

تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

حمیدرضا محبوبی آرانی*

چکیده

نظر رایج و تثبیت‌شده در فلسفه افلاطون آن است که وی به نامیرایی نفس پس از مرگ، بعنوان نامیرایی امری ماندگار و ثابت قائل است. نفس آدمی - دست‌کم بخش مهمی از آن که همان عقل است - گوهری است از جنسی دیگر و آمده از جهانی دیگر که بعد از مرگ بنحوی باقی میماند. اما محاوره میهمانی افلاطون چشم‌اندازی از نامیرایی ترسیم میکند که با تصویر چهره‌یی پدیده‌شناسانه از نفس و انتساب میل برای نامیرایی به اروس، نفس را دستخوش دگرگونی میداند و در نتیجه، نامیرایی آن را متفاوت از نامیرایی در برداشت رایج می‌شمارد. مدعای مقاله حاضر اینست که برای فهم و تفسیر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی لازم است به برخی از اشارات وی و در ضمن، به بحث زایش و پرورش و نیز یاد و خاطره دقت شود تا بتوان بر اساس آن به مدلی پویا و آفرینشگرانه از نامیرایی رسید که نه مستلزم ماندگاری نفسی اینهمان پس از مرگ است که به اندرنگری ایستا و ساکنِ مُثُل مبتهج است و نه وجود نفسی از جنسی دیگر را پیشفرض میگیرد. این نوشتار ضمن برشمردن و توصیف

۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۲

* استادیار گروه فلسفه و حکمت و منطق دانشگاه تربیت مدرس؛ h.mahboobi@modares.ac.ir



سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۴۴-۱۷

حمیدرضا محبوبی آرانی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

مدلهای چهارگانه‌یی که افلاطون از نامیرایی ترسیم میکند، به ترسیم ویژگیهای مهم و مشترک و در مواردی متمایز آنها میپردازد و نشان میدهد که این نامیرایی پیوندی ناگسستنی با آفرینش گفتارهای درباره فضیلت حقیقی یا تصویرهای آن، زندگی در یاد و خاطره نسلهای آینده و نیز تأثیرگذاری غیرمستقیم در جهان دارد.

کلیدواژگان: نامیرایی، نفس، یاد و خاطره، صور، فضیلت، افلاطون.

* * *

هکتور: چرا به تروی آمدی؟

آخیلس: هزار سال دیگر مردم درباره این جنگ صحبت خواهند کرد.

هکتور: هزارسال دیگر حتی گرد و خاک استخوانهای ما هم باقی نمانده است.

آخیلس: بله شاهزاده؛ اما نامهای ما برجای خواهد ماند.

(از گفتگوی آخیلس و هکتور در فیلم تروی Troy)

مقدمه

بنا به برداشتهای گوناگون از نامیرایی، میتوان آن را با دو شکل عمده بیان

نمود:

(۱) نامیرایی با همان هویت

(۲) نامیرایی با هویت/ هویت‌های متفاوت (انواع تفسیرها از تناسخ)

نامیرایی در صورت نخست، دست کم در سه شکل زیر قابل تصور است:

(الف) به کل نفس آدمی

(ب) به جزئی از نفس آدمی

(ج) به نفس و سپس به جسم و نفس با همدیگر

۱۸



سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸

در آثار دوران میانی افلاطون بطور خاص بحث از نامیرایی در قالب (الف) یا (ب) به یکی از مباحث محوری بدل میشود. برای نمونه، در محاوره فایدون (*Phaedo*)، موضوع بحث بمناسبت آخرین ساعات زندگی سقراط، مرگ و نامیرایی است و برخی از مهمترین استدلالهای افلاطون در دفاع از زندگی پیش از دنیا و پس از دنیای نفس ارائه میشوند (ر.ک: Plato, 1997, 70d-72d; 73c-77a; 78b-80b). در فایدروس (*Phaedrus*)، سقراط در (245c-246a)^(۱) و بمناسبت بحث درباره ماهیت و سرشت نفس بدلیل اینکه نفس سرمنشأ حرکت است، آن را نامیرا میشمارد و استدلالی بنفع آن تقریر میکند. در ادامه نیز بحث مهمی درباره داستان نفس و هبوط و صعود مجدد وی ذکر میشود (246a-249d). در سنت اسلامی نیز برداشت و تفسیر رایج از فلسفه افلاطون عمدتاً دنباله همین مسیر تفسیری را گرفته است که بر اساس آن نفس قبل از بدن موجود است و کبوتروار از باغ ملکوت به قفس تن گرفتار شده و اگر پاک و رستگار شود، به عالم ملکوت جاودانه میرود و اگر پالوده نشود به دوزخ هبوط میکند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۹-۱۳، ۱۷۸).

موضوع این مقاله، محاوره بحث‌برانگیزی از آثار دوران میانی افلاطون است که در آنجا نیز نامیرایی یکی از مباحث اصلی را تشکیل میدهد. در اینجا، سخنرانیها درباره اروس یا نیروی عشق در نهایت به بحث درباره نیکبختی آدمی و ارتباط آن با اروس میپردازند و از این رهگذر ارتباط و پیوند میان اروس و نیکبختی و نامیرایی اهمیتی ویژه می‌یابد. در حالیکه ظاهراً در سایر آثار دوران میانی، افلاطون به هنگام صحبت از نامیرایی نفس، آن را نوعی ماندگاری و بقا در عالمی ظاهراً جداگانه لحاظ میکند. بنظر میرسد در میهمانی نفس فاقد چنین ماندگاری و حتی بصراحت فاقد اینهمانی در زمان است. گویی که افلاطون در اینجا تصویری دیگر، بسیار متفاوت از تصویر سنتی و کلاسیک، از نحوه ماندگاری یا نامیرایی ارائه میدهد که اگرچه جای قیاس

۱۹



حمیدرضا محبوبی آرانی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۴۴-۱۷

ندارد، بی‌شبهت به تصویر حافظ در بیت زیر از دوام عاشقان نیست:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

ثبت است بر جریده عالم دوام ما

در بخش دوم، به طرح مسئله این مقاله با ذکر چرایی شروع سخن درباره نامیرایی و نحوه ورود شرکت‌کنندگان در محاوره میهمانی به این مبحث میپردازیم و به برخی از آرائی که درباره سرشت متمایز تصویری که افلاطون از نامیرایی در این محاوره ترسیم کرده، اشاره میشود. در بخش سوم، به ماهیت و سرشت اینگونه نامیرایی با تمرکز بر برخی پاره‌های کلیدی از متن میهمانی پرداخته میشود. افلاطون از همان آغاز محاوره با فراهم آوردن روایتی واسطه‌ی غیرمستقیم از ماجرای میهمانی و تأکید بر یاد و خاطره مشخصاً سعی میکند خواننده را بلحاظ دراماتیک با محتوای بحث خود مواجه سازد. در این مقاله، ما دست‌کم با سه مدل از نامیرایی در میهمانی روبرو هستیم که در هر سه مدل و برداشت، مفاهیم یاد و خاطره، زایش و پرورش و رشد مفاهیمی کلیدی هستند. در بخش چهارم، به تقریر چهارمین مدل از نامیرایی - نامیرایی آنگونه که یک فیلسوف میتواند بدان دست یابد- میپردازیم و نشان میدهم که این نامیرایی نیز، با وجود برخی تفاوت‌های بارز، در کنار آن سه مدل دیگر قرار میگیرد و از ویژگیهای اساسی آنها برخوردار است. در هر حال و در هر چهار مدل، نامیرایی فرآورده‌ی است، اعم از اینکه آن را تمامیت‌یافته یا تمامیت‌نیافته بدانیم که تنها و طی یک فرایند زاینده و آفرینشگرانه پویا امکان نیل بدان وجود خواهد داشت و چیزی از آن قسم که با تعبیر اندرنگری^(۲) ساکن و ایستای صورت زیبایی یا سایر مثل بتوان از آن یاد کرد، در این تصویر از نامیرایی وجود ندارد.

درباره این تفاوت میان آراء افلاطون (درمورد سرشت نفس و نامیرایی) در آثاری مانند جمهوری، فایدون و میهمانی، تفسیرهای گوناگونی مطرح‌شده که

گزارشی از دو طیف تفسیری آن را گاتری در شرح خود بر میهمانی افلاطون در تاریخ فلسفه یونان باستان فراهم آورده است (Guthrie, 1986, pp. 92-387). هکفورث در مقاله خود مدعی است که افلاطون در میهمانی بگونه‌ی آگاهانه به تجدیدنظر در مورد آرائش درباره نامیرایی میپردازد و به «نوعی شکاکیت موقت» میرسد، زیرا دلایلی را که در فایدون در دفاع از این باور ارائه داده بود، ناکافی میدانست (Hackforth, 1950)، هرچند افلاطون بعد از این در جمهوری، فایدروس و قوانین با ارائه استدلال‌های دیگری به موضع اولیه خویش در فایدون باز می‌گردد. حمله به هکفورث بسیار سریع و با مقاله «Luce, 1952» آغاز شد.

گاتری در جمع‌بندی نظر بسیاری دیگر از دانشوران که موضعی مخالف هکفورث اتخاذ کرده‌اند، معتقد است که نامیرایی فایدون پیشفرض افلاطون در میهمانی است، و اساساً موضوع میهمانی نامیرایی نیست و نباید بدون در نظر داشتن فایدون به بحث نامیرایی در میهمانی نگریست. بنظر گاتری باید میان دو نوع نامیرایی - نامیرایی از نوع همواره‌مانی (everlastingness) و نامیرایی بمتابه جاودانگی - تفاوت قائل شد. نامیرایی از نوع همواره‌مانی همان نوع نامیرایی است که جانوران نیز از آن برخوردارند و از طریق تولید مثل و زایش آثار هنری اتفاق می‌افتد. نامیرایی از نوع جاودانگی اما مختص بخش خاصی از نفس، یعنی ذهن یا عقل است:

نظریه‌ی صور و نامیرایی نفس «با خود» (یعنی ذهن مطابق فایدون (79d))، از یکدیگر جدا ناشدند. هنگامی که دیوتیما از تولید مثل و زایش بعنوان تنها راه نامیرایی نفس سخن می‌گوید، و سقراط در فایدون از نفوس ما بعنوان اموری برآستی نامیرا سخن می‌گوید، آنها در واقع درباره دو چیز متفاوت صحبت میکنند: نامیرایی جایگزین^(۳) برای بخش میرای وجود ما، که در هنگام مرگ تحلیل می‌رود، و نامیرایی حقیقی نفس خداگونه ما، یعنی عقل. افلاطون این نکته را در فایدروس (246c-d) روشن می‌سازد. در اینجا او نفس را نامیرا اعلام

میکند، اما میگوید نفس میتواند «بالهائش را از دست بدهد»، فرو بیاید و «در قالب بدنی زمینی درآید که بنظر میرسد، بسبب توانایی نفس، خود را حرکت میدهد. این ساختار مرکب از نفس و بدن، موجود زنده یا جانور نام میگیرد و بدان میرا نیز گفته میشود.

(Guthrie, 1986, p. 389)

از نظر گاتری، نامیرایی که در اسرار کوچکتر و کم‌اهمیت‌تر در قالب زاد و ولد و شهرت و افتخار و مانند آن ذکر شده، همگی از نظر افلاطون اموری براستی غیرواقعی هستند و نامیرایی واقعی را باید در اسرار بزرگتر و مهمتری یافت که به نامیرایی فیلسوف مربوط میشوند. بنظر وی تعبیر بارداری و زایش را که در توصیف دیوتیما از نامیرایی فیلسوف ذکر شده، باید بصورت استعاری فهمید و از اینرو نمیتوان نامیرایی وی را نیز از سنخ نامیرایی جایگزین و نیابتی مثلاً شاعر و قانونگذار دید. همچنین در توضیح عبارت بحث‌برانگیز «207d-208a» میکوشد تا بر حسب گفتار افلاطون در فایدون (66d) متذکر شود که او واژه شناخت و علم را بمانند تعبیر نفس، به دو معنا بکار میبرد: یکی شناخت و علمی که در این جهان محسوس بدست می‌آوریم و اساساً دانش واقعی نیست و دیگری شناخت و علمی که حاصل مواجهه قوه عقلانی نفس با مثل پس از مرگ و جدایی از بدن است. به همینسان نفس گاهی بمعنای عام نفس تن‌مند و دارای بدن است که همه ویژگیهای طبیعی از غذاخوردن و تولید مثل و تغذیه را به همراه بدن مدیریت میکند و دیگری نفس بعنوان جزء عقلانی که جاودانه است و از جنس و همخویش مثل.

بدون اینکه وارد این درگیری مستقیم با گاتری و طیف وسیعی از مفسران در اینباره شوم، میکوشم تفسیری از سخنان دیوتیما در راستا و ادامه تفسیر هکفورثی و برخی مفسران دیگر همعقیده با وی، از برداشت افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی ارائه دهم که دست‌کم با این محاوره وقتی بصورت مستقل در نظر گرفته میشود، سازگارتر درمی‌آید. این تصویر دیگر

۲۲



میتواند در صورت پرورنده شدن به کار دفاع از رویکردی بیاید که (۱) به نفسی نامیرا، یا بخشی نامیرا برای نفس، قائل نیست، (۲) نامیرایی را در قالب روایتی از نامیرایی جایگزین یا نیابتی تفسیر میکند و (۳) نامیرایی خاص فیلسوف را نیز بیرون از اینگونه نامیرایی نمیداند و آن را مدلی جداگانه از نامیرایی ایستا و اندرنگرانه که در عالم سکون و ثبات سپری میشود، تلقی نمیکند. چنانچه بتوانیم این تصویر دیگر را بصورتی منسجم و متکی بر میهمانی با توجه به ساختار دراماتیک و نیز محتوا و نص صریح متن آن ترسیم کنیم، خود همین امر میتواند چونان قویترین استدلال علیه گاتری و همفکرانش بکار رود.

۱. طرح مسئله

(۱) مسئله مرگ و شهرت و اعتبار نامیرا را برای نخستین بار فایدروس و در نخستین سخنرانی میهمانی مطرح میسازد، آنجا که به نمونه‌های عاشقانی در اسطوره‌های یونانی رجوع میدهد، از میان زنان، آلكستیس (Alcestis) و در بین مردان، آخیلِس (Achilles)، که جان خود را فدای عشقشان ساختند و بدینگونه مورد تحسین خدایان قرار گرفتند؛ اعم از اینکه نفوس آنها را از جهان زیرین بازگردانند یا اینکه به جزایر سعادت‌مندان^(۴) فرستادند:

بدین دلیل خدایان افتخاری خاص را نصیب غیرت و شجاعتی میسازند که از اروس/عشق ریشه میگیرد... پس بدین دلایل است که میگوییم عشق کهنترین خدایان است و شایسته افتخارترین آنها، و نیرومندترین آنها در یاری‌رساندن به آدمیان برای نیل به برتری [فضیلت (Arêtes)] و نیکبختی (Eudaimonias)، هم در زندگی و هم پس از مرگ (179b-180b).

چنانچه پیداست در اینجا فایدروس نیل به نیکبختی در زندگی و بطور خاص پس از مرگ را که با نوعی نامیرایی نیکبختانه و حتی شخصی، در ارتباط است به عشق پیوند میزند. خدایان، آدمیانی را که پاکبازانه عشق

میورزند از موهبت خاص خودشان که نیکبختی نامیراست، برخوردار میسازند که در کنار ماندگاری واقعی خود نفوس آنها، یعنی ماندگاری شخصی، از افتخاری سترگ و مانا نزد ما آدمیان بهره‌مند میگردانند.

در سخنرانی آریستوفانس (Aristophanes) نیز نقطه آغاز داستان و درگیری میان خدایان و آدمیان خاستگاهی و اولیه، ریشه در تمنای این میرایان برای نامیرایی دارد. آریستوفانس بصراحت چنین ادعایی ندارد اما لازمه سخن وی چنین است: «آنها [یعنی این انسانهای خاستگاهی]، در نیرو و توانایی شگفت‌انگیز بودند و بلندپروازیشان نیز عظیم بود. آنها به [قلمرو] خدایان تجاوز کردند... آنها تلاش کردند تا به آسمانها بالا روند برای اینکه به خدایان حمله برند» (190b). روشن است که این نژاد میرایان که از قدرت برخوردار بودند، میکوشیدند تا در محور عمودی کیهان بالا روند و به مقام نامیرایی که صرفاً از آن خدایان بود، دست یابند؛ تنها چیزی که مفهوم حمله و تجاوز را معنادار میسازد (ر.ک: Nightingale, 2017, p. 148).

اما صریحترین سخن از نامیرایی را سقراط از زبان دیوتیما (Diotima) مطرح میکند. ابتدا (در: 205a) دیوتیما در ضمن بحث درباره میل و آرزوی آدمی برای نیکبختی و دارا شدن نیکی، از آن سخن میگوید که «آدمیان همگی میخواهند همواره تا دارای چیزهای نیک باشند». در حالی که در اینجا قید «همواره» در اصل یونانی با نوعی ابهام در انتساب به خواستن یا دارندگی مواجه است (ر.ک: Plato, 2008: 43f). دیوتیما مشخص میکند (در: 206a) که آدمیان صرفاً نمیخواهند که چیزهای نیک از آن آنها باشد بلکه میخواهند تا چیزهای نیک برای همیشه از آن آنها باشد و از اینرو «اروس/عشق، میل به دارا شدن چیزهای نیک است برای همیشه». نهایتاً دیوتیما موضوع و متعلق واقعی عشق را نامیرایی میداند (206e-207a):

اما چرا زه- و- زاد (تولیدمثل) متعلق و موضوع عشق است؟ چرا که زه- و- زاد نوعی از همواره‌مانایی و نامیرایی برای این آفریده‌های میراست، تا بدانجایی که

۲۴



چیزی تواند باشد. اگر موضوع و متعلق عشق در واقع داراییِ همواره‌مانای نیک [چیزهای نیک] است، چنانچه پیشتر بر سر آن به توافق رسیدیم، به ضرورت میل ما میبایست به این نامیرایی به همراه با نیک [چیزهای نیک] تعلق گیرد. از اینرو، باید نتیجه گرفت که موضوع و متعلق عشق نیز نامیرایی است.

۲) اما این نامیرایی که این اندازه مورد توجه سقراط است، چیست و چگونه حاصل میشود؟ لازم است در ابتدا به نمونه‌هایی از انسانهایی که به نامیرایی دست یافته‌اند و دیوتیما بدانها اشاره میکند، توجه کنیم. دیوتیما ابتدا و در نخستین دسته، از سه شخصیت اسطوره‌یی یاد میکند: آلكستیس، آخیلس و کودروس^(۵) (208d). سپس دو شاعر برجسته و واقعی یونان، هومر و هسیود را به فهرست اضافه میکند (همان) و در کنار هومر و هسیود از «همه دیگر شاعران بزرگ» نیز یاد میکند (در: 209c-d) که بسبب آنگونه فرزندانگی که داشتند از «شکوه و یاد [شهرت] نامیرا» برخوردار گشتند و حسرت دیگر آدمیان را برانگیختند. سرانجام، دیوتیما در انتهای فهرست نامیرایان خود، قانونگذاران و نظم‌بخشان اسپارت و آتن، لوکورگوس (Lycurgus) و سولون (Solon) را می‌آورد (209d-e). اما نوع نامیرایی آنها چگونه بوده است؟ سقراط در بیان سرشت نامیرایی دسته نخست، میگوید ایشان همگی میبایست زندگی این دنیا را ترجیح میدادند.

اگر آنها بدین نیندیشیده بودند که یاد فضیلتشان که در واقع همچنان در خاطر ما زنده است، نامیرا خواهد بود؟... به باور من، این بخاطر یاد [شهرت] و برتری (arête) نامیرا و اینگونه از نامبرداری شکوهمند است که هرکس نهایت تلاش خود را بکار میبندد، و هرچه آنها بهتر باشند، بیشتر هم تلاش میکنند: زیرا آنها بدانچه نامیراست میل دارند (208d-e).

آلكستیس و آخیلس دو شخصیتی هستند که پیشتر فایدروس با تمرکز بر

بازگشت اولی به جهان و اقامت و سکنی‌گزیدن دومی در جزایر سعادت‌مندان، بجای رفتن به جهان زیرین، بگونه‌یی توجه حاضران در میهمانی آگاتون را معطوف آنها ساخته بود. اما سقراط در سخنان خود از بازگشت آنها به نوعی زندگی و ماندگاری شخصی، عمداً هیچ سخنی نمی‌راند. تأییدی بر این نکته، اشاره سقراط به کودروس است، شخصیتی که در داستانهای مربوط به وی به نوعی نامیرایی یا نیکبختی از آن دست که برای آلکستیس و آخیلس به مدد لطف و موهبت خدایان حاصل آمد، کمتر اشاره‌یی نشده است.^(۶) در واقع نه در اینجا و نه در هیچ کجای محاوره میهمانی، سقراط از امکان بازگشت نفس به زندگی این‌دنیایی یا اقامت در جهانی نامحسوس، سکنا‌گزیدن در جهان سعادت‌مندان یا گونه‌یی متصور از حیات و زندگی مجدد سخن نمی‌گوید. تنها زندگی‌یی که ما از آن برخوردار هستیم، همین زندگی میرایی است که اینجا و اکنون در اختیار داریم. تأییدی بارزتر حتی در توصیف دیوتیما از واپسین مرحله و پله نردبان صعود یافت می‌شود، آنجا که می‌گوید: «آنجا در زندگی، دوست من سقراط... بیش از هر جایی، آدمی میبایست زندگی کند (βιωτὸν ἀνθρώπου) ، اندرنگری (θεωμένω) خود زیبا» (211d)، و نیز «آیا فکر میکنی... انسانی (ἀνθρώπου) که نگاهش را متوجه آن ابژه [خود زیبایی یا صورت زیبایی] ساخته و آن را... اندر مینگرد، زندگی (βίον) ناچیزی دارد» (211e-212a).

تعبیر انسان و زندگی در اینجا مشخصاً اشاره به انسان دارای بدنی دارد که اینجا و اکنون زندگی میکند و واجد انواع میلها و از همه مهمتر به راهبری اروس بدین مرحله رسیده است. چنین انسان اندرنگرنده صور، در اینجا صورت زیبایی، در تقابل آشکار با نفس مجرد و جداشده از بدنی در فایدون قرار میگیرد که میبایست هیچ ردپایی از میل و شهوت در وی باقی‌نمانده باشد تا بتواند به اندرنگری صور نادیدنی دست یابد. در این وضعیت، نفس به نامیرایی و خداگونه‌گی‌یی از قسم همان صور دست یافته است (81a-b)؛ نیز بنگرید به: (Hooper, 2013, p. 6).

۲۶



۳) در محاوره میهمانی دقیقاً در همین قسمت از سخنرانی دیوتیما و ضمن بحثی که دیوتیما درباره نامیرایی آغاز میکند (207d-208b)، بصراحت منکر امکان نامیرایی شخصی، یا حفظ اینهمانی شخصی در نامیرایی میشود. دیوتیما با توجه به مقایسه جهان جانوران و انسان، تبیینی واحد را در هر دو قلمرو جاری میداند. هم قلمرو جانوران و هم قلمرو آدمیان، به جهان هماره در تغییر و تحول هراکلیتوسی تعلق دارد که در آن هیچگونه ردی از ثبات نمیتوان یافت. در هردوی این قلمروها، طبیعت میرا درصدد است که تا آنجا که میتواند برای همیشه وجود داشته باشد و نامیرا باشد. اما تنها شیوه‌یی که بدان شیوه میتواند این نامیرایی را بدست آورد، از طریق پیدایش [بازفراآوری] پیوسته است، یعنی فرایندی که از طریق آن همواره چیز نو دیگری را بر جای چیز قدیمی مینشاند.

بنظر دیوتیما، هنگامی که ما چیز زنده‌یی را همان فرد زنده دیروز یا سالهای گذشته تلقی میکنیم، مثلاً وقتی انسانی را همان کودک سالهای پیش و پیرمرد سالهای آینده تلقی میکنیم، در اینجا ما در واقع دچار نوعی توهم هستیم. درست است که ما از یک فرد واحد سخن میگوییم، اما مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده وی از مو و گوشت و استخوان و خون و در واقع کل بدن بهیچوجه همانی که پیشتر بوده‌اند، باقی نمانده‌اند. کل بدن وی دچار فرایند از میان رفتن و نوشدن پیوسته است. تا اینجا سخن دیوتیما، سخن نو و شگفتی نباید بنظر آید. اما گسترش دامنه این جریان مدام از میان رفتن و نوشدن به قلمرو نفس، چیزی بیسابقه در افلاطون است.

۲۷

این فرایند، نه تنها در بدن بلکه در نفس نیز رخ میدهد. عادت‌ها، خصیصه‌ها، باورها، امیال، لذتها، دردها، ترسها هیچکدام از اینها هرگز در یک فرد ثابت باقی نمیمانند، بلکه برخی از آنها هماره بوجود می‌آیند، در حالی که برخی دیگر از بین میروند. حتی شگفت‌تر وضعیت شاخه‌های گوناگون شناخت ماست. نه تنها آنها نیز می‌آیند و میروند، بگونه‌یی که ما در مورد آنها نیز



حمیدرضا محبوبی آراتی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

یکسان باقی نمیمانیم، بلکه چنین قولی درباره هر چیز جزئی‌یی که میدانیم نیز صادق است. آنچه را ما مرور و تمرین کردن مینامیم، در نظر آورید. ما این کارها را بدین جهت انجام میدهیم که شناخت ما را ترک میکند. فراموش کردن، از دست دادن شناخت است، و مرور کردن، با کاشتن حافظه‌یی تازه در جای آن قبلی که ما را ترک میکند، شناخت ما را حفظ میکند، بگونه‌یی که بنظر میرسد همان باشد. بدین شیوه، هر چیز میرایی حفظ میشود، نه از طریق همیشه ماندن، که نشانه خداگونه‌گی است، بلکه با پیش گذاشتن چیز نوی از همان گونه بجای آنچه پیر میشود و از بین میرود. اینگونه است که سقراط (... آنچه میراست، از بدن گرفته تا هر آفریده دیگری) از نامیرایی بهره میبرد؛ اما آنچه نامیراست بسیار دیگرسان نامیرایی میکند. پس در شگفت مباش از اینکه هرچیزی بالطبع فرزندان خودش را ارزش مینهد. این غیرت و عشق جهانی بخاطر نامیرایی است.

بدین ترتیب از نظر سقراط، هرآنچه تشکیل دهنده وجود ما است (نفس و بدن) سراسر در تغییر و جریان است. از اینرو اگر در مورد انسانها، مانند سایر جانوران، نامیرایی اساساً معنایی داشته باشد، صرفاً از طریق فرایندی است که دیوتیما در بالا ذکر میکند. بدین ترتیب بجای اینهمانی شخصی و عددی، نوعی اینهمانی مبهم وجود دارد که حاصل جایگزین شدن اجزاء مشابه بجای اجزاء از بین رفته است. مادامی که این فرایند پیدایش دوباره و بازآآوری و جایگزین شدن وجود دارد، فرد نیز زنده و نامیراست. دیوتیما بهنگام صحبت از نفس و بدن، بطور یکسان از تعبیر بوجود آمدن یا پدید آمدن (gignomai/generate) و نابود شدن (apollumai/destroy) استفاده میکند. دو تعبیری که دقیقاً اندکی سپستر و به هنگام صحبت از صورت زیبایی، به یکباره از قلمرو صور دور میداند. صورت زیبایی بر خلاف سایر اموری که از آن بهره دارند، یعنی امور عالم محسوس، «پدید نمی‌آید و نابود نمیشود... بزرگتر یا کوچکتر نمیشود از هیچ لحاظ، و گرد هیچ تغییری بر آن نمینشیند» (211a-b).

۲۸



روشن است که چنین تصویری از نفس میرا، بصراحت در برابر تصویر افلاطون در محاوره فایدون (Plato, 1997, 79c-81c) قرار میگیرد که در آن نفس را از جنس و همخانواده با صور میشمارد و نحوه وجودش را شبیه‌ترین بنحوه وجود خدایان، غیرقابل تجزیه و مرگ و نابودی و از اینرو نامیرا میداند (ر.ک: Nightingale, 2017, p. 145).

۲. نامیرایی از طریق یاد و خاطره فضیلت و برتری^(۷)

(۱) در سخنان دیوتیما نامیرایی و میل آدمی برای نامیرا ماندن بیش از هر چیز با تعابیر/ استعاره‌های زنانه بارداری و زایش توصیف شده است. از طریق بارداری و زایش و پدید آوردن است که آدمی نامیرایی خود را بدست می‌آورد و حفظ میکند. شکل بارداری و زایش و پدیدآوری، بسته به اینکه فرد مورد نظر در چه مرحله‌یی از مراحل صعود از نردبان اروس باشد، متفاوت است. این اشکال متفاوت میتوانند دست کم در قالب سه دسته از همدیگر متمایز شوند: الف) اروس بطور یکسان در جهان جانوران و انسانهایی که صرفاً علقه‌های جسمانی دارند، و بتعبیر دیوتیما «آنهايي که بارداریشان به بدن تعلق دارد»، خواهان آن است که نامیرایی از طریق تولید مثل و زه‌موزاد حاصل شود: «آنها بیشتر بسمت زنان کشیده میشوند، و عشقشان را از طریق تولید فرزندان اظهار می‌سازند، و بدین شیوه، فکر میکنند، برای تمام زمانی که قرار است بیاید، برای خودشان نامیرایی و یادآوری (Mνήμη/ memory) و نیکبختی را تضمین میکنند» (208e).

۲۹

ب) دسته دومی که دیوتیما پیشتر بدانها اشاره کرده است (در: 208d) و میتوان بنحوی میان دسته اول و سوم قرار داد، یعنی میان کسانی که بارداری آنها در جسم است و کسانی که بارداریشان در نفس است، همان قهرمانان و چهره‌های مشهور اسطوره‌های یونان هستند که بسبب ماندگاری و نامیرایی یاد و خاطره (μνήμη) فضیلت و برتریشان، خود را فدا ساختند.



حمیدرضا محبوبی آراتی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

ج) دستۀ سوم، «آنهایی هستند که بارداریشان از آن نفس است - آنهایی که حتی بیشتر از بدنهایشان در نفسهایشان باردار هستند»؛ فرزندان مناسب خود را میزایند که همان فهم/ حکمت عملی (Phronesis)، و باقی فضیلت‌هایی (Arête) است که شاعران همگی زاینده‌گان آن هستند و نیز صنعتگرانی که نوآوران تلقی میشوند. همه این زاینده‌گان بنحوی حاصل زایششان به فهم و فضیلت در معنای سنتی آن در جهان یونان باستان منتهی میشود. بیجهت نیست که دیوتیما، در ادامه متذکر میشود که «تاکنون مهمترین و زیباترین تجلی این حکمت عملی در نظم خوب شهرها و خانه‌ها [تدبیر مدن و منازل] متحقق میشود و نامهای اینگونه حکمت‌های عملی، میانه‌روی و عدالت است» (208e-209a). بنظر میرسد آنچه سقراط در ادامه (در: 209c-d) درباره هومر و هسیود و نیز سولون و لاکورگوس میگوید نیز در ذیل این نحوه زایش قرار میگیرد:

هرآنکه به هومر یا هسیود و همه شاعران بزرگ دیگر نگاه کند، به آنها بخاطر آنگونه فرزندانی که از خود برجای گذاشتند، حسرت خواهد خورد و ترجیح خواهد داد، بجای فرزندان معمولی، پدر و مادر چنین فرزندانی باشد که به اخلاف خود شکوه و یادآوری [شهت (μνήμη)] نامیرا بخشیدند.

چنانچه روشن است فارغ از نوع فرزند و زایشی که هر دسته دارند، آنچه در هر سه دسته اهمیت دارد به یادماندن یاد و خاطره زاینده‌گان نزد دیگران است در حالی که خودشان دیگر زنده نیستند و از میان رفته‌اند. اگر بطور خاص به عبارت دیوتیما (در: 208e) دقت کنیم، یادآوری و خاطره فضیلتها و برتریهای فرد است که اهمیت دارد. بتعبیر شیفیلد (Sheffield, 2007: 106-7)، ما از این طریق به نوعی «نامیرایی جایگزین و نیابتی/عاریتی در فرزندانمان دست می‌یابیم و بدینگونه داشتن چیزهایی که ارزشمند میدانیم را در آینده بسط می‌دهیم». در دستۀ اول، پیدایش فرزندان، ویژگیها و جنبه‌های مثبت فرد را در آینده حفظ میکند و بتعبیری نام نیک وی را زنده نگه میدارد^(۸) و سبب

۳۰



میشود فرد همچنان از طریق دیگران تأثیر خودش را در جهان بگذارد. در دسته دوم، افتخار و اعتبار آنها و ذکر بزرگی و شکوه آنها، چنانچه مثلاً هومر یاد و خاطره آخیلس را زنده نگاه داشت، حفظ خواهد شد و همچنان در نسلهای بعدی سبب زایشها و اثرگذاریها خواهد بود. دسته سوم نیز با آفرینش و زایش آرت‌های متناسب در شعر و هنر و صناعت‌های گوناگون و نیز در قالب قانون و نظم مدن باقی میمانند. بتعبیر شیفیلد، در همه این موارد این افراد از طریق آفرینش و زاییدن «فراآورده‌ی بیرونی» برجای و نامیرا میمانند. گاه حتی آیینها و مراسمی برای بزرگداشت و یادآوری چنین زاینده‌گان و آفرینندگانی برگزار میشود، چنانچه افلاطون (در: 209e) ذکر میکند و از این طریق و طرق مشابه یاد و خاطره این آدمیان زاینده برجای میماند و اثرگذاری آنها تداوم می‌یابد (ر.ک: Hooper, 2013, pp.11-12,16).

۲) تا اینجا سخن دیوتیما درباره نامیرایی، به بخش نخست سخنان وی که معروف به «بخش بیان اسرار و رازهای کوچکتر یا کم‌ارزتر» است (203b-209e)، مربوط میشود. در ادامه و در بخش دوم سخنان دیوتیما، یعنی بخشی که به بیان اسرار و رازهای والاتر و بااهمیت‌تر میپردازد (209e-212a) - و نزد غالب دانشوران و محققان آثار افلاطون به بخش «صعود» یا «نردبان عشق» معروف شده (Cooksey, 2010, p. 81) - بیان میکند که همه این دست زایشها و پدیدآمدن فضیلتها، زایش و پدیدآمدن تصویرهایی از فضیلت یا شبه‌فضیلت^(۹) هستند و زایش فضیلت‌های حقیقی را باید در جایی دیگر جست؛ یعنی در واپسین پله نردبان عشق.

۳۱

سخن دیوتیما در بخش اسرار والاتر، با تمرکز بر «عاشق» ادامه می‌یابد. عاشق، پدر و زاینده چیزهای خوب است و هدفش نیز، پرورش و تغذیه معشوقی که آبستن فضایل است. دیوتیما در این مسیر از پنج مرحله سخن میگوید، پنج مرحله‌ی که وجه مشترک هر کدام از آنها نگرستن یا اندرنگری



یک نوع زیبایی، از بدنهای زیبا تا خود زیبا و گام برداشتن از امور جزئی به کلی و نیز همراهی عشق با زایش و آفرینش گفتارها، ایده‌ها و اندیشه‌های زیبا اعمال و رویه‌ها و قانونهای زیبا، شناختها یا شناخت زیبا در یک کلمه *logoi* در هر مرحله است. عاشق در واپسین مراحل از نردبان عشق، «به دریای وسیع زیبایی رو میکند و درحالی که آن را اندرمینگرد بسیاری از ایده‌ها و افکار زیبا و شکوهمند در عشق بیپایانی به فلسفه خواهد زاید و سرانجام، آن‌مایه نیرومند و قوی خواهد شد که یک نوع یگانه از شناخت (*tis episteme mia*) را درک خواهد کرد» (210d0e) و سرانجام زمانی فرامیرسد، آنگاه که فیلسوف بدان قله در صعودش دست‌یافته که صورت زیبایی، صورت امر زیبا، را اندرمینگرد. در اینجا و در پی چنین اتفاقی است که اندرنگری امر زیبا بدو نیکبختی میبخشد؛ یعنی آنچه مقصود و غایت‌الغایات همه تلاشها و کوششها و خواسته‌ها و آرزوهای آدمی است. در اینجا و در اندرنگری صورت امر زیبا یا خود زیبایی، زایش و زایدنی برای اندرنگرنده آن رخ میدهد که بر خلاف زایش جسمانی،

زایش فضیلت حقیقی و نه صرفاً تصویرهای [شبحهای] فضیلت است، چرا که اندرنگرنده صورت زیبا در اینجا تصویری را درک نمیکند، بلکه خود حقیقت را درمی‌یابد. زان پس که وی فضیلت حقیقی را زاییده و آن را پرورش داده، امکان آن هست که او معشوق خدایان گردد، و اگر هیچ انسانی بتواند، خودش نامیرا گردد (212a).

نقل قول اخیر دست‌کم، دو نکته را پر رنگ می‌سازد. نخست آنکه زایش فضیلت کافی نیست و میبایست با پرورش و رشد آن همراه باشد. دوم آنکه زایش فیلسوف عاشقی که بر بلندای نردبان پای نهاده، زایش فضیلت حقیقی است و سایر زایشها در قیاس با این زایش، زایش تصویرهایی از فضیلت بودند.

(۳) نکته اول، بیان این واقعیت کمابیش روشن است که زایش یک فضیلت

۳۲



برای نامیرا ساختن آن کافی نیست و باید آن فضیلت در طول زمان بارها و بارها زاییده و پرورش داده شود. بتعبیر دیگر، انجام یک فعل عادلانه یا یک کار کوچک فضیلت‌مندانه کافی نیست و فرد میبایست در طول زمان این کار خود را پرورش داده، تغذیه کرده و رشد دهد. هومر اگر فقط یک داستان سروده بود و سولون اگر یک قانون خوب نگاشته بود، چندان در یادها و خاطرها نمیماند که اکنون و با توجه به اینکه هر کدام فضیلت‌های مخصوص به خود را پرورش و رشد دادند و در آن ممارست کردند. آخیلس فقط بخاطر یک فعل در یادها و خاطرها نماند، بلکه او ابتدا در طول زمان شخصیت قهرمانی چون آخیلس را ساخته بود و در بزنگاهی خاص، تصمیمی گرفت که سرنوشت وی بعنوان آخیلس را مشخص کرد.

درست است که دست چنین شخصیت‌هایی در حال حاضر از دنیا کوتاه است و امکان اثرگذاری بر دنیا ندارند، اما شخصیت و سرشت و منش آنها چونان الگوی رفتاری در دل و جان آدمیان بسیاری میتواند تأثیر گذارد و مدلی برای رفتارهای آنها گردد. چنانکه معروف است مثلاً اسکندر کبیر آخیلس را سرمشق خود قرار داده بود (ر.ک: Fox, 1973) و از این طریق آخیلس همچنان با برانگیختن دیگرانی به زایش و بازفرآوردن فضیلت‌هایی از آن نوع که خودش زاییده بود، تأثیر خود را بر جهان میگذاشت. در اینجا در واقع آخیلس واسطه‌یی میشود که از طریق آن، فضیلت و برتری، مثلاً در اینجا افتخار فداکاری دلاورانه برای عاشق یا کشور، خودش را متحقق ساخته و سبب میشود تا در دیگرانی این فضیلت زاییده و پرورنده شود.

۳۳

بحث درباره پرورش و تربیت فضیلت، البته محدود به این قسمت نمیشود و دیوتیما پیشتر نیز به تفصیل و درمورد ارتباط بین عاشق و معشوق به آن اشاره کرده بود (209a-c). عاشقی که به بالاترین نوع حکمت عملی و فضیلت، یعنی ساماندهی و نظم‌بخشی شهرها و خانه‌ها یا همان تدبیر مدن و منازل، باردار است، چنانچه این بارداری در جوانی و پیش از ازدواج رخ دهد، در خود نیاز شدیدی



حمیدرضا محبوبی آرانی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

برای زایش و فراآوردن احساس میکند. چنین عاشقی اگر خوش‌شانس باشد و معشوقی را پیدا کند که نفسش «زیبا، والا و مستعد و آماده» است، آنگاه سخنان و گفتارها یا همان لوگوی دربارهٔ فضیلت (logou peri aretes) و آن ویژگیها و خصایصی که یک انسان را انسانی نیک میسازد، از او به وفور زاده خواهد شد و در پی تعلیم و تربیت آن نفس زیبا برخواهد آمد. در چنین وضعیت و پیوندی است که خواهد توانست فرزندان بزیاید که دیری است نفسش بدانها باردار است و به همراه آن دیگری، یعنی شریکش، به تغذیه و پرورش آنها خواهد پرداخت. این عاشق در ابتدا به میانه‌روی و عدالت باردار بود، اما در این مرحله و با همکاری معشوقش، گفتارها و استدلالها یا همان لوگوی را خواهد زاید که در مراقبت همزمان هر دو رشد و پرورش می‌یابد. این گفتارها در واقع بتنهایی زاییده نمیشدند و نیاز بود که فرد باردار کسی را پیدا کند که خود از زیبایی برخوردار است و توانایی در معرض چنین بحثهایی قرارگرفتن و چنین مصاحبتی را دارا باشد. حاصل چنین مصاحبت و ارتباطی، پیوندی است عمیقتر، ژرفتر و قویتر از پیوندی که میان پدر و مادر فرزندان میرا وجود دارد، چرا که این جفت اخیر «فرزندان بسیار زیباتر و نامیرا در اختیار دارند».

بنظر میرسد افلاطون به شیوهٔ تعلیم و تربیت سقراط اشاره دارد که جوانان زیبا را به بحث و تفکر فلسفی، محاورات فلسفی سقراطی، دعوت میکرد تا در پرتو این مباحث هم خودش فضیلتها و ویژگیهای اخلاقی را تربیت کند و پرورش دهد و هم آن جوانان را به چنین افراد فضیلت‌مندی تبدیل کند.

۳. نامیرایی فیلسوف از طریق زایش گفتارهای بیپایان

۳۴

(۱) در قسمت دوم سخنرانی دیوتیما که به نقل اسرار والاتر میپردازد، زایش مدنظر دیوتیما با زایش گفتارهای زیبا (kaloi logoi) آغاز میشود؛ گفتارهایی که مردان جوان را انسانهای بهتر میسازد (210a-c). اگر به متن یونانی دقت کنیم نکتهٔ مهمی در متن آمده که در برخی ترجمه‌ها نادیده گرفته شده است (۱۰):



ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους
τοιούτους καὶ ζητεῖν

«برای عاشق بسنده خواهد بود که عشق بورزد و مراقبت کند از معشوقش و پدید آورد [بزاید] و جستجو کند [در پی... باشد/ بکوشد تا... (ζητεῖν)] گفتارهایی که مردان جوان را بهتر میسازد» (210c).

چنانچه نایتینگل (Nightingale, 2017, p. 152) متذکر میشود، در اینجا بعد از زاییدن و پدیدآوردن می‌آید. این بدین معناست که عاشق کارش بعد از زاییدن این گفتارها و فضیلتها پایان نمی‌یابد و میبایست درگیر تعلیم و تربیت درست این مرد جوان گردد. در واقع این تعبیر دیوتیما دقیقاً ارجاعی به همان نکته‌یی دارد که با تفصیل بیشتر در خصوص پروراندن و رشد دادن گفته بود (در: 209a-c) و چنانچه دیدیم (در: 212a) دیوتیما دوباره به بحث پرورش باز میگردد که بعد از زایش و پدیدآوری باید رخ دهد. فرزندی که زاییده میشود در واقع فراآورده‌یی تمام و پایان‌یافته نیست، بلکه همچون کودکی است که نیاز به رشد و پرورش دارد تا ببالد و بالغ گردد. این فرایند نیز فرایندی است که حاصل همکاری دو نفر -عاشق و معشوق- است و بتنهایی اتفاق نمی‌افتد.

این نکته ما را به نکته دوم عبارت نقل‌شده از «212a» میرساند و آن اینکه نامیرایی مربوط به فیلسوف که همراه با زایش و پرورش و تغذیه فضیلت حقیقی است، چگونه نامیرایی‌یی است. فیلسوف، با صعود به بالاترین مرتبه و مرحله در نردبان صعود و اندرنگریستن صورت زیبایی کارش آغاز میشود. او باید در کنار معشوق/عاشقش و در ضمن استدلال و گفتگوهای پیوسته و بررسیها و واکاویهای مکرر هم فضیلت‌های حقیقی را بزاید و هم آنها را پرورش دهد.

در تفسیر نایتینگل (Nightingale, 2017, pp. 151-154) در خصوص زایشهای مرتبط با نفس با دو مدل فراآورده زایش نفسانی مواجه هستیم:
الف) در این مدل، فراآورده‌های زاییده، نهایی و پایانی، یعنی انجامین و تمامیت‌یافته هستند. هومر و هسیود، آثاری خلق کردند و سولون و لوکورگوس

حمیدرضا محبوبی آرانی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی



نظامهای حقوقی و مدنی‌یی را ایجاد کردند که فرآورده‌هایی نهایی و پایانی به شمار می‌آیند. اینها همگی، گفتارهای انجام‌یافته‌اند و آنچه در مورد آنها بعنوان فرزندان این افراد اهمیت دارند، صرفاً خود آنهاست.

ب) مدل زایش فیلسوف عاشقی که گفتارهای ناتمام می‌آفریند که نیاز دارد تا پروورانه شود و در ضمن بحث و گفتگو و فرایندهای استدلالی و تأمل عقلانی با معشوقش رشد و نمو یابد.

اما بنظر میرسد با توجه به درآمیختگی اشارات دیوتیما به رابطه پرورشی پدر - مادرانه عاشق و معشوق نسبت به فرزندانشان در مراحل گوناگون نردبان صعود، بهتر آن است - آنگونه که پیشتر نیز در ضمن بخش قبلی تقریر شد - هر دو فرزند را فرزندان و فرآورده‌هایی بدانیم که در طول زمان رشد و پرورش می‌یابند. اگر شاعران گوناگون روایتهای مختلف و متفاوتی از آنچه هومر و هسیود بیان کردند به شعر درآوردند، یا قانونگذاران بعدی بر پایه آنچه سولون و لوقورگوس بنا نهادند، به تأمل و تصحیح رویه‌های حقوقی و قانونی پرداختند، اینها نشان میدهند که روایتهای هومری و هسیودی به همان اندازه ناتمام و انجام‌نیافته میتوانند تلقی شوند که مثلاً دیالوگهای افلاطونی، و به همینسان قوانین و سامانهای تأسیس‌شده توسط سولون و لوقورگوس. از این نظر بهتر آن است که هر دو مدل نایتینگل را در قالب یک مدل ادغام کنیم.

۲) چنانچه اشاره شد، زایشی که فیلسوف انجام میدهد، زایش فضیلت حقیقی که حاصل ارتباط و تماس وی با زیبایی حقیقی و خود حقیقت است، خود *logoi* متناسب با این مرحله و پرورش آنهاست یا از طریق این *logoi* در نهایت ایجاد میشود. اما دیوتیما درباره ماهیت این لوگوی در محاوره میهمانی چندان سخنی نمیگوید. پس از پایان سخنرانی سقراط رو به فایدروس میکند و با ذکر مستقیم نام او میگوید:

فایدروس و همه شما! اینها چیزهایی است که دیوتیما به من گفت و مرا متقاعد ساخت (*πέπεισμαι*). و از آنجایی که من متقاعد



شدم (πεπεισμένος)، میکوشم تا هر کس دیگری را نیز متقاعد سازم (πείθειν) که برای تحصیل این، طبیعت انسان نمیتوانست بسادگی یاریگر بهتری از عشق بیابد (212b).

اشاره سقراط به متقاعد و قانع ساختن، در واقع اشاره‌ی است به گفتگو و بحث و استدلال که تنها راه واقعی زایش و پروراندن فضیلت حقیقی است که البته میبایست در حالت ایده‌آل خود از یاریگری عشق بهره برد تا بتواند ثمربخش باشد. در اینجا اشاره افلاطون به فایدروس از یکسو و حضور ناگهانی جالبترین شخصیت میهمانی، آلکیبیادس عاشق/معشوق سقراط (212d)، دو کلید اصلی برای فهم بهتر منظور سقراط در اختیار ما قرار میدهد.

اشاره به فایدروس میتواند ما را به محاوره فایدروس برساند، محاوره‌ی که غالب صاحب‌نظران آن را مکمل و متمم میهمانی میدانند (بنگرید برای نمونه به Cooksey, 2010, p. 23). برغم تفاوت‌های بارز این دو محاوره بویژه با توجه به برداشت هر کدام از نفس و نامیرایی، بحث سقراط درباره گفتار و متن مکتوب و تفاوت آن با بحث و گفتار فلسفی شفاهی و ناتمام و اینکه فیلسوف چگونه نیکبختی میرا یا نامیرا حاصل میکند، میتواند در مورد فرایند زایشگری فیلسوف و سرشت آن راهنما باشد. اما از آنجایی که تمرکز بحث این مقاله بر روی محاوره میهمانی است، سخن در اینباره مجال دیگری میطلبد (ر.ک: Nightingale, 2017, pp. 154-159; Hooper, 2013, pp. 20-23) و با صرف‌نظر از آن، به نکته دوم که با آلکیبیادس مرتبط است، میپردازیم.^(۱۱)

۳۷ آلکیبیادس - بعنوان شخصی که معشوق/عاشق سقراط است و در واقع کسی است که توانایی و شوق تربیت تحت نظر سقراط را دارد- در مدحش از سقراط و شیوه بحث و گفتگوی وی به نکات روشنگری اشاره میکند. آلکیبیادس از نظر افلاطون، نمونه جوان زیبایی است که هر چند سقراط مدعی است وی را دوست دارد، اما در واقع این آلکیبیادس است که عاشق سقراط است و ذاتاً دوست داشته تعلیم سقراط را فراگیرد، اما نتوانسته و به



حمیدرضا محبوبی آراتی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

همین دلیل نیز سیاستمداری ناکارآمد و ناتوان از کار درآمده است. بیدلیل هم نیست که دقیقاً بعد از سخنرانی سقراط و ادعای وی برای اینکه میکوشد تا هر که را توانست بسمت و سوی باورهای خود متقاعد سازد، شخصیت آلکیبیادس بعنوان یکی از مریدان سقراط وارد میشود. آلکیبیادس در همان لحظه ورود یگراست سراغ آگاتون را میگیرد تا نزد وی رفته و تاج گلی بر سرش قرار دهد. آلکیبیادس میگوید تنها برای این کار آمده است، و از آگاتون بعنوان «حکیمترین و زیباترین مرد» شهر یاد میکند.

باید توجه داشت که صفت آگاتوس (ἀγαθός) در یونانی بمعنای خوب و مناسب، نیک و خیر اخلاقی، نجیب و شریف است (ر.ک: Plato, 2008, p. 64). آگاتون دقیقاً کنار سقراط نشسته است. سقراط اندکی کنار می‌رود و آلکیبیادس در ابتدا بدون اینکه در مستی متوجه سقراط شود، کنار آگاتون مینشیند. هنگامی که آلکیبیادس متوجه سقراط میشود، بیدرنگ بخشی از تاج گل را با اجازه آگاتون پس گرفته بر سر سقراط نیز میگذارد (212d-213e). این تصویرسازی دراماتیک، بیگمان حکایت از این دارد که از نظر افلاطون شخصیت آلکیبیادس برآستی شخصیتی در جستجوی نیکی و فضیلت و خوبی بوده است، و از اینرو تصویر همان معشوق مورد نظر دیوتیما را برای زایش و پرورش فضیلت فراهم می‌آورد.

آلکیبیادس سخنرانی خود در مدح سقراط را با اشاره به قدرت سخنوری سحرآمیز و افسونگر وی آغاز میکند. بویژه وی از آن میگوید که سخنان سقراط، بر خلاف سخنرانی حتی بهترین سخنرانان، بسیار اثرگذار است؛ حتی وقتی سخنان سقراط از جانب کسانی صرفاً نقل و تکرار شود، باز آدمی را از زن و مرد کودک بطور یکسان مجذوب و مفتون میسازد و بر وی تأثیر میگذارد. این تأثیر، چنانچه در مورد خود آلکیبیادس، تأثیری است ماندگار که در جان وی ساکن میشود و رهایش نمیسازد، جسم و جانش را بنحو یکسان به شور و شوق و تکاپو انداخته، قلبش را به تپش واداشته و عواطفش را به هیجان

۳۸



می‌اندازد. بتعبیر آلکیبیادس، سخنرانان خوب دیگر، همچون پریکلس (Pericles)، صرفاً خوب صحبت میکنند، اما این تنها بعد از شنیدن سخنان سقراط است که «جانم به آشوب درمی‌افتد» و این فکر به وی حمله‌ور میشود که «زندگی وی بهتر از زندگی بدبخت‌ترین بردگان نیست... و این شخصیتی که هستم و این نوع زندگی که دارم ارزش زیستن ندارد» (215c-216a).

آلکیبیادس در انتهای سخنرانش دوباره به توصیف ماهیت سخنان و گفتارهای (logoi) سقراط می‌پردازد و در توصیف آنها می‌گوید که هرچند سخنان وی در وهله نخست بخاطر اینکه همه چیز را در لفافه کلمه‌ها و عبارت می‌پیچاند بسیار مسخره‌آمیز بنظر می‌آیند، اما اگر در همین سخنان عادی و پیش‌پاافتاده و گاه تکراری دقت و به درون آنها رخنه شود، آنگاه «نخست درخواهید یافت که گفتار وی تنها گفتاری است که معنایی در خود دارد، و سپس خواهید فهمید که گفتار وی خدایانه‌ترین است و بیشترین تعداد از صور فضیلت را در خود دارد و برای کسی که می‌خواهد براستی زیبا و نیک^(۱۲) شود، گسترده‌ترین کاربرد در همه حوزه‌ها و بیشترین اهمیت را دارد» (222a).

اما چرا آلکیبیادس خودش نتوانست به چنین انسانی تبدیل شود؟ آلکیبیادس بر این نکته تأکید میکند که ویژگی اصلی زندگی وی گرایشهای بیش از حد اجتماعی اوست. او چندان دغدغه خودش را ندارد و بیشتر متوجه آتینان، و «میل و شوق شدیدش برای شهرت و افتخار نزد مردم» است. اما خواسته سقراط، «مراقبت از خویشان» است، مراقبتی که مستلزم کنارگذاشتن این میل و شوق است. آلکیبیادس مدعی است که در برابر این شور و شوق تسلیم میشود و از اینرو همواره در حضور سقراط و از اینکه به «آواز سیرنی (Siren) او گوش نسپرده... احساس شرمساری میکند». آلکیبیادس تأکید دارد که تنها در حضور سقراط چنین احساسی دارد، چرا که کاملاً آگاه است که تاب استدلال در برابر او یا رد سخنانش را ندارد و با توجه به همه آن نواقصی که دارد، باید آنگونه رفتار کند که او می‌گوید و هرآنچه او

۳۹



حمیدرضا محبوبی آرانی؛ تصویر دیگر افلاطون از نامیرایی در محاوره میهمانی

سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۴۴-۱۷

میگوید را انجام دهد. آلکیبیادس چنان در چنگ این تناقض و تضاد درونی گرفتار است که گاه آرزوی مرگ سقراط را میکند، هرچند مرگ وی، بتعبیر خودش، بیشترمایهٔ اندوه وی خواهد شد تا شادی (215e – 216e, 217a). در واقع بنظر میرسد، آلکیبیادس با سخنانش تأییدی بر سخن سقراط دربارهٔ روش خود - النخوس (elenchos) - ارائه میدهد؛ روشی که در ضمن آن سقراط میکوشید با ایجاد شرمساری در مخاطب خود، وی را به تأمل و اندیشه دربارهٔ مفاهیم آشنا وادارد و به مراقبت از نفس و جانش ترغیب کند. سقراط، آلکیبیادس یا آتینان را از توجه به زندگی اجتماعی و سیاست بازنمیدارد، اما از آنها میخواهد در ابتدا به شناخت اخلاقی درست و کامل دست یابند و بعد بکوشند تا بر اساس آن و به شیوهٔ درست، جامعه را اداره کنند. از اینرو، بتعبیر آلکیبیادس، هدف سقراط اینست که وی یا هر جوان دیگری، مردی نجیب، شریف، ثروتمند و زیبا گردد؛ یک کالوس کاگائوس (καλὸς κἀγαθός) (222a). نمونهٔ شکست آلکیبیادس در نیل به ترتیب مورد نظر سقراط که مورد اعتراف خود وی نیز هست، در واقع تأییدی است بر این سخن دیوتیما که چنین زایشی میبایست با همکاری مشترک عاشق و معشوق پرورش پیدا کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانچه روشن شد، نامیرایی در محاورهٔ میهمانی - بر خلاف آنچه از عمدهٔ عبارات افلاطون دربارهٔ نامیرایی در سایر آثارش برمی‌آید - لزوماً صرفاً نوعی حالت ایستایی و ماندگارینفسی ثابت و تغییرناپذیر که در حال اندرنگری عقلانی عالم مثال است، نیست بلکه نامیرایی در هر یک از مدل‌هایش و به هر شیوه‌یی که ممکن باشد، مستلزم فرایند زایش و آفرینش و نیز پرورش فرآوردهٔ زاییده‌شده است. بدون این فرایند پویای آفرینشگرانه، نامیرایی - از هیچ‌قسمش - برای انسان ممکن نخواهد بود. طبق آنچه افلاطون در این محاوره تقریر کرده، باید به چهار مدل از نامیرایی برای چهار سطح یا دستهٔ

۴۰



متفاوت از آدمی بسته به اروس متناسب آن سطح و فضیلت‌هایی که درخور آن سطح هستند. قائل شد.

(۱) مدل اول، نامیرایی از نوع جسمانی و زیستی که آدمی در این نامیرایی با جانوران سهیم است. در این مدل فرزندان زیستی آدمی یاد و خاطره وی را زنده نگاه میدارند و اروس فرد به سمت‌وسوی آن گرایش دارد که به چنین مدلی دل‌خوش دارد.

(۲) مدل دوم که متناسب با بخشی از نفس است که واجد امیال معمول اجتماعی ماست، در پی شهرت و افتخار میگردد و دل‌خوش دارد که یاد و خاطره‌اش اینگونه حفظ خواهد شد.

(۳) مدل سوم، مدلی است که قانونگذاران و شاعران و اصحاب فنون از آن برخوردارند و ظاهراً از نظر افلاطون در میهمانی، این دسته افراد فضیلت‌های متناسب با قسمت مربوط به فرونسیس یا حکمت علمی را میزایند.

(۴) مدل چهارم، نامیرایی از نوع زایشی است که حاصل بارداری «آن قوه‌یی است که صورت زیبایی باید بوسیله آن دیده شود» (212a). در اینجا فیلسوف گفتارها و استدلال‌های خود را چنان می‌پرورد که تا روز و روزگار جاری است برانگیزاننده و زاینده فضیلت و فهم فضیلت خواهند بود.

ساختار دراماتیک افلاطون در این محاوره، از ساختار روایت در روایت غیرمستقیم ذکر ماجرای میهمانی با تأکید روایتگران بر یاد و حافظه برای نقل گفتارهای سخنرانان و بسیاری عناصر ساختاری و دراماتیک دیگر، همگی در واقع

تأییدی برای این هستند که آنچه در این محاوره مدنظر افلاطون از نامیرایی بوده، نامیرایی گفتار و استدلال‌های سقراط و سایر سخنرانانی است که پس از سالها همچنان زنده و پرشور زاینده و اثرگذار باقی مانده‌اند. در اینجا این اثرگذاری غیرمستقیم و باواسطه در گذر زمان که سبب زایش‌های متمادی و پیوسته در آدمیانی میشود که اروس آنها را بدین شیوه باردار ساخته، تمام آن چیزی است

که میرایان از نامیرایی مخصوص خود میتوانند آرزو کنند و امید داشته باشند. چنین نامیرایی نیز در هر شکلش ریشه در گونه‌یی اروس دارد.

پی‌نوشتها

۱. از این پس در این مقاله تمام ارجاعات به مجموعه آثار افلاطون (Plato, 1997) بدین شکل می‌باشد که برای اختصار به صرف ارجاع اکتفا شده است. شیوه‌ی ارجاع به آثار افلاطون و ارسطو همان شیوه‌ی رایج ارجاع به شماره صفحه استاندارد است. در ترجمه آثار افلاطون از سایت زیر که متن یونانی، ترجمه‌ی انگلیسی و یادداشتها و توضیحات و نیز فرهنگ یونانی - انگلیسی لیدل و اسکات و جونز را در اختیار قرار میدهد، بسیار بهره بردم:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dSym>.

(The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon)

۲. Contemplation: بهترین برابر نهاد فارسی برای این واژه اندرنگری یا اندرنگریستن است که هم معنای نظاره و هم معنای تأمل در آن حفظ شود. بنگرید به مقاله «محبوبی آرانی، ۱۳۹۷: ۱۶۷».

۳. نامیرایی جایگزین، نیابتی/عاریتی، تعبیری که بسیاری از شارحان میهمانی افلاطون بکار برده‌اند از جمله ر.ک:

Kraut, 1973, pp. 346-9; Irwin, 1977, 241, Price, 1989, 31.

۴. Isles of Blest, در اسطوره‌های یونان جزایری در دوردستهای غرب یونان که میرایان مورد عنایات خدایان، بویژه قهرمانان، پس از مرگشان بدانجا، بجای جهان زیرزمینی، فرستاده میشوند تا سعادتمندانه زندگی کنند (Plato, 2008, 10 f.).

۵. Codrus: یکی از پادشاهان آتن که بسبب عشق به آتن و خانواده‌اش خود را فدا کرد (Plato, 2008, p. 75).

۶. درباره اهمیت این شخصیت بنگرید به: Hooper, 2015, pp. 178-9, 182-3.

۷. تأکید بر یاد و خاطره در آثار Hooper بسط یافته است از جمله در مقاله ۲۰۱۳ وی و نیز پایان‌نامه ۲۰۱۵.

۸. بتعبیر سعدی: نام نیکو گر بماند ز آدمی/ به کزو او ماند سرای زرنگار



۹. (eidola aretes): eidolon: بمعنای تصویر، شبیح، صورت غیر جوهری و سایه‌مانند قابل ترجمه است (ر.ک: Cooksey, 2010: 85).

۱۰. به استثنای ترجمه Nightingale, 2017, p. 152 از این عبارت و نیز ترجمه ذکر شده در

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Sym.+210c&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173>

۱۱. تفسیر من از سخن آلکییادس بویژه مدیون «Destree, 2017» است.

۱۲. (καλὸς κἀγαθός) کالوس کاگاثوس بمعنای زیبا و خوب، و اصطلاحاً در خصوص فردی بکار میرود که از تمام ویژگیها و برتریهای یک انسان والای آریستوکرات در جامعه‌ی مانند آتن آن زمان، از زیبایی و دانش و مهارت و مانند آن برخوردار باشد (همچنین بنگرید به Jaeger, 1954, p. 13 و نیز Plato, 2008, p. 67).

منابع

- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۷) *روح و نفس*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۷) «نیکبختی و اندرنگری صورت زیبا در محاوره میهمانی (همگسارش) افلاطون»، *تاریخ فلسفه*، سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۳۴.
- Cooksey, T. L. (2010). *Plato's Symposium*. Continuum International Publishing Group.
- Destrée, P. (2017). How Does Contemplation Make You Happy? An Ethical Reading of Diotima's Speech. in *Plato's Symposium, A Critical Guide*. eds. P. Destrée and Z. Giannopoulou, Cambridge University Press.
- Fox, R. L. (1973). *Alexander the Great*. London.
- Guthrie, W. K. C. (1986). *A History of Greek Thought*. Vol. IV. Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (1950). Immortality in Plato's Symposium. *Classical Review*. No.64. pp.43-45.
- Hooper, A. (2013). The memory of virtue: Achieving immortality in Plato's symposium. in *Classical Quarterly*. Vol.63. No.2.
- _____ (2015). *The Memory of Virtue: Immortality and Kleos in Plato's Symposium*. PhD Dissertation. The University of Sydney. Department of Philosophy.
- Irwin, T. (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford.
- Luce, J. V. (1952). Immortality in Plato's Symposium: A Reply. *Classical Review*. No.66. pp.131-41.

۴۳



- Kraut, R. (1973). Egoism, Love and Political Office in Plato. *Philosophical Review*. No.82. pp.346–349.
- Nightingale, A. (2017). The Mortal Soul and Immortal Happiness. in *Plato's Symposium, A Critical Guide*. eds. P. Destrée and Z. Giannopoulou. Cambridge University Press.
- Plato (1997). *Complete Works*. ed. J. M. Cooper. Hackett Publishing.
- _____ (2008). *The Symposium*. eds. M. C. Howatson and F. C. C. Sheffield.
trans. by M. C. Howatson. Cambridge University Press.
- Price, A. W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford.
- Jaeger, W. (1945). *Paideia, The Ideals of Greek Culture*. trans. by Gilbert Highet. Oxford University Press.
- Sheffield, F. C. C. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford University Press.