقلالی خاص بهره‌ور است و از مبدائی دیگر سرچشمه می‌گیرد. در بدن زندگی می‌کند ولی غیر از بدن است؛ وابسته بدن است و با این همه داوری آدمی درباره خویشتن و تسلط آدمی بر خویشتن نشان می‌دهد که مستقل از بدن است.

با توجه به همه این خصوصیات، ایده همچون موجودی زنده در برابر ما ظاهر می‌شود که زندگی از ماهیتش برمی‌آید و متعلق ماهیتش است. جریان اندیشه افلاطون بر این تجربه و شناخت این ایده مبتنی است و تحلیلش از ایده و روح متقل ساختن دلبخواه مفهوم بر واقعیت نیست بلکه شکوفا ساختن مجموعه احساسهایی است که از طریق تجربه وجود به آنها دست یافته است.

نکته دیگر این است که فیلسوف این نکته را دریافته است که زنده بودن روح تنها به اقتضای ماهیتش نیست و به عبارت دیگر روح تنها بدان معنی زنده نیست که آب مایع است، بلکه زنده بودن، هم ماهیت روح است و هم در عین حال وظیفه آن؛ و این وظیفه در موضع‌گیری روح در برابر حقیقت و عدالت و ارزش متحقق می‌گردد. روح همین‌که در تلاش دست‌یابی به حقیقت برآید، ممنوع حقیقت می‌شود و چون در «نیک» روی آورد ممنوع نیک

می‌گردد؛ و واقعیت و زندگی حقیقی روح در همین است. پیشتر به برابر شمردن روح و ایده اشاره کردیم. این برابرشماری اشاره‌ای به خویشاوندی روح با ایده است، و روح هر چه در طلب حقیقت و نیکی جدیتر باشد آن خویشاوندی شدیدتر می‌گردد. فیلسوف بدین امر آگاه می‌شود و آن را شالوده زندگی خود می‌سازد، فرق زندگی مبتنی بر ارزش روح را با زندگی زیست‌شناختی بدن درمی‌یابد، روح را از طریق کوشش دایم برای دستیابی به حقیقت شکوفا می‌سازد و همه چیز را فدای این‌گونه زندگی می‌کند.

در انتظار مرگ آنچه به طور موقت زنده است، زندگی می‌کند برای این‌که زنده سرمدی هر چه بهتر رشد کند؛ و در این حال ایده زندگی، ایده زندگی جاوید، و مرگ‌ناپذیری خودش را، روز به روز آشکارتر می‌بیند. این بینش «تجربه» یا «اعتقاد» ذهنی نیست بلکه توجه به یک واقعیت است و شناخت وظیفه‌ای است که با آن واقعیت ارتباط دارد. در آغاز، آمادگی دیدن آنچه هست وجود دارد؛ و در جریان دیدن، آنچه دیده می‌شود روشنتر و آشکارتر می‌گردد، و امکان تحلیل فکری پدید می‌آید و بر اثر این تحلیل آلت ادراک قویتر می‌شود و دیدن بهتر و تازه‌تری را ممکن می‌سازد.

نکته سوم این است که چنان‌که پیشتر گفتیم تجربه مرگ‌ناپذیری روح خاصیت دینی دارد. بررسی و تحلیل ایده بدین آگاهی منجر می‌شود که در یک سو ایده در خویشتن ثابت و ساکن است چون شکل معنایی است که اعتبار مطلق دارد. در سوی دیگر، ایده راهی بر فراز خود می‌نماید چون دارای اعتبار به معنی مطلق نیست بلکه شکل است و در نتیجه محدود است و باید در چیزی مطلقاً نهایی ریسه داشته باشد یعنی در «نیک». «نیک» ماهیتی اسرارآمیز دارد و الوهیت واقعی دنیای افلاطونی است: در هر ایده‌ای راه می‌یابد و نفوذ می‌کند؛ و اگر ایده شکل معنایی است که موجود به دیده روح در آن شکل نمایان می‌شود، پس در عین حال ایده صورت ورود موجود در روشنائی راز سرمدی است.

شناخت ایده - و شناخت شیء در ایده اش - اگر چنان به عمل آید که فلسفه خواهان آن است، به عملی دینی می انجامد و مسئله شناسایی و حقیقت، خاصیت در خود فرورفتگی دینی می یابد؛ و به همین جهت است که گفت و گوهای رساله فایدون با هیجانی همراه می گردند که آنها را از مرتبه تفکر فلسفی به معنی امروزی به مراتب برتر می برد. مرگ ناپذیری روح در روشنایی قدرت «نیک» دیده می شود و این قدرت به شناسایی چنان خاصیتی یقینی می بخشد که برتر از حد یقین منطقی عادی است.

با این سخن به خاصیت شخصی اندیشه رسیده ایم. البته مسئله ای که در اینجا مطرح گردیده و درباره اش بحث به عمل آمده، مسئله ای نظری است. ولی در عین حال این سؤال نیز مطرح است که آیا فیلسوف می تواند بر حقیقتی که یافته است چنان اعتماد کند که زندگی به کلی غیر از زندگی مردمان دیگر در پیش گیرد؟ به سخن دقیقتر، آیا فیلسوفی که در این مکالمه سخن می گوید و چند ساعت بعد باید بمیرد، یعنی سقراط، می تواند یقین کند که آنچه در همه زندگی گفته و کرده است، درست بوده است؟ و آیا رفتارش در دادگاه و در برابر تهمتی که بر او نهاده بودند بجا بوده است؟ و آیا مردنش تأییدی خواهد بود بر همه سخنانی که درباره ارتباط فیلسوف با مرگ به شاگردان خود گفته است؟

چنین اعتمادی به تمام معنی وجودی را ممکن نیست او از شناخت فلسفی به دست آورده باشد بلکه تنها یقینی دینی می توانست این اعتماد را به او ببخشد. عمق این یقین هنگامی آشکار می شود که ارتباط میان نظریه «خورشید درخشان جهان حقایق»^۱ یعنی ایده «نیک» و آن خدایی را که سقراط به نحو خاصی خود را مدیون او می داند، یعنی آپولون، به یاد بیاوریم. در این باره در فصل آینده به تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

با این همه نباید فراموش کرد که آن چیزی که هدف نهایی تلاش دینی

سقراط و افلاطون است، یعنی خود «نیک»، به صورت ایده نمایان است. ایده با همه شئون زندگی انسانی ارتباط دارد ولی مهمترین همه آنها شناسایی است. در دنیای افلاطون زیباشناسی نقشی مهم دارد ولی در همین جا باید متذکر شویم که مفهوم امروزی «زیبا» برای بیان آنچه افلاطون در این مورد در نظر دارد کافی نیست. نقش بسیار اساسی «نیک»، یعنی شریف و ارجمند تیز، در نظریه اروس (عشق) او جلوه گر است. ولی نباید فراموش کرد که این دنیا دنیای فیلسوف است که خاصیت بنیادیش از ارتباطش با حقیقت نشأت می‌کند. ایده مهمترین شرط حقیقت است؛ اما اعتقاد دینی نیز همچنین است خاصه اعتقاد دینی مرتبط با حقیقت، و فیلسوف یقین نهایی را از این اعتقاد به چنگ می‌تواند آورد. سقراط در تجربه حقیقت به معنی زندگی خویش، و به طور کلی به معنی وجود، یقین می‌یابد. فلسفه سقراطی-افلاطونی فلسفه مفاهیم نیست که تنها در حوزه تفکر و پژوهش رشد می‌کند. انسان حامل آن فلسفه در همه جوانب غنی و نیرومند است و با خلاقترین فرهنگها که تاریخ می‌شناسد ارتباط دارد. ولی خاصیت اصلی آن فلسفه اشتیاق به شناسایی است.

انسان افلاطونی خواستار شناسایی است به هر قیمت و حتی به قیمت زندگی؛ و مظهر این خواست رابطه فیلسوف با مرگ است و گواه آن، شخصیت و مرگ سقراط. این خواست شناسایی هم اندیشیده و سنجیده است و هم صمیمانه و جسورانه. دشواری مسایل و سختی مرزهای شناسایی را می‌شناسد ولی می‌داند که شناسایی واقعی که به یقین می‌تواند انجامید، وجود دارد، و مایه اصلی فناپذیری نوشته‌های افلاطون همین خواست مشتاقانه است.

آخرین جملات بحث نشان می‌دهند که استدلالهای سقراط «دلیل» به معنی واقعی اصطلاح نیستند بلکه تفسیر تجربه درونی و زندگی معنوی او هستند:

«سقراط گفت: پس آیا هنگامی که مرگ به آدمی روی می‌آورد جزء فناپذیر آدمی می‌میرد و جزء مرگ‌ناپذیرش از فنا و نابودی مصون می‌ماند و از حیطة تسلط مرگ می‌گریزد؟»
کبس گفت: در این تردید نیست.

سقراط گفت: کبس گرامی، آیا مسلم شد که روح مرگ‌ناپذیر و مصون از فنا و نابودی است و ارواح ما پس از مرگ ما به جهان دیگر خواهند رفت؟

کبس گفت: سقراط، برای من مسلم شد. ولی اگر سیمیاس و دیگران ایرادی دارند سزاوار نیست خاموش بمانند زیرا برای گفت و شنود درباره این مطلب فرصتی بهتر. از این به دست نخواهد آمد.
سیمیاس گفت: من نیز ایرادی ندارم. ولی عظمت و اهمیت مطلب از یک سو و ناتوانی بشری از سوی دیگر نمی‌گذارند نگرانی از دل من بیرون برود.

سقراط گفت: سیمیاس، حق داری. ولی چنان‌که خود گفتی همواره باید اصولی‌ا که پایه بحث خود قرار دادیم، هر قدر درست و شایان اعتماد جلوه کنند، از نو بررسی کنید و گمان می‌کنم آنگاه که تفحص و موشکافی را به پایان رساندید به حقیقت سخنانی که گفتیم مؤمن خواهید شد و در پی اندیشه‌ای دیگر نخواهید رفت.»

سقراط بر پایه بینشهایی که در طی این گفت‌وگو تشریح شدند زندگی کرده است و به زودی خواهد مرد. با این همه گفت‌وگو با نتیجه‌ای یقینی به پایان نمی‌رسد بلکه به پریشی می‌انجامد؛ به سخن دیگر گفت‌وگو خاتمه نمی‌یابد بلکه خواننده را در حالی رها می‌کند که هنوز دغدغه خاطر دارد و نیازمند اندیشیدن است. این بینشها و پریشی را که خواننده را به ادامه راه و جست‌وجو برمی‌انگیزند حق داریم وصیتنامه سقراط بدانیم و شاگرد بزرگ او نیز آنها را بدین معنی فهمیده است.

جملاتی که پس از آن می‌آیند به جنبه عملی نظر دارند:

«دوستان من، اکنون جای دارد این نکته را یادآوری کنم که اگر روح مرگ‌ناپذیر است پس همه ما ناچار باید نه تنها در طی زمانی که زندگی نامیده می‌شود، بلکه همواره و لاینقطع در اندیشه آن باشیم و بدانیم که غفلت از این کار عاقبتی وخیم دارد. اگر با رسیدن مرگ همه چیز پایان می‌یافت این خود برای بدان سعادت بود زیرا با مردن هم از بند تن رهایی می‌یافتند و هم روحشان با همه بدیهایش نابود می‌گردید. ولی چون مسلم شد که روح مرگ‌ناپذیر است پس برای رهایی از بدی یک راه بیش نیست و آن این که خوب شوند و تا آنجا که می‌توانند گوش به فرمان خرد فرادارند. روح به جهان دیگر چیزی نمی‌برد جز تربیتی که دیده و غذایی که چشیده است و اینها در گام نخستین مایهٔ نیکبختی یا بدبختی او خواهد شد.»

خاصیت دینی یقین بر مرگ‌ناپذیری روح

آبولون

آیا اندیشه‌هایی که در مکالمهٔ فایدون به میان می‌آیند خاصیت فلسفی صرف دارند؟ تفسیر رایج بدین سؤال پاسخ مثبت می‌دهد و اشارات ناشی از دینداری را فروعاتی مربوط به تاریخ فرهنگ یا جامه‌ای شعری می‌داند که باید به کنار زده شود تا محتوای فلسفی مکالمه آشکار گردد. در این‌که افلاطون فیلسوف است حرفی نیست؛ او به رغم همهٔ ایرادهایی که چه در دورهٔ باستان و چه در عصر جدید بر او گرفته‌اند بزرگترین متفکر دورهٔ قدیم و یکی از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ انسانی است. ولی نکته‌ای هست که بیشتر اوقات از نظرها پنهان می‌ماند: افلاطون منادی یکی از عمیق‌ترین حالات معنوی و دینی تاریخ است. آنچه بر این واقعیت پرده می‌کشد این است که او در عین حال که فیلسوف بود سخت پایبند دین بود. همان‌گونه که هومر در عین حال شاعری پیوندی ناگسستنی با دین داشت. و به همین سبب این خاصیت در او نه همچون دینداری بلکه به صورت عمق فلسفه جلوه می‌کند؛

و می‌توان گفت به صورت بعد فلسفی چهارم، همچنان‌که دینداری در همه آثار هومر به صورت راز محسوس قدرت شاعری احساس می‌شود. این خاصیت دینی چه در تمامی جو حاکم بر چهار رساله مورد بحث ما و چه در یکایک گفتارها، مخصوصاً در آپولوژی و فایدون آشکار است و همچنین در اسطوره‌های پایان هر یک از این دو رساله و مخصوصاً در اشارات اسرارآمیز بر آپولون. درباره اسطوره‌ها در فصل آینده سخن خواهیم گفت؛ در اینجا تنها به ارتباط شخص سقراط و اندیشه‌های او با آپولون می‌پردازیم.

مهمترین نکته در این باره اولاً دلیلی است که سقراط در ضمن دفاع خود در دادگاه آتن برای درستی راهی که در زندگی پیش گرفته است ذکر می‌کند و در ثانی اشاره به اهمیت معنوی سرگذشت فکری و درونی خویش که در مکالمه فایدون اصل مرگ‌ناپذیری روح را بر آن استوار می‌سازد. یکی از دوستانش به نام خایرفون از سخنگوی پرستشگاه دلفی، و در واقع از آپولون خدای پرستشگاه، پرسیده است که آیا در یونان مردی داناتر از سقراط هست؟ و خدا در پاسخ سقراط را داناترین مرد یونان نامیده است. سقراط این خبر را با اندکی طنز فرمان خدا تلقی می‌کند و شروع به پرسیدن و آزمودن مردمان می‌نماید. این پرسیدن و آزمودن از دیدگاه فلسفی جست‌وجوی حقیقت است و از نظر اخلاقی کوشش برای بیدار ساختن آدمیان و برانگیختن ایشان به فعالیت دینی و معنوی؛ ولی از دیدگاه دینی پیروی از فرمان خداست. بدین جهت از آن‌پس سقراط هر گفت‌وگویی را، محتوایش هر چه باشد، از یک سو خدمتی به خدا می‌داند و از سوی دیگر کوششی برای این‌که به خدا ثابت شود که سخنش درست نیست چون سقراط در حقیقت هیچ نمی‌داند؛ ولی در عین حال معلوم می‌شود که هم خدا حق دارد و هم سقراط، چون آگاهی سقراط بر هیچ ندانستن، همان معرفت و دانایی است که منظور نظر خدا بوده است. از این‌رو آپولون بر بالای سر هر گفت‌وگویی قرار دارد که سقراط با دیگران به عمل می‌آورد.

در ارتباط دایمونیون یا ندای اسرارآمیز غیبی با خدا نیز تردید نیست: این ندا هشدار می‌دهد که در هر گام مردی را که رسالتی به عهده‌اش نهاده شده است در راه درست نگاه می‌دارد؛ و مراد سقراط که آن ندای اسرارآمیز را ندای الهی می‌نامد جز اشاره‌ای به آپولون نمی‌تواند بود.

در مکالمه فایدون اشاره به آپولون تمامی گفت‌وگو را همراهی می‌کند. سقراط فاصله‌ای را که میان محکومیت و مرگش افتاده است مدیون آپولون است: بی‌فاصله پس از تشکیل جلسه دادگاه کشتی که همه‌ساله روانه زادگاه خدا می‌شود، به راه می‌افتد و از روزی که کاهن کشتی را می‌آزاید تا هنگامی که کشتی از سفر بازگردد شهر باید در حال صلح مقدس به سر ببرد و دولت حق ندارد در آن مدت کسی را بکشد. بدین جهت تمامی گفت‌وگوی فایدون در طی مهلتی به عمل می‌آید که خدا به «خدمتگزار» خود بخشیده است و همان خدا سرانجام سقراط را در برابر این ضرورت قرار می‌دهد که با نوشیدن زهر به آغوش مرگ بشتابد.

شخصیتهای مکالمه نیز با همان خدا ارتباط دارند: سیمیاس و کبس، مخاطبان اصلی سقراط، دو جوان متعلق به مکتب فیثاغوری هستند و اخکراتس اهل شهر فلیوس نیز که فایدون سرگذشت سقراط را در آخرین روز زندگی‌اش به او حکایت می‌کند، از پیروان همان مکتب است و مکتب فیثاغوری سخت تحت تأثیر شعایر دینی آپولونی قرار دارد و حتی می‌گویند مؤسس مکتب یکی از پسران آن خدا بوده است.

در جزئیات گفت‌وگو هم ارتباطهایی با آپولون می‌یابیم. در آغاز بحث می‌شنویم که سقراط به سبب رویایی، به خدمت فرشتگان دانش و هنر - همراهان آپولون - روی آورده است. او از آغاز بر این عقیده است که پرداختن به فلسفه خدمت واقعی به آن فرشتگان است ولی برای این که مطمئن باشد که تقصیری مرتکب نشده است شعری در ستایش آپولون می‌سراید. آگاهی سقراط بر ارتباط عمیقش با خدای روشنایی در جملات شاعرانه او

دربارهٔ قو به زبان می‌آید. این چند جمله به قدری مهم‌اند که جای دارد در اینجا تکرار کنیم:

«چه دشوار است که بتوانم به مردمان دیگر بفهمانم که حال کنونی خود را اندر هبار نمی‌دانم! چه هنوز نتوانسته‌ام شما دو تن را که دوستان منید به این مطلب معتقد سازم و هنوز می‌ترسید امروز ملول‌تر از روزهای دیگر باشم و مرا در پیشگویی ناتوانتر از قو می‌دانید که چون مرگ را نزدیک می‌بیند از فرط شادمانی زیباترین نغمهٔ خویش را ساز می‌کند. زیرا می‌داند که به زودی نزد خدایی خواهد رفت که خدمتگزار اوست. مردمان چون خود از مرگ می‌هراسند دربارهٔ قو هم دروغ می‌گویند و ادعا می‌کنند که قو به سبب ترسی که از مرگ دارد چنان خوش می‌خواند، و نمی‌دانند که هیچ پرنده‌ای به هنگام گرسنگی یا سرما یا ابتلا به دردی دیگر آواز نمی‌خواند. پس بلبل و پرستو و هدهد و قو برخلاف آنچه مردمان می‌پندارند، به سبب اندوهگینی آواز نمی‌خوانند بلکه قوها چون پرستندگان و خادمان آپولون هستند نیروی پیشگویی دارند و چون نیکبهای جهان دیگر را پیش‌بینی می‌کنند در واپسین روز عمر شادمانتر از روزهای دیگر می‌گردند و زیباتر از اوقات دیگر می‌خوانند. من نیز از پرستندگان و خادمان همان خدا هستم و از آن‌رو نه در پیشگویی دستی کمتر از قو دارم و نه در روز مرگ ترسو تر از آنم.»

قو پرندهٔ مقدس آپولون است و به روایت اسطوره هنگام مرگ در دامن خدا پناه می‌جوید و مانند سقراط خدمتگزار خداست و چون مانند سقراط قدرت پیشگویی دارد آواز خواندنش به هنگام مرگ نشانهٔ شادمانی اوست. ایراد سیمپاس نیز و ادعایش بر این‌که روح هماهنگی تن است در حوزهٔ آپولون ریشه دارد چون آپولون با نوای چنگش به کیهان هماهنگی می‌بخشد. آسکلیپوس^۱، نیای پزشکان نیز، که سقراط در دم مرگ خواهش می‌کند به او قربانی نثار کنند، پسر آپولون است و بیماران را با به وسیلهٔ دارو از بیماری‌های می‌بخشد یا به وسیلهٔ مرگ از زندگی.

1. Asklepios

افلاطون از این طریق هم که آن واقعیت نهایی را که به همه چیز هستی و معنی و قابلیت شناخته شدن می‌بخشد - و به سبب او ایده‌ها هستند و خود آن در هر ایده‌ای جلوه‌گر است - یعنی «نیک» فی‌نفسه را، از طریق تصویر خورشید بازمی‌نماید، در مرکز دنیای معنوی آپولونی قرار دارد. «نیک» نهایی‌ترین موجود الهی است و خورشید ستاره آپولون است و اشعه خورشید تیرهایی هستند که از گمان آپولون می‌جهند.^۱

پیوند سقراط با آپولون در سراسر آپولوژی و فایدون آشکار است. کرنی^۲ در ضمن تحقیقی بسیار مهم درباره «مرگ‌ناپذیری و دین آپولونی» بدین نکته توجه می‌دهد که هر اشاره‌ای به الوهیت، و مخصوصاً اشاره یونانی به الوهیت، اشاره‌ای است به جنبه‌ای از کل جهان و کل هستی. آپولون ارتباطی خاص با روح و معنویت دارد. ماهیت روح حاوی دو معنی است: روح در یک سو نماد نظم و روشنی و یقین و باروری عمل است و در سوی دیگر حاوی خطر تعالی و آزادی و قدرت فائقه معنی است. آدمی موجودی میانه است، روحی است در کالبدی، ماده‌ای است تحت تسلط معنی: نه به صورت صرف موجود می‌تواند بود و نه به شکل ماده صرف؛ میان آن دو قرار دارد و با هر دو هم‌مرز است. هر دو او را به سوی خود می‌کشند، و خاصیت ماهیتش این است که بر مثالوده زنده بودن بی‌واسطه خویش پشت بنماید و خطر کند و به سوی آنچه انسانی نیست روی آورد. در حوزه ماده صرف زندگی از میان برمی‌خیزد و نابود می‌شود ولی روح صرف با زندگی نسبتی دارد که به وسیله مفهوم «برتر از زندگی» بیان می‌تواند شد و بدین جهت گام نهادن در حوزه روح، کشنده است.

آپولون، هم به معنی روشنایی و زیبایی و پاکی و کمال است و هم ویرانی و مرگ. دو معنایی آپولون در خورشید نمایان است که نماد اوست. این خورشید

۱. بی‌گمان نیاز به تذکر نیست که همه آنچه درباره تو و آپولون و اسکلیوس گفته شد اشارات تمثیلی بر اساطیر یونان باستان است. - م.

آفتاب ملایم اروپای شمالی نیست بلکه آفتاب درخشان و وحشت‌آور یونان است که روشن می‌کند و بارور می‌سازد ولی در عین حال می‌سوزاند و می‌کشد. خاصیت اخیر خورشید در گرگ و زاغ نیز که نمادهای آپولون هستند و هر دو جانوران مرگند، پیدا است. این جنبهٔ اخیر مخصوصاً در تصویر پیش از هومری آپولون جلوه‌گر است. آپولون به سبب چیرگیش بر نیروهای زمینی و دوزخی از خاصیت ویران‌کنندگی رها شده و تنها خاصیت روشن‌کنندگی و نظم‌بخشیش باقی مانده است ولی جنبهٔ وحشت‌انگیزی و کشندگیش به جای خود باقی است و این جنبه وارد اشتیاق آدمی به کمال معنوی شده است. از دیدگاه حالت حد وسط انسانی، معنویت محض در فراسوی زندگی است و راه وصول به آن مرگ است. ولی در آدمی حسرتی به آن معنویت وجود دارد و آمادگی بر این‌که از طریق پاک‌شدنی که کثرت زندگی این جهانی را می‌سوزاند به روشنی ابدی برسد؛ و این حسرت هم در تمثیل قدرت کشندگی خورشید به زبان می‌آید و هم در تمثیل قو. این دو نماد پیوند ناگسستی با هم دارند. یونانیان دنیای پاکی معنوی کامل را در برف چشم خیره‌کن کوههای شمالی دیده‌اند: آپولون هر سال در لحظاتی که دشتها و گیاهان یونان در آفتاب سوزان وسط تابستان در شرف مرگ بود، از آن کوههای پوشیده از برف سوار اراپه‌ای که چند قو آن را می‌کشیدند به پرستشگاه دلفی می‌آمد. قو خدمتگزار آپولون است و در حسرت آن است که چون مرگش فرارسد به دامن آپولون بپرد؛ آواز خوش صدای این حسرت است که چون زمان مرگش نزدیک می‌شود، قویتر می‌گردد.

افلاطون سقراط را در حالی مصور ساخته است که آرزوی رسیدن به دنیای روح و معنی در آن سوی زندگی، وجودش را فرا گرفته است؛ و هیجان عمیقش در هنگام سخن گفتن دربارهٔ پاک شدن روح، از آن آرزو نشأت می‌کند. راه وصول به آن دنیا رهایی از قید بدن است و تفکر معنوی محض. بدین جهت است که تفکر فلسفی، مرگ است و تحقق فلسفه گام نهادن در

حوزه مرگ. سقراط می‌گوید تنها در آن حال «خدا ما را رهایی می‌بخشد». بار دیگر باید تکرار کنیم که تفکر افلاطونی نه تفکر «آکادمیک» است و نه زیباشناختی، بلکه تفکری است عظیم و همراه با جسارت و خطرناکی؛ و خطر این تفکر مخصوصاً از این جهت بزرگ است که تفکری منحصرأ نظری نیست بلکه تمامی وجود آدمی را می‌خواهد.

رفتار سقراط را در دادگاه از این دیدگاه روشتر می‌توان دید. می‌داند که «آدمی نباید خود را بکشد» ولی می‌افزاید «باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد مانند ضرورتی که امروز برای من فراهم آمده است.» در واقع هم سقراط به حکم ضرورتی که خدا فراهم آورده است، یعنی به حکم قانون، زهر را می‌نوشد و خود را می‌کشد. در دادگاه هم به حکم سرنوشتی که آپولون از طریق سخنگوی پرستشگاه برای او معین کرده و به اقتضای رسالتی که همان خدا به عهده او نهاده است، با رفتار خود دادرسان را بر آن می‌دارد که به مرگ محکومش کنند؛ و ما حق داریم اضافه کنیم همان خدا آرزوی رسیدن به معنویت محض از طریق مرگ را در دل او جایگزین ساخته است.

ولی اگر تنها این خواست در میان بود معنی هستی و زندگی در مرگ متحل می‌شد، یعنی در هیچ. ولی این، فلسفه و دین افلاطونی نیست، اندیشه بودایی است.

آنچه سقراط می‌خواهد پاکی صرف نیست، پاکی روح است. پس به عاملی احتیاج هست که نگذارد روح فردی چنان پاک شود که همه خصوصیاتش از او سلب گردند، و آن عامل ایده است. ایده‌ها موجودات فی‌نفسه‌اند که تحققشان مرمدی است ولی در عین حال حاوی تمامی جنبه‌های مثبت این جهان و همه خصوصیات اشیاء‌اند. بنابراین در پاکی مطلوب افلاطون ماهیات و ارزشها به جای خود باقی هستند.

آن چیزی هم که به ایده‌ها می‌پیوندد، مجرد و عاری از همه خصوصیات مانند حامل کارمای بودایی نیست، بلکه روح است، یعنی وجود معنوی آدمی.

با توجه بدین نکته معنی اسطورهٔ آپولوژی روشن می‌شود، آنجا که سقراط با لبخندی طنزآمیز و در عین حال با جدیت تمام می‌گوید که زندگی در جهان دیگر را چنین تصور می‌کند که کاری را که در این زندگی زمینی کرده است در آنجا ادامه خواهد داد و از طریق سؤال و جواب به حقیقت نهایی دست خواهد یافت.

تمامی این حوزه حوزهٔ آپولونی است زیرا آنچه ایده را به وجود می‌آورد و ماهیت حقیقی اشیا را در تعالی معنویت نگاه می‌دارد، خود «نیک» است و «نیک» از طریق تصویر خورشید دیده می‌شود. این سخن بدین معنی نیست که «نیک» در نظر افلاطون خود آپولون است که قوهای آزادشده از قید زندگی به سوی او می‌پرند؛ ولی به هر حال «نیک» خاصیت آپولونی دارد.

همان آپولون که کسی را که به سوی خود می‌خواند بر آن می‌دارد که نقص زندگی زمینی را احساس کند، آن ارتباطی را هم به وجود می‌آورد که از طریق آن، ایده‌ها ضامن ماهیت و ارزش دنیا در برابر خطر «هیچ» می‌گردند (این، شیوهٔ فکر اروپایی است در برابر نحوهٔ دید آسیای شرقی: نگاهداری دنیای محدود حتی هنگام چشم دوختن به مطلق)؛ و همان آپولون که شخص آماده را از راه تفکر فلسفی پاک‌کننده به آن سوی زندگی راهنمایی می‌کند، در درون او «خود» مشابه ایده را به عنوان ضامن غنای هستی انسانی در برابر همان «هیچ» استوار می‌سازد (این نیز شیوهٔ فکر اروپایی است: نگاهداری تاریخ شخصی در برابر ابدیت).

بدین سان شاید گزافه نباشد اگر بگوییم که مکالمهٔ فایدون پیغام دین آپولون افلاطونی است. دین آپولونی یک‌بار دیگر نیز دگرگون شده است: هنگامی که در عصر هومری اعتقاد بر خدایان تشنهٔ خون و دلبستهٔ اعماق زمین از میان رفت و جهان المپی بر فراز کوه مستقر گردید. در آن هنگام آپولون خدای مرگ، به خدای روشنایی و نظم روحی سبدل شد. در عصر افلاطون که شکل کیهانی دین آپولونی جدیت خود را از دست داد و وجود

شالوده‌ای نو در انسانیت و مسؤولیت انسانی ضرورت یافت، آن دین باری دیگر دگرگون گردید و افلاطون بزرگترین منادی صورت دگرگون‌شده آن بود: در جهانی متزلزل، انسان دیندار به روح روی آورد و نگران سرنوشت روح خود گردید و آپولون معنایی تازه یافت بی آن‌که رشته ارتباط با دین هومری و شیوه فکر باستانی گسسته شود. دینداری افلاطون را با توجه بدین واقعیت می‌توان دریافت و بدون این دینداری فلسفه را نمی‌توان فهمید.

اسطوره افلاطونی

در فصل گذشته روشن ساختیم که دنیای اندیشه فایدون تنها فلسفه نیست بلکه خاصیت دینی دارد. عامل دینی در تمامی جو مکالمه، و علاوه بر آن در اظهارات سخنگویان و مخصوصاً در اشارات گوناگون به آپولون نمایان است. دگرگونی تصویر آپولون را در اندیشه افلاطون بیشتر باز نمودیم، ولی همان نوع دگرگونی در اسطوره نیز روی می‌دهد.

اسطوره باستانی روی در کیهان و نیروهای کیهانی داشت و آدمی را جزئی از کل کیهان تلقی می‌کرد. در طی قرن پنجم قم. فرد روز به روز اهمیتی بیشتر یافته و با نقد و بررسی مبتنی بر عقل و فهم و تسلط بر زندگی، به خویشتن متکی گردیده و معیار وجود و حقیقت شده بود و دیگر آماده نبود و حتی قادر نبود که حقایقی را که اسطوره از آنها سخن می‌گفت، بپذیرد و درباره وجود و زندگی خود از دیدگاه اسطوره داوری کند؛ و در نتیجه تصویری که اسطوره از جهان می‌نمود اعتبار خود را از دست داده بود.

سقراط و افلاطون در برابر هرج و مرج اخلاقی ناشی از گسستگی بندهای دینی و به طور کلی از بی‌بند و باری انسانی و فرهنگی که در طی سالیان دراز جنگ، یونان را فراگرفته بود، به پا خاستند و تصویری از وجود و زندگی ساختند که آدمی در مرکز آن قرار داشت ولی عنانش به دست نظم مطلق بود. آدمی در مقام جست‌وجوی شناسایی مبتنی بر فهم و عقل، و تربیت معنوی

تازه و فضیلتی ریشه‌دار در ابتکار شخصی، برآمده بود و کار عمده‌ای که سقراط و افلاطون انجام دادند این بود که ابتکار شخصی را به کلی آزاد سازند ولی آن را بر شالودهٔ مسؤولیتی تازه استوار کنند.

تبیین فلسفی وجود و زندگی می‌بایست با تبیین دینی نیز منطبق باشد. سقراط و افلاطون پرستش خدایان تازه‌ای را تبلیغ نکردند ولی خدایان پیشین تحت تأثیر اندیشه‌های آنان خاصیتی دیگر یافتند. آپولون به همراه همهٔ فرشتگان دانش و هنر که تجلیهای او در آفرینشهای روحی و معنوی هستند، در مرکز آکادمی افلاطون قرار گرفت؛ ولی در ماهیتش همان دگرگونی راه یافت که در اندیشهٔ آکادمی در مقایسه با فلسفهٔ طبیعی ایونیایی نمایان است: آپولون در مقام خدای روشنایی و نظم روحی و معنوی باقی ماند ولی این نظم، دیگر ناشی از نظم تمامی طبیعت نبود بلکه از وجود انسان و مسؤولیت معنوی او نشأت می‌گرفت، و فضیلتی بود که نه بر کل وجود بلکه بر شخصیت —و به قول سقراط بر روح— آدمی و معنی گذرا و در عین حال سرمدی آن مبتنی بود. بدین سان آپولونی پدید آمد که با معنی دنیای افلاطونی، یعنی «نیک»، ارتباط تنگاتنگ دارد و به سبب این ارتباط به ایده‌هایی تحقق می‌بخشد که ضامن ریشه داشتن ماهیت اشیاء جهان در سرمدیت هستند و آدمی را از طریق مکلف ساختن روح او بر باطت و پاکی مطلق به عالم بالا رهنمون می‌شوند و بدین سان مرگ‌ناپذیری او را تضمین می‌کنند. همین دگرگونی در اسطوره نیز روی می‌دهد.

اسطوره‌ها از تصاویر و اعمال و سرنوشت‌های خدایان تشکیل می‌یابند. خدایان تمثیلهای واقعیت نیستند بلکه خود واقعیتند که در جامعهٔ دینی عرضه می‌شوند. زئوس، گنبد عظیم و پهناور آسمان است که حرکات منظم و نظم‌بخشندهٔ ستارگان در آن صورت می‌گیرند و نیروهای پدیدآورندهٔ زندگی از آن به زمین می‌آیند و گایا، زمین، دامنی است که همهٔ موجودات زنده در آن پرورش می‌یابند و در عین حال گور همهٔ موجودات زنده است؛ و داستان

هماغوشی زمین و آسمان که منشأ زندگی است و فصول سال ادوار آن را تشکیل می‌دهند جریان زایش و زندگی و مرگ است.

انسان مؤمن به اسطوره معتقد است که ماهیت جهان و رویدادهای جهانی وجود و معنی وجود را می‌شناسد. اسطوره به او می‌گوید که آدمی چگونه باید زندگی کند تا نظم هستی برقرار بماند؛ و واقعیت جهانی را نه از طریق اندیشه یا فرمان بلکه به واسطه اشکال و صور و رویدادهایی که جوهر جریان وجودند بر او آشکار می‌کند. اسطوره در تشریفات نیایشی تحقق می‌یابد و مؤمنان با اعمال و سخنانی که در اثنای آن تشریفات انجام می‌دهند و می‌گویند به نظم درونی وجود راه می‌یابند و در عین حال بقای آن نظم را تضمین می‌کنند. اسطوره بر تمامی زندگی حکم می‌راند و عمل آدمی فقط هنگامی موافق دین اساطیری است که عمل‌کننده صور و اشکال اساطیری را به خود می‌پذیرد و موافق آنها رفتار می‌کند.

این حالت مستلزم اعتقاد به تصویر خاصی از جهان است که با تصویری که ما از جهان داریم فرق می‌کند. جهان انسان مؤمن به اسطوره از ماده و نیرو و اصول و قوانین قابل شناختن از طریق علم تشکیل نمی‌یابد. موجودات و نیروهایی در آن کارگرند که در آن واحد هم تجربی هستند و هم الهی و اسرارآمیز. این موجودات و نیروها یا هم نبرد می‌کنند و با هم متحد می‌گردند و حکومت می‌کنند و تحت حکومت قرار می‌گیرند و طغیان می‌کنند و آزادی خود را باز می‌یابند و صورت می‌پذیرند و تغییر صورت می‌دهند، و جهان مداوم از این رویدادها تشکیل می‌یابد.

اسطوره‌ها بالطبع تابع همان نوع دگرگونی هستند که در خدایان اساطیری روی می‌دهد. خدایان نخست قیافه‌ای تاریک و هراس‌انگیز دارند و مظهر جهانی هستند که مرکز ثقلش خون و اعماق زمین است. سپس در حماسه‌های هومری تغییر شکل می‌دهند و نماینده نظم و حق اخلاقی‌اند و محتوای اسطوره تبیین جهان و طبیعت و جامعه انسانی است از آن جهت که این جامعه

جزئی از طبیعت است و فرد نه به عنوان شخصیت بلکه به عنوان جزئی از کل کیهان است. در قرن پنجم قم. دین قدیم از هم می پاشد و آثار این پاشیدگی را در شکاکیت سوفسطاییان و تبدیل دین به سنتی توخالی می توان دید. در این مرحله سقراط و افلاطون شروع به کار می کنند.

در بسیاری از رساله های افلاطون مانند پروتاگوراس و گوگیاس و مهمانی و فایدروس و جمهوری و تیمائوس و فایدون اسطوره وجود دارد. ولی محتوای اسطوره در این نوشته ها رخدادهای جهانی به صورت اعمال و سرنوشت های خدایان نیست بلکه زندگی آدمی و پیدایش آثار او و سرنوشت روح و نیکبختی و شوربختی اوست؛ از سنگینی و نیرومندی اسطوره در آن اثری نیست؛ اسطوره ظریف و کمرنگ و مبتنی بر تفکر منطقی است و منشأش تصور ناآگاهانه نیست بلکه زاده خلاقیت هنری و تربیتی است و هم با تفکر دقیق فلسفی سازگاری دارد و هم با واقعگرایی جدید و عقل عملی و ابتکار فردی. آنجا که اوثوفرون به اسطوره قدیم استناد می کند سقراط با اندکی تمسخر می پرسد: «اوثوفرون، تو را به خدای دوستی سوگند می دهم، بگو بینم به راستی عقیده داری که آن واقعه ها رخ داده است؟» ولی اسطوره جدید را خود سقراط، پس از آن که با توسل به بحث های طولانی و با آگاهی به مسئولیت فلسفی حقیقت را جسته است، خودش حکایت می کند.

وظیفه این اسطوره دیگر مانند گذشته جاندار ساختن رویدادهای جهانی و نشان دادن راه زندگی نیست. این وظیفه در این عصر به عهده مسئولیت فردی و کوشش شخصی برای بهره وری از فضیلت اصیل نهاده شده است. اسطوره اکنون نماد جدیت دینی است که آدمی را بر آن می دارد تا مراقب روح خویش باشد: «اگر روح مرگ ناپذیر است پس همه ما ناچار باید نه تنها در طی زمانی که زندگی نامیده می شود، بلکه همواره و لاینقطع در اندیشه آن باشیم و بدانیم که غفلت از این کار عاقبتی وخیم دارد»^۱. تصاویر اسطوره اکنون باید

ماهیت و مسؤولیت روح و امکانات مثبت و منفی و سرنوشت آنرا در برابر چشم مجسم سازد: «اگر اجازه دهید داستانی شنیدنی درباره آنچه در روی زمین و زیر آسمان است برای شما حکایت کنم»^۱. این اسطوره به عنوان تبلور هنری نتیجه بحث، و به سخن بهتر، به عنوان آنچه از طریق تفکر درنیافتنی است، از خود گفت‌وگوی فلسفی نشأت می‌گیرد: به عنوان چیزی که از بحث فراتر می‌رود ولی با آن سازگار است. سقراط در پایان سخن می‌گوید:

«البته شایسته فیلسوف نیست که ادعا کند آنچه من در این باره گفتم عین حقیقت است. ولی چنین می‌نماید که سرنوشت روح ما، اگر چنان‌که گفتم مرگ‌ناپذیر باشد، چنین یا مانند این خواهد بود. این داستان را برای آن گفتم تا بدانی که آدمی باید روح را از هوسهای تن رها سازد و آنرا به جای این‌که با زیورهای بیگانه آرایش دهد، با خویشنداری و عدالت و شجاعت و آزادگی و حقیقت‌خواهی که زیستهای راستین‌اند بیاراید و منتظر بنشیند تا دم آغاز سفر به جهان دیگر فرارسد.»

سقراط می‌خواهد ساختمان جهان را تشریح کند ولی نه به معنی جغرافیایی یا کیهان‌شناختی، بلکه برای این‌که حوزه‌های مختلف جهان همچون مکان و در عین حال مظهر سرنوشت روح نمایان شوند و حاوی آن سرنوشت باشند و از آن سرنوشت تشکیل یابند.

از این رو خواننده نباید سخن او را تشریح نقاط جالب توجه دنیا یا به عنوان عینیت بخشی به حالات روح تلقی کند. جمله «آنچه در درون است در بیرون است» و معکوس آن «آنچه در بیرون است در درون است» در اینجا به تمام معنی صادق است. دنیای جغرافیایی و کیهان‌شناختی مظهر دنیای درونی آدمی و تصمیمها و سرنوشتهای اوست به طوری که آدمی در آن درون خود را می‌تواند دید؛ و به عکس، این دنیا چیزی است که در برابر آدمی نهاده شده است و حالتی سازگار و باشیوه فکر و تربیت آدمی به او می‌بخشد.

اسطوره حوزه‌های وجود

طرحی را که سقراط از ساختمان جهان ارائه می‌دهد به آسانی نمی‌توان فهمید و دریافتن غرضی که او از این طرح دارد در نظر اول دشوار است. ولی همین‌که با طرح او انس می‌گیریم تصویری ساده و عظیم در برابر چشمان نمایان می‌گردد.

جهان شکل کره دارد و کره همچون شکلی که با یک نظر می‌توان دید برای احساس یونانی بهتر و زیباتر از هر چیز بی‌حد و مرز است. زمین نیز شکل کره دارد و در مرکز جهان معلق است بی‌آن‌که نیازمند تکیه‌گاهی باشد چون تعادل نیروهای کیهانی، و آسمان که بر آن احاطه دارد، و ساختمان خودش، برای نگاه داشتن آن در این حال کافی است.

با توجه به آنچه پس از این درباره زمین گفته خواهد شد باید زمین را به مراتب بزرگتر از آنچه به راستی هست تصور کنیم. در سطح زمین گودالهای عظیم و پهناوری وجود دارند پر از هوا و ابر. یکی از این گودالها از دریای مدیترانه و سرزمینهای ساحلی آن، یعنی تمامی منطقه یونانی نشین تشکیل می‌یابد و چنان وسیع است که مردمانی که در آن سکونت دارند دیوارهای گودال را هرگز ندیده‌اند. این‌گونه گودالها در روی زمین فراوانند که بعضی بزرگند و بعضی کوچکتر و بعضی ژرفتر از بعضی دیگر. گودالها حاوی دشتهای و کوهها و دریاها و مساکن آدمیانند.

آدمیان در واقع نه در روی زمین بلکه در درون زمین زندگی می‌کنند، و به عبارت دقیقتر در جایی میان درون زمین و روی زمین زیرا چنان‌که اندکی بعد خواهیم دید عمق واقعی زمین پایین‌تر از مسکن آدمیان است. به سطح واقعی زمین کسی می‌تواند راه بیابد که به پای دیوار گودال برسد و از دیوار بالا برود. چون گودال پر از هواست چنان‌که کسی هنگام بالا رفتن از دیوار گودال از مکان هوا بالاتر خواهد رفت و چون به سطح زمین برسد مانند شخصی که در کنار دریای آب ایستاده باشد در کنار هوا یعنی در حوزه آسمان خواهد ایستاد، آنجا که اثر همه‌جا را فرا گرفته است.

پس سه عنصر وجود دارد: در گودال هواست که دایم در حال حرکت است و سبب تیرگی فضاست. در زیر مسکن آدمیان ژرفاهایی پر از آب هست، یعنی رودها و دریاچه‌ها و دریاها؛ و در فضای سطح زمین فقط آتیر هست که عنصر روشنایی است.

در روی زمین، یعنی در حوزه آتیر، دشتها و کوهها و رستیهایی از هر نوع وجود دارد. بر بالای اینها ستارگان در حال حرکتند. ستارگان را تنها در این حوزه در شکل واقعیشان می‌توان دید در حالی که در حوزه وسطی که مسکن آدمیان است به سبب وجود هوا شکلشان یا از نظر پوشیده می‌ماند و یا به صورت معوج دیده می‌شوند. در سطح زمین آدمیان کامل و نیکبخت که از امتحان مرگ سربلند به در آمده‌اند زندگی می‌کنند. اینان شهرها و پرستشگاههایی دارند و در پرستشگاه مجسمه‌های خدایان وجود ندارد بلکه خود خدایان در آنها ساکنند و با آدمیان کامل و نیکبخت نشست و برخاست می‌کنند.

همان‌گونه که بر فراز حوزه وسطی زمین، یعنی مسکن آدمیان، سطح زمین قرار دارد، در زیر آن حوزه وسطی حوزه زیر زمین واقع است و راه وصول بدین حوزه از میان آب می‌گذرد. آبهای گودالهای مختلف، یعنی دریاها و دریاچه‌ها و رودها، در داخل زمین به هم می‌پیوندند و توده‌ای عظیم تشکیل می‌دهند. لرزشی در درون زمین - که درباره منشأش سخنی گفته نمی‌شود - آن آب را به رودها و دریاها می‌راند و دوباره به عمق زمین برمی‌گرداند و همین امر سبب حرکت آبهای مختلف است. چهارتا از رودها مهمتر از همه‌اند: یکی اوکئانوس (اقیانوس) است که مجموعه دریاهایی است که یونانیان می‌شناختند. دیگری رود آخرون^۱ است که در آن طرف کره زمین جاری است و پس از طی مسافتی طولانی به عمق زمین می‌ریزد و در آنجا دریاچه آخروس^۲ را به وجود می‌آورد. رود سوم پوریفلیگتون^۳ است که در میان دو رود مذکور سرچشمه می‌گیرد و پس از مسافتی کوتاه به جایی در درون زمین که پر از آتش است

1. Acheron

2. Acheros

3. Pyriphlegethon

می‌ریزد و دریایی جوشان و پر از گل‌ولای پدید می‌آورد و همین رود است که مواد مذاب آتشفشانی را با خود می‌برد و از منفذ کوه‌های آتشفشان به بیرون می‌ریزد. رود چهارم کوکوتوس^۱ است که آب دریاچه استوکس^۲ وارد آن می‌شود و سپس به درون زمین می‌ریزد.

محل وقوع رودها و دریاچه‌ها در اعماق زمین حاوی همه چیزهای وحشت‌آوری است که آدمی تصور می‌تواند کرد، و منطقه دهشتناک تارتاروس همین جاست. ارواح مردگان به راهنمایی فرشتگانی که بر آنها گمارده می‌شوند رهسپار این منطقه می‌گردند و در آنجا درباره‌ی ایشان قضاوت می‌شود. ارواحی که به سبب آلودگی به گناهان بزرگ مداوانا پذیرند به تارتاروس ریخته می‌شوند و از آن‌ها بی‌بند و باریک‌بند دیگر نمی‌توانند در دایره‌ی ورود در کالبد‌های جدید جای گیرند و نامشان از صفحه‌ی وجود زدوده می‌شود. آنان که گناهان بزرگ دارند و با این همه قابل‌علاجند به تارتاروس ریخته می‌شوند و در آنجا به عذاب شدید مبتلا می‌گردند ولی پس از گذشتن یک سال موجی آنها را به بیرون می‌افکند و چون به کنار دریای آخروس نزدیک می‌شوند از ارواح قربانیهای جنایات خود استمداد می‌کنند و اگر آن ارواح راضی شوند از کیفر‌هایی می‌بندند و عذابشان به پایان می‌رسد و گرنه به تارتاروس بازمی‌گردند و دچار عذاب می‌شوند و این حکمی است که دادرسان درباره‌ی آنها صادر کرده‌اند. اما اینان نیز سرانجام به نزد نیکبختان راه می‌یابند.

ارواح نیکان و پاکان به خانه‌هایی که در روی زمین برای ایشان آماده شده است درمی‌آیند و با خدایان همنشین می‌گردند، و در واقع همین ارواحند که به مشاهده‌ی ایده‌ها نایل می‌شوند و چون وقت مقدر فرارسد به هستی تاریخی بازمی‌گردند و یاد حقایقی را که دیده‌اند با خود می‌آورند.

ولی ارواح دوستداران دانش که در پرتو فلسفه کاملاً پاک شده‌اند در هیچ کالبدی دوباره مکان نمی‌گیرند و به جاهایی بسیار زیبا روی می‌نهند که

1. Kokytos

2. Stryx

توصیفشان نه آسان است و نه وقت سخنگو [که ساعت مرگش فرارسیده است] برای آن کفایت می‌کند.

وصف این مکانها و حالات در جزئیات مبهم است و ما نیز حق نداریم آنها را به وسیله تفسیر روشتر مازیم. در این اوصاف عناصری از اسطوره وجود دارد و سخنانی که آدمی به زبان می‌آورد برای این که به خود قوت قلب ببخشد؛ تصاویری هستند که از طریق آنها همه آنچه سقراط درباره مرگ و مرگ‌ناپذیری گفته است، شکل کیهانی می‌یابد.

آدمیان با تربیتی که در طی زندگی این جهانی یافته‌اند می‌میرند. اگر در زندگی عنان خود را به دست غرایز و هوسها سپرده باشند فرشته راهنما آنان را به تارتاروس می‌برد تا دادرسان آن جهان تکلیفشان را معین کنند. آنان که بیماری ظلم سراپایشان را فراگرفته است در کام شرّ نهایی فرومی‌روند و نامشان از دفتر وجود محو می‌شود. درباره مکان شرّ نهایی سخنی گفته نمی‌شود.

ارواحی که در میانه نیکی و بدی زندگی گذرانده‌اند باید پاک شوند. تصاویر مبهم رودها و دریاها و زیرزمینی مظهر حالت وخیم تناقض‌آمیز است. اندیشه‌ای مبهم آدمیانی را که قربانی جنایات ارواح مبتلا به عذاب بوده‌اند به نحوی اسرارآمیز حاضر می‌کند. پس از گذشت یک سال تصمیم گرفته می‌شود که آیا کفار برای پاک شدن ارواح گناهکار کافی بوده است یا نه. حوزه سطح زمین مکان روشنایی و معنی و حقیقت است؛ حوزه ایده‌هاست. آدمیانی را که زندگی این جهانی را با دلبستگی به روح و معنی گذرانده‌اند بدان جا می‌برند ولی از آنچه در این باره گفته می‌شود معلوم نیست که آیا اینان نیز به محاکمه برده می‌شوند یا از حالتی که به هنگام مرگ دارند پیداست که نیازی به تعیین تکلیف ندارند. از این پس زندگی اینان قرین حقیقت و روشنایی است. ارواحی هم که پس از تحمل کفاره گناهان خود در

تارتاروس رضایت قربانیان جنایات خود را کسب کرده‌اند به همین جا می‌آیند. همه این ارواح چون وقت مقدر فرارسد به زندگی زمینی بازخواهند گشت و یاد حقایقی را که دیده‌اند با خود خواهند آورد و از طریق شناسایی، دوباره به آن حقایق آگاه خواهند شد.

پس از آن سخن از مکان خیر نهایی به میان می‌آید و کسانی که زندگی زمینی را در نهایت نیکی و پاکی گذرانده و به فلسفه به معنی حقیقی پرداخته‌اند بدین مکان می‌آیند و دیگر در دایره ورود در کالدهای مختلف قرار نمی‌گیرند. اینان از زندگی بدنی چنان بیگانه شده‌اند که دیگر قابلیت ورود در کالبد را ندارند. اگر مراد از حوزه بالای هوا، مکان ایده‌هاست پس باید مکان خیر نهایی را به حوزه نیک مطلق تعبیر کرد. سقراط این مکان اسرارآمیز را وصف نمی‌کند و درباره آن فقط به ذکر صفت «بسیار زیبا» قناعت می‌ورزد.

گزارش نهایی

«... سیمیاس و کبس، شما نیز به هنگام خود این راه را خواهید رفت. امروز به قول شاعران تراژدی نویس فرمان حرکت من صادر شده است. از این رو وقت آن است که شست و شویی بکنم و بهتر آن است که این وظیفه را پیش از نوشیدن زهر به جا آورم تا زحمت شستن جسد را به زنان نگذارم.»

سقراط با این سخن که متضمن طعن ظریفی بر خود اوست جو سنگین مجلس را ملایمتر می‌سازد. آنچه از این به بعد می‌آید گزارش چگونگی مرگ اوست و ما با نقل این گزارش نوشته خود را به پایان می‌رسانیم.

«چون سقراط خاموش شد کریتون گفت: سقراط، برای من و دوستانت سفارشی دریاره فرزندانند نداری؟ به تو چه خدستی می‌توانیم بکنیم؟»
سقراط گفت: کریتون گرامی، هیچ سفارشی ندارم جز آنچه همیشه گفته‌ام.

در اندیشه روح خویش باشید و این بهترین خدمتی است که به من و فرزندانم و به خود می‌توانید کرد. اگر از روح خود غافل باشید و آنچه را امروز و همواره گفته‌ام به کار نبندید، وعده‌هایی که امروز می‌دهید بی‌فایده خواهد بود.

کریتون گفت: در این باره تا آنجا که بتوانیم کوتاهی نخواهیم کرد. اکنون بگو تو را چگونه به خاک بسپاریم؟

سقراط گفت: اگر توانستید مرا نگاه دارید و از چنگ شما نگریختم هر گونه می‌خواهید به خاک بسپارید. آنگاه لبخندی زد و به ما نگریست و گفت: دوستان گرامی، نمی‌توانم کریتون را مطمئن سازم که سقراط منم که با شما سخن می‌گویم و وصیتهای خود را می‌کنم. او می‌پندارد من آن نعشی هستم که به زودی پیش چشم خواهد داشت و می‌خواهد بداند که مرا چگونه باید به خاک سپرد. اندکی پیش به تفصیل در این باره سخن راندم و گفتم که من پس از نوشیدن زهر در میان شما نخواهم ماند و رهپار کشور نیکبختان خواهم شد. ولی او می‌پندارد که همه آن سخنان برای تسلی خاطر شما و خودم بود. پس بیایید و در برابر کریتون درستی سخنان مرا ضمانت کنید ولی نه چنان‌که او در برابر دادگاه ضامن من شد. او ضمانت کرد که من در اینجا بمانم و نگریزم ولی شما ضمانت کنید که نخواهم ماند و خواهم گریخت تا کریتون اندوهگین نشود و چون ببیند که جسد مرا می‌سوزانند یا به خاک می‌سپارند نگوید که سقراط را می‌سوزانند یا در خاک می‌کنند. دوست گرامی، بهوش باش که چنان سخنی نه تنها خطاست بلکه برای روح زیان دارد. دلیر باش و بگو این‌که در خاک می‌کنم جسد سقراط است و هرگونه که می‌خواهی و موافق رسوم و آداب می‌پنداری آن‌را به خاک بسپار.

آنگاه برخاست و به اطاق مجاور رفت و از ما خواست که بمانیم تا بازگردد و کریتون در پی او رفت. ما گاه درباره سخنانی که به میان آمده بود گفت‌وگو می‌کردیم و گاه از مصیبتی که در شرف رسیدن بود سخن می‌گفتیم و همه چون کودکانی بودیم که پدر خویش را از دست می‌دهند و از این پس عمر را به یتیمی خواهند گذراند.

چون سقراط از نشست و شو فارغ شد فرزندان را به درون زندان آوردند. دو پسرش خردسال بودند و یکی بزرگتر. زنانی هم از خویشان حاضر شدند و سقراط با آنان در حضور کریتون سخن گفت و دستورهای خود را داد و سپس آنان را با کودکان بیرون فرستاد و خود به نزد ما آمد.

غروب آفتاب نزدیک بود. سقراط روی تخت نشست و هنوز چندکلمه‌ای نگفته بود که خادم زندان وارد شد و گفت: سقراط، از تو چشم ندارم که چون دیگران بر من خشم گیری و دشنام دهی چون فرمان کارگزاران را می‌آورم و می‌گویم وقت آن است که زهر بتوشی. در این مدت تو را نیک شناختم و می‌دانم که دلیرتر و مهربان‌تر از همه کسانی هستی که تاکنون به اینجا آمده‌اند و یقین دارم که از من نخواهی رنجید بلکه بر کسانی خشم خواهی گرفت که سبب این مصیبت شده‌اند. می‌دانی که چه فرمانی آورده‌ام. پس در امان خدا باش و بکوش تا چیزی را که راه گریز از آن نیست به بردباری تحمل کنی. اشکش سرازیر شد و روی برگرداند و بیرون رفت. سقراط با نگاه خویش او را بدرقه کرد و گفت: تو هم در امان خدا باش، چنان خواهم کرد که گفتی. سپس روی به ما کرد و گفت: چه مرد مهربانی است. هر روز به نزد من می‌آمد و با من گفت‌وگو می‌کرد و دل به حال من می‌سوزاند. اکنون هم چه اشکی برای من ریخت. ولی، کریتون، باید از گفته او اطاعت کنیم. بگو شوکران را اگر آماده است بیاورند و گرنه آماده کنند.

کریتون گفت: هنوز به غروب آفتاب مانده است. دیگران زهر را دیرتر از این خورده‌اند و پس از آن که گفته شده که وقت زهر خوردن فرارسیده است به خوردن و نوشیدن پرداخته و حتی بعضی با معشوقه خود خلوت کرده‌اند. چرا شتاب می‌کنی؟ هنوز وقت داریم.

سقراط گفت: کریتون گرامی، آنان حق داشتند چنان کنند زیرا می‌پنداشتند که سودی از آن کارها می‌برند. ولی من می‌دانم که اگر زهر را اندکی دیرتر بخورم سودی نخواهم برد جز این که خود را مایه ریشخند سازم و نمایان کنم که عاشق دیوانه زندگی هستم. پس آنچه می‌گویم بکن.

کریتون به غلامی که در نزدش ایستاده بود اشاره‌ای کرد. غلام بیرون رفت و اندکی بعد با خادم زندان که جام زهر را به دست داشت بازگشت. سقراط گفت: دوست گرامی، اکنون چه باید بکنم؟ گفت: پس از آن که نوشیدی باید کمی راه بروی تا پاهایت سنگین شوند. آنگاه بخواب تا زهر اثر کند.

پس جام را به سقراط داد و سقراط در کمال متانت و بی‌آن که دستش بلرزد یا رنگش بگردد جام را گرفت و گفت: از این شراب هم اجازه دارم جرعه‌ای بر خاک بپوشانم؟

خادم گفت: بیش از آنچه برای یک تن لازم است آماده نمی‌کنیم. سقراط گفت: بیار خوب. ولی اجازه دارم از خدایان تقاضا کنم که سفر خوشی برای من مهیا کنند؟ دعایی جز این ندارم و آرزومندم که آن را بیاورند.

پس از این سخن جام را به لب برد و بی‌آن که خم به ابرو آورد زهر را نوشید. بسیاری از ما تا آن دم اشک خود را نگاه داشته بودیم. ولی چون سقراط زهر را نوشید عنان طاقت از دست ما به در رفت. اشک من چنان سرازیر شد که ناچار شدم روی خود را بپوشانم و بگذارم فروریزد. ولی برای او نمی‌گریستم. به حال خود گریان بودم که چنان دوستی را از دست می‌دهم. کریتون چون نتوانست از گریه خودداری کند بیرون رفت. آپلودوروس از چندی پیش گریان بود ولی در این هنگام چنان شیونی آغاز کرد که همه ما اختیار را از دست دادیم. در این میان تنها سقراط آرام بود و می‌گفت: چه می‌کنید؟ چه مردمان عجیبی هستید؟ زنان را بیرون کردم که این حال بیش نباید زیرا شنیده‌ام آنجا که کسی می‌میرد همه باید خاموش باشند. بر خود مسلط شوید و آرام باشید. ما شرمنده شدیم و از گریه باز ایستادیم. سقراط کمی راه رفت و گفت: پاهایم سنگین می‌شوند. آنگاه چنان که خادم زندان گفته بود به پشت خوابید. مردی که جام زهر را به او داده بود نزدیک شد و گاهگاه پاها و ساقهای او را می‌فشرد و می‌پرسید: حس می‌کنی؟ گفت: حس نمی‌کنم. پس از آن دست

به رانهایش برد و با اشاره به ما فهماند که تنش سرد می‌شود. سپس بسار دیگر دست به تن او مالید و گفت: همین که اثر زهر به قلب رسید کار تمام است. سردی به شکم رسیده بود که سقراط پوششی را که به رویش افکنده بودند به کنار زد و گفت: "کریتون، به آسکلیپوس خروسی بدهکارم. این قربانی را به جای آورید و فراموش مکنید."^۱ این واپسین سخن سقراط بود.

کریتون گفت: البته فراموش نخواهم کرد. سقارش دیگری هم داری؟ سقراط پاسخ نداد و اندکی بعد تنش لرزش کوتاهی کرد. خادم پوشش را از روی او برداشت. چشمانش باز و بی حرکت بودند. کریتون چشم و دهان او را بست.

اخکراتس، این بود سرانجام مردی که از همه مردمانی که دیدیم و آزمودیم هیچ کس در خردمندی و عدالت به پایش نمی‌رسید.»

با این گزارش افلاطون یکی از کتابهای معدودی را به پایان می‌رساند که دایم آدمیان را فرامی‌خوانند تا خود را بیازمایند و بییند آیا لیاقت نام آدمی را دارند یا نه.

۱. آسکلیپوس خدای دانش پزشکی است. سقراط می‌خواهد به شکرانه رهایی از رنج زندگی خروسی به خدای پزشکی قربان کند. م.

نمایه

آرگوس (شهر) ۲۰۸	آبولودوروس ۱۰۱، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸
آرمان‌گرایی ۱۶۴	۲۶۶
آریستوفانس ۱۶۷، ۶۴	آپولوژی ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۵، ۵۷
آزادی اخلاقی-دینی ۸۳	۵۸، ۵۹، ۶۰، ۸۷، ۹۱، ۹۳، ۹۷
آسکلپیوس ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۷	۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۶
آسیای صغیر ۱۲۷	۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۸، ۲۴۷، ۲۵۰
آفرودیت ۳۸	۲۵۳
آکروپلیس ۳۵	آپولون ۶۱، ۷۵، ۷۸، ۹۰، ۹۳، ۱۰۹
آگوستین ۱۹۸	۱۱۴، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۰۰، ۲۴۳
آلکییادس ۲۸، ۸۶	۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱
آلمان ۹	۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵
آلوپکه (محلّه) ۱۷	آتن ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹
آمفی‌پلیس (جنگ) ۷۹	۶۶، ۷۹، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۹۸، ۱۱۲
آموزش سقراطی ۷۲	۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴
آناکساگوراس ۷۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۲	۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶
آناکسیماندر ۳۳	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۹۲، ۲۲۲، ۲۴۷
آناکسیمنس ۳۳	آخروس (دریاچه) ۲۶۰، ۲۶۱
آنتیوخیا (محلّه) ۸۹	آخرون (رود) ۲۶۰
آتوتوس ۵۸، ۶۹، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳	آخیلئوس ۷۹
آیاس ۱۰۶	آدنیمانتوس ۹۱
آیاکوس ۱۰۶	آرخون‌شاه ۲۰

ایس ۱۴۳	ایرها (نمایشنامه) ۱۶۷، ۶۴
امیدوکلن ۱۷۱	انکرانس ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
اونتوس ۶۴، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۷	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸
اوئودموس ۸۵	۲۲۵، ۲۴۸، ۲۶۷
اوئوفرون ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱	ارسطو ۱۱، ۱۲، ۱۵۷، ۱۸۲، ۲۲۳
۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲	اروس (عشق) ۱۵۹، ۱۸۸، ۲۲۴، ۲۳۰
۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱	۲۴۴
۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹	اسپارت ۵۵، ۵۶
۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۶۱	استوکس (دریاچه) ۲۶۱
۸۵، ۹۳، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۹، ۲۵۷	اسطوره ۳۸، ۴۸، ۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶
اودوسه توس ۱۰۶، ۲۱۳	۲۵۷
اورانوس ۴۰	اسکوتلا، مارتین ۱۸
اورفوس ۱۰۶	اشراقیت ۸۲
اوکتانوس ۲۶۰	افلاطون ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶
برلین ۹	۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۸، ۳۴، ۴۷
بُن ۹	۴۸، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۳، ۷۸، ۸۴
پاروس (شهر) ۶۴	۸۵، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۱
پاریس ۳۸	۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸
پالاموس ۱۰۶	۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸
پروتاگوراس ۱۴، ۲۵۷	۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲
پروتانیون ۹۷، ۹۸	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲
پریپتولوس ۱۰۶	۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱
پریکلن ۱۹۲	۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۲
پلوپونز (شهر) ۱۴۵، ۱۴۳	۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷
پلوپونزی (جنگ) ۵۵	۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۱
پوتیدا یا (جنگ) ۷۹	۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳
	۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۷
	المپ ۹۷

دولوس (جزیره) ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸	پورینفلگتون (رود) ۲۶۰
دیونوسوس ۱۲۸	پیتوس (محلّه) ۱۹
رادامانتوس ۱۰۶	تارتاروس ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
زنوس ۲۳، ۳۱، ۳۹، ۴۴، ۴۷، ۷۵، ۱۲۸، ۲۵۵	تالس ۲۳
سالامیس ۹۰	تانتالوس ۴۴
سوفرونیسکوس ۶۱	ترویا (جنگ) ۷۹
سونیوم ۱۱۶	ترویا (شهر) ۳۸، ۱۰۶
سیوفوس ۱۰۶	تهوس ۱۱۴، ۱۴۶
سییل ۵۵، ۱۴۴	تلامون ۱۰۶
سیمیا ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴	توینگن ۹، ۱۸
۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵	تیمائوس ۲۵۷
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۵	تین ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۴۴، ۲۱۳
۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲	تراسبولوس ۵۶
۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱	ثالی ۱۱۷، ۱۱۸
۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸	جباران سی گانه ۵۶، ۸۹
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۵	جمهوری ۱۴، ۱۶، ۹۴، ۱۲۸، ۱۶۳، ۲۳۰
۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۳	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۵۷
فایدروس ۸۵، ۸۶، ۲۵۷	خایرفون ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۲۴۷
فایدون ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۵، ۴۷، ۵۴	دانت ۱۰۷
۵۷، ۶۳، ۸۸، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴	دایدالوس ۲۹، ۴۴، ۵۲
۱۲۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳	دایمون ۲۱، ۷۶، ۷۷
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۴	دایمونیون ۲۱، ۲۲، ۷۷، ۷۸، ۲۴۸
۱۶۶، ۱۷۲، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۰۷	دلفی ۶۵، ۶۶، ۹۳، ۱۳۸، ۲۴۷، ۲۵۱

۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸،	۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۲،
۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴،	۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴،
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،	۲۵۵، ۲۵۸
۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴،	فتیا ۱۱۶
۱۴۵، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵،	فلوطين ۱۹۸
۲۶۶، ۲۶۷	قلیوس (شهر) ۱۴۰، ۱۴۵، ۲۴۸
کساتیہ (همر سقراط) ۱۴۰، ۱۴۴،	قیثاغورس ۱۴۴
۱۴۸	قیثاغوریان ۲۰۳
کسنوفون ۱۱، ۱۲	قیلولانوس ۱۴۴، ۱۵۲
کمدی الہی ۱۰۷	
کوربیانت ۱۲۷، ۱۲۷، ۱۳۸،	کادموس ۲۱۳
کوکوتوس (رود) ۲۶۱	کالیاس ۶۴
	کبس ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴،
کایا ۲۵۵	۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
گرگیاس ۲۵۷	۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰،
گفت وگوی سقراطی ۶۷	۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵،
گلاوکن ۲۳۲، ۲۳۳	۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲،
گواردینی، رومانو ۹	۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱،
	۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳،
لئون ۹۰	۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵،
لاکدایمون ۱۳۵	۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۸،
لوکون ۵۹، ۶۹	۲۶۳
	کراتولوس ۱۸۷
مگارا ۱۳۵	کرت ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۴۶
ملتوس ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۴۵، ۵۴، ۵۸،	کرنی ۲۵۰
۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴،	کرونوس ۴۰
۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۲	کریٹیبولوس ۱۰۱، ۱۴۸
مٹلاٹوس ۳۸	کریتون ۱۶، ۱۷، ۲۵، ۵۴، ۵۷، ۶۹، ۹۴،

هرا ۳۸، ۴۰	موسایوس ۱۰۶
هراکلیت ۱۷۱	موسیقی ۱۷۵
هیودوس ۱۰۶	مونیک ۹
هفایستوس ۴۰	مهمانی ۱۶، ۲۸، ۸۶، ۱۴۴، ۱۵۹، ۲۵۷
هلنا ۳۸	مینوتاوروس ۱۴۶
هومر ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۶، ۲۱۳، ۲۴۶	مینوس ۱۰۶، ۱۴۶
یولائوس ۲۰۸	مینہ (واحد پول) ۶۴، ۱۴۸
یونان ۲۹، ۴۴، ۵۵، ۱۴۶، ۱۸۵، ۲۰۸	ناکسوس (دشت) ۲۴
۲۱۳، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱	



شاهکار شهیدان مرگ ایشان است و سقراط شهید فلسفه است. مرگ سقراط یکی از مهمترین موضوعات تاریخ فرهنگ باختر زمین است و تا به امروز جذبه اسرار آمیز او، اندیشه‌وران و هنرمندان بسیاری را تحت تأثیر عمیق خود قرار داده است. موضوع سخن در این کتاب نیز حکایت مرگ سقراط است، هر چند مرگ به معنایی دیگر، رومانو گوار دینی استاد فلسفه و فلسفه دین در دانشگاه‌های بن و برلین و توپینگن و مونیخ بوده است و کتاب حاضر نتیجه بیست و پنج سال بررسی مداوم نوشته‌های افلاطون است. نویسنده با چنین کوشش و انسی به تحلیل و تفسیر چهار رساله افلاطون، اوتوفرون، آپولوژی، کریتون و فایدون پرداخته تا بر خواننده آشکار سازد که سقراط مرگ را چگونه می‌بیند و چشم در چشم مرگ زندگی بر او چگونه می‌نماید و در پایان کار چگونه از عهده امتحان برمی‌آید. اهمیت اثر حاضر افزون بر ژرف کاوی در افکار سقراط، تدقیق درباره مفهوم مرگ و دین از رهگذر اندیشه‌های سقراط و ضرورتاً افلاطون است.

فلسفه و فرهنگ
۷۰۰۰ تومان

ISBN 978-964-489-016-1



9 789644 890161