

جایگاه اسطوره در دیالوگ‌های افلاطون

سعیده محمدزاده*

محمدرضا حسینی بهشتی**

چکیده

کانون این مقاله بررسی جایگاه اسطوره در دیالوگ‌های افلاطون است. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی به این مسائل اشاره دارد که دیالوگ‌های افلاطون در دوره‌های مختلف دارای چه ویژگی‌هایی است؟ و رویکرد افلاطون نسبت به اسطوره در دیالوگ‌های آغازی، میانی و پایانی چه تغییری پیدا می‌کند؟ در این راه، ما نخست به بررسی ایراد دیالکتیک در دیالوگ‌های سقراطی و سپس به نحوه استفاده افلاطون از اسطوره در دوره‌های مختلف می‌پردازیم و توضیح می‌دهیم که بکارگیری اسطوره در دیالوگ‌های سقراطی برخلاف دوره‌های دیگر که به منظور افزودن بُعدی دینی یا اسطوره‌ای و یافتن راه‌حل برای مسائل مهم فلسفی است؛ در آن دیالوگ‌ها به جهت تقریب به ذهن و بیان تمثیل صورت می‌گیرد. در نهایت با تقسیم اسطوره‌های دوره‌های بعد به دو دسته کلی فرجام‌شناختی و غیرفرجام‌شناختی، به توضیح موضوع و محتوای خاص دسته دوم این اسطوره‌ها و علت بهره‌مندی از آنها می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: دیالوگ‌های افلاطون، دیالکتیک، اساطیر یونان، اساطیر غیرفرجام‌شناختی.

* دانشجوی دکتری فلسفه محض، دانشگاه خاتم (نویسنده مسئول)،

saeede.mohamadzade.m@gmail.com

** دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تهران، mrbeheshti@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹



۱. مقدمه

بسیاری از افلاطون‌شناسان به زمان‌بندی آثار افلاطون قائل‌اند و آثار او را بر مبنای سه دوره اصلی به آثار آغازی یا سقراطی، آثار میانی و آثار پایانی تقسیم می‌کنند. برخی از آنان دوره‌ای بینابینی در نظر می‌گیرند و چند اثر را که ویژگی‌های دو گروه را در بر دارند، آثار گذاری یا انتقالی می‌نامند و این آثار را در حکم پل میان دو دوره به حساب می‌آورند. اما این مقاله به مسائلی از این قبیل نمی‌پردازد که: هر یک از دیالوگ‌های افلاطون به چه دوره‌ای تعلق دارند؟ آیا اصلاً دوره‌های زمانی برای آثار افلاطون می‌توان در نظر گرفت؟ آیا این دیدگاه که آثار افلاطون به دوره‌های مختلفی تقسیم می‌شود تا چه حد قابل دفاع است؟ در اینجا به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که با وجود این افتراق آراء، حتی کسانی که مخالف دوره‌بندی هستند، به ویژگی‌های سبکی و محتوایی مشترک در میان یک گروه از آثار قائل‌اند که آن گروه را از آثار دیگر متمایز می‌سازد. مثلاً دیالوگ‌های سقراطی دارای این ویژگی‌های مشترک‌اند که از لحاظ شکل، حجم کوتاهی دارند و در آن‌ها اکثر پرسش‌ها و پاسخ‌ها میان هم‌سخنان کوتاه است و موضوع آن‌ها پرسش از چیستی یکی از فضایل اخلاقی است، به طوری که سقراط با روش خاص خود (دیالکتیک) از هم‌سخن خود در خصوص تعریف آن مفهوم اخلاقی سؤال می‌کند و اشکالات پاسخ‌های هم‌سخن خود را به او گوشزد می‌کند تا به تعریفی کم‌اشکال‌تر برسند. با این حال، در نهایت به تعریف آن فضیلت اخلاقی که معادل با شناخت آن فضیلت است، نمی‌رسند. بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های این دیالوگ‌ها این است که بی‌نتیجه به پایان می‌رسند. البته دفاعیه و کریتون از این جهات مستثنی هستند، زیرا این دو اثر اگر چه به زعم اکثر صاحب‌نظران متعلق به دوره سقراطی‌اند، اما به بحث در مورد یک فضیلت اخلاقی نمی‌پردازند و در آن‌ها مباحث بی‌نتیجه نمی‌ماند.

افلاطون در دوره گذار و عبور از این دیالوگ‌های سقراطی و گام نهادن به دوره میانی، تغییر ساختار دیالوگ و رویکرد خود را نشان می‌دهد و از روش دیالکتیک خاص سقراط و استدلال صرف فاصله می‌گیرد و اسطوره را نیز به کار می‌بندد، زیرا به نظر می‌رسد که روش پیشین به تنهایی در به نتیجه رساندن بحث و تبیین موضوع ناکارآمد بوده است. البته این بدان معنی نیست که اسطوره به تنهایی برای وصول به هدف کافی است، بلکه باید در نظر داشت که اسطوره‌ای که به یاری فلسفی می‌آید در کنار دیالکتیک می‌تواند ما را به

معرفت برسانند. گویی این دو برای نیل به حقیقت، مکمل یکدیگرند. چنانکه مورگان نیز می‌گوید اسطوره‌های فلسفی برای تبیین ناتوانی فرد در دستیابی به معرفت یقینی و آشکار نمودن محدودیت‌های زبانی اهمیت دارند، اما جایگزین مناسبی برای دیالکتیک نیستند. آنها برای بیان بدیهیات معتبر کافی نیستند و باید با دیالکتیک همراه باشند (Morgan, 2000: 180). پس گویی نه استدلال صرف و نه اسطوره، هیچ‌یک به تنهایی ما را به نتیجه‌ای قطعی در باب همه مسائل فلسفی نمی‌رسانند.

۲. جایگاه اسطوره در آثار افلاطون

افلاطون در آثار مختلف خود نسبت به اسطوره رویکرد یکسانی ندارد، دیدگاه و نحوه استفاده او از اسطوره در دوره‌های مختلف دگرگون می‌شود؛ به عنوان نمونه در دیالوگ‌های سقراطی اثری از کاربرد اسطوره به عنوان مکمل استدلال و دارای جایگاه اصلی در پیش‌برد بحث به چشم نمی‌خورد. همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، در بسیاری از این دیالوگ‌ها تعریف یک مفهوم (یعنی یک فضیلت اخلاقی) محوریت دارد و برای حصول تعریف، به برخی از اصول و روش‌های منطقی استناد می‌شود، از جمله اصل تناقض و منطق تک‌معنایی، به این معنی که برای یک لفظ یک معنای واحد در نظر گرفته‌شود. در این آثار بر مبنای این‌گونه اصول منطقی اشکالات تعریف مطرح می‌شود، از جمله اینکه نباید مصداق را جایگزین تعریف ساخت، یا اینکه تعریف باید جامع و مانع باشد. به این ترتیب، روشی که در دیالوگ‌های سقراطی استفاده می‌شود، جایی برای زبان اسطوره‌ای باقی نمی‌گذارد و حتی با بیان اسطوره‌ای در تضاد است. اگر اسطوره‌ای هم در این دیالوگ‌ها^۱ به چشم می‌خورد، مثالی است که افلاطون برای توضیح نکته موردنظر خود می‌آورد؛ مانند مثالی که او در *اوتوفرون* می‌زند تا درستی ادعای خود در باب ماهیت دین‌داری و بی‌دینی را روشن کند (Se-d). در این دیالوگ^۲ (6a) به تناسب اقامه دعوی اوتوفرون علیه پدر خود به جرم قتل یکی از کارگران، مثال‌هایی از مجازات بعضی از ایزدان به دست فرزندان خود می‌آید: کروئوس نسبت به پدر خود اورانوس (Uranus)، زئوس نیز نسبت به پدرش کروئوس و همچنین هفایستوس (Hephaestus) نسبت به مادر خود هرا (Hera) کین‌خواهی کرده‌بود. در *کراتولوس* نیز مثال‌هایی از اساطیر به منظور ریشه‌شناسی اسامی اسطوره‌ای به چشم می‌خورد. افلاطون از زبان سقراط بحثی در باب نحوه اشتقاق

اسامی ایزدان پیش می‌کشد. او می‌گوید که مردمان واژه هادس (Hadēs) را مشتق از واژه نادیدنی (αἰδής) می‌دانستند و چون روح جدا از تن به نزد او می‌رود، از این خدا هراس داشتند، از این رو به آن پلوتون (Ploutōn/Πλουτων) هم می‌گفتند (8-403a5)، اما به نظر سقراط نام هادس مشتق از آن واژه نیست، بلکه چون او خوب همه چیز را می‌بیند (eidenai)، به این نام خوانده شده است (4-404b1). در اساطیر یونان، هادس هم نام قلمرو الهی و هم نام پادشاه آنجاست. همسر او پرسفونه^۴ یا به زبان رومی پروسرپینا (Proserpina) به معنای «نابودگر نور» (Destroy slay) است که توسط هادس دزدیده و ملکه دنیای زیرزمین می‌شود (OH. 18.12-15). البته به نظر سقراط اصل واژه پرسفونه، (فره‌پافا / pherepapha) به معنای دانایی (sophia) است (404d3). هفایستوس^۵ (Hēphaistos) نیز از فایستوس (Phaistos) به معنای روشن / آشکار (dēlos) است (407c5). طبق نظر گاتری، افلاطون در آثار خود به دو منظور از اسطوره استفاده کرده است. مورد اول زمانی که به کارگیری اسطوره چیزی بیش از عادت به نقل قطعه‌ای از هومر یا ارجاع به یک باور مشهور نیست و مورد دیگر زمانی که تفاوت اساسی میان استدلال دیالکتیکی و اسطوره وجود دارد و صرفاً با روش نخست نمی‌توان راه به جایی برد، مانند بحث در باب جاودانگی روح (Guthrie, 1993, 239-240).

اما آن‌جا که اسطوره به طور خاص وارد آثار افلاطون می‌شود، کارکردی کاملاً متمایز از صرف تمثیل و تقریب به ذهن دارد و به نظر می‌رسد روشی است که افلاطون به منظور تبیین برخی از مسائل فلسفی یا افزودن بُعدی اسطوره‌ای یا دینی به کار می‌برد. در این آثار، اسطوره جایگاهی مهم پیدا می‌کند و حتی در تبیین برخی از نظریات، اصلی‌ترین جایگاه را می‌یابد، در صورتی که در دیالوگ‌های آغازی برای تبیین برخی از نظریات، چنین جایگاهی ندارد و همانطور که گفتیم به منظور تقریب موضوع به کار می‌رود. این رویکرد به تدریج و به صورت جزئی در چند دیالوگ شروع می‌شود و پس از آن در آثار معروف به دیالوگ‌های میانی و همچنین چند دیالوگ پایانی به اوج خود می‌رسد.

اما چرا فیلسوفی که در چندین دیالوگ (چون کتاب اول جمهوری، لوسیسیس، لائیس، نخارمیدس، ایون، هیپاس کوچک و منکسنوس) هیچ اسطوره‌ای روایت نمی‌کند یا حتی در دیالوگ‌هایی چون آپولوژی (22c)، جمهوری (378d-e, 387b) به نقد شعر و اسطوره‌ها می‌پردازد، به طوری که گویی از اختلاط اسطوره با فلسفه اجتناب می‌کند، روش

خود را تغییر می‌دهد و به اسطوره روی می‌آورد؟ به نظر می‌رسد که افلاطون در دیالوگ‌های سقراطی روایت‌گر فلسفه سقراط و روش اوست و در دوره مابعد سقراطی سعی دارد برای مسائلی که در دیالوگ‌های سقراطی و با روش حاکم بر این دیالوگ‌ها بی‌پاسخ می‌ماند یا برای مسائلی که نزد سقراط مطرح نبوده و بعد از سقراط در فلسفه خود او پیش آمده، به کمک اسطوره‌ها راه‌حلی بیابد. برخی از این اسطوره‌ها اقتباس او از اساطیر کهن یونان یا اساطیر واردشده از فرهنگ‌های مجاور با فرهنگ یونان بوده‌اند و برخی از آن‌ها ساخته خود او هستند. افلاطون با روایت این اسطوره‌ها موضوعات مختلفی را دنبال می‌کند. اسطوره‌های افلاطون را می‌توان به طور کلی به دو دسته فرجام‌شناختی^۶ و غیرفرجام‌شناختی تقسیم کرد. تبیین ساختار و کارکرد اسطوره‌های فرجام‌شناختی که در خصوص سرنوشت روح پس از مرگ قضاوت ارواح و تناسخ است و همچنین هر نوع محتوا یا اشاره‌های کوتاه فرجام‌شناختی در مجموعه آثار افلاطون به دلیل حجم و اهمیت هر یک از دیالوگ‌های فرجام‌شناختی، خود نیازمند پژوهشی مستقل است. از این رو در این مقاله مجموعه اسطوره‌های غیرفرجام‌شناختی را که شامل موضوعات مختلف چون سیاست، عشق و به ویژه جهان‌شناسی می‌شود، به اجمال ذکر می‌کنیم تا جایگاه آنها نزد افلاطون مشخص گردد.

۱.۲ پروتاگوراس

در پروتاگوراس که اغلب صاحب‌نظران آن را متعلق به دوره سقراطی ولی پس از دیالوگ‌های تعریف‌محور می‌دانند، موضوع توانایی انسان در فراگیری فضیلت‌های مختلف از جمله سیاست به صورت بسیار محدود و مختصر، به شکل اسطوره از زبان پروتاگوراس بیان می‌شود. خلاصه اسطوره پروتاگوراس این است که در روزگاران گذشته، زمانی بود که در جهان تنها خدایان بودند و هیچ آفریده‌ای نبود. وقتی روز آفرینش جانداران فرا رسید، خدایان آنها را در درون زمین، از خاک، آتش و دیگر عناصر ساختند. زمانی که می‌خواستند آن‌ها را به جهان روشنایی بیاورند، پرومیتئوس^۷ (Promētheus) و اپیمیتئوس (Epimētheus)، برادر پرومیتئوس، را گماشتند تا نیروهای گوناگون را میان آنها تقسیم کنند. اپیمیتئوس کار تقسیم نیرو و پرومیتئوس بازرسی آنها را بر عهده داشت. اپیمیتئوس نیروهای مختلف از جمله نیروی تن، سرعت و پروبال را به جانوران داد تا بدین‌سان از خود دفاع کنند. سپس اسباب

آسایش آن‌ها را در برابر سرما و گرما فراهم آورد. بعد از آن انواع خوراکی را میان آن‌ها تقسیم کرد. اما او چندان فرزانه نبود و تمام وسایل و نیروها را به جانوران داد، بدون آن‌که برای نوع بشر چیزی باقی بگذارد. پرومتیوس که برای بازرسی کار آمد، همه جانداران را برخلاف آدمیان مسلح و مجهز دید. او چاره‌ای نیافت جز این‌که هنرهای هفایستوس و آتنا^۱ (Athēnē) یعنی دانش و فنون ساختن وسایل را بدزدد و به بشر ارزانی دارد و چون بدون آتش استفاده از آن فنون نتیجه‌ای نداشت، آتش را نیز به آنها افزود^۲. این دانش‌ها برای انسان فراهم شد، اما هنر سیاست را نداشت زیرا این هنر در گنجینه زئوس بود و پرومتیوس به جایگاه او راه نداشت. آدمی که با بهره‌مندی از نیروهای ایزدی با ایزدان پیوند خویشی یافت، از این رو یگانه‌جانداری بود که به خدایان ایمان آورد و برای آنان پرستشگاه برپا کرد. سپس سخن گفتن را اختراع کرد. در آن زمان، انسان‌ها پراکنده می‌زیستند و اگرچه به واسطه آن فنون وسایل زندگی را فراهم می‌کردند، اما توان مقابله با حیوانات درنده را نداشتند، پس گرد هم آمدند و شهر و روستا ساختند، اما آدمیان پس از این که در کنار هم قرار گرفتند، به آزار یکدیگر پرداختند؛ زیرا از اصول کشورداری و زندگی اجتماعی بی‌بهره بودند. پس به ناچار جدا شدند و دوباره دستخوش آزار درندگان قرار گرفتند. زئوس چون بشر را در آستانه نابودی دید، به واسطه هرمس^۳ (Hermes) شرم و عدالت را بر روی زمین فرستاد تا در جامعه نظم و قانون برپا شود و از او خواست به گونه‌ای آن را تقسیم کند که همه از آن بهره‌مند باشند، زیرا در غیر این صورت جامعه پایدار نمی‌ماند و حتی خواست قانونی به انسان‌ها ببخشد تا هرکس را که استعداد پذیرش آن را نداشت، بکشند؛ زیرا وجود او برای جامعه زیانی بزرگ بود (320c-323a).

چنان‌که پیداست، پروتاگوراس در این اسطوره برای رسیدن به این هدف که چرا فضیلت‌های انسانی فراگرفتنی‌ست، ابتدا به بیان چگونگی آفرینش انسان پرداخته، سپس علت ایمان آوردن انسان به خدایان و نحوه شکل‌گیری اجتماع را بیان می‌کند تا در نهایت بتواند بحث استعداد داشتن انسان در پذیرش فضیلت را مطرح کند.

در این دیالوگ، پروتاگوراس از عناصر اسطوره‌ای به منظور حمایت از موضع خود مبنی بر آموختنی بودن فضیلت و آموزش تعالی سیاسی در متن دموکراسی آتن استفاده می‌کند که گویی در نهایت سقراط هم با آن اختلاف نظر ندارد. اگر پروتاگوراس

سیاست را ذاتی آتینان و موهبتی می‌دانست که قابل آموختن نیست، نیازی به بیان این اسطوره نبود که هدفی خلاف آن دارد.

اساساً یک نشانه در تأیید این که سقراط تربیت اخلاقی و آموختنی بودن فضیلت را می‌پذیرد این است که مسائل اخلاقی در دیالوگ‌های مختلف آغازی یا سقراطی مطرح می‌شود و این تأییدی است بر این که او توانایی انسان در فراگیری فضائل اخلاقی و به تبع آن، امکان تربیت اخلاقی را مفروض می‌گیرد.

۲.۲ مهمانی

دیالوگ دیگری که در آن استفاده گسترده افلاطون از اسطوره را می‌بینیم، مهمانی است که موضوع خاص آن اسطوره‌ها عشق و نیروی آن است. فایدروس در خطابه خود در این باره دو اسطوره بیان می‌کند: یکی در باب فداکاری آلكستیس (Alcēstis) که جان خود را فدای شوهر کرد و این فداکاری او چنان شوری در خدایان برانگیخت که روح او را از عالم اموات آزاد کردند و به این جهان بازگرداندند؛ و دیگری نیرنگ اورفئوس در نجات دادن همسر خود. به این ترتیب که او چون چنگ‌نوازی ماهر بود، به عالم اموات راه یافت تا همسر خود را به عالم زندگان آورد، اما نتوانست و خود نیز به کیفر این نیرنگ‌بازی به دست زنان کشته شد^{۱۱} (179b5-d5). این دو داستان^{۱۲} در اساطیر یونان آمده و افلاطون در این دیالوگ از آنها بهره برده است.

سپس آریستوفانس (Aristophanes) نیز از طریق اسطوره‌ای برای نشان دادن نیروی اروس، به بررسی طبیعت آدمی و دگرگونی‌هایی که بر آن روی داده، می‌پردازد و این گونه روایت می‌کند که طبیعت آدمیان در روزگاران پیشین مانند امروز نبود. انسان‌های اولیه ترکیبی از دو فرد مرد_مرد، زن_زن و یا مرد_زن بودند. زن زاده زمین و مرد زاده خورشید و جنس سوم فرزند ماه بود که خاصیت خورشید و زمین را داشت. در گذشته، آدمیان که فرزندان اجرام آسمانی بودند، تنی گرد با چهار دست و پا داشتند. چون یک سر برای چهره‌ها در دو سوی متضاد وجود داشت، اعضای دیگر آنها چون گوش و دستگاه تناسلی نیز دو برابر بود. هنگامی که می‌خواست بدود از هشت دست و پای خود یاری می‌گرفت و چرخ‌زنان راه می‌رفت. حرکت آنها با توجه به شکلی که داشتند، دایره‌وار بود. به دلیل نیروی شگفت‌انگیزی که آدمیان داشتند و می‌خواستند بر خدایان چیره شوند، زئوس و

دیگر خدایان گرد هم آمدند تا برای سرکشی آدمیان چاره‌ای بیابند که نه تمام آن‌ها از بین بروند و نه قدرت بسیار و گستاخی آنان ادامه یابد. چاره این بود که آدمیان را ناتوان سازند، به این طریق که آنها را دو نیم کنند تا بر دو پا راه روند. پس زئوس آن‌ها را از میان برید و به آپولون دستور داد که سر آنها را بچرخاند تا رویشان به سمت بریدگی باشد و با دیدن آثار آن فرماندارتر شوند و اگر بیشتر گستاخی کردند، یک پای دیگر را هم از بین ببرند. بعد از آنکه آدمی به دو نیم شد، هر نیم در آرزوی نیم دیگر بود. از این رو، این دو نیم بازوان خود را دور یکدیگر حلقه می‌زدند و آرزوی به‌هم‌پیوستن آنها به حدی بود که در آن حال می‌ماندند و می‌مردند. زئوس برای اینکه آدمیان را از نابودی برهاند، اعضای تناسلی آنها را که به پشت بود، به پیش برگرداند تا امکان ادامه نسل داشته‌باشند. اما اگر مردی، مردی دیگری را در آغوش می‌گرفت، این امر موجب آرامش او می‌شد. آدمیان از آن روز به بعد به هم عشق ورزیدند و اروس در این راه به آنان یاری می‌رساند. پس هر کدام از ما نیمه انسان دیگریست و می‌کوشد نیمه دیگر خود را بیابد. اگر بتوانیم عطوفت اروس را جلب کنیم، محبوب خود را خواهیم یافت. ما باید در پی معشوقی باشیم که فکر و روح او مانند ما باشد و باید خدای عشق را بستاییم و خدایان را محترم شماریم و از فرمان آنان سرپیچی نکنیم تا ما را به طبیعت نخستین بازگردانند تا بتوانیم به نیک‌بختی نائل شویم (189c4-193d5).

اما افلاطون بر این باور است که این شرح اسطوره‌ای از اروس، نتوانسته ماهیت او را کاملاً آشکار سازد، زیرا این اسطوره نه در وصف ماهیت اروس، بلکه در ستایش اوست. پس افلاطون که به دنبال حقیقت راجع به اروس است، خود اسطوره‌ای درباره عشق (201e-212a) از زبان سقراط بیان می‌کند که از زنی به نام دیوتیما (Diotima) آموخته‌است:

دیوتیما، اروس را نه خوب می‌داند و نه زیبا، اما نه به این معنا که او زشت (aischros) و بد است، زیرا همان‌طور که میان دانایی و نادانی (amatheia) میانگینی هست، در مورد زشت و زیبا نیز چنین است. پس اروس چیزیست میان خوب و زیبا. او دایمونی (daemon) بزرگ است. دایمون‌ها، مابین خدایان و موجودات فانی هستند. آنان میان خدایان و آدمیان واسطه می‌شوند تا دعای آدمیان را به خدایان و فرمان ایشان را به آدمیان برسانند. در واقع به واسطه آنها همه جهان به‌هم‌پیوسته و واحد می‌شود. به گفته دیوتیما اروس از آمیزش پوروس^{۱۳} (poros) و پنیا^{۱۴} (Penia) به وجود آمده و از ویژگی هر دو بهره‌مند است. او از

مادر، فقر (penē) را به ارث برده و از این لحاظ نه لطیف است و نه زیبا، بلکه خشن و ژولیده است، اما از پدر حيله‌گری در همه چیزهای زیبا و خوب را فراگرفته‌است، زیرا او شجاع، سخت‌کوش، تنومند و شکارچی است که همواره مکر می‌بافد. او مشتاق خرد، استاد جادوگری و گفتار هنرمندانه است. پس نه به خدایان شبیه است و نه به آدمیان و همواره حالتی میان دانایی و نادانی دارد. اروس نیز که چنین است، همواره در جست‌وجوی دانش است. از این رو فیلسوف است. فیلسوف نیز میانگینی میان دانا و نادان است. این سخنان به نوعی تأکید به این مضمون از سخن سقراط در *آپولوژی* است که می‌گوید: می‌دانم که هیچ نمی‌دانم (21d)؛ از این جهت است که او همواره در جست‌وجوی حکمت و حقیقت است. زیرا دانا در پی دانایی نمی‌گردد، اما کاملاً نادان هم نیست، زیرا اگر کسی مطلقاً نادان باشد، نیازی به دانایی در خود احساس نمی‌کند و خود را کامل می‌داند. به باور دیوتیما عشق هر گونه کوششی است برای رسیدن به همه امیال خوب و نیک‌بختی که والاترین هدف آدمی است (Smp. 205d). اما مقصود از آن صرفاً جست‌وجوی نیمه دیگر خود نیست، بلکه باید آن نیمه یا تمام، خوب هم باشد. پس عشق، اشتیاق به داراشدن خوبی برای همیشه است. اما چگونه می‌توان کوشش جویندگان خوبی را عشق واقعی دانست؟ این امر از طریق بارور ساختن چیزی زیبا، خواه آن تن باشد و خواه روح، ممکن می‌شود. به نظر دیوتیما همه آدمیان به دنبال جاودانگی و زیبایی هستند و مقصود از آمیزش زن و مرد نیز همین است. کشش و عشق در واقع خود زیبایی نیست، بلکه بارور ساختن زیبایی است. به این ترتیب او علت وجود عشق را چنین توصیف می‌کند که چون طبیعت آدمی همواره در تلاش برای جاودانگی است، تولیدمثل می‌کند تا موجودی تازه و جوان را جایگزین موجودی پیر کند. این موجود زنده همواره در حال تغییر و تحول است. به گونه‌ای که هم تن و هم روح او دست‌خوش تحول می‌شود. بنابراین، اخلاق، عادات، تمایلات و حتی شناسایی (epistēmē) او نیز تغییر می‌کند. موجود فانی همواره بدین‌سان در حال جایگزینی موجود تازه به جای خود است، زیرا از این طریق از جاودانگی بهره‌مند می‌شود. تلاش آدمی برای شهرت نیز به همین سبب است. کسانی که تنی مستعد تولید دارند، گمان می‌کنند از این راه به جاودانگی و نیک‌بختی می‌رسند. اما آنان که روحی مستعد تولید دارند، فرزندان روحی به وجود می‌آورند. فرزندان روح، حکمت (phronēsis) و فضیلت است. چنین روحی هرگز با زشتی نمی‌تواند بیامیزد. بنابراین، از این تن‌های زیبا

شاد می‌شود و اگر یکی از آنها دارای روحی زیبا باشد، از هماهنگی میان تن و روح لذت می‌برد و به یاری او نطفه‌ای می‌زاید و آن را می‌پرورد.

بالاترین سرّی که دیوتیما بعد از بیان این مقدمات می‌گوید این است که کسی که بخواهد به مقصد نهایی عشق برسد، باید در جوانی به تن‌های زیبا دل ببازد. به این صورت که نخست به یک تن زیبا دل می‌بندد و سپس درمی‌یابد که زیبایی یک تن با تن‌های دیگر یکی است، پس نباید تنی را بر دیگری برتری دهد. سپس چشم او به زیبایی روح بازمی‌شود که بسی بالاتر از تن است. به این ترتیب، زیبایی تن را حقیر می‌شمارد. بعد از این مرتبه به واسطه راهنما باید به سمت دانش‌ها و هنرها برود و با مظاهر گوناگون زیبایی آشنا شود. کسی که در راه عشق این مراحل را طی کرد، در پایان راه با زیبایی حیرت‌انگیزی مواجه می‌شود که غیر از دیگر زیبایی‌هاست. آن، نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود، نه بزرگ‌تر می‌گردد و نه کوچک‌تر و همه چیزهای زیبا نیز چون بهره‌ای از او دارند، زیبا هستند. آن، خود زیبایی است. تنها فردی که به این مرحله دست یابد، می‌تواند به فضائل راستین (aretēn alēthē) نائل شود. چنین کسی در جرگه دوست‌داران خدا (theophilēs) درمی‌آید و به راستی جاودان می‌شود (212a).

سقراط به درستی سخنان دیوتیما اعتقاد دارد. او اروس را بهترین رهبر و یاور می‌داند (212b) برای رسیدن به این بالاترین مقام یعنی خود زیبایی و فضائل و در نهایت، زندگی جاودان. در ضمن بیان سخنان دیوتیما، به این شکل افلاطون نظریه صور خود را نیز بیان می‌کند. شناخت ایده زیبایی منجر به زندگی بالارزش و جاودانگی برای فیلسوف می‌شود. این تعالی از پایین‌ترین مرتبه عشق به بالاترین آن، یعنی به خود زیبایی، یک آموزه افلاطونی است. هم‌چنان‌که در تمثیل غار جمهوری (517c5-514a1) سیر صعودی روح فیلسوف از دنیای محسوسات به معقولات و در نهایت درک ایده خیر هدف نهایی است.

۳.۲ تیمائوس و کریتیاس

افلاطون در دیالوگ‌های پایانی از موضوعاتی که در آثار قبلی در قالب اسطوره بیان می‌کرد به اسطوره‌های جهان‌شناختی متمایل می‌شود. در دیالوگ‌های تیمائوس و کریتیاس شرحی

از جزیره آتلانتیس و در مردسیاسی اسطوره دو دوره کیهانی مطرح می‌شود. البته این اسطوره‌ها از زبان سقراط بیان نمی‌شوند.

در دیالوگ تیمائوس سقراط خلاصه بحث روز قبل^{۱۵} را که درباب آیین کشورداری بوده، بیان می‌کند. یعنی بیان این مسئله که سازمان سیاسی چگونه باید باشد و چه کسانی باید زمام آن را در دست داشته باشند (3-17c1). سقراط در باب اینکه دولت با چه اطمینانی تصمیم به جنگ خواهد گرفت و در اثبات آن چطور در خور شأن خود رفتار خواهد کرد، بحث را به دوستان خود واگذار می‌کند. به همین دلیل برای بیان این مورد، کریتیاس (Critias) سرگذشتی را از قول سولون (Solon) شرح می‌دهد که به گفته او نه یک اسطوره، بلکه حکایتی واقعی (alēthinon logon) است: در مصر شهری بزرگ به نام سائیس (Sais) هست. کاهنان آنجا آگاهی بسیاری از تاریخ روزگاران کهن داشتند. سولون برای آن که آنان را به سخن آورد، از نخستین دوران تاریخ یونان سخن می‌گوید: از فورونئوس (phorōneus) که جدِ اعلاى آدمیان است، از نیوبه^{۱۶} (Niobē) و از اینکه چگونه پس از طوفان، تنها دئوکالیون^{۱۷} (Deucalion) و پورا^{۱۸} (Pyrrha) در زمین زنده ماندند. او سپس فرزندان، اخلاف و اعقاب آنها و سالیانی را که زندگی کردند، برمی‌شمارد. اما کاهنی در آنجا می‌گوید که مردمان یونان از حیث روح کودکان و از هرگونه بیستش بر پایه تاریخ کهن تهی هستند و علت آن را چنین بیان می‌کند که بارها اتفاق افتاده که انسان‌ها در معرض حوادث گوناگون قرار گرفته و از بین رفته‌اند. هلاک گروه‌های بزرگ بر اثر آتش و طغیان آب بوده، مثلاً در یونان می‌گویند که فایتون^{۱۹} (Phaethon) پسر هلیوس^{۲۰} (Helios) سوار ارابه پدر شد و چون نتوانست آن را هدایت کند، همه چیز در زمین آتش گرفت و خود او به ضربه صاعقه کشته شد^{۲۱}. شاید این سخنان افسانه به نظر آید، اما در آن این حقیقت نهفته است که در فواصل زمانی طولانی در جهت گردش اجرام سماوی تغییراتی روی می‌دهد و سبب ایجاد آتش بر روی زمین می‌شود. کاهن ادامه می‌دهد که در سرزمین مصر، رودخانه نیل نیازهای ما را برطرف می‌سازد و ما را از این‌گونه حوادث می‌رهاند. هنگامی که خدایان جهت پاک ساختن زمین سیل‌ها را روانه می‌کنند، افرادی که در شهرهای شما به سر می‌برند، گرفتار طوفان و سیلاب می‌شوند. اما در سرزمین مصر همواره مصون از این خطرات است و در آن چنین حوادثی روی نمی‌دهد. به این علت است که مصر از کهن‌ترین کشورهاست. به همین جهت هر واقعه و کاری که در کشورهای مختلف روی دهد، در معابد ما نوشته و نگهداری می‌شود. درحالی که در کشورهای دیگر به سبب

این حوادث همه‌چیز نابود می‌شود و به ناچار باید همه‌چیز از نو شروع گردد. کاهن، آغاز سرزمین یونان را مربوط به نه هزار سال قبل می‌داند، سپس شمه‌ای از قانون اساسی آن و اعجاب‌انگیزترین کاری را که آنها انجام داده‌اند، بیان می‌کند. در قانون آتن در یک طبقه کاهنان، سپس پیشه‌وران و بعد از آن سپاهیان قرار داشتند. ساکنان اولیه یونان از حیث فضایل و قابلیت‌های انسانی از همه برتر بودند، چرا که دست‌پرورده خدایان جز این نمی‌توانست باشد. اما آن حادثه اعجاب‌انگیز این بود که در جزیره‌ای به نام آتلانتیس^{۲۲} (Atlantis) پادشاهی مقتدر بود که علاوه بر این جزیره و جزایر اطراف آن بر لیبی، مصر و اروپا حکم می‌راند و به اتکای نیروی جنگی بزرگی که داشت، مصر، یونان و تمام کشورهای اطراف آن را تحت سلطه خود درآورده بود و به سبب قدرت و رشادتی که داشت موجب اعجاب همه کشورها شد. اما به علت زلزله و سیل‌های پی در پی، همه مردان جنگی وی در کام زمین فرورفتند. جزیره آتلانتیس هم در دریا فرورفت. آن قسمت از دریا هنوز هم قابل کشتی‌رانی نیست، چرا که گل و لایی که در هنگام فرورفتن جزیره برخاسته بود، راه آمدوشد کشتی‌ها را بسته است (21e1-25d6).

به این ترتیب، در تیمائوس که موضوع آن جهان‌شناسی است، برای نخستین بار جزیره آتلانتیس معرفی می‌شود، اما در کرتیاس (109b1-121c) که در مورد نظام سیاسی آتلانتیس است، به طور خاص وضع مردم آتن در روزگاران پیشین، قوانین و سطح دانش، تشکیلات دولتی، نیروی جنگی مردمان آن جزیره و سرنوشت شوم آنها به سبب جایگزینی طبیعت فانی انسانی به جای طبیعت خدایی، روایت می‌شود.

بعد از بیان این اسطوره، بحثی راجع به آفرینش جهان (cosmou geneleos) و پیدایش آدمیان (anthropon physin) توسط تیمائوس بیان می‌شود به این منظور که مشخص شود آیا جهان حادث است یا نه. به عقیده او جهان مخلوق و در حال تغییر و تحول و حادث است، زیرا قابل رؤیت (horatos)، محسوس (aptos) و دارای جسم است.

خدا جهان را که به سبب این ویژگی‌ها گرفتار بی‌نظمی بود، نظم بخشید. سپس چون دید آن‌چه دارای خرد نیست، زیباتر از آنچه دارای آن است، نخواهد بود و از طرفی آن‌چه روح ندارد از خرد بهره‌ور نیست، خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم. به این ترتیب از مجموع آنها جهان را ساخت که طبیعت آن در نهایت خوبی و زیبایی است (28b5-30b9). جهان واحد از چهار عنصر آب (hydōr)، آتش (pyra)، خاک (gē) و هوا

(aēr) ساخته شده است (32c6-7). شکل آن نیز دایره^{۲۳} (Cyclos) و محیط بر همه اشکال است، زیرا این شکل کامل‌ترین اشکال است و پیوسته با خود برابر است، به این علت که سازنده جهان برابری را بسیار زیباتر از نابرابری می‌دانست. سپس صانع آن را در مکان خود به طور یکنواخت به حرکت درآورد و از سرگردانی رهانید (33b7-34a7).

سپس تیمائوس در مورد پیدایش خدایان^{۲۴} سخن می‌گوید، اوکئانوس^{۲۵} (Oceanos) و تتوس^{۲۶} (Tētus) فرزندان گه^{۲۷} و اورانوس^{۲۸} هستند و از این دو خدای اخیر، فورکوس^{۲۹} (Phorcus)، کرونوس^{۳۰}، رئا^{۳۱} و بسیاری خدایان دیگر به وجود آمدند. از نسل کرونوس و رئا نیز زئوس، هرا^{۳۲} و دیگر خدایان به وجود آمدند. صانع جهان بنا به خواست خود آنها را مصون از فنا آفرید (40e5-41a3).

تیمائوس بعد از بیان این موارد، با صحبت در خصوص مسخ، نحوه آفرینش زنان و موجودات دیگر (92a1-92c) و سرنوشت ارواح، به این شکل به تناسخ اشاره می‌کند که بحثی فرجام‌شناختی است، از این رو همانطور که در ابتدای مقاله گفتیم، توضیح در این حوزه را به پژوهشی مستقل موکول می‌کنیم.

۴.۲ مرد سیاسی

در دیالوگ مردسیاسی به اسطوره‌ای می‌رسیم که مباحث آن حول محور تبیین ماهیت مردسیاسی و فیلسوف است. در این دیالوگ به پیش بردن بحث به روش دیالکتیکی و تقسیم تأکید می‌شود (285d4-7)، چراکه به واسطه آن روش، مخاطب در طی بحث به حقایق امور آگاه می‌گردد (287a2-4). بنابراین در ابتدای دیالوگ به تقسیم دانش‌ها و هنرها پرداخته می‌شود. نخست هنر پرورش آدمیان و اداره امور آنها هنر سیاست (Politicos) یا سلطنت (Basilicos) نامیده می‌شود (267c). اما چون آن، پاره‌ای از خصوصیات مرد سیاسی است، برای تعریف دقیق و همه‌جانبه آن باید تمام کسانی که اطراف مرد سیاسی هستند و ادعا دارند که در مراقبت با آن شریک‌اند، کنار گذاشته شوند. به این منظور، تحقیق در این مورد به روشی دیگر در پیش گرفته می‌شود که آن بهره‌مندی از اسطوره و سپس تقسیم در جهت دستیابی به مطلوب است (268d-e2). این اسطوره که در باب منشأ پیدایش وقایع در دوران فرماندهی کرونوس، نحوه زایش آدمیان در روزگاران پیشین و همچنین دوره بعد از آن است از این قرار است: این جهان را زمانی ایزدان به دست خود

بر مدارش می‌گردانند، اما زمانی آن را به حال خود گذاشتند. در این هنگام جهان خلاف آن به گردش درآمد. این خلاف جهت گشتن بنا به علتی رخ داد: از یک سو می‌دانیم که همیشه به یک حال ماندن، خاص امور خدایی است و هر چه دارای جسم باشد، از این مقوله بیرون است. جهان و آسمان از خصوصیات جسمانی بهره‌مند هستند و از این رو از گردش و حرکت برخوردارند. اما از طرفی خود را جنبانیدن، خاص جنباننده است که جنبش همه به واسطه اوست و ماهیت او این طور نیست که گاه در یک جهت و گاه در جهت مخالف بجنبد. نتیجه اینکه نه جهان خود را پیوسته می‌جنباند، نه گردش آن همیشه به دست خدا است (چون گاهی به یک سو و گاه سوی دیگر است) و نه دو خدا مخالف‌هم‌اند که باعث چنین گردش‌هایی می‌شوند. بنابراین یک راه می‌ماند: زمانی به فرمان خدا می‌گردد و زمانی به حال خود گذاشته می‌شود و به خودی خود در جهت مخالف حرکت می‌کند. پس چرخ جهان گاه در جهت کنونی و گاه مخالف آن می‌چرخد. این تغییر جهت، مهم‌ترین تغییری است که در عالم رخ می‌دهد. اما بر اثر این تغییرات انواع جانوران از جمله انسان رو به نابودی می‌رفتند و از نسل انسان عدّه کمی باقی می‌ماند. در آن زمان بزرگ‌ترین حادثه این بود که هر موجود زنده‌ای در هر سنی که بود سیر نمودن آن به عقب برمی‌گشت. مثلاً یک فرد سالخورده به دوران کودکی بازمی‌گشت. اما جانوران تازه چگونه به وجود آمدند؟ یا زاد و ولد چطور آغاز شد؟ در آن زمان جانوران از راه زاد و ولد به وجود نمی‌آمدند. آنان از زمین برآمده بودند و به زمین بازمی‌گشتند. همانطور که با تغییر گردش جهان سالخوردگان به کودکی بازگشتند، درگذشتگان جز آنان که خدا سرنوشت دیگری برایشان مقرر کرده بود، با تغییر جهت گردش جهان دوباره زنده شدند و از خاک برخاستند و چون به این ترتیب از زمین زاده شدند، به آنها «فرزندان زمین» گفته می‌شد. این گردش که گفته شد، مخصوص دوران کروئوس بود. در آن زمان گردش جهان به دست خدا بود، اما اداره امور قسمت‌های مختلف جهان برعهده خدایان مختلف بود و پرستاری هر یک از انواع جانوران را نیمه‌خدایی (daimonion) برعهده داشت. در نتیجه جانوران مبری از توحش بودند و جنگ نمی‌کردند. زندگی آدمیان نیز مبری از رنج بود. در دوران فرمانروایی کروئوس نه قانونی بود و نه کسی صاحب زن و فرزند می‌شد، چراکه همه آدمیان از زمین می‌آمدند و از زندگی گذشته چیزی به یاد نداشتند. در عصر حاضر زندگی انسان و امور جهان تحت فرمانروایی زئوس است. وقتی آن دوره به سر آمد و نسلی که از زمین برآمده بود، عمر مقدر خود را طی کرد و

هر روح سیری را که برای آن معین شده‌بود، به پایان برد؛ وقت آن رسید که دوران دیگری آغاز گردد. ناخدای جهان آن را به حال خود رها کرد و جهان بی‌خدا در خلاف جهت به‌گردش درآمد. نیمه‌خدایان که هر یک کاری در جهان انجام می‌دادند، کار خود را رها کردند. این تغییر حرکت باعث خرابی‌های بسیاری شد و انواع جانوران هلاک شدند. سپس جهان آنچه را از خالق خود آموخته‌بود، دوباره به یاد آورد و بر اوضاع مسلط شد و به حرکت خود نظم داد. وقتی جهان تحت مراقبت خدای خود بود، روی زمین نیکی بسیار و بدی کمیاب بود و نظم و سامان همه‌جانبه داشت. اما با گذشت زمان، وقتی از آن جدا شد، فراموشی دامگیرش شد و بی‌نظمی پیشین بازگشت و همه چیز روبه نابودی رفت. در این هنگام سازنده جهان، دوباره بر سر آن بازگشت و جهت حرکت را برگرداند. همین‌که جهان جهت حرکت خود را تغییر داد و در مسیر کنونی قرار گرفت، سیر تحول جانوران که در جهت مخالف بود و مردگانی که از زمین برخاسته و به زندگی بازگشته‌بودند، دوباره مردند و به زمین رفتند. وضع زاد و ولد و تغذیه نیز تغییر یافت. اما چون نیمه‌خدایان از مراقبت آدمیان دست کشیدند، آنها در برابر جانوران درنده نمی‌توانستند از خود دفاع کنند، بنابراین خدایان نعمت‌هایی را به آنان بخشیدند و راه به کار بردن آنها را به ایشان آموختند. پرومتیوس آتش را و هفایستوس هنرها را آموخت تا اینکه وسایل لازم برای ادامه زندگی فراهم گشت. در این هنگام، آدمی به ناچار مانند جهان باید رهبری خود را برعهده می‌گرفت، چراکه آدمی همواره از خود جهان تقلید می‌کرد^{۳۳} (268d5-274e).

این اسطوره، چنان‌که در ظاهر پیداست از یک سو کیهان‌شناسی است، چراکه در آن درخصوص گردش کیهان توسط ایزد در زمان پیشین و جایگزینی بشر به جای او بحث می‌شود، اما در واقع می‌خواهد به این واسطه زمینه‌ای را برای تعریف مرد سیاسی فراهم آورد و فایده بیان آن، این است که اشتباه در تعریف مردسیاسی را آشکار می‌کند. آن اشتباه این است که تعریف گفته‌شده از مرد سیاسی مربوط به وضع حاضر بود، نه زمان پیشین. یعنی دورانی که جهان در جهتی دیگر می‌گردید و محور آن به جای انسان فانی، خدا بود (274e10-275a2). پس تعریفی که در ابتدا در باب هنر سیاست به عنوان هنر پروردن آدمیان آمده، درست نیست. چراکه باید نامی را برای این هنر انتخاب کرد که شامل تمام کارهای مربوط به اداره و مراقبت باشد، نه صرف پروردن.

در ابتدای اسطوره به اصلی فیزیکی توجه می‌شود که طبق آن، جهان و آسمان از خصوصیات جسمانی برخوردارند و به این سبب به یک حال باقی نمی‌مانند و از گردش و حرکت بهره‌مندند و نیز اصلی ماورائی بیان می‌شود و آن اینکه جنبانیدن به واسطه خدایی انجام می‌شود که خود، سبب جنبش همه چیز است. سپس ویژگی‌های سلطنت در دوره کرونوس و زئوس بیان می‌شود. ویژگی سلطنت در دوره کرونوس چنان‌که آمده، این است که حکومت بر جانداران و گردش جهان به دست خدایان و اداره برخی از بخش‌های جهان به دست نیمه‌خدایان بود و صلح میان جانوران و انسان‌ها، مبری بودن از رنج و درد و بی‌قانونی بدون هرج و مرج برقرار بود. اما با بروز فاجعه و پیش رفتن جهان به سمت ویرانی، حرکت و چرخش عالم بر هم خورد و بی‌نظمی و هرج و مرج به وجود آمد. سپس خدا جهت حرکت را برگرداند و چرخه دوباره شروع شد. به این ترتیب، زاد و ولد، رشد و تغییر موجودات از جوانی به پیری، عدم سرپرستی نیمه‌خدایان، توحش جانوران و بی‌دفاعی انسان، رهبری انسان توسط خود، تقلید او از جهان، امکان و توانایی آموزش و یادگیری فنون توسط او و شکل‌گیری جامعه بشری در دوره سلطنت زئوس پیش آمد و انسان به جای خدا مسئول شد.

با توجه به این ویژگی‌ها که برشمردیم، در دوره کرونوس نظم کیهان را می‌بینیم. در آن دوره چون همه آدمیان از زمین برمی‌آمدند، از زندگی گذشته چیزی به یاد نداشتند. یعنی در این حالت جایی برای حافظه و یادآوری باقی نمی‌ماند و تنها لذات لحظه‌ای و زودگذر وجود داشت، درحالی‌که ما در زندگی چنان‌که افلاطون در دیالوگ‌هایی چون *منون* (81a-82b) و *جمهوری* (621d)، می‌گویید به حافظه و فرآیندهای عقلی محتاج هستیم. به علاوه، پایبندی او به زندگی فلسفی به عنوان زندگی در جست‌وجوی فضیلت و سعادت چنان‌که در اسطوره‌هایی نظیر *ار* در *جمهوری* (621a-d)، *فایدون* (107c-115a) و *فایدروس* (256a-257a) آمده با ویژگی‌های خاص دوره کرونوس در تضاد است، چراکه در آن دوره، انسان هیچ‌گونه توانایی و نیاز به راهنما، یادآوری، جست‌وجو و مشاهده حقیقت و تربیت اخلاقی نداشته‌است. به علاوه، در دوره کرونوس چنان‌که گفته‌شد، توحش وجود نداشته، بلکه جانوران و انسان‌ها در صلح کنار هم زندگی می‌کردند و همه چیز به واسطه نیمه‌خدایان محافظت می‌شد، پس نیازی به روابط اجتماعی و شکل‌گیری اجتماعات و آموزش و تربیت نبود. درحالی‌که در عصر زئوس انسان‌ها به هم محتاج بودند تا در برابر شرایط دشوار و حمله جانوران بتوانند به واسطه ابزار و آلاتی از خود دفاع کنند. در این دوره

یادگیری فنون اهمیت پیدا می‌کند. گویی در عصر کرونوس اختیار و اراده‌ای برای انسان‌ها وجود نداشت و به شکلی ابتدایی زندگی می‌کردند و خدایان، چوپان انسان‌ها و انسان‌ها چونان گله‌هایی بودند که از خود اراده‌ای نداشتند و توسط خدایان به هرسو که می‌خواست، هدایت می‌شدند. اما بعد از این دوره، انسان جایگاه خود را در عالم پیدا می‌کند و مختار و مسئولیت‌پذیر می‌شود و به تقلید از جهان می‌پردازد. در این حالت دیگر خدا چوپان و انسان‌ها گله نیستند که توسط او به هر سو هدایت شوند. مردسیاسی نیز که به دنبال ماهیت آن، این اسطوره مطرح می‌شود، چوپان آدمیان بی‌فکر و بی‌اراده نیست.^{۳۴}

در نهایت در انتهای دیالوگ، ماهیت مرد سیاسی و توانایی او برای کسب فضایل مختلف در دولت آشکار می‌شود. ویژگی مرد سیاسی این است که دقیق قضاوت می‌کند، دانش او سبب یکپارچگی جامعه و برتری او باعث توجه به دیگران می‌شود و چنین شخصی حتی اگر فعالیت سیاسی نداشته‌باشد، می‌داند که دیگران باید چه کاری انجام دهند. به همین نحو به نظر افلاطون فیلسوف نیز آموزگار خوبی برای تربیت روح، آموزش خویش‌داری (sōphrosynē)، عدالت (dicaionē) و دیگر فضیلت‌های انسانی به افراد جامعه است. او ایده‌هایی را که در آن عالم دیده، در زندگی افراد وارد می‌کند (R.500d3-8) و می‌کوشد تا روح یکایک آدمیان را به پاکی برساند و هستی حقیقی را به آنان بشناساند و به این طریق باعث هدایت و نیکبختی آنها شود.

۳. نتیجه‌گیری

روشی که افلاطون در دیالوگ‌های سقراطی پیش می‌گیرد با بیان اسطوره‌ای در تضاد است و به نقد آن می‌پردازد. در این دیالوگ‌ها توجه به دیالکتیک به منظور تعریف یک مفهوم اخلاقی (که البته بی‌نتیجه می‌ماند) و بیان اشکالات تعریف با توجه به برخی از روش‌های منطقی محوریت دارد. اما در دیالوگ‌های میانی و چند دیالوگ پایانی این رویکرد تغییر می‌کند و حتی اسطوره جایگاهی ویژه می‌یابد. به نحوی که افلاطون حتی به حقیقی بودن آن اذعان دارد. در این دیالوگ‌ها برخلاف دیالوگ‌های سقراطی، بحث دارای نتیجه است. زیرا افلاطون درمی‌یابد با توجه صرف به رویکرد پیشین امکان حل مسائلی که در دیالوگ‌های بعدی توسط او مطرح می‌شود، وجود ندارد. به این ترتیب، بهره‌مندی از اسطوره نه به عنوان روشی مستقل، که در کنار دیالکتیک برای حل مسائل مهم فلسفی،

غنی‌سازی طنین فلسفی گفت‌وگو، متقاعد کردن هم‌سخنان، درک بهتر حقیقت و تمایز زندگی فلسفی و غیرفلسفی اهمیت می‌یابد. اسطوره‌ها نزد افلاطون به دو دسته کلی فرجام‌شناختی و غیرفرجام‌شناختی تقسیم می‌شوند. از جمله دیالوگ‌هایی که به‌طور خاص به دسته نخست می‌پردازند گرگیاس، فایدون، جمهوری و فایدروس هستند و از جمله دیالوگ‌هایی که دسته دوم را دربرمی‌گیرند مهمانی، تیمائوس، کرتیاس و مردسیاسی است. برخی از این اسطوره‌ها اقتباس افلاطون از اساطیر کهن یونان هستند، برخی از اساطیر فرهنگ‌های مجاور اخذ شده‌اند و برخی هم ساخته خود افلاطون هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله در کنار متن اصلی از ترجمه فارسی و انگلیسی این آثار یاری گرفته‌ایم که مشخصات آنها در فهرست منابع آمده‌است. آوانگاری اصل یونانی واژه‌ها یا عبارات کوتاه را نیز در متن آورده‌ایم.

۲. هسیود، در *پیدایش خدایان* (453-506) در باب این اسطوره می‌گوید که زئوس کوچک‌ترین فرزند کرونوس (Cronos) و رئا (Rhea) بود. کرونوس فرزندان خود را به هنگام تولد می‌بلعید تا مقام پادشاهی در میان پادشاهان جاودان نداشته‌باشند. اما زئوس از این سرنوشت نجات یافت، زیرا رئا که فاقد قدرت برای تغییر روش همسر خود بود، تربیت فرزند را بعد از تولد به کورِتس (Curetes) سپرد. سپس زئوس، کرونوس را به بند کشید، اما در نهایت او را آزاد کرد.

۳. پسر رئا و کرونوس.

۴. دختر زئوس (رب‌النوع آسمان، باران و تندر) و دمتر (Demeter).

۵. پسر زئوس و هرا (Hera). خدای صنعت‌گری، فلز، آتش.

۶. منظور از فرجام‌شناسی در یونان باستان، مباحثی است که در خصوص زندگی پس از مرگ مطرح می‌شود، از جمله قضاوت و داوری ارواح، پاداش و مجازات، سرنوشت و جایگاه ارواح در دنیای دیگر و تناسخ. در خصوص زندگی پس از مرگ در حماسه‌های هومری تصاویری تاریک وجود دارد. در آنجا ارواح شیخ‌مانند حضور دارند و تنها شکل معنادار جاودانگی، افتخار و شهرت قهرمان است. اما در بسیاری از منابع، زندگی پس از مرگ امتداد پرشور زندگی زندگان است. دو شکل از تصویر زندگی پس از مرگ در یونان را می‌توان از هم متمایز کرد: یکی تصویر ساده‌تر که مبتنی بر خاطرات افراد مهمی است که مرده‌اند و از طریق داستان، بنای تاریخی و آیین‌ها خاطرات آنها حفظ می‌شود که این یکی از اشکال بقای زندگی پس از

مرگ است. گاه هم زندگی پس از مرگ بخشی از طبیعت بزرگ‌تر دنیایی تلقی می‌شود که مشتمل بر زندگان و مردگان است. اساسی‌ترین شکل تصویر زندگی پس از مرگ، تداوم زندگی متوفی در دنیای دیگر است. در برخی متون، گسست میان زندگی دنیوی و زندگی پس از مرگ، ویژگی بارز آنها است. به این معنا که مردگان رفته‌اند و برای زندگان در دسترس نیستند. در تخیل اسطوره‌ای این گسست اغلب با موانعی نشان داده می‌شود که جهان زندگان و مردگان را جدا می‌کند. مثلاً اینکه زندگی پس از مرگ در غرب یا در زیرزمین اتفاق می‌افتد یا وجود کربروس به عنوان سگ نگهبان دروازه‌های هادس که کسی جز مردگان را راه نمی‌دهد. در بیش‌تر گزارش‌های مربوط به زندگی پس از مرگ در سنت یونانی، بر تداوم زندگی پس از مرگ تأکید نمی‌شود، بلکه به روش‌هایی اشاره می‌شود که زندگی پس از مرگ از طریق آن بی‌عدالتی‌های زندگی را جبران می‌کند که بنا بر آن بدکاران به تارتاروس و مکان‌های مجازات و نیکان به جزایر مبارک منتقل می‌شوند. این تفکیک جغرافیایی به شکل خاص از الواح طلا تا اسطوره‌های افلاطون ظاهر می‌شود. قضاوت زندگی پس از مرگ جهت تفکیک خوب و بد اتفاق می‌افتد. برای انجام داوری و قضاوت به داورانی در منابع یونانی اشاره می‌شود. از جمله قدرتمندترین و مؤثرترین تصورات زندگی پس از مرگ در یونان در اساطیر افلاطون ظاهر می‌شود. او اساطیر سنتی را دستکاری می‌کند تا تصویری از زندگی پس از مرگ ارائه دهد که نه تنها با مباحث فلسفی در یک گفت‌وگو مرتبط است، بلکه چشم‌اندازی را ارائه می‌دهد که با ایده‌های او از زندگی و نظم کیهان سازگاری دارد. او در اسطوره او در جمهوری از تصاویر اسطوره‌ای سنتی قضاوت ارواح همراه با ایده‌های دیگر چون تناسخ برای برجسته‌تر کردن نقش حیاتی خودآزمایی استفاده می‌کند (Eidinow and Kindt, 2015: 518-527).

۷. او خدای پیش‌بینی، یکی از تیتان‌ها و پسر یاپتوس (Iapetos) و کلیمنه (Clymene) بود.

۸. دختر زئوس، الهه خرد، جنگاوری و صنایع دستی.

۹. اسطوره پرومیتوس توسط هسیود در کتاب *پیدایش خدایان* (516-507) آمده است. هم‌چنین ماجرای سرقت آتش توسط او در *کارها و روزها* (105-42) به تفصیل بیان شده است.

۱۰. پسر مایا (Maya)، فرستاده زئوس، خدای سرعت و پیام‌رسان المپ‌نشینان.

۱۱. در یک نقش برجسته، اورفئوس به تصویر کشیده شده که در حال بازگشت به سمت همسر خود است. این نقش برجسته در چند نسخه رومی حفظ شده و اصل آن متعلق به یک بنای تاریخی در آتن است. چندین نویسنده هلنیست هم هرچند در همه موارد با آن توافق ندارند، اما به آن اشاره کرده‌اند. در جنوب ایتالیا نیز بر روی نقاشی‌هایی که روی گلدانی نقش بسته، مرگ اورفئوس به دست زنان تراکیایی (Trace) نشان داده شده است، اما آنچه بر روی دیوار دلفی در حدود ۴۵۰ سال قبل از میلاد مسیح نقاشی شده، همراهی اورفئوس با دیگر موسیقی‌دانان است

که لزوماً داستان عشق او و همسرش را تداعی نمی‌کند. بنابراین فرض بر این است که متون الواح طلا از یک یا چند شعر هگزامتر برآمده که سقوط اورفئوس به جهان زیرین را روایت می‌کنند و آنها را تا حدودی می‌توان بازسازی کرد. او در این اشعار ادعا می‌کند که به هادس رفته و با اعتماد به آواز خود و عشق به همسر، آنچه را که دیده و درک کرده، به دیگران نیز گفته‌است (Graf, Johnston, 2007: 172-174).

۱۲. اسطوره اول در یکی از نمایشنامه‌های اورپیدس (406-485) به نام *آلکستیس* آمده‌است. آدمتوس (Admetus) پادشاه فرای (Pherae) (شهری در تسالی) همسر آلکستیس بود. هنگامی که موعد مرگ آدمتوس رسید، آپولون گفت: بخاطر مهربانی پیشین او هنوز هم مجاز به زندگی است، اما به این شرط که شخصی از آشنایان در راه او بمیرد. پدر و مادر آدمتوس که در کلام و نه در عمل دوست‌دار فرزندشان بودند، راضی به مرگ به جای او نشدند. تنها کسی که نجات همسر خود را می‌خواست، آلکستیس بود. پس با پسر، دختر و همسر خود بدرود گفت و آماده مرگ شد. پس از مرگ او، هراکلس که از این حادثه آگاه شد، به سوی مزار او دوید و آلکستیس را به زور از چنگ مرگ نجات داد و سپس او را به سوی شوهر برد. روایت دوم درخصوص عشق اورفئوس به معشوقه خود هم توسط اووید چنین بیان شده‌است: بعد از مراسم ازدواج اورفئوس چنگ‌نواز با اوریدیس (Euridice) عروس همراه با گروهی از ندیمان خود به مرغزاری می‌روند و او به دلیل نیش افعی کشته می‌شود. اورفئوس تصمیم می‌گیرد که به دنیای زیرزمین رفته و بکوشد معشوقه خود را نجات دهد. با صدای چنگ و آواز دلنشین او همه موجودات آنجا مدهوش شدند و حتی سربروس (Cerberus)، سگ نگهبان، دست از پاسداری برداشت. اورفئوس نزد هادس و پرسفونه نیز آواز خواند، آنها هم تحت‌تأثیر قرار گرفتند و اجازه دادند اوریدیس همراه او برود، اما با این شرط که تا از دنیای زیرین بیرون نرفته‌اند، نباید اورفئوس سربرگرداند و به آن زن نگاه کند. هنگامی که اورفئوس و اوریدیس به راه افتادند و اورفئوس به روشنایی رسید، سربرگرداند تا ببیند آیا اوریدیس همراه او آمده یا نه. در همین لحظه چون اوریدیس هنوز پا به دنیای روشن زمین نگذاشته‌بود، به درون دنیای زیرزمین لغزید و اورفئوس دیگر اجازه نیافت که برای دومین بار و درحالی‌که هنوز زنده است به دنیای مردگان برود. بعد از آن او از آدمیان دوری کرد و در جنگل‌های خلوت روزگار گذراند و از عشق به زنان نیز پرهیز کرد. او در میان حیوانات و پرندگان چنگ می‌نواخت و آنها را مجذوب خود می‌کرد. سرانجام، گروهی از مائندها یا مینادها (Maenad) به سوی او رفتند و او را قطعه‌قطعه کردند. به این ترتیب، شیخ اورفئوس به زیرزمین رفت و مکان‌هایی را که قبلاً دیده‌بود، شناخت و دوباره همسر خود را یافت (Meta. X.1-85, XI.1-66).

۱۳. پسر متیس (Metis) و به معنای زیرک.
۱۴. الهه فقر و تنگدستی.
۱۵. بنا بر یادداشت برنت در *Tim. 17b* منظور کتاب جمهوری (ii-v) است که بخش سیاسی آن در این جا به اختصار بیان شده است.
۱۶. دختر تانتالوس (Tantalus) و دیونه (Dione).
۱۷. پسر پرومتیوس و پرونویا (Pronoia).
۱۸. دختر اپیمتیوس و پاندورا (Pandora)، همسر دئوکالیون.
۱۹. به معنای درخشان. پسر هلیوس.
۲۰. خدای خورشید، روشنی‌بخش تمام آسمان.
۲۱. این اسطوره توسط اووید نیز به این شکل نقل شده است که فائتون اصرار داشت به مدت یک روز ارابه پدر را براند. هلیوس سعی کرد او را به این وسیله قانع کند که چون مسیر شیب‌دار است و نه زیبا و هموار، کنترل اسب‌های سرکش بسی دشوار است، به‌حدی که پادشاه خدایان هم جرأت انجام این کار را ندارد. اما این سخنان تأثیری بر پسر نداشت و درنهایت سوار بر ارابه شد، اما مدتی نگذشته بود که مهار اسب‌ها را از دست داد و از مسیر منحرف شد. با این انحراف، سرانجام تمام رطوبت زمین خشک و همه جا شعله‌ور گشت. فائتون نیز گرمای شدید را نتوانست تحمل کند و در دود گرم و غلیظی غوطه‌ور شد. درنهایت، چون سرنوشتی ویران‌گر بر تمام جهان غلبه می‌کرد، زئوس با صاعقه‌ای او را هلاک کرد و به‌این ترتیب جسم او به رودخانه‌ای به نام ایریدانوس (Eridanus) فرو رفت (*Meta. II.90-328*).
۲۲. جزیره‌ای اسطوره‌ای در آن سوی ستون‌های هرکول در اقیانوس اطلس.
۲۳. در یونان باستان دایره کامل‌ترین شکل تلقی می‌شد. افلاطون نیز کروی بودن زمین را که نشانه اعتدال، کمال و هماهنگی ست گویا از فیثاغوریان اخذ کرده است. (او در *فایدون* (7-110b6) نیز در توصیف زمین حقیقی، آن را مشتمل بر دوازده گوی چرمی (dōdecascytoi sphairoi) دانسته است).
۲۴. هسیود در *پیدایش خدا/یان* شرحی کامل از منشأ پیدایش خدایان و تیتان‌ها ارائه داده است.
۲۵. پدر خدایان.
۲۶. مادر خدایان.
۲۷. خدای زمین. مادر اورانوس و مطابق با ترا (Terra) در اساطیر روم.
۲۸. خدای آسمان.

۲۳۴ غرب‌شناسی بنیادی، سال ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۲۹. پسر پانتوس (Pontus) و زمین.

۳۰. پادشاه تیتان‌ها و خدای زمان. پسر آسمان و زمین، پدر زئوس.

۳۱. دختر زمین و آسمان، همسر کروئوس. الهه باروری.

۳۲. همسر زئوس و الهه آسمان، ماه و زناشویی.

۳۳. این اسطوره توسط هسیود (Op: 109-155) و اووید (Meta. I.89-150) نیز توصیف شده است. خلاصه‌ای از آن این است که در زمان سلطنت کروئوس که عصر طلایی بود، گروهی توسط خدایان جاودان خلق شدند که مانند آنها بدون غم، ناراحتی و زحمت زندگی می‌کردند. آن‌ها در سرزمین‌های خود در آسایش و آرامش روزگار می‌گذرانند. زمانی که آنها مردند، «ارواح پاک ساکن روی زمین» نامیده شدند. آنها انسان‌های فانی را از شر آسیب‌ها نجات می‌دادند و مراقب قضاوت‌ها و اعمال ظالمانه ثروتمندان بودند. در این دوره بهار ابدی بود، زمین پر از محصول و مزارع پوشیده از ذرت سفید بودند. اما در عصر نقره (سلطنت زئوس) سال به چهار فصل زمستان، تابستان، پاییز و بهار کوتاه تقسیم شد. سپس نیرنگ و خشونت جایگزین شرم شد و تغییر و تحولات بسیار پدید آمد.

۳۴. بنا به آنچه در قوانین آمده، زمام حکومت در جامعه اگر به دست انسان فانی باشد و نه خدا، درد و رنج آن جامعه پایان نمی‌پذیرد. ما باید عنصر درونی خدایی را رهبر خود قرار دهیم و خرد را ارج نهیم، نه شهوت و هوس را که مانعی بر سر راه قانون است (713e3-714a).

کتاب‌نامه

افلاطون، (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون (۴ جلد، ج ۱ و ۴ با همکاری رضا کاویانی)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Burnet, J. (ed.) (1900-1907), *Platonis Opera*, (5 vols), Oxford.

Cooper, J. M (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, D. S. Hutchinson, Hackett.

Dunn. Patrick. (2018), *The Orphic Hymns*, liewellyn publications.

Eidinow. Kindt. (2015), *Ancient Greek Religion*, Oxford university press.

Euripides. (1890), *Alcestis*, Jerram. C. (Trans). Oxford university press.

Guthrie. W. K. C. (1993) *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press.

Graf. Fritz. (2007), *Ritual Texts for the afterlife (Orpheus and the BacchicGold Tablets)*. Routledge.

جایگاه اسطوره در دیالوگ‌های افلاطون (سعیده محمدزاده و محمدرضا حسینی) ۲۳۵

Hesiod. (2006), *Thogony, Works and Days, Testimonis*, Most, Glenn (Trans). Harvard university press.

Ovid. (2000), *The Metamorphoses*, Kline. A. S. (Trans). university of Vermant.

Morgan, K. A. (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University press.