

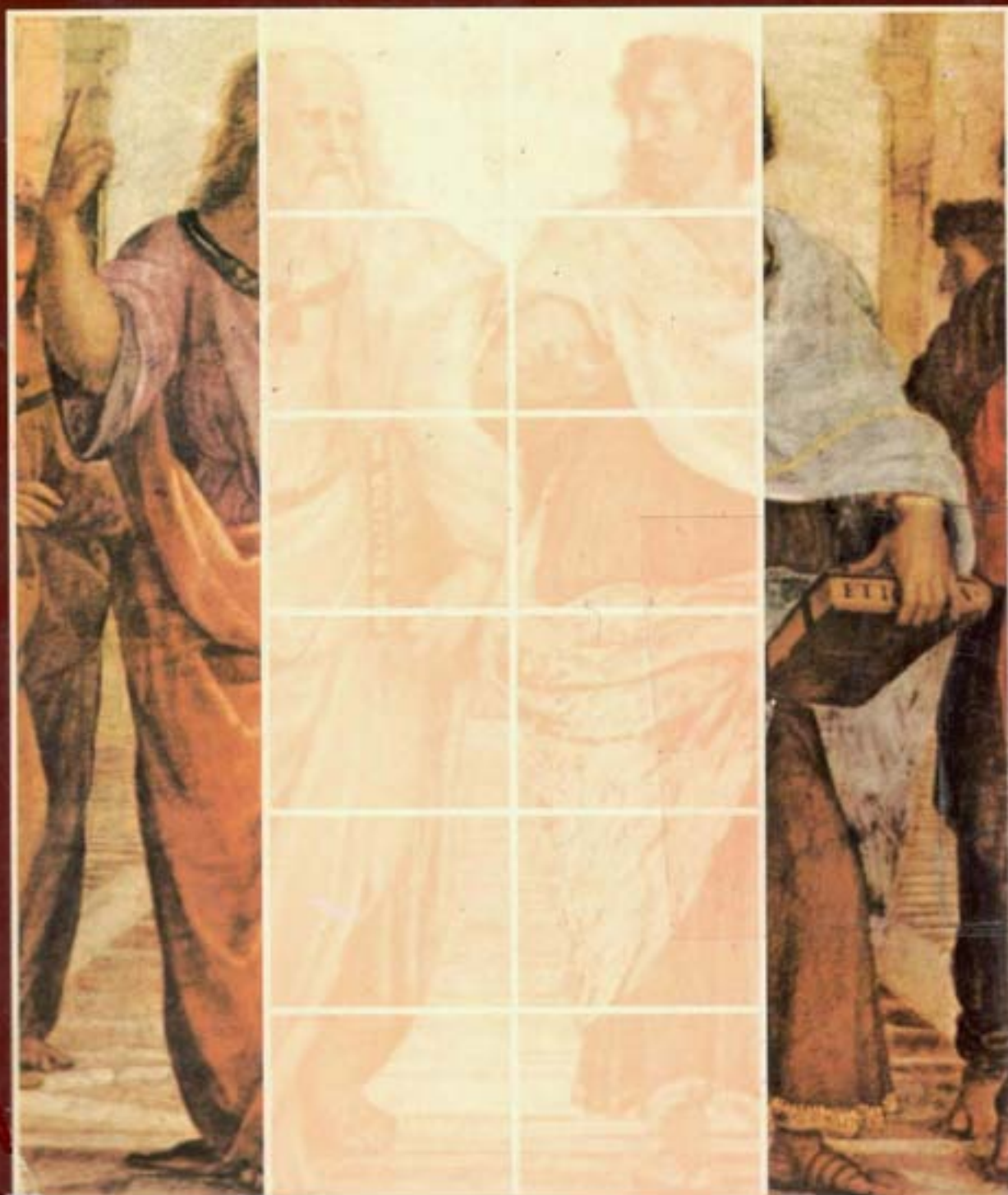
دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱۲)

سقراط

حسن فتحی



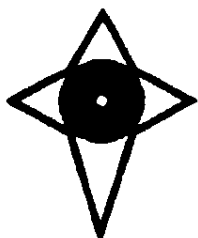
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۲)

سقراط

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمہ ی حسن فتحی



انشارات فکروز

this is a persian translation of

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY

by W. K. C. Guthrie, Cambridge university press,

1969, vol.III, pp. 321-507



تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۱۲) سقراط

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی حسن فتحی

چاپ اول ۱۳۷۶

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۱۰۰۰ تومان

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۶۳-۰ ISBN: 964-5838-63-0

۱۳-۱۰۰

مسئله و منابع

□ ۱۵/ کلیات ۱.

□ ۲۹/ کسنوفون ۲.

□ ۵۳/ افلاطون ۳.

□ ۶۳/ ارسطو ۴.

□ ۷۱/ کمدی ۵.

۱۰۱-۱۷۸

زندگی و شخصیت

□ ۱۰۳/ زندگی ۱.

□ ۱۱۹/ چهره و شخصیت عمومی ۲.

□ ۱۲۷/ تمایل جنسی و عشق ۳.

□ ۱۴۱/ تأثیر بر دیگران ۴.

□ ۱۴۹/ علامت الهی: سقراط و امور غیر عقلانی ۵.

□ ۱۵۵/ سقراط و پاسخ دلفی ۶.

□ ۱۶۱/ خدمت او به خدا ۷.

□ ۱۶۳/ دیدگاه‌های سیاسی ۸.

یادداشت تکمیلی: نظریاتی چند درباره‌ی دیدگاه‌های سیاسی سقراط /

□ ۱۷۳

۱. فلسفه‌ی فروکشیده از آسمان / ۱۸۱ □
۲. استقرا و تعریف / ~~۳۵۹~~^{۱۸۸} □
۳. رابطه‌ی استقرا و تعریف با اهداف اخلاقی سقراط / ۲۰۵ □
۴. ماهیت تعریف سقراطی / ۲۱۷ □
۵. نادانی سقراط / ۲۲۷ □
۶. فضیلت دانش است / ۲۳۹ □
۷. هر گناهی غیر عمدی است: آیا سقراط جبرگرا است؟ / ۲۵۵ □
۸. خوب و سودمند / ۲۶۱ □
۹. خودشناسی و «مراقبت از نفس» / ۲۶۹ □
۱۰. اعتقادات دینی سقراط: آیا روح جاودانی است؟ / ۲۸۱ □
۱۱. میراث سقراط / ۲۹۹ □
۱۲. پیروان بی‌واسطه‌ی سقراط (آریستیپوس و ائوکلیدس) / ۳۰۷ □

سخن ناشر

اندیشه‌های فیلسوفان یونان، دست کم، یکی از سرچشمه‌های هرگونه اندیشه‌ی فلسفی در هر دوره‌ی تاریخی و در هر ناحیه‌ی جغرافیایی است و درک درست مکاتب فلسفی بعد از آن، خواه در شرق و خواه در غرب، مستلزم آشنایی عمیق با این اندیشه‌هاست. عدم آشنایی با زبان یونانی و گزارش حکایت‌وار و تحریف شده - که در پاره‌ای از موارد به افسانه شباهت دارند - و با این همه، بسیار مختصر فلسفه‌های یونانی در منابع عربی قدیم، موجب شده‌اند که آشنایی ما با فلسفه‌ی یونانی، به ویژه در بعضی مراحل تاریخی آن، جداً سطحی و گذرا باشد. برای ایرانیان که در سنت وسیع فلسفه‌ی اسلامی بار می‌آیند، لازم است عمیقاً با فلسفه‌ی یونانی، که اینک در جای جای منابع فلسفه‌ی اسلامی حضور دارد، آشنا شوند.

بدین منظور، پس از بررسی‌های بسیار و با در نظر گرفتن تمام جوانب، تاریخ فلسفه‌ی یونان، اثر دبلیو. کی. سی. گاتری، استاد سابق فلسفه‌ی قدیم در دانشگاه کمبریج، انتخاب و به دست ترجمه سپرده شد. هرچند ممکن است در زبان آلمانی نظیری برای این اثر پیدا شود، اما بی تردید به لحاظ جامعیت و دقت در گزارش عقاید یونانیان و جمع‌آوری دیدگاه‌های گوناگون موجود درباره‌ی هر مسئله‌ی مهم و نقادی‌های موشکافانه‌ی نویسنده‌اش، به صراحت می‌توان گفت که در هیچ

زبان دیگری نظیر ندارد. بخش‌های مختلف این اثر گرانقدر، آراء و عقاید فیلسوفان یونانی را از تالس تا ارسطو به نحو گسترده‌ای در بر می‌گیرد.

بسیار خوشوقتیم که اینک برگردان فارسی این پژوهش بزرگ به همت و قلم مترجمین محترم آقایان حسن فتحی و مهدی قوام صفری به محافل فلسفی و فکری جامعه تقدیم می‌شود. انشاءالله به زودی تمام مجلدات این مجموعه‌ی بزرگ، تقدیم دوستداران حکمت و فلسفه خواهد شد.

کتاب حاضر جلد دوازدهم (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

یادداشت مقدماتی

در ۱۸۹۴ ادموند پفلیدرر Edmund Pflleiderer ملاحظه کرد که، چون نویسندگان زیادی - که اکثر آنها از شهرت بالایی برخوردارند - درباره‌ی سقراط و افلاطون قلم‌فرسایی کرده‌اند، هر کسی که این کار را دوباره برعهده گیرد، قطعاً باید، مانند لیوی Livy از خود بپرسد: آیا جای آن دارد که بر انبوه این آثار، اثر دیگری افزوده شود؟ لازم نمی‌دانم کتاب‌ها و مقالاتی را برشمارم^۱ که درباره‌ی سقراط در هفتاد و اندی سال پس از زمان پفلیدرر به

۱. کتابشناسی‌های دو کتاب ماگالهانس - ویلنا V. de Magalhães Vilhena - درباره‌ی سقراط، که در ۱۹۵۲ منتشر شد، شامل حدود ۹۶ صفحه عنوان کتب و مقالات است، علاوه بر آن در شانزده سال اخیر نیز آثار زیادی تألیف شده است. او همچنین خلاصه‌ی دیدگاه‌ها را از قرن هیجده به بعد آورده است. مقاله‌ی سی. جی دو وگل C. J. de Vogel درباره‌ی وضع کنونی مسئله‌ی سقراطی (Phron. 1955) عمدتاً و نه کلاً به ویلنا مربوط است و سرآغاز خوبی برای بررسی دیدگاه‌های اخیر است. کتابشناسی خوبی نیز در کتاب کلمن فلیپسون Coleman Philopson, *Trial of Socrates* و در تفسیرهای گیگون Gigon بر کتاب‌های اول و دوم خاطرات کسنوفون

رشته‌ی تحریر درآمده است، ولی بایستی این امید را داشته باشیم که باز هم عرض‌هی تصویر دیگری از او، در متن تاریخ فلسفه‌ی یونان و به ویژه اشتغالات فلسفی زمان خود وی، شایسته‌ی صرف وقت است. از حجم بسیار زیادِ متون پژوهشی مربوط به سقراط می‌توان پی برد که مطالعات خود من هم - بسیار - گزینشی‌تر آن حدی خواهد بود که در قسمت‌های قبلی این تاریخ صورت گرفته است. سعی من بر این بوده است که این گزینش دست کم جانشین اخیرترین کتاب گردد، ولی احتمالاً چاره‌ای از این نیست که برخی از خوانندگان موارد دلخواه خود را در آن نیابند. در هر حال امیدوارم تا این حد خود را با مآخذ و شواهد قدیمی مانوس ساخته باشیم که بتوانم دیدگاهی برای خود داشته باشم و نباید نادیده گرفتن یک نویسنده یا یک دیدگاه را ضرورتاً ناشی از بی‌اطلاعی نگارنده دانست. اگر بخواهیم جایگاه سقراط را در تاریخ تفکر یونان مشخص کنیم عملاً نمی‌توانیم به هر آنچه درباره‌ی او گفته شده است توجه کنیم، به ویژه سخنانی که به نظر من (هر چند شاید برخی‌ها نپذیرند) از احتمال ناچیزی برخوردارند. به عنوان مثال، درباره‌ی آنچه می‌توان مکتب آنتیستنس^۱ فراگیر نامید کمتر سخن گفته‌ام، مکتبی که براساس آن آنتیستنس Antisthenes در اکثر محاورات افلاطون حضور مخفیانه دارد و سقراط را به صورتی نشان می‌دهد که در خاطرات کسنوفون هست.^۱

آمده است.

۱. درباره‌ی نظریه‌ی یونل ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۷۵، یادداشت ۱ کتاب حاضر. اوج مکتب آنتیستنس فراگیر را می‌توان با کلمه‌ی ساده‌ی φρόνησις [حکمت عملی] در کتاب چروست Chroust S. M. & M. (128) به مثابه «صفت مشخصه‌ی مکتب کلی آنتیستنس» توصیف کرد. او در ص ۲۰۴ (متن انگلیسی) برابر دانستن σωφροσύνη [خویشتن‌داری] با τὰ ἑαυτοῦ πρότερον [پرداختن به کار خود] را در خارمیدس ۱۶۱b «تعریفی آنتیستنس» می‌نامد. تعصب شدید طرفداران این نظریه سبب شده است که از سازگاری‌های موجود در میان کسنوفون و افلاطون به کلی غفلت

دکتر آلف گیگون در بررسی‌ای در گنومون ۱۹۵۵ (۴۴. 259)، با ملاحظه‌ی اینکه علی‌رغم عمر بیش از ۲۰۰۰ ساله‌ی تحقیق پیرامون مسئله‌ی سقراط، هنوز این تحقیق جایگاه روشمند شایسته‌ی خود را باز نیافته است، طرحی از آنچه را که برنامه‌ای برای تحقیق مناسب می‌دانست ارائه کرد. طرح او را می‌توان بهترین توصیه دانست، و من اصول آن را در این اثر رعایت کرده‌ام، هر چند با ترتیب پیشنهادی آن طرح پیش نرفته‌ام. ولی نتیجه‌ی نهایی این است که، با وجود رعایت علمی‌ترین روش‌ها، بالاخره هر کدام از ما تا حدودی باید سقراط خاص خود را داشته باشیم، که با سقراط هیچ کس دیگری عینیت کامل ندارد. اولین گام در برنامه‌ی گیگون این بود که متونی را که ناچارند فقط سقراط تاریخی را مورد ملاحظه قرار دهند کنار بگذاریم. آنچه باقی می‌ماند متونی است که هدف گزارش تاریخی ندارند: دوستان شخصی او، کمدی و انتقاد پلوکراتس Polycrates (که اینک در دست نیست) و برخی منابع متأخر. درباره‌ی این منابع بایستی به چندین مسئله توجه کنیم، اول اینکه میزان تأثیر اهداف جدلی یا دفاعی را تشخیص دهیم. ارزش آن کامل است مگر اینکه بگوییم از جمله‌ی متون تاریخی محض کیفرخواست سقراط در ۳۹۹ است. اگر این کیفرخواست «فقط سقراط تاریخی» را برای ما نشان دهد او را باید یقیناً تباه کننده‌ی جوانان و بی‌اعتقاد به خدایان شهر بدانیم. آیا این بحث و مناظره هیچ نقشی در اظهارات کسانی که می‌خواستند او را به محاکمه کشند و برای او مجازات اعدام پیشنهاد کنند ایفا نکرد؟ مسئله‌ی دیگر داستان کسنوفون است مبنی بر اینکه چگونه سقراط او را به دلیل پرسیدن سؤال مهمی از الهام‌گاہ دلفی مذمت می‌کرد (ص، ۵۱ و بعد کتاب حاضر)؛ ولی برخی از پژوهشگران می‌گویند این داستان برای هدف دفاعی بزرگی ساخته شده است. حقیقت این است که هیچ کس در برابر این شخصیت خارق‌العاده بی‌اعتنا باقی نمانده است: هر

ورزند. برای بحث بیشتر ر. ک. ص ۴۹ و بعد کتاب حاضر.

کس که درباره‌ی وی چیزی نوشته است به نحوی نسبت به او موضع‌گیری کرده است. پس اگر بناست هر کسی سقراط شخصی خودش را داشته باشد، من هم سقراط خودم را عرضه خواهم داشت. اما سعی خواهم کرد تصویر خود را تا حد امکان بر پایه‌ی بهترین ارزیابی شواهد موجود ترسیم کنم.

مسئله و منابع

۱. کلیات

عقیده‌ای متهورانه - و به عقیده‌ی برخی‌ها بسیار متهورانه - است که سقراط را در یک مجلد و افلاطون را در مجلدی دیگر قرار دهیم. افلاطون در محاورات چنان روح خود را با روح سقراط عجین ساخته است که هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد. خود من نیز این‌گونه فکر می‌کردم تا اینکه فصل‌های قبلی این کتاب [مجلدات ۱۰ و ۱۱ ترجمه‌ی فارسی] را به رشته‌ی تحریر درآوردم؛ و مطالعات لازم برای این کار معلوم ساخت که سقراط دقیقاً در جهان معاصر خودش، یعنی عالم سوفسطاییان، توکودیدس (توسیدید)، و اورپید قرار داشت و با علاقه‌ی تمام در بحث‌های آنها شرکت می‌جست. بی‌تردید نمی‌توان او را در بیرون از فصل‌هایی دانست که پیش از این در توصیف مباحث قرن پنجم عرضه شده است. خود افلاطون، با وجود احترام عمیقی که برای سقراط قایل بود و او را ملهم و آغازگر اندیشه‌هایش می‌دانست، فیلسوفی استادتر است و تکامل تازه و صادقانه‌ای در تاریخ اندیشه به وجود آورده است. حتی به نظر من اگر فقط خود افلاطون

را، بدون استفاده‌ی تکمیلی از سایر منابع، مطالعه کنیم، کاملاً متوجه می‌شویم که او از حیث منش فلسفی با استادش تفاوت ماهوی دارد، هر چند نتایج اندیشه‌ی پخته‌تر و گسترده‌تر خویش را غالباً از زبان استادش ابراز می‌دارد. البته افلاطون نیز از صمیم دلیل به مطالبی می‌پردازد که دو نسل پیش مطرح شده بود - آیا قانون و اخلاق منشأ طبیعی دارند یا حاصل قرارداد هستند، آیا می‌توان «فضیلت» را آموخت، آیا عقل مقدم است یا طبیعت بی‌روح، آیا همه‌ی ارزش‌ها نسبی هستند، ماهیت و مرتبه‌ی سخنوری چیست، چه نسبی میان بود و نمود، و معرفت و گمان، و زبان و متعلقات آن هست - و به نظر او پروتاگوراس و گرگیاس، و پرودیکوس و هیپپاس مخالفانی بودند که هنوز به حد کفایت به آنها پاسخ داده نشده است؛ ولی برای پاسخ دادن به آنها باید به صورتی بنیادی‌تر و فراگیرتر عمل کرد و نباید به عقل‌گرایی اخلاقی محض سقراط قناعت ورزید. برای این کار بایستی کل واقعیت را با دیدی تازه نگریست، و در مابعدالطبیعه و روانشناسی و جهان‌شناسی تحولی بنیادین ایجاد کرد، زیرا برداشت طبیعت‌گرایان از جهانی که از ماده‌ای بی‌جان ناشی شده است پشتوانه‌ی نیرومندی برای این سخن سفسطایی فراهم کرده است که اخلاق فقط مبتنی بر مقتضیات شرایط خاص هر زمان است. افلاطون، که نسبت به سقراط از نبوغ گسترده‌تری برخوردار بود، برای عرضه‌ی این راه‌حل کلی شایستگی تمام داشت. افلاطون از آن‌جا که مدعی پیدا کردن آن چیزی بود که سقراط عمر خویش را صرف جست و جویش کرده بود، و از آن‌جا که سقراط در تأثیرپذیرترین سال‌های وی تجربه‌ای فراموش‌ناشدنی برای او فراهم آورده بود، کاملاً بجا می‌دید که برخی از (و نه همه‌ی) کشفیات خود را که به نظرش تفسیر نهایی زندگی و مرگ سقراط و پاسخ‌های او به سئوالاتش بود از زبان خود استاد نقل کند.

تمایز فوق را فقط بر پایه‌ی این فرض می‌توان مطرح کرد که منابع

اطلاعاتی ما درباره‌ی سقراط برای ترسیم تصویری روشن و مطمئن از وی به عنوان یک فرد و یک فیلسوف کافی باشد. هر توصیفی باید با پذیرش این نکته آغاز کند که چیزی به نام «مسئله‌ی سقراطی» داریم و خواهیم داشت. چاره‌ای از این کار نیست، زیرا او چیزی ننوشته است،^۱ و هر آنچه درباره‌ی او و افکارش می‌دانیم از آثار کسانی به دست آمده است که شخصیت‌های گوناگونی دارند، برخی فیلسوف‌اند و بعضی شاعر کمدی پرداز، عده‌ای مرید دلباخته‌ی او هستند و دسته‌ای دیگر تأثیر او را منفی و ویرانگر می‌دانند. غالباً درباره‌ی وی دو مطلب گفته می‌شود که اگر هر دو صادق باشند، به هیچ وجه نخواهیم توانست سخنان ارزشمندی درباره‌ی او بگوییم. از یک سو می‌گویند تعلیمات وی با شخصیت کلی او پیوندی ناگسستنی دارد، و از سوی دیگر می‌گویند ما درباره‌ی شخصیت واقعی او هیچ نمی‌دانیم زیرا چیزهایی که درباره‌ی وی می‌دانیم نه تنها تاحدودی مورد تحریف قرار گرفته است، که چون از زبان دوستان یا دشمنان وی نقل شده است گریزی از آن نیست، بلکه عملاً گویندگان آن سخنان نیز به چشم اسطوره بر آنها نگریسته‌اند.^۲ در صفحات آتی نشان خواهیم داد که مطلب

۱. یعنی مطلب فلسفی ننوشته است، اگر فایدون (d-c ۶۰) را بپذیریم که او سرودی برای آپولون نوشت و در اواخر عمر، در زندان، داستان‌های ازوپ Aesop را به نظم کشید. درباره‌ی منابع مربوط به آثار سقراطی غیر اصیل ر. ک. Chroust, *Socr. M. & M.* 279, n. 791.

۲. مثال: برای مطلب اول (الف) یگر در *Paideia*, II, 36: «تمام متون سقراطی، یک‌نوا، می‌گویند نمی‌توان آموزه‌ی سقراط را از خود فردی وی جدا ساخت»؛ (ب) تسلر (*Ph. d. Gr.* II, i, 44): «پیوند نزدیک میان شخصیت و اهمیت فلسفی هیچ متفکری به اندازه‌ی سقراط نیست.» برای مطلب دوم: (الف) چروست، *S. M. & M.* iii: «این سنت [یعنی سنت سقراطی] از همان آغاز به مثابه یک افسانه مطرح شده است و نه چیز دیگر»؛ (ب) «آثار، حیات، و مرگ سقراط یک نوع افسانه‌ی ادبی هستند» [ترجمه‌ی این جمله و دیگر جملات فرانسوی را مدیون عنایات دوست عزیزم آقای سید صادق حسینی هستم. محبت‌های بی‌غرضانه‌ی ایشان را سپاس می‌گویم - م.] (که ریتز، Ritter

اول درست و مطلب دوم نادرست است.

وجود مسئله‌ی سقراطی لازم می‌دارد که ابتدا منابع اطلاعاتی خود را درباره‌ی وی مورد بررسی قرار دهیم. این منابع عملاً چهار مورد هستند: اریستوفانس، کسنوفون، افلاطون و ارسطو. از متون دیگر سقراطی که بلافاصله پس از مرگ وی نوشته شده‌اند چیزی باقی نمانده است، فقط پاره‌های معدودی از پیرو او اسخینیس Aeschines در دست است؛ و تقریباً تمام آنچه در منابع بعدی به چشم می‌خورد مأخوذ از افلاطون یا ارسطوست. از این چهار نویسنده دو تن فیلسوف هستند، سومی افسر بازنشسته‌ای است که، هر چند ذوق ادبی و تاریخی نیرومندی داشت، اکثر عمر خود را به زندگی عملی پرداخت و طبیعتاً بر همین خوی خویش باقی ماند، و نویسنده‌ی چهارم کم‌دی‌پردازی بود که در ترکیب ریشخند و طنز دست توانایی داشت. اختلاف منش‌ها و استعداد‌های آنها سبب شده است که چیزهای مختلفی را در سقراط بیابند و برداشت‌های متفاوتی را از او برای ما به یادگار گذارند. به نظر آلبرت شوابتسر Albert Schweitzer درباره‌ی منابع اطلاعات تاریخی در خصوص حضرت مسیح وضعیت بهتری نسبت به سقراط داریم، زیرا تصویرگران مسیح افراد عامی و عادی‌ای بودند، ولی سقراط را «افراد فرهیخته‌ای» معرفی کرده‌اند «که توان خلاق خویش را در تصویرگری او به کار گرفته‌اند».^۱ مسئله‌ی «افسانه‌ی سقراطی» را ابتدا ای. دوپریل E. Dupréel به صورت نظریه‌ای جدی مطرح کرد،^۲ و سپس برخی

Sokr. 61f. از پشت جلد خلاصه‌ی Dupréel, *La légende socr.* نقل می‌کند). ریتز در شرح آن می‌نویسد بدین طریق پژوهشگران نقاد، سقراط را نیز، همچون مسیح، به راحتی در قلمرو اسطوره قرار می‌دهند («نه از روی تحقیق جدی، بلکه به طور سرسری»).

1. *The Quest of the Historical Jesus*, Eng. tr. 1954, p. 6.

2. *La légende socratique et sources de Platon* (1922).

نظریه‌ی مشابهی را نیز گیگون در کتابش *Sokrates* (1947) مطرح کرده است که متون سقراط را تا سطح تخیل داستانی پایین می‌آورد؛ انتقادهای سی. جی.

از پژوهشگران چنان آن را به دیده‌ی قبول نگرستند، که اقامه‌ی براهین دیگر را زاید دانستند. اما این فرض که همه‌ی نویسندگان فوق مطالب خود را فقط به قصد افسانه نوشته‌اند چنان غیر عادی است که برای قبول آن باید مدرکی استواری داشته باشیم. شاید محکم‌ترین سند که بر این مدعا می‌توان عرضه کرد استدلال پیشینی‌ای است که در دیباچه‌ی کتاب‌ای. اچ. چروست آمده است:

هر جا که ما حجم گسترده‌ای از متون را درباره‌ی شخصیتی تاریخی داشته باشیم، ولی به طور دقیق نتوانیم آن شخصیت را بازسازی کنیم، باید بپذیریم که هیچ یک از آن متون واقعاً به قصد گزارش تاریخی حقایق نوشته نشده است. بنابراین باید بگوییم آنها از اول قصد آفریدن افسانه یا داستان را داشته‌اند.

در صفحه‌ی بعد می‌گوید «همان‌طور که گفته شده است، این سنت از همان اول به مثابه یک داستان به وجود آمد و نه چیزی دیگر»^۱. بنابراین روشن است که اعتبار نظریه‌ی اسطوره‌ی عمدی بستگی دارد بر اینکه آیا می‌توانیم از منابع موجود شخصیت تاریخی معتبری به دست آوریم یا نه. اگر خواننده وقتی که به پایان این مجلد رسید توفیق ما را در این کار تأیید کند می‌تواند آن نظریه را کنار گذارد، ولی، تا آن هنگام باید به تعلیق حکم پردازیم. اگر در این کار توفیق رفیق ما نباشد، نباید نتیجه بگیریم که وقت ما تلف شده است. دست کم خواهیم دید که اکثر مردم چه برداشتی از سقراط

دو و گل بر آن نظریه - که در *Mnemos*. 1951 آورده است - وارد است.
۱. Chroust, S. M. & M. xii and xiii. تأکید ایرانیک از مؤلف [گاتری] است. ام. ترو M. Treu نیز استدلال می‌کند که از همان اول (von vorne herein) اشتباه است که به دنبال سقراطی تاریخی در خاطرات بگردیم. (RE, 2. Reihe, XVIII. Halbb. 1772 f.)

دارند، و باز این امکان هست که او را نه یک شخصیت تاریخی بلکه چهره‌ای نمادین و جاودانی تصور کنیم، که در آن هیئت تأثیر بسیار زیادی بر تاریخ تفکر داشته است. بر این اساس ای. دبلیو. لوی نوشته است:

به نظر من مسئله‌ی سقراط تاریخی حل شدنی نیست، ولی تا ابد لازم است مفهومی از سقراط داشته باشیم... کاملاً بجاست از فیلسوفی بپرسیم در قبال مفهوم زندگی سقراط چه موضعی دارد، همان‌طور که از موضع او درباره‌ی ماهیت داده‌های حسی یا درباره‌ی عینیت ارزش‌های اخلاقی سؤال می‌کنیم.^۱

گمان نمی‌کنم که در خصوص علم به سقراط تاریخی تا آن حدی که گاهی می‌گویند نومیدوار باشیم. این «مسئله» را دست کم تا اندازه‌ای خود پژوهشگران بزرگ کرده‌اند، اینها بنا به دلایلی وقتی نام سقراط را می‌شنوند نمی‌خواهند از قواعد معمولی ارزیابی نسبی شواهد به نفع اعتماد یک جانبه بر منبع واحدی پیروی کنند. اختلاف میان منابع چیزی نیست که موجب یأس شود. اگر آن منابع عیناً مثل هم بودند، این سوءظن وجود داشت که به دیدگاه تک بعدی‌ای از وی برسیم، زیرا یا آنها همگی افراد مشابهی بوده‌اند که به دنبال یک سنخ چیزها گشته و آن را مورد تحسین قرار داده‌اند، و یا خود سقراط شخصیت ساده و غیر جالبی بوده است که یقیناً می‌دانیم چنین

۱. 94 and 95, 1956, *JIII*. به عنوان مثال، ادعای پروفیسور آیر Ayer را درباره‌ی بحث عینیت ارزش‌ها (که در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۲ نقل شد) بی‌تردید می‌توان موضعی در مقابل زندگی سقراط دانست، زیرا همان‌طور که می‌دانیم حیات و مرگ سقراط حاکی از این اعتقاد بود که ما نمی‌توانیم برای مسئله‌ی اخلاقی: «چه باید بکنیم؟» راه‌حلی پیدا کنیم مگر اینکه قبلاً شناختی از معیارهای عینی ارزش‌ها حاصل آورده باشیم. نه تنها معاصرین سوفسطایی سقراط بلکه کل سنت اصالت تجربه‌ی انگلستان از این حیث در جهت مقابل او [سقراط] قرار دارند.

نیست. او شخصیت پیچیده‌ای بود و نمی‌توانست همه‌ی جنبه‌های خود را به طور یکسان بر همه‌ی آشنایانش نمایان سازد، بنابراین آنها چون توان عقلی و تمایلات عاطفی متفاوتی داشتند نمی‌توانستند همه‌ی آن جنبه‌ها را به یک اندازه ببینند و ادراک کنند. پس اگر به نظر می‌رسد که گزارش‌های فی‌المثل افلاطون و کسنوفون دو شخص متفاوتی را به ما نشان می‌دهند، هیچ‌یک از آنها غلط نیست بلکه هر دو ناقص است، یعنی هر کدام در مورد برخی رفتارهای اصیل مبالغه کرده‌اند و برخی دیگر را که به همان اندازه اصیل‌اند کوچک نشان داده‌اند، و برای اینکه تصویر کاملی از سقراط به دست آوریم باید آنها را مکمل یکدیگر بدانیم.^۱ نکته‌ی مهم این است که از هر چهار نفر به اندازه‌ی آثار در دست است که بر اساس آنها بی‌هیچ تردیدی می‌توانیم شخصیت و ذهنیت و تمایلات خود آنها را بازشناسیم؛ و وقتی خود آنها را شناختیم به راحتی می‌توانیم احساسات آنها را نسبت به سقراط ارزیابی و مقایسه کنیم.

۱. حالا دیگر به ندرت می‌توان سخنی درباره‌ی سقراط گفت که تازگی داشته باشد. پس از آنکه بارها در سخنرانی‌های خود به نکته‌ی فوق اشاره کرده بودم، این مطالب را از دبلیو. دبلیو. بیکر W. W. Baker در *CJ*, 1916-17, 308f. ملاحظه کردم: «شخصیت بزرگ سقراط تک بعدی نبود بلکه ابعاد فراوانی داشت... و چون سقراط چند بعدی بود، طبیعی است افرادی که خودشان دارای ذوق و علاقه‌ی متفاوتی هستند ابعاد متفاوتی را دیده‌اند. بنابراین تصویرهایی که آنها ترسیم می‌کنند، هر چند متفاوت است، همگی می‌تواند صادق باشد.» عجیب است که فقط معدودی از پژوهشگران به این نکته‌ی اساسی توجه کرده‌اند. (کی‌یرکه‌گور Kierkegaard به گونه‌ای پیچیده تقریباً همین استدلال را اقامه کرده است، آن‌جا که می‌گوید هر چند ما برداشت کاملاً استواری از سقراط نداریم، «اما، در عوض همه‌ی شقوق بدفهمی‌ها را در اختیار داریم، و به نظر من در مورد شخصیتی چون سقراط این وضع بهترین کمک را به ما می‌کند». ر. ک. به کتاب او *Concept of Irony*, 158f. به نظر مترجم آمریکایی این کتاب او احتمالاً زبان‌نیشداری به کار برده و هگل را در نظر داشته است.

مطلقاً ضروری است که این مقایسه را انجام دهیم و هیچ یک از منابع سقراطی را به تنهایی نپذیریم. تمایل پیشین بر معتبر دانستن یکی از منابع و کم اهمیت تلقی کردن بقیه، از این جهت تا حدودی بی اعتبار است که هر یک از متون چهارگانه، قهرمان مورد نظر خود را در وجود وی یافته‌اند و در نشان دادن و تقویت بُعد خاص خود تنها آینه‌ی واقعی هستند. ای. دیس A. Diés به طرز خیرخواهانه می‌گوید چقدر کم‌اند پژوهشگرانی که شجاعت سوار شدن بر ارابه‌ی چهار اسبه و به راه انداختن هر چهار اسب را داشته باشند. بیشتر محققان ترجیح داده‌اند سه تا از اسب‌ها را کنار زنند و یکی را هم، به جای اینکه راهبری کنند، اجازه دهند هر کجا خواست بدود. افلاطون بیش از همه از این امتیاز برخوردار بوده است، سپس کسنوفون، و بعد از وی ارسطو؛ یکی دو تن بر اریستوفانس اعتماد کرده‌اند، و سپس در قرن حاضر دو تن از استادان بریتانیا برنت Burnet و تیلور Taylor دوباره اولویت را به افلاطون داده‌اند.^۱

استدلال بسیار تردیدآمیزی نیز هست که در اکثر کتاب‌ها به چشم می‌خورد، مبنی بر اینکه اگر مطلبی در همه‌ی متون سقراطی (آثاری درباره‌ی سقراط که به دست شاگردان بی‌واسطه‌ی او یا همراهان آنها نوشته شده است) وجود داشته باشد خود همین امر حاکی از غیر اصیل بودن آن است. به عنوان مثال، این استدلال در آنجا که چروست از امتناع سقراط از شکستن مجازات اعدام سخن می‌گوید منطوقی است، مطلبی که هم در کسنوفون

۱. Diés, *Around de P.* 157-9 نیز ر. ک. به اشتتسل در *RE*, 2. Reihe, v. Halbb. 888: «کسی که جایز می‌داند فقط از یک منبع الهام گیرد ناچار باید، به اقتضای اندیشه‌ی خویش، درباره‌ی منبع مورد نظر خویش بیش از پیش مبالغه ورزد» (و در اکثر موارد همین طور بوده است). کتاب عظیم ویلنا در صدد اثبات حجیت منحصر به فرد محاورات افلاطون است، مشروط بر اینکه به درستی در متن زمان خودشان فهمیده شوند. او در بررسی کسنوفون و ارسطو به نتیجه‌ای کاملاً منفی می‌رسد، و بحث کافی درباره‌ی اریستوفانس را به تعویق می‌اندازد.

هر دوی افلاطون و کسنوفون ممکن است «تمایل فیلسوف به مرگ» را از آنتیس تنس برگرفته باشند؛ یا کسنوفون (خاطرات، ۱، ۸، ۴) آن را از افلاطون اقتباس کرده باشد و او هم به نوبه‌ی خود از برخی اظهارات آنتیس تنس [در حالی که افلاطون از پیروان صمیمی سقراط بود و در محاکمه‌ی وی حضور داشت!]. رواقیان، که در این خصوص بی‌تردید تحت تأثیر مکتب کلبی بودند، خیلی به «آمادگی برای مرگ» اهمیت دادند.^۱

به علاوه، با وجود این که بین گزارش افلاطون و کسنوفون از سقراط و تعالیم او اختلافاتی هست، آن دو در موارد زیادی مثل هم هستند. اما برخی از نقادان اجازه نمی‌دهند این نکته را تأییدی بر حقیقت سخن آن دو درباره‌ی او بدانیم: آنها به راحتی می‌گویند کسنوفون از افلاطون رونویسی کرده است. این نحو سخن گفتن روش نقادانه نیست، بلکه نظریه‌پردازی غیر انتقادی است. تردیدی نیست که کسنوفون محاورات افلاطون و دیگر متون سقراطی را خوانده است،^۲ اما تطابق میان آنها ضرورتاً نشان نمی‌دهد که کسنوفون رونویسی کرده است، و ناموجه‌تر از آن اینکه استدلال خود را به بقیه‌ی آثار سقراطی نیز سرایت دهیم و بگوییم اگر او در بعضی جاها اقتباس کرده است

۱. به نظر ما نمی‌توان در واقعیت تاریخی داشتن انتساب این آمادگی به سقراط تردید کرد. همان‌طور که دو استریکر De Strycker به حق می‌گوید (Mél. Grég. 208)، این تمایل سقراط را نه تنها نحوه‌ی مرگ او تأیید می‌کند بلکه طرفداری منفرد او از قانون در برابر توده‌ی برافروخته‌ی مردم در مورد افسران در قضیه‌ی آرگینوسای نیز مؤید آن است (صص، ۱۰۶ و بعد کتاب حاضر).

۲. چروست تعدادی از «مشابهت‌های پیشنهادی» میان فقرات کسنوفون و محاورات افلاطون را در کتاب خود S. M. & M. p. 230, n. 39 جمع‌آوری کرده است.

پس هر آنچه نوشته است اقتباسی بیش نیست. آیا این احتمال قوی تر نیست که، به بیان دیس، «هر دوی کسنوفون و افلاطون از مطلبی سخن گفته‌اند که کاملاً سقراطی است»؟^۱

پیش از آن که به ملاحظه‌ی تک تک نویسندگان چهارگانه بپردازیم، شایسته است سخنی نیز درباره‌ی به اصطلاح «استدلال‌های سقراطی»^۲ یا گفتارهایی که خاص سقراط هستند داشته باشیم. افلاطون در خطابه‌ی دفاعیه (۳۹d) پیشگویی‌ای را از زبان سقراط بیان می‌کند: اگر مردم آتن گمان می‌کنند که پس از خاموش ساختن او کسی نخواهد بود که آنها را سرزنش کند، در اشتباهند. کسانی به سخن درخواهند آمد، که تا امروز کسی آنها را نمی‌شناسد زیرا سقراط توانسته است جلو آنها را بگیرد، و آنها چون جوان‌ترند سخنانشان تلخ‌تر و تندتر خواهد بود. این پیشگویی همان‌طور که افلاطون می‌داند درست از آب درآمد. خود افلاطون (که هنگام مرگ سقراط بیست ساله بود)، اسخینس، آنتیس تنس، کسنوفون و کسانی دیگر به یاد او آثار بسیار زیادی به رشته‌ی تحریر درآوردند که غالب آن در قالب محاوره بود و سقراط نقش اصلی را در آنها برعهده داشت، به طوری که این «استدلال‌های سقراطی» (Σωκρατικοὶ λόγοι) به صورت سبکی ادبی درآمد. این جریان را کسانی چون پولوکراتس مورد انتقاد قرار دادند، او، احتمالاً در اواخر دهه‌ی ۳۹۰، کتابی تحت عنوان کیفرخواست سقراط نوشت که اکنون در دست نیست ولی ایسوکراتس (بوسیریس ۴) و نویسندگان بعدی از آن اسم برده و مورد انتقاد قرار داده‌اند.^۳ کسنوفون وقتی

1. A. Diés, *Autour de P.* 228. See also Field, *P. and Contemps.* 140f., Stenzel in *RE*, 837f.

2. 'Socratic Logoi'

۳. درباره‌ی پولوکراتس ر. ک. 4. Chroust, S. M. & M. chap. 4 و Dodds, *Gorgias*, pp. 28f. اکثر محققان بر این عقیده‌اند که آن‌جا که کسنوفون می‌گوید آنچه «مدعی» درباره‌ی سقراط گفت، منظور او پولوکراتس است تا

روایت خود را از دفاعیه‌ی سقراط و آمادگی او برای مرگ نقل می‌کند، از «دیگرانی» سخن می‌گوید که آنها را قبل از وی بیان کرده‌اند و اعلان می‌کند که او اطلاعات خود را از هرموگنس Hermogenes به دست آورده است. (هرموگنس، اسخینس و آنتیس تنس همگی از یاران صمیمی سقراط بودند و در لحظات آخر عمر وی در پیش او حضور داشتند. ر. ک. فایدون ۵۹b) اسخینس هفت محاوره سقراطی نوشته است (الکیبیادس، آکسیوخوس، آسپاسیا، کالیاس، میلیتادس، رینون و تلایوگس) که برخی نقل قول‌ها از آنها برجای مانده است، و کامل‌ترین آنها از الکیبیادس نقل شده است.^۱

مرجع اصلی ما بر این فرض که «استدلالات سقراطی» به صورت سبک ادبی خاصی درآمد، ارسطوست. او در آغاز فن شعر موضوع بحث را با طبقه‌بندی انواع مختلف «تقلید» (میمیس) ، که شعر یکی از آنهاست، بر اساس واسطه‌های آنها مشخص می‌کند. نقاش‌ها به واسطه‌ی رنگ و شکل تقلید می‌کنند، عده‌ای دیگر از طریق صدا تقلید می‌کنند،^۲ تقلید در شعر به واسطه‌ی وزن، زبان و هماهنگی صورت می‌گیرد، و در رقص فقط هماهنگی واسطه‌ی تقلید است. هنری نیز وجود دارد که فقط به واسطه‌ی زبان (لوگوس) تقلید می‌کند، خواه در نثر باشد یا در نظم. این هنر نامی ندارد، زیرا (۱۴۴۷b۹) «ما اسم مشترکی برای تقلیدی از سوفرون

مدعیان واقعی محاکمه؛ و اینکه افلاطون گرگیاس و برخی محاورات دیگر را در پاسخ به انتقاد او نوشته است.

۱. درباره‌ی اسخینس ر. ک. به Field, P. & Contems. 146-52 که ترجمه‌ی کامل پاره‌های الکیبیادس را نیز آورده است. او ظاهراً تا حدودی نسبت به دوستان سقراطی خویش برخورد تنیدی دارد، قصد او این است که بدترین ابعاد کالیاس (در کالیاس، Dittmar, 193۲f.)، هرموگنس، و کریتوبولوس را نشان دهد، هرموگنس را برده‌ی پول می‌نامد، و کریتوبولوس را احمق و کثیف می‌خواند (در تلایوگس، ر. ک. پاره‌های ۴۰ و ۴۴، Dittmar, 290f.). گزارش افلاطون و کسنوفون به گونه‌ای دیگر است.

۲. مقایسه کنید با افلاطون، سوفسطایی، ۲۶۷a.

Sophon یا کسنارخوس^۱ Xenarchus و استدلالی سقراطی نداریم»، و اگر این تقلیدها به نظم بودند باز نامی برای آن نداشتیم. من این جمله را در بستر مفهومی آن نقل کردم، زیرا گاهی می‌گویند ارسطو در این جا استدلال‌های سقراطی را در زمره‌ی تقلیدهای سوفرون (معاصر سیراکوسی افلاطون که تقلیدهای او سبک واقع‌گرایانه‌ی صحنه‌های زندگی روزمره را نشان می‌داد) قرار داده است و از این مطلب نتیجه می‌گیرند که اعتبار تاریخی محاورات سقراطی نیز همسنگ تقلیدهای سوفرون است. اما او آنها را فقط به مثابه نمونه‌هایی چند از جنس «تقلید زبانی محض» نام برده است. وجه مشترک آنها فقط این است که از طریق زبان تقلید می‌کنند، همان‌طور که نقاش‌ها تقلید خود را از طریق رنگ انجام می‌دهند،^۲ تقلید می‌تواند تمام مراحل راست‌نمایی را دربر گیرد از هومر یا تراژدی («تقلید عملی جدی») گرفته تا نقاشی انگور زیوکسیس Zeuxis، که آن قدر واقع‌نما بود که پرندگان بر آن

۱. کسنارخوس پسر سوفرون بود، ولی نسبت میان آنها با اندک تحریفی مشهور شده است. ر. ک. به تسیگلر Ziegler در *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. 1422.

۲. پاره‌ی بحث‌انگیز محاوره‌ی ارسطو درباره‌ی شاعران (رُز ۷۲ از آنتایوس ۵۰۵c) که نکات قرآنی تردیدآمیزی دارد، چیزی بر آنچه گفتیم نمی‌افزاید. ترجمه‌ی راس Ross (p. ۳۷) بدین قرار است: «پس آیا ما انکار نمی‌کنیم که به اصطلاح نمایش‌های سوفرون، که حتی به شعر نیز بیان نشده‌اند، لوگوس و تقلید هستند [ترجمه‌ی لوگوس به «داستان» از سوی راس گمراه‌کننده است] یا محاورات آلكسامنوس Alexamenos اهل تنوس Teos، که قبل از استدلال‌های سقراطی نوشته شده است؟» (اگر به پیروی از کابیل به جای πρώτους، MS در πρότερον، قرار دهیم، فقط این اختلاف معنایی به وجود می‌آید که آلكسامنوس ناشناخته‌ی دیگری را باید اولین نویسنده‌ی محاورات سقراطی بدانیم. درباره‌ی متن ر. ک. *Natrop in RE*, I, 1375). ارسطو یقیناً همان نکته‌ای را در اثر گم شده‌اش گفته است که در کتاب موجود او درباره‌ی شعر آمده است. یگانه اشاره‌ی دیگر او به استدلال سقراطی در فن خطابه ۱۴۱۷a۱۸ است، که می‌گوید لوگوس‌های ریاضی برخلاف لوگوس‌های سقراطی به اهداف منشی و اخلاقی مربوط نیستند.

منقار می زدند. البته درست است (و به احتمال زیاد همین نکته باعث شده است که سوفرون و لوگوس های سقراطی با هم به ذهن ارسطو خطور کنند) که می گویند افلاطون به سوفرون علاقه‌ی زیادی داشت و کتاب او را به آتن آورد.^۱ شاید او شکل و محتوای آن کتاب را نمونه‌ی خوبی برای نمایش واقع‌گرایانه و سبک محاوره‌ای‌یی می‌دید که بهترین وسیله‌ی اقتباس برای عرضه‌ی منش و فلسفه‌ی استادش به جهانیان بود و همین‌طور برای بسط و توضیح محتویات آن. مخصوصاً این احتمال نیز هست که نمایش تقلیدی را تا آن زمان کاملاً به دیده‌ی سطحی و عامیانه می‌نگریستند، و ارتفاع آن تا حد سبک ادبی ظاهراً مدیون خود سوفرون بوده است. در هر حال به هیچ وجه محتمل نیست که از نظر اعتبار تاریخی میان محاورات افلاطون، که در آن سقراط با افراد مشهور تاریخی‌ای چون پروتاگوراس، گرگیاس و ثائیتوس به بحث می‌پردازد، و یک سری نمایش‌ها که دارای عناوینی چون زنان خیاط، مادر زنان، ماهی‌گیران، کشاورزان، شکارچیان ماهی اسقومی و زنان جادوگر است، وجه مشترکی بیابیم. این تقلیدها به معنای دیگری «نمایانگر درست زندگی» هستند، و وارثان آنها تئوکریتوس Theocritus و هروننداس Hrondas هستند نه افلاطون.^۲ در صص ۴۴ و بعد کتاب حاضر اثبات

۱. اولین منبع در مورد علاقه‌ی افلاطون به سوفرون جمله‌ای از دوریس Duris تاریخ‌نگار (قرن چهارم - سوم پ.م.) در آتناپوس (۵۰۴b) است. نیز ر. ک. دیوگنس لائرتیوس ۳، ۱۸. در زمان‌های بعد این داستان شایع شد که پس از مرگ او نسخه‌ای از تقلیدها را در زیر بالش وی یافتند. (برای منابع ر. ک. به RE, 2. Reihe, V. Halbb. 1100 گفته‌اند از نمایشنامه‌های آریستوفانس نیز همراه آن بوده است.)

۲. مقایسه‌ی مفصل میان محاورات افلاطونی و نمایش‌ها را می‌توان در کتاب رایش *Der Mimus*, Vol. I, chapter 5 ملاحظه کرد. علت اینکه من از آن کتاب به عنوان مرجع استفاده نکردم، این است که در بخش مورد نظر هم به تعدادی کج فهمی‌ها برخورددم و هم واقعاً آن را به طرز شگفت‌انگیزی مبالغه‌آمیز دیدم. یک نمونه، که به نظر من توجیه‌ناپذیر است، شاید کافی باشد. در مورد تصویر افلاطون از پروتاگوراس می‌نویسد (p. 390): او به گونه‌ای

خواهیم کرد که در زمان خود سقراط، دوستان وی در ضمن محاورات او یادداشت‌هایی برمی‌داشتند، سپس آنها را تنظیم می‌کردند، و احیاناً برای اصلاح نکات مبهم به خود او مراجعه می‌کردند.

ارزش تاریخی متون سقراطی را باید از طریق هدف و ویژگی خود آنها ارزیابی کرد؛ یعنی عمدتاً از طریق شواهد درونی نویسندگانی - افلاطون و کسنوفون - که آثارشان باقی مانده است. و همان‌طور که فیلد خردمندانه تذکر می‌دهد، «نباید به همه‌ی آنها اهداف کاملاً یکسانی نسبت دهیم که این کار خطاست».

درآمده است که در ادبیات جهان کمتر نظیری می‌توان برایش یافت، همان‌طور که - صرف نظر از هملت، فالشتاف، دون ژوان و دون کویکسوت - شخصیت‌های نمایش‌ها چنین‌اند: «سامیو و آردالیو، که مظهر بلاهت بودند، *ἡ συμωρός φαλακρός*، ماکوس و پولکینلو، هانس ورمست و کاسپرل و کاراگتس».

۲. کسنوفون

کسنوفون تقریباً معاصر کامل افلاطون بود. یحتمل تا پنج سالگی او (۴۲۵-۴۳۰ ق.م.) متولد شده بود، و از شواهد درونی آثارش به دست می‌آید که تا پس از ۳۵۵ در قید حیات بوده است.^۱ او شهروندی آتنی بود، پسر گریلوس Gryllus از بخش ارخیا.^۲ در ۴۰۱، برخلاف هشدار سقراط (آتاباسیس ۳، ۱، ۵)، به اردوی نافرجام کوروش در آسیا پیوست، که با این کار نام او در اذهان اکثر مردم به عنوان مؤلف آتاباسیس جاودان باقی ماند. دقیقاً نمی‌دانیم کسنوفون چند سال همراه سقراط بود، اما، از آنجا که

۱. ر. ک. M. Treu, *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. 1571ff. تاریخ دقیق تولد او را نمی‌توان مشخص کرد. گیگون (*Comm. on Mem.* I, 106)؛ اما مقایسه کنید با 962 (*OCD*) این نظریه‌ی قدیمی را احیا کرده است که او چندین سال پیش‌تر (۰-۴۴۱) متولد شده است، اما دیگران او را اندکی جوان‌تر از افلاطون دانسته‌اند. (ر. ک. Phillipson, *T. of S.* 27 with n. (q)).

۲. برای مآخذ ر. ک. *RE*, VII, 1899.

سقراط در ۳۹۹ اعدام شد، ملازمت او نیز تقریباً به اندازه‌ی ملازمت افلاطون بوده است. او در صحنه‌های غم‌انگیز اواخر عمر سقراط، یعنی محاکمه‌ی او، محاورات او در زندان و سر کشیدن جام شوکران در حضور دوستان صمیمی‌اش، حاضر نبود؛ صحنه‌هایی که احساسات افلاطون و افرادی دیگر را دربارهی او تا این حد جریحه‌دار ساخت و اعتلا بخشید؛ اما ارادت کسنوفون چنان محکم و پایدار بود که در سال‌های بعد به پرس و جوی این وقایع از دیگر دوستان سقراط پرداخت، و روایت خویش را، برای مقابله با احساسات گمراه‌کننده‌ی قبلی که، به نظر او، دیگران دوباره راه انداخته بودند، به رشته‌ی تحریر درآورد. کسنوفون در پایان کتاب کوچک خود (دفاعیه، ۳۴) نوشت: «وقتی من در حکمت و شرافت این مرد می‌اندیشم نمی‌توانم خود را از نوشتن دربارهی او، و از ستودن او در حین نگارش بازدارم.» وقتی این سخنان را با عبارت مشابهی از فایدون - «دوست ما، که باید بگوییم بهترین و حکیم‌ترین و عادل‌ترین کسی بود که ما سراغ داریم» - مقابله کنیم پی می‌بریم که این شخصیت عظیم در کسانی که منش‌های کاملاً متفاوتی دارند تأثیر یکسانی داشته است.

کسنوفون را می‌توان، به معنی سنتی کلمه، یک نجیب‌زاده دانست، یعنی سنخ شریفی از افراد برجسته که در مرتبه‌ی بالایی از تعلیم و تربیت و فرهنگ عمومی قرار دارند. این نجیب‌زادگی گیاهی است که در محیط ثروت، به ویژه ثروت موروثی، خوب رشد می‌کند؛ تشابه خاصی میان کسنوفون و بهترین فرزندان دولتمردان انگلستان در قرن‌های هجده و نوزده وجود دارد - کسانی که نه تنها دل‌هایشان برای اداره‌ی ایالت‌ها و خدمت به کشور می‌تپید بلکه به کتابخانه‌های بزرگی نیز عشق می‌ورزیدند که برخی از آنها با ارزیابی و گزینش دقیقی گرد آمده بودند و مورد استفاده قرار می‌گرفتند. او سرباز و ورزشکار بود، به زندگی جمعی عشق می‌ورزید، در کار خویش روشمند بود، عادات متعادلی داشت، و متدین به دین

روشن‌اندیشان و شرافتمندان بود. در نگارش، نثر روشن و ساده و سراسر آثنی را در موضوعاتی به کار برد که دست کم ظاهری متنوع دارند، و هنگام مطالعه‌ی آنها به نظر می‌رسد که او ما را به طرز شگفت‌انگیزی با زندگی طبقه و دوره‌ی خودش آشنا می‌سازد. از این جهات به ندرت می‌توان کسی را یافت که از وی پیشی گیرد، زیرا آثار او مشتمل است بر داستان دست اول عقب‌نشینی نیروی یونانی کوروش در فلات آناتولی، و تاریخ یونان از زمانی که توکو دیدس رها ساخته است، و رساله‌ای در خانه‌داری و همسر داری، و کتاب راهنمایی در سوارکاری (و کتابی در شکار، اگر کونگیکوس *Cynegeticus* را کتاب اصیلی از او بدانیم)، و کتابی در «راه‌ها و وسیله‌ها»، که حاوی پیشنهادهایی برای بهبود وضع آتن است، و البته یک دسته آثاری که برای معرفی شخصیت سقراط و حفظ خاطره‌ی او از فراموشی و از گزند بدخواهان تنظیم شده است.

از سوی دیگر باید بگوییم کسنوفون ساده‌اندیش بود و ذوق سطحی داشت، دارای بینش عامیانه و گاهی کاملاً کم مایه بود، و نشان زیادی از استعداد تفکر عمیق فلسفی در او دیده نمی‌شد. در این جا سخن ما مربوط به تصویر سقراط است، و در این مورد شایسته است بگوییم اگر افلاطون می‌توانست مانند کسنوفون گزارشی از عقب‌نشینی آناتولی را عرضه کند یا در نکات ظریف سوارکاری سخن گوید یا استعدادهای انواع مختلف خاک‌ها را توضیح دهد، یحتمل در همان حال نمی‌توانست نبوغ فلسفی از خود نشان دهد و بصیرت عمیقی نسبت به منش و انگیزه‌های سقراط داشته باشد، بصیرتی که آشکارا تفسیر خود او را از زندگی سقراط نشان می‌دهد و این احساس را در انسان برمی‌انگیزد که تفسیر وی بسیار نافذتر از تفسیر کسنوفون است. کسنوفون به توانایی عقلی به دیده‌ی احترام می‌نگریست، ولی می‌توان گفت به شرط آنکه آن را قرین شجاعت جسمانی عالی و حالت جنگجویی و بی‌اعتنایی به مخاطرات بیابد، یعنی آنگونه که در سقراط

می‌دید. او به سقراط عشق و علاقه‌ی وافری داشت، و از رفتار تندی که آتن در حق او روا داشت سخت آزرده‌خاطر بود. کسنوفون، به عقیده‌ی من، تمام ویژگی‌های انسان واقعی را در سقراط می‌دید. اما وقتی می‌بینیم سقراط افلاطون سخنانی می‌گوید که غیر عادی، پارادوکسیکال، نیشدار و طنزآلود، و مهم‌تر از همه دارای نشانی از عمق تفکر است، نباید بگوییم چون این ویژگی‌ها در تصویر کسنوفون نیامده است، پس نسبت به سقراط بیگانه بوده‌اند. احساس بی‌همتایی و تأثیر نیرومند، مطلوب یا نامطلوب، بر هر کسی که با او ملاقات می‌کرد (که وسواسی‌ترین افراد نیز به ندرت می‌توانند در آنها تردید کنند) به این شرط کاملاً قابل درک هستند که بگوییم او اکثر خصوصیات را که افلاطون به وی نسبت می‌دهد داشته است و در عین حال دارای صفاتی هم بوده است که بر اندیشه‌ی متعارف و ساده‌ی کسنوفون گذر کرده است.

آثاری که کسنوفون در آنها به معرفی سقراط می‌پردازد (صرف نظر از داستانی که در آناباسیس، ۳، ۱ هست) چهار تا هستند: اکونومیکوس، آپولوگیا (دفاعیه)، سومپوسیوم (مهمانی) و ممورابیلیا (خاطرات). مطالعه‌ی این آثار به خوبی نشان می‌دهد که ساختار و اهداف آنها تفاوت زیادی با یکدیگر دارند. اکونومیکوس کتاب کاملاً عملی در زمینه‌ی اداره‌ی زمین یا کشاورزی است، که در آن کسنوفون بدون ابراز عواطف نسبت به آموزگار و دوست از دست رفته‌ی خویش به نوشتن مطالبی در حرفه‌ی مورد علاقه‌ی خویش به صورت محاوره‌ای می‌پردازد که میان سقراط و جوانی که در صدد نصیحت است صورت می‌گیرد. راست‌نمایی کتاب با اختصاص دادن دو سوم اواخر آن به گزارش محاوره‌ای از زبان سقراط تأمین می‌شود که میان او و کشاورز نجیبی صورت گرفته است؛ در این محاوره سقراط پرسش‌هایی درباره‌ی کارهای آن کشاورز به عمل می‌آورد، هر چند حتی در این قسمت نیز به

برخی عناصر سقراطی برمی خوریم. کسانی که آثار افلاطون را خوانده‌اند، و با سقراط او آشنا شده‌اند، ممکن است آن عاشق سرباخته‌ی شهر را در این جا نیابند، کسی که هرگز به اراده‌ی خویش آن را ترک نکرد زیرا «درختان و مزارع چیزی ندارند که به من بیاموزند» (فایدروس ۲۳۰d)؛ سقراط در این اثر به ستایش کشاورزی می‌پردازد زیرا علاوه بر اینکه سالم‌ترین شغل هاست، به ذهن فراغت می‌بخشد تا به دوستان و شهر خویش بیندیشد، و نوعی آمادگی برای رهبری انسان هاست؛ و به طور جدی می‌گوید «زمین به کسانی که استعداد آموختن داشته باشند عدالت را نیز می‌آموزد» (اوکونومیکوس، فصل ۵، ۶، و ۹). با این حال، سقراط خود را شخصیت ویژه‌ای می‌داند که پیام خاصی دارد. او هرگز نگفت زندگی فقیرانه‌ی انتخابی او در شهر، و نپرداختن او به شغل خاصی، برای دیگران نیز زندگی مناسبی است؛ و چندین اشاره در محاوره هست که به خوبی نشان می‌دهند که انتخاب سقراط به عنوان اصلی‌ترین گوینده‌ی محاوره فقط امر عاطفی محض نیست. کسنوفون در ضمن اینکه سقراط را طرفدار یکی از موضوعات دلخواه خود نشان می‌دهد، نسبت به آنچه از او یاد دارد یا از زبان و قلم دیگران آموخته است اهمال نمی‌ورزد. تا آن جا که فی‌المثل سقراط می‌گوید از دوست ثروتمند خویش کریتوبولوس غنی‌تر است زیرا دارایی او نیازهایش را برطرف می‌کند در حالی که هزینه‌ی کریتوبولوس بیش درآمد اوست (۲، ۴). در ۶، ۱۳ از علاقه‌ی وافر او به دیدن کارگاه‌های اصناف مختلف پیشه‌وران - بناها، آهنگران، تصویرگران و پیکر تراش‌ها - سخن می‌گوید.^۱

۱. کسنوفون در خاطرات ۳، ۱۰ از گفت و گوی سقراط با یک تصویرگر، یک پیکر تراش و یک زره‌ساز درباره‌ی حرفه‌هایشان سخن می‌گوید. قواعد مربوط به مدیریت و کشاورزی، و برخی جزئیات دیگر، بی‌تردید از خود کسنوفون است، اما به طرز جالبی به خواننده گوشزد می‌کند که سقراط علاقه‌ی وافر داشت که اطلاعات مربوط به هر نوع صنعت و مهارتی را از کسانی که به آن اشتغال دارند به دست آورد. (نیز مقایسه کنید با خاطرات، ۲، ۷، ۶ و افلاطون،

در ۱۱، ۳ اشاره‌ی خنده‌داری دارد به تصویر شاعرِ کمدی‌پرداز از وی به عنوان یک وِزاج، کسی که گدایی بی‌پول است و به بادپیمایی مشغول. در ۱۷، ۱۵ به اختصار از مسئله‌ی علف‌های هرزه به بیان ارزش تشبیه مناسب گریز می‌زند. و بالاخره، محاوره‌ی او با آیسخوماخوس نه تنها درسی در کشاورزی است، بلکه در همان زمینه‌ی خاص این حقیقت را نیز روشن می‌سازد که ممکن است کسی از علم خود نسبت به یک چیز غافل باشد و بهترین روش آموزش و پرورش این است که دانشی را که شاگرد از پیش می‌داند ولی نمی‌تواند تنظیم کند و به کار گیرد، از طریق پرسش و پاسخ به او روشن سازیم. «آیسخوماخوس، آیا می‌توان طریق سئوال و جواب را آموزنده دانست؟ من اکنون آنچه را که در ورای همه‌ی سئوالات توست می‌دانم. تو مرا، به وسیله‌ی چیزهایی که می‌دانم، به چیزهایی رهنمون شدی که همانند آنها بود و مرا متقاعد کردی که به چیزهایی که گمان می‌کردم دانشی از آنها ندارم آگاه هستم.»

این همان روش سقراطی پرسش و پاسخ، «مامایی فکری»، است که به صورت موجز و جامع بیان شده است. و باز نکته‌ای ظریف (و واقعاً سقراطی) است که، از طریق نقل مکالمه به یکی از دوستان جوان، به سوی روش خویش راه می‌یابد. کسنوفون معمولاً در بیان طنز سقراطی، یعنی وانمود کردن اینکه هر کس دیگری داناتر از اوست، هنرپروری نمی‌کند، ولی این مطلب در این جا بی‌تردید به طور مضاعف آمده است: به کریتوبولوس وانمود می‌کند که او ناچار بود خودش را نه تنها در فنون کشاورزی بلکه حتی در روشی که ویژه‌ی خود اوست تحت تعلیم آیسخوماخوس قرار دهد؛ و، در محاوره‌ای در ضمن محاوره، با تعجبی شغف‌آمیز از پی بردن به چیزی سخن می‌گوید

دفاعیه، ۲۱۵ - ۲۲۵). او متعاطیان همه‌ی انواع حرفه‌ها، شاعران و سیاستمداران را با پرسیدن سئوالاتی درباره‌ی اسرار و رموز حرفه و کارشان به ستوه می‌آورد: چرا درباره‌ی کشاورزان و زمین‌داران چنین نکند؟

که آیسخوماخوس در پرسش‌های خود به دنبال آن بوده است. در این جا نظریه‌ی سقراطی را، که افلاطون فوق‌العاده به آن علاقه‌مند بود، به رسمیت می‌شناسد، نظریه‌ای که آموزش را یادآوری می‌داند، یعنی به صحنه‌ی خود آگاه ذهن آوردن چیزهایی که قبلاً در آن به صورت ناخودآگاه وجود داشته است.^۱ مثلاً سقراط نمی‌داند وقتی درخت میوه‌ای را می‌کارند گودال را به چه ابعادی باید بکنند، اما در ضمن قدم زدن در مزرعه به گودال‌ها نظر انداخته است، و در پاسخ به پرسش آیسخوماخوس باید بپذیرد که تمام گودال‌هایی که دیده است بین ۲ پا یا ۱ پا عمق داشته‌اند، و عرض آنها بیش از ۲ پا نبوده است، و حتی می‌تواند در تعلیل عمق مناسب نیز اظهار نظر کند. کاملاً جای تردید هست که سقراط واقعی به همان اندازه که دارای منش‌های طرف مقابل است به این چیزها هم توجه داشته باشد، اما کسنوفون فقط مثالی را از حوزه‌ی مورد علاقه‌ی خویش به کار برده است تا اصل تعلیمی‌ای را که از سقراط آموخته بود به کار گیرد. نظریه‌ی یادآوری در این مورد به ملاحظات عملی و زندگی روزمره مربوط است، و مؤلف خاطرات پیش از همه قبول دارد که سقراط این روش را در تعلیمات فلسفی‌تر، و به ویژه در تعالیم اخلاقی، به کار گرفته است. اما سقراط ابا نداشت از اینکه مثال‌هایش را از «کفشدوزان، درودگران و آهنگران» یا حتی، به احتمال زیاد، از کشاورزان برگیرد، چنانکه شیوه‌ی سوفسطاییان بود.^۲

۱. ἐλελήθη ἑμαυτὸν ἐπιστόμενος ۱۸، ۱۰. مقایسه کنید با افلاطون،
منون ۸۵d:

οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται.
ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.

۲. خاطرات، ۱، ۲، ۳۷، و البته مثال‌های مأخوذ از صنایع معمولی و ابزارهای آنها را سقراط هم در روایت کسنوفون و هم در روایت افلاطون به وفور به کار برده است مانند ماکو و درفش در افلاطون، کراتولوس ۳۸۸a-b، داس هرس در جمهوری ۳۵۳a. تشبیه رایج میان آموزش و پرورش و کشاورزی را سقراط در فایدروس ۲۷۶b و c و از زبان (پروتاگوراس *ex parte protagorae*) در

اینکه آیا سقراط نظریه‌ی یادآوری را از حالت آموزه‌ای تعلیم و تربیتی به سطح نظریه‌ای مابعدالطبیعی ارتقا داد - که براساس آن، نفس در این جهان، حقایق ازلی را که در عالم ماورا دیده است به خاطر می‌آورد - کاری است که افلاطون به او نسبت می‌دهد و ما صحت و سقم این انتساب را بعداً بررسی خواهیم کرد. در این بخش فقط می‌خواهم، با استفاده از مطالعات مستقل، بگویم ای. سی. مارچانت E. C. Marchant در این سخن خود به هیچ وجه صائب نیست (Loeb ed. xxiv) که: «تفکرات و تأملات... به حدی از آن خود کسنوفون است که ما را به شگفتی وا می‌دارد چرا او به طور سراسر رساله‌ای در زمین‌داری ننوشته است و به جای آن محاوره‌ای سقراطی را برگزیده است.»

آپولوگیا (دفاعیه)، که رساله‌ی مختصری در حدود هشت صفحه است، مانند مشابه افلاطونی‌اش، فقط به نقل سخنان سقراط در روز محاکمه نمی‌پردازد. او در آغاز رساله هدف خود را بیان می‌کند. توصیف مجدد بردباری سقراط در هنگام محاکمه و مرگ خالی از فایده نیست. تردیدی نیست که نویسندگان پیشین سخنان سقراط را به طرز عالی بیان کرده‌اند، اما، چون آنها علت آن سخنان را تشریح نکرده‌اند، کم‌کم بیم آن می‌رود که سخنان او درست فهمیده نشود. بنابراین کسنوفون از هر موگنس، که از نزدیک‌ترین دوستان سقراط و تا آخر در خدمت او بود، راهنمایی خواست و هر موگنس به او توضیح داد که چرا به نظر سقراط مرگ برای او بهتر از زندگی بود؛ و آن اینکه او به سنی رسیده بود که فقط می‌توانست در انتظار تحلیل تدریجی قوای خویش باشد، و این وضع خصوصاً برای کسی که تا آن زمان زندگی کاملی را به سر کرده بود تحمل پذیر نبود. مطالب رساله عبارت خود کسنوفون هستند، و به بیان خود وی «من سعی نکرده‌ام تمام آنچه را که در

روز محاکمه گفته شده است به رشته‌ی تحریر آورم، بلکه قصد من اثبات این نکته بوده است که، اولاً، تمام سعی سقراط این بود که با مردم چنان برخورد کند که حق خدایان و عدالت، تمام و کمال ادا گردد؛ و ثانیاً او شایسته نمی‌دید که برای حفظ حیات خویش زبان به التماس و چاپلوسی بگشاید، بلکه تصور می‌کرد که بهترین موقع مرگش فرا رسیده است. شیوه‌ی او در این کار، همان طور که هر کسی این رساله‌ی کوچک نسبتاً احساساتی را بخواند متوجه می‌شود، این است که همه‌ی برداشت‌های احترام‌آمیز خویش را از زبان خود سقراط نقل می‌کند، و بدین ترتیب، عجب و ادلال تحمل ناپذیری را در نظر خواننده مجسم می‌سازد. اگر سقراط واقعاً این گونه سخنان را درباره‌ی خودش گفته بود،^۱ بسیار بعید بود که عشق و ستایش خردمندی چون افلاطون و فرد خوش ذوق و بلند همتی چون الکیبیادس را برانگیزد؛ آنها در آن صورت با سرعت و اطمینان از او متنفر می‌گشتند، همان طور که تبعیدکنندگان آریستیدس عادل از او متنفر گشتند، کسی که سرانجام احترام و عواطف پایدار انسان‌های دیگر را به خود جلب کرد.

در گزارش افلاطون و کسنوفون از جریانات محاکمه، برخی عناصر

۱. مانند §۵: «شما نمی‌دانید که من تاکنون اجازه نداده‌ام کسی زندگی‌ای بهتر از زندگی من داشته باشد، زیرا من از علم به اینکه زندگی پرهیزگارانه و درستی داشته‌ام برترین لذت را برده‌ام»؛ و §۱۸: «حالا که هیچ کس نمی‌تواند آنچه را درباره‌ی خودم می‌گویم نفی کند، آیا من به حق شایسته‌ی ستایش خدایان و انسان‌ها نیستم؟» سقراط افلاطون می‌گوید (دفاعیه، ۲۱۸-b) خایرفون Chacrephon از الهامگاه دلفی پرسید آیا کسی خردمندتر از سقراط هست، سروش غیبی گفت «نه»؛ این ماجرا او را به شگفتی و ناباوری انداخت، زیرا او می‌دانست که هیچ نمی‌داند. سقراط کسنوفون، ضمن این گزارش مختصر (§۱۴) که خایرفون «از معبد درباره‌ی او سؤال کرد، می‌گوید آپولون به او گفت هیچ کس آزاده‌تر و عادل‌تر و دوراندیش‌تر و خویشتن‌دارتر (σωφροσύνη) از او نیست؛ و او بدون اینکه توضیحی دهد پاسخ را می‌پذیرد، فقط می‌گوید آپولون در هر حال او را خدا نخواند، کاری که در حق لوکورگوس کرده بود، بلکه فقط خردمندترین انسان‌ها دانست.

مشترک وجود دارد، هر چند کم مایگی ذوق کسنوفون آنها را خشن و عاری از لطف ساخته است؛ و دست دوم یا دست سوم بودن اطلاعات وی و حاصل آمدن احتمالی آنها از منابع متعددی غیر از هر موگنس نیز در این عدم سلاست مؤثر بوده است. در هر حال موافقت اجمالی آنها نشان می‌دهد که آن سخنان به نحوی از انحا گفته شده است، و آن وقایع اتفاق افتاده است. هر دو قبول دارند که سقراط دست کم ممکن می‌دانست که مرگ برای او بهتر از زندگی باشد، و در افلاطون نیز اشاره‌ای به سن بالای او هست (۳۸۷)، اگرچه به هیچ وجه این امر را به مثابه دلیلی برای اندیشه‌ی فوق مطرح نمی‌کند. سقراط کسنوفون خطاب‌های در دفاع از خویش نساخته است، در گزارش افلاطون نیز او «به طور ارتجالی» سخن می‌گوید «هر سخنی را که بر اندیشه‌ام خطور کند می‌گویم» (۱۷۷). هر دو از «علامت الهی» سخن می‌گویند (صص ۱۴۹ و بعد کتاب حاضر)، کسنوفون می‌گوید آن علامت مانع شد که او دفاعیه‌ی بهتری تهیه کند، و علامت افلاطون او را از آمدن به محاکمه باز نداشت، و از آن طریق گوشزد کرد که نتیجه هر چه باشد خیر است. نتیجه‌ی هر دو این است که مرگ خسارتی برای سقراط محسوب نمی‌شود. هر دو در اصل اتهاماتی که بر او وارد می‌ساختند توافق دارند، و منابع دیگر نیز اصالت تاریخی آنها را تأیید می‌کند (ص ۱۱۱ کتاب حاضر). هر دو قبول دارند که خایرفون نظر سروش دلفی را درباره‌ی سقراط جویا شد و پاسخ مطلوبی دریافت داشت، هر چند کسنوفون داستان را به صورت ناهنجارتری نقل می‌کند و از زبان سقراط درباره‌ی آن به گونه‌ای متفاوت و وسیع‌تر سخن می‌گوید. هر دو گزارش می‌کنند که گفت و گویی میان او و ملتوس صورت گرفته است، و هر دو می‌گویند سقراط مایل نبود مطابق عرف قضایی آتن مجازات دیگری به جای اعدام پیشنهاد کند، اگرچه افلاطون اشاره‌ای به ضیافت در پروتانیوم Prytaneum می‌کند و از پیشنهاد مبلغی پول از طرف دوستان سخن می‌گوید. و بالاخره هر دو می‌گویند او،

پس از محکومیت، از عملی ساختن نقشه‌ای که دوستانش برای فرار از زندان کشیده بودند امتناع ورزید؛ این مطلب موضوع رساله‌ی کریتون افلاطون است. برخی شواهد درونی نشان می‌دهد که دفاعیه‌ی افلاطون جزو منابع کسنوفون بوده است، ولی اختلاف میان آن دو به حدی زیاد است که نمی‌توان گفت او این مطالب را صرفاً از افلاطون برگرفته است. اگر هم چنین کرده باشد، باز با این سؤال مواجه هستیم که آیا افلاطون، که مدعی حضور در صحنه‌ی محاکمه بود، خودش آن مطالب را جعل کرده است.

نتیجه این‌که ارزش دفاعیه‌ی کسنوفون ناچیز، یا غیر مستقل است؛ و به نفع اعتبار جدی آثار افلاطون در آن موضوعات، می‌توان آن را کنار گذاشت. از این رساله درباره‌ی کسنوفون می‌آموزیم که او وقتی سعی کرد از عهده‌ی موضوعی مهم و جدی همچون توجیه عمل سقراط در جریان محاکمه و مرگ برآید، به هیچ وجه در کار خویش به طور کامل موفق نشد.^۱

۱. درباره‌ی دفاعیه دیدگاه‌های بسیار گوناگونی عرضه شده است. برخی‌ها (شینکل Schenkl، و ویلاموویتس Wilamowitz و دیگران) حجیت آن را انکار کرده‌اند و برخی دوباره اثبات کرده‌اند. برخی‌ها اعتماد بر هر موگنس را خیالی خوانده‌اند (مانند گیگون و تریو؛ و با کمال تعجب، تکرار برخی از این مطالب در کتاب چهارم خاطرات را تأییدی بر این نکته دانسته‌اند)، و بعضی دیگر او را منبع منحصر به فرد و اصیل کسنوفون خوانده‌اند (فون آرنیم von Arnim). گفته‌اند او دفاعیه را از روی کتاب افلاطون و همین‌طور سایر «دفاعیات» سقراطی نوشته است (تریو) و باز گفته‌اند او قبل از دفاعیه‌ی افلاطون این کتاب را نوشته است (فون آرنیم)، که به زعم او وقتی دفاعیه‌ی افلاطون عرضه شد کسنوفون از نوشته‌ی خویش شرمسار گشت و به همین دلیل خاطرات ۱، ۱، ۴ و کتاب ۴ را نوشت تا هم آن را بازنویسی کند و هم به انتقاد پولوکراتس پاسخ گوید). و باز برخی گفته‌اند آن را بعد از افلاطون نوشت ولی نه تنها از او تقلید نکرد بلکه خواست حقایق محض را در برابر «آفرینش خیالی» افلاطون عرضه کند (دبلیو. اشمید W. Schmid, *Gesch.* 224f) و بنابراین اثر کاملاً معتبری است (همان). به طور کلی ر. ک. Diès, *Autour de P.* 220-2, Hackforth, *CPA*, 11-21, Edelstein, *X.u.P. Bild*, 138-50 and Treu in *RE*, 2. Reihe, XVIII, Halbb.

مهمانی اثری است بزرگ‌تر که به طرز استادانه‌تری تنظیم شده است و طبیعتاً لازم است با کتابی از افلاطون که همین نام را دارد مقایسه شود. دو کتاب، به جز سقراط، هیچ مهمان مشترکی ندارند، اما اسامی برخی از مهمانان کسنوفون در آثار افلاطون نیز آمده است. به هر موگنس برادر کالیاس برمی‌خوریم (که در فایدون و کراتولوس نام او به میان می‌آید)، کریتوبولوس پسر کریتون در آن جاست (کسی که در دفاعیه و فایدون حضور دارد)، و دایی افلاطون، خارمیدس، از جمله‌ی مهمانان است، همان کسی که افلاطون به نام او محاوره‌ای ساخته است. میزبان، کالیاس پسر هیپونیکوس است، که افلاطون او را ثروتمندترین مرد آتن می‌داند و از احترام فوق‌العاده‌ی او به سوفسطاییان سخن می‌گوید^۱ و در پروتاگوراس میزبانی او را با وضوح تمام توصیف می‌کند. از جمله‌ی حاضران آنتیس تنس است، که ما اطلاعات زیادی درباره‌ی او نداریم. قبلاً دیدیم که او در متن تفکر سوفسطایی و سقراطی از اهمیت بالایی برخوردار است، اما افلاطون او را به کلی فراموش می‌کند و فقط در میان کسانی که هنگام مرگ سقراط در زندان بودند نامش را ذکر می‌کند. او در محاوره‌ی کسنوفون به صورت شخصی نسبتاً بدخو، ستیزه‌جو و بی‌نزاکت ظاهر می‌شود، که در عین حال آماده است نسبت به هر گونه اسائه‌ی ادبی عکس‌العمل نشان دهد. کاملاً معقول است که بگوییم او همان کسی است که با افلاطون منازعه داشت و به محاوره‌ای که بر ضد او نوشت نامی توهین‌آمیز گذاشت (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۷۴ یادداشت

1888-94. اینکه آنوتوس Anytus تا پس از ۳۸۶ زنده بود صحت دارد

(Wilam. Ar. u. Athen, II, 374f.) بنابراین دفاعیه، که از مرگ او سخن

می‌گوید، نمی‌تواند قبل از این تاریخ نوشته شود.

۱. طنز مربوط به هزینه‌ی کلان او درباره‌ی سوفسطاییان (افلاطون، دفاعیه، ۲۰a،

کراتولوس ۳۹۱c) را کسنوفون نیز تکرار می‌کند (مهمانی، ۱، ۵). درباره‌ی

توصیف کسنوفون از او ر. ک. Dittmar, Aesch. 207-10. آیسخینس

محاوره‌ای به نام او نوشت.

مطلب دیگری که درباره‌ی این اثر می‌توان گفت این است که تصویر روشن و واقع‌گرایانه‌ای از نحوه‌ی پذیرایی آن زمان به دست می‌دهد، سومپوسیون یا «میگساری دسته‌جمعی»، ترکیبی از محاوره‌ی پس از شام و صرف آجیل و شراب که خدمتکاران میزبان عرضه می‌کنند. افلاطون چون علایق فلسفی محض را در نظر داشت از این جزئیات سخن نمی‌گوید. در سومپوسیون او، به محض اینکه شام صرف شد، پیشنهاد می‌کنند که میگساری در حد متوسط صورت گیرد و همه قبول می‌کنند، پذیرایی کنندگان مرخص می‌شوند، و حاضرین بی‌درنگ بحث را بر سر یک دسته موضوعات شروع می‌کنند، و هر کس دیدگاه‌های خود را بیان می‌کند، قصد کسنوفون این است که تمام ابعاد سقراط را توصیف کند، نه فقط بعد فلسفی او را، و به همین دلیل، همان طور که خودش می‌گوید، سعی می‌کند هم برخوردهای متعارف و آزاد و سطحی او را نشان دهد و هم حالات و ذهنیات و مباحثات جدی او را.^۱ بدین ترتیب تنها در میان برنامه‌ی پذیرایی متنوعی است که سقراط پیشنهاد می‌کند به گفت و گوها بازگردند.^۲ مسلماً موفقیت‌های دختر رقاوه سبب می‌شود که سقراط

۱. مهمانی، ۱، ۱، ۱، ۱، مقایسه کنید با خاطرات ۴، ۱، ۱، ۱، دیتمار Dittmar خاطر نشان کرده است (Aesch. 211) که در پروتاگوراس افلاطون (۳۴۷c و بعد) سقراط به صراحت اجیر ساختن تشکیلات میگساری و ساز و آواز را محکوم می‌کند و آن را برازنده‌ی انسان‌های فرهیخته نمی‌داند. ولی او از لحن طعن‌آمیز عبارت غفلت می‌کند. در آنجا سقراط می‌خواهد فهم شعر را، که پروتاگوراس اندکی پیش با وصف «مهم‌ترین بخش تعلیم و تربیت» توصیف کرده بود (۳۳۸c)، در شأن این‌گونه میگساری‌ها قرار دهد. (در مهمانی افلاطون اروکسیماخوس Eruximachus است که می‌گوید دختران نی‌نواز را مرخص کنند نه سقراط.)

۲. آنها پیش از این به تکنوازی‌های دختری نی‌زن و پسری چنگ‌زن گوش داده‌اند، بندبازی دختری را با حلقه‌هایی در میان تیغ‌ها دیده‌اند، به رقص یک پسر، و تقلید خنده‌آور آن به وسیله‌ی دل‌کی حرفه‌ای تماشا کرده‌اند، آواز همراهی

اندکی به توانایی‌های نسبی زنان و مردان پردازد (که، در اثر یادآوری نکته‌ای شخصی درباره‌ی کسانتیپ *Xanthippe*، از سوی آنتیس‌تنس قطع می‌شود)، او به بحث آموختنی بودن فضیلت منتقل می‌شود همراه با این پیشنهاد که به کاری که در دست دارند پردازند: رقاص آماده‌ی شروع است. شوخی‌های فراوانی که در محاوره هست همگی مزاح‌های شخصی عاری از لطف و غالباً بی‌مزه هستند. موضوع اصلی مباحث جدی‌تر عبارت‌اند از، اولاً، یک دسته سخنرانی‌ها و گفت و گوهایی که از هر کسی خواسته می‌شود بهترین اشتغال یا دارای خود را با ذکر علت بیان کند؛ و ثانیاً، سخنرانی‌ای از سوی سقراط درباره‌ی اروس [عشق] که به طور نسبتاً ناگهانی و نابهنگام و بدون ارتباط طبیعی با مطالب قبلی آغاز می‌شود. استاد سیراکوسی پسران و دختران هنرمند بیرون رفته است تا همراه آنها صحنه‌ی نسبتاً اسطوره‌ای دیونوسوس و آریادنه را آماده سازد، ناگهان سقراط «موضوع جدیدی را شروع کرد» در حالی که آنها منتظر بودند، یعنی به ستایش عشق پرداخت. البته در مهمانی افلاطون هر یک از مهمانان به نوبت در ستایش عشق سخن می‌گویند، و شاید بتوان ظهور ناگهانی آن را در این جا بدین وسیله توجیه کرد (یک یا دو نشانه‌ی کاملاً روشن معلوم می‌سازد که کسنوفون با رساله‌ی افلاطون آشنا بوده است)^۱ ولی این احتمال هم هست که عشق در این گونه مجامع همیشه موضوع بحث بوده است. عنصر عاشقانه مانند رشته‌ای در سرتاسر مباحث کسنوفون کشیده شده است، که نحوه‌ی بروز آن ناگهانی‌تر و بی‌لطافت‌تر از آن چیزی است که در اثر افلاطون هست؛ او تأثیر عمدی شهوانی برخی از نمایش‌ها را پنهان

شده‌ی پسر را هم شنیده‌اند.

۱. درباره‌ی رابطه‌ی پیچیده‌ی میان این دو اثر ر. ک. *Maier, Sokr.* 17-19. منابع دیگری که تریو *RE*, 1872 ارجاع داده است. برخی‌ها محاوره‌ای مفروض ولی ناشناخته از آنتیس‌تنس همه جا حاضر را به احتمال زیاد منبع مشترک این دو اثر می‌دانند.

نمی‌کند. سقراط، هر چند همانند دیگران در این لطایف شرکت می‌جست، ولی، همان‌طور که از او انتظار می‌رود، می‌گفت «عشق روحانی بسیار والاتر از عشق جسمانی است».

پیوند قسمت‌های مختلف کتاب بسیار ناشیانه و ناهم‌رنگ است. کسنوفون به جای اینکه به‌طور طبیعی از بخشی به بخش دیگر منتقل شود، می‌گوید، «بدین ترتیب این موضوع به سر رسید. سپس فلانی گفت...» یا «این‌جا پایان آن گفت و گو است». او به خوانندگان در فهم آهنگ نوشته‌هایش اعتماد نمی‌کند، لذا با تکلف می‌گوید، «بدین‌سان آنها شوخی و جدیت را در گفت و گوی خویش به هم آمیختند»، یا «سپس این گفت و گو را به‌طور جدی انجام دادند». اما صحنه‌های کتاب نشانی از اصالت را با خود دارد که عمدتاً ناشی از بی‌ریایی مؤلف است، کمتر کسی هست که صحنه‌هایی از قبیل «مسابقه‌ی زیبایی» میان کریتوبولوس جوان و سقراط سیلنوس مانند را نادیده بگیرد، یا این شکوه‌ی سقراط را که آنتیس تنس او را نه برای خودش بلکه فقط برای نگاه‌هایش دوست دارد. به آسانی نمی‌توان انکار کرد که مهمانی کتابی تخیلی است و ادعای کسنوفون مبنی بر حضورش در آن‌جا را باید تعبیه‌ی نمایشی آشکاری دانست. او در آغاز می‌گوید: «به نظر من رفتار انسان‌های خوب شایسته‌ی گزارش است هم رفتارهای جدی آنها و هم رفتارهایی که در حین سرگرمی‌ها از خود بروز داده‌اند، و من امیدوارم بتوانم چیزهایی را که می‌دانم تعریف کنم، زیرا من در آن جریان حاضر بودم.»^۱ اشاره‌ی دیگری به حضور او صورت نگرفته است، او در گفت و گوها نقشی ایفا نمی‌کند؛ و در واقع براساس زمانی که در همین نخستین فصل در حین وصف ملاقات دوستان و رفتن آنها به خانه‌ی کالیاس تعیین می‌کند، به هیچ وجه نباید حضور او را در جمع آنها موجه دانست. در هر حال احتمالاً، همان‌طور که آتنا یوس قبلاً گفته است، او در آن زمان بچه‌ای

1. οἱς δὲ παροαγεγόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλώσαι βούλομαι.

بیش نبوده است.^۱ آنچه بدون زودباوری بی جهت می توان گفت این است که نمایش مختصر کسنوفون دست کم مبتنی بر گفت و گوهایی است که او در زمان های مختلف شنیده بود و از روی یادآوری های شخصی خویش نسبت به شخصیت های نمایش و خصوصیات فکری و اخلاقی آنها، و تکمیل آن یادآوری ها، پس از بازگشت از آسیا، به وسیله ی صحبت با دوستان زنده ی سقراط و مطالعه ی خاطرات آنها، به تنظیم آن پرداخت. فیلیپسون Phillipson به طرز بسیار معقولی می گوید^۲ اینکه آثار سقراطی او تا حدود تقریبی ۳۸۷ و ۳۷۱ تألیف نشده بود، ایرادی بر این فرض محسوب نمی شود. خاطرات و زندگینامه های خود نگاشت غالباً سال ها پس از حوادث و انسان هایی نوشته می شوند که موضوع آنها هستند. در زمانی که کتاب ها به طور سریع و آسان قابل ارجاع نبودند، خاطرات بهتر ایفای نقش می کردند، و کسنوفون، که مکالمه نویس علاقمندی بود، بی تردید از گفت و گوهای سقراطی ای که حضور داشته است در همان زمان یادداشت هایی فراهم کرده بود. افلاطون به این کار شاگردان سقراط اشاره کرده است. اثوکلیدس مگاریبی در تئایتتوس می گوید سقراط گفت و گویی را که با تئایتتوس انجام داده بود بر او نقل کرده است، و وقتی از او می پرسند آیا می تواند آن را باز گوید پاسخ می دهد (۱۴۲d): «البته از حفظ نمی توانم، ولی در همان زمان، به محض اینکه به خانه رسیدم، یادداشت هایی برداشتم و سپس سر فرصت آنچه را که می توانستم به خاطر آورم بازنویسی کردم. بعداً هر وقت به آتن می رفتم هر نکته ای را که حافظه ام یاری نمی کرد از سقراط می پرسیدم، و هنگام بازگشت اصلاح می کردم. بدین ترتیب آن محاوره را به طرز کاملی نوشته ام.» راوی مهمانی افلاطون، یعنی آپلودوروس، که به مدت

۱. آتنایوس، ۲۱۶d. تاریخ نمایشی مهمانی ۴۲۲ تعیین شده است، یعنی سال پیروزی آنتولوکوس Autolycus در مسابقات یونانی کشتی و بوکس (مهمانی ۱، ۲، مقایسه کنید با آتنایوس، همان جا).

2. Trial, 22, and cf. Schmid, *Gesch.* 231.

سه سال همنشین سقراط بوده است می گوید در طول این مدت «سعی من این بوده است که ببینم سقراط همه روزه چه می گوید و چه می کند» (۱۷۲c). او گفت و گوی خانه‌ی آگاتون Agathon را از یکی از دوستان سقراط یاد گرفته است و در نکاتی چند خود سقراط نیز آن را تأیید کرده است (۱۷۳d)، و اکنون آماده است آن را همچون میراث گرانبغری به دیگران منتقل کند. برادر ناتنی افلاطون، آنتیفون، «نهایت سعی خود را کرد» تا بحثی را که سقراط و زنون و پارمنیدس انجام داده بودند «از بر کند» (پارمنیدس ۱۲۶c). ممکن است این فقرات را دارای ارزش نمایشی بدانند، ولی هرگاه چنین کاری در بین دوستان سقراط اصلاً رواج نداشت گفتن آن بی‌مورد بود. تردیدی نیست که آنها علاقه داشتند گفت و گوهای سقراط را ثبت کنند یا به خاطر سپارند و بر همدیگر بخوانند.^۱ اگر کسنوفون در بین چیزهایی که «از سقراط شنیده بود» گفت و گوهای را قرار می‌دهد که دوستان حاضر سقراط بدین طریق نقل یا ثبت کرده بودند، علت این است که آن گفت و گوها را کاملاً دقیق و دست‌نخورده می‌داند.

منابع اطلاعاتی و شیوه‌ی نگارش کسنوفون هر چه باشد، در سقراط مهمانی او برخی ویژگی‌ها هست که به حق می‌توان آنها را ویژگی اصیل سقراطی دانست. از جمله‌ی آنهاست فروتنی طعنه‌آمیز او (۱، ۵)؛ برخورداری او از سلامت جسمانی در اثر ورزش و پرهیز از افراط (۲، ۱۷ و ۲۴ و بعد)؛ عادت او به پرسش و پاسخ (۴، ۵۶ و بعد)؛ برابر دانستن زیبایی (καλόν) با فایده‌ی عملی یا تناسب با کارکرد (۵، ۴ و بعد)؛ تریو با خاطرات ۳، ۸، ۴ و بعد، ۹، ۱۰ و بعد، ۴، ۶، ۹ مقایسه می‌کند؛ فقرات زیادی از افلاطون را نیز می‌توان بر آن افزود)؛ و ستایش او از عشق که

۱. مثلاً مقایسه کنید با گزارش دیوگنس لائرتیوس از سیمون پینه‌دوز (۲، ۱۲۲)، که عادت داشت تا آن‌جا که در یادش می‌ماند سخنانی را که سقراط در بازدیدهایش از دکان او بر زبان می‌آورد یادداشت کند. (برای اطلاع کامل از سیمون ر. ک. به تسلر *Ph. d. Gr. 241f.* با یادداشت‌ها.)

- هر چند به عشق روحانی مربوط است تا عشق جسمانی - عاری از لطافت و فاقد احساس نیست (ἀνεπαφρόδιτον، ۸، ۱۵ و ۱۸).^۱

مهم‌ترین اثر سقراطی کسنوفون، یعنی چهار کتاب خاطرات، را به آخر نگه داشتیم.^۲ آنچه درباره‌ی اعتبار مهمانی گفته شد، حتی با قوتی بیشتر، در مورد این کتاب‌ها نیز صادق است. نحوه‌ی نگارش کتاب معلول انگیزه‌ی اوست، که به بیان خودش عبارت است از (۱، ۳، ۱): «برای تأیید این نظر خویش که سقراط برای معاشران خود، هم از طریق اعمالی که منش خود او را نشان می‌داد و از راه گفت و گو، سود می‌رسانید، آنچه را که می‌توانم از آن

۱. تا این‌جا درباره‌ی به اصطلاح «متون مهمانی» چیزی نگفتم، پدیده‌ی مبهمی که به گمان برخی‌ها در قرن پنجم رواج داشته است، و مهمانی‌های افلاطون و کسنوفون فقط حلقه‌هایی از این سلسله را نشان می‌دهند (Treu, RE, 1872 «ein Gleich innerhalb der symposiischen Literatur» در سلسله‌ی ادبیات مهمانی)، یا لبه‌ی بالایی کوه یخی هستند که بقیه‌ی قسمت‌های آن در زیر امواج زمان فرو رفته است. تریو به مقاله‌ای در این مورد از هوگ Hug ارجاع می‌دهد (RE, 2. Reihe, VIII, Halbb. 1273ff.). ولی سخن هوگ ربطی به این مطلب ندارد. مهمانی، در مقام متون منشور، پدیده‌ای مابعد کلاسیکی است که کاملاً از کتاب‌های افلاطون و کسنوفون الهام گرفته است، و آنها نه واسطه‌ی این سبک بلکه بنیانگذاران اصیل آن بودند. Aber erst durch den sokratisch-platonischen Dialog wurde die und bequeme form für eine Literaturgattung, naturgemässe gegossen, die Symposion-Literatur, welche... eine ununterbrochene Reihe von Plato bis Macrobius bildet, Durch ihre [sc. Plato's and Xenophon's] häufige Nachahmung wurden die Literarischen Symposien eine eigene Literaturgattung.' (See. Hug, 1273 and 1274.)

۲. به یونانی ἀπομνημονεύματα شمید (Gesch, 225, n.5)، این کلمه را به معنی «یادآوری‌های شخصی» می‌داند با ὑπομνήματα، یعنی یادداشت‌ها و خاطرات مکتوب، مترادف نمی‌گیرد. عنوان لاتینی پس از قرن ششم باب شده است، و کلمه‌ی لاتینی Commentarii را، که گلیوس Gellius (۳، ۱۴) آورده است، ترجمه‌ی بهتری برای آن دانسته‌اند. ر. ک. Marchant, Loeb ed. VII.

موارد به خاطر آورم بازگو خواهم کرد. «بنابراین او در این اثر تمام چیزهایی را که ممکن است به موضوع مورد نظرش ارتباط داشته باشند گرد آورده است، و جای تعجب نیست که برخی از مطالبی را که در جاهای دیگر، مثلاً در دفاعیه (مقایسه کنید با خاطرات ۸،۴) نوشته است این جا نیز بیاورد، یا، حتی در خود اثر، برخی مطالب تکراری یا گاهی ناسازگار پیدا شود. ادعاهای نادر مؤلف مبنی بر حضورش در گفت و گوهای مورد بحث را می توان دارای همان اعتبار و جدیدی دانست که در خصوص سومپوسیوم یا اوکونومیکوس گفتیم،^۱ اما در تمایل جدی او برای بازسازی دقیق اصل آن جریانها، براساس هدفش، نمی توان تردید کرد.^۲ هدف کسنوفون نوشتن زندگی سقراط، یا حتی توصیف کامل سیرت او، نیست بلکه می خواهد خوبی ذاتی و تأثیر سودمند او را بر معاشرانش از طریق سخن و عمل، یعنی

۱. سعی شמיד بر فرق گذاشتن میان اینها، بر این اساس که خاطرات متعلق به سبک ادبی دیگری است، مقبول نیفتاده است. با این حال، همان طور که تریو گفته است (RE, 1771) قصد اصیل او این بوده است که «سخن گفتن مؤلف از سقراط را درست و مشروع نشان دهد». البته او به ندرت بی واسطه از سقراط سخن گفته است، این ادعا را در چهار مورد صریح دانسته اند (۸،۳،۱؛ ۴،۱؛ ۲،۲؛ ۲،۳، ۴؛ ۱،۴، ۲، ۳). معمولاً ۱،۶، ۱۴ و ۲، ۵، ۱ را نیز بر این موارد می افزایند ولی گمان نمی کنم ἄλλον αὐτοῦ λόγον [= سخنان دیگری از او شنیدم؛ ترجمه‌ی لطفی] ضرورتاً مستلزم حضور کسنوفون در آن گفت و گوها باشد. بر خلاف ἡκουσα αὐτοῦ διαλεγόμενου در ۱، ۴، ۲ و بیان تأکیدی ۲، ۳، ۴ ἐγὼ δέ. ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο. παρεγένομένην [من خود شاهد بودم که یک بار با اثوتودموس بدین گونه گفت و گو می کردت. ل.]. ۸، ۳، ۱. تنها موردی است که او خود در گفت و گو شرکت می کند.

۲. برای دفاع معقول از اینکه خاطرات به قصد مطلبی تاریخی نوشته شده است، و برای ارزیابی دقت تاریخی آن ر. ک. *Simeterre Théorie socratique*, 7-19. در مورد تاریخ یا تاریخ‌های نگارش آن ر. ک. به بررسی شواهد از سوی وی در p. 19. او در pp. 19-21 کتابشناسی‌ای درباره‌ی ارزش تاریخی کسنوفون ارائه می کند.

توصیه و الگو، روشن سازد، تا خرده گیران را مجاب سازد؛ به ویژه کسانی را که، در جریان محاکمه یا بعدها، تهمت های خاصی بر او وارد ساخته اند. منظور کسنوفون بیان کامل مطلب تاریخی یا زندگینامه ای یا سابقه ای منطقه ای نیست، و هر چند این گونه اطلاعات برای ما خیلی عزیز است، نباید کسنوفون را به دلیل انجام ندادن کاری که قصد انجامش را نداشته است سرزنش کنیم، کاری که گاهی در حق او انجام می دهند.

کسنوفون کتاب را با تکرار ادعای مدعیان سقراط و ابطال دو اتهام موجود در آن آغاز می کند، یعنی مخالفت با دین کشور و فاسد کردن جوانان. در فصل بعدی نکاتی را مطرح می کند که به نظر نمی رسد در جریان محاکمه ی سقراط مطرح شده باشد بلکه از لیبانیوس Libanius معلوم می شود که در «کیفرخواست» بعدی سقراط از سوی پولوکراتس آمده است (کیفرخواستی که اندکی پس از ۳۹۳ نوشته شده است)، و او در بحث از آنها از «ادعای قانونی» (οἱ γράψαντες) سخن نمی گوید بلکه لفظ «مفتري» (ὁ κατήγορος) را به کار می برد. این دفاعنامه ظاهراً در پاسخ به هر دو مورد تنظیم شده است.^۱ تنها دو فصل نخستین کتاب اول به این امر اختصاص یافته است، کسنوفون از آن پس موضع منفی دفاعی را رها می سازد و به برشمردن فوایدی می پردازد که سقراط از طریق گفتار و رفتار بر دوستان خود می رسانید؛ و خود این قسمت رساله ی جامع و مستقلى به نظر می رسد. دیدگاه ها در باب ساختار خاطرات بسیار گونه گون است. برخی ها آن را مجموعه ای می دانند که به طور آگاهانه و با دقت تنظیم شده است، برخی دیگر گفته اند این کتاب توده ای بدریخت و آشفته از مطالبی است که به

۱. اشاره به پولوکراتس را اول بار کوبت Cobet اظهار کرده است. اتهامات تا حدودی آهنگ سیاسی دارند (می گویند سقراط طرفدار حکومت الیگارشی بود و بر شیوه ی انتخاب آتنی از طریق قرعه خرده می گرفت)، و می گویند این گونه مطالب را به دلیل عفو عمومی ۴۰۳ نمی توان در محاکمه قابل طرح دانست (Chroust, 73). نیز ر. ک. به صص. ۱۶-۱۱۰ کتاب حاضر.

جهت ترتیب‌شان نباید کسنوفون را ملامت کرد، زیرا او به هیچ وجه آنها را به قصد انتشار ننوشته بود و ویراستار کج سلیقه‌ای پس از مرگ وی دست به این کار زده است.^۱ این گونه داوری‌ها به ناچار تا حدود زیادی صبغی ذهنی دارند، و لازم نیست بیش از این خود را با آنها مشغول سازیم.

سخنانی که درباره‌ی اعتبار تاریخی این کتاب گفته شده است شاید کافی باشد؛ به ویژه اینکه برخی از استدلال‌های مخالفین اعتبار آن سست و بی‌بنیاد هستند. اگر اکثر مطالب خاطرات را، به دلیل تکرار آنها در آثار دیگر کسنوفون، از آن «خود» او بدانیم، آیا این امکان نیز وجود ندارد که او آنها را از سقراط، که بسیار مورد احترامش بود، برگرفته باشد؟ کسانی که دوست دارند «عناصر آنتیس تنس» را در همه جا آشکار سازند فی‌المثل می‌گویند، چون آرمان آنتیس تنس این بود که از طریق الگو بودن تعلیم دهد تا از راه بحث نظری، پس کسنوفون در تأکید بر تأثیر اخلاقی رفتار خود سقراط «پیرو آنتیس تنس» است. صرف نظر از این حقیقت که آنتیس تنس خود را در هر چیزی پیرو سقراط می‌دانست، این اطلاعات از این جهت حایز نهایت اهمیت هستند که روشن می‌سازند چگونه توضیحات شاگردان مختلف سقراط، در عرضه‌ی تصویر جامعی از او، یکدیگر را تکمیل می‌کنند: تا این حد درباره‌ی افلاطون و کسنوفون اطلاع داریم که به طور یقینی بگوییم اولی به بعد نظری وی بیشتر پرداخته است و دومی به بعد رفتاری و عملی. به علاوه آنتیس تنس طرفداران آن را کاملاً از تطابق‌های موجود در میان

۱. گیگون، در تفسیر خود، سخن مایر و ویلاموتیس را مبنی بر ترکیب آگاهانه‌ی آن از سوی خود کسنوفون رد می‌کند، و تریونیز موافق اوست (RE, 1779). اما چروست (op. cit. 5) از «فقدان واضح ترتیبی شمرده و منظم» سخن می‌گوید، و به این نتیجه می‌رسد که «کل خاطرات نه حاصل قلم واحد مستمری بوده است و نه خود کسنوفون آن را ویراسته است». فون فریتس در Rh. Mus. 1935, p. 20 و شمید در Gesch. 229 دیدگاه‌های مشابهی عرضه کرده‌اند.

کسنوفون و افلاطون غافل ساخته است. سقراط در خاطرات ۱، ۲، ۵۳ می گوید وقتی روح از بدن جدا گشت، هر چند بدن خویشاوند نزدیکی باشد، می توان فی الفور و به طور ساده آن را کنار گذاشت [به خاک سپرد]. چروست این سخن را «با بی مبالاتی کلبی ها نسبت به مردگان» مقایسه می کند. او به کلی فایده آن را فراموش می کند، آنجا که سقراط در پاسخ کریتون که از وی می پرسد چگونه او را به خاک سپارند با لبخند می گوید (۱۱۵c) «هرگونه که دوست دارید، مشروط بر اینکه بتوانید بر من دست یابید»، و توضیح می دهد که چون نعلش آن سقراط قبلی نیست، از دست دادن آن هیچ اهمیتی ندارد. ارسطو را نیز به خاطر نمی آورد، که می گوید (اخلاق اودموس ۱۲۳۵a۳۹) به نظر سقراط اجساد مردگان بی فایده اند، و می توان آنها را به حال خود رها کرد.^۱ و بالاخره، وقتی دیوگنس لائرتیوس پنج یا شش قرن بعد حکایتی نقل می کند که در آن سخنی را به آنتیس تنس نسبت داده اند، و کسنوفون همان سخن را به سقراط نسبت می دهد، همین منتقدین انتظار دارند که ما سخن دیوگنس را باور کنیم نه کسی را که شخصاً با سقراط و با تعدادی از دوستان او آشنا بوده است.^۲ البته این سخن درست است که چون هدف کسنوفون به اعتراف خودش مجاب ساختن شهروندان معمولی آتن بود، باید انتظار داشته باشیم که به طور تک بعدی بر فضیلت گرایی سنتی سقراط تأکید کند تا بر حالات استثنایی و تکروی های او.^۳ اما حتی این کار نیز مانع نشده است که او استدلال سقراط بر پارادوکس

۱. گیگون (Mus. Helv. 1959, 177) می گوید ارسطو و کسنوفون احتمالاً هر دو از «منبعی» که اکنون در دست نیست برداشت کرده اند.

۲. برای مجموعه ای از این گونه نمونه های آنتیس تنس، که در Joël, *Echte u. Xenoph. Sokr.* هست، ر. ک. به فصل پنج Chroust, S. M. & M. باید توجه کرد که، به بیان خود چروست (p. 102)، «به جز چندین پاره ی کوچک، همه ی آثار آنتیس تنس از بین رفته است».

۳. تسلر 95, 1, 2, *Ph. d. Gr.*، و تیلور، 31, *VS*، بر این عقیده اند: «او، در حد توان خود، سعی می کند از ذکر ویژگی های شخصی سقراط که او را از

تکان دهنده‌اش را (که در افلاطون نیز هست) بیان کند یعنی گناهکاری که می‌داند چه کار می‌کند درست‌کارتر از آدمی بی‌اراده است (خاطرات ۴، ۲، ۱۹، و بعد).

پیش از آنکه از بحث کسنوفون فارغ شویم شایسته است داستانی را که بسیار معتبر است و اطلاعات ارزشمندی را درباره‌ی روابط شخصی او با سقراط به دست می‌دهد یادآوری کنیم. او در آناباسیس (۳، ۱، ۴) توصیف می‌کند که وقتی دعوتنامه‌ای از دوستش پروکسنوس دریافت داشت که در اردوی کوروش شرکت کند، ابتدا آن را به سقراط نشان داد و نظر او را جویا شد. سقراط نسبت به ذهنیت آتنیان در قبال شرکت کسنوفون در اردوی ولیعهد ایران، که طرفدار اسپارت بود، تردید داشت؛ به همین دلیل به او گفت نظر سروش دلفی را جویا شود. کسنوفون که علاقمند شرکت در اردو بود سؤال خود را تا حدودی زیرکانه بدین سان مطرح کرد «به کدامین خدا قربانی و ستایش نثار کنم تا مطمئن شوم که در این امر مهم موفق خواهم شد؟»، و سروش به ناچار نام خدایان را عرضه کرد. سقراط آشکارا به او گفت که کارش اشتباه بوده است زیرا اول از خدایان نپرسیده است که آیا اصلاً شرکت بکند یا نه، ولی اضافه کرد چون او سؤال را بدین گونه مطرح کرده است باید فرامین خدا را گردن نهد. آتنیان حکم تبعید کسنوفون را صادر کردند، و از برخی جاها معلوم می‌شود که او سعی می‌کند روشن سازد که سقراط به هیچ وجه مسئول رفتار غیر میهن پرستانه‌ی وی نبوده است. یکی از انتقادهای علیه سقراط این بود که دوستان جوان او، که آلفکیبیادس خونخوارترین آنها بود، رفتارهای سیاسی غیر موجهی داشته‌اند، و کسنوفون در جای دیگر نشان

شهروندان معتدل و محبوب آتنی ممتاز می‌سازند خودداری کند.» چون خود کسنوفون در سطح یک «شهروند معتدل و محبوب آتنی» قرار داشت، احتمالاً صحیح‌تر این است که بگوییم «به آن ویژگی‌ها آگاهی چندانی نداشت» نه اینکه «آنها را عمداً کتمان می‌کرد».

می‌دهد که مخصوصاً در صدد است او را از این اتهام وارهاوند.^۱ وی در این جا حتی بر زیان خویش همین کار را انجام می‌دهد. این داستان همچنین نشان می‌دهد که مواردی در خاطرات که دوستان جوان تر سقراط برای توصیه‌های کاملاً عملی بر او روی می‌آوردند، مبتنی بر جنبه‌ی واقعی‌ای از روابط آنهاست، هر چند افلاطون ترجیح می‌داد بر روی مسایل کلی‌تر و فلسفی‌تر آنها بیشتر تأکید کند، مانند مسئله‌ی ماهیت نام‌ها یا (مسئله‌ی بینابین) نحوه‌ی به دست آوردن فضیلت.

۱. خصوصاً ر.ک. به خاطرات، ۱، ۲، ۱۲ و بعد. افلاطون در مهمانی همان تمایل را برای تیرته‌ی سقراط از کارهای غیر اصولی آلفییداس نشان می‌دهد.

۳. افلاطون

Mann kann einem Lehrer einen schöneren Dank nicht abstaten, als es Platon gerade damit tat, dass er so über ihn hinausging.

زیباترین ابراز قدردانی ممکن به یک معلم پیروی کردن از اوست،
دُرست به شیوه‌ای که افلاطون پیش گرفت.

یولیوس اشتنتسل

در توصیف خمیرمایه‌ی عقلانی قرن پنجم ق. م. درست نیست از کسی صرف نظر کنیم که احتمالاً مهم‌ترین، و یقیناً مباحثه‌جوترین چهره‌ی آن است. در قسمت اول این مجلد [= سوفسطاییان] در مورد نظریات سقراط عمدتاً بر افلاطون اعتماد کرده‌ام، و همین‌طور، تا حدود زیادی، در خصوص دیدگاه‌های پروتاگوراس و پرودیکوس و هیپپاس. کاملاً بجاست که بگویند من تا این‌جا مسئله‌ی سندیت سخنان افلاطون را درباره‌ی سقراط بدون بررسی پذیرفته‌ام یا آن را بدیهی دانسته‌ام. نظر خودم را در مورد

رابطه‌ی آنها پیشتر به اختصار گفته‌ام (صص ۱۵ و بعد). این‌جاست که عنصر ذهنی اجتناب‌ناپذیر در برخورد هر کس با سقراط به شدت احساس می‌شود. شاید خود همین امر تا حدودی نشان دهد که او چگونه انسانی بوده است. به تعبیر ال. ورسنی L. Versényi «این همان هدفی است که روش قابلیت در پیش داشت: هر کسی باید خودش به دانش دست یابد نه اینکه از سقراط بیاموزد.»^۱ در هر حال بهتر این است که ابتدا موضع خود را به صراحت بیان کنیم. در مورد سیما و سیرت و عادات شخصی سقراط^۲ می‌توان به هر دوی افلاطون و کسنوفون اعتماد کرد و عملاً هم سخنان آن دو در این موارد با یکدیگر توافق کلی دارند. اما برای منظور اصلی ما، یعنی سهم سقراط در پژوهش فلسفی، و خصوصاً پژوهش اخلاقی، به نظر من بهتر است بیشتر بر کسانی اعتماد کنیم که خودشان فیلسوف هستند و بنابراین بهتر می‌توانند آن را بفهمند. یعنی در وهله‌ی اول بر افلاطون، و پس از او بر ارسطو؛ زیرا ارسطو شاگرد و همنشین افلاطون بود و نسبت میان اندیشه‌های خود افلاطون و تعلیمات نانوشته‌ی سقراط را از او یاد گرفته بود. حاصل کلام اینکه در شناخت سقراط به عنوان یک فیلسوف، افلاطون مرجع اصلی ماست و کسنوفون فقط نقش کمکی دارد. ولی با این سخن

-
۱. *Socr. Hum.* 159. آیا نویسنده متوجه بوده است که در خود همین جمله حجیت افلاطون را پذیرفته است؟ ما از افلاطون یاد می‌گیریم که «روش قابلیت» نشان ویژه‌ی سقراط بوده است (صص ۱۰۳ یادداشت ۱، ۲۲۹ و بعد کتاب حاضر). یا این تذکر کاملاً شکاکانه‌ی شمید را درباره‌ی یکی از آثار افلاطون در نظر بگیرید که به نظر اکثر مردم حاوی مقدار زیادی حقیقت تاریخی است (*Gesch.* 243): «اگرچه افلاطون در جریان محاکمه حضور داشت (افلاطون، دفاعیه، ۳۴a، ۳۸b) تاریخی تلقی کردن دفاعیه خارج از بحث است.» اگر تاریخی تلقی کردن دفاعیه خارج از بحث است چرا برای حضور افلاطون در جریان محاکمه به آن استناد می‌کند؟
 ۲. کسانی که درباره‌ی جایگاه این خصوصیات در تاریخ فلسفه ابهام دارند می‌توانند به سخنانی که از یگر و تسلر در ص ۱۷، یادداشت ۲ کتاب حاضر نقل کردیم رجوع کنند.

بی درنگ در برابر معضل کل مسئله‌ی سقراطی قرار می‌گیریم، یعنی رابطه‌ی میان تعالیم سقراط و افلاطون. خود فیلسوف بودن افلاطون نه تنها نشان می‌دهد که او بهتر از دیگران می‌تواند کل تفکرات عمیق سقراط را بفهمد، بلکه معلوم می‌دارد که فلسفه به وسیله‌ی او گامی به پیش نهاده است. افلاطون پنجاه سال پس از سقراط زندگی کرد، و عشق و احترام او به استادش اجازه نداد که برای گرامیداشت نیکوی خاطره‌ی وی فقط به نوشتن کاملاً دقیق آنچه از گفت و گوهای خود او به خاطر می‌آورد اکتفا کند و در بسط و تکامل مستلزمات و نتایج آنها نکوشد. صرف وظیفه‌شناسی ایجاب می‌کرد که از دیدگاه سقراط در برابر انتقادهایی که در ضمن تکامل فلسفه پس از مرگ وی مطرح می‌شد دفاع کند، و او چگونه می‌توانست از عهده‌ی چنین کاری بدون افزودن استدلال‌های جدیدی بر آنچه سقراط در زمان حیات خویش گفته بود برآید؟ البته رابطه‌ی متعارف میان استاد و شاگرد در عالم فلسفه همین است. اما در این جا نه تنها این مشکل هست که خود استاد چیزی ننوشته است تا از روی آن نوآوری‌های شاگرد را ارزیابی کنیم بلکه با این وضع غیر متعارف هم روبه‌رو هستیم که شاگرد رساله‌هایی معمولی و بی‌طرفانه ننوشته است، بلکه مجموعه‌ای از محاورات را به وجود آورده است که در برخی موارد کاملاً شکل نمایشی دارند، و در اکثر آنها عنان سخن به دست استاد اوست؛ و همین امر موجب پیدایش این بحث پایان‌ناپذیر می‌شود که آنچه در محاورات افلاطون از زبان سقراط نقل می‌شود تا چه حدودی دیدگاه‌های واقعی گوینده‌را نشان می‌دهد.

پاسخ خود ما به این سؤال پس از بیان همه‌ی آنچه درباره‌ی سقراط خواهیم گفت تکمیل خواهد شد، زیرا بستگی به نتیجه‌گیری کلی‌ای دارد که از مجموع مطالب خواهیم گرفت. ولی ابتدا می‌توان اصولی چند را مطرح کرد. همان‌طور که پیش از این گفتیم نمی‌توان انکار کرد که سقراط (بر پایه‌ی تمایزی اجمالی) متعلق به قرن پنجم است و افلاطون به قرن چهارم؛ و

افلاطون فرصت و استعداد کافی داشته است که نسبت به آنچه سقراط در گرماگرم تماس و استدلال شخصی در برابر سوفسطاییان گفته بود، پاسخ‌های کامل‌تری فراهم کند. مطالعه‌ی منابع سقراطی به وضوح شخصیت بزرگواری را نشان می‌دهد که نه تنها یک متفکر بلکه یک انسان کامل بوده است. البته از این حیث، شکل نمایشی آثار افلاطون، بدون اینکه مشکلی بیافریند، کمک فوق‌العاده‌ای می‌کند.^۱ این احساس آشنایی شخصی به او جرأت خاصی (آیا می‌توان گفت حق خاصی؟) می‌دهد تا در ضمن بحث درباره‌ی برخی مطالب فلسفی بگوید: «نه، گمان نمی‌کنم خود سقراط این‌گونه گفته باشد»، یا «بلی، این همان سخنی است که از سقراط انتظار داشتم». و اگر این معیار خیلی ذهنی و غیر واقعی به نظر می‌رسد، فقط باید بگوییم به عقیده‌ی من نمی‌توان معیاری بهتر از این عرضه کرد که مبتنی بر مطالعه‌ی همه‌ی منابع سقراطی باشد. در واقع بر این اساس توافق بزرگی، دست کم در انگلستان، حاصل شده است؛ آنگاه که در ربع اول قرن حاضر مباحثات دو تن از پژوهشگران آکسفورد، که هر دو در اسکاتلند صاحب کرسی بودند، باعث حلاجی مجدد این موضوع گردید؛ کسانی که علم آنها به آنچه می‌گفتند و توانایی‌های کلی داورهای آنها واقعاً تحسین‌برانگیز بود. یعنی ای. ای. تیلور A. E. Taylor و جان برنت John Burnet. نظریه‌ی آنها امروزه طرفدار زیادی ندارد، و شاید اصلاً کسی آن را قبول نکند،^۲ ولی اشاره به آن شاید راه پر ثمری برای توضیح روشی است که من دقیق‌ترین رهیافت می‌دانم.

نظریه‌ی برنت - تیلور این بود که هر سخنی را که در محاورات افلاطون

۱. ریتر در Sokrates, 31 در ضمن مرور بسیار جالبی نشان می‌دهد که افلاطون به چه شیوه‌ای، تصویر سازگار و سراسری از شخصیتی واقعی و زنده و استثنایی به دست می‌دهد؛ و نیز سرسپردگی پیروان او و همین‌طور مخالفت و کینه‌ی دشمنانش را موجه می‌سازد.

۲. درباره‌ی پاسخی کارگر به این دو تن ر. ک. به مقاله‌ی ای. ام. آدام در CQ, 1918.

از زبان سقراط نقل شده است باید دقیقاً اظهارات خود او بدانیم. اگر این نظریه درست باشد باید بسیاری از دیدگاه‌هایی را که در طول قرن‌ها سهم ویژه‌ی خود افلاطون در فلسفه می‌دانستند از آن او ندانیم، و بگوییم او فقط سخنان استادش را باز گفته است. این سخن مخصوصاً «نظریه»‌ی مشهور «مُثل» را شامل می‌شود، که افلاطون در برخی از محاورات بزرگ خویش همچون فایدون و جمهوری آن را از زبان سقراط نقل کرده است. تیلور در این مورد می‌نویسد (Socrates 162):

من به نوبه‌ی خود با برنت همراهی هستم که نمی‌توان پذیرفت متفکری نظریه‌ی کاملاً اصیل خود را به صورت چیزی به جهان عرضه کند که گویی از مدت‌ها پیش معمول و مأنوس بوده است، یعنی به کسانی که آن را می‌خوانند و عرضه داشت‌های نادرست آن را آشکار می‌سازند.

استدلال اصلی این دیدگاه را می‌توان «استدلال از طرز بیان نادرست»^۱ نامید، بزرگ‌ترین پشتیبان آن فایدون است، که گفت و گوی آخرین روز زندگی سقراط و آخرین لحظات حیات او را نقل می‌کند یعنی زمانی که، در میان صمیمی‌ترین یاران خویش، جام شوکران را سر کشید. چه چیزی برای افلاطون زشت‌تر از این است که در توصیف این واپسین صحنه‌ی جدی، سقراط را بد توصیف کند و نظریه‌ای را که از آن خود اوست و اصلاً تعلیم سقراطی محسوب نمی‌شود از زبان وی نقل کند!

این استدلال غلط است زیرا تمام نتایج نظریه‌ی افلاطون را، که بی‌تردید بسیار عظیم بوده است، از دیدگاه امروزی می‌نگرد. ولی در تاریخ فلسفه و تاریخ علم حوادث زیادی هستند که بعدها به صورت نقطه‌ی عطف تلقی شده‌اند ولی از سوی بنیان‌شان به طور طبیعی، و تقریباً ناخودآگاه، و به

۱. «مخالفت با ذوق سلیم و هتک حرمت هرگونه نزاکت طبیعی»، برنت، (Phaedo, p. xii).

عنوان نتیجه‌ی طبیعی سخنان پیشین، اظهار شده‌اند. برای توضیح مطلب، نمونه‌ی مشابهی را نقل می‌کنم. «انقلاب کپرنیکی» بی‌تردید چنین نقطه‌ی عطفی محسوب می‌شود، اما تامس. اس. کوهن T. S. Kuhn درباره‌ی در گردش افلاک *De revolutionibus* کپرنیکوس، که به نظر او متضمن فرضیه‌ی دوران‌سازی است، می‌نویسد:^۱

این کتاب، انقلاب آفرین تا انقلابی است... کتاب انقلاب آفرین هم اوج سنت گذشته است و هم منبع سنت جدیدی که در پیش است. «گردش افلاک» به عنوان یک کل، تقریباً به طور کامل متعلق به سنت ستاره‌شناختی و کیهان‌شناختی کهن است؛ اما در توی چارچوب عموماً کلاسیک آن، نوآوری‌هایی وجود دارد که جهت تفکر علمی را به شیوه‌ای عوض کرد که مؤلف آن پیش‌بینی نمی‌کرد.

جریان به اختصار از این قرار است. سقراط گفت شما نمی‌توانید در بحث اخلاقی‌ای چون چگونگی رفتار عادلانه، یا بحث زیباشناختی‌ای مثل زیبا بودن یا نبودن یک چیز پیش‌روید، مگر اینکه قبل از هر چیز منظورتان را از مفاهیم «عدالت» و «زیبا» روشن کرده باشید. (کسنوفون و ارسطو نیز این بیان افلاطون را تأیید می‌کنند.) تا این مفاهیم روشن نشوند و معیاری در ذهن مان نداشته باشیم که اعمال و اشیا را با آن بسنجیم، نخواهیم دانست درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوییم و بحث ما بی‌نتیجه خواهد ماند، زیرا طرفین بحث از کلمات واحد، معانی متفاوتی قصد خواهند کرد. افلاطون گفت، حالا که چنین است باید بگوییم چیزهایی از قبیل عدالت یا زیبایی

۱. *The Copernician Revolution*, 134. من (مؤلف) کلماتی را که برای هدف فعلی ما اهمیت خاصی دارند به صورت ایرانیک آورده‌ام. نیز مقایسه کنید با آنچه درباره‌ی نسبت صور افلاطونی به صور سقراطی در ص ۲۲۲ و بعد کتاب حاضر خواهیم گفت.

واقعاً وجود دارند، زیرا در غیر آن صورت تعریف آنها چه فایده‌ای خواهد داشت؟ از معیار کلی‌ای که خیالی محض باشد کاری ساخته نیست. بدین ترتیب افلاطون گفت این مفاهیم و مفاهیم دیگر صورت یا «مثال» (به یونانی ایدوس یا ایده)‌ای دارند، که فقط مفهوم صرف نیست که در ذهن‌ها وجود داشته باشد بلکه طبیعتی ازلی و ثابت دارد که مستقل از برداشت‌های انسان‌ها از آن است. این همان خورسوس مشهور است، یعنی قول به وجود جدای صور - یعنی جدا از موارد و مصداق‌های جزئی آن در این جهان و جدا از تفکرات ما درباره‌ی آنها؛ و اعتقاد به این نوع وجود استقلالی صور همان چیزی است که به «نظریه‌ی مثل افلاطون» مشهور شده است. ارسطو تأیید می‌کند که این نظریه از اصرار سقراط برای بیان تعاریف نشأت گرفت و بدین طریق فراتر از آن رفت.

فیلسوفان بعدی، از شاگرد بلافصل او یعنی ارسطو به بعد، متوجه شدند که این نظریه برداشت تازه‌ای از واقعیت را به وجود می‌آورد؛ و تأملات بیشتر، و بحث با شاگردان دیگر او در آکادمی، مشکلات جدی آن را به خود افلاطون روشن ساخت. اما من مطمئن هستم او این نظریه را تنها دفاع روشن و ممکن از تعلیمات سقراط می‌دانست و فقط می‌خواست نتایج و لوازم آن تعلیمات را روشن سازد. «پیش از آنکه بتوانی به زیبا بودن چیزی علم پیدا کنی باید بر تعریف زیبایی قادر باشی.» به دنبال آن، به حق، این سؤال مطرح می‌شود: «بلی، اما، سقراط، آیا از ما می‌خواهی چیزی واقعی را تعریف کنیم یا چیزی غیر واقعی را؟ زیرا اگر زیبایی و عدالت و چیزهایی از این دست فقط آفریده‌ی قوه‌ی تخیل ما باشند، یقیناً تو وقت ما را تلف می‌کنی.» افلاطون وقتی می‌خواست این سؤال را به گونه‌ای جواب دهد که سقراط را خوش آید و نه گریاس را، چگونه می‌توانست تصور کند که خلاف انگیزه‌های درستکارانه عمل می‌کند، و چرا نباید دفاع ضروری از نظریه‌ی سقراطی را بر زبان خود سقراط جاری سازد؟

پس توجیه افلاطون برای بیان یک نظریه از زبان سقراط این نبود که سقراط آن را به صورت کاملش تعلیم داده است، بلکه به نظر او آن نظریه مبتنی بر اعتقادات بنیادین سقراط بوده است و خود او طرح و تبیین و دفاع مشروعی از آن را به وجود آورده است. این معیار در مورد سایر اعتقادات سقراط نیز کارگر است. به عنوان مثال، آیا سقراط به جاودانگی روح معتقد بود؟ پژوهشگران زیادی تصور کرده‌اند افلاطون در دفاعیه طوری سخن می‌گوید که گویی سقراط نسبت به این مسئله لادری گراست، اما در فایده‌یون به صورت صریح بحث می‌کند و یک دسته براهین استادانه و کاملاً مابعدالطبیعی بر آن اقامه می‌کند، از جمله نظریه‌ی صور متعالی، و نظریه‌ی تناسخ، و اینکه معرفت همان یادآوری حقایقی است که در جهان دیگر آموخته‌ایم. نه ناشایسته است و نه نامحتمل که افلاطون این براهین را از دیگر منبع فکری بزرگ خویش، یعنی فلسفه‌ی فیثاغوری، برگرفته و بر آن افزوده باشد، مشروط بر اینکه سقراط در وهله‌ی اول به جاودانگی روح معتقد بوده باشد. اگر او معتقد نبوده باشد، باید با برنت و تیلور هماواز شویم و بگوییم برای افلاطون تصورناپذیر می‌بود که در ذکر حوادث آخرین ساعات عمر سقراط، این اعتقاد را به او بریندد. اما اگر می‌دانست که سقراط معتقد بود روح - خود حقیقی - او پس از مرگ بدن زنده خواهد ماند، هم طبیعی و هم شایسته است که از زبان او به هر گونه‌ای که مؤثرتر می‌داند آن اعتقاد را مستدل و برهانی سازد. همین‌طور، نظریه‌ی فیلسوف - پادشاه جمهوری، و مباحث روانشناختی و معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای که آن را تأیید و تقویت می‌کند، بی‌تردید خیلی فراتر از آن چیزی است که سقراط گفته است، و تعالیم او را به شیوه‌های خاص افلاطونی بسط می‌دهد؛ اما مبتنی بر اعتقاد استوار سقراط است، زیرا او از هر فرصتی در تبلیغ این مطلب استفاده می‌کرد که سیاست‌امر تفننی و ساده‌ای نیست، زیرا حکومت یک تخته [= هنر] است و به دانش تخصصی نیاز دارد، همان‌گونه که بتایی، یا کشتی‌سازی، یا

کفشدوزی، یا هر شغل دیگری نیازمند تخصص هستند.

اشتنتسل در مقاله‌اش، در دایرةالمعارف علوم کلاسیک، *RE*، درباره‌ی سقراط این نکته‌ی کلی را به خوبی مطرح می‌کند. به عنوان نمونه، می‌نویسد (862): «مسئله‌ی اصلی به نظر من این نیست که «افلاطون چه مطلب تازه‌ای آورده است؟» بلکه این است که «چه خصوصیتی، یعنی چه دیدگاه یا تمایلی در سقراط به او حق عینی (یا دست کم ذهنی) داده است که آن خصوصیت را در جهت خاصی تقویت کند، یعنی خطی را که قبلاً ترسیم شده است بارزتر سازد؟» مثال خود اشتنتسل (872) برای موردی که می‌توان مرز میان سقراط و افلاطون را در آن مشخص کرد، طبیعت و تأثیر خوبی *goodness* است، موضوع همیشگی سخن سقراط، که افلاطون آن را برگرفت و به صورت طرح نظریه‌ای در حد عالی‌ترین متعلق معرفت بالا برد. او با مقایسه‌ی منون $\Lambda\gamma\epsilon$ و $\Lambda\lambda\alpha-b$ (که در آن جا خوبی و فایده‌ی عملی و کاربرد صحیح مساوی هم دانسته می‌شوند) با مقدمه‌ی صورت خوبی در فایدون (76d) و خوبی به مثابه «بزرگ‌ترین موضوع یادگیری» در جمهوری 504d و بعد، نشان می‌دهد که نظریه‌ی افلاطون همان حالت تکامل یافته‌ی تأکید سقراط بر برابری خوب با سودمند یا مفید ($\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\nu\nu$) و برابری فضیلت با دانش است. در این جا هم می‌توان گفت از کسنوفون و ارسطو نیز به اندازه‌ی افلاطون می‌آموزیم که این عناصر از آن سقراط هستند.^۱

فقط این مطلب تاریخی را هم باید بیفزایم که افلاطون در 427 متولد

۱. از صدها کتاب و مقاله که در این موضوع هست، برای تکمیل این جستار مختصر می‌توانم این آثار را پیشنهاد کنم: Diès, *Autour de P.* book II, chapter 2 (*Le Socrate de Platon*); Ritter's *Sokrates* (especially pp. 48ff.); Stenzel in *RE*, 2. Reihe, V. Halbb. 865ff.; and De Strycker in *Mél. Grégoire*, II, 199-230. مخصوصاً در مقاله‌ی علمی دو استریکر به معیار او توجه کنید که برای تشخیص سقراطی بودن یا نبودن هر عبارتی در آثار افلاطون ارائه کرده است.

شد. نمی‌دانیم او در چه سالی با سقراط آشنا شد؛^۱ اما اگر افلاطون در هیجده سالگی، یعنی پس از شصت سالگی سقراط، او را شناخته باشد، می‌توان گفت ده سال در پیش او بوده است. پس باید با دیس (*Autour de* P. 170) هم‌آوز شد، که «پس افلاطون، در مجموع، مقدار کمی از زندگی سقراط را دریافته است». اما، دیس پس از آن می‌گوید سقراط از سال‌های پیشین خود نیز بر دوستان جوانش سخن گفته است، و کسان زیاد دیگری نیز بودند که حس کنجکاوی بی‌چون و چرای افلاطون را درباره‌ی حوادث پیشین ارضا کنند، به ویژه دایی‌های او خارمیدس و کریتیاس.

۱. دیوگنس لائرتیوس (۳، ۶) می‌گوید افلاطون در بیست سالگی به حلقه‌ی سقراط پیوست.

۴. ارسطو^۱

ارسطو، که تا ۳۸۴ متولد نشده بود، برخلاف افلاطون و کسنوفون و آریستوفانس، از فیض آشنایی شخصی با سقراط محروم ماند. اما از این امتیاز ارزشمند برخوردار بود که بیست سال در آکادمی تحت رهبری افلاطون کارکرد، و همین امر برای او فرصت خوبی فراهم کرده بود تا آن چیزی را که ما دنبالش هستیم به خوبی بداند: رابطه‌ی میان فلسفه‌ی سقراط و فلسفه‌ی افلاطون. کسنوفون با تکیه بر حافظه‌ی خویش و با استفاده از منابع دیگر، خاطرات سقراط و گفت و گوهای او را با سعی و زحمت گرد آورد، و سعی کرد با استفاده از آنها و به کمک آنچه خود می‌دانست از زندگی و سلوک سقراط دفاع کند، ولی آنچه او گفته است گاهی نسبتاً ثقیل و مبتذل است. افلاطون مجموعه‌ای از شاهکارهای فلسفی و ادبی فراهم

۱. آثار ارسطو که مربوط به سقراط هستند به طرز شایسته‌ای در

Th. Deman, *Le témoignage d' A. sur Socrate*

جمع‌آوری شده است.

کرده است، این شاهکارها گفت و گوهایی نمایشی هستند که در آنها به آسانی نمی‌توان تشخیص داد چه افکاری به خود سقراط باز می‌گردد، و چه مطالبی را ذوق عالی هنری نویسنده به وجود آورده است، و چه چیزهایی از تأملات خود افلاطون در نتایج تعلیم استادش ناشی شده است و چه چیزهایی از سعی او بر استوار ساختن آن در برابر انتقادها. ارسطو، که دارای علایق فلسفی محض است، در معدود جملات صریح و قطعی به ما می‌گوید که به نظر او در کجا اندیشه‌ی سقراط پایان می‌یابد و نوبت به افلاطون می‌رسد. سهم او برای کسی که بخواهد بر این مطلب وقوف یابد فوق‌العاده ارزشمند است. من نمی‌خواهم خواننده را از راه پر پیچ و خم دیدگاه‌های متعارضی که در این زمینه مطرح شده است پیش ببرم، بلکه قصد دارم با یکی دو مورد نقل قول از کسانی که با آنها موافق هستم و به نظر من روشن‌ترین و معقول‌ترین بیان را داشته‌اند خود را از بحث معاف سازم.^۱

سیر دیوید راس دیدگاه‌های خود را در مقدمه‌اش بر ویرایش مابعدالطبیعه، صص xxxiii-xlv و در نطق خویش در انجمن مطالعات کلاسیک در ۱۹۳۳ (مسئله‌ی سقراط) بیان کرده است. هر دو را باید به طور کامل خواند، ولی در این جا قسمتی از دومی را نقل می‌کنیم:

۱. در مورد ارسطو نیز، همانند دیگر منابع، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی عرضه شده است. ارسطو مستقل از افلاطون و کسنوفون است و یگانه منبع برای سقراط واقعی است (یوئل)؛ وابسته به افلاطون است، و محاورات افلاطون ارزش تاریخی ندارد، پس یگانه مرجع تاریخی ما کسنوفون است (دورینگ)؛ متکی به افلاطون و کسنوفون است و بنابراین می‌توان از وی چشم پوشید (تیلور و مایر). دمان (Témoignage d' Ar. 11-21) خلاصه‌ای از پژوهش‌های پیشین را به دست می‌دهد که می‌توان به آن اکتفا کرد و از گرفتاری در مرداب خسته‌کننده‌ی استدلال‌های ضد و نقیض خلاص شد. جای بسی شگفتی است که نقاد همدلی چون ریتر (Sokr. 46f.) مفتون تیلور و مایر گردیده و ارسطو را جزو منابع قرار نداده است.

آیا می‌توان فرض کرد که او در بیست سال عضویت مدرسه [یعنی مدرسه‌ی افلاطون]، از افلاطون یا دیگر اعضای مسن‌تر مکتب درباره‌ی منشأ نظریه‌ی صور چیزی نیاموخت، به همان‌گونه که درباره‌ی دیدگاه‌های بعدی افلاطون مطالب زیادی آموخت که در هیچ جای محاورات دیده نمی‌شود؟^۱ این احتمال فوق‌العاده ضعیف است. و شواهد آشکاری بر بطلان آن دلالت دارند. به عنوان نمونه، او نمی‌توانست از محاورات بیاموزد که کراتولوس استاد پیشین افلاطون بوده است: در کراتولوس یا محاورات دیگر افلاطون هیچ اشاره‌ای بر این مطلب وجود ندارد.^۲ و آنچه در بحث حاضر اهمیت بیشتر دارد این است که او گفته است افلاطون بود که کلیات را «جدا ساخت» و نام صور بر آنها نهاد نه سقراط؛ از این‌جا معلوم می‌شود که او اکثر فقرات محاورات را که هر دو کار را به سقراط نسبت می‌دهند جدی نمی‌گیرد؛ آیا نباید نتیجه بگیریم که در مدرسه، سنت جا افتاده‌ای در این موضع وجود داشته است؛ و آنها می‌دانستند که محاورات شیوه‌ی مختار افلاطون در عرضه‌ی دیدگاه‌های خودش بوده است، نه مطالعات زندگینامه‌ای؟... در تأیید اینکه ارسطو افلاطون را بانی نظریه‌ی صور می‌دانست و نه سقراط را - هر چند نیازی به این تأیید نیست -، می‌توان عبارت آشنایی را از اخلاق به خاطر آورد که در آن برای انتقاد از این نظریه به این علت ابراز تردید و دودلی می‌کند که آن را دوستانش مطرح کرده‌اند. آیا او در مورد سقراط که پانزده سال پیش

۱. او همچنین چیزهایی درباره‌ی تفاوت افلاطون با سقراط از حیث منش و طرز بیان یاد گرفت. او نه از افلاطون یا کسنوفون، بلکه از محاوره‌ی دیگر سقراطی یا حتی به طور مستقیم‌تر یاد گرفته بود که وقتی افلاطون سخنان خود را با لحن تعلیمی جدی مطرح کرد اریستیپوس پاسخ داد «دوست ما سقراط هرگز آنگونه سخن نگفت» (فن خطابه، ۱۳۹۸b۳۱).

۲. گیگون در *Mus. Helv.* 1959, 187 می‌گوید منبع ارسطو در این‌جا آبسختی بوده است.

از تولد وی وفات کرده است، چنین سخنی را می‌گوید؟^۱

جی. سی. فیلد G. C. Field، با اشاره به تأثیر سقراط بر افلاطون می‌نویسد (CQ, 1923, 113f.):

ارسطو در بیست سال معاشرت خویش با افلاطون، بایستی با کسان دیگری که او را می‌شناختند مذاکراتی داشته باشد. واقعاً فرض نامعقولی است که بگوییم ارسطو وقتی می‌خواست چیزی درباره‌ی افلاطون بداند به حدس و گمان محض یا مطالعه‌ی محاورات او اکتفا می‌کرد. حداقل در بیست سال زندگی خویش بر منابع اطلاعاتی‌ای که روشن‌تر و یقینی‌تر از آنها باشد دست یافته است.

ث. دیمان Th. Deman در مجموعه‌ای که از شواهد ارسطویی گرد آورده است می‌نویسد (Témoignage, 106): «هیچ دلیلی برای متهم ساختن ارسطو به بی‌دقتی وجود ندارد. برعهده‌ی ماست که به روش‌های او پی ببریم و از سخنان او به گونه‌ای که با مقتضیات تاریخی ما سازگار است بهره‌مند شویم.»

معنی جمله‌ی اخیر این است:

اصولاً می‌توان بر ارسطو اعتماد کرد و، براساس فهم خویش، ذات و گوهر فلسفی یکی از پیشینیان او را در موجزترین و خشک‌ترین عبارات به

۱. Diés, *Class. Ass. Proc.* 1933, 18f. که دیگر حامیان آن عبارتند از Robin in *REG*, 1916 *Autour de P.* 210-18. همان‌طور که راس می‌گوید این مطلب نیازی به تأیید از سوی اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۶a۱۱ و بعد ندارد؛ در مورد این تأیید ممکن است نقاد خرده‌گیری بگوید ارسطو عین همین سخن (διὸ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσάγαγεῖν τὰ εἶδη) را حتی در صورتی نیز می‌تواند بگوید که افلاطون آن نظریه را از سقراط گرفته و در آثار خویش رواج داده باشد.

دست آورد. شیوهی او بسیار ارزشمندتر از روش‌های کسنوفون و افلاطون است؛ توضیحات کسنوفون مفصل است و نکات فلسفی چندانی ندارد، و سبک روان مباحثی محاورات افلاطونی به طور طبیعی «با توجه به اینکه باد استدلال از کدام طرف بوزد» (جمهوری، ۳۹۴c) از موضعی به موضع دیگر منتقل می‌شود. اما او عبارات خودش را در تلخیص آرا به کار می‌گیرد: عقاید پیشینیان را به شیوهی پیشرفته‌تر و روش تحلیلی خودش توضیح می‌دهد. شاید ما این کار را شیوهی درست تاریخی ندانیم (هر چند امروزه نیز در بین فلاسفه کاملاً رایج است)، اما اگر به فلسفه و اصطلاح‌شناسی خود ارسطو وقوف کامل داشته باشیم، با اندک زحمت می‌توانیم با آن مأنوس شویم (بی‌خود نیست که ترجمه‌ی متون ارسطویی دوازده مجلد را به خود اختصاص داده است)، و پس از آن داورهای فلسفی محض او تکلمه‌ی بسیار ارزشمندی برای گزارش‌های شخصی‌تر افلاطون و کسنوفون خواهد گردید.

مثلاً او می‌گوید سقراط، هنگامی که افلاطون با او آشنا شد، اصلاً به فلسفه‌ی طبیعی نمی‌پرداخت بلکه فقط امور اخلاقی را وجهی همت خویش ساخته بود، و از این طریق تأثیر زیادی در تغییر جهت کلی فلسفه به این طرف نهاد؛ یا اینکه شیوه‌ی او جست و جوی امر کلی و به دست آوردن تعاریف بود، اما او هیچ‌گاه کلیات را «جدا» نکرد: افلاطون بود که مسلم گرفت متعلق تعریف باید وجودی مستقل از نمونه‌های محسوس‌اش داشته باشد. ارسطو جست و جوی سقراطی به دنبال امر کلی را سرآغاز یک روش منطقی می‌دید، و از آنجا که ارسطو، بر خلاف سقراط، به خود منطق علاقه‌ی شدیدی داشت، این ابتکار را با اصطلاحات خاص خودش به سقراط نسبت داد و گفت دو چیز را به خوبی می‌توانیم به سقراط اسناد دهیم: استدلال استقرایی و تعریف کلی. سقراط که اهداف دیگری را دنبال می‌کرد، بی‌تردید از شنیدن این عبارات ارسطو حیرت زده می‌گشت، اما در

فهم اهمیت تاریخی روش سقراطی این سخن ارسطو بسیار راه گشاست.^۱ ارسطو به سقراط علاقه‌ی شخصی نداشت. او تفکرات سقراط را نیز مانند اندیشه‌ی دیگر پیشینیان بدون هیچ‌گونه احساس و عاطفه‌ای مورد بررسی قرار می‌داد؛ هدف او این بود که عقاید آنها را به دست آورد و با محک فرضیات فلسفی خودش بیازماید، تا معلوم سازد آنها تا چه حدی در پیشرفت فلسفه سهم بوده‌اند و چه عناصری از آنها در شکل‌گیری نظام جدید مؤثر توانند بود و کدامین عنصرها را باید باطل دانست و کنار گذاشت. در بررسی او نسبت به آراء سقراط برخورد عاطفی از آن دست که در آثار افلاطون و کسنوفون هست دیده نمی‌شود؛ هدف افلاطون و کسنوفون آشکارا دفاع از خاطره‌ی دوست‌شان، یعنی «درست‌کارترین فرد آن زمان» بود؛ و خود ارسطو نیز نسبت به افلاطون چنین رفتاری داشت. (بار عاطفی‌ای که تعبیر بعدی اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۶a۱۶ متبلور می‌سازد واقعاً اصیل است: افلاطون عزیز است اما حقیقت عزیزتر. [*amicus Plato sed magis amica veritas*]). ارسطو همیشه نسبت به سقراط برخوردی سرد و نقادانه دارد، همان‌طور که در نقد مختصر و قاطع او بر این نظریه‌ی سقراطی می‌بینیم که هیچ‌کس جز به واسطه‌ی نادانی گناه نمی‌کند: این سخن، «در تناقض آشکار با تجربه قرار دارد».

منابع اطلاعات ارسطو درباره‌ی نظریات سقراط عبارت بودند از آثار افلاطون و کسنوفون،^۲ آنتیس تنس، آیسخینس و دیگر متون سقراطی، و «به

۱. ر. ک. به نقل قول‌های بیشتر از راس در ص ۱۹۹ و بعد کتاب حاضر.
 ۲. اخلاق اثودموس ۱۳۹۳a۳۵-b۲ به خاطرات ۱، ۲، ۵۴ بسیار نزدیک است. اما این سخن تبلور درست نیست که فن خطابه ۱۳۹۳b۴ و بعد، چون مخالفت سقراط را با انتخاب از طریق قرعه نشان می‌دهد و آن را سپردن قدرت به دست نادانان می‌داند، آشکارا بر خاطرات ۱، ۲، ۹ وابسته است.
- ر. ک. (E. u. X. S. 206-10) Deman, 58f. اگرچه اندک استعدادی که برای تشخیص تمایز میان سیاه و سفید به کار آید، به خوبی نشان می‌دهد که به طور کلی سقراط ارسطو هیچ دینی به سقراط کسنوفون ندارد.

اصطلاح دیدگاه‌های نانوشته^۱ی افلاطون که یک بار مورد اشاره‌ی او قرار گرفته است. ^۱ مهم‌تر از همه اینکه او محاورات اولیه‌ی افلاطون را در اختیار داشت و از تعلیم شخصی او برخوردار بود. او در نوجوانی خویش یعنی هفده سالگی به آتن آمد و دلیل آن آوازه‌ی مدرسه‌ی افلاطون بود که به زادگاه شمالی وی رسیده بود. اتفاقاً در آن هنگام افلاطون در سیسیل بود، ولی محاورات او منتشر شده بود، و هیچ چیز طبیعی‌تر از این نمی‌توانست باشد که این نوجوان علاقمند تا بازگشت افلاطون با مطالعه‌ی آنها خود را آماده سازد. مؤید انجام چنین کاری از سوی او این است که محاورات مذکور را بهترین سرمشق برای اولین فعالیت‌های نگارشی خود قرار داده است. وفات دوست او اثودموس Eudemos باعث شد که محاوره‌ای به سبک فایدون در جاودانگی روح تألیف کند، و اصلی‌ترین چهره‌ی نرینتوس Nerinthos او کشاورزی است که در اثر مطالعه‌ی گرگاس چنان تحت تأثیر قرار گرفته بود که از مزرعه و تاکستان خود دست کشید تا به حلقه‌ی افلاطون بپیوندد. از این جهت ارسطو احتمالاً از سایر اعضای آکادمی عقب‌تر مانده بود و آنها تا ۳۶۷ تحت رهبری افلاطون در مشکلات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ناشی از نظریه‌ی صور متعالی تعمق کرده، و هر چه بیشتر به سوی راه‌حل‌های ریاضی مسایل فلسفی متمایل شده بودند. شاید بتوان اندکی با

۱. ارسطو در طبیعیات ۲۰۹b۱۳ می‌گوید توصیف افلاطون از «ظرف وجود» در تیمائوس غیر از آن چیزی است که $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\iota\varsigma$ [او در به اصطلاح تعلیمات نانوشته می‌گوید]. راس (طبیعیات، δόγμασιν) (xxxv, I) می‌گوید او چون سقراط را نیز به اندازه‌ی افلاطون می‌شناخت این فرق را نهاده است، اما به احتمال زیاد این تعلیمات حاوی نظریات بعدی افلاطون بوده است، یعنی زمانی که علایق او به مقدار زیادی با علایق سقراط فرق کرده بود و زیاد درباره‌ی خود سقراط سخن نمی‌گفت. از توصیف ارسطو بر نمی‌آید که آن تعلیمات واقعاً صورت مکتوب نداشته است، بلکه بیشتر چنین به نظر می‌رسد که به صورت یادداشت‌هایی منتشر نشده برای استفاده در داخل مدرسه بوده است.

این جوان همدلی احساس کرد و پی برد که چرا در این مرحله همگامی با مباحثات آنها را تا حدودی مشکل یافت و در عوض به موضوعات سقراطی اخلاق و جاودانگی، که در این محاورات دیده می‌شود، پرداخت؛ کسی که در دوران پختگی خویش ابراز تأسف می‌کند که «متجددین فلسفه را به ریاضیات مبدل کرده‌اند» (مابعدالطبیعه ۹۹۲a۳۲). اما اگر افلاطون از آن جهت که فیلسوف است از سقراط پیشی گرفته بود، در عوض بی‌تردید او را بزرگ‌ترین نیروی مؤثر در زندگی‌اش می‌دانست، و هیچ وقت از پاسخگویی به سئوالات دقیق‌ترین شاگرد خویش کوتاهی نمی‌ورزید.

۵. کم‌دی

بی‌تردید عجیب‌ترین جایی که اطلاعات جدی درباره‌ی سقراط را در آن جست و جو کرده‌اند کم‌دی قرن پنجم است، که حاوی بی‌احترامی‌های خنده‌دار، شوخی‌های وسیع جنسی، و سنت‌های عجیب و غریب دگر پرستی بود. اما با وجود این که هدف اصلی نویسندگان به خنده آوردن حضار بود، اکثر شخصیت‌های نمایشنامه‌ها به این علت انتخاب می‌کردند که از منشأ مذهبی کم‌دی حکایت کنند و سنتی را باز نمایند که امکان نسخ آن فراهم نبود.^۱ نویسنده در قالب این نمایشنامه رفتارها و سنت‌های آن زمان و شخصیت‌هایی را که دوست نداشت به باد انتقاد می‌گرفت. این کار معادل امروزی ندارد، هر چند انتقاد جدی از راه‌های خنده‌آور اکنون هم هست، مانند آنچه در طنز و کاریکاتور سیاسی دیده می‌شود.

آریستوفانس یگانه کم‌دی‌نویس آن زمان بود که نمایشنامه‌های کاملی

۱. موری Murray در فصل ۴ آریستوفانس، نقش عناصر مذهبی را به خوبی توضیح داده است.

از او در دست داریم، ولی او تنها کسی نبود که سقراط را مورد استهزا قرار داد؛ آنها بی‌تردید سقراط را سوژه‌ی خوبی برای این کار می‌دانست. چهار تن از کم‌دی‌پردازان دیگر نیز به او اشاره کرده‌اند: کالیاس Callias، آمی‌پسیاس Amipsias، ائوپولیس Eupolis و تله‌کلیدس Telecleides، که از میان آنها دست کم آمی‌پسیاس او را شخصاً به صحنه آورد. آریستوفانس نیز در نمایشنامه‌های خود، به استثنای ابرها Clouds، فقط به او اشاره کرده است. همه‌ی اشارات آنها ناخوشایند نیستند. آمی‌پسیاس در کونوس Connus می‌گوید او در عین حال که ابله بود و گرسنگی می‌کشید و کت تمیزی نداشت و «برای آزرده‌پینه‌دوزان زاده شده» بود (زیرا هرگز کفش نمی‌پوشد)، توان خویشتن‌داری عظیمی داشت^۱ و هیچ وقت پیش کسی کمر به چاپلوسی خم نکرد. ائوپولیس می‌گوید او چیزی نمی‌دانست و اندیشه نمی‌کرد که غذای وعده‌ی بعد از کجا خواهد آمد. ویژگی‌های دیگری که برای او برمی‌شمردند عبارت بود از، کشیف (لفظاً «نشسته»)، دزدوار، و گوینده‌ی خستگی‌ناپذیری که همیشه به دقت‌های دیالکتیکی وقت‌گیر مشغول است.

کاملاً طبیعی بود که نام سقراط با نام ائورپیدس Euripides گره خورد، برای اشاره به اینکه او نمایشنامه‌های ائورپیدس را برایش می‌نوشت. کالیاس از کسی سخن می‌گوید که تحت تأثیر او قرار گرفت و بدان وسیله

۱. καριτερικός؛ کسنوفون نیز این واژه را در خاطرات ۱، ۲، ۱ به کار می‌برد. یگانه کت کهنه‌ی سقراط (τριβων نه χλαῖνα) ضرب‌المثل بود. مقایسه کنید با افلاطون، پروتاگوراس، ۳۳۵d، مهمانی ۲۱۹b. این کت به صورت لباس متحدالشکل برای فیلسوفان زاهدمنش، به ویژه کلبی‌ها، درآمد، کسانی که مدعی پیروی از سقراط بودند. (دیوگنس لائرتیوس ۲، ۲۸ در نقل این ابیات نمی‌گوید که آنها را از کدامین نمایشنامه‌ی آمی‌پسیاس برگرفته است، ولی من با پژوهشگران زمان مینکه (CGE, 1, 203) و بعد موافق هستم که به احتمال زیاد منبع او کونوس بوده است.)

«منشی جدی و عالی» به دست آورد.^۱ نمایشنامه‌ی کونوس آمی‌پسیاس سوفسطاییان را فرونتیستای (متفکران) نامیده، و به سقراط لقب فرونتیستی داد و آریستوفانس او را استاد یک فرونتیستریون خصوصی یا دکان فضل فروشی قرار دارد.^۲

۱. کالیاس به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۸، بیت $\tau\acute{\iota} \delta\eta\ \sigma\upsilon\ \sigma\epsilon\mu\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \phi\rho\omicron\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omega\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma,\ \tau\acute{\iota}\ \sigma\epsilon\mu\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\phi\rho\omicron\nu\nu\iota\kappa\omicron\varsigma\ 773$ ، با اورپید، الکستیس، $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\varsigma$; منابع دیگر: برای آمی‌پسیاس، دیوگنس لائرتیوس ۲، ۲۸ (فقر و خویشتن‌داری)، اثوپولیس، کوک، I، ص ۲۵۱ (فقر و پر حرفی)، آریستوفانس، پرنده‌ها، ۱۲۸۲ (دارای موهای دراز و حالت گرسنگی و کثافت)، ۱۵۵۳ (بدون شست و شو، مقایسه کنید با ابرها ۸۳۷)، غوکان ۱۴۹۱ (منطق فروشی وقت گیر؛ عبارت $\sigma\omega\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ انتقاد کالیکلس را در افلاطون، گرگیاس، d ۴۸۵ به یاد می‌آورد).

۲. آتئیوس (۲۱۸۰)، ضمن بحث زمان اقامت پروتاگوراس در آتن، می‌گوید آمی‌پسیاس در کونوس $\sigma\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\theta\mu\epsilon\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \tau\omega\nu\ \sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\omega\nu\ \chi\omicron\rho\omega$ از این سخن مدت‌ها استنتاج می‌کردند (و هنوز هم خیلی‌ها بر این عقیده‌اند) که همسرایان کونوس $\phi\rho\omicron\nu\nu\iota\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$ بوده‌اند، اما راجرز (ابرها xxxv و بعد) مدت‌ها پیش گفته است کاملاً غیرممکن است که همسرایان یک کم‌دی متشکل از بیست و چهار فرد با نام یا مردی چون پروتاگوراس باشد، و نقش او را به جای این که هنرپیشه بازی کند، یکی از همسرایان برعهده گیرد. (دوور، ابرها، L-L ظاهرأ این چیزها را غیرممکن نمی‌داند.) این کلمه بی‌تردید همان معنای عمومی، یعنی گروه یا مجمع نیمه محترم، را داشته است، چنانکه در آثار افلاطون، پروتاگوراس ۱۳۵b، تئایتوس ۱۷۳b، دیده می‌شود؛ و معنی عبارت این است که در مورد یا مواردی از نمایشنامه سوفسطاییان مقیم در آتن اسم برده شده‌اند، و پروتاگوراس در بین آنها نیست. کونوس در سال ۴۲۳ مقام دوم را آورد و (تحریر اول) ابرها به مقام سوم رسید، یعنی همان نمایشنامه‌ای که به طور اخص به سقراط پرداخته است. کونوس، به نقل افلاطون (اوتودموس، ۲۷۲c و d ۲۷۵، منکسنوس، ۲۳۵c)، استاد موسیقی سقراط بوده است.

سقراط در ابرها ۲۶۶ یک فرونتیستی است و همین‌طور در مهمانی کسنوفون ۱۶، ۶ ($\acute{\alpha}\rho\alpha\ \sigma\upsilon,\ \omega\ \Sigma.,\ \acute{\omicron}\ \phi\rho\omicron\nu\nu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$). استعمال این واژه در خاطرات ۴، ۷، ۶ دارای هدف دفاعی روشنی است. مقایسه کنید با

اما منبع اصلی برای سقراط در کمدی همان ابرهای آریستوفانس است؛ سقراط چهره‌ی اصلی این نمایشنامه است.^۱ درباره‌ی این نمایشنامه هم مثل همه‌ی منابع سقراطی دیگر دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده است. به نظر برخی‌ها این اثر نشان «تنفر شدید» است (ریتر)؛ آریستوفانس «هر چیز نفرت‌انگیز و نامعقول را که درباره‌ی سوفسطاییان می‌دانسته» به سقراط نسبت داده است (تسلر). یا برعکس، این نمایشنامه به دقت سقراط را از تعالیم غیر اخلاقی سوفسطاییان تبرئه می‌کند: شاگرد مشتاق او به این امید پیش‌وی می‌آید که نحوه‌ی حقه‌بازی را بیاموزد، و همسرایان او را بر این کار تشویق می‌کنند، اما سقراط در عمل فقط چیزهایی به او می‌آموزد که غیر عملی هستند و ربطی به اشیای این جهان ندارند. سقراط مسئول آن چیزی که استدلال غیر عادلانه می‌گوید نیست، یگانه جرم او این است که با پر حرفی و استدلال خوش ظاهر به اتلاف وقت می‌پردازد (تسلر). از سوی دیگر می‌گویند آریستوفانس موضوعات اصلی نمایشنامه‌های خود را از گرایش‌های عمومی آن زمان انتخاب می‌کرد: جنگ‌افروزی (آخارنیایی‌ها)، شعر جدید (غوکان)، مفاهیم تعلیم و تربیتی باژگون (اِرها). اهداف نمایشی ایجاب می‌کرد که هر کدام از این موضوعات را در شخص واحدی مجسم سازد، اما عنصر انتقاد شخصی فرع بر هدف عمومی است، و انتظار تماشاگران فقط این بود که بین شخص انتخاب شده و موضوع مورد نظر تشابه کلی‌ای وجود داشته باشد. سقراط در اِرها «نشان اصل انتزاعی شر است. بدین ترتیب، کورنفورد می‌گوید شخصیت‌ها هر چند افراد واقعی بودند، در واقع نقاب‌های مورد نظر را بر چهره داشتند، و «تقریباً قربانی

افلاطون، دفاعیه، ۱۸b.

۱. کی. جی. دوور اخیراً (۱۹۶۸) این نمایشنامه را ویرایش کرده است، این ویرایش او زمانی به دست من رسید که تقریباً نسخه‌ی تایپ شده‌ی کامل را به چاپ می‌سپردم. به همین دلیل فقط توانستم در مواردی چند در پاورقی‌ها به آن اشاره کنم.

کامل تصویرگری واقع‌گرایانه‌ای بودند، که با خصوصیات سنتی نقاب‌های آنها مطابقت داشت». نقاب‌ها نشانگر گروه‌های خاصی بودند - سرباز مفرور، دکتر فرهیخته (این دو تاریخی طولانی داشته‌اند)، آشپز و انگل - که در هر نمایشنامه‌ای بر چهره‌ی شخصیت معاصر معروفی زده می‌شدند، یعنی لاماخوس یا سقراط، ائوریپیدس یا کلئون. در مورد سقراط «تقریباً هر سخنی که او باید در نمایشنامه بگوید و هر کاری که باید انجام دهد به طرز و خیمی دور از شخصیت و اشتغالات اوست». به عنوان بهترین مورد مشابه دیگر، می‌توان از فالستاف شکسپیر و نسبت آن به سر جان فالستاف Sir Jhon Falstaff، «سلحشور نامور» نام برد، که درباره‌ی او فولر Fuller نوشت: روشن ساختن شجاعت او با براهین متعدد مانند این است که بگوییم آفتاب درخشان است»^۱. کورنفورد در ضمن یک سخنرانی مقایسه‌ی جالبی انجام داده‌است.

در یکی از نمایشنامه‌های آقای شو Shaw استاد یونانی هست که، در لحظات شور و حرارت، ترجمه‌ی خود را از ائوریپیدس می‌خواند. می‌توان او را یکی از دوستان شخصی مؤلف دانست، که، به داشتن دیدگاه‌هایی صلح‌جویانه و عقل‌گرایانه شهرت داشت، و پس از جنگ به عضویت مجمع ملل متحد درآمد. ممکن است قرن‌ها بعد از این نقادان، بر پایه Major Barbara، استدلال کنند که این مرد نجیب ناسازگاری تأثرانگیزی با منش مشهود خویش داشته است. او پیش

۱. ر. ک. به فصل ۸ کتاب کورنفورد *Origin of Attic Comedy*. به هیچ وجه یقینی نیست که در کمدی کهن نقاب‌ها بیشتر نمایانگر سنخ‌ها بودند تا افراد خاص. کورنفورد با تأکید می‌گوید چنین بوده است (، *op. cit.* 169 n. 1)، اما موضع طرفداران صورتگری شخصی احتمالاً قوی‌تر است. ر. ک. به شمید در *Philol.* 1948, 211، و مدارک مقاله‌ی *Maske* ام. بیبر در *RE* (XXVIII. Halbb. 2087). و اینک به دوور، ابرها، xxxiii همراه یادداشت‌ها.

از جنگ مدیر یک شرکت تسلیحاتی، و حتی قبل از آن، طرفدار سازمان دینی غیر مرسوم بوده بیشتر با طبقات پایین شهر برای ترویج شعایر کوریبانتی در تماس بوده است.^۱

از طرف دیگر تیلور را داریم، که به نظر وی کمدی «فقط به تقلید و استهزای شخصی می پرداخت، نه به انتقاد از «سنخ‌های» اجتماعی تعمیم یافته ... تقلید و استهزای موفق باید مبتنی بر حقیقت مبتذل باشد، یا حقیقتی که آن را مبتذل می دانند.» این نمایشنامه بی تردید کاریکاتور است، اما ما باید «ابله باشیم که از خود نپرسیم کدامین امور واقعی هستند که این کاریکاتور را تبیین می کنند، و آیا می توانیم آنها را از دیدگاه دیگری در روایت افلاطون یا کسنوفون ببینیم» (سقراط، ۱۸ و بعد).

قسمت اخیر توصیه‌ی تیلور یقیناً درست است. اگر برخی از ویژگی‌هایی را که در توصیف‌های جدی دیگران از رفتار شخصی سقراط به دست می آوریم، هر چند از پس حجاب‌های کاریکاتور و استهزا، در این جا نیز بیابیم، می توانیم بیان آنها را تأییدی بر حقیقت نمایی تاریخی مطالب نمایشنامه در نظر آوریم، و حتی تشویق شویم که، با احتیاط کامل، از آریستوفانس در تأیید آنچه قبلاً می دانستیم کمک گیریم. اما اگر وجه مشترکی میان آنها نیابیم، باید بگوییم شاعر کمدی پرداز است که ما را به عالمی از خیالبافی‌ها می کشاند و نه دیگران.

و اینک مروری بر نمایشنامه. استرپسیادس *Strepsiadés*، که کشاورزی کندذهن و بی سواد است، با زنی اشرافی که دارای تمایلات پر خرجی است ازدواج می کند. این زن پسرشان فیدیپیدس *Phaidippides* را به کارهای

۱. منتشر نشده. نام آن استاد را می توان در صفحه‌ی سفید آغازین *The Origin of Attic Comedy* ملاحظه کرد، که به او تقدیم شده است. تطابق ظریفی در کار هست که ای. دیس (Autour de P. 160) می گوید ای. ای. تیلور سقراط را به صورت «افسر یک ارتش‌رهایی بخش در عهد قدیم» نشان می دهد.

خارق‌العاده ترغیب می‌کند. این جوان خوش ذوق بر اسب دل‌بستگی پیدا می‌کند و پدر خود را محتمل قرض سنگینی می‌کند. پدر - که از اندیشه‌ی بستانکاران خواب بر چشمانش نمی‌آید - به فکر کسانی می‌افتد که، اگر به آنها پول داده شود، یاد می‌دهند که چگونه، به حق یا ناحق، می‌توان بر رقیب خود پیروز گشت. آنها مقدمات هر دو نوع استدلال قوی‌تر و ضعیف‌تر را در جهت خاصی پیش می‌برند، و می‌توانند استدلال ضعیف‌تر را که از آن طریق ناحق است بر دیگری پیروز گردانند (۱۱۲ و بعد).

کسی که مجلد حاضر را تا این جا خوانده باشد^۱، به راحتی می‌فهمد که او پیش چه کسانی باید برود - استادان سخنوری، مثلاً پروتاگوراس (اگرچه اندکی غیر منصفانه)، گرگیاس یا پولوس. اما نه: او سقراط و مکتب سقراط را مد نظر دارد، کسی که این گونه آموزش‌ها را با نظریات عجیب و غریبی درباره‌ی امور سماوی درمی‌آمیزد. اگر پسر او بپذیرد که به مکتب سقراط رود، به زودی خواهد آموخت که چگونه طلبکاران را مجاب سازد. فیدپیدس وحشت‌زده می‌شود. چه؟ به دسته‌ای از انسان‌های رنگ پریده و پا برهنه بپیوندد؟ او در آن صورت هیچ وقت نخواهد توانست به دیده‌ی همتایان ورزشکار خویش دیده شود. فیدپیدس با گستاخی تمام سر باز می‌زند، راهی جز این نمی‌ماند که خود پیرمرد به مکتب رود؛ او که کند ذهن و کم حافظه است، سعی می‌کند منطق جدیدی را بیاموزد که باریک‌تر از موست.

پیرمرد در می‌زند، و صحنه‌ای خنده‌داری به دنبال آن می‌آید؛ در این صحنه شاگردان سقراط را در هیئت‌های زشت و نامناسب می‌بینیم که به پژوهش‌های خویش در ژئوفیزیک، ستاره‌شناسی، هندسه و جغرافی

۱. منظور مؤلف مباحث مربوط به سوفسطاییان است که در ترجمه‌ی فارسی مجلدات دهم و یازدهم را تشکیل می‌دهند - م.

مشغولند؛^۱ و یکی از آنها (در عین حال که می گوید این مطالب اسرار دینی هستند، و فقط در صورتی بر استرپسیادس آشکار می توان کرد که برای پیوستن به مریدان سقراط تصمیم جدی گرفته باشد) توضیح می دهد که چگونه استاد آنها عقل درخشان خود را بر این موضوعات که به طول پرش کک هستند، به کار می گیرد و آن را به صورت پشه‌ای درمی آورد که با صدای وزوز به پرواز می پردازد، و نمونه‌ی عملی تر اینکه چگونه از راه دزدی، غذای شبانه‌ای برای مکتب فراهم می کند (۱۴۳ تا ۱۷۹). خود سقراط را در بالای صحنه نشان می دهند که در سبدهی آویزان است. او خورشید و دیگر اجرام آسمانی را مورد تأمل قرار می دهد، و تبیینی علمی از ضرورت پیدایش عقل از بخارهای مرطوب زمین به دست می دهد و توضیح می دهد که اگر عقل به روشنی در این موضوعات اندیشه ورزد، به نیای خویش، یعنی هوا، ملحق می شود.^۲ استرپسیادس آرزوهای خود را توضیح می دهد و سوگند یاد می کند که اجرت آنها را خواهد پرداخت، در این هنگام سقراط او را سرزنش می کند که از خدایان ناموجود سخن می گوید، و از او می پرسد که آیا می خواهد درباره‌ی حقیقت دین چیزهایی یاد بگیرد و به «خدایان ما»، یعنی ابرها، بپیوندد. پیرمرد قبول می کند، و به تشریفات اولیه‌ی استهزایی ای تن در می دهد، که در آن سقراط به او وعده می دهد در اثر تعالیم وی «گوینده‌ای کارآمد، جوانی کامل، مشتری‌ای مفت‌خور» خواهد شد (۲۶۰). سپس سقراط در مقابل هوا، ائیر و ابرها به نیایش می پردازد؛ و ابرها به صورت ایزدبانو ظاهر می شوند.

۱. برخی از سوفسطاییان علوم خاصی از قبیل ریاضیات و ستاره‌شناسی را به شاگردان خویش می آموختند. مقایسه کنید با افلاطون، پروتاگوراس ۳۱۸C، ۳۱۵C و ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۷۹ و بعد.

۲. خویشاوندی روح با هوا به آناکسیمنس بازمی گردد؛ اما این نظریه را در زمان نمایش ابرها، دیوگنس آپولونیایی بسط و رواج داد، او مخصوصاً بر رابطه‌ی میان هوای خشک و خالص و قدرت اندیشه تأکید می کرد.

آنها ابرهای اصیل هستند، همان‌طور که خودشان در ضمن چکامه‌ای از شعر محض می‌گویند؛ این قسمت مسخرگی کم‌دی آریستوفانس را به طرز شگفت‌انگیزی درخشان و برجسته می‌سازند؛ و سقراط درباره‌ی نقش آنها می‌گوید عنان اختیار آب و هوا به دست آنهاست، و با اصطلاحات علمی رایج گرداب، فشار و ضرورت طبیعی توضیح می‌دهد که آنها زئوس را از کار برانداخته‌اند. همچنین می‌گوید آنها خدایان حامی سفسطاییان نیز هستند، و می‌توانند آگاهی و هشیاری، و مهارت در بحث و جدل و مشاجرات لفظی و امثال اینها را بر سفسطاییان افاضه کنند (۳۱۷ و بعد). به نظر آریستوفانس، علم طبیعی الحادی و ترفندهای مباحثه‌ای نابکارانه چیزی جز دو وجهی یک شیء، یعنی سفسطه، نبودند.

ابرها در وصف سقراط با احترام سخن می‌گویند: او «کاهن بزرگ ظریف‌ترین یاوه‌گویی» و «آسمان‌شناس» به شیوه‌ی خاص خودش است که با پرودیکوس هم‌آوردی می‌کند؛^۱ و حمایت خود را از استرپسیادس به این شرایط موکول می‌کنند: او باید حافظه و عقل خوبی داشته باشد و از قدرت تحمل نیکویی برخوردار باشد، و برای اینکه در عمل و مشاوره و سخن پیروزی را به دست آورد باید آماده باشد که سرما کشد و با هر خوراک و شراب و کار جسمانی که پیش‌آمد بسازد.^۲ وقتی او وعده داد که همه‌ی این

۱. اگر ما تفسیر دوور از این لطیفه را در این جا بپذیریم (ابرها، L. ۷ و بعد)، که به نظر من یقینی نیست، فقط این مطلب باقی می‌ماند که سقراط با وصف آسمان‌شناس *μετεωροσοφιστής* توصیف می‌شود.

۲. ۴۱۲ و بعد. مورد اخیر یقیناً ویژگی اصیل سقراطی نیست، اما وضع مادی فقیرانه‌ی شاگردان او ظاهراً موضوع مناسبی برای طنز بوده است. آنها افراد رنگ پریده‌ای بودند که نمی‌توانستند در هوای آزاد بایستند (۱۰۳، ۱۹۸ و بعد). منشأ این اتهام احتمالاً پیرو احساساتی او خایرفون بوده است، کسی که ظاهر نزارش جلب توجه می‌کرده است. در بیت ۱۰۴ از او اسم می‌برد، در ۵۰۴ او را «نیمه - جان» می‌نامد، و (در پرندگان ۱۲۶۹، ۱۵۶۴) به او لقب «چوب» داده بود. *ταρα προσδοκίαν* مؤثر است، و (برخلاف مری در

شرایط را و هر چه غیر آن هست می‌پذیرد، و از همه‌ی خدایان به جز خائوس، یعنی ابرها و زبان، چشم می‌پوشد، می‌گویند او را بهترین سخنگوی سرتاسر یونان خواهند گردانید، سخنان او در مجلس بیش از سخنان هر کس دیگری مؤثر خواهد بود (۴۳۲).^۱ اما اهداف او بسیار معتدل‌تر از اینهاست: فقط کافی است به او بیاموزند که چگونه از دست عدالت بگریزد و بستانکاران خود را مجاب سازد. آنها روح او را می‌ستایند، و وعده می‌دهند که این کار و بیشتر از آن را به وی خواهند آموخت. او در اثر تعلیم آنها مشهور و ثروتمند خواهد شد، زیرا مردم دسته دسته به سویش روی خواهند آورد تا اسرار موفقیت را از او یاد گیرند. سپس آنها او را پیش سقراط - که با وصف وزیر (πρόσπολος, 436) توصیفش می‌کنند - می‌برند تا لیاقت او را بیازماید، و این دو با هم به خلوتگاه درون فرونیستریون [= پژوهشکده] می‌روند.

آن دو پس از پاراباسیس [مراسم همسرایان خطاب به تماشاگران]، دوباره به صحنه می‌آیند در حالی که سقراط به همه‌ی خدایان معبد علمی قسم می‌خورد که هیچ کس شاگردی ندیده است که تا این اندازه کودن و فراموشکار و یأس‌آور باشد. ولی باز فرصت دیگری به او می‌دهد. سقراط در

همان‌جا) با καὶδηφαγίας دیوگنس لائرتیوس، که بازگویی ضعیفی از ἀριστιᾶν است، منسوخ می‌شود. کسنوفون می‌گوید سقراط با اعمال فشار بیش از حد مخالف بود؛ هر کسی باید متناسب با روح خویش ورزش و تمرین کند. راجرز گفته است γυμνάσιον را می‌توان جاهایی برای اهداف گستاخانه و غیر اخلاقی دانست، و اچ ریبن H. Reynen فقراتی را که رابطه‌ی بچه بازی و ورزشگاه را روشن می‌سازد در *Hermes*, 1967, 314f. گرد آورده است.

۱. این سخن تعلیم پروتاگوراس را به یاد می‌آورد که به شاگرد خویش می‌آموزد «که در زندگی خصوصی چگونه خانه‌ی خود را سامان دهد و در زندگی اجتماعی چگونه از حیث گفتار و کردار به صورت قدرت بزرگی درآید ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ὅν εἶη καὶ πράττειν καὶ λέγειν (پروتاگوراس، ۳۱۹a؛ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۷۹ و بعد).

صحنه‌ی بعد سعی می‌کند شاخه‌های نظری‌ترِ تعالیم سوفسطایی را به او بیاموزد؛ پیش از این چیزهایی درباره‌ی این نوع تعالیم گفته‌ایم - شعر، وزن، آهنگ، و قواعد مربوط به طبقه‌بندی دستوری از نظر جنس.^۱ وقتی استرپسیادس اعتراض می‌کند که او برای آموختن «استدلال ناحق» آمده است نه این چیزها، می‌گویند اینها مقدمات ضروری هستند (۶۸۵). سقراط تا این اندازه ملاحظت نشان می‌دهد که او را مختار می‌سازد تا یکی از استدلال‌های مورد نظرش را انتخاب (۶۹۵)، و برای بررسی عرضه کند؛ البته به او توصیه می‌کند: «فکر دقیق خود را آزاد بگذار، موضوع مورد نظر را به قسمت‌های ممکن تقسیم کن و مو به مو مورد تأمل قرار بده، و اگر در مورد خاصی فکر تو به جایی نرسید، آن را به حال خود رها کن، و سپس دوباره به آن برگرد و مورد ارزیابی قرار بده» (۷۴۰ و بعد). نظر اولیه‌ی پیرمرد (مبنی بر اینکه ساحره‌ای را بگمارند تا ماه را بر زمین کشد تا هیچ وقت سربرج - که موعد پرداخت است - نرسد) سقراط را چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که راضی می‌شود مسایل ویژه‌ی امور مالی را با او در میان گذارد؛ وی این توصیه‌ی روشن را نیز اضافه می‌کند که شاگرد «نباید ذهن خود را بسته نگه دارد،^۲ بلکه باید عرصه را برای جولان آن باز گذارد مانند پشه‌ای که به پایش نخی بسته باشند» (۷۶۲). اما او - پس از یک مورد کوشش موفق دیگر - راه حلی پیشنهاد می‌کند (خودکشی) که حتی سقراط نیز نمی‌تواند تحمل

۱. مخصوصاً ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۴ و بعد، ۱۱۲) صص ۲۰۵، ۲۲۱ (پروتاگوراس). تعلیم هیپپاس مربوط بود به περί ῥυθμῶν [قواعد دستوری] (افلاطون، هیپپاس بزرگ، ۲۸۵d).

۲. این سخن را، برخلاف میل بعضی از منتقدین (مثلاً موری در *Aristoph.* 96)، نمی‌توان فقط به این معنی گرفت که سقراط به استرپسیادس می‌گوید مسایل مالی خود را فراموش کند و اندیشه‌ی خویش را متوجه مطالب عالی‌تر سازد. آموزش‌های خود سقراط $\text{ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ}$ προχύμῳτων بود، و او هم اکنون این مسئله‌ی خاص را مطرح می‌کند که او چگونه از کاری که پنج قنطار هزینه دارد طفره رود.

کند و او را به دنبال نمونه‌های دیگری که دال بر فراموشکاریش هستند، طرد می‌کند. استرپسیادس بنا به توصیه‌ی همسرایان دوباره سعی می‌کند پیدپیدس را برای حضور در حلقه‌ی سقراط علاقمند سازد؛ استرپسیادس این بار با آموخته‌های تازه‌ی خویش در باب انکار خدایان و ضرورت تمیز نهادن بین اسامی حیوانات نر و ماده، فیدپیدس را مبهوت می‌سازد و بالاخره او را تسلیم سقراط می‌کند و از سقراط می‌خواهد که استدلال‌های عادلانه و ناعادلانه - یا دست کم استدلال‌های ناعادلانه - را به او بیاموزد. سقراط می‌گوید فیدپیدس «از خود استدلال‌ها» خواهد آموخت؛ سقراط صحنه را ترک می‌کند.^۱

استدلال‌های عادلانه و ناعادلانه شروع می‌شود (این استدلال‌ها را پروتاگوراس به ترتیب قوی‌تر و ضعیف‌تر می‌نامید). آنها اندکی بحث مقدماتی انجام می‌دهند. ناحق می‌گوید چیزی به نام عدالت وجود ندارد. عدالت را در کجا می‌توان پیدا کرد؟ حق می‌گوید «در بین خدایان»؛ ناحق برای ابطال سخن او به رفتار یاغیان‌ی زئوس با پدرش اشاره می‌کند. همسرایان وارد صحنه می‌شوند و آن دو را متقاعد می‌سازند که به بحث خود ادامه دهند (که یادآور گفت و گوی میان رذیلت و فضیلت در پیش

۱. بعضی‌ها گفته‌اند، غیاب سقراط برای این است که او می‌خواهد خود را از ἄδικος λόγος [= استدلال غیر عادلانه] کنار کشد؛ و این سخن درست نیست. وقتی قرار است استدلال خاصی در صحنه مطرح شوند، روال اشتغال نظری آن زمان اجازه نمی‌دهد که سقراط در صحنه بماند، زیرا همان بازیگر جدید باید یک طرف استدلال‌ها را برعهده گیرد (دوور، Lxvii). بعید به نظر می‌رسد که شاعر خواسته باشد سقراط را از صحنه خارج کند تا جرم استدلال غیر عادلانه دامنگیر او نشود. سقراط است که «برای استدلال‌ها مقدمه‌چینی می‌کند»، و سقراط است که شخصاً فیدپیدس را به پدرش باز می‌گرداند و به او اطمینان می‌دهد که او درسش را خوب آموخته است و می‌تواند هر اندازه هم جرمش آشکار باشد خود را تبرئه کند. استرپسیادس هیچ تردیدی نمی‌کند. وقتی اخلاق جدید پسر به زبان خود وی تمام می‌شود، او پسرش «و سقراط و استدلال بدتر» را با هم به باد دشنام و نفرین می‌گیرد.

هراکلس در داستان پرودیکوس است)، و فیدپیدس را رهبری می‌کند تا در حین بحث پیروز شود. ابتدا حق زبان به سخن می‌گشاید، او «آموزش و پرورش قدیم» را توصیه می‌کند، آنگاه که به فرزندان می‌آموختند که عمل کنند و سخن نگویند، در دستجات منظمی گام بردارند، در هیچ آب و هوایی کت نپوشند، رفتارهای خوبی داشته باشند، به بزرگ‌تران تشبیه نجویند، با حیا و زرنگ و کوشا باشند، از شنا و هرزگی بپرهیزند، و برای کسب موفقیت پهلوانی جد و جهد کنند. قهرمانان ماراتون در نتیجه‌ی این‌گونه بلند همتی‌ها پا به عرصه‌ی وجود نهادند. البته این هم بعد «عادلان»ی استدلال است و هم بعد «قوی‌تر»، ولی استدلال غیرعادلان می‌گوید، هر چند او را ضعیف می‌نامند (فقط به دلیل تعلیم چگونگی فسخ قواعد قدیمی، که به نظر او امور اتفاقی بوده‌اند)، به آسانی طرف را مغلوب خواهد ساخت. برای آب‌تنی‌ها در چشمه‌های آب گرم می‌توان هراکلس را به خاطر آورد، که قوی‌ترین و بهترین قهرمان بود.^۱ رخوت و تنبلی نه تنها لذتبخش است، بلکه مورد رضایت زئوس نیز هست.^۲ مهم آن است که از «ضرورت‌های طبیعت» پیروی کنیم.^۳ بحث بدین منوال ادامه می‌یابد تا اینکه استدلال عادلانه به شکست خود اعتراف می‌کند. این دو کنار می‌کشند، و سقراط و استرپسیادس دوباره وارد صحنه می‌شوند، و سقراط از پیرمرد می‌پرسد آیا از آنچه که پسر ت تاکنون شنیده است راضی هستی، یا می‌خواهی خودم شخصاً او را تعلیم دهم؟ استرپسیادس التماس می‌کند که سقراط پسرش را تربیت کند و او را برای دادخواهی‌های جزئی

۱. چشمه‌های آب گرم را گرمابه‌ی هراکلس می‌نامیدند؛ زیرا براساس داستانی، اولین چشمه‌ی آب گرم در ترموپیل برای شستن غبار خستگی از تن وی پس از یکی از اقدامات خطیر او، از دل زمین بیرون‌شتافت.

۲. در مورد برداشت غیر اصولی از اسطوره به عنوان بهانه‌ای برای قصورات انسانی در آن زمان ر. ک. ج. ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۲۶ و بعد.

۳. مقایسه کنید با آنتیفون، ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۹۵ و بعد.

قضایی و اهداف دیگر آماده‌تر سازد؛ سقراط قول می‌دهد که او را به صورت «سوفسطایی‌ای متبحر» درآورد. (۱۱۱۱).^۱ همسرایان، در ضمن میان پرده‌ای، دوره‌ی آموزش را نشان می‌دهند. سقراط دوباره ظاهر می‌شود و به استرپسیادس اطمینان می‌دهد که درس را به خوبی و جدیت آموخته است. استرپسیادس از این پس در هیچ محکمه‌ای شکست نخواهد خورد، اگرچه طرف او ده هزار شاهد داشته باشد. او فیدپیدس را با شادمانی و تشریفات خاصی، تحویل می‌گیرد. استرپسیادس کاملاً مطمئن است که فیدپیدس به او خواهد آموخت که چگونه در روز موعود از پرداخت بدهی‌ها شانه خالی کند. آن دو به خانه می‌روند تا ضیافت شامی را ترتیب دهند، اما استرپسیادس دوباره با رسیدن بستانکاران به صحنه می‌آید، و سعی می‌کند با ترکیب حیرت‌انگیز «استدلال غیر عادلانه» که از فیدپیدس یاد گرفته است و ذکاوتی که شخصاً از سقراط آموخته است، آنها را مغلوب سازد؛ به نظر او تعالیم فیدپیدس در مورد استدلال ناحق، و آنچه خود او از سقراط آموخته است عیناً مثل هم‌اند و هر دو به یک اندازه مؤثرند. «وقتی شما در مورد جنسیت خود دچار اشتباه می‌شوید چگونه انتظار دریافت پول را دارید؟» «وقتی شما نسبت به قوانینی که برای نزول باران درکارند نادان هستید چه حقی برای تصرف پول دارید؟»^۲ او با به کار گرفتن روش پرسش و پاسخ سقراطی، در ضمن یک تمثیل نشان می‌دهد که فلسفه‌ی طبیعی و آگاهی عملی در واقع به یکدیگر مربوطند (۱۲۸۶ و بعد): سود چیست؟ رشد ماهانه‌ی مبلغی از پول. آیا دریا امسال نسبت به پارسال بزرگ‌تر است؟ نه. پس وقتی دریا، که آن همه رود به آن می‌ریزند، بزرگ‌تر نمی‌شود، چه

۱. دوور می‌گوید گفت و گوی فوق بین استرپسیادس و استدلال ناحق صورت گرفته است، زیرا فرصتی نبوده است که بازیکن لباس خود را عوض کند و به صورت سقراط ظاهر شود.

۲. این قسمت را قبلاً در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۲۰۵ و بعد در مورد متن کلی تفکرات قرن پنجم ق.م. نقل کردیم.

دلیلی وجود دارد که پول زیادتر شود؟^۱

استرپسیادس در حالی که با هیاهو - و نه با اقناع استدلالی - از دست طلبکاران خلاص شده است، به داخل باز می‌گردد؛ اما درست وقت آن است که همسرایان عاقبت شومی برای او پیشگویی کنند، آنگاه که او دوباره ظاهر می‌شود، در حالی که - در اثر ضربات فیدپیدس بر سرش - به گریه و زاری پرداخته است. آنها بر سر سفره در مورد آهنگ اخلاقی شعرای قدیم و جدید به منازعه پرداخته‌اند، و فیدپیدس که مسلح به منطق جدید است بی‌هیچ مشکلی، اثبات کرده است که پسران حق دارند بر پدران خویش کتک زنند. در اینکه قانونی وجود ندارد حرفی نیست: او بی‌اعتباری قوانین جاری را یاد گرفته است (۱۴۰۰)، قانون‌ها دیگر هیچ تقدسی ندارند و فقط توافق‌های بشری هستند؛ و هر وقت انسان‌ها خواستند می‌توانند آنها را عوض کنند (۱۴۲۱ و بعد). ما باید جهان حیوانات را الگوی خود قرار دهیم.^۲ بیچاره

۱. آریستوفانس در اینکه فلسفه‌ی طبیعی را - هر چند به صورت کاریکاتوری - با استدلال سوفسطایی مرتبط می‌سازد، زیاد بیراهه نرفته است (مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۵ و بعد، ۲۰۸ و بعد)؛ و استدلال از طریق تمثیل در زمینه‌های اخلاقی از ویژگی‌های سقراط افلاطونی است. این کار در فلسفه‌ی طبیعی آن زمان و دوره‌ی پیشتر (مانند مقایسه‌ی تنفس و عمل پنگان از سوی امیدوکلس، یا تمثیل‌های «همجنس با همجنس» برای رفتار اتم‌ها در فلسفه‌ی دموکریتوس)؛ و همین‌طور در آثار بقراطی به وفور دیده می‌شود. به طور کلی ر. ک. به Lloyd, P. & A. part 2. این گونه تمثیل‌های علمی را پیش از این نیز آریستوفانس در ابرها (۲۳۴) مورد استهزا قرار داده بود، آنگاه که سقراط جذب رطوبت به وسیله‌ی تره‌تیزک را با ذهن انسان مقایسه می‌کرد. قبلاً دیدیم که سوفسطاییان تعلیم و تربیت را با کشاورزی مقایسه می‌کردند (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۸ و بعد، ۱۷۶ و بعد)؛ و یحتمل این کار شایع‌تر از آن بوده است که از بقایای ناچیز تعلیمات آنها دیده می‌شود.

۲. الغای οἱ καθεστῶτες νόμοι [= قوانین جاری] (بیت ۱۴۰۰) در آن دوره از موضوعات مهم مورد بررسی در این مجلد [یعنی سوفسطاییان] بوده است. البته سقراط به طور جدی با آن مخالفت کرد. این که انسان‌ها می‌توانند از حیوانات چیزهایی بیاموزند پاره‌ی ۱۵۴ دموکریتوس را به یاد می‌آورد. ر. ک.

پیرمرد تقریباً قبول کرده است که رفتار پسر عادلانه است، در حالی که فیدپیدس سعی می‌کند او را دلخوش دارد که می‌تواند به آسانی اثبات کند که حق دارد مادرش را نیز کتک زند. امور مالی اسپرپسیادس نمی‌تواند او را متقاعد سازد که این حادثه نشان بدبختی نیست و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که کل جریان توسط به تفکرات جدید اشتباه بوده است. پشیمانی بر او غلبه می‌کند؛ پرسش و سقراط و استدلال ضعیف‌تر را نفرین می‌کند، و ابرها را مورد سرزنش قرار می‌دهد که چرا او را بر این خلافتکاری ترغیب کردند. آنها با ملایمت پاسخ می‌دهند که این کار نتیجه‌ی اندیشه‌ی خود او بود، و اگر چنین به نظر رسیده است که آنها «پیرمرد فقیر و ابله» را بر این کار واداشته‌اند، انگیزه‌ی آنها عالی‌ترین نیات اخلاقی بوده است: آنها وقتی ببینند کسی نقشه‌ی بدی دارد، به او اجازه می‌دهند تا در قعر پستی قرار گیرد، آنگاه توبه و احترام شایسته برای خدایان را به او می‌آموزند. اسپرپسیادس (شاید بتوان گفت، با بزرگواری حیرت‌انگیزی؛ پیرمردان آریستوفانس، حتی اگر دغل باز باشند، همیشه منش‌های بزرگوارانه دارند) قبول می‌کند که این سخن حق است اگر چه سخت هم هست. گناهکاران واقعی، سقراط و یاران او هستند، و باید آنها را مجازات کرد. بدین ترتیب نمایشنامه به پایان می‌رسد در حالی که اسپرپسیادس پژوهشکده را به آتش کشیده است و سقراط و یارانش در اثر خفگی ناشی از دود از آن‌جا دور می‌شوند، و این کار «بیش از هر چیز به این علت صورت می‌گیرد که آنها به خدایان بی‌حرمتی می‌کنند».

نمایشنامه را به صورت نسبتاً طولانی‌ترین گزارش کردم تا خود همین کار پاسخی بر این پرسش بوده باشد که تا چه اندازه می‌توان آن را نشان دهنده‌ی تصویری از سقراط واقعی دانست، یا دست کم به این پرسش که آریستوفانس

تا چه اندازه می‌خواست سقراط را با جنبه‌ی غیر اخلاقی سفسطه همدست سازد. در سال‌های اخیر گرایش بر این استدلال هست که سقراط در این نمایشنامه بدون اینکه کمترین بدنامی‌ای دام‌نگیرش شود تبرئه می‌شود، و آریستوفانس در واقع سعی می‌کند تعالیم او را از مغلطه‌های غیر اخلاقی تمیز دهد؛ و بسیاری از موارد خنده‌دار نمایشنامه مربوط به تقابل میان چیزهایی است که پیرمرد پست فطرت می‌خواست یاد بگیرد و آن چیزهایی که او در حین پیوستن به پژوهشکده عملاً با آن روبه‌رو می‌شود: دسته‌ای از دانش پژوهشان روحانی و رنگ پریده که در نهایت فقر زندگی می‌کنند و سر در ابرها دارند و در پی آموختن ریاضیات و اسرار طبیعت هستند. سقراط به جای آنکه راه‌های مجاب ساختن طلبکاران را به او بیاموزد از تبیین درست پدیدارهای جوّی و از زیبایی‌های شعر و دستور زبان برایش سخن می‌گوید. موری می‌گوید هیچ اهانتی بر ساحت او صورت نمی‌گیرد، و ولفگانگ اشمید Wolfgang Schmid همان سخن را تکرار می‌کند: آریستوفانس در بزرگواری سقراط هیچ تردیدی نمی‌کند؛ سقراط هرگز به استرپسیادس نمی‌گوید که بستانکاران خود را مغلوب سازد. گلتسر Gelzer می‌گوید: بدترین اتهامی که بر او وارد می‌شود، وراجی است و ائتلاف وقت با استدلال‌های خوش ظاهر.^۱ به نظر اربسه Erbsse، استدلال غیر عادلانه در

۱. Murray, p. 94, Schmid, 224, Gelzer, 22. طرفداران اصلی این نظریه عبارتند از موری در آریستوفانس (که کاملاً تحت تأثیر کتاب تیلور *Varia Socratica* است)، ولفگانگ اشمید در *Philol.* 1948 (با ویلهلم اشمید که کرایست - اشمید در *Gr. Literaturgesch.*, p. 213, n. 2 به دلیل اعتماد بیش از حد بر کسنوفون مورد انتقاد قرار می‌دهد اشتباه نشود)، و اچ. اربسه در *Hermes*, 1954. به نظر می‌رسد اشمید قسمت عمده‌ی مقاله‌اش را از موری برگرفته است، و دفاع ویژه‌ی اربسه بسیار از مرحله پرت است. به نظر او آریستوفانس سقراط را در نمایشنامه به الحاد متهم نمی‌کند (البته به آن معنا که آتنیان فکر می‌کردند)؛ و تعقیب علم طبیعی از سوی وی به همان اندازه است که کسنوفون نیز قبول دارد. (برای این منظور از ما می‌خواهد فرض کنیم در

واقع «روشی سفسطی - سقراطی» به کار می‌برد، اما در زمینه‌ای که سقراط روا می‌دارد. به عقیده‌ی او سقراط نهایت سعی خویش را به عمل می‌آورد تا امیدهای غیر اخلاقی را که استرپسیادس از فلاسفه انتظار دارد، درمان کند، نمایشنامه‌ی ابرها ناسازگاری تعالیم سقراط با ویرانگری‌های اخلاقی سفسطه را به اثبات می‌رساند. موضوعات مورد بحث سفسطی هستند - زبان و دستور زبان از جمله‌ی آنهاست - اما هدف سقراط در مسایل مربوط به «درستی نام‌ها»، انتقاد از نظریه‌ای است که می‌گوید کلمات، نمادهای واقعیات هستند، نظریه‌ای که همه‌ی سوفسطاییان «تا حدودی» باید بپذیرند. (او بدین ترتیب مطلب پیچیده‌ای را بیش از اندازه ساده کرده است. مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۹۱ و بعد.)

اربسه به سخنان ابرها در پایان نمایشنامه (۱۴۵۴ و بعد) خیلی اهمیت می‌دهد. استرپسیادس می‌پرسد، «چرا شما به پیرمردی نادان و فقیر هشدار ندادید؟» «برخورد ما با مردم بدکار همین است که آنها را به زحمت اندازیم تا شاید تقوا پیشه گیرند.» پیرمرد از اول آنها را درست نفهمیده است. آنها (۱۹-۴۱۲) ضرورت مراقبه، تمرکز حواس، سخت کوشی، پرهیزکاری و غیره را به او گوشزد کردند. (اما به او وعده دادند که پاداش همه‌ی اینها «پیروزی در مناظرات زبانی» است!) اربسه نمی‌گوید که سقراط از ابرها به عنوان پشتیبان تیزهوشی، ترفندهای لفظی، تفصیل کلام و مغلطه‌کاری، استدلال و ضد استدلال یاد می‌کند (۳۲۰ و بعد)، و درباره‌ی نحوه‌ی حمایت آنها از جماعت سوفسطاییان و افراد ناباب در حین بطالت، داد سخن می‌دهد (۳۳۱ و بعد)؛ ولی ظاهراً غافل از آنست که این نکات با برداشت او تعارض دارد. اما حتی اگر ما نیز با استرپسیادس که توبه کرده است هم‌آوز شویم و بگوییم فریب آنها «سخت و در عین حال عادلانه» بوده

صحنه‌ی اول، نه تنها استرپسیادس پیر و ابله، بلکه خود شاگردان سقراط نیز او را درست نفهمیده‌اند.)

است، این عمل سقراط و دار و دسته‌ی او را تبرئه نمی‌کند، و او آنها را فریبکاران ناسزاگویی می‌داند که باید مقرّشان را آتش زد. این کار به نظر اریسه نشان نمی‌دهد که شاعر بر ضد فلسفه برآشفته است بلکه بهای ناچیزی است که سقراط برای توضیح حقانیت تعالیم خویش می‌پردازد!

این دیدگاه فوق‌العاده منحرف و ناجور است و قسمت‌های زیادی از نمایشنامه را نادیده می‌گیرد. ابرها ملکه‌های سفسطه هستند (۳۱۷ و بعد)؛ آنها حامیان دکانداران غیبگویی، استادان و راجی، ماهرویان منحرف، شاعران غزل‌سرا و جماعت سوفسطاییان هستند (۳۳۱ و بعد)، و سقراط وزیر آنهاست (۴۳۶). آنها به استرپسیادس قول می‌دهند: «تو به آرزویت خواهی رسید؛ آرزوی تو چیزی معمولی است» (۴۳۵)، و تغییر عقیده‌ی حیرت‌انگیز آنها در پایان نمایشنامه را فقط می‌توان نمونه‌ای دیگر از مغالطات آنها به حساب آورد. همچنین، سقراط، که می‌گوید همه‌ی خدایان دیگر را انکار می‌کند، به او وعده می‌دهد که درس خیانت در امانت را برایش خواهد آموخت (۲۶۰)، افسوس می‌خورد که فیدپیدس ظاهراً هنوز نمی‌تواند همه‌ی ترفندهای قضایی را بیاموزد (۸۷۴ و بعد)، اما بعداً تضمین می‌کند که او استدلال غیر عادلانه را یاد گرفته است و می‌تواند پدرش را از هر جرمی که دارد تبرئه کند (۱۱۴۸ و بعد). او استاد «استدلال‌های متقابل» است،^۱ زیرا می‌تواند برای هر دو طرف قوی‌تر و ضعیف‌تر، یا عادلانه و غیر عادلانه، مقدمه چینی کند (۱۱۲ و بعد). چنین نیست که استرپسیادس بد فهمیده باشد، زیرا وقتی او از سقراط می‌خواهد آن استدلال‌ها را به فیدپیدس بیاموزد، سقراط می‌تواند آنها را شخصاً معرفی کند و اجازه دهد تا خودشان سخن گویند. او در واقع جایگزین پروتاگوراس است، اگر فرض ما این باشد (همان‌طور که فرض آریستوفانس و دیگر سنت‌گرایان این بود)

۱. ἀντιλογίαι مقایسه کنید با ἀντιλογικός در بیت ۱۱۷۳، وج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۵ و بعد، ۱۹۱.

که روش‌های خطابی مورد تعلیم پروتاگوراس برای اهداف نامناسب تنظیم می‌شدند. الحاد سقراط می‌تواند او را به همان اندازه که با فلاسفه‌ی طبیعی مرتبط می‌سازد با پروتاگوراس نیز مرتبط سازد؛ او یقیناً فیدپیدس را به یک سوفسطایی مبدل ساخته است، زیرا شخص اخیر می‌گوید «قوانین جاری» را کسی همانند او وضع کرده است و او نیز حق دارد قوانین جدیدی وضع کند.^۱

آریستوفانس، تحت تأثیر فشارها و اضطراب‌های ناشی از جنگ پلوپونزی - که از هشت سال قبل از اجرای نمایشنامه‌ی ابرها ادامه داشت - عمیقاً متوجه‌ی زوال آرمان‌های رفتاری قدیم، و جایگزینی معیارهای اخلاقی‌ای بود که جوانان آتن را فاسد می‌کرد. او این وضع را ناشی از آموزش و پرورش و تأثیر کسانی می‌دانست که می‌خواستند حس وفاداری به ارزش‌های سنتی و فضیلت‌هایی را که قبلاً بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شدند، از بین ببرند. برای انتقاد از این‌گونه گرایش‌ها به وسیله‌ی کمدی، بایستی همه‌ی ویژگی‌های مورد نظر را در فرد خاصی مجسم می‌ساختند، و نمونه‌ی بارز آن سقراط بود. سقراط تمام عمر در آتن زندگی کرده بود^۲ و همه‌ی افراد حاضر در صحنه می‌توانستند او را بشناسند؛ زیرا همان‌طور که کسنوفون گفته است او همیشه در ملاء عام به سر می‌برد؛ و شخصیتی بود که با هیچ

۱. مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۵ و بعد.

۲. راجرز در صص XXI ویرایش ابرها می‌گوید ادب و مهمان‌نوازی آتنی اجازه نمی‌داد که سوفسطایی سرشناس غریبه را در کل یک نمایشنامه‌ی کمدی مورد استهزا قرار دهند. اما، همان‌طور که او در صص XXXV متوجه می‌شود، ایوپولیس، پروتاگوراس را به صحنه‌ی کمدی آورد، نه اینکه فقط به او اشاره کرد؛ بنابراین چنین فرضی ضرورت ندارد. سقراط را به دلیل برخی امتیازاتش انتخاب کردند، او را هر کسی می‌شناخت و خصوصیات شخصی‌اش به گونه‌ای بودند که به راحتی به صورت کاریکاتور درمی‌آمدند. (جیمز آدام در مقدمه بر ویرایش دفاعیه، صص XXI تا XXIII، این مطلب را به گونه‌ای بسیار عالی توضیح داده است.)

کس دیگر اشتباه نمی‌شد زیرا بینی‌ای کوفته و پهن، و چشمانی بیرون‌آخته داشت و همیشه به طور چرخشی قدم می‌زد و به پرسش و پاسخ‌های پایان‌ناپذیر ادامه می‌داد. هر وقت سوفسطاییان سرشناس از آتن دیدن می‌کردند - پروتاگوراس، گرگیاس، هیپپاس، پرودیکوس - (اگر شهادت افلاطون و کسنوفون را بپذیریم) مشتاقانه در بحث‌های آنها شرکت می‌کرد و موضوعات مورد بحث آنها را با شوق و حرارت مطرح می‌ساخت، از قبیل: رابطه‌ی میان فوزیس و نوموس، زبان و متعلقات آن، ماهیت فضیلت، این که آیا آن آموختنی است، یا معنای عدالت. به علاوه، کاملاً مشهور بود که او جوانان آتن را دور خود جمع می‌کرد و آنها را در هر موضوعی به بحث و گفت و گو می‌کشید. اگر قرار بود یک فرد آتنی برای مجسم ساختن همه‌ی تأثیراتی انتخاب شود که آریستوفانس خوش نداشت، سقراط مناسب‌ترین قربانی بود. در نتیجه، این سخن کورنفورد^۱ حایز اهمیت است که ما در سقراط ابرها دست کم سه سنخ متفاوت را می‌توانیم تشخیص دهیم که هرگز در هیچ فردی به نحو کامل هر سه را نمی‌یابیم: اول سوفسطاییان، که تعلیم می‌دهند چگونه می‌توان طرف ناحق را به صورت حق جلوه داد؛ دوم فیلسوفان طبیعی ملحد همچون آناکساگوراس؛ و سوم معلمان اخلاقی زاهد، که با بی‌اعتنایی به متاع دنیوی در سختی و گرسنگی به سر می‌برند. در مورد پرستش خدایان جدید و قصد ابداع آیین‌های تازه، می‌توان شاهد دیگری آورد:^۲ کاهنان در یوزه‌گر یا فروشندگان آیین‌های خطاپوشی، که افلاطون در جمهوری آنها را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد، و یا غیبگویان و وارثان اسرار که در قوانین به باد انتقاد گرفته می‌شوند. امیدوارم به تدریج روشن سازم که چه مقدار از این خصوصیات در سقراط وجود داشته‌اند. افلاطون و کسنوفون - هر دو - قبول دارند که سقراط در جوانی شیفته‌ی

۱. در یک سخنرانی منتشر نشده.

۲. جمهوری ۳۶۴d، قوانین ۹۰۸d. ر. ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۵۹.

فلسفه‌ی طبیعی بوده است (وقتی ابرها برای اولین بار به نمایش درآمد، افلاطون کودکی چهار ساله بود، و در تحریر دوم نیز شاید هفت یا هشت سال داشت)؛ او با سوفسطاییان محشور بود و از آزادی اندیشه و بی‌توجهی به دیدگاه‌های قراردادی دفاع می‌کرد. این دورا نیز می‌توان از ویژگی‌های آن جماعت دانست؛ و در تب و تاب رسالت عقلانی و اخلاقی‌اش یقیناً از پیشرفت خویش غفلت می‌کرد. اما (همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد) سقراط وقتی دید علوم طبیعی نمی‌توانند چیزی درباره‌ی آنچه در نظر او مهم‌ترین موضوع بحث گردیده بود برایش معلوم سازند - یعنی در مورد اداره‌ی زندگی انسان -، از پرداختن به آنها روی برتافت. او در اصول سوفسطاییان با آنها هم‌رأی نبود، و مزد گرفتن آنها برای تعلیم و تربیت را زشت می‌شمرد، خواه برای تربیت شاگردان خصوصی باشد، یا برای ایراد دوره‌های عمومی و یا خطابه‌هایی که در جشن‌ها ایراد می‌کردند. در مورد سنخ سوم، یعنی زندگی زاهدانه در فقر اختیاری، شاید بتوان گفت او بیشترین شباهت را به این دسته داشت؛ مخصوصاً اینکه به پول و لباس و خوراک تجملی بی‌اعتنا بود، هر چند شواهدی هست که او زهد و پرهیز را برای خاطر خود آن نمی‌خواست: فقر او فقط راهی برای ابلاغ رسالتش بود.

شواهد زیادی برای ارتباط با احزاب فیثاغوری و اورفهای که به آیین‌های خاصی عمل می‌کردند وجود ندارد (برخلاف تیلور)، اگرچه او دوستانی در میان آنها داشت مانند سیمیاس Simmias و کبسی Cebes محاوره‌ی فایدون که هر دو اهل تب بودند؛ و این مطلب بعلاوه‌ی برخی حالات خلسه‌ی روحانی (صص ۱۵۲ و بعد کتاب حاضر) ممکن است زمینه‌ای برای اتهام فراهم سازد. آریستوفانس با قبول اینکه سقراط تجسم همه‌ی این گروه‌ها بود، از ویژگی‌های خاص او چیزی فروگذار نکرد. درباره‌ی سیمای شخصی او زیاد سخن نگفته است (شاید به این دلیل که نقاب تصویری رنگین یا کاریکاتور بوده است، ر. ک. ص ۷۵، یادداشت ۱

کتاب حاضر)، اما ابیات ۳۶۲ و بعد «تو با نخوت و تکبر در طول خیابان‌ها قدم می‌زنی و چشمان خود را از سویی به سوی دیگر برمی‌گردانی و پا برهنه راه می‌روی» بایستی چهره‌ی آشنایی را برای شنوندگان مجسم سازد. ویژگی‌های دیگر نیز با سقراط افلاطون و کسنوفون تطبیق می‌کند. او فقیر است و عادت اسپارتی دارد. از طریق پرسش و پاسخ بر پایه‌ی نمونه‌های تمثیلی به تعلیم می‌پردازد و به وسیله‌ی استعارات خودمانی به توضیح مطلب می‌پردازد،^۱ مردم را وادار می‌کند به نادانی خویش متقاعد شوند و از این طریق «خویشتن را بشناسد» (۸۴۲)؛ او هم حلقه‌ای خصوصی از شاگردان خاص فراهم آورده است و هم حلقه‌ای از «جوانان نجیب‌زاده» که برای اهداف باطلی دور او جمع شده‌اند. رفتار فیدپیدس با پدرش پس از فراغت از تعلیم سقراط را می‌توان با این اتهام تطبیق داد که او با احترام کودکان به والدین‌شان مخالف است.^۲ حتی فرونیستریون، یا پژوهشگر، را نیز می‌توان روایت کم‌دی ویژگی‌های شناخته شده‌ی سقراط دانست (روایتی که با واقعیت فاصله‌ی زیادی دارد؛ ولی در آریستوفانس چه چیزی عین واقعیت است؟). سقراط در دفاعیه افلاطون (۳۳۵a-b) - بی‌تردید به حق - می‌گوید هرگز کسی را به طور محرمانه تعلیم نکرده است و در آرزوی جمع کردن مرید نبوده است. ولی او یقیناً دسته‌ای از پیروان جوان در پیرامون خود داشته است که دارای محکم‌ترین پیوند عاطفی نسبت به او بوده‌اند. اگرچه او در آگورا (agora [میدان شهر] و جاهای دیگر چهره‌ای آشنا بود، همیشه در آن صحبت نمی‌کرد. انتقاد کالیکلس در گرگیاس از فیلسوفی مانند سقراط این

۱. ر. ک. ۳۴۵ و بعد، ۲۳۴ (تره تیزک و ذهن انسان)، ۳۸۵ و بعد (رعد را ضمن مقایسه با ناراحتی‌های گوارشی توضیح می‌دهد). در ۱۲۸۶ و بعد، استرپسیادس یاد گرفته است که چگونه روش پرسش و پاسخ و تمثیل را به کار گیرد.

۲. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۴۹؛ دفاعیه، ۲۰. این مقایسه را کی‌یر که گور انجام داده است (Irony 203 n.).

است که از مرکز شهر و از میدان می‌گریزد و در گوشه‌ای با معدودی از جوانان به نجوا می‌پردازد. کسنوفون می‌گوید سقراط و دوستانش گاهی غذای خود را به صورت مشترک می‌خوردند، و عادت داشتند که «آثار نفیس حکمت باستان» با هم بخوانند، و از آن یادداشت بردارند.^۱ لازم است بدانیم که اینگونه غذا خوردن در یونان جزو مراسم مذهبی بوده است، که یحتمل پس از قربانی صورت می‌گرفته و آنها به دنبال آن یقیناً مراسم تقدیم مشروبات به خدایان را به عمل می‌آوردند. رابطه‌ی میان گروهی از دوستان که به طور منظم از غذای مشترک می‌خوردند، یعنی رابطه‌ی بین کسانی که بدین صورت انجمنی دینی و مکتبی فلسفی تشکیل داده بودند، رابطه‌ای ضعیف بود و به طور کلی در نسل بعد از بین رفت. آکادمی افلاطون و لوکیوم ارسطو هر دو انجمن بودند و ضیافت شام منظم ماهانه‌ای داشتند.^۲ اگرچه هیچ بنیاد رسمی‌ای از این دست را نمی‌توان به حق بر سقراط نسبت داد، او و معاشرانش عادت‌هایی داشته‌اند که برای شاعر کمدی‌پرداز امکان توصیف آنها به عنوان اعضای انجمن را فراهم آورده است، از جمله‌ی آنها حرمت آشکار ساختن «اسرار» بر هر کسی به استثنای مریدان تازه‌وارد است (۲۵۸، ۱۴۰-۳).

کسنوفون و افلاطون در چند مورد به رفتار شاعران کمدی‌پرداز درباره‌ی سقراط اشاره کرده‌اند، اگرچه آریستوفانس بی‌تردید در این کار تنها نبوده است. کسنوفون در اوکونومیکوس (۳، ۱۱) می‌گوید او را «یاوه‌گو و

۱. گرگیاس c-485d، کسنوفون، خاطرات، ۳، ۱۴، ۱ و ۱، ۶، ۱۴. اشاره‌ی کسنوفون به οἱ συνιόντιες ἐπὶ δεῖπνον، که هر کس سهمی می‌آورد، نشان می‌دهد که این کار به طور منظم صورت می‌گرفته است. به سهم (δεῖπνον) اعضای پژوهشکده (φροντιστήριον) در بیت ۱۷۵ اشاره شده است. نیز ر. ک. Joël, *E.u.X.S.* 254, n. 3.

۲. در این مورد ر. ک. Festugiére, *Epicurus and his Gods*, p. 25, and Jaeger *Aristotle*, 325f.

بادپیما و - احمقانه‌ترین نوع اتهام اینکه - فردی فقیر می‌دانند؛ و در مهمانی با صراحت به ابرها اشاره می‌کند، آنگاه که مدیر نمایش به طرز ناهنجاری نه تنها از سقراط می‌پرسد که آیا او «همان کسی است که پژوهشگر می‌نامند» بلکه همچنین می‌پرسد آیا می‌تواند بگوید طول گام کک چقدر است، «زیرا آنها می‌گویند تو به این گونه هندسه‌ها مشغول هستی» (مقایسه کنید با ابرها ۱۴۵ و بعد). سقراط در فایدون c-70b با حالت تندی می‌گوید اگر، کسی که محکوم به مرگ است درباره‌ی امکان جاودانگی بحث کند، «حتی شاعری کم‌پرداز نیز نمی‌تواند بگوید درباره‌ی چیزهایی یاوه‌سرایی می‌کند که به من ربطی ندارد»؛ و افلاطون وقتی در جمهوری (۴۸۸c) می‌گوید در کشتی «دموکراتیک»، ناخدای ماهر را «آسمان‌شناس، و یاوه‌گو^۱ و غیر کارآمد» خواهند خواند، بی‌تردید به حق سقراط کم‌دی را مد نظر دارد. آلکیبیادس در مهمانی افلاطون عین کلمات ابرها را درباره‌ی سقراط نقل می‌کند: «با نخوت و تکبر راه می‌رود و چشمان خود را می‌گرداند». اما تکان‌دهنده‌ترین روشنگری در دفاعیه‌ی افلاطون (b-18، c-19b) هست. سقراط می‌گوید او نباید برای زندگی خویش از اتهام قانونی فعلی بترسد بلکه لازم است از تهمتی بترسد که از سال‌ها پیش موجب سوء تفاهم همشهریانش درباره‌ی او شده است. او این مفتریان را مدعیان واقعی خود می‌داند و گویی ادعای آنها را بازگو می‌کند: گناه سقراط این است که بیجا به پژوهش آنچه در زیر زمین و آنچه در آسمان است می‌پردازد، و

۱. ἀδολέσχης کلمه‌ای است که در هر فقره آمده است، و ظاهراً لقب اصلی‌ای برای سقراط بوده است. این صفت در ابرها (۱۴۸۵: فرونتیستیرون همان οἰκία τῶν ἀδολέσχῶν است) و در ایوپولیس، ویرایش کوک، I، ص ۲۵۱ آمده است (Σωκράτην τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην). شاید این کلمه بر همه‌ی سوفسطاییان اطلاق می‌شده است. مقایسه کنید با آنچه در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۲۵ با یادداشت ۲ از پلوتارک و افلاطون نقل شده است.

استدلال‌های ضعیف‌تر را قوی‌تر می‌سازد، و این کار را به دیگران نیز می‌آموزد.» می‌گوید «این لب ادعای آنهاست.» شما خودتان در نمایشنامه‌ی آریستوفانس دیده‌اید، که شخصی سقراط نام در آن جا پرسه می‌زند، و مدعی است که می‌تواند پرواز کند و انبوهی دیگر از ترهات بر زبان می‌آورد، ترهاتی که من هیچ خبری از آنها ندارم.» افراد زیادی ابراز تحیر کرده‌اند که اگر سقراط، ابرها را علت عمده‌ای برای محکومیت نهایی خود می‌دانست، چگونه افلاطون - که این سخن را به ما می‌گوید - توانسته است در مهمانی او را در کنار سفره‌ی پذیرایی آگاتون همراه آریستوفانس و آگاتون - شاعر تراژدی پرداز - قرار دهد و از بحث دوستانه‌ی آنها درباره‌ی هنر نمایش سخن گوید. اگرچه مهمانی را به راحتی می‌توان اثری تخیلی دانست، این دو بی‌تردید پس از ابرها رابطه‌ای دوستانه داشته‌اند. در اینکه حقیقت مطلب چه بوده است فقط به حدس و گمان می‌توان سخن گفته، ولی شایسته است دو نکته را تذکر دهیم. [اولاً] ابرها در ۴۲۳ ق.م. به نمایش درآمد؛ در آن هنگام به خیال کسی خطور نمی‌کرد که سقراط مورد تعقیب قرار خواهد گرفت،^۱ و بیست و چهار سال شوم باید بر آتنیان سپری می‌شد تا چنین فاجعه‌ای می‌توانست رخ نماید. سیاستمداران زیادی از این که به مسخره درآیند لذت برده‌اند، و این نمایشنامه کاملاً حالت شوخی دارد. به خوبی می‌توان تصور کرد که سقراط گرایش را که پلوتارک به او نسبت می‌دهد دارا بوده است. از او می‌پرسند آیا از طرز برخورد آریستوفانس در ابرها عصبانی نیست، پاسخ می‌دهد «نه به خدا. او در تئاتر خویش به گونه‌ای مرا مسخره کرده است که

۱. او ظاهراً فقط یک سال پیش از نمایش ابرها، قهرمان جنگ و عقب‌نشینی در بوئتیا Bocotia بوده است (صفحه‌ی ۱۰۵ کتاب حاضر). بعضی‌ها گفته این مطلب با استهزای فیدیپیدس که «سقراط و خایرفون را زرد چهره می‌نامید» منافات دارد، ولی فیدیپیدس شخصیتی نبود که زیاد قابل تحسین باشد؛ و می‌توان گفت بر این ریشخند، سقراط نیز همچون دیگران خندیده است.

گویی یک مهمانی بزرگ دوستانه است.^۱ ثانیاً، سقراط در دفاعیه، ابرها را علت اصلی اتهام نمی‌داند. او می‌گوید، کسان زیادی از سال پیش به غلط تهمت‌هایی بر او زده‌اند که شنوندگان - دادرسان - چون کودک یا نوجوان بوده‌اند تحت تأثیر آنها قرار گرفته‌اند. او حتی اسم تهمت‌زنندگان را نیز نمی‌داند، «به جز یکی از آنها که شاعری کم‌دی‌پرداز است». همان‌طور که برنت گفته است (اوتوفرون و غیره، صص ۷۴ و بعد متن انگلیسی اثر برنت)، همه دادرسان باید بیش از سی سال داشته باشند، و در پایان جنگی که یک نسل به طول انجامید بعید بود که اکثر آنها زیر پنجاه سال باشند. بدفهمی مربوط به سقراط به قبل از نمایش ابرها برمی‌گردد، و ابرها فقط نمونه‌ای از آن است؛ زیرا به استثنای شاعر کم‌دی‌پرداز هیچ یک از آنها را نمی‌توان مشخص کرد، و این امر در باره‌ی تمام شایعات بدخواهانه بدین منوال است.

یادداشت مربوط به دو تحریر «ابرها»

تحریر اول نمایشنامه در ۴۲۳ ق. م. اجرا شد و برخلاف انتظار آریستوفانس (مقایسه کنید با ابرها ۶-۵۲۰) - که آن را بهترین اثر خود می‌دانست - به مقام سوم دست یافت؛ خمره‌ی شراب *Wine-battle* اثر کراتینوس اول شد و کونوس *Connus* نوشته‌ی آمی‌پسیاس به مقام دوم رسید. او سپس در نمایشنامه تجدید نظر کرد و همین نسخه‌ی تجدید نظر شده به دست ما رسیده است. این کار احتمالاً در بین ۴۲۱ و ۴۱۸ (مری *Merry*، ابرها، *xi*؛ موری، آریستوفانس، ۸۷) صورت گرفته است؛ و یحتمل نسخه‌ی تجدید نظر شده هرگز به نمایش در

۱. پلوتارک *De lib. educ.* 10c، ترجمه‌ی دقیق: «من در تئاتری مورد مسخره قرار گرفته‌ام که گویی یک مهمانی بزرگ است»، جایی که همه گونه رفتار دوستانه جایز است زیرا همگی لطیفه است و در میان دوستان گفته می‌شود. نیز ر. ک. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۳۶.

نیامد یا حتی (براساس برخی شواهد درونی) تکمیل نشد. حدود ویرایش در یکی از «دلایل» یونانی - که در اول نمایشنامه آمده - مشخص شده است، و من ابتدا آن را از روی ترجمه‌ی مری نقل می‌کنم: «این تحریر، همان تحریر اول است؛ ولی طرح آن دو تا حدودی^۱ عوض شده است؛ با وجود این که شاعر می‌خواست آن را دوباره اجرا کند، بنا به دلایلی این کار هیچ وقت عملی نشد. همچنین این تجدید نظر کلی در تمام قسمت‌های نمایشنامه تأثیر نهاد؛ برخی قسمت‌ها حذف شد و برخی دیگر جابه‌جا گردید، و تغییراتی در ترتیب و تبدیل بازیگران به عمل آمد. تغییرات عمده‌ی طرح جدید عبارت است از دگرگونی پاراباسیس، صحنه‌ی مربوط به استدلال حق و باطل، و آتش زدن خانه‌ی سقراط.»

به نظر می‌رسد، فرق میان دو تحریر خیلی زیاد بوده است، و مفاد جمله‌ی اول تا حدودی مبهم است. برای اهداف ما بسیار حائز اهمیت است که آیا به نظر نویسنده‌ی این دلیل، کل جریان منازعه‌ی میان استدلال حق و باطل و آتش زدن پژوهشگرده، افزایش‌های ویراست دوم هستند و در تحریری که به اجرا درآمد وجود نداشته‌اند. به طور کلی چنین به نظر می‌رسد، و برخی از پژوهشگران نیز تصریح کرده‌اند، که آریستوفانس از شکست خود به این نتیجه رسید که با سقراط بیش از اندازه، مهربانانه برخورد کرده است، و این دو صحنه را در حین تجدید نظر اضافه کرد تا معلوم سازد که واقعاً با او و کل تعلیمات جدید مخالف است. (موری، در آریستوفانس، ۸۷ و بعد، ۱۰۴، و اشمید در *Philol.* 1948, 225 بر این عقیده‌اند. برخی دیگر، همان‌طور دیدیم، معتقدند او سقراط را با احتیاط تمام از وقاحت استدلال غیر عادلانه پیراسته است. همچنین جالب است که کایبل *Kaibel* در *RE*, II, 977 می‌گوید، شکست تحریر اول نمایشنامه

۱. ἐπὶ μέρους «تا حدودی» درست نیست، باید می‌گفت «در جزئیات»، دوور،

معلول این خطای آریستوفانس بوده است که سقراط را سپر بلای گناهان سفسطه قرار داده است، در حالی که جامعه‌ی آتنی به خوبی می‌دانستند که او نه ملحد بود و نه «آسمان‌شناس».

اما آیا این دو جریان در تحریر پیشین وجود نداشته‌اند؟ استدلال راجرز در این مورد بسیار حایز اهمیت است، و چون غالباً از آن غفلت کرده‌اند، من تقریباً همه‌ی آن را نقل می‌کنم (برها، XV و بعد):

«عجیب است که برخی‌ها گمان کرده‌اند منظور نویسنده‌ی دلیل این بوده است که منازعه‌ی دو استدلال در تحریر اجرا شده‌ی نمایشنامه وجود نداشته است، و برخی‌ها تا آن‌جا پیش رفته‌اند که بگویند در آن تحریر اصلاً اشاره‌ای نیز به استدلال صورت نگرفته است. این سخن بدین معناست که بگوییم «هملت، فاقد شاهزاده‌ی دانمارک بوده است». آریستوفانس وعده‌ی پروتاگوراس را مبنی بر اینکه شاگردان او باید بتوانند τὸν ἥτιω λόγον κρείττω ποιεῖν، متضمن جوهره‌ی تعلیمات سوفسطایی می‌دانست، و در همه‌جا آن را هدف انتقاد خود قرار می‌داد... منازعه‌ی میان دو استدلال لبّ نمایشنامه است. هر آنچه پیشتر آمده به آن منتهی می‌شود و هر آنچه بعدها می‌آید به آن باز می‌گردد... دلیل نویسنده بی‌تردید بدین معناست که گفت و گوی کنونی منطق حق در تحریر اول نبوده است [این سخن درست است، و ترجمه‌ی موری در این مورد صحیح نیست؛ باید به جای «صحنه‌ی مربوط به استدلال حق و باطل» می‌گفت «آن‌جا که استدلال حق به باطل رهنمون می‌شود»، Πρὸς τὸν ἄδικον، و نه تنها فقدان آن را در تحریر اول نشان نمی‌دهد، بلکه به طور ضمنی بر بحث میان دو استدلال در آن تحریر دلالت می‌کند.»

«بخشی از نمایشنامه که در آن پژوهشکده را آتش می‌زنند. در این‌جا خود آتش‌سوزی امر بدیعی نیست، بلکه توصیف آن در تحریر دوم عوض شده است. بی‌تردید نمایشنامه در هر دو تحریر با آتش زدن پژوهشکده پایان یافته است، اما توصیفی که در دست ماست - بالا

رفتن از سقف، درهم شکستن منطق با چوب، و شعله‌های موجود - به گونه‌ای است که به آسانی نمی‌توان آن را در صحن آتشی به نمایش گذاشت، یا توصیف آن چیزی دانست که عملاً عرضه شده است. بنابراین می‌توان گفت ابیات ۱۴۸۲ تا ۱۵۰۷، یا چیزی در این حدود، عمدتاً از آن تحریر دوم است.»

راجرز تا آنجا پیش می‌رود که چستی تحریر اصلی را نیز حدس می‌زند. درباره‌ی امکان اجرای بخش پایانی تحریر دوم در صحنه‌ی نمایش، هر نظری داشته باشیم، در هر حال عبارتِ دلیل فقط به این معناست که «پاراباسیس همسرایان عوض شده است، و نیز بخشی که استدلال حق به ناحق رهنمون می‌شود، و بالاخره قسمت مربوط به آتش زدن خانه‌ی سقراط.»

پی‌نوشت. این یادداشت قبل انتشار ویرایش دوور از نمایشنامه، نگاشته شده است (ص ۷۴، یادداشت ۱ کتاب حاضر). به نظر دوور، ص Lxxxix «جمله‌ی اخیر دلیل به ما می‌گوید پاراباسیس، و منازعه‌ی میان حق و باطل، و آتش زدن خانه‌ی سقراط، بالکل، از آن ویراست دوم است.» او در تأیید سخن خویش حاشیه‌ای را بر آن نوشته شده‌اند نقل می‌کند. اما تحریر اول شامل منازعه‌ای در این مورد هست (ص xciii، «به نظر من منازعه‌کنندگان تحریر اول، همچون خروس‌های جنگی نمایش داده شده‌اند»)، و برای من روشن نیست که او منازعه‌کنندگان را چه کسانی می‌داند. اینکه منازعه‌ی مذکور بین خایرفون و فیدپیدس صورت گرفته باشد، در ص xcvi و بعد مورد بحث قرار می‌گیرد، ولی دوور آن را تأیید نمی‌کند. او، در راستای اصلی که در دیباچه‌ی خویش اعلام می‌کند (ص viii)، اشاره‌ای به راجرز نمی‌کند.

زندگی و شخصیت

۱. زندگی

سقراط اهل آتن بود، پدرش سوفرونیسکوس Sophroniscus نام داشت و مادرش فاینارته Phacnarete^۱ بخش او را نیز آلوپکه Alopeke می نامیدند.^۱

۱. علاوه بر اشاراتی چند در افلاطون (مثلاً لاکس d ۱۸۰، گرگیاس d ۴۹۵)، در اظهارات رسمی نیز پدر و بخش او را گزارش کرده‌اند (دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۰). اعتقاد به اینکه مادر او فاینارته نام داشته و ماما بوده است، آسان نیست اما ظاهراً درست است. سقراط در ثائیتوس (a ۱۴۹) نقش خود را در زندگی انسان‌ها با نقش ماما مقایسه می‌کند. همان‌طور که ماما به زنان کمک می‌کند تا فرزند جسمانی خود را بزنند، سقراط نیز به مردان کمک می‌کند؛ بچه‌هایی که او به تولدشان یاری می‌رساند نوزادان جسمانی نیستند بلکه اطفال عقلانی هستند. او نیز مانند ماماها یونان، خودش نمی‌تواند بچه‌ای به دنیا آورد. یعنی خود او عقاید خاصی ندارد، و فقط می‌تواند به دیگران کمک کند تا فرزندان فکری خود را بزنند. سقراط این تشبیه روشندان را چنین آغاز می‌کند «آیا نشنیده‌ای که من فرزند مامای شریف و برجسته‌ای هستم (μοΐαις) (μόλα γενναίαις τε και βλοσυρῶς) که فاینارته نام داشت؟ خوب، من نیز کار مادرم را پیش گرفته‌ام.» βλοσυρός در استعمال کلاسیک به معنی «پشمالو، پر مو، دارای موهای سیخ» و نیز به معنی «مردانه، غلیظ» است (LSJ)؛

سقراط در ۴۷۰ تا ۴۶۹ ق.م. متولد شد؛ زیرا محاکمه و اعدام او در بهار ۳۹۹ صورت گرفته است، و افلاطون می گوید او در آن هنگام هفتاد سال داشت. می گویند پدر او سنگتراش یا پیکرتراش^۱ بوده است، و در تأیید آن می توان

Lehmann، به نقل Webster, *Myc. to Hom.* 94، این کلمه را با کرکس ها هم ریشه دانسته است، اما ریشه شناسی آن یقینی نیست). ظاهراً اطلاق آن بر مادر یک فرد از سوی خود او، کار عادی ای نیست. ممکن است سقراط از روی طنز بگوید شغل مادرش مامایی بوده است، ولی اینکه او مامایی بوده است به نام فاینارته - کسی که فضیلت را به دنیا می آورد - حایز اهمیت است. از سوی دیگر (الف) پاسخ تنایتتوس به این سؤال که «آیا نشنیده ای...؟»، مثبت است «بلی، شنیده ام»؛ (ب) سقراط در الکیبیادس اول (۱۳۱c) خودش را «فرزند سوفرونیسکوس و فاینارته» می نامد و ذکر نام او در این جا بار معنایی خاصی ندارد، (ج) فاینارته در هر حال یک اسم آتنی است، زیرا در کتیبه ای آمده است (ریتر، *Sokr.* 6, n. 11). مادر هیپوکراتس اهل کوس نیز همین نام را داشته است (*RE*, VIII, 1802).

۱. *λιθοξόος* یا *λιθουργός* را (*RE*, 2. Reihe, v. Halpp. 1104)، عموماً «سنگتراش» ترجمه می کنند، ولی شاید منظور سنگتراشی است که کار خود را ماهرانه و هنرمندانه انجام دهد. ارسطو (اخلاق نیکوماخوس ۱۱۴a۱۰) فیدیاس را *λιθουργός* (سنگتراش ماهر) می نامد. *λιθοξόος* تا زمانی سپس تر رایج نبوده است. لوقیان *Lucian* (*Somn.* 9) از پسر بچه ای سخن می گوید که در این شغل به شاگردی دایی خویش درآمد، و در خوابی به او گفته شد ممکن است روزی همانند فیدیاس شود، اما به جای این کار، توصیه بر پیروی از سقراط را می پذیرد و این شغل را برای پرداختن به «فرهنگ» (*παιδεία*, §12)، کنار می گذارد. کار پیکرتراش های متوسط این بود که مجسمه های نیم تنه ی هرمس و آپولون و امثال آن را برای هر خانه و خیابانی می ساختند، و اصالت هنری این آثار بیش از آن مقدار نبود که ما برای تمثال های یادگاری قبرستان های خویش قابل هستیم. اکثر این افراد در آلوپکه *Alopeke* زندگی می کردند، محلی که در راه آتن به معادن مرمر پنتلیکون *Pentelicon* قرار دارد (*RE*, 1, 1595). افلاطون، کسنوفون، آریستوفانس و ارسطو، هیچ یک اشاره ی صریحی به مهارت سوفرونیسکوس نکرده اند، و بهترین گواه احتمالاً پاره ی ۵۱ آریستوکسنوس *Aristoxenus* در نسخه ی ورلی *Wehrli* است. (برای اشارات متأخر دیگر ر. ک. به *RE* همان جا.) برنت این ادعا را صحیح نمی داند (اثوتوفون، و غیره، ص ۵۰).

به سخن افلاطون اشاره کرد که دایدالوس Daedalus را نیای سقراط می‌نامد (اثوتوزون ۱۱b، آکئییادس اول ۱۲۱a). همان‌طور که پزشک‌ها سلسله‌النسب خود را به نیای اصلی خویش، آسکلپیوس Asclepius، می‌رسانیدند (چنانکه اروکسیماخوس در افلاطون، مهمانی، ۱۸۶c چنین می‌کند، پیکر تراش‌ها نیز طبیعتاً سلسله‌ی خود را تا دایدالوس تعقیب می‌کردند. در توجیه این شجره‌نامه‌ی اسطوره‌ای باید گفت (رسم یونانی این بود که هر شغلی از پدر به پسر می‌رسید. بر همین اساس گفته‌اند خود سقراط در حرفه‌ی پیکر تراشی پرورش یافته بود، و احتمالاً در جوانی به آن کار اشتغال داشت (تسلر، *Ph. d. Gr.* 52, nn. 1 and 2)، یعنی، به بیان لوکیان، «قبل از آنکه آن شغل را به منظور پرداختن به پایدیا [= فرهنگ] به یک سو نهاد» (Somn. 12). سوفرونیسکوس ظاهراً شهروند محترمی بوده است که در هر محفلی می‌توانست برای خود جایی باز کند، زیرا افلاطون از زبان لوسیماخوس پسر آریستیدس می‌گوید او دوست همیشگی من بود و پیش من محترم‌ترین فرد است. سوفرونیسکوس فقیر نبوده است، و فقر بعدی سقراط نیز، همان‌طور که افلاطون در دفاعیه (b ۲۳) می‌گوید، امری اختیاری بوده است.

سقراط در جنگ پلوپونزی حضور بسیار فعال داشت، و شجاعت و خونسردی او، به ویژه در هنگام سختی‌ها، و قدرت تحمل او آوازه‌ی بلندی برایش کسب کرد. افلاطون می‌گوید او در سه عملیات شرکت کرد: محاصره‌ی پوتیدیا Potidaea در آغاز جنگ، شکست و عقب‌نشینی‌های بعدی آتنیان در دلیوم Delium در بوئتیا در ۴۲۴ (لاخس در محاوره‌ی افلاطون به همین نام می‌گوید (a ۱۸۱)) «من در حین شکست همراه او بودم و اگر همه مثل سقراط بودند شهر ما هرگز به روز سیاه نمی‌نشست»، و جنگ آمفی‌پولیس Amphipolis در ۴۲۲. در اردوگشی پوتیدیا بود که او جان آکئییادس را نجات داد، و برجستگی‌هایی در تحمل شداید از خود نشان

داد که آлкиبیادس در مهمانی توصیف می‌کند.^۱

بعد از این وقایع، سقراط را در ۴۰۶ در ملا عام مشاهده می‌کنیم؛ در این جریان عده‌ای تقاضا می‌کنند که افسرانی که در نجات افراد از کشتی‌های شکسته شده در عملیات پیروزمندانه‌ی آرگینوسای Arginusae کوتاهی کرده‌اند، باید به یک کیفر محکوم شوند و نباید جرم آنها را جدا جدا بررسی کرد، و او در برابر این درخواست، مقاومت می‌کند. این عمل غیر قانونی بود، و اتفاقاً در این هنگام «قبیله‌ی» او پروتائیس prytancis بود، یعنی آنها باید تصمیم می‌گرفتند که چه مسئله‌ای در انجمن مطرح شود.^۲ سرانجام بقیه‌ی اعضا را به وسیله‌ی تهدید بر آن داشتند که با

۱. افلاطون به هر سه عملیات در دفاعیه ۲۸۷ اشاره می‌کند، از عملیات دلیوم در لاکس ۱۸۱a و در مهمانی ۲۲۰c، و از عملیات پوتیدیا در مهمانی ۲۱۹c و در خارمیدس ۱۵۳c مجدداً اسم می‌برد. خواه او رفتار قهرمانانه‌ی سقراط را در این عملیات بزرگ جلو داده باشد یا نه، در هر حال نمی‌توان گفت اصل حضور او را در این جنگ‌ها جعل کرده‌است. شبهات برنت و گومه را دبلیو.ام. کالدر سوم W. M. Calder III در *Phronesis*, 1961 پاسخ داده‌است. نویسندگان بعدی داستانی نقل می‌کنند که معلوم می‌دارد چگونه سقراط با استفاده از «علامت الهی» خویش، برخی از کسانی را که همراه او در عملیات دلیوم عقب‌نشینی می‌کردند واداشت تا مسیری غیر از مسیر دیگران در پیش گیرند و بدین طریق جان آنها را نجات داد (پلوتارک، *Gen. Socr.* 581c؛ سیسرون، درباره‌ی پیشگویی، ۱، ۵۴، ۱۲۳). سقراط، به نقل استرابون ۷، ۲، ۹ و دیوگنس لائرتیوس ۲، ۲۳ کسنوفون را در آن هنگام که از اسبش افتاده بود بر دوش کشید و نجاتش داد. بعضی‌ها به استناد پاره‌ای از آنتیس تنس (پاره‌ی ۳۳ در کایزی) می‌گویند آنتیس تنس جریان نجات آлкиبیادس (افلاطون، مهمانی، c-220d) را به عملیات دلیوم مربوط می‌داند، و اینکه بعدها آлкиبیادس به کسنوفون تبدیل شد! (*RE*, 2. Reihe, V. Halbb, 812f.) این داستان‌ها دست کم نشان می‌دهند که گزارش‌های مربوط به خدمت نظامی سقراط، فقط متکی به افلاطون نیست.

۲. شورای (بوله‌ی) ۵۰۰ نفری برای ایجاد هماهنگی به هیئت‌های ۵۰ نفری موسوم به پروتائیس تقسیم می‌شدند تا هر کدام به نوبت، یک دهم سال را انجام وظیفه کنند. وظیفه‌ی آنها تمهید مقدمه برای آکسیا (مجلس متشکل از همه‌ی

برداشتن این گام غیرقانونی موافقت کنند، و سقراط به تنهایی مقاومت کرد.^۱ سقراط در دفاعیه‌ی افلاطون به این حادثه اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید هرگز منصب سیاسی نپذیرفته است، هر چند مثل هر شهروند دیگری در شورا خدمت کرده است. مشهور بود که سقراط از شرکت فعال در سیاست اجتناب می‌کرد، اگرچه یکی از اهداف او در صحبت با جوانان این بود که آنها را آماده سازد تا نقش خود را به طور محترمانه و مؤثر ایفا کنند؛^۲ و ترجیح می‌داد که راه خویشتن را پیش گیرد، و بدون توجه به نظر جمع، از اعتقاد درونی خویش درباره‌ی آنچه حق می‌دانست پیروی کند. اگر در این مورد وجدان وی و احترام او به قانون، موجب مقابله با تصمیم مردم گردید، حدود دو سال بعد هم می‌بینیم با همان شجاعت در برابر تقاضای حکومت نوپای الیگارشی‌سی‌تن جبار ایستادگی می‌کند. این افراد مسئول یک دسته کشتارهای قضایی بودند، مخصوصاً شهروندان ثروتمند را به طمع اموالشان می‌کشتند. آنها - که سعی می‌کردند سقراط را نیز شریک جرم خویش سازند - به او و چهار تن دیگر دستور دادند که مرد اصیلی به نام لئون سالامیسی را دستگیر کنند. رهبران انقلاب که خویشاوندان افلاطون یعنی

مردم) بود، و هر پیشنهادی قبل از آنکه در الکسیا مطرح شود بایستی به تصویب آن هیئت می‌رسید.

۱. کسنوفون، اخبار یونان، ۷، ۱، ۱۲-۱۵، خاطرات ۱، ۱، ۱۸، ۴ و ۲۴، افلاطون، دفاعیه c-32a. درباره‌ی مسایل مربوط به جزییات این حادثه ر. ک. برنت همان، تریو در *RE, 2. Reihe, XVIII. Halbb 1772*. دو استریکر در *Mél. Grég. II, 207 ff.*، دودس، *Gorg. 247f.* جی. گیانانتونی *Giannantoni* در *Riv. crit. di stor. della ful.* (1962) سعی می‌کند گرایش سقراط به محاکمه را به عنوان کمکی برای فهم اندیشه‌ی سیاسی او بازسازی کند، و وفاداری به قانون را مبنای آن قرار دهد؛ دو استریکر (همانجا) خاطر نشان می‌کند که چگونه این حادثه دقت تاریخی دفاعیه‌ی افلاطون را تأیید می‌کند و این احتمال را تقویت می‌کند که احترام سقراط به قوانین در کریتون نیز امری واقعی بوده است.

۲. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۶، ۱۵، افلاطون، دفاعیه، ۳۱c و جاهای دیگر.

کریتیاس و خارمیدس از جمله‌ی آنهاست شاید به خوبی می‌دانستند که می‌توانند روی سقراط حساب کنند، زیرا قبلاً از اعضای حلقه‌ی او بودند و همچنین می‌دانستند که او طرفدار نظام دموکراسی آتنی نبود؛ اما آنها پیوستن او را به حکومت الیگارشی سهل گرفته بودند. چهار تن اطاعت کردند و لئون را دستگیر نمودند و به کام مرگ سپردند، اما سقراط راه خانه‌ی خود را پیش گرفت.^۱

سقراط در اثر انقلاب متقابل و استقرار مجدد دموکراسی، از عقوبت این تمرد خلاصی یافت. اما همین تحول، او را با خطر جدیدی مواجه ساخت. دوران بسیار سختی سپری شده بود، و دموکرات‌ها وظیفه‌ی مسلم خود می‌دانستند که از تکرار ترس و اضطرابی که هنوز در اذهان همگان زنده بود، جلوگیری کنند؛ یعنی از محیط هول و هراسی که در دوره‌ی کوتاه پیروزی کریتیاس و دیگر همدستان متنفذ او به وجود آمده بود. شخصیت‌های برجسته‌ی این دوره‌ی پر اضطراب، مثل آلکیبیادس خائن، همگی، مدت‌ها پیش، از یاران صمیمی سقراط بودند. بعلاوه، سقراط از این جهت نیز بدنام بود که بعدها پی برده بودند برخی از اظهارات او با کل نظام حکومتی دموکراسی ناسازگار است. آنها برای حفظ و ابقای خود، لازم دانستند که او را از سر راه خویش بردارند. سردمداران دموکراسی جدید بر خلاف جباران سی‌گانه، اهل خشونت نبودند. خود افلاطون که از هر جهت دشمن آنهاست، از رفتار معتدل آنها پس از استقرار مجددشان تمجید می‌کند.

اما بدبختانه، برخی از کسانی که در مسند قدرت هستند دوست ما

۱. افلاطون، دفاعیه، ۳۲c و نامه‌ها، ۷، c-۳۲۴d، کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۳. کسنوفون بدون آنکه نامی از سقراط ببرد در اخبار یونان، ۲، ۳، ۳۹ به این جریان اشاره می‌کند، و همین‌طور آندوکیدس در *De mysii*. 94، و لوسیاس، در ۵۲، ۱۲. ر. ک. برنت، دفاعیه، همان‌جا.

سقراط را براساس اتهامی ناروا به محاکمه کشیدند، اتهام آنها هرگز نباید بر علیه سقراط وارد می شد. آنها او را به بی دینی متهم کردند، و دیگران او را محکوم کردند و به کام مرگ سپردند - همان مردی که وقتی خود آنها در تبعید و فلاکت بودند، از همکاری در دستگیری یکی از دوستانشان اجتناب ورزید.^۱

مدعی اصلی، ظاهراً، ملتوس Meletus بود، و ادعای نام او تنظیم شد. سقراط در اثوتوفزون (۲b)، درباره ی ملتوس - که اسمش را هم نشنیده است - می گوید او «جوان ناشناخته ای است که مویی صاف و ریشی کم دارد»، و او فقط می تواند عروسک خیمه شب بازی ای باشد که با دستان توانمند آنوتوس Anytus هدایت می شود؛ یحتمل او را بدین جهت برگزیده اند که شور و حرارت خاصی نسبت به اتهام دینی ابراز می کرد.^۲ آنوتوس یکی از قدرتمندترین سیاستمداران دموکرات بود، و در جنگ علیه جباران سی گانه نقش رهبری داشت، و افلاطون در منون نشان می دهد که او سوفسطاییان را متهم می سازد و نسبت به سقراط نیز هشدار می دهد که

۱. افلاطون، نامه ۷۱a، c-325b. این جا مناسب نیست درباره ی اعتبار نامه ی هفتم سخن گوئیم؛ در این مورد، محققانی که به یک اندازه عظیم و سترگ اند بر ضد یکدیگر موضع گرفته اند. به نظر من تردیدی وجود ندارد که این فقره، نظر خود افلاطون را درباره ی آن فاجعه آشکار می سازد.

۲. مقایسه کنند با τούς ἀμφί Ἄνυτον و آنوتوس بی پروا πειθόμενοι Ἄνυτω در دفاعیه 18b و 31a (نیز 29c، 30b). در خود دفاعیه شواهدی هست که ذوق دینی ملتوس را معلوم می سازد، و اگر (همان طور که برنت و تیلور معتقدند) او همان ملتوسی باشد که یک سال بعد از این حادثه، آندوکیدس را مورد تعقیب قانونی قرار داد، دلیل مفصلی برای آن در سخنان باقی مانده از لوسیاس درباره ی تعقیب قانونی وجود دارد، و برنت گفته است این مورد «یگانه یادگار تعصب دینی است که از ایام کهن به ما رسیده است». (ر. ک. به کتاب او اثوتوفزون و غیره، ص ۹) این اسم، عام نیست، ولی کارشده ت Kahrstedt وجود شخصی او را در RE, XXIX. Halbb. 503 انکار می کند.

ممکن است شهر با او تند برخورد کند. اعتراضات او بر سقراط بیشتر جنبه‌ی سیاسی داشت، اما وارد ساختن تهمت سیاسی بر وی، یا یادآوری همدمی‌های پیشین او با کریتیاس یا خارمیدس، خلاف عفو عمومی‌ای بود که از سوی حکومت دوباره استقرار یافته‌ی دموکراسی اعلام شده بود، و آنوتوس کاملاً به آن وفادار بود.^۱ بنابراین فقط این اتهام را مطرح کردند که سقراط بر ضد دین جامعه سخن می‌گوید و نیز این سخن مبهم را که او «جوانان را فاسد می‌سازد». مدعی سومی نیز وجود داشت که فرد گمنامی موسوم به لوکون Lycon بود، و افلاطون در دفاعیه عملاً از او غفلت می‌کند تا بیشتر بر روی آنوتوس و ملتوس تأکید ورزد. می‌گویند او فقط سخنور بوده است، در حالی که آنوتوس علاوه بر سیاست، به صنعت یا تجارت نیز مشغول بوده است (او مالک یک دباغ‌خانه بوده است)، و ملتوس به شعر نیز می‌پرداخته است (دفاعیه، ۲۳c). سقراط در فقرات بعدی دفاعیه، از سیاستمداران (که تمایز واقعی با سخنوران ندارند)، پیشه‌وران و شاعران، به عنوان سه طبقه‌ای یاد می‌کند که سنوالاتی وی آنها را برآشفته است؛ و افلاطون این طبقه‌بندی را بی‌تردید با همان ذهنیت [یعنی با توجه به شغل مدعیان] انجام داده است. متن ادعانامه از دو طریق به دست ما رسیده است: کسنوفون و دیوگنس لائرتیوس. دیوگنس آن را از فاوورینوس Favorinus معاصر پلوتارک برگرفته است؛ فاوورینوس می‌گوید این ادعانامه در زمان او در مترو Metroön نگهداری می‌شد. کسنوفون فقط اصل اتهام را نقل می‌کند، که در آن تنها یک کلمه با نقل دیوگنس متفاوت است؛ بنابراین با اطمینان می‌توان گفت عین ادعانامه به طور صحیح به

۱. درباره‌ی عفو عمومی ر. ک. به ارسطو، قانون آتن، ۳۹، کسنوفون، اخبار یونان، ۴۲، ۴۳، و درباره‌ی احترام آنوتوس به آن، حتی در مواردی که به زیان خودش بود، ر. ک. به ایسوکراتس، 23. *In Callim.*

دست ما رسیده است.^۱ روایت کامل بدین قرار است:

این ادعانامه به قید سوگند از سوی ملتوس پسر ملتوس از بخش پیتوس بر علیه سقراط پسر سوفرونیسکوس از آلوپکه وارد می‌شود. جرم سقراط این است که خدایان رسمی شهر را انکار می‌کند و خدایان جدید دیگری به جای آن مطرح می‌سازد. همچنین جوانان را فاسد می‌سازد. مجازات درخواست شده، اعدام است.

افلاطون و کسنوفون - هردو - هم‌اوازند که اتهام دوم تا حدودی به صورت مبهم اظهار شده است. افلاطون به سقراط امکان می‌دهد آن را با اتهام اول مرتبط سازد، و از زبان ملتوس می‌گوید او جوانان را ملحد بار می‌آورد، و کسنوفون (خاطرات، ۱، ۲) در مقابل هرگونه اتهام مسکنی از او دفاع می‌کند: ترغیب آنها به هرزگی، شهوت پرستی، بی‌احترامی به والدین، و تفسیرهای غیر اخلاقی شاعران. اما او در تفسیر سخن «مدعیان» قدم فراتر می‌نهد (منظور آن چیزی است که پولوکراتس چند سال پس از این حادثه، در رساله‌ی خویش نوشته است، ص ۴۸ کتاب حاضر)، و به این اتهام می‌پردازد که سقراط آموزگار آلکیبیادس و کریتیاس بوده است، و بنابراین مسئول کشتارهای آنهاست. روابط او با این دو مرد، به ویژه با آلکیبیادس، ظاهراً بحث اصلی میان منتقدان و مدافعان سقراط بوده است.^۲ آنوتوس، کارهای

۱. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۱، ۱، فاوورینوس، به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۰. کسنوفون $\kappa\alpha\iota\nu\acute{o}\nu\ \delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\alpha\ \epsilon\iota\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ را به جای $\epsilon\iota\sigma\eta\gamma\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (که در دیوگنس لائرتیوس هست) آورده است، که احتمالاً کلمه‌ی قانونی درست همان باشد (برنت، ائوتوفرون و غیره، ص ۱۰۲). در دفاعیه‌ی افلاطون، ۲۴b و دفاعیه‌ی کسنوفون، ۱۰ و تا حدودی در ائوتوفرون ۳b توضیحاتی درباره‌ی این ادعانامه آمده است.

۲. دیس (Autour de P. 166f.) آلکیبیادس را محوری می‌نامد که بخش اعظم سخنان مخالفین و مدافعین سقراط بر حول آن می‌چرخد، مثال‌های او عبارتند

کریتیاس را به خوبی پیش چشم داشت، و آن را دلیل محکمی می دانست بر اینکه باید سقراط را از سر راه برداشت، اما عفو عمومی اعلام شده او را از علنی ساختن این نیت باز می داشت. سال‌ها بعد آیسخینس سخنور (*In Timarch. 173*) با گستاخی به آتنیان گفت: «شما سقراط سونسطایی را به مرگ محکوم کردید، زیرا او کریتیاس را تربیت کرده بود.» انگیزه‌ی این کار تا حدودی سیاسی بود، اما، همان‌طور که تسلر به خوبی توضیح داده است، *Ph. d. Gr. 217*، انگیزه‌های دیگری هم در کار بود:

درست است که سقراط قربانی عکس‌العمل دموکراتیکی ای شد که پس از سقوط جباران سی‌گانه به وجود آمده بود؛ اما انگیزه‌ی اصلی دشمنی با او، تنها دیدگاه‌های سیاسی نبود. بلکه گناه اصلی او را چنین توصیف می کردند که اخلاق و دین کشور را واژگون می کند، و تمایل ضد دموکراتیک تعالیم او تنها نتیجه‌ی غیر مستقیم این گناه بود، و تا حدودی ثمره‌ی بسیار فرعی آن محسوب می گشت.

همچنین می توان هرزگی آلكیبيادس و توهين مفرضانة او به مقدسات، و الحاد کریتیاس، و همین‌طور سیاست‌های آن دو را خاطر نشان کرد.^۱

نباید آنوتوس و همدستان او را متهم کنیم که تشنه‌ی خون سقراط بودند. آنها احتمالاً - و بلکه شاید کاملاً - راضی بودند که او فقط از آتن خارج شود و تبعید اختیاری در پیش گیرد و با غیبت خویش امکان پیشروی

از: کیفرخواست پولوکراتس، آلكیبيادس منسوب به افلاطون. صفحات ۴۹۴c تا ۴۹۵b جمهوری را به دلیل موجهی باید مربوط به آلكیبيادس دانست. دیتمار در کتاب خود، آیسخینس، ۱۷۷-۶۵، آنچه را سقراطیان مختلف، از جمله افلاطون، درباره‌ی آلكیبيادس گفته‌اند، مورد بررسی قرار می دهد.

۱. درباره‌ی کریتیاس و روابط او با سقراط ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۵۵ و بعد.

امور را فراهم سازد. افلاطون در دفاعیه، از زبان سقراط نقل می‌کند که آنوتوس می‌گوید (احتمالاً در سخنرانی شکوایی خویش) یا او هرگز نباید در دادگاه حاضر می‌شد، و یا حالا که حاضر شده است قضات باید حکم اعدام او را صادر کنند تا فرزندان خویش را از تأثیر سوء او نجات دهند (دفاعیه، ۲۹c). کریتون نیز می‌گوید سقراط در دادگاه حاضر شد «در حالی که ضرورتی بر حضور او وجود نداشت» (کریتون ۴۵e). حتی پس از تأیید گناه نیز برای او ضرورت نداشت که مجازات درخواست شده در کیفرخواست را قبول کنند. براساس قانون آتن، خود متهم می‌توانست مجازات سبک‌تری پیشنهاد کند، و قضات دوباره درباره‌ی آن پیشنهاد رأی‌گیری کنند و به نتیجه‌ی آن پایبند باشند. اگر سقراط در این جا مجازات تبعید را پیشنهاد می‌کرد، به احتمال بسیار زیاد قبول می‌کردند، همچنان که به گفته‌ی افلاطون، خود سقراط هم این نکته را به خوبی می‌دانست. وقتی هم که کریتون پیشنهاد می‌کند که او را پنهانی از کشور خارج کنند، پاسخ می‌دهد ممکن است قوانین آتن در پیش من مجسم شوند و بگویند «تو در خود جریان محاکمه می‌توانستی تبعید را که آرزویت بوده است اختیار کنی و این کار را که اکنون برخلاف نظر شهروندان انجام می‌دهی، براساس نظر آنها انجام دهی» (همان، ۵۲c). اما، بنا به دلایلی که در دفاعیه و کریتون آمده است، سقراط معتقد بود اگر از آتن خارج شود به رسالت خویش خیانت کرده است، و اینکه آتن در هر حال چنان جزء ذاتی زندگی او بوده است که حتی زندگی در جای دیگر برای او تصور کردنی نیست. به علاوه، او معتقد بود که هیچ زیانی به شهر نرسانده است، و بلکه خدمت مهمی هم بر آن انجام داده است. بنابراین، پیشنهاد متقابل او این بود که آنها باید به افتخار او ضیافتی را در پروتانیوم ترتیب دهند؛ و این افتخاری بود که نصیب فاتحان المپی و دیگر کسانی می‌گردید که سربلندی و منفعت بزرگی برای شهر فراهم آورده بودند. ولی او این نکته را نیز اضافه کرد که با پرداخت

جریمه مخالف نیست، زیرا از دست دادن پول هیچ آسیبی محسوب نمی‌شود. خود او فقط توانست یک مینه پیشنهاد کند، اما برخی از دوستان او (از جمله افلاطون) گفتند سی مینه^۱ جمع می‌کنند، و او بنا به درخواست آنها این مبلغ را پیشنهاد کرد. یا لااقل افلاطون چنین می‌گوید. کسنوفون می‌گوید او با اجتناب از این که اسم پیشنهاد دیگر را بر زبان آورد، مناعت طبع خویش را نشان داد.^۲ در هر حال این رفتار او، اختیار زیادی برای قضات باقی نگذاشت، و جای شگفتی نیست که این «انجمن ۵۰۱ نفری متشکل از افراد گوناگون آتن، از جمله کارگزاران بازنشسته، صنعتگران سالخورده، تاجران خرده‌فروش و دیگران که نمی‌توانستند کار سودمندتری پیدا کنند» (این سخن فیلیپسون است) به مجازات اعدام او رأی دادند؛ اکثریت آرا چنان ناچیز بود که اگر اندکی [سه رأی] کمتر بود سقراط تبرئه می‌شد.^۳

مطابق رسم آتن بایستی این حکم بی‌درنگ اجرا می‌شد، اما پیشامد خاصی آن را به تویق انداخت. آتنیان همه ساله کشتی‌ای را براساس یک سنت دینی به دِلوس Delos می‌فرستادند، این سنت در راستای ایفای نذر

۱. مبلغ بسیار معتنا بهی بود. براساس محاسبه‌ای که انجام داده‌اند با یک مینه در پایان قرن پنجم ق.م. حدوداً می‌توانستند چیزی بخرند در دهی ۱۹۵۰، ۷۵ پوند ارزش داشته باشد. ر. ک. به ترجمه‌ی محاورات افلاطون از سوی جوت، ویرایش چهارم، ج ۱، ۳۳۵، یادداشت (ترجمه‌ی انگلیسی).

۲. دفاعیه، ۲۳. ادعای کسنوفون را - مبنی بر اینکه سقراط نه خودش پیشنهاد دیگری مطرح کرد و به دوستان خود چنین اجازه‌ای داد، تا بدین طریق با مجرم بودن خودش موافقت نکند - بایستی مخالفت آگاهانه با افلاطون تلقی کنیم. افراد دیگری نیز احساس کرده‌اند که پیشنهاد جریمه، بیان قهقراپی‌ای بیش نبوده است (در این مورد ر. ک. Phillipson, 373ff.)، و بیان آن از سوی افلاطون، این عقیده را تقویت می‌کند که او، با توجه به حضورش در جریان محاکمه، حقیقت را بیان کرده است.

۳. Phillipson, *Trail*, 241 برای جزییات رأی‌گیری که افلاطون (دفاعیه، ۳۶a) و دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۱ با اندک تفاوتی نقل کرده‌اند، ر. ک. به Phillipson 367، و اس. اراسموس در *Gymnasium* 1964.

قدیمی‌ای بود که پس از موفقیت تسئوس در خاتمه دادن به پرداخت باج سنگین بر مینوتاوروس^۱ Minotaur در کرت، بر آپولون کرده بودند؛ تسئوس در ضمن این موفقیت جان جوانانی را از چنگال مینوتاوروس نجات داده بود. کشتی یک روز قبل از محاکمه‌ی سقراط ارسال شده بود، از آن هنگام تا موقع بازگشت آن، شهر را در حالت صفای دینی نگه می‌داشتند و همین امر مانع اعدام‌های قانونی بود.^۲ بنابراین در طول این مدت سقراط را در زندان نگه داشتند، و دوستان او مجاز بودند به دیدنش بروند؛ بدین ترتیب فرصتی پیش می‌آمد تا گفت و گوی‌هایی میان آنها صورت گیرد که کریتون افلاطون و فایدون او - گزارش آخرین روز زندگی سقراط - نمونه‌ای از آنها را دربر دارد.

سقراط با کسانتیپ Xanthippe ازدواج کرده بود، و سه پسر داشت، بزرگ‌ترین آنها، یعنی لامپروکلس Lamprocles، در هنگام مرگ او «جوان» بود،^۳ و کوچک‌ترین آنها، براساس آنچه در فایدون (۶۰a) نقل شده است، بچه‌ی کوچکی بیش نبود. اسم کسانتیپ نشانی از اشرافیت را با خود دارد، و نام او ضرب‌المثل معروفی برای ستیزه‌جویی گردیده است.^۴ صرف نظر از داستان‌های شایعه‌پراکنان بعدی، کسنوفون (خاطرات، ۲، ۲، ۷) شکوائیه‌ی پسر او را از رفتار تحمل‌ناپذیر وی نقل می‌کند، و در ضمن مزاح مهمانی او (۲، ۱۰)، آنتیس تنس از سقراط می‌پرسد: اگر تو معتقدی که زنان نیز به اندازه‌ی مردان پذیرای تعلیم و تربیت هستند، چرا کسانتیپ را تربیت نکرده‌ای و رضا داده‌ای که با «پرورد سرترین زن همه‌ی اعصار» زندگی کنی؟ سقراط نیز بر همین منوال پاسخ می‌دهد، همان‌طور که مربی اسب باید با چموش‌ترین و سخت‌ترین اسب‌ها تمرین کند و نه با اسب‌های رام و مطیع،

۱. اسم هیولایی هولناک در کرت - م.

۲. فایدون، c-58a؛ کسنوفون، خاطرات ۴، ۸، ۲. کسنوفون می‌گوید یک ماه فاصله افتاد.

۳. افلاطون، دفاعیه ۳۴d. یعنی حدود بیست سال داشت.

کسی هم که می‌خواهد توانایی مدارا با همه گونه مردم را به دست آورد، او را به زنی خویش برگزیده است، تا در اثر تمرینی که برای رام کردن او انجام می‌دهد بتواند با همگان افت و خیز کند. سخن افلاطون در فایدون (a 60) با این گواهی‌های مخالف، منافات ندارد. اینکه او در روز اعدام سقراط می‌گوید «امروز آخرین روزی است که تو با دوستانت صحبت خواهی کرد» کاملاً متعارف است (همان‌طور که خود فایدون می‌گوید «از آن نوع سخنانی است که زنان می‌گویند»)، و نیز جای تعجب نیست که او را در حالی از زندان خارج کنند که «گریه می‌کرد و بر سینه‌ی خود می‌کوفت». اندیشه‌ی بیوه ماندن و سرپرستی سه پسر بی‌پدر، اندیشه‌ی خوشایندی نیست، و در هر حال از زنی یونانی همین رفتار انتظار می‌رفت.^۱

۱. شخصیت نه چندان مهم کسانتیپ، احساسات نیرومند تعجب‌آوری را برانگیخته است، و پژوهشگران با شجاعت تمام به دفاع از وی پرداخته‌اند. اکثر آنها معتقدند که آنتیس تنس نفرت‌انگیز مسئول لکه‌دار شدن شخصیت زنی خوب بوده است (اگرچه در واقع هیچ گواهی برای خوب بودن او وجود ندارد)؛ آنها گواهی کسنوفون را نادیده می‌گیرند و سخنی از آن نمی‌گویند. ریتز (Sokr. 64)، به پیروی از یوتل، می‌گوید اگرچه آنتیس تنس بی‌تردید از صمیمی‌ترین یاران سقراط بود، اما رفیقی بی‌عاطفه بود، و یگانه‌انگیزه‌ی او در اهانت نابجا بر زن سقراط در پیش روی او، این بود که بر بزرگواری و جلال خود سقراط بیفزاید! اگر اخلاق بد کسانتیپ، واقعیت مشهوری نبود، کسنوفون به هیچ وجه نمی‌توانست داستان مزاح آنتیس تنس و پاسخ سقراط به آن را نقل کند.

بارها استدلال کرده‌اند که اگر آوازه‌ی ستیزه‌جویی کسانتیپ واقعیت داشت، آریستوفانس بی‌تردید از این موقعیت برای اهداف استهزایی خویش استفاده می‌کرد. در پاسخ می‌توان گفت سقراط در هنگام اجرای ابرها هنوز ازدواج نکرده بود، و اگر هم ازدواج کرده بود هنوز چنین آوازه‌ای به وجود نیامده بود. من تردید دارم که او چنین استفاده‌ای نکرده باشد. در ابرها استرپسیادس زنی دارد که از طبقه‌ای بالاتر از طبقه‌ی خود اوست، و این زن اصرار دارد که برای پسرشان اسمی اشرافی انتخاب کنند. (همان‌طور که برنت در دفاعیه، ۳۴d۶ گفته است، لامپروکلس اسمی اشرافی است.) او به اسم‌هایی علاقه‌ی بیشتر دارد که به -ایپوس ختم شوند، و اولین اسمی که بر زبان می‌آورد کسانتیپوس

است (ابرها، ۶۴)! آیا محتمل نیست که این نام اعجاب و خنده‌ی همگان را برانگیخته است؟ فقط می‌توان حدس زد که چرا آریستوفانس او را زن خود سقراط معرفی نکرده است، شاید او، برخلاف آنتیس تنس، احساس کرده است که مسخره کردن دوستی چون سقراط یک چیز است و استهزای بی‌مهابای زن او، چیزی دیگر. همچنین فرق است بین اینکه چنین کاری را در ملا، عام انجام دهند یا در یک مهمانی مختصر و خصوصی دوستانه، و آن هم پس صرف مقدار زیادی شراب.

منابع متأخر می‌گویند سقراط زن دیگری به نام مورتو Myrto، و دختر یا نوه‌ای به نام آریستیدس Aristides داشته است، برخی می‌گویند هر دو را همزمان در قید نکاح خود داشته است و برخی دیگر معتقدند پس از کسانتیپ با او ازدواج کرده است، ولی شق دوم بی‌تردید غیرممکن است. در همان عصر قدیم، پانتیوس (پلوتارک، *Aristid. 27, Ath 13. 55bb*) و دیگران در درستی این سخن تردید کرده‌اند؛ تناقض‌های موجود در این گزارش‌ها از اعتبار آنها کاسته است و به همین دلیل پژوهشگران، وقع زیادی بر آنها نمی‌نهند. برخی از منابع قدیم آنها را به اثر گمشده‌ای از ارسطو بازگردانده‌اند (ولی در همان حال در صحت انتساب آن اثر تردید کرده‌اند)، ولی به احتمال زیاد منشأ این روایات، معاصر جوان‌تر او آریستوکسنوس بوده است، که به قصد اتهام سقراط، چنین سخنانی را بر زبان آورده است. (ر. ک. تسلر، *Ph. Témoignage*, *d. Gr. 55, n. 2, and 63, n. 5*). برخی متون را دمان (38) گرد آورده، و توضیح محققانه‌ی روشنگری نیز عرضه کرده است، اما همچنین ر. ک. به آریستوکسنوس پاره‌های ۵۶a, b در نسخه‌ی ورلی. نیازی به گفتن ندارد که یوتل، آنتیس تنس را مسئول کل داستان می‌داند.

۲. چهره و شخصیت عمومی

در این جا باید به خاطر داشته باشیم که، چنانکه پیش از این گفتیم، ممکن نیست تعلیمات سقراط را از شخصیت او جدا سازیم. خواننده بدون توجه به این نکته، حوصله نخواهد کرد توجه زیادی را که به مطالب کم اهمیت و غیر فلسفی معطوف گشته است تحمل کند.

اما، گویی حتی مطالعه‌ی ظاهر شخصی سقراط نیز مستقیماً به این دیدگاه غایت‌شناختی وی منتهی می‌شود که زیبایی و خوبی هر چیزی منوط به این است که سودمند باشد و برای ایفای نقش خودش بیشترین تناسب را داشته باشد. این معیار در کل تعلیمات او صادق است، زیرا او یا به دنبال تعریف بود، یا بر دانش بودن فضیلت تأکید می‌کرد، یا می‌گفت هیچ کس دانسته گناه نمی‌کند، یا انسان را ترغیب می‌کرد که به روح خود پردازند، اعم از اینکه موضوع ظاهری بحث، کفشدوزی باشد یا عشق، او همیشه، همان‌طور که خودش می‌گوید، «سخنان واحدی را درباره‌ی

موضوعات واحدی بیان می‌کرد.^۱

همه قبول دارند که سقراط از نظر ظاهری، خیلی بد منظر بوده است، اما در عین بد قیافگی جذابیت‌های خاصی نیز داشته است. ویژگی‌های بارز او عبارت بودند از بینی پهن با منخرهای گشاد و بیرون آخته، چشمان خیره و برجسته، لب‌های کلفت و گوشتالو، و شکم یا، به بیان خود وی در مهمانی کسنوفون (۲، ۱۸) «معدده‌ای که تا حدودی بزرگ‌تر از آن است که برای آسایش لازم است».^۲ سقراط به گونه‌ای خاص و فراموش نشدنی بر مردم نگاه می‌کرد که به آسانی قابل وصف نبوده است. درباره‌ی او می‌گویند: «به رسم معمول، با چشمانی بسیار باز به اطراف خیره بود»، «به شیوه‌ی مرسوم، سرش را پایین انداخته و همچون گاو به بالا نگاه می‌کرد» و «به اطراف چشم می‌دوخت». سقراط به خود می‌بالید^۳ که با چشمان

۱. کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۶؛ افلاطون، گرگاس، ۴۹۰c. وجود این عبارت در آثار هر دوی کسنوفون و افلاطون (به ترتیب در گفت و گو با هیپپاس و با کالیکلس) نشان می‌دهد که این سخن، پاسخ مشهور سقراط به کسانی بوده است که او را به سبب تکرار ملال‌آورش سرزنش می‌کردند.

۲. ای. ایدلشتاین E. Edelstein در *X. und P. Bild, 7f. and 22* مواردی را که افلاطون و کسنوفون به قیافه و عادات شخصی سقراط اشاره کرده‌اند، جمع‌آوری کرده است. آریستوفانس نیز مؤید صحت برخی از آنهاست. دیوگنس لائرتیوس از مجسمه‌ی برنزی‌ای سخن می‌گوید که به دست لوسیپوس ساخته شد و آتینان تائب اندکی پس از مرگ سقراط، آن را برافراشتند. تصویرهای موجود بر دو دسته‌اند، برخی از آنها احتمالاً مبتنی بر مجسمه‌ی برنزی لوسیپوس است، و دیگری مبتنی بر اصل مرمری دوران هلنیستی است. (در تمثال‌های یونانیان اثر گیسلا ریشر Gisela Richter، این دو به ترتیب با نوع A و B مشخص شده‌اند.) اینکه برای سقراط پیش از لوسیپوس و در زمان زندگی خود وی تمثالی درست کرده باشند، مطلبی حدسی است. طرح روی این مجلد (جلد سوم متن انگلیسی) از نوع A که در واتیکان است برگرفته شده است. (Richter, *op. cit.* figs. 456-7, 459).

۳. افلاطون، فایدون، ۸۶d (درباره‌ی $\delta(\alpha\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega)$ مقایسه کنید با ارسطو، درباره‌ی رؤیاهای، ۱۳، ۴۶۲a، ۱۱۷b؛ کسنوفون، مهمانی، ۵، ۵).

برجسته‌اش بیش از همه می‌تواند اطراف را ببیند. دوستان وی او را با ساتیر [موجودات افسانه نیمه انسان و نیمه حیوان] و ماهی پهن (ماهی اشعه‌ای) مقایسه می‌کردند.^۱ کسنوفون در مهمانی (بخش ۵) از «مسابقه‌ی زیبایی» ای^۲ سخن می‌گوید که بین سقراط و جوان زیبایی به نام کریتوبولوس صورت می‌گیرد، و در آنجا سقراط می‌کوشد با شیوه‌ی مرسوم پرسش و پاسخ، اثبات کند که زیباتر از کریتوبولوس است. (او می‌گوید «فقط چراغ را اندکی نزدیک بیاورید.») بدین ترتیب سقراط گفت و گور را شروع می‌کند:

سقراط: آیا به نظر تو، زیبایی فقط در انسان هست، یا در چیزهای دیگر نیز دیده می‌شود؟ کریتوبولوس: به عقیده‌ی من، زیبایی در اسب و گاو و موجودات غیر زنده‌ی زیادی نیز وجود دارد. زیرا مثلاً می‌توان گفت این شمشیر یا نیزه یا سپر، زیباست.

سقراط: این چیزها که هیچ شباهتی به یکدیگر ندارند، چگونه همگی زیبا هستند؟

کریتوبولوس: خوب، اگر آنها برای اهدافی که ما در نظر داریم بیشترین تناسب را داشته باشند، یا نیازهای ما را بهتر برطرف کنند، در هر موردی می‌توانیم آنها را زیبا بنامیم.

سقراط: خوب، حالا بگو ببینم چشم را برای چه منظوری لازم داریم؟

۱. افلاطون، مهمانی، ۲۱۵b، منون، ۸۰a (صص ۱۲۱ و بعد، ۱۴۷ و بعد کتاب حاضر).

۲. اینگونه رقابت‌ها عملاً بخشی از بازی‌ها (ἄγωναί) را در آتن و جاهای دیگر تشکیل می‌داد که به اسم ایواندربیای εὐαγγελία نامیده می‌شد. این مسابقات جزو مراسم پان‌آتنیا بوده (ارسطو، قانون آتن، ۶۰، ۵)، و نویسنده‌ی سخنرانی علیه آلكیبيادس می‌گوید یکی از آنها را برده است ([اندوکیدس]، ۴، ۴۲). آتنایوس می‌گوید (۵۶۵ و بعد) هدف از آن، انتخاب زیباترین فرد بود؛ او مسابقه‌ی زیبایی ای (κρίσις κάλλους) سخن می‌گوید که در ایس صورت گرفت.

کریتوبولوس: البته برای دیدن.

سقراط: در آن صورت ثابت شد که چشمان من زیباتر از چشمان توست، زیرا چشمان تو فقط روبه‌رو را می‌تواند ببیند، ولی چشمان من چون برجسته‌اند، اطراف را نیز به راحتی می‌بینند.

کریتوبولوس: آیا به عقیده‌ی تو چشم‌های خرچنگ از چشم‌های هر حیوان دیگری زیباتر است؟

سقراط: بی‌تردید. زیرا از نظر استحکام و قوت نیز چشم‌های آن حیوان بهتر از چشم‌های حیوانات دیگر است.

کریتوبولوس: بسیار خوب، اما دماغ کدام یک از ما زیباتر است؟
سقراط: اگر خدا بینی را برای این آفریده است که بوها را با آن دریابیم، باید بگویم دماغ من زیباتر است، زیرا منخرین تو رو به پایین هستند، ولی منخرین من به هر طرف گسترده‌اند و از هر جهت بوها را درمی‌یابند.

کریتوبولوس: اما چگونه بینی‌ای پهن می‌تواند زیباتر از بینی راست باشد؟

سقراط: زیرا مانعی ایجاد نمی‌کند و اجازه می‌دهد که چشم‌ها هر آنچه را که بخواهند ببینند، در حالی که بینی بسیار بیرون آمد مانعی در برابر آنهاست.

کریتوبولوس: در مورد دهان هم می‌پذیرم که تو زیباتر هستی، زیرا اگر دهان بر گاز گرفتن آفریده شده است تو بهتر از من می‌توانی چیزهای بزرگ را به دندان گیری.

سقراط: و آیا گمان نمی‌کنی که لب‌های کلفت من برای بوسیدن مناسب‌ترند؟

کریتوبولوس: با این توصیف تو به نظر می‌رسد دهان من زشت‌تر از دهان یک الاغ است.

سقراط: و آیا این دلیلی دیگری نیست که من زیباتر از تو هستم؟
نایاداها Naiads که ایزد بانوان هستند، مادران سیلنوس‌ها

Sileni هستند، و آنها به من شباهت دارند تا به تو.

کریتوبولوس: بس است. اجازه بده رأی گیری کنیم، تا هر چه زودتر معلوم شود که چه تاوانی باید پردازم.

وقتی آرا شمرده شد و دیدند تمام آرا به نفع کریتوبولوس صادر شده است، سقراط با شگفتی دردناکی اعتراض کرد و گفت: کریتوبولوس به داوران رشوه داده است.

کسنوفون بر اساس هدف خودش، ذهنیت سقراط را حتی از راه گفت و گوی مختصر نیز آشکار می سازد. اصلی که در مسابقه ی زیبایی، مبنا قرار گرفته است، در هیپاس بزرگ افلاطون (۲۹۵c) نیز به چشم می خورد:

اجازه بده این فرض را مسلم بگیریم که هر آنچه مفید است زیباست. منظور من این است: ما چشم ها را آنگاه که فاقد قدرت بینایی باشند زیبا نمی نامیم، بلکه فقط هنگامی چنین می نامیم که آن نیرو را داشته باشند و برای دیدن سودمند باشند. بر همین منوال وقتی می گوئیم کل بدن زیباست، گاهی منظور ما این است که برای دویدن زیباست، و گاهی بر کشتی گرفتن؛ در مورد تمام موجودات زنده مطلب به همین گونه است. در مورد اسب یا خروس یا کبک زیبا، و همی ظرف ها، و وسایل حمل و نقل زمینی و دریایی، کشتی های باربری و کشتی های جنگی، و تمام آلات موسیقی و آلات هنری به طور کلی، و در مورد کارها و قوانین نیز زیبایی را بر اساس همین معیار به کار می بریم.

این درس سقراط را کسنوفون در گفت و گوهای دیگر نیز تکرار کرده است (خاطرات، ۳، ۸، ۶-۴؛ ۴، ۶، ۹). اگر بر قرن هیجدهم انگلستان نظر افکنیم، دیدگاه هایی وجود دارد که به دیدگاه سقراط بسیار نزدیک است: هوگارت

قبل از هر چیز باید توجه کنیم که تناسب اجزای هر چیزی برای هدفی که صنعت یا طبیعت برایش در نظر گرفته است، در زیبایی تمامیت یک چیز بیشترین تأثیر را دارد.

پس از ذکر مثال‌های از اندازه و شکل صندلی و پایه‌ها و طاق‌ها، ادامه می‌دهد:

در صنعت کشتی‌سازی، ابعاد هر قسمتی از گشتی براساس مناسبتش با کشتیرانی تعیین و تقدیر می‌شود. وقتی کشتی خوب حرکت کند، کشتیرانان... آن را زیبا می‌نامند. این دو مفهوم رابطی نزدیکی با یکدیگر دارند.^۱

سقراط نسبت به ظواهر بی توجه بود، همیشه پابره‌نه راه می‌رفت، یگانه کت کهنه‌ای که داشت مایه‌ی مسخره‌ی دیگران بود، و مخالفانش او را «نشسته» می‌خواندند. حتی دوستان او نیز ناچار می‌پذیرفتند که دیدن سقراط در حالتی که حمام کرده و کفش پوشیده است، امری غیر عادی است و نشان اتفاق خاصی محسوب می‌شود؛ فی‌المثل هنگامی او را چنین می‌دیدند که می‌خواست در ضیافت دوستش آگاتون، به مناسبت کسب جایزه با اولین تراژدی‌اش، شرکت کند.^۲ صلابت و پرهیزگاری و

۱. ویرایش بورک Burke، ص ۳۲. نیز ر. ک. به مقاله‌ی بورک «جنبه‌ی کلاسیک نظریه‌ی هنر هوگارت» در *Journal of the Warburg (and Courtauld) Institute*, 1943. بعداً درباره‌ی جنبه‌ی سودگرایی تعلیمات سقراط، بیشتر سخن خواهیم گفت.

۲. کفش نداشت و کت کهنه‌ی واحدی بر تن داشت، کسنوفون، خاطرات، ۱، ۶، ۲؛ پابره‌نه ὀνυπόδοτος، آریستوفانس، ابرها، ۱۰۳، ۳۶۳، افلاطون، مهمانی،

خویشتن‌داری از جمله صفات او هستند که بیشتر مورد تأکید قرار گرفته‌اند، مشروط بر اینکه پرهیزگاری را به معنی ریاضت کلی یا زهد افراطی ندانیم، بلکه همان بی‌توجهی به بود و نبود لذات مادی را در نظر داشته باشیم. او در عملیات جنگی پوتیدیا بر روی یخبندان‌ها در زمستان وحشتناک تراکیه طوری پابره‌نه و بدون پوشش خاص راه می‌رفت که گویی در خانه است؛ (آلکیبیادس در مهمانی افلاطون می‌گوید) این کاروی کینه‌ی سربازان را نسبت به او برمی‌انگیخت، زیرا آنها - که خودشان را خوب می‌پوشانیدند و به پاهایشان پوستین می‌پیچیدند - تصور می‌کردند که او ریشخندشان می‌کند. می‌گویند سقراط بیش از همه کس می‌توانست بنوشد، ولی هیچ کس ندیده بود که خودش شراب بخورد، بلکه فقط در مجالس عام و برای رعایت خاطر دیگران شراب می‌نوشید و این کار به سبب ارزشی که برای صحبت‌های پس از مهمانی قایل بود انجام می‌داد. شهوت و علایق جنسی و شکمی او کاملاً تابع اراده‌اش بود.^۱ بی‌تردید اطلاعات ما درباره‌ی سقراط عمدتاً از طریق کسانی به دست آمده است که نه تنها او را به خوبی می‌شناختند بلکه خود نیز از ستایشگران مخلص او بودند، و بنابراین ممکن است اظهارات آنها را تک بعدی بدانیم. اما، این اطلاعات به علاوه‌ی آنچه آنها درباره‌ی تعالیم و قدرت عقلانی او به ما می‌گویند، بر روی هم، تصویر کامل و معتبری از این شخصیت به دست می‌دهد؛ متأسفانه، اطلاعات اندکی که در زمینه‌های مخالف داریم، بی‌طرفانه نیست، و نشانه‌های کینه‌توزی و افترا در آنها هویداست. آریستوکسنوس که شخصیتی بسیار بدخواه و ناراضی است می‌گوید از پدرش اسپینتاروس Spintharus شنیده است که سقراط در آن هنگام که مزاج خوبی داشت هیچ

۲۲۰b. کت وی موضوع مزاج همگان بود. مقایسه کنید با آمی‌سیاس، ص ۷۲

و یادداشت ۱ کتاب حاضر.

۱. گرایش جنسی او را در فصل بعد مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کس متقاعد کننده‌تر از او نبود، اما وی عصبانی بود و وقتی احساساتی می‌شد نگاهی زشت پیدا می‌کرد و از هرگونه گفتار و کردار خشن خودداری نمی‌کرد. او از نظر جنسی نیز تند بود، «اما با هرزگی خویش در دسری درست نمی‌کرد، زیرا فقط با زنان شوهردار یا فاحشه‌های عام می‌آمیخت»^۱ در این که سقراط طبیعتی عصبانی داشته است تردیدی وجود ندارد، و کسانی که زیر تازیانه‌ی خشم او قرار گرفته‌اند شاید همان احساسی را درباره‌ی وی داشته‌اند که اسپینتاروس توصیف کرده است. خشم او در موارد نادری که برمی‌افروخت، واقعاً ویرانگر بود. کسنوفون مثالی ذکر می‌کند. کریتیاس به این وسوسه افتاده بود که جوانی به نام اثوتودموس Euthydemus را که در حلقه‌ی سقراط قرار داشت اغوا کند. وقتی اعتراضات محرمانه‌ی سقراط کارگر نیفتاد، و ملاحظه کرد که او در جایی که اثوتودموس و چند تن از آشنایان جوانش حاضر بودند، عفت کلام را رعایت نمی‌کند، در پیش همه‌ی آنها گفت «به نظر می‌رسد کریتیاس تمایلی خوک صفتانه پیدا کرده است و می‌خواهد خود را به تن اثوتودموس بساید، به همان ترتیب که خوک خود به سنگ می‌ساید»^۲.

۱. آریستوکسنوس، پاره‌ی ۵۴، در نسخه‌ی ورلی. متأسفانه کسانی که بر گزارش‌های مطلوب افلاطون و کسنوفون اعتماد نمی‌کنند در برابر گفته‌های آنها چیزی بهتر از اینگونه شایعات بی‌اساس در اختیار ندارند. آریستوکسنوس همان فردی است که گفته است سقراط دو زن داشت، گفته است او جانشین *παλιδικός* آرخلائوس بود، و مدعی شده است که او برای تعلیم، پول می‌گرفت (پاره‌های ۵۷ و بعد، ۵۲، ۵۹). او همچنین گفته است کل جمهوری در کتاب آنتی‌لوژی‌کای پروتاگوراس منطوی بود و نیز اینکه ارمطو در زمان حیات افلاطون به رقابت با او برخاست و لوکیوم را باز کرد (پاره‌های ۶۵، ۶۷).

۲. خاطرات، ۲، ۱، ۲۹-۳۰. مری رنو Mary Renault این صحنه را با قدرت تخیلی شایان توجهی در داستان خویش *The Last of the Wine* بازسازی کرده است (pp. 120f. of the *New English Library* paperback) (ed.).

۳. تمایل جنسی و عشق

تمایل جنسی سقراط را باید با تفصیل بیشتری بررسی کنیم، زیرا هم او همیشه با جوانان در تماس بود و هم اروس [= عشق] در فلسفه‌ی افلاطونی الهام گرفته از سقراط، نقشی بنیادین داشت. روابط همجنسی، در آتن آن زمان با روابط زمان ما فرق داشته است. داستان‌های افسانه‌ای زیادی در روابط مردانه از نوع رابطه‌ی آشیل و پاتروکلوس یا رابطه‌ی اورستوس و پولادس وجود داشت، و آنها عمیقاً معتقد بودند که این گونه روابط بین مردان - که با اهداف جنسی فرسنگ‌ها فاصله دارد - در تقویت روحیه‌ی قهرمانی و فضایل دیگر بسیار مؤثر بوده است، و به تماس روحی پایدار و واقعی‌ای منتهی می‌شده است، رابطه‌ای که بسی فراتر از رابطه‌ی ازدواج میان زن و مرد است. در مهمانی افلاطون، مسلم می‌گیرند که جاذبه‌ی بین زن و مرد تنها یک نوع رابطه‌ی طبیعی است که هدف آن تولید مثل و ابقای نسل است. دموستنس حاصل مطلب را چنین بیان می‌کند: «زنان فاحشه به درد کامجویی می‌خورند، و زنان متعه برای رفع نیازهای جسمانی و همسران برای به وجود

آوردن فرزندان قانونی.^۱ البته، جامعه‌های مختلف یونان شاخص‌های رفتاری متفاوتی داشتند. پائوسانیاس Pausanias در مهمانی افلاطونی می‌گوید در ایس و بوئتیا تفکرات ثانویه‌ای در این مورد وجود ندارد، و می‌گوید تیس به «گروه مقدس» عاشقان خویش بالیده است، و آنها را الگویی برای ثبات قدم و شجاعت دانسته است. این کار در ایونیا و بخش‌های یونانی تابع حکومت ایران ممنوع بود؛ پائوسانیاس می‌گوید این وضع ناشی از تمایل طبیعی جباران بود بر اینکه رعایای آنها از نظر عقلانی و جسمانی ضعیف نگه داشته شوند و پیوند دوستی و اتحاد استوار میان آنها برقرار نباشد. او در ادامه می‌سخن می‌گوید در خود آتن^۲، وضع بسیار پیچیده است و به آسانی نمی‌توان آن را فهمید. آنها معتقد بودند که چنین عشقی می‌تواند امر شریفی باشد، و اکثراً عاشق را به دیده بی‌گناهی می‌نگریستند؛ اما در عین حال پدران برای فرزندان خود لله‌هایی می‌گماردند تا به دقت مراقب هرگونه رابطه‌ی عاشقانه‌ی احتمالی آنها باشند. به عقیده‌ی وی در توضیح

۱. دموستنس، 122 (59) *In Neaer.* به نقل لوینسون، *In Def. of P.* 106، n. 81 توصیف لوینسون از وضع کلی دیدگاه آتنیان، پادزهر خوبی در برابر نظریاتی از قبیل نظریه‌ی کیلسون است که می‌گویند افلاطون که از احساس گناه و طرد و انزوا رنج می‌برد، دچار انحراف از معیار مقبول اجتماعی می‌گردید.

۲. اگر متن در ۱۸۲b درست باشد در اسپارت نیز چنین است. برخی‌ها اشکال کرده‌اند (ر.ک. بری، همان) که اسپارت، جامعه‌ای کاملاً دستوری بود و نمی‌توانست از این جهت مانند آتن باشد. افلاطون نیز به دستورمندی اسپارت اشاره کرده است (قوانین ۶۳۶b، ۸۳۶b) و با توجه به اشارات گوناگون، آن را به عنوان یک حقیقت پذیرفته‌اند، اگرچه اینک دُور استادانه استدلال کرده است که بر پایه‌ی این شواهد نمی‌توان گفت روابط همجنسی در اسپارت محدودتر از جاهای دیگر بود، یا آتنیان درباره‌ی آنها چنین اعتقادی داشتند (BICS، 36-8، 1964). کسنوفون به صراحت می‌گوید (Rep. Lac. 2. 13-14) قوانین لیکورگوس، در عین حال که بر معاشرت شرافتمندانه‌ی مردان با پسران ترغیب می‌کند، روابط جسمانی میان آنها را هم‌مطراز زنا می‌داند.

این پدیده باید گفت: عشق به دو نوع درست و غلط تقسیم می‌شود؛ برخی‌ها فقط به دنبال لذت طبیعی هستند و وقتی ببینند معشوقشان طراوت خود را از دست می‌دهد از او منصرف می‌شوند، و برخی دیگر عاشق روح یک پسر می‌شوند و نه شیفته‌ی جسم او، و در نتیجه، دوستی شرافتمندانه‌ای را با او پیش می‌گیرند. موانعی که در جلوراه قرار می‌دادند، با ایجاد فاصله‌ی زمانی و استلزام کوشش‌هایی برای شکستن آنها، به منزله‌ی یک آزمایش بود؛ و جامعه‌ی آتن دو چیز را زشت می‌شمرد: تسلیم سریع به عاشق، و تسلیم به سائقه‌های ترس یا طمع^۱ یا امید پیشرفت. انگیزه‌ی جوان باید این عقیده باشد که معاشرت او با مرد بزرگ‌تر، شخصیت وی را نیرومند می‌سازد و عقلش را کامل‌تر می‌کند و طرف دیگر هم باید با این علم اقدام کند که بر چنین کاری تواناست. چنین عشقی هم برای جامعه مفید است و هم برای فرد، «زیرا هر دوی عاشق و معشوق را وادار می‌کند که خود را مقید سازند تا به برتری‌هایی دست یابند».

کسانی که در محاوره‌ی مهمانی سخن می‌گویند دارای چنین سیرتی هستند. اگرچه پائوسانیاس چیزهایی می‌گوید که برای افلاطون پذیرفتنی است، برداشت او از عشق با برداشت افلاطونی - سقراطی که اندکی بعد می‌آید فرق دارد، و می‌توان آن را نماینده‌ی دیدگاه آتنیان با فرهنگ دانست. لاگربورگ Lagerborg، در بررسی بسیار خوبی که از این موضوع به عمل آورده است، به حق می‌گوید: «یونانیان به هیچ وجه این دوستی‌های ظریف را چیز ملامت‌آوری نمی‌دانستند»، و «افلاطون در عشق به جوانان زیبا، فرزند

۱. قانون، فساد اخلاقی را بر شهروندان آتنی ممنوع کرده بود، در صورت محکومیت، از حقوق شهروندی (ἀποκλιση) محروم می‌شدند. مرجع عمده‌ی ما درباره‌ی قانون آتن در خصوص روابط همجنسی (که در عین حال بر قانون جاری، از حیث تمام جهات قراردادی آن، پرتو زیادی می‌افکند) سخترانی آیسخینس بر ضد تیمارخوس است. برای خلاصه‌ای از آن ر. ک. به دوور در BICS, 1964, 32f.

واقعی زمانش بود.^۱ همین سخن درباره‌ی سقراط نیز صادق است، و خط بطلانی بر نظریاتی می‌کشد که می‌گویند او خلاف عادات جاری جامعه‌ی خویش گام برداشته است. علت این خلط، ناتوانی بر تشخیص لازم میان دو صورت این گونه روابط است: یک صورت آن تمایلات افسانه‌ای و متعالی است، که به آسانی ممکن بود نسبت به جوانی پیدا شود که دارای کیفیات خوب و از جمله زیبایی جسمانی باشد، و صورت دیگر همان تمایلات کم و بیش هرزه برای کامیابی‌های جنسی است. مردم آتن، و از جمله افلاطون و سقراط، بی‌تردید شق دوم را ناروا می‌دانستند.^۲ انکار حقیقت این بیت ویرژیل «*Gratior est pulchro veniens de corpore virtus*» از سوی اکثر انسان‌ها را می‌توان کاری ریاکارانه دانست. به عنوان شاهدی برای اینکه سقراط صورت مقبول این عشق را داشته است - البته این مورد نمونه کاملاً فروتری از عشق سقراطی است - می‌توان سخنان کریتوبولوس را نقل کرد؛ کریتوبولوس، جوان زیبای پُر طرفداری بود، که اینک به حد کافی بزرگ شده است و خود می‌تواند به افراد جوان‌تر از خویش دل ببندد:^۳

ما زیبارویان، چیزی به عاشقان خود می‌بخشیم که آنها را از قید متاع دنیوی آزادتر می‌سازد، برای سخت‌کوشی و مقابله با خطر آماده‌تر می‌گرداند، و حتی بر خویشتن‌داری و حیای آنها می‌افزاید، زیرا

۱. *plat. Liebe*, 44f, 31. درباره‌ی جنبه‌های ارزشمند اخلاقی و اجتماعی رفتار میان - مردی یونانیان، به ویژه ر. ک. به pp. 42ff.

۲. در سخنرانی لوسیاس که فایدروس برای سقراط می‌خواند (فایدروس، ۲۳۱c)، غیر عاشقان هستند که «از ترس قانون رایج» احساس می‌کنند که باید در ارضای تمایلات خویش با حزم و احتیاط رفتار کنند؛ ولی کل عبارت نشان می‌دهد که در هر حال تسلیم تمایلات طبیعی شدن، امری تأسف‌آور است.

۳. کسنوفون، مهمانی، ۴، ۱۵. درباره‌ی مرحله‌ی سنی کریتوبولوس، مقایسه کنید با ۲، ۸:

ἔτι καὶ ἐπώμενος ὧν ἦδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ.

تمایلی که در دل آنهاست در همان حال، آنها را غرق در شرم و حیا می‌سازد. در واقع، ابلهانه است که عنان خویش به دست زیبارویان ندهیم: مثلاً اگر کلینياس همراه من باشد حاضر من خود را در دل آتش اندازم، و می‌دانم که شما هم حاضرید همین کار را در معیت من انجام دهید. بنابراین، سقراط، جای تعجب نیست که زیبایی مرا چیز سودمندی برای بشریت بدانیم، و تو نباید در تحقیر آن بگویی زیبایی چیزی است که به زودی پژمرده می‌شود. جوان، مرد بالغ، و پیر مرد هم می‌توانند همچون یک کودک، زیبا باشند. به همین دلیل است که پیرمردان خوش سیما را بر حمل جوانه‌های زیتون در آتنا برمی‌گزینند، زیرا آنها در تمام عمر، زیبایی را با خود داشته‌اند.

فایدروس در مهمانی افلاطون (۹-۱۷۸) اظهارات مشابهی دارد: آنچه باید اصل حاکم بر زندگی انسان‌ها گردد، و بدون آن نه فرد می‌تواند کار بزرگ و نیکی انجام دهد و نه جامعه - یعنی احساس شرم در کارهای زشت و اشتیاق به انجام کارهای تحسین‌انگیز - چیزی جز عشق نیست؛ نه ثروت می‌تواند نقش او را ایفا کند، نه خویشاوندی و نه کسب افتخار. عاشق آن مقدار که تحت تأثیر معشوق از کارهای زشت و از بددلی‌ها دست برمی‌دارد، تحت تأثیر پدر یا سایر خویشاوندان چنین نمی‌کند. پس اگر این سخنان را در مقیاس کوچک‌تر در نظر بگیریم، کسی که افلاطون یا کسنوفون - یا برای این منظور، آریستوفانس^۱ - را خوانده باشد، بی‌تردید

۱. هانس کلسن Hans Kelsen، در استدلال بر اینکه افلاطون از نظر اجتماعی احساس انزوا می‌کرد، زیرا عمل همجنس‌بازی در آتن به شدت مطرود بود، می‌گوید آریستوفانس «آن را با تندی و ریشخند شدیدی مورد انتقاد قرار داد» (Int. Journ. Ethics, 1937-8, 375). این طنز ناهنجار او را می‌توان به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد، و انگیزه‌ی خنداندن حاضران را عامل زشتی آن دانست؛ زیرا اگر چیزی باعث خنده‌ی آنها نمی‌شدند در آنجا جمع نمی‌شدند. درباره‌ی تفاوت دیدگاه‌های افلاطون و آریستوفانس نسبت به

قبول خواهد کرد که عشق میان مردان در بین طبقات مرفه آتن، واقعیتی کاملاً طبیعی و متعارف بوده است، خواه برای معاشرت‌های جدی یا برای تفریح و شوخی. جی. دوروکس G. Devereux در مقاله‌ی جالب خویش از دیدگاهی روانکاوانه نوشته شده است («همجنس‌بازی دروغین یونانی و «معجزه‌ی یونانی»»، *Symb. Osl.* 1967)، به خوبی نشان داده است که رفتار همجنس‌بازانه‌ی یونانی انحراف واقعی نبوده است، بلکه نوعی اظهار بلوغ بوده است تا بدان طریق وارد زندگی بزرگسالان شوند. شاید این کار، عمل تأسف‌آوری بوده است، ولی، همان‌طور که مؤلف می‌گوید، بلوغ واژه‌ی شرم‌آوری نیست. بالاخره این واژه با واژه‌ی جوانی به یک معنی است، و یونانیان کسرشان خود نمی‌دانستند که بگویند جوانی خود را برای همیشه حفظ کرده‌اند. رابطه‌ی جوانی با شکوفایی نبوغ بی‌همتای یونانی را مؤلف در صفحات پایانی مقاله به طرز جالبی روشن ساخته است.

در این میان، موضع سقراط چه بوده است؟ آنچه از او نقل می‌کنند، نشان می‌دهد که درباره‌ی عشق، زبان‌گویایی داشته است؛ او خود را عاشق (*ἐραστής*) و استاد «عشق‌بازی» (*τὰ ἐρωτικά*) می‌نامد. در منون (۷۶c) می‌گوید در مقابل خوبرویان (که البته از جنس مخالف نیستند) توان ایستادگی ندارد، و در مهمانی کسنوفون ابراز می‌دارد که هیچ وقت بی‌عشق نزیسته است. ولی به هیچ وجه بعید نیست که افرادی زبان‌عاشقانه به کار برند و در عین حال کاملاً رفتار عقیفانه‌ای در پیش گیرند. دل‌باختگی جنسی عارفان متدین غالباً جالب توجه بوده است.^۱ به علاوه، ما امروزه دست کم با بقایای (شاید رو به کاهش) حرمت اجتماعی استعمال این زبان روبه‌رو

همجنس‌بازی ر. ک. دوروکس، 1964، 36 and 38. *BICS*.

۱. به عنوان نمونه، تیلور در *Socrates*، 46 می‌گوید: «به نظر می‌رسد اقتباس تقریباً کامل زبان نمادین مأخوذ از عواطف جنسی به وسیله‌ی عارفان همه‌ی اعصار و امکنه، نشان می‌دهد که رابطه‌ای واقعی میان عرفان و طبیعت عاشقانه وجود دارد.»

هستیم، در حالی که سقراط چنین مانعی در پیش خود نداشته است. تمام شواهد نشان می‌دهند که او، از یک طرف، کاملاً بر تمایلات خود مسلط بود، و معاشرت اجتماعی مقبولی با جوانان پیش می‌گرفت و آنها را به دیده‌ی سرمایه‌ای تربیتی می‌نگریست؛ ولی، از سوی دیگر، مقاومت او مستلزم سعی و کوشش جدی بود. سقراط وقتی از عشق سخن می‌گوید، هر چند بیانش معمولاً صیغه‌ی طنز دارد، تردیدی باقی نمی‌گذارد که چیزی در ورای آن شوخی قرار دارد. جالب‌ترین فقره، توصیف ملاقات سقراط با خارمیدس جوان پس از غیبتی طولانی در ارتش است. همگان زیبایی خارمیدس را تحسین برانگیز می‌دانند، و سقراط می‌گوید نمی‌توان از زانو زدن در پیش جمال او خودداری کرد، مشروط بر اینکه روح او نیز به اندازه‌ی جسمش زیبا بوده باشد. آنها می‌خواهند با او سخن گویند و این مطلب را معلوم سازند، و در نتیجه، خارمیدس در میان سقراط و کریتیاس بر زمین می‌نشیند.

اما^۱ من در آن هنگام در حیرت افتادم، و اطمینان قبلی خود را که می‌خواستم با او سخن گویم، به کلی از دست دادم. و وقتی کریتیاس به او گفت من همان پزشکی هستم که علاج سردرد او را می‌دانم، و او رو به سوی من کرد و نگاهی وصف‌ناپذیر بر من انداخت، و خواست سنوالی بکند، نگاهم به اندرون جامه‌اش افتاد و سراپای وجودم آتش گرفت. عنان اختیار از دستم رفت، و پیش خود گفتم کودیاس Cydias چه نیکو عشق را فهمیده بود آنگاه که، وقتی از پسر بچه‌ی زیبارویی سخن می‌گفتند، به کسی هشدار داد «که آهو نباید در پیش

۱. افلاطون، خارمیدس، c-155c. مقایسه کنید با کسنوفون، خاطرات، ۱، ۳، ۱۳، که سقراط می‌گوید «آن حیوان وحشی که» جوان خوبرو «نام دارد» خطرناک‌تر از رتیل است، زیرا می‌تواند زهر دیوانه‌کننده‌ی خویش را حتی بدون تماس با قربانی اش، از راه دور وارد سازد.

شیر سبز شود، که زود طعمه‌ی او خواهد شد. «واقعاً دریافتم که گویی در برابر درنده‌ی وحشی‌ای قرار گرفته‌ام.

بقیه‌ی محاوره به ماهیت سوفروسینه - خویشتن‌داری یا پرهیزگاری - اختصاص یافته‌است.

ظاهراً از جمله‌ی شوخی‌های میان سقراط و دوستانش، علاقه‌ی او به آلکیبیادس بوده است. افلاطون در چندین مورد به آن اشاره می‌کند؛ و جالب‌ترین مورد آن، پاره‌ای از آیسخینس سقراطی است، که این علاقه را با شوریدگی خدایان مستی [باکانه] مقایسه می‌کند.^۱

به نوبه‌ی خود باید بگویم، عشقی که من به آلکیبیادس داشتم تجربه‌ای را برایم فراهم آورد که شبیه تجربه‌ی باکانه بود. آنها، وقتی از عشق الهام گیرند، از چاه‌هایی عسل و شیر بیرون می‌آورند که مردم عادی با زحمت می‌توانند آبی از آنها برآورند. همین‌طور من، اگر چه چیزی یاد نگرفته‌ام تا بر کسی تعلیم دهم و بهترش سازم، در عین حال فکر می‌کردم که چون عاشق او هستم، همدمی من توانسته است او را بهتر بسازد.

آهنگ کنایه‌آمیز این سخن، روشن است. فریفتگی عاشقانه‌ی سقراط - که می‌تواند با شیفتگی حوریان شوریده مورد قیاس قرار گیرد - این است که شاید با عشق خویش توانسته است آلکیبیادس فاسد را به زندگی بهتری وادار سازد. توصیف خود آلکیبیادس از سقراط، در مهمانی افلاطون، با این

۱. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۰۹a، گرگیاس، ۴۸۱d، آلکیبیادس اول، به دفعات زیاد؛ آیسخینس، پاره‌ی ۱۰c، ص ۲۷۳ دتیمار. افلاطون در مهمانی ۲۱۷a و بعد، از زبان آلکیبیادس نقل می‌کند که او به غلط گمان می‌کرده است سقراط خواهان همبستر شدن با اوست.

سخن سازگار است؛ او می‌گوید سقراط از پاکدامنی شکست‌ناپذیری برخوردار است و با همین منش باعث شده است که او پیش خود احساس شرمساری کند. سقراط در آکیبیادس اول به طور کلی استدلال می‌کند که خود یک فرد، عقل یا روح (پسوخته)ی اوست و بدن فقط ابزاری است که روح «در اختیار می‌گیرد» و در امور زندگی به کار می‌برد. او بر این اساس، فرصتی می‌یابد تا منظور خود را از عشق حقیقی روشن سازد و گونه‌ی رایج عشق مردان به پسران را مردود بداند؛ زیرا کسی که به جسم آکیبیادس عشق می‌ورزد، عاشق او نیست، بلکه فقط عاشق چیزی است که متعلق به اوست.^۱ همین سخن، به گونه‌ای مختصرتر، در گفت و گوی جالبی میان آنتیس تنس و سقراط، در مهمانی کسنوفون (۴، ۸) آمده است. آنتیس تنس اظهار می‌دارد که عاشق سقراط است، و سقراط سیلنوس مانند پاسخ می‌دهد، «اما عشق تو وصف چندان خوبی ندارد، زیرا تو عاشق خود من (لفظاً: «روح من») نیستی، بلکه عاشق ظاهر من هستی». پس از گفت و گویی چند (۸، ۲۳) به طور جدی می‌گوید، «بردگانه است که با کسی به انگیزه‌ی عشق جسمانی معاشرت کنیم، نه به انگیزه‌ی عشق روحانی».

به سخنان افلاطون درباره‌ی عقیده و عمل سقراط در موضوعات جنسی می‌توان اعتماد کرد، البته نه فقط به این دلیل که شواهد معتبری آنها را رد نمی‌کند، و نه به این دلیل که اگر او مشغول بچه بازی بود مطابق عادات و عرف آن زمان نیازی به مخفی نگه داشتن آن نبود. مطلب مهم‌تر این است که توصیف افلاطون از وی کاملاً قانع‌کننده است؛ سندیت بی‌چون و چرای او، تمجیدهای مستقیم وی از سقراط نیستند، بلکه عناصری هستند که در فلسفه‌ی خود وی یافت می‌شوند. با عنایت به دیدگاه‌هایی که او در باب عشق دارد، باید بگوییم اگر فکر و عمل سقراط با آن دیدگاه‌ها سازگار نبود افلاطون به ستایش او نمی‌پرداخت. در واقع تأثیر سقراط بوده است که به

۱. ۱۳۱۰. برای توضیح بیشتر ر. ک. صص ۲۷۵ و بعد کتاب حاضر.

افلاطون کمک کرده است تا به مقدار بسیار زیادی از معیارهای اخلاقی زمان خویش پیشتر رود. او بچه بازی را هم در جمهوری محکوم می‌کند و هم در قوانین.^۱ مطلب مهم‌تر، و مطلب محصل‌تر، این است که اروس در کل فلسفه‌ی وی نقشی بنیادین دارد. توضیح کامل این سخن را به بعد موکول می‌کنیم، ولی به طور خلاصه، منظور این است که هر فلسفه‌ی زندگی کامل و رضایتبخشی، بایستی عواطف را نیز به اندازه‌ی عقل مد نظر قرار دهد هر دوی اینها جزو اصلی طبیعت بشر هستند. فلسفه، این نیست که فقط به عقل پردازیم و از تمام چیزهای دیگر غفلت کنیم. بلکه باید با به کارگیری عقل، تمایلات خود را به صورت‌های غیر جسمانی ارضا کنیم، که در این صورت، تمایلات مذکور نه تنها سرکوب نمی‌شوند، بلکه به عالی‌ترین وجه اقیان می‌شوند. انگیزه‌های جنسی در این میان جایگاه خاصی دارند؛ زیرا از طریق آنهاست که روح برای اولین بار با آنچه زیباست آشنا می‌شود. البته، گام اول همان تحسین زیبایی جسمانی است، ولی اگر کسی در همین مرحله توقف کند و به اسراف در هرزگی مشغول گردد، زندگی‌اش تباه خواهد شد. اما این عشق که در ماست، در واقع نیرویی روحانی است، و با مشاهده‌ی تجلیات پایین‌تر آن و با پی بردن به ماهیت آن، می‌توانیم آن را به مراحل بالاتری هدایت کنیم؛ (افلاطون در مهمانی، این مراحل را از زبان سقراط، چنین توصیف می‌کند:) از دل‌باختگی به یک تن خاص به مرحله‌ای می‌رسد که از کل زیبایی محسوس، لذت زیباشناسانه می‌برد، پس از آن مرحله به درک

۱. جمهوری، c-403a؛ در قوانین ۸۳۸c، همجنس‌بازی را بر این اساس محکوم می‌کند که بی‌ثمر است زیرا موجب «انقطاع آگاهانه‌ی نسل بشر می‌شود، چون این کار به منزله‌ی پاشیدن بذر در صخره‌ها و سنگ‌هاست که هرگز ریشه نمی‌دواند و میوه‌ی طبیعی به بار نمی‌آورد». در ۶۳۶c در وصف این کار می‌گوید: «عملی غیر طبیعی و اوج اسراف بی‌شرمانه و هوس پرستانه». ارسطو قبول دارد که افلاطون این نوع رابطه را ممنوع ساخته بود، سیاست، ۱۲۶۲a۳۲ و بعد.

زیبایی سیرت نایل می‌آید،^۱ و به دنبال آن به زیبایی عقلانی دانش‌ها دست می‌یابد، و همین‌طور پیش می‌رویم تا به رؤیت ناگهانی خود زیبایی موفق شویم، صورت مطلق که به هیچ وجه با چشم تن دیده نمی‌شود، بلکه چشم روح یا عقل می‌تواند آن را نظاره کند. در این مرحله نهایی و الهی، زیبایی و خیر و حقیقت یکی می‌شوند؛ و افلاطون از زبان سقراط می‌گوید فقط کسی به رؤیت این واقعیت متعالی نایل می‌آید که طبیعتی عاشق‌پیشه داشته باشد، زیرا فقط قدرت اروس می‌تواند آدمی را به آن مرحله برساند. سقراط می‌گوید، منظور از آشنایی با اسرار نهایی عشقبازی [*ta erotika*] همین است؛ و این نظریه‌ی بنیادی افلاطونی است، فلسفه‌ای که به مقدار زیادی از خود سقراط الهام گرفته است.

آنجا که اعتبار افلاطون را به عنوان یک مرجع بررسی می‌کردیم، روشن ساختیم که ما به هیچ وجه نمی‌گوییم هر آنچه افلاطون از زبان سقراط نقل می‌کند، واقعاً گفته‌ی خود سقراط است یا می‌تواند باشد. افلاطون در همین سخنرانی مفصل و زیبای مهمانی، بی‌تردید از تعالیم سقراط تاریخی فراتر رفته است.^۲ اما همان‌طور که اگر سقراط معتقد بود مرگ پایان همه

۱. باید به خاطر داشته باشیم که کلمه‌ی *καλότη* کالون - که ما «زیبایی» ترجمه می‌کنیم - به همان اندازه که برتری‌های جسمانی را می‌رساند، بر برترهای اخلاقی نیز دلالت می‌کند.

۲. در ۲۰۹c دیوتیما Diotima اهل مانتینه Mantine - که زن صاحب کرامتی است و سقراط می‌گوید این معارف را از او گرفته است - می‌گوید: «سقراط، تا این‌جا آن قسمت از اسرار عشق را گفتم که برای تو نیز قابل وصول است؛ اما تردید دارم که بتوانی اسرار نهایی آن را دریابی؛ اسراری که اهل عشق در اثر مراقبه‌ی دایم به دست آورده‌اند.» همان‌طور که دیگران گفته‌اند (ر. ک. Stenzel, *PMD* 4f.) به احتمال زیاد، افلاطون با این عبارت، حدود فلسفه‌ی استادش را مشخص می‌کند. یعنی مفهوم اتحاد اذهان، که به استعداد ورود در حوزه‌ی مثل، منتهی می‌شود؛ این کار با کوشش‌های ذهنی، که در مهارت مامایی سقراط به چشم می‌خورد، مرتبط است؛ سقراط با این روش - بدان‌گونه که در *تئایتوس* توصیف شده است - به طور موفق، موجب تولد نوزادهای

چیز است، افلاطون نمی‌توانست قوی‌ترین براهین خودش را در خصوص جاودانگی روح، بر زبان سقراط جاری سازد (ص ۶۰ و بعد کتاب حاضر)، در این جا نیز اگر افکار و رفتار سقراط تاریخی درباره‌ی عشق، همچون بسیاری از معاصران او، منحصر به عشق زمینی بود، افلاطون نمی‌توانست سخنرانی موجود در مهمانی را به او نسبت دهد.

تمامی مطالب فوق با اظهارات کسنوفون که پیش از این (صص ۴۰ و بعد) تذکر دادیم، سازگار است؛ کسنوفون می‌گوید: سقراط عشق روحانی را بر عشق جسمانی مقدم می‌شمرد، ولی معتقد نبود که عشق روحانی بایستی فاقد عنصر شهوانی باشد. سیسرون داستانی را نقل می‌کند که احتمالاً از محاوره‌ای برگرفته شده است که دوست جوان سقراط فایدون، آن را نوشته است. فردی به نام زوپوروس Zopyrus، که مدعی بود از روی قیافه‌ی افراد شخصیت‌شان را بازمی‌شناخت، مدعی شد که در چهره‌ی سقراط، آثار زیادی می‌یابد که حاکی از طبیعت رذیلانه و شهوانی او هستند - سخنی که وقتی درباره‌ی لب‌های شهوانی کلفت سقراط بیندیشیم، زیاد هم غیر طبیعی نمی‌نماید. حاضران، که به زندگی عقیفانه‌ی سقراط علم داشتند، بر او خندیدند، ولی خود سقراط به طرفداری او از گفت: وجود شهوات را قبول دارم، ولی من به وسیله‌ی عقل بر آنها چیره گشته‌ام.^۱ سقراط به آن معنا که

عقلی دیگران می‌گردد. ادعای همیشگی سقراط، مبنی بر اینکه خودش چیزی نمی‌داند، در این جا نیز آمده است؛ این توصیف به گونه‌ای است که می‌توان گفت به احتمال زیاد، افکار سقراط تاریخی را باز می‌گوید.

۱. سیسرون، *Tusc.* 4. 37. 80، و مقایسه کنید با *De fato*, 4. 10. دیوگنس لائرتیوس نیز محاوره‌ی زوپوروس فایدون را قبول دارد (۲، ۱۰۵). این داستان را تسلر «مشکل تاریخی» نامیده است (*Ph. d. Gr.*, 64n) و فریدلندر (*Plato, Eng. tr.*, I, 45) می‌گوید «به خوبی اثبات شده است». فایدون منبع مسلمی است، و شهادت او کاملاً تضمین می‌کند که این سخن دست کم درباره‌ی سقراطی که او می‌شناخت، صادق است. هنری جکسون (به نقل آدام *Apol*, xxii) گفته است سقراط از نظر ظاهری «نشانی از شهوت‌پرستی و

آنتیفون توصیف می‌کند (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۸۱ و بعد) انسان خوبی بود، و با افراد ضعیف‌تر از خویش همدلی و همفکری خوبی داشت. همان‌طور که تسلر به خوبی توضیح داده است (Ph. d. Gr. 68)، او ایده‌آل غیر شخصی فضیلت نبود، بلکه فردی بود که رگ و پوست آتنی و یونانی داشت.

پس، معلوم شد که جوانان نکوروی، جاذبه‌ی نیرومندی برای سقراط داشتند، و او در هیچ جای دیگر به اندازه‌ی محفل آنها شادمان نبود. ولی آنها می‌دانستند که یگانه تأثیرشان بر سقراط این بود که حس دوستی او برانگیخته می‌شد و به صحبت کردن با آنها می‌پرداخت، تا قابلیت عقلانی خود را به کار برد و افکار آنها را ده‌ها برابر تندتر از آنچه قبلاً بود به حرکت آورد.

حتی بلاهت را با خود داشته است». (مقایسه کنید با «stupidum et bardum» در De fato, 4. 10).

۴. تأثیر بر دیگران

اگر سقراط شیفته‌ی زیبایی جوانان بود، جوانان نیز به همان اندازه دلباخته‌ی او بودند. این مرد زشت چهره و بینی کوفته و شکم گنده و چشم برجسته، دارای نیروی جاذبه‌ی شخصی خارق‌العاده‌ای بود. آسان نیست که این نیرو را جز از طریق تجربه دریا بایم، اما دوستان جوان او نهایت سعی خود را کرده‌اند تا آن را منتقل سازند، و بهتر است از زبان آنها سخن گوئیم. آلکیبیادس، در مهمانی افلاطون، پس از اینکه او را با مارسسیاس Marsyas مقایسه می‌کند - مارسسیاس، ساتیری بوده است که با آپولون در نواختن نی به مقابله پرداخته است - و شباهت‌های ظاهری فراوان بین آن دو را توضیح می‌دهد، سخن خویش را چنین ادامه می‌دهد:

اما آیا تو نی نیز نمی‌نوازی؟ در واقع، نه؛ کاری که تو انجام می‌دهی مهم‌تر از آن است. مارسسیاس نیازمند ابزاری بود تا به وسیله‌ی آن انسان‌ها را با نیرویی که از دهانش بیرون می‌آمد مسحور سازد... اما سقراط، تو به قدری ماهرتر از مارسسیاس هستی که همان تأثیر را با

صرف کلمات و بدون به کار بردن هیچ گونه ابزاری به وجود می‌آوری. در هر حال، اگرچه اکثر ما به سخنان دیگر سخنوران اهمیت زیادی نمی‌دهیم و یا اصلاً گوش نمی‌سپاریم، هرگاه به صحبت‌های تو گوش دهیم، یا حتی دیگران چیزی را از زبان تو گزارش کنند، همه، اعم از مرد و زن و نوجوان، به یک اندازه عنان اختیار از دست می‌دهیم و مسحور بیان تو می‌شویم. آقایان، اگر بیم آن نبود که مرا متهم به مستی کنید، به قید سوگند توضیح می‌دادم که سخنان او با من چه‌ها کرده است... هر وقت به سخنان او گوش می‌سپارم، قلبم تندتر می‌زند و اشک‌هایم فرو می‌ریزد، گویی حالت شوریدگی دینی پیدا کرده‌ام؛ و دیگران را نیز می‌بینم که همان تجربه را داشته‌اند. حتی وقتی که به بیانات پریکلس و دیگران سخنوران چیره‌دست گوش می‌دادم چنین تجربه‌ای برایم حاصل نمی‌شد؛ من می‌دیدم که آنها نیکو سخن می‌گویند، ولی روحم به هیجان نمی‌آمد و احساس نمی‌کردم زندگی‌ام بهتر از زندگی بردگان نیست.^۱

نباید بگوییم افلاطون این سخنان را برای اهداف دفاعی بر زبان انکیبیادس جاری می‌سازد تا سقراط را از مسئولیت اعمال خلاف او وارهاند. آنچه در این جا بیان می‌شود چیزی عمیق‌تر از افسون محض کلام یا قوت استدلال است، آنها درصدد توصیف چیزی هستند که به آسانی در بیان نمی‌گنجد. منون نیز همین تأثیر را با تعبیر سحر و جادو توصیف می‌کند، و این بیانات را می‌توان ناشی از تجربه‌ی خود افلاطون از تأثیری دانست که سقراط به طور ناخودآگاه داشته است، تأثیری که ارتباط زیادی با ظاهر الفاظ سقراط نداشته است. جالب‌ترین توصیف این تأثیر را در تناگس ملاحظه

۱. ۲۱۵b و بعد، ترجمه‌ی دبلیو. هامیلتون. ترجمه‌ی اسیل تر مایکل جویس Michael Joyce از سخنرانی عالی این جوان هرزه (در مجموعه محاورات هامیلتون - کیرنس) نیز دیدنی است.

می‌کنیم؛ همه قبول دارند که این محاوره را اگر هم افلاطون ننوشته باشد، یکی از یاران سقراط در اوایل قرن چهارم به سلک نگارش درآورده است. اگر حق با کسانی باشد که ثناگس را از افلاطون نمی‌دانند، در آن صورت مطالب این محاوره به لحاظ استقلال آن، حایز اهمیت زیادی خواهد بود، و توصیف‌های خود افلاطون نیز صحت مطالب آن را در این مورد دو چندان خواهند ساخت. وقتی *cironcia* ابرونیای سقراط را از هر جهت ممکن بدانیم، چیز عجیبی باقی می‌ماند که بایستی توضیح داده شود.^۱

پدر ثناگس^۲ که از اصرار پسرش برای تربیت یافتن در علوم سیاسی، به ستوه آمده است، او را پیش سقراط می‌آورد. ثناگس به خود سقراط علاقمند است و می‌خواهد تحت تعلیم او قرار گیرد، اما سقراط می‌گوید آموزگاران شایسته، سوفسطاییانی چون پرودیکوس و گرگیاس و پولوس هستند. آنها مطلب مشخصی برای آموختن دارند و می‌دانند چه کار می‌کنند. در حالی که خود او مهارت یا دانشی برای آموختن ندارد، و فقط در

۱. برای بهترین توضیح مختصر درباره‌ی ثناگس ر. ک. Friedländer *Plato*, Eng. tr., II, 147-54. او انکار انتساب آن به افلاطون را موجه نمی‌داند، و با توجه به سبک نگارش محاوره، تاریخ تقریبی ۴۰۰ را برای آن حدس می‌زند. دبلیو. جینل W. Jancell (در *Hermes*, 1901) آن را مجعول می‌داند و می‌گوید اثری سقراطی است که در زمان حیات افلاطون، بین ۳۹۶ و ۳۶۶ نوشته شده است. منابع دیگر در *RE*, XL. Halbb. 2366f. آمده است. برخی‌ها فقط به این دلیل در صحت انتساب آن به افلاطون تردید کرده‌اند که دارای عنصری موهوم و غیر عقلانی در رابطه با ندای دایمونی [الهی] است و در سخنان آریستیدس به تماس بدنی اشاره می‌کند. این نظر را دوروتی تارنت Dorothy Tarrant در *CQ*, 1958, 95 اظهار داشته است. اگر قرار باشد این مسئله را پایدار بدانیم، نظریه‌ی فریدلندر دست کم مبنای خوبی برای دیدگاه مخالف است. به ویژه ر. ک. به ص ۱۵۲ کتاب او. (ریست سخن او را قبول ندارد. (J. M. Rist, *Phoenix*, 1963, p. 17).

۲. افلاطون در جمهوری (۴۹۶b) اسم ثناگس را آورده است؛ سقراط در آن جا می‌گوید اگر ثناگس از سلامت جسمانی برخوردار بود، خیلی پیشتر از این فلسفه را جهت پرداختن به زندگی سیاسی رها کرده بود.

هنر عشق استاد است؛ و پیشرفت و عدم پیشرفت کسانی که در دور او جمع می‌شوند در دست وی نیست؛ این امر بستگی به خواست خدا دارد. بعضی وقت‌ها ندای آسمانی بازدارنده‌ی او، مانع پذیرش شاگردی می‌شود، و حتی در مواقعی هم که آن ندا باز ندارد، او موفقیت کسی را تضمین نمی‌کند. بعضی‌ها بهره‌ای دایمی برمی‌گیرند، اما عده‌ای نیز به محض اینکه حضور او را ترک می‌گویند، پیشرفت‌شان متوقف می‌شود.^۱ سقراط داستانی می‌گوید تا این نکته را اثبات کند (۱۳۰a):

این داستان مربوط به سرنوشت آریستیدس، پسر لوسیماخوس و نوه‌ی آریستیدس بزرگ است. این پسر مدتی در جمع ما بود و در مدت زمان کوتاهی به پیشرفت بزرگی دست یافت. سپس سوار بر کشتی شد و در اردویی نظامی به خدمت پرداخت، و وقتی بازگشت ملاحظه کرد که توکودیدس، پسر ملسیاس، به جمع ما پیوسته است. در روز قبل، توکودیدس در حین گفت و گو بر من تاخته بود؛ بنابراین آریستیدس پس از احوالپرسی و مطرح کردن سخنانی چند، روی به من کرد و گفت، «شنیده‌ام، توکودیدس از مقام کبریایی با تو سخن می‌گوید و طوری رفتار ناهنجار پیش می‌گیرد که گویی کسی هست.» گفتم: «کاملاً درست است.» گفت: «مگر به یاد نمی‌آورد که پیش از پیوستن به تو، چه حال برده گونه‌ای داشت؟» گفتم: «ظاهراً نه.» گفت: «نه، سوگند می‌خورم که به یاد نیاورده است.» «و در مورد من چطور، سقراط؟» «وضع خود من نیز خنده‌آور است.» «چرا؟» «زیرا قبل از آنکه

۱. مشابه نکات فوق در تثابتوس (d ۱۵۰ و بعد) نیز آمده است، در آن‌جا، این مطالب را به روشنی با تمثیل مامایی مرتبط ساخته است، و به آریستیدس نیز اشاره کرده است. اما در آن‌جا فقط گفته است، اگر ندای دایمونی با بازگشت شاگردی موافقت کند، او دوباره شروع به پیشرفت می‌کند. از اینکه ممکن است دانش کسی، علی‌رغم جواز الهی، دوباره زایل شود، سخنی به میان نیامده است.

از پیش تو بروم می‌توانستم با هر کسی سخن گویم و از حیث استدلال با آنها برابری کنم. حتی در پی محافل باهوش‌ترین افراد بودم. اکنون درست عکس آن حال را دارم. اگر احساس کنم کسی اهل علم و فرهنگ است، چنان از بی‌کفایتی خود شرمسار می‌شوم که از پیش او می‌گریزم.» پرسیدم: «آیا این توانایی ناگهان از دست تو رفت یا به طور تدریجی؟» گفت: «به طور تدریجی.» پرسیدم: «وقتی که آن توانایی را داشتی، آیا آن را از چیزی به دست می‌آوردی که من به تو آموخته بودم یا به گونه‌ای دیگر برای تو حاصل می‌شد؟» گفت: «سقراط، چیزی به تو خواهم گفت که بسیار باور نکردنی ولی کاملاً حق است. همان‌طور که خودت می‌دانی، من هیچ وقت چیزی از تو نیاموختم؛ اما هر وقت با تو بودم پیشرفت می‌کردم، حتی آن‌گاه که هر دو در یک خانه بودیم ولی در یک اتاق نبودیم، هر چند وقتی در یک اتاق بودیم پیشرفتم زیادتر بود؛ و وقتی در یک اتاق بودیم و تو با کس دیگری سخن می‌گفتی هرگاه من چشمانم را بر تو می‌دوختم، پیشرفتم بیشتر از آن وقتی بود که به سمتی دیگر نگاه می‌کردم. و بیشترین پیشرفت من زمانی بود که عملاً در کنار تو می‌نشستم و می‌توانستم خود را به تو بسایم. اما اکنون تمامی آنها از من زایل شده است.»

حالت این جوان را می‌توان دریافت که چگونه با حیرت درباره‌ی تأثیر افسانه‌ای حضور سقراط به تأمل پرداخته است.^۱ افلاطون نظر واقعی خویش

۱. محاوره‌ی تناگس، عاری از نمایش و طنز نیست. فریدلندر (همان، ۳۲۶) گفته است سبک سنگین و مغلق سخنان آزاد دمودوکس، که باعث لکه‌دار گشتن و غیر افلاطونی تلقی شدن محاوره گردیده است (مثلاً از سوی شوری، *WPS*، 429)، احتمالاً کاری عمدی بوده است، چرا که همین بیان شایسته‌ی یک کشاورز است. او به ناچار مقایسه‌ی اصیلی میان پرورش گیاهان و تعلیم و تربیت جوانان انجام می‌دهد (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۸ و بعد)؛ از جمله، این مقایسه‌ی جالب که برای یک مرد «کاشتن» بچه‌ها بسیار آسان‌تر از

را درباره‌ی «تعلیم از طریق تماس» (که چنانکه دوروتی تارانت در CQ, 1958 بیان کرده است، به نظر یونانیان عقیده‌ی غیرممکنی نبود) در مهمانی ابراز داشته است (d-175c)؛ در آنجا آگاتون از سقراط می‌خواهد تا در کنار او بنشیند، بلکه او بتواند از طریق تماس با سقراط از آنچه هم‌اکنون بر او الهام شده است بهره‌مند شود. سقراط پاسخ می‌دهد: چیز خوبی بود اگر می‌توانستیم با لمس کردن یکدیگر، حکمت را با چیزی مانند لوله‌های مویین از کسی به کسی منتقل سازیم. برخلاف آنچه احتمالاً طرفداران دل‌باخته و جوان سقراط فکر می‌کردند، توانایی‌های تعلیمی سقراط حاوی عنصری مادی یا جادویی نبود، ولی در عین حال چیزی بیش از تلقین محض حقایق و مفاهیم بود. فریدلندر (همان، 152) به حق تعلیم و تربیت سقراط از طریق عشق^۱ را در برابر تعلیم و تربیت عاری از عشق سوفسطاییان قرار می‌دهد؛ و نیز می‌گوید سوفسطاییان مطالب عقلی را در اختیار هر کس و ناکسی قرار می‌دادند، در حالی که ندای دایمونی سقراط به او می‌گفت که آیا ممکن هست بین او و کسی که برای شاگردی آمده است رابطه‌ی ذهنی و اخلاقی لازم به وجود آید یا نه، و این امر، پیوند شاگرد - معلمی او را قرین موفقیت می‌ساخت. این مطلب با هنر مامایی او نیز مرتبط است. چون سقراط خودش چیزی نمی‌آموزد و فقط آنچه را که هست بیرون می‌کشد، درباره‌ی کسی که در ذهن خود چیزی ندارد، کاری از او ساخته نیست. سقراط این‌گونه افراد را نزد سوفسطاییان می‌فرستاد (تئایتوس، ۱۵۱b). بزرگ‌ترین انگیزه‌ی او برای امتناع از قبول مزد (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۱)، این بود که در انتخاب شاگرد آزاد باشد و فقط کسانی را برگزیند که تشخیص صریح خودش (یا ندای دایمونی او) معلوم دارد که

کاشتن درختان است! هنگام پروردن است که مشکلات رخ می‌نمایند.
 ۱. اگرچه فریدلندر در این‌جا اشاره نکرده است، عبارت ایسخینس که در ص ۱۳۴ نقل شد با این مطلب ارتباط بسیار زیادی دارد.

«پیشرفتی» خواهند داشت. تردیدی نیست که سقراط نیز شاگردان خود را همچون دیگران به سلاح استدلال مجهز می ساخت، اما فقط به دلیل اینکه روشن اندیشی را مقدمه‌ی ضروری کردارِ درست اخلاقی می دانست. به نظر او مهارت دیالکتیکی فقط وسیله‌ای برای بهبود اخلاقی است؛ و تا همدلی قبلی‌ای بین معلم و شاگرد وجود نداشته باشد، این دیالکتیک به جایی نمی‌رسد.

هر چند سقراط با تماس خود هیچ تأثیر جادویی ایجاد نمی‌کرد، با این حال براساس سخنان افلاطون باید بگوییم تأثیر شخصیت او بر شنوندگانش، امری منحصر به فرد و بی‌همتا بود. فقط کسانی که دارای حالات روحی شایسته‌ای بودند و این روحیه‌ی خود را حفظ می‌کردند، می‌توانستند تحت تأثیر آن قرار گیرند. برخلاف آنچه آریستیدس می‌گوید، شرط اول، اعتماد به نفس نیست، بلکه احساس افسردگی ناشی از درماندگی است. روش او از این عقیده‌اش ناشی می‌شد که هر کسی، پیش از آنکه بتوان در راه حکمت هدایتش کرد بایستی به نیاز خود معتقد بوده باشد، یعنی خودش را نادان و ابله بداند. بعضی‌ها فقط نیازمند این گام ابتدایی منفی بودند، و وقتی، به اصطلاح روانکاوانه، در حالتی از گذر منفی قرار می‌گرفتند، بر سقراط و همین‌طور بر خودشان خشم می‌گرفتند. او می‌گوید (تئایتوس، ۱۵۱c) خیلی‌ها وقتی می‌بینند بچه‌های عقلی‌شان را غیر واقعی دانسته و طرد می‌کنم «می‌خواهند مرا به چنگ و دندان گیرند». این جنبه‌ی تأثیر او در منون (۸۰a) ضمن برقراری رابطه‌ی ناخوشایندی با چهره‌ی وی توضیح داده می‌شود، رابطه‌ای که آلکیبیادس نیز از آن سخن گفته است.

احساس می‌کنم که تو سحر و افسون و جادو در برابر من به کار می‌گیری و در نتیجه مرا حیران و درمانده می‌سازی. گستاخی است که بگوییم تو به نظر من از حیث چهره و تمام ویژگی‌های دیگر، دقیقاً

مانند آن ماهی پهن پرتوافکنی هستی که اگر کسی به آن نزدیک شود و لمس کند بی حس می گردد. تو اکنون همان تأثیر را در من نهاده‌ای. ذهن و زبانم کاملاً بی حس هستند، و من در برابر تو چیزی برای گفتن ندارم... به نظر من بهتر است تو هیچ به مسافرت نروی. اگر در شهری دیگر به عنوان یک غریبه، چنین رفتاری پیش گیری، ترا جادوگر می شمارند و دستگیرت می کنند.

از آنچه در مهمانی و تناگس آمده است معلوم می شود که تأثیر سقراط، چیزی فراتر از نیروی استدلال عقلانی بوده است. در ضمن، خود روش او نیز مسئله را بیشتر روشن می سازد. اینکه کسی با بی ملاحظگی، نادانی کسی را آشکار سازد، کار مطلوب و خوشایندی نیست. از این جا می توان دریافت که چرا برخی از جوانان، به همان شیوه که سقراط با آنها رفتار کرده بود، از آزمودن افراد بزرگ تر و بهتر از خود لذت می بردند، کاری که زیاد قابل ستایش نیست.

۵. علامت الهی: سقراط و امور غیر عقلانی

شواهد دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد برخی رفتارهای سقراط، زیاد عقلانی نبوده است. هم افلاطون و هم کسنوفون بارها به چیزی اشاره کرده‌اند که سقراط دایمونین - علامت الهی یا راهنمای روحانی - می‌نامید، و غالباً با عنوان «علامت همیشگی» از آن یاد می‌کرد.^۱ او در دفاعیه‌ی افلاطون (۳۱c-d) آن علامت را بدین گونه توصیف می‌کند:

من تجربه‌ای به صورت علامت الهی یا دایمونی دارم، که ملتوس در ادعاینامه، آن را استهزا کرده است. این علامت از زمان کودکی شروع شده و همیشه با من بوده است، این علامت، ندایی است که همیشه مرا

1. τὸ δαιμόνιον, τὸ δαιμόνιον σημεῖον, τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, τὸ εἰωθὸς, ἢ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ φωνή.

بعضی وقت‌ها بر صفت بودن τὸ δαιμόνιον تأکید می‌کنند و البته آن با δαίμων یا θεός فرق دارد. این وضع بر افلاطون و کسنوفون کمک می‌کند تا سقراط را از اتهام آوردن «خدایی جدید» تبرئه کنند.

از انجام برخی کارها بازداشته است، ولی هیچ وقت به انجام کاری ترغیب نکرده است. همین نداست که مرا از مداخله در سیاست بازداشته است.

(دو نکته‌ی این فقره را افلاطون در جاهای دیگر نیز تکرار کرده است. در ائوتوفرون (۳b)، ائوتوفرون می‌گوید اینکه سقراط می‌گفته ندایی دایمونی می‌شنود، به دست ملتوس بهانه‌ای داده است تا بگوید او خدای جدیدی مطرح کرده است؛ و در جمهوری (۴۹۶c) می‌گوید همان ندای الهی است که سقراط را از شرکت در امور سیاسی بازداشته است.) سقراط در دفاعیه (۴۰a-c)، پس از محکوم شدن به اعدام، خطاب به دوستانش می‌گوید:

در چند روز گذشته، آن ندای روحانی همیشگی، قوی‌تر شده بود و اگر من حتی در امور بسیار جزئی، راه خطا می‌رفتم، به شدت جلوگیری می‌کرد. امروز، همان‌طور که می‌بینید، پیشامدی برایم رخ داد که همه‌ی مردم بدترین مصیبت می‌دانند؛ اما نه آن هنگام که از خانه بیرون آمدم و نه آن زمان که در دادگاه در جایگاه خویش قرار گرفتم و نه در اثنای سخن، مخالفتی از سوی آن ندا دریافت نکردم.^۱ در موارد دیگر، آن ندا حتی در اثنای بحث درمی‌رسید و مرا از ادامه‌ی سخن باز می‌داشت، ولی این بار و در طی این جریان، در هیچ سخن و عملی با من مخالفت نکرد.

او از این امر نتیجه می‌گیرد که مرگ را، که اکنون در انتظار اوست، نمی‌توان چیز بدی دانست.

از جمله‌ی این مداخله‌های «جزئی‌تر»، سخن افلاطون در فایدروس

۱. کسنوفون (دفاعیه، ۴، خاطرات ۴، ۸، ۵) می‌گوید قبل از آمدن به محاکمه، آن علامت ظاهر شد و او را از آماده کردن دفاعیه‌ی نیکو بازداشت.

(۲۴۲b) است، که در آن جا «علامت همیشگی» رخ می‌نماید، و «گویی صدایی در گوش او می‌گوید» پیش از ادامه‌ی سخن درباره‌ی عشق، بایستی بخشی از سخنان پیشین خود را پس بگیرد؛ سقراط در اثوتودموس (۲۷۲c) می‌گوید، وقتی برخاست تا از رخت‌کن ورزشگاه بیرون رود، آن علامت باعث شد که دوباره بر زمین نشیند، و بدین ترتیب به پاداش ملاقات با سوفسطاییان برجسته نایل آمد. در الکیبیادس اول می‌گوید مخالفت آن ندای الهی باعث شده است که او مدتی در محفل الکیبیادس حاضر نشود.^۱ شاید مهم‌ترین نقش آن، همان است که در تئاگس و تئایتوس (۱۵۱a) بیان شده است، یعنی منصرف ساختن او از پذیرفتن یا برگرداندن شاگردانی که از شیوه‌های شخصی تعلیم و تربیت او عایدی برایشان حاصل نمی‌شود. حتی در تئاگس گفته است این نیروی دایمونی در موفقیت شاگردان او سهیم است یا همکاری می‌کند؛ و این کار را فقط از جهت سلبی، یعنی عدم مخالفت، انجام می‌دهد.^۲

کسنوفون بسیار مایل است به این ندای دایمونی، نقش مثبت نیز قایل شود، و برخی از اشارات او کاملاً هدف دفاعی در پیش دارند. او به طور جدی معتقد است که منظور ملتوس و یارانش از متهم ساختن سقراط به طرد خدایان جامعه و آوردن خدایان جدید، همان ندای دایمونی بود، و با سعی تمام توضیح می‌دهد که ندای درونی، فقط راهی برای پی بردن سقراط به اراده‌ی یکی از خدایان مورد قبول بود، به همان شیوه که دیگران از راه تفأل و الهام و دیگر راه‌های پیشگویی، اقدام می‌کنند. او همچنین از این جهت نگران است که مبادا این ندای دایمونی را فریبی بیش نینگارند، به این دلیل که سقراط می‌گوید در مورد محاکمه‌ای که در پیش است هشدار از او نشنیده

۱. ۱۰۳a. همین‌طور در کسنوفون (مهمانی، ۸، ۵)، آنتیس تنس ابزار نارضایتی می‌کند که سقراط، ندای الهی را بهانه‌ای برای سخن‌نگفتن با او قرار داده است.

۲. تئاگس، ۱۲۹c. مقایسه کنید با ἔφῆκεν در الکیبیادس اول، ۱۰۶a، و فریدلندر. *Plato, I, 34f.*

است، در حالی که او عملاً به مرگ محکوم شد. پاسخ کسنوفون این است که سقراط در مرحله‌ای از عمر خویش قرار داشت که مرگ برایش امری معمولی بود، و اعدام وی باعث شد که از تحلیل قوای او، که در صورت زنده ماندن چاره‌ای از آن نبود، جلوگیری شود، و جلال و عظمتی که شایسته‌ی یک پایان شرافتمندانه است نصیب او گردد.^۱

ماهیت دقیق «علامت الهی» را می‌توان به عهده‌ی دانش پژوهشان روانشناسی و تجربه‌ی دینی نهاد.^۲ با توجه به فاصله‌ی زمانی زیادی که با سقراط داریم و منابع و شواهد اندکی که در دست ماست، شاید نتوانیم در مورد آن، به قطع سخن گوئیم. فقط می‌توان به این نکته قانع بود که خود سقراط آن را جدی می‌گرفته است، و بنابراین فعالیت‌های تربیتی او به نظر خودش، امر الهی اصیلی بوده است. به طور کلی اگر بخواهیم هرگونه تفسیر کاملی از ذهنیت او را عرضه کنیم، بایستی بپذیریم که او به رابطه‌ی مخصوص و مستقیمی میان خودش و نیروهای الهی معتقد بوده است.

* مطالب دیگری که درباره‌ی رگه‌های غیرعقلانی شخصیت سقراط گفته شده است، قطعیت زیادی ندارند. آلکیبیادس، در مهمانی (۲۲۰c) می‌گوید: در عملیات نظامی پوتیدیا که همراه سقراط بودم روزی او را مشاهده کردم که از اول صبح به صورت ساکت ایستاده و در اندیشه‌ای مستمر فرو رفته بود. هنگام ظهر بود که سربازان، متوجه این رفتار او گردیدند. شب فرا رسید، ولی او هنوز در جای خود ایستاده بود؛ برخی از

۱. ر.ک. خاطرات، ۱، ۱، ۲، و بعد، دفاعیه، ۱۲-۱۳، خاطرات، ۴، ۸، ۱، دفاعیه، ۵. او تودموس در خاطرات ۴، ۳، ۱۲، این نداری دایمونی را به عنوان طعنه‌ای برای سقراط به کار برده است.

۲. بهترین توضیحات به زبان انگلیسی، در این مورد، عبارتند از Phillipson، *Trial*، 88-98 و (ترجمه‌ی انگلیسی) Friedländer، *Plato*، I، 32-6. نیز ر.ک. H. Gundert in *Gymnasium*، 1954 و منابعی که در یادداشت‌های آن آمده است.

سربازان ایونی، از سر کنجکاوی، رختخواب خویش را بیرون آوردند تا ببینند آیا او تمام شب را نیز بر همین حال خواهد ایستاد. «و او بر همان حال باقی ماند تا سپیده دمید و خورشید برآمد؛ سپس نیایشی برای خورشید به جای آورد و به راه افتاد.» شاید بگویند، چون او فیلسوف عمیقی بوده است، در تمام این مدت، سلسله تفکرات متعارفی را تعقیب می کرده است؛ اما حتی پیچیده‌ترین مسایل فلسفی نیز، شاید نتوانسته باشند او را به مدت بیست و چهار ساعت، پا بر جا نگه دارند و از پیرامون خویش غافل سازند؛ و اگر داستان درست باشد، فقط با قبول گونه‌ای از حالت خلسه، می‌توان آن را توضیح داد. در هر صورت، این حالت جذبه‌ی کامل یا بی‌خبری از محیط اطراف را باید در توجیه قدرت تحمل انگشت‌نمای او و بی‌توجهی‌اش به شرایط طبیعی طاقت‌فرسا، مؤثر بدانیم.

حادثه‌ی دیگری که شاید به این اندازه عجیب نیست، موجب حیرت دوست او، آریستودموس گردید؛ او سقراط را موقعی مشاهده کرد که به مهمانی شام آگاتون می‌رفت (مهمانی ۱۷۴c و بعد). سقراط گفت: تو نیز همراه من بیا؛ من مسئولیت دعوت تو را به عهده خواهم گرفت. وقتی به خانه آگاتون نزدیک می‌شوند، سقراط می‌ایستد و از آریستودموس می‌خواهد که به راه خود ادامه دهد. او به این خیال وارد خانه می‌شود که سقراط نیز پشت سرش هست، ولی چون به عقب برمی‌گردد او را نمی‌بیند. آگاتون غلامی می‌فرستد تا او را صدا کند، غلام می‌گوید او در ایوان یکی از همسایه‌ها ایستاده است و وقتی با او سخن گفتم توجهی نکرد. آریستودموس، که این عادت عجیب او را دیده بود، و می‌دانست که «گاهی در بعضی جاها خلوت می‌گزیند و آرام می‌ایستد»، از آنها خواست که او را تنها گذارند، و تقریباً همه مشغول صرف شام بودند که سقراط وارد شد.

۶. سقراط و پاسخ دلفی

حادثه‌ی دیگری نیز در زندگی او هست که به این مطالب مربوط است، و قبل از پرداختن به تعالیم خاص او و اهمیت آنها، باید اشاره‌ای نیز به آن داشته باشیم. یعنی، پاسخی که سروش دلفی به پیرو با حرارت و بی‌پروای^۱ سقراط - خایرفون جوان - داد. منبع عمده‌ی ما در این مورد، دفاعیه افلاطون است، اگرچه کسنوفون نیز به صورتی مبالغه‌آمیز از آن یاد می‌کند.^۲ زمان این

۱. دفاعیه، ۲۱a: *καὶ ἵστε δὴ οἷος ἦν χουρέφων, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὀρμήσειεν*

۲. افلاطون، دفاعیه، ۲۱a و بعد، کسنوفون، دفاعیه ۱۴. روایت این دو را در ص ۳۸ یادداشت ۱ کتاب حاضر مقایسه کرده‌ایم. درباره‌ی برخی نظریات مربوط به اعتبار و اهمیت این حادثه ر. ک: Edelman, *X.u.P. Bild*, 34, n. 13; Schmid, *Gesch.* 240 with nn., Ritter, *Sokr.* 62f., Hackforth, *CPA*, 88-104, Deman, *Témoignage*, 45-7.

ویلاموویتس، در *Platon*, II, 52-4 به این حادثه، حساسیت زیادی نشان می‌دهد. نمی‌توان گفت افلاطون (که از زبان سقراط، برادر خایرفون را، به دلیل وفات خود او، شاهد می‌آورد) خودش این داستان را جعل کرده است؛ اگرچه

حادثه را به طور دقیق نمی دانیم؛ تیلور، براساس خارمیدس، استدلال می کند که این حادثه قبل از ۴۳۰ صورت گرفته است؛ این استدلال او ضعیف است، ولی نتیجهی آن، که حادثه‌ی مذکور را مربوط به اوایل میانسال‌ی سقراط می داند، با مطالب دفاعیه سازگار است؛ شاید حدود سی سالگی سقراط مناسب‌ترین تخمین بوده باشد.^۱ مشروح آن بدین قرار است که خایرفون به دلفی رفت، او این مقدار جسارت (ἐτόλμησε) داشت که از معبد بپرسد آیا کسی خردمندتر از سقراط هست؟ و پاسخ پوتیا این بود که نه، هیچ کس خردمندتر از او نیست. جی. بی. بری (*Ilist. of Greece, 580*) می نویسد: «این کار نشان دهنده‌ی بصیرت عجیبی است و به آسانی نمی توان در معبد دلفی آن را جست و جو کرد.» تیلور (*Socr. 77*) با این بیان به مطلب نزدیک‌تر شده است که سروش دلفی، متناسب با سؤال بوده است، و طبیعتاً پاسخ را به گونه‌ای داده است که این جوان مشتاق، در برابر پرسش بسیار برجسته‌ی خود انتظار داشته است. حتی (برخلاف آنچه عموماً می گویند) ضرورتی ندارد که سقراط اول به شهرت فراگیری به عنوان یک حکیم دست یافته باشد و سپس این سؤال در معبد مطرح شود. فقط کافی است گروه کوچک ولی دلباخته‌ای از مریدان در دور او باشند، تا از میان آنها خایرفون که لاغرتر و داغ‌تر از همه بود - او را از شدت لاغری چوب می خواندند - جرأت

درباره‌ی اندازه‌ی تأثیر آن در «رسالت» سقراط دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است. ارسطو می گوید دستور دلفی: «خود را بشناس» بود که سقراط را بر آن داشت تا در ماهیت انسان به تفحص پردازد؛ در این مورد ر. ک. Deman, *op. ci* 144-8. ارسطو همچنین (به نقل دیوگنس لائرتیوس ۲، ۲۳) از دیدار شخصی سقراط از معبد دلفی نیز سخن می گوید، و به نظر گیگون (*Mus. Helv. 1959, 176*) می توانیم همه‌ی این اقوال را در کنار هم نهاده، «با اطمینان» بگوییم ارسطو داستانی گفته است که درست در مقابل داستان افلاطون قرار دارد.

۱. تیلور، *Socrates, 78*. جی. فرگسون در *Eranos 1964* حدود ۲۲۱ را برای این جریان پیشنهاد می کند.

پیدا کند و این پرسش را در معبد مطرح سازد. سقراط حتی پیش از آنکه از علوم طبیعی دل برکند، چنین مریدانی داشته است: خایرفون در نمایشنامه‌ی ابرها حضور فعال دارد.^۱

خود سقراط این سروش را بسیار جدی گرفت و آن را نقطه‌ی عطفی در زندگی خویش به حساب آورد. برخی از پژوهشگران، به دو دلیل درین امر تشکیک کرده‌اند که هر دو نادرست است. اول اینکه می‌گویند: سقراط، اگرچه بی‌تردید دارای احساسات دینی بوده است، چنان متدین استواری نبوده است که تمام زندگی‌اش را تحت تأثیر سروش دلفی قرار دهد. دوم اینکه، واکنش اولیه‌ی او این بود که بگوید: من یقیناً قطره‌ای حکمت ندارم؛ و بی‌درنگ به دنبال کسی گشت که حکیم‌تر از او باشند، تا بگوید آنها حکیم‌ترند و بدین ترتیب سخن خدا را باطل سازد.^۲ سقراط می‌گوید این کار را برای امتثال امر آپولون انجام داده است، ولی آنها می‌گویند سخن وی متناقض است: کوشش برای اثبات دروغگویی یک خدا، اطاعت عجیبی از او محسوب می‌شود.

۱. پارک (CP, 1961) می‌گوید پاسخ دلفی احتمالاً از طریق قرعه دریافت می‌شده است - با ترسیم دانه‌ای سفید یا سیاه - و مسئله‌ی انگیزه‌ی سؤال را نباید مطرح کرد. (امندرای Amandry کتیبه‌ای را منتشر ساخت که معمول بودن این شیوه را نشان می‌داد. ر. ک. به کتاب او، *Mantique Apollinienne*, pp. 33, 245.) اما این سخن قطعی نیست. پارک به این افزایش کسنوفون اشاره می‌کند که پاسخ داده شده *πολλῶν παρόντων*، و می‌گوید این تفصیل که (در افلاطون نیامده است) به احتمال زیاد واقعی است هر چند دیگر تفصیل گزارش کسنوفون چنین نیستند. به نظر من بین این مورد و موارد دیگر تفاوتی وجود ندارد. و بلکه، این قسمت نیز دقیقاً از آن نوع سخنانی است که کسنوفون برای مفهوم‌تر ساختن داستان آورده است. در هر حال، توصیفی که کسنوفون از پاسخ دلفی به دست می‌دهد با صرف «بلی» یا «خیر» که به ترتیب با ترسیم دانه‌ای سفید یا سیاه مشخص شده باشد، ناسازگار است.

2. ὡς ἐλέγξων τὸ μαντιεῖον. *Apol.* 21b

نکته‌ی اول ادعای ظنی‌ای بیش نیست،^۱ اما حتی اگر آن را مسلم بگیریم، باز دلایل روانشناختی قاطعی برای این نوع واکنش سقراط به آن الهام، وجود دارد. شواهد فراوانی در دست است که سقراط در دوران جوانی به علوم طبیعی عصر خویش دل‌بستگی وافری نشان داد، ولی سپس آن را به این دلیل کنار گذاشت که به مسایل انسانی ارتباطی ندارد و از علل غایی نیز غفلت می‌کند. یحتمل او قبلاً از اینگونه پژوهش‌ها ابراز نارضایتی کرده، و شاید به دوستان جوان خود نیز بی‌شماری آن را گوشزد کرده بود و آنها را ترغیب کرده بود که «مواظب روح خود باشند»، اما لازمه‌ی این تغییر جهت، وجود تردیدها و تقلای ذهنی نیست. او در چنین حالت ذهنی‌ای به خوبی می‌توانست عمل تحریک‌آمیز خایرفون را بپذیرد و آن را تأییدی بر درستی راه خویش بداند، و در تمام عمر اندیشه‌ی خود را به آن مشغول دارد. اگر ذهن از پیش آماده باشد، فقط یک امر جزئی می‌تواند چنین تأثیری را داشته باشد، همان‌طور که اگر این آمادگی وجود نداشته باشد، شاید از جدی‌ترین سوگندها به نام خدایان، نیز کاری بر نیاید.

اعتراض دوم ناشی از سوء تفاهمی است که درباره‌ی نحوه‌ی برخورد با پاسخ‌های دلفی و عمل به آنها، به وجود آمده است. توصیف سقراط از اولین واکنش او به سروش دلفی این است (دفاعیه، ۲۱b): «منظور خدا چه چیزی می‌تواند باشد؟ او چه رازی در نظر داشته است؟ من خوب می‌دانم که بهره‌ای از حکمت ندارم. منظور او از اینکه من حکیم‌ترین انسان‌ها هستم چیست؟» خدا که دروغ نمی‌گوید: این کار شایسته‌ی او نیست. آنچه او در صدد ابطالش بود، معنی ظاهری این سروش بود تا بدان طریق سرّ و معنای واقعی آن را دریابد. همه می‌دانستند که خدا به صورت رمزی سخن

۱. دودس (Gks. & Irrat. 185 and 198, n. 36)، فصل و قسمتی از کتاب خود را به این سخن اختصاص می‌دهد که «سقراط، رؤیایها و الهام‌ها را بسیار جدی می‌گرفته است.»

می‌گوید، و هر فرد و جامعه‌ی خردمندی باید از معنی ظاهری آن عبور کند تا منظور واقعی خود را در ورای آن پیدا کند. وقتی آتنیان مورد حمله‌ی ایران قرار گرفتند، خدا به آنها توصیه کرد که بر دیواری از چوب تکیه کنند؛ و آنها در گشودن این راز، دیدگاه‌های مختلفی عرضه کردند، تا بالاخره تفسیر تمستوکلس مقبول افتاد که منظور خدا از «دیوار چوبین» همان کشتی است.^۱ بر همین منوال، سقراط نیز در تفسیر این سخن گفت: خدا خواسته است در پاسخ سؤال خایرفون، این درس را القا کند که دانش هیچ انسانی ارزش واقعی ندارد. او فقط سقراط را به عنوان نمونه برگرفته و اسم او را آورده است تا بگوید حکیمانه‌ترین کاری که از دست انسان می‌آید این است که به نادانی خویش علم داشته باشد (۲۳a-b).

۱. هرودوت، ۷، ۱۴۲؛ هکفورث (CPA, 94) می‌گوید اقدام سقراط به آزمودن سخن خدا با قبول جدی درستی آن ناسازگار است، زیرا برای اینکه آن را به صورت عقلانی درآورد و آپولون را روسفید گرداند «معنایی را به او نسبت می‌دهد که در واقع تصریح نکرده است». اما این گونه اقدام‌ها کاملاً مرسوم بوده است، و با قبول اعتبار الهام‌ها هیچ گونه ناسازگاری نداشته است. (از این سخن هکفورث، جی. ای. کولتر J. A. Coulter نیز در *IISCP*, 1964, p. 303 n. 33 انتقاد کرده است.

۷. خدمت او به خدا

سقراط برای تحقیق معنی سخن خدا، با افراد مختلف آتنی به گفت و گو نشست، تا ببیند در میان آنها کسی هست که داناتر از او باشد. او پس کشف منظور خدا نیز به این کار ادامه داد، زیرا احساس کرد حالا که خودش آن معنی را دریافته است، باید برای امثال امر خدا آن را به دیگران نیز منتقل سازد. این کار چنان سقراط را به خود مشغول داشت که فرصتی برای پرداختن به امور سیاسی و زندگی خصوصی پیدا نکرد، «و خدمت من به خدا، سبب شده است که در تنگدستی سختی به سر برم» (۲۳b). همچنین طبیعی است که این کار، بدخواهی‌های زیادی را برای او به وجود آورد. اگر کسی متمایل باشد، باز جای این بحث هست که آیا او واقعاً معتقد بود که از سوی خدا مسئولیتی بر عهده‌ی او نهاده شده است، یا اتکای کار او به الهام دلفی، فریبی بیش نبود (و این احتمال هم یقیناً جدی است)؛ ولی در این حقیقت تردیدی وجود ندارد که او به مناظره‌هایی پرداخت و این مناظرات دشمنی‌هایی برایش فراهم کرد؛ بقیه‌ی داستان در دفاعیه، بدین قرار است. او ابتدا به دنبال سیاستمداری رفت که به دانایی شهره بود؛ با او سخن گفت و در پایان بحث به این نتیجه رسید که هر چند خود مرد و دیگران او را دانا

می‌پندارند، در واقع چنین نیست. سقراط با وجود دشمنی‌ها و اتهام‌هایی که برایش پیدا می‌شد، به تفحص ادامه داد و ادعاهای صاحب‌نظران مختلف را به نوبت مورد آزمایش قرار داد. پس از سیاستمداران، به سراغ شاعران رفت، یعنی کسانی که معمولاً مخازن حکمت و معرفت دانسته می‌شوند، و «آموزگاران انسان‌های رشد یافته» هستند؛ متأسفانه فقط به این نتیجه رسید که آنها، همان‌طور که خود می‌گویند، در اثر الهامات الهی به سرودن اشعاری چند پرداخته‌اند و آن سخنان از حکمت و دانش خود آنها تراوش نکرده است، زیرا آنها از فهم آنچه بر زبان و قلم‌شان جاری شده بود، ناتوان بودند. آنها به واسطه‌ی اشعارشان، بیش از دیگر انسان‌ها به علم و حکمت مشهور گشته بودند. بالاخره، سقراط به سراغ صنعت‌گران یا پیشه‌وران رفت. آنها به اندازه‌ی سیاستمداران و شاعران، از آوازه‌ی حکمت برخوردار نبودند، اما دانایی آنها نیز هنگام بررسی، تحلیل رفت؛ خبرگان آنها در مسایل مربوط به حرفه‌ی خویش دانا بودند، ولی برخی‌ها از این مقدار دانش هم بهره نداشتند. این‌جا مسئله‌ی الهام الهی مطرح نبود، و چون سقراط، همان‌طور که خودش می‌گوید، قبول داشت که درباره‌ی حرفه‌ی آنها هیچ نمی‌داند، پس باید آنها را داناتر از خود می‌دانست.^۱ او مایوس نشد. «و در این مورد خطا نرفته‌ام: آنها چیزهایی می‌دانستند که من نمی‌دانم، و از این جهت داناتر من بودند» (۲۲d). اما آنها حدود خویش را نمی‌شناختند. چون در حوزه‌ی کوچکی از دانش فنی، خبره بودند، تصور می‌کردند که در موضوعات بزرگ‌تر نیز چنین‌اند، و در نتیجه، حکمتی را ادعا می‌کردند که در واقع نداشتند. این خطا، بر حکمت آنان نیز، همچون حکمت شاعران، سایه افکنده بود.

۱. کلمه‌ی یونانی در این مورد، سوفوس و سوفیا است. در اینکه چگونه این کلمات دارای معانی مختلف «معرفت»، «مهارت» و «حکمت» هستند، ر.ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۹ و بعد.

۸. دیدگاه‌های سیاسی

نظر سقراط درباره‌ی صاحبان متخصص هر هنر و صنعتی، بهترین مقدمه برای بررسی عقیده‌ی او در خصوص دموکراسی است. داوری او درباره‌ی آن مهارت‌ها، اصیل است. فقط کافی است گرگیاس (۵۱۱c و بعد) را باز کنیم و ببینیم چگونه کشتی‌بانی را می‌ستاید که فقط دو اوبول می‌ستاند و یک فرد را با یک زن و فرزند و کالا از آیگنیا تا پیرایوس می‌رساند یا دو دراخما می‌گیرد و از مصر یا دریای سیاه به آتن می‌آورد؛ او در ازای این مبلغ، جان و مال ما را از هرگونه خطرهای موجود در دریا نجات می‌دهد. اما ارزش و بزرگواری او در تواضع‌اش نهفته است؛ او به خوبی می‌داند که نمی‌تواند روح یا جسم سرنشینان کشتی را بهتر سازد، یا حتی تشخیص دهد که آیا، در آن شرایط خاص، سالم به مقصد رسیدن آنها به نفع‌شان بوده است یا غرق شدن برایش بهتر از زندگی بوده است. او همین ستایش را در مورد هر گروهی از پیشه‌وران ماهر و اصیل ابراز می‌دارد، اعم از کفاش، اسلحه‌ساز، کشاورز و

غیره.^۱ اما او قبول نداشت که مهارت در یک حرفه‌ی خاص سبب می‌شود که آن فرد بتواند در حوزه‌های بیرون از حرفه‌ی خویش نیز اظهار نظر کند. کار برخی از روزنامه‌های جدید، که برای رواج کارشان به انتشار دیدگاه‌های فوتبالیست‌ها، یا هنرپیشگان، یا خوانندگان مشهور درباره‌ی مطالب سیاسی و اجتماعی می‌پردازند، به نظر سقراط زیانبار است. اما در آتن تمام شهروندان برای بحث در مطالب عالی سیاسی در انجمن شهر، از حقوق برابری برخوردار بودند؛ این انجمن، یک هیئت همگانی بود، نه مجمع متشکل از نمایندگان. همان‌طور که سقراط در پروتاگوراس (۳۱۹b) می‌گوید، در مطالبی که نیازمند دانش فنی است - مثل معماری، کشتی‌سازی و غیره - انجمن به سخن صاحب‌نظران گوش می‌سپارد و کسی را که بدون داشتن مهارت لازم، اظهار نظر کند، بر جای خود می‌نشاند، اما در آن‌جا که مسئله‌ی حکومت و اداره‌ی کشور مطرح است به هر کسی گوش می‌سپارد؛ به «بنا، آهنگر، کفاش، بازرگان، ناخدا؛ خواه ثروتمند باشد یا بی‌چیز، از خانواده‌ای اشرافی یا نه».

این سخن سقراط که کفشدوز باید فقط به کار خودش بپردازد، برخلاف ظاهر امر، سخنی کاملاً سیاسی بود. به نظر سقراط، هر کسی

۱. درباره‌ی برخی فقرات جالب که دیدگاه سقراط را درباره‌ی اینگونه مشاغل نشان می‌دهند، ر. ک. به مقاله‌ی شلایفر که در *Finley, Slavery*, p. 102, n. 6 دوباره چاپ شده است. او احتمالاً برخی کارها و مخصوصاً کارهای پست را بر این اساس ناروا می‌دانست که مانع رشد بدن می‌شوند و یا سلامت آن را از بین می‌برند و در نتیجه شخصیت را تباه می‌سازند (کسنوفون، اوکونومیکا، ۴، ۳-۲). او در خاطرات، ۲، ۷، ۳ و بعد، به آریستارخوس که دچار فقر شده است توصیه می‌کند که خود و عائله‌اش کار کنند و بدین ترتیب معلوم می‌دارد که به نظر وی، کارهای شریف، حتی برای اشراف‌زادگان نیز ننگ محسوب نمی‌شود. با این حال در الکیبیادس اول (۱۳۱b) می‌گوید: پزشکی و تربیت بدنی و کشاورزی و همه‌ی «صنایع دیگر» پست هستند زیرا آنها، به خودی خود، خودشناسی یا سوفروسونه‌را به ما نمی‌آموزند.

براساس طبیعت و تربیتی که دارد، برای شغل خاصی شایسته است؛ و ذهنیت و شیوه‌ی زندگی یک صنعتگر خوب، به گونه‌ای است که او را از اکتساب دانش و شخصیت و توانایی‌های لازم برای شرکت موفق در امور سیاسی باز می‌دارد. این دیدگاه با مبنای کلی دموکراسی آتن در آن زمان ناسازگار بود؛ آتنیان چنان بی‌محابا به تساوی اعتبار نظریات سیاسی شهروندان معتقد بودند که هر کسی، اگر برده یا بددل نبود، می‌توانست به قید قرعه برای پرداختن به امور سیاسی انتخاب شود. سقراط گفت: سیاست نیز یک پیشه است. هر شخصی برای تصدی آن باید از برخی مواهب طبیعی برخوردار باشد، و مهم‌تر از آن، اینکه دانش و آمادگی لازم را کسب کرده باشد.^۱ افراد به طور تصادفی وارد آن می‌شدند، و به هیچ وجه، مانعی برای آنها نبود. در کسنوفون (خاطرات، ۳، ۶) ملاحظه می‌کنیم که سقراط با گلاوکن - نابرداری افلاطون - که هوای سیاست در سر داشت و روابط شخصی وی نیز برای این کار مناسب بود، به بحث می‌نشیند تا با پرسیدن چندین سؤال سیاسی، او را از این کار منصرف سازد. گلاوکن چگونه می‌خواهد نقش رهبری را در حکومت بازی کند، در حالی که (همان‌طور که به زودی ثابت می‌شود) هنوز از امور اساسی زندگی سیاسی بی‌خبر است: از منافع درآمد شهر، یا مقدار عایدات و هزینه‌های آن، یا توان دریایی و نظامی، یا وضع پاسگاه‌های مرزی، و یا حدود خودکفایی و اندازه‌ی نیاز آن به واردات، هیچ خبری ندارد؟

۱. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، من سخن پوپر (O.S. I, 123) را اندکی تعدیل کرده‌ام؛ به گفته‌ی او، حکمت لازم برای اداره‌ی کشور، فقط حکمت خاص سقراطی، یعنی علم به نادانی خویشتن است. سخن مذکور به منزله‌ی این است که بگوییم حکمت لازم برای یک پزشک این است که به نادانی خویش به دانش پزشکی اعتراف کند، ولی به مداوای بیماران ادامه دهد. فقرات زیادی در محاورات افلاطونی و به ویژه کسنوفون، خاطرات، ۴، ۲، ۵-۳، این مطلب را روشن می‌سازند.

با این حال، اگر گلاوکن می‌خواست، فرصت و امکانات برای شرکت او در این کار فراهم بود. به طور کلی، سقراط با این سخن دیوید هیوم موافق است که «فقر و سخت‌کوشی افکار مردم عادی را تنزل می‌دهند، و باعث می‌شوند که آنها نتوانند دانش یا تخصص اصیلی به دست آورند».^۱ او در ضمن گفت و گویی به خارمیدس می‌گوید انجمن شهر تشکیل شده است از «خرده‌گیران و ضعیف‌النفس‌ها، پشم‌شویان، پینه‌دوزان، پارچه‌بافان، آهنگران، کشاورزان، بازرگانان، سوداگرانی در میدان شهر که جز به ارزان خریدن و گران فروختن نمی‌اندیشند... کسانی که هیچ وقت به مسایل سیاسی نیاندیشیده‌اند».^۲ اثورپیدس از اینگونه اظهار نارضایتی نسبت به توده‌ی مردم چنان متنفر بود که نظریه‌ی اصیل سقراطی را از زبان نوکر یک جبار نقل می‌کند، تا تسئوس که طرفدار حکومت عامه است آن را رد کند. سخنگوی کرئون می‌گوید (ملتمسان، ۴۲۰): «یک کارگر فقیر، حتی اگر ساده‌لوح هم نباشد، به اقتضای شغل خویش، از اندیشیدن به خیر عموم ناتوان است.» سقراط همچون نویسنده‌ی اِکلسیاستیکوس (بخش xxxniii)، معتقد بود که پیشه‌وران و کارگران «هر کدام در کار خویش خردمندند»، و هیچ شهری نمی‌تواند بدون آنها آباد گردد؛ اما باز هم همچون او، اضافه می‌کرد، «نباید برای اداره‌ی مردم به دنبال آنها رفت، و در انجمن نباید مشاغل عالی به دست آنها سپرد... داوری و تعلیم و تربیت کار آنها نیست.» دشمنان سقراط اهمیت این دیدگاه را از یاد نبرده بودند.

[کسنوفون می‌نویسد:] مدعیان می‌گفتند سقراط باعث شد که یارانش از حکومت موجود اظهار نارضایتی کنند و بگویند: احمقانه

۱. ر.ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۲۸.
 ۲. کسنوفون، خاطرات، ۳، ۷، ۶. از آنجا که خود کسنوفون با دموکراسی مخالف بود، احتمالاً در بیان نارضایتی سقراط از عامه‌ی مردم، مبالغه کرده است. اما از افلاطون نیز می‌توان فهمید که به نظر سقراط، این افراد در وهله‌ی اول به فکر امور شخصی خودشان هستند.

است که حاکمان شهر را به قید قرعه انتخاب کنیم، همان طور که هیچ کس راضی نیست ناخدایان یا بنایان یا سایر صنعتگران را بدین گونه انتخاب کند، اگرچه زیان اشتباه این افراد در مشاغل فوق به مراتب کمتر از زیان اشتباه حاکم در امور حکومتی است. ادعای مخالفان این بود که سقراط با این سخنان، موجب می شد جوانان شهر، قوانین حکومتی موجود را به دیده ی تحقیر بنگرند و به صورت افراد انقلابی خشن درآیند.^۱

نباید گفت سقراط با دموکراسی امروزی نیز مخالف است، زیرا او فقط با انتخاب به قید قرعه مخالف بود، و امروزه هیچ نوع حکومت دموکراسی، هر قدر هم افراطی باشد، به چنین شیوه ی عجیب و غریبی دست نمی یازد.^۲

۱. (الف) خاطرات، ۱، ۲، ۹. همان طور که تیلور می گوید سخن ارسطو را در خطابه، ۱۳۹۳b۴، می توان بازتابی از این فقره دانست. در این صورت، پیشنهاد تیلور مبنی بر اینکه کلمه $\alpha\theta\lambda\eta\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ در متن ارسطو را باید به $\alpha\upsilon\lambda\eta\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ برگردانیم، یحتمل که درست باشد. (ر. ک، به کتاب او *VS, p.* 58).

(ب) اکثر پژوهشگران پس از کوبت به بعد معتقدند، منظور کسنوفون از «مدعی»، پولوکراتس است که پس از مرگ سقراط مطلبی نوشته است (مقایسه کنید ص، ۲۴ کتاب حاضر)، هر چند بلاس گفته است، منظور وی همان ملتوس است که در جریان محاکمه سخن می گفته است. (ر. ک. تیلور، *VS, p.* 4f). می گویند با توجه به اینکه دموکرات ها پس از استقرار مجددشان، عفو عمومی اعلام کرده بودند، امکان نداشت در جریان محاکمه، اینگونه اتهام های سیاسی را مطرح سازند؛ ر. ک. به ص ۱۱۰، یادداشت ۱ کتاب حاضر، و مقایسه کنید با *Chroust, S.M & M. 257*.

(ج) چروست (*SM & M, 58*) به استناد استدلال مضاعف هفتم می گوید: سقراط، اعتراض به قرعه را از سوفسطاییان برگرفته است، اما چرا نباید گفت، نویسنده ی آن استدلال ها تحت تأثیر سقراط بوده است، اگرچه دلایل او سقراطی نیستند. (ر. ک. ج ۱۱ ترجمه ی فارسی ص ۲۹۱).

۲. در بررسی دموکراسی آتن، نباید شیوه ی عجیب و غریب انتخاب از طریق قرعه را فراموش کنیم. ام. ای. لوی در کتاب *Pol. Power in the Anc.*

نحوه‌ی اجرای آن در آتن دست کم تا حدودی انگیزه‌ی دینی داشت و آنها بدین طریق اداره‌ی کشور را به عهده‌ی خدا می‌گذاشتند. اما سقراط، قدم فراتر نهاد، و انتخاب عمومی را محکوم ساخت. کسنوفون (خاطرات، ۳، ۹، ۱۰) از او نقل می‌کند که: پادشاهان و فرمانروایان، نه کسانی هستند که مردم کوچه و خیابان آنها را برگزیده‌اند (ὕπὸ τῶν τυγχόντων) و نه کسانی که به قید قرعه انتخاب شده‌اند، و نه کسانی که از راه زور یا خدعه به آن مقام رسیده‌اند، بلکه کسانی لایق این منصب‌اند که به شیوه‌ی حکومت آشنا باشند.^۱ کسنوفون طبقه‌بندی او را از اقسام گوناگون حکومت بدین شرح نقل می‌کند (خاطرات، ۴، ۶، ۱۲):

به نظر او حکومت پادشاهی و حکومت استبدادی هر دو از انواع حکومت هستند، ولی با یکدیگر فرق دارند. حکومت پادشاهی، کشور را با رضایت مردم و بر اساس قانون اداره می‌کند، اما در حکومت استبدادی، رعایا ناراضی هستند و مبنای حکومت نیز نه قانون بلکه هوی و هوس حاکم مستبد است. حکومتی که در آن فرمانروایان را از میان کسانی برمی‌گزینند که صلاحیت قانونی دارند، حکومت اریستوکراسی نامیده می‌شود؛ حکومتی که ثروت را مبنای قرار دهد پلوتوکراسی نام دارد، و حکومتی که در آن همه‌ی مردم سهیم‌اند، دموکراسی خوانده می‌شود.

Word (p. 92) به حق روی آن تأکید کرده است: «شیوه‌ای در انتخاب حاکمان که نه تا آن زمان سابقه داشته است و نه بعد از آن به طور جدی مورد تقلید قرار گرفته است». لسکی (HGL, 498) به طور مختصرتر می‌گوید این کار «آشکارا اشتباه است». درباره‌ی ماهیت و معایب دموکراسی آتن ر. ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۶ و بعد؛ درباره‌ی اینکه صفت مشخصه‌ی آن، همان انتخاب از طریق قرعه بوده است ر. ک. به منابع موجود در Vlastos, 1300. πολ. 3.

۱. نه «کسانی که به نادانی خویش بر شیوه‌ی حکومت، علم دارند». مقایسه کنید با ص ۱۶۵، یادداشت ۱ کتاب حاضر.

اورپید در این که سقراط را طرفدار استبداد دانسته، بسیار ناروا عمل کرده است. به نظر او تنها حکومت مورد قبول، حکومت قانون بود؛ قانون توافقی است که بین همه‌ی افراد کشور، اعم از عالی و دانی، صورت می‌گیرد، و دلیل الزام‌آور بودن آن نیز همین است. اطاعت از قانون تکلیفی است که هیچ کس نمی‌تواند به بهانه‌ی اینکه حاکمان وقت آن را بد اجرا کرده‌اند خود را از آن معاف سازد، زیرا اگر این تمایل، بی‌حساب رواج یابد، چارچوب قانون که حافظ آزادی و خوشبختی همه‌ی شهروندان است، فرو می‌ریزد. وظیفه‌ی فرد این است که یا از قوانین اطاعت کند، و یا با اقناع صلح‌آمیز، آنها را تغییر دهد، و یا اینکه آن کشور را ترک گوید. این موضوع در کرتون به روشنی بررسی شده است و ما پیش از این (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۲۵۱ و بعد ۲۵۶ و بعد) آن ملاحظه کردیم. نظریه‌ی او، ضرورتاً یک نظریه‌ی دموکراتیک نیست، زیرا حکومت قانونی پادشاهی و اشرافی [اریستوکراسی] نیز، براساس تعریفی که سقراط از آنها به دست داده است، حایز این شرایط هستند؛ و او احتمالاً بیش از همه، طرفدار اریستوکراسی بوده است. او چون در حکومت دموکراسی زندگی می‌کرد، براساس اصول خودش، باید بر قوانین آن پایبند می‌بود؛ سرزمین مادرزادی او، آتن، چنان در دلش نشسته بود که خروج از آن را غیرممکن می‌دانست. سقراط چگونه می‌توانست به تنهایی از عقلانی‌ترین شهر یونان دل برکند، شهری که در آن می‌توانست با صاحبان اندیشه‌های گوناگون ملاقات کند و به بحث نشیند، با سوفسطاییان بزرگی چون پروتاگوراس، گرگیاس، پرودیکوس و آناکساگوراس برخورد داشته باشد، با اورپید و اریستوفانس همسایه گردد، و در پیرامون خود جوانان بسیار با استعدادی همچون افلاطون و آنتیس تنس را داشته باشد؟ او به اختیار خود هرگز پای از دروازه‌ی شهر بیرون ننهاده (فایدروس، d-230c). پس او باید از قوانین شهر اطاعت کند، و این اطاعت او با مخالفت عمیق وی با نحوه‌ی حکومت زمان او، منافات

ندارد. سقراط خطاب به مجمع نمایندگان شهروندان که او را محاکمه کرده‌اند، می‌گوید: «هیچ کسی که با حکومت شما یا هر دموکراسی دیگری مخالفت کند و در جلوگیری از خطاها و قانون‌شکنی‌های موجود همت گمارد، نمی‌تواند به سلامت خویش امیدوار باشد. طرفدار واقعی عدالت، باید مواظب خویشتن باشد و از سیاست کناره گیرد و یا اینکه به زودی دست از جان بشوید.»^۱

حقیقت این است که هر چند سقراط خودش را یگانه شهروند واقعی می‌نامد (و منظور وی از این سخن روشن است)، او هیچ وقت به سیاست، به معنی متعارف آن، دلبستگی نداشته است. او بر اساس اصولی زندگی می‌کرد و سخن می‌گفت که گاهی موجب برخورد او با جباران سی‌گانه می‌شد و زمانی نیز او را با حکومت دموکراسی دوباره استقرار یافته رودرو می‌ساخت، و او را از تمام جاه‌طلبان سیاسی متماز می‌ساخت. بنابراین ما نمی‌توانیم درباره‌ی نظریات سیاسی او سخن آخر را بگوییم، مگر اینکه اول کل فلسفه‌ی زندگی او مد نظر قرار دهیم و سپس این نظریات را از آن استنتاج کنیم. برخی از عناصر فلسفه‌ی زندگی او عبارتند از: نه تنها ثروت بلکه قدرت، شهرت و آبرومندی را نمی‌توان با سلامت روحی، یا حالت درست روان یک فرد قابل قیاس دانست؛ این حالت درست، در سایه‌ی دانش و مخصوصاً خویشتن‌شناسی به دست می‌آید؛ تحمل هر ستم و آسیبی، هر چند مرگ باشد، بهتر از آن است که به دیگران آسیب برسانیم، زیرا ستم کردن برای روح انسان زیان می‌رساند.

اگر فقط یک مورد داشته باشیم که تعالیم فیلسوفی را نتوان از کل شخصیت او جدا نمود، این مورد مربوط به سقراط خواهد بود، اما من

۱. افلاطون، دفاعیه، ۳۲۵-۳۱۷. تردنیک Tredennick در ترجمه‌ی $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ (واژه‌ی یونانی) «دموکراسی» را آورده است؛ و ظاهراً ترجمه‌ی نیکو، همین است.

تاکنون سعی کرده‌ام پیش از پرداختن به موضوعات کاملاً فلسفی، آشنایی شخصی‌ای با او به دست آوریم. ممکن است کسی او را دوست بدارد یا دشمن شمارد، ولی دست کم نمی‌توان با مردم زمان او هم‌آواز نشد که، به گفته‌ی خود وی، معتقد بودند: «این شهرتی که من دارم - خواه به جا باشد یا بی‌جا، در هر حال نظر مردم این است که سقراط با هر کسی فرق دارد.» این ویژگی انحصاری مهم‌ترین چیزی بود که توجه دوستان جوان را جلب می‌کرد: «هیچ کس، اعم از زندگان و مردگان، همچون او نیست؛ این مسئله حیرت‌انگیز است.»^۱

۱. افلاطون، دفاعیه، ۳۴c، و مهمانی، ۲۲۱c.

یادداشت الحاقی:

نظریاتی چند درباره‌ی آرای سیاسی سقراط

در ۱۹۳۹ دو تن از اندیشمندان امریکا، ای. دی. وینس‌پیر A. D. Winspear و تی. سیلوربرگ T. Silverberg بررسی‌هایی را درباره‌ی سقراط منتشر ساختند؛ آنها می‌خواستند روش تکوینی genetic method را که درباره‌ی افلاطون و ارسطو با موفقیت شایان توجهی روبه‌رو شده بود، درباره‌ی او نیز به کار گیرند. آن دو به این نتیجه رسیدند که سقراط متعلق به خانواده‌ای محقر بود، پدرش صنعتگری ماهر بود، در جوانی به صداقت استواری شهره گشت، شیوه‌ی زندگی فقیرانه را انتخاب کرد، و همکاری نزدیکی با نهضت دموکراتیک داشت، و در همان حال سخت به علوم طبیعی دل‌باختگی داشت و به همه چیز با دیدی ماده‌گرایانه و شکاکانه می‌نگریست. پس از یک دوره‌ی انتقالی، شیوه‌ی محافظه‌کاری را اختیار کرد، سلوک استقلال‌ی را کنار گذاشت و به ستایش اشرافیت پرداخت و با افراد ثروتمند و اشرافی نشست و برخاست کرد که از جمله‌ی آنهاست:

آلکیبیادس، کریتون، خانواده‌ی آریستیدس، افلاطون (که «نفرت او از دموکراسی» بر همگان معلوم است) و خویشان او، و کفالوس که ثروتمندی صاحب کارخانه بود. نسبت‌های بدی که به کریتیاس، دایی افلاطون، داده‌اند همه درست است و دفاعیه‌های افلاطون و کسنوفون به جوی نمی‌ارزند: او ابتدا دموکرات تندروی بود، سپس فقط تحت تأثیر خود سقراط به صورت مستبدی خون‌آشام درآمد. دین سقراط نیز با سیاست او سازگار بود، زیرا «خدایان جدیدی که او را به آوردنش متهم می‌کردند، خدایان عرفانی مکاتب فیثاغوری بودند - خدایانی که حامیان نیرومند اصول محافظه‌کاری جهانی هستند» (ص ۷۶ متن انگلیسی). آنها در این مورد به سخنان تیلور استناد جسته‌اند، هر چند او پیروی سقراط از فیثاغوریان را به ابرها برمی‌گرداند، در حالی که به نظر این مؤلفان، سقراط در آن زمان در بحبوحه‌ی مرحله‌ی شکاکیت بود، و در دفاعیه «نهایت سعی خود را می‌کند تا سرپوشی بر این مطلب بگذارد و سوءظن اخیر را با انتقادهای پیشین آریستوفانس مرتبط سازد»، (ص ۷۷). سقراط اینک متهم بود به اینکه «بر حکومت دموکراتیک آتن خیانت کرده است و مانعی عقلانی در برابر کل زندگی دموکراتیک محسوب می‌شود» (ص ۸۴۰). این مؤلفان حتی رفتار او در برابر داوران در هنگام محاکمه را نیز رفتاری عالی و شجاعانه تلقی نمی‌کنند و می‌گویند رفتار وی «حرکتی بسیار پیچیده در بازی بود که دو طرف در این دوره‌ی پر اضطراب انجام می‌دادند» (ص ۶۷). ایده‌آلیست ساختن او نیز یک ترفند سیاسی بود که «حزب محافظه‌کار»، در مقابل احزاب مخالف، «تمام همت خود را مصروف آن ساخته بود». وقتی سنت فلسفه‌ی ایده‌آلیست رواج یافت، سقراط به سرعت در آن قرار گرفت و «بر صعود فلسفه از زمین بر آسمان کدک کرد» (سخنی عجیب درباره‌ی مردی که در نظر اعقابش، «ابتدا فلسفه را از آسمان فرود آورد و در شهرها مستقر ساخت و حتی وارد خانه کرد» *c. primus philosophiam devocavit*).

caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam
introduxit'; دست کم به نظر سیسرون «گروه محافظه کار» هر چه سعی
کردند نتوانستند سقراط را با خود هم‌آواز سازند).

توصیف دفاعیه‌ی افلاطون، به عنوان کاری عمدی برای کشیدن
پوششی از ایده‌آلیسم بر چهره‌ی سیاستمدار شیادی چون سقراط، روی سر
کارل پوپر را سفید کرده است. او دفاعیه و کریتون را «آخرین وصایای» سقراط
می‌داند، و بر این اساس می‌گوید «سقراط نشان داد که انسان می‌تواند نه تنها
برای عاقبت و آوازه و چیزهای بزرگی از این قبیل، بلکه همچنین برای آزادی
اندیشه‌ی انتقادی نیز دست از جان بشوید، و نیز برای عزت نفسی که هیچ
ربطی به تزکیه‌ی نفس و عاطفه‌گرایی ندارد» (O. S. 194). بعدها بود که
افلاطون به سقراط خیانت کرد، «کاری که دایی‌های او نیز انجام داده بودند».
او عقاید فیثاغوری را به سقراط نسبت داد، و در جمهوری موفق‌ترین سعی
خود را به عمل آورد تا او را در عقاید دیکتاتوری خویش شریک سازد
(195 و بعد). زیرا سقراط عاشق آزادی و طرفدار دموکراسی و انسان‌گرایی
بود، در حالی که برداشت کتاب پوپر این است که «مقتضیات سیاسی
افلاطون، بالکل دیکتاتورمآبانه و ضد انسان‌گرایی است» (88). او نظریه‌ی
عدالت افلاطون را، با اندیشه و کردار دیکتاتوری جدید سازگار می‌داند، اما،
چون دامن سقراط از این آلودگی‌ها مبرا است، افلاطون را باید شنی‌ترین
خاین عقلانی در تاریخ بدانیم.

این دو قطب مخالف را^۱ می‌توان نمونه‌ای از مواضع پر پیچ و تاب
دانست که می‌توان شواهدی نیز در تأیید آنها جمع کرد. یقیناً صائب‌ترین
نظر، از آن متفکران لیبرال نسل پیشین است، که به نام «مکتب ایده‌آلیسم

۱. نباید تصور شود که من می‌خواهم این دو را در یک سطح قرار دهم. بین بیانات
بی‌محابای کتاب آمریکایی و تعالیم و روشن‌اندیشی‌های پوپر، هیچ مقایسه‌ای
نمی‌توان انجام داد.

جدید آکسفورد» معروف شده‌اند، افراد برجسته‌ی این مکتب ای.ای. تیلور و ارنست بارکر هستند.^۱ هر کسی ممکن است - و بلکه ناچار است که - تحت تأثیر افکار و علایق سیاسی و اجتماعی خویش قرار گیرد، ولی اینها دست کم کسانی بودند که تحقیق را بر غرض‌ورزی‌های تدافعی، مقدم داشتند. شاید یک امتیاز آنها این بوده است که در واکنش علیه فاشیسم جدید و دیگر صورت‌های دیکتاتوری شرکت نکردند. در هر حال نمی‌توان آنها را به دشمنی با سقراط متهم کرد، و خود همین مطلب باعث شد که تیلور درباره‌ی سقراط کتاب بنویسد (Socr. 150): «این سؤال مطرح نیست که آیا او، با تمام وفاداری عملی خویش به قانون، اصول دموکراسی را تصویب کرده است، یعنی حکومت گروهی را که هیچ دانشی درباره‌ی خیر جامعه ندارند و حتی در خواب نیز ندیده‌اند که چنین دانشی برای اداره‌ی امور آنها ضرورت دارد.» و به علاوه (151, n. 1): «سرخوردگی او به موازات اینکه خوی دموکراسی آتنی در طول جنگ بزرگ، تنگ‌تر و شدیدتر می‌گردید بیشتر و تلخ‌تر می‌گشت، او این سرخوردگی را در طول «پنجاه سال» با عظمت قبل از جنگ به طور تدریجی داشت و احتمالاً در امید و آرزوی چیزهای بسیار متفاوتی بود.» در ص 58, n.1 تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید آلکیبیادس وقتی به اسپارت‌ها گفت دموکراسی «حماقتی تأیید شده» است، کاملاً تحت تأثیر سقراط بود (توکودیدس، ۶، ۸۶، ۵).

نتیجه‌گیری بارکر ساده است (Pol. Th. of P. & A. 51): تمایل ضد دموکراتیک تعالیم او روشن است؛ بارکر در مورد افلاطون می‌گوید (p. 61): «چون خانواده‌ی او گرایش‌های ضد دموکراتیک داشتند، طبیعتاً - در حوالی ۴۰۷ - عضوی از حلقه‌ای گردید که بر دور سقراط جمع شده بودند. در این‌جا نیز کسی طرفدار دموکراسی نبود... آنها سیاست را یک هنر تلقی می‌کردند: اداره‌ی شایسته‌ی امور سیاسی را نیازمند دانش می‌دانستند

1. Havelock, *Lib. Temp.* 19.

- دانشی که نه در خود انجمن دموکراتیک، نشانی از آن دیده می‌شد، و نه در افرادی که آن انجمن به قید قرعه انتخاب می‌کرد.»

در اینگونه اظهار نظرهاست که به بهترین وجه می‌توان دیدگاه سیاسی سقراط را بازشناخت، و واقعیت را از اظهارات نادرست دوستان و دشمنان قدیمی او تشخیص داد.

دیدگاه‌های فلسفی

۱. فلسفه‌ی فرو کشیده از آسمان

برای خود یونانیان، نام سقراط نقطه‌ی عطفی در تاریخ فلسفه‌ی آنان محسوب می‌شد. آنها در تعلیل این مطلب می‌گویند او توجه انسان‌ها را از تفکرات مربوط به طبیعت جهان مادی - که ویژگی دوره‌ی پیش از سقراطی بوده است - به مسایل مربوط به زندگی انسانی معطوف ساخت. به عبارتی بسیار کلی، پیام او این بود که جست و جوی منشأ و ماده‌ی نهایی عالم، ترکیب و حرکات اجسام آسمانی، شکل زمین یا علل رشد و زبول طبیعی، بسیار کم اهمیت‌تر از این است که معلوم سازیم انسان بودن به چه معنی است و انسان برای چه هدفی به وجود آمده است. اصل تلقی سقراط به عنوان یک نقطه‌ی عطف را می‌توان به ارسطو بازگردانید، هر چند او این مطلب را به آن اندازه که نویسندگان بعدی تصور کرده‌اند، بی‌چون و چرا تأیید نکرده است، و دیدگاه نموداری مبالغه‌آمیز مربوط به فلسفه‌ی یونان که از این سخن ناشی می‌شود، متعلق به دوره‌ی هلنیستی و دوره‌ی یونانی - رومی است. گواهی‌های عمده در ارسطو عبارتند از:

(۱) در بخش اول درباره‌ی اعضای حیوان تأکید می‌کند که تشخیص علت صوری - غایی نیز به اندازه‌ی علت ضروری یا مادی اهمیت دارد. این امر بر متفکران اولیه روشن نبود، زیرا آنها برداشت کاملی از ذات («چیستی» یک شیء به خودی خود) نداشتند و نمی‌دانستند هستی واقعی یک چیز را چگونه تعریف کنند. دموکریتوس کوره‌راهی به سوی آن پیدا کرد،^۱ و در زمان سقراط، این روش به پیشرفت خوبی دست یافت، اما در این هنگام، مطالعه‌ی طبیعت کنار گذاشته شد (Ἐληξε)، و توجه فلاسفه به خیر عملی و دانش سیاسی معطوف گشت» (۶۴۲a۲۸).

(۲) مابعدالطبیعه، ۹۸۷b۱ و بعد (و ۱۰۷۸b۱۷ با اندک تغییری در عبارت) این تغییر را به صورت مشخص‌تر به سقراط نسبت می‌دهد. ارسطو می‌گوید نظریه‌ی صور متعالی افلاطون از مسئله‌ی چگونگی امکان معرفت در این جهان ناشی شد؛ جهانی که هراکلیتوس ظاهراً سیلان دایم آن را به اثبات رسانده بود. افلاطون در جوانی خویش با این نظریه آشنا شده بود.

اما در آن هنگام سقراط خود را با مسایل اخلاقی مشغول داشت و از دانش طبیعی به صورت یک کل روی گردانید، و در آن مسایل به جست و جوی کلیات پرداخت و برای اولین بار ذهن‌ها را متوجه تعاریف ساخت؛ افلاطون که تعالیم او را قبول داشت به این نتیجه رسید که تعریف را باید بر چیزی غیر از جهان محسوس اطلاق کنیم؛ او گفت: تعریف کلی را نمی‌توان در مورد اشیاء محسوس به کار برد، زیرا آنها همیشه در تغییرند.

ملاحظه می‌شود که در هر دو فقره، بازگشت از فلسفه‌ی طبیعی به فلسفه‌ی اخلاقی، به طور ضمنی مطرح شده است. ارسطو در هر دو مورد،

۱. درباره‌ی نظر ارسطو نسبت به وضع تعریف در زمان قبل از سقراط همچنین نگاه. مابعدالطبیعه، ألفا، ۹۸۷a۲۰.

درصدی بیان نقش اصلی سقراط در تفکر عملی است، که به نظر او همان مطالبه‌ی تعریف است. عبارت اول حتی این تغییر را به خود سقراط نسبت نمی‌دهد، بلکه می‌گوید فیلسوفان در زمان او چنین کردند؛ و این سخن البته درست است. عبارت دوم نمی‌گوید سقراط هیچ وقت به مطالعه‌ی جهان خارج دلبستگی نداشته است، بلکه فقط می‌گوید سقراط در آن هنگام که افلاطون با او آشنا شد از آن دانش روی برتافته بود. افلاطون پیش از پیوستن به سقراط به اندازه‌ای بزرگسال بود که بتواند به فلسفه دل ببندد، و بلکه پیش از آن، با مسایل و مشکلات نظریه‌ی هراکلیتوس مواجه شود؛ بنابراین نمی‌توان گفت او پیش از شصت و دو سالگی سقراط، به وی پیوسته است.

این عقیده که سقراط «فلسفه را از آسمان بر زمین کشید» در دوره‌ی هلنیستی، و شاید تحت تأثیر پانایتیوس رواقی^۱ Stoic Panaetius، رواج یافت، و ما آن را در آثار سیسرون به وفور می‌بینیم. در صحت تاریخی این سخن هر نظری داشته باشیم، شهرت آن نقش مهمی در تاریخ اندیشه ایفا کرده است. سیسرون پس از بحثی درباره‌ی فیثاغورس، می‌گوید (Tusc. 10. 5.4):

فلسفه‌ی قدیم تا زمان سقراط، که شاگرد آرخلائوس - پیرو آناکساگوراس - بود، به عدد و حرکت، و به منشأ و منتهای اشیای عالم می‌پرداخت؛ این متفکران اولیه، خود را با بزرگی و فاصله و مسیر ستارگان، و دیگر موجودات آسمانی مشغول داشتند. اما سقراط ابتدا فلسفه را از آسمان بر زمین کشید، آن را در شهرها مستقر ساخت و حتی به درون خانه‌ها آورد، و بر آن داشت که به بررسی زندگی و اخلاق، و خیر و شر پردازد.

۱. عقیده‌ی فولتس این است (Dei Stoa I. 194f., 2. 10). پانایتیوس در حدود ۱۸۵ تا ۱۰۹ ق.م. زندگی می‌کرد.

به نظر من - و در واقع به نظر همه - سقراط اولین کسی بود که توجه فلسفه را از مسایل مربوط به طبیعت، که تمام فیلسوفان پیش از وی به آن مشغول بود، به مسایل زندگی معمولی معطوف ساخت و در آن مورد به کار گرفت، از اصول فلسفی در مورد فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، و به طور کلی در مورد خیر و شر، بهره گرفت. به عقیده‌ی وی پدیده‌های آسمانی، ورای فهم ما قرار دارند، و یا در هر حال به خوبی می‌توان دریافت که ربطی به زندگی خوب ندارند.

جای آن دارد که نقش سوفسطاییان را از این جهت مورد بررسی قرار دهیم. سیسرون در پروتوس (۸، ۱-۳۰) می‌گوید: سوفسطاییان دسته‌ای بودند که سقراط با آنها مبارزه کرد. به نظر وی آن عمدتاً آموزگاران فن خطابه بودند (موضوع پروتوس، خطابه است)، ولی تعالیم‌شان اهمیت اخلاقی نیز داشت. می‌گوید: وقتی قدرت سخنوری ماهرانه به رسمیت شناخته شد، دسته‌ای به وجود آمدند که کارشان تعلیم آن هنر بود. در این هنگام بود که اشخاصی چون گرگیاس، پروتاگوراس، پرودیکوس، هیپپاس و بسیاری دیگر پا به عرصه نهادند و با این ادعای بسیار مغرورانه‌ی خود معروف گشتند که می‌توانند شیوه‌ای در سخن گفتن بیاموزند که ضعیف‌را قوی‌تر گرداند.

[در ادامه می‌نویسد] سقراط با آنها به مبارزه پرداخت و تعالیم آنها را با استدلال‌های نیشدار خود ابطال کرد. سخنان پر ثمر او، نسلی از متفکران زبردست را به وجود آورد، و می‌گویند پس از آن بود که فلسفه پا به عرصه‌ی وجود نهاد - البته، نه فلسفه‌ی طبیعی که پیشتر نیز وجود داشت، بلکه فلسفه‌ی این‌جا مورد بحث ماست و موضوع آن خوب و بد، و زندگی و رفتار انسان‌هاست.

اگر فقط سقراط بانی انقلابی باشد که توجه انسان‌ها را از دانش طبیعی به امور انسانی معطوف ساخت، قسمت اول این مجلد [سوفسطاییان] را به عبث نوشته‌ایم. این سخن از مطالب تکراری و پیش پا افتاده‌ای است که امثال آن در تاریخ مکتوب کم نیست. بی‌تردید، فرض بر این بود که سوفسطاییان شایسته‌ی اسم فیلسوف نیستند. رجحان با سنت بزرگ سقراطی - افلاطونی - ارسطویی بود؛ و اگر اپیکوریان را تا حدود زیادی کنار بگذاریم، اکثر مکاتب، هر چند با یکدیگر فرق داشتند، مایل بودند خود را پیرو اندیشه‌های سقراط بدانند. درباره‌ی علل پیچیده‌ی عطف توجه از دانش طبیعی به امور انسانی، پیش از این به حد کافی سخن گفته‌ایم. سؤال جالب‌تری که در این جا مطرح کرده‌اند این است که آیا تغییر جهت مذکور نه تنها در قرن پنجم به طور گسترده، بلکه در اندیشه‌ی خود سقراط نیز صورت گرفت. سیسرون نیز همچون ارسطو با این سخن موافق است؛ او در واقع با پیوند دادن سقراط به آرخلایوس و آناکساگوراس، پاسخ مثبت خود را به این سؤال اعلام می‌کند، و شواهد زیادی از زمان خود سقراط - این پاسخ را تأیید می‌کند.

بسیاری از سخنان سیسرون را در اظهارات کسنوفون نیز می‌توان مشاهده کرد؛ کسنوفون یک از طرف می‌خواهد نشان دهد که سقراط از تهمت تعلیم مطالب مربوط به «آنچه در آسمان‌ها و در زیر زمین قرار دارد» مبرا بود، یعنی از مطالبی که متضمن بی‌دینی و بی‌تقوایی هستند؛ ولی از طرف دیگر این کار از نادانی سقراط نشأت نمی‌یافت؛ او در این دانش‌ها تبحر داشت، اما آنها را به دلیل نداشتن فایده‌ی عملی، کنار گذاشته بود. کسنوفون در فصل اول خاطرات (۱۱ و بعد) می‌گوید سقراط برخلاف اکثر فلاسفه «هرگز» به طبیعت به طور کلی، نپرداخت - به منشأ جهان، یا قوانین حاکم بر پدیده‌های آسمانی.

کسنوفون چهار دلیل می‌آورد که سقراط بر اساس آنها، پرداختن به این

علوم را ابلهانه می‌دانست: ^۱ (الف) درست نیست که از بررسی امور انسانی، که کاملاً به خود ما مربوط است، غفلت بورزیم، در حالی که علم ما به آن امور بسیار ناقص است؛ ^۲ هیچ دو دانشمندی حتی در مسایل بسیار اساسی با هم اتفاق نظر ندارند، ^۳ (ب) از قبیل اینکه آیا تمام اشیا واحدند یا دارای کثرت لایتناهی هستند، آیا هر چیزی حرکت می‌کند و همه چیز ساکن است، آیا هر چیزی به وجود می‌آید و از بین می‌رود یا هیچ چیز چنین است؛ (ج) علم طبیعی فایده‌ی عملی ندارد: مطالعه‌ی قوانین حاکم بر بادها، آب‌ها و فصل‌ها، باعث نمی‌شود که بتوانیم بر آنها فرمان برانیم؛ (د) علاوه‌از اینکه اسرار عالم وصول ناپذیر است، خدایان نیز راضی نیستند کسی در آنها مداخله کند. ^۴

۱. (الف) - (ج) در ۱، ۱، ۱۲-۱۵ هست ((ج) در ۴، ۷، ۵ دوباره آمده است) و (د) در ۴، ۷، ۶ هست.

۲. کسنوفون و افلاطون درباره‌ی این عقیده‌ی سقراط، با هم موافقت می‌کنند. مقایسه کنید با فایدروس، ۲۲۹c: «من هنوز نتوانسته‌ام به عبارت کتیبه‌ی دلفی «خودم را بشناسم»، و به نظر من، مسخره است که با وجود نادانی مان به این موضوع، بررسی مطالب بیگانه‌تری را برعهده بگیریم.

۳. البته این سخن، اصیل نیست. مقایسه کنید، گرگیاس، ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۹۹.

۴. میلتن Milton، احتمالاً عقاید سقراطی خویش را از سیسرون گرفته است تا از کسنوفون؛ این عقاید را آدام در P. L.، کتاب ۸، ضمن موافقت با رافایل ابراز می‌کند

اینکه علم تفصیلی نداشته باشیم به چیزهای زیادی که خیر عملی هستند، چیزهایی مبهم و دقیق، اما خوب بدانیم آنچه را در زندگی روزمره پیش روی ماست، اولین حکمت است؛ مابقی هواست، یا پرچی است، یا فضولی ابلهانه است، و ما را با چیزهایی، سخت مشغول می‌دارد که غیر عملی و وصول ناپذیرند، ولی باز باید به دنبالشان رفت.

کسنوفون بر ویژگی اصیل سودگرایانه‌ی سخنان سقراط بسیار تأکید می‌کند. این سخن به طور کلی درست است. سقراط کاملاً عمل‌گرا بود، در برخی از محاورات افلاطون به وضوح دیده می‌شود که او خوب را با کارآمد یا سودمند برابر دانسته است.^۱ اما ممکن است در ضمن قبول این نکته، بگوییم کسنوفون مثال‌هایی از خودش آورده است که با برداشت سطحی خود وی از چیزهایی واقعاً سودمند سازگار است، در حالی که سقراط چیزهای دیگری را در نظر داشته است. او می‌گوید: سقراط توصیه می‌کرد که هندسه را تا آن حدی یاد بگیرید که برای اندازه‌گیری قطعه زمینی که فروخته یا خریده می‌شود، و یا برای تخمین محصولی که آن زمین خواهد داشت، کفایت کند؛ بر همین سیاق، ستاره‌شناسی را باید برای این منظور آموخت که بتوان زمان و ماه و سال را در حین مسافرت و در هنگام نگهداری و امثال آنها تشخیص داد. این دانش‌ها را از شکارچیبانی که در شب به صید می‌پردازند و از ناخدایان و کسانی چون آنها، به خوبی می‌توان آموخت. «اما به دوستان خود اصرار می‌ورزید که از مطالعه‌ی عمیق درباره‌ی سیارات و ستاره‌هایی که مدارهای متغیر دارند، و از مطالعه‌ی فاصله‌ی آنها از زمین و بررسی گردش‌های آنها و علل آن گردش‌ها، خودداری کنند. او فایده‌ای در این کار نمی‌دید.» همچنین در این فصل (خاطرات، ۴، ۷، ۵-۱) است که کسنوفون تأکید می‌کند سخن سقراط در این مورد، ناآگاهانه نبود. او در ریاضیات عالی «بی‌تبحر نبود»، و با بخش‌های «بی‌ثمر» ستاره‌شناسی نیز «ناآشنا نبود».

تمامی اظهارات فوق، با فقره‌ای از محاوره‌ی فایدون افلاطون (۹۶a و بعد) که سقراط در آن «زندگی گذشته‌ی خودش را شرح می‌دهد» کاملاً سازگار است و به خوبی نشان می‌دهد که فایدون در این مورد حاوی واقعیت

۱. ر. ک. صص، ۲۶۱ و بعد کتاب حاضر.

تاریخی است.^۱ سقراط در آنجا می‌گوید: «در دوران جوانی به فلسفه‌ی طبیعی علاقه‌ی شدیدی پیدا کرد، به امید آنکه «علت» چیزها را دریابد - چیزها، چرا هستند، چرا به وجود می‌آید، و چرا دوباره از بین می‌روند. او نظریات رایج را درباره‌ی منشأ حیات، فیزیولوژی، روانشناسی، ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی مطالعه کرد، ولی هیچ‌یک از آنها او را خوشنود نکردند، و بالاخره به این نتیجه رسید که این کار از عهده‌ی وی بیرون است. امیدهای او با شنیدن این سخن که آناکساگوراس، «عقل» را علت اولیه می‌داند دوباره احیا شد، اما وقتی ملاحظه کرد، نظام آناکساگوراس نیز از نظر تفصیلی، تفاوتی با دیگر نظریات طبیعی ندارد، باز هم یأس بر او چیره گشت. آناکساگوراس از نقش اصلی عقل در علیت، غفلت کرده بود، و تبیین‌های او چنان مادی و مکانیکی بودند که گویی عقل هیچ سهمی در آن ندارد. به همین جهت سقراط بر این عقیده‌ی خود راسخ گشت که اشیا را فقط از نظر کارکرد می‌توان تبیین کرد؛ و بدین ترتیب از دانش طبیعی روی برگرداند و به شیوه‌های کاملاً متفاوتی از تحقیق روی آورد.

افلاطون این داستان را در جهت اهداف خودش نقل می‌کند، ولی خیلی بعید است که آن را بالکل، ساختگی بدانیم. برای استحاله‌ی جعلی بودن آن، می‌توان به هماهنگی‌اش با سخنان کسنوفون نیز اشاره کرد، و همین‌طور به این فرض کاملاً معقول که تصویر سقراط در ابرها فقط مبالغه‌ی

۱. اما با برخی از قسمت‌های فلسفی‌تر جمهوری سازگار نیست، آنجا که سقراط سعی می‌کند ریاضیات و ستاره‌شناسی را برای غایات عملی به کار گیرد، و توصیه می‌کند که آنها را وسیله‌ای برای تعالی ذهن از جهان مادی به جهان صورت‌های ازلی قرار دهند. به عنوان نمونه ر. ک. به نکاتی درباره‌ی هندسه در ۵۲۶d-c، و قبل و بعد آنها. با نگرشی جامع بر تمام شواهد و مدارک مربوط به سقراط، باید این نتیجه را بگیریم که افلاطون در جمهوری فراتر از آن حدی رفته است که سقراط تاریخی رسیده بود. کی بر که گور متوجه شده است که در این مورد بین افلاطون و کسنوفون، ناسازگاری وجود دارد (Irony, 61 with n.).

خنده‌آمیزی از برخی گرایش‌های فکری مشهور اوست و نه مطالبی کاملاً بی‌پایه. زمانی که ابرها به نمایش درآمد، افلاطون بچه‌ای بیش نبود، شاید بتوان کلمه‌ی «جوان» را برای آن روزهای سقراط، که هنوز افلاطون او را نمی‌شناخت، به کار برد، اگرچه سن او به چهل و شش می‌رسید. بسیار محتمل است که آریستوفانس به خوبی می‌دانست که سقراط در زمانی طولانی، دلبستگی رو به کاهشی به دانش طبیعی داشته است: اگر سقراط در برهه‌ای از زمان چنین بوده است، برای آریستوفانس که تصمیم گرفته بود تمام تمایلات نامطلوب را در شخص او جمع کند، بهانه‌ی خوب برای اهداف کمدیک فراهم شده است. سخن ارسطو مبنی بر اینکه پژوهش طبیعت در زمان سقراط «از بین رفت»، (ἔλαττε)، مبالغه‌ای بیش نیست. از جمله‌ی کسانی که به این دانش می‌پرداختند، کافی است چند تن را نام ببریم: دیوگنس آپولونیایی، آرخلائوس (که رابطه‌ی او با سقراط احتمالاً واقعیت دارد) و نیز برخی از سوفسطاییان - گرگیاس که شاگرد امپدکلس بود، و به نظریه‌ی «منافذ و تشعشعات pores and effluences» او علاقمند بود، آلكیداماس مؤلف کتابی در طبیعت، آنتیفون مؤلف حقیقت، و شاید کریتیاس.^۱ دموکریتوس نیز تا پس از مرگ سقراط، به فعالیت خود ادامه داد، هر چند این مسئله روشن نیست که کتاب او تا چه اندازه برای آنتیان شناخته شده بود.

۱. برای گرگیاس ر. ک. افلاطون، منون ۷۶c؛ برای آلكیداماس، به دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۵۶؛ برای آنتیفون به پاره‌های ۴۲-۲۳ در دیلز - کرانتس؛ برای کریکیاس، به ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۰۵b۵ (برابر دانستن نفس با خون). دیلز این مطلب را در *SB Berlin* (1894) آورده است، ولی او بر پایه‌ی سخن طنزآلود سقراط σὺ γὰρ τοῦτων ἔμπειρος (در گرگیاس، ۴۶۵d، گفته است، پولوس نیز به پژوهش طبیعیات مشغول بوده است که احتمالاً صحیح نیست (p. 357). برخی از این افراد، مثل گرگیاس (که نظریه پردازان علوم طبیعی را مسخره می‌کرد) و کریتیاس، بی‌تردید به طور تفننی به این دانش می‌پرداختند؛ اما نظریاتشان یقیناً حاوی مطالب جالبی بود.

بنابراین شواهد قانع کننده‌ای نشان می‌دهند که سقراط در دوره‌ای از زندگی خویش به دانش طبیعی، دلبستگی شدیدی داشته است. این شواهد کم نیستند، ولی بعضی‌ها معتقدند، برخی مدافعات، سقراط در دفاعیه که در هر حال، همگان اعتبار تاریخی آن را قبول دارند، همه‌ی اینها - آریستوفانس، کسنوفون، و خود افلاطون در فایدون - را ابطال می‌کند. سقراط در ۱۸b می‌گوید «من حکیمی نیستم که درباره‌ی اجرام آسمانی سخن بگویم و به پژوهش آنچه در زیر زمین است پردازم، و استدلال ضعیف‌تر را قوی‌تر سازم.»، در ۲۳d می‌گوید: اینها تهمت‌های آماده‌ای هستند که بر هر فیلسوفی از سوی کسانی وارد می‌شود که از مرحله پرت هستند. در ۱۹c اضافه می‌کند،

شما خودتان این تهمت را در کمدی آریستوفانس تماشا کرده‌اید، کسی به نام سقراط در آنجا پرسه می‌زند، و می‌گوید قادر است در هوا راه رود، و سخنان بی‌معنی زیادی درباره‌ی چیزهایی بر زبان می‌آورد که من کوچک‌ترین اطلاعی از آنها ندارم. منظور من تحقیر این دانش‌ها نیست... بلکه می‌خواهم این حقیقت را بگویم که من علاقه‌ای به آن دانش‌ها ندارم. به علاوه، در این مورد می‌توانم همه‌ی شما را به شهادت طلبم، و از تمام کسانی که سخنان مرا شنیده‌اند (و عده‌شان نیز کم نیست) سؤال کنم که آیا هیچ شنیده‌اید که من سخنی درباره‌ی این موضوعات بر زبان آورم.

پس، از یک طرف شواهدی داریم که قبلاً ملاحظه کردیم و از طرف دیگر با این سخنان روبه‌رو هستیم. این جریان ۲۴۰۰ سال پیش صورت گرفته است و اطلاعات ما نیز بسیار ناقص است. نمی‌توان به دانستن عین واقعیت امیدوار بود، ولی به طرز معقول می‌توان گفت این سخنان سقراط، نمی‌تواند آنچه را که قبلاً آوردیم باطل سازد. حتی اگر مسلم بدانیم که

سقراط همه‌ی این سخنان را در ضمن دفاع از خویش بر زبان آورده است، باز لازم نیست بگوییم، «برای حفظ جان خود دروغ گفته است».^۱ وی مطالعه‌ی جهان طبیعت را حدود چهل سال پیش به یک سو نهاده بود، و این مطالعه، در هر حال نتوانسته بود او را خشنود سازد. او هیچ وقت این دانش را به طور عمومی تعلیم نداده بود و از خودش نیز نظریات خاصی اظهار نکرده بود؛^۲ هر چند، بی‌تردید، نظریه‌های رایج را با برخی دوستان برگزیده‌ی خویش، به طور جدی مورد بحث قرار می‌داد. وقتی در اطراف آتن قدم می‌زد و شهروندان شایسته‌ای می‌کرد و به بحث می‌نشست، یا در ورزشگاه با جوانان روشن‌اندیشی سخن می‌گفت، پیشاپیش به بی‌هودگی تفکرات نظری دانشمندان پی برده بود و کاملاً لازم می‌دید که خود را بشناسد و بدانند که «دینداری چیست، بی‌دینی چیست؛ زیبا چیست، زشت چیست؛ عدالت چیست، بی‌عدالتی چیست؛ حزم چیست، بی‌احتیاطی و شجاعت و بددلی چیستند؛ دولت چیست و دولت‌مرد چه معنی دارد؛ منظور از حکومت بر

۱. عبارت مربوط به «دروغ گفتن برای حفظ جان» تقریباً با همین کلمات بر زبان هکفورث (CPA, 148) و پوپر (OS, 308) جاری شده است. پوپر می‌گوید دفاعیه و فایده‌ی یکدیگر را کاملاً محدود می‌سازند و فقط باید دفاعیه را صحیح دانست. هکفورث نیز اعتبار تاریخی دفاعیه را می‌پذیرد تا جایی که می‌گوید (p. 147): «موردی برای این سخن نیست که سقراط این دانش‌ها را پس از آنکه او را خشنود نساختند کنار گذاشت... زیرا زبانی که او به کار می‌برد، اجازه نمی‌دهد که بگوییم... شاید در مرحله‌ای از عمر خویش به تفکرات یا پژوهش‌های علمی پرداخته است.» ولی تا حدودی جای تعجب است که در عین حال می‌گوید «کاملاً محتمل است با همان اشتیاق وافر شروع کرده باشد که افلاطون در «زندگی‌نامه‌ی عقلی موجود در فایده‌ی» از زبان او نقل می‌کند (pp. 152f.).

۲. «زندگی‌نامه‌ی عقلی» فایده‌ی، تلفیقی از نظریات رایج آن زمان است که حتی حالا نیز می‌توان آنها را به صاحبان‌شان نسبت داد. (ر.ک. به یادداشت‌های برنت بر این قسمت.) اصلاً اشاره نشده است که سقراط سهم اصلی در این نظریات دارد.

مردم چیست و حاکم یعنی چه.^۱ اگر سقراط در سی یا چهل سال اخیر عمر خویش توجه همگان را فقط به این سئوالات جلب می‌کرد، آیا کسی می‌تواند بگوید چون او در دوره‌ای از عمر خویش به دانش طبیعی پرداخته است، پس آنگاه که در برابر تقاضای اعدام محاکمه کنندگان می‌گوید به این دانش توجهی ندارد، دروغ گفته است؟ او به هیچ وجه آن دانش را فقط از آن جهت که دانش است پی‌گیری نکرده است و سئوالات او نیز با سئوالات خود نظریه پردازان علوم طبیعی فرق داشته است. سؤال از «چرا؟» بود. چرا کل جهان بدین گونه است و علت وجود ما در آن چیست؟ او ابتدا تصور می‌کرد که این همان سئوالی است که دانشمندان مطرح می‌کنند، و با جدیت تمام وارد مباحث آنها شد، تا اینکه معلوم شد آنها فقط این سؤال را مطرح می‌کنند که جهان چگونه به وجود آمد. دیوگنس آپولونیایی را می‌توان در این مورد استثنا کرد، و جالب است که وقتی آریستوفانس سقراط را در مقام یک دانشمند نمایش می‌دهد، ابتدا نظریات هواشناختی دیوگنس را بر زبان او جاری می‌سازد. اما وقتی دیوگنس دست به نگارش زد، احتمالاً سقراط از دانش طبیعی فاصله گرفته بود، و در عین حال که گرایش غایت‌شناختی او را قبول داشت متمایل نبود به نظریه‌ی ماده‌گرایانه‌ی باز گردد که نیروی هدایت‌کننده را نیز جزوی از عناصر طبیعی به حساب می‌آورد. با این وجود وقتی صاحبان قدرت با او میانه‌ی بد پیدا کردند، توانستند علاقه‌ی پیشین او را برابریش علم کنند، مانند آنچه که امروز درباره‌ی برخی فیلسوفان یا بزرگان سیاسی امریکا دیده می‌شود.

سقراط علم طبیعی را کنار گذاشت و به اخلاق پرداخت، تفحص از اصول زندگی را به بررسی اصول طبیعت ترجیح داد. اما، شاید به دلیل

۱. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۱، ۱۶. نیز ر. ک. به ارسطو، اخلاق اثودموس، ۱۲۱۶b۴: سقراط معمولاً به بررسی ماهیت عدالت، شجاعت، و همین‌طور سایر فضیلت‌ها می‌پرداخت، زیرا او فضیلت را با معرفت برابر می‌دانست.

مطالعات علمی پیشین خود، تأکید کرد که اخلاق نیز حوزه‌ای از معرفت است، و باید روش علمی استواری را بر آن اعمال کرد. ارسطو می‌گوید، معرفت برای همیشه و امدار روش سقراطی است، اگر او این روش را در حوزه‌ای به کار برد که شایسته نبود. (همان‌طور گیگون گفته است) به نظر ارسطو، سقراط در تاریخ فلسفه نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌کند: روش و اصلی را مطرح می‌کند که در بررسی و طبقه‌بندی درست پدیده‌های طبیعی گریزی از آن نیست، ولی در عین حال، نام او نشان ویژه‌ی پایان دوره‌ی فلسفه‌ی علمی و آغاز دوره‌ی فلسفه‌ی اخلاقی است.^۱ بررسی ماهیت این روش را به قسمت بعدی موکول می‌کنیم، فقط این جا لازم است تذکر دهیم که در این مورد بالاخره بر تفاوت ماهوی میان سقراط و سوفسطاییان انگشت خواهیم نهاد. اگر فلسفه را به معنی دقیق آن، یعنی پژوهش حقیقت، در نظر بگیریم، در سنت قدیم پذیرفتند که فقط و فقط سقراط بود که راه فلسفه را به سوی زندگی انسان‌ها باز کرد. یعنی، سعی کرد اخلاق و سیاست را موضوع پژوهش علمی قرار دهد و در باب آنها به قوانین و حقایق کلی‌ای دست یابد، و این کار را در مقابله با شکاکیت و نسبی‌گرایی‌ای انجام داد، که براساس آن، تمام هستی، عقیده‌ای بیش نیست، و اذهان انسان‌ها در اختیار کسی است که زبانی نرم برای اقناع آنها داشته باشد. حتی پروتاگوراس را نیز نمی‌توان از این دایره بیرون دانست؛ کسانی چون گرگیاس و پولوس در این زمینه درخشیدند.

۱. ر. ک به گیگون در *Mus. Helb.* 1959, 192. نیز مقایسه کنید با سخنان جالب دمان در *Témoignage*: «سقراط زندگی خود را به تحقیق مسایل اخلاقی وقف نموده است، اما او در این تحقیق یک نوع روش علمی به کار برده است»، و غیره.

۲. استقرار و تعریف

همان‌طور که قبلاً گفتم،^۱ برای آگاهی مجمل از نقش هر فیلسوفی [در تاریخ فلسفه یونان]، می‌توانیم به طور کلی با اطمینان به ارسطو رجوع کنیم. این‌جا با شاهکارهای نمایشی روبه‌رو نیستیم، شاهکارهایی که به همان اندازه که برای دوستداران ادبیات بزرگ، لذت‌بخش است، برای مورخ فلسفه آزاردهنده است. ممکن است نکات مجمل او نیازمند توضیح باشند، و شاید لازم باشد آنها را در پرتو پیش‌فرض‌های فلسفی خود وی تعدیل کنیم، ولی ایجاز و صراحت این نکات باعث می‌شوند که آنها را بهترین سرآغازی برای بررسی‌یکی از اسلاف ارسطو بدانیم. یحتمل در زمان خود ارسطو نیز این سؤال مطرح بوده است که سقراط، به صورت مجزا از افلاطون، چه سهمی در فلسفه دارد؟ نظر او در این مورد عبارت است از (مابعدالطبیعه ، ۱۰۷۸b ۲۷): «دو چیز را به حق می‌توان به سقراط نسبت داد، استدلال

۱. صص ۶۶ و بعد کتاب حاضر. در آن‌جا گفته‌ایم که چه نکاتی را بایستی درباره‌ی اعتبار ارسطو، به عنوان منبعی برای سقراط، در نظر داشته باشیم.

استقرایی و تعریف کلی. « مسئله‌ی تعریف، این جمله را با فقراتی که پیشتر درباره‌ی گذر از فلسفه‌ی طبیعی به فلسفه‌ی اخلاقی نقل کردیم (ص، ۱۸۲)، مرتبط می‌سازد؛ مجموع این فقرات پیشرفت روشی‌ای را نشان می‌دهند که سقراط در فهم ذات از طریق تعریف، به وجود آورد. ارسطو با حالتی از نارضایتی می‌گوید اولین مردی که به اهمیت این شیوه‌های ضروری در تفکر علمی پی برد، همان کسی بود که از دانش نظری روی برتافت و به اخلاق پرداخت؛ موضوعی که دقت علمی را نه می‌توان در آن به کار برد و نه ضرورتی برای کاربرد آن هست. او به این مطلب در آثار اخلاقی خویش بارها اشاره کرده است.^۱

ارسطو می‌گوید (جدل، ۱۳a ۱۰۵): استقرا، حرکت از جزیی به کلی است؛ او این سخن را با یک مثال سقراطی توضیح می‌دهد: اگر بهترین ناخدا کسی است که مهارت دارد (به عبارت ارسطو «کسی است که دارای دانش است») و بهترین راننده کسی است که مهارت دارد، و همین طور، پس می‌توان گفت: به طور کلی در هر شغلی افراد خبره (یا دانا) بهترین افراد هستند. مثال دیگر را می‌توان از گرگیاس افلاطون (۴۷۴d و بعد) آورد. سقراط و پولوس به توافق می‌رسند که بدن‌های زیبا (کالا) به دلیل مفید بودن و یا خوشایند بودن، به این نام نامیده می‌شوند، و سپس می‌پذیرند که این سخن درباره‌ی شکل‌ها، رنگ‌ها، قانون‌ها و تعلیم‌ها نیز درست است. آنچه گذشت به این نتیجه‌ی کلی می‌رسند که هر چیزی زیباتر از چیز دیگری باشد، یا سودمندتر از آن است و یا لذت‌بخش‌تر از آن، و یا هم سودمندتر و هم لذت‌بخش‌تر از آن. ذهن از مشاهده‌ی نمونه‌های جزیی، به دریافت ویژگی کلی مشترکی میان همه‌ی اعضای یک طبقه «راه می‌یابد»

۱. مثلاً در اخلاق نیکوماخوس ۱۱۷۹b۱: بی‌تردید آن‌جا که مسئله‌ی عمل مطرح است، هدف ما بررسی و شناخت نظری اعمال نیست، بلکه بیشتر عمل کردن به آنها را در نظر داریم. به نظر ارسطو این کار سقراط خطای بزرگی بوده است. مقایسه کنید با صص ۲۴۰ و بعد کتاب حاضر.

(واژه‌ی یونانی برای استقرا - اپاگوگه - به همین معناست).^۱ این طبقه، ممکن است طبقه‌ای از انسان‌ها، چیزها یا رویدادها باشد. از مشاهده‌ی اینکه خورشید از هزاران سال پیش با نظم ثابتی طلوع کرده است، نه تنها نتیجه می‌گیریم که فردا نیز طلوع خواهد کرد بلکه خودمان را قادر می‌دانیم زمان دقیق طلوع آن را در هر ناحیه‌ای از جهان پیشگویی کنیم. در هر لحظه ممکن است پدیده‌ای جدید یا پدیده‌ای که تازه بر ما معلوم شده است، نتیجه‌گیری

۱. این کلمه ابتدا در آثار ارسطو معنی فنی به خود گرفت، و به آسانی نمی‌توان گفت معنی مورد نظر از آن چیست. (در عین حال، مقایسه کنید با افلاطون، مرد سیاسی، ۲۷۸a). غالباً به نظر می‌رسد همان معنایی را دارد که در بالا گفتیم (مور در یادداشت خود بر ۷۱a۸ تحلیل دوم، بر این عقیده است)؛ مثلاً در جدل ۱۵۶a۴، ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἑκάστον ἐπὶ τὸ καθόλου «استقرا باید موارد جزئی را به سوی کلی پیش برد» و این فعل را باید متعدی بگیریم؛ استعمال مجهول آن در تحلیل دوم تأییدی بر این سخن است، ۸۱b۲: ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' επαγωγῆς... ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἰσθῆσθαι ἀδύνατον در ۷۱a۲۱: ἄμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν. احتمالاً با در نظر گرفتن همین معنا، در تعریف آن (ضمن ترجمه به 'inductio') می‌گوید: 'oratio quae rebus non dubiis captat assensionem eius quicum instituta est' (de inv. 1. 31. 51). ۱۰۸b۱۰

τῇ καθ' ἑκάστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων επαγωγῇ τὸ καθόλου ἀξιοῦμεν ἐπάγειν. οὐ γὰρ ῥάδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδότης τὰ ὅμοια. جمع کردن یا احضار نمونه‌های جزئی برای استخراج، یا معلوم ساختن امر کلی. حالت معلوم در μὴ εἰدότης کاملاً مخالف حالت مجهول در μὴ ἔχοντας در ۸۱b۵ است. همچنین سیسرون، اندکی پس از عبارتی که نقل شد می‌گوید 'illud quod inducemus'، و نه 'illum quem'. ἐπάγεσθαι (میانه) در کتاب بقراطی. De Fracti. نیز به کار رفته است، این کتاب شاید اندکی پس از ارسطو نگاشته شده است. ر. ک. به فقراتی که تیلور در VS, 73 نقل کرده است. در pp. 112f. می‌گوید شاید استعاره‌ای نیز در ورای آن وجود داشته است. (برای بررسی کامل این مطلب ر. ک. Ross, (.Analytics, 481-3

استقرایی را باطل سازد؛ مگر اینکه پس از نتیجه‌گیری استقرایی درباره‌ی «الف»‌ها، از اطلاق نام «الف» بر هر چیزی که با این نتیجه‌گیری ما ناسازگار باشد اجتناب کنیم. ولی معمولاً چنین نمی‌کنیم. نمی‌گوییم چون تاکنون به طور موفق گفته‌ایم «تمام قوها سفید هستند»، پس قوهای سیاه استرالیایی را نباید قو بنامیم. ولی اگر شیوه‌ی متعارف استقرا از تجربه‌ی محدود را کنار بگذاریم، نه انسان‌های معمولی می‌توانند زندگی روزمره‌ی خویش را پیش ببرند و نه دانشمندان می‌توانند، پژوهش‌های خود ادامه دهند. چون سقراط فقط حالت مقدماتی‌ای از استقرا را، در زندگی خوب و نه در منطق یا روش علمی، به کاربرد، بجاست که بحث کامل پیرامون آن را در هنگام مطالعه‌ی ارسطو انجام دهیم. با این حال شاید بتوان گفت، اگر چه هر کسی با درجات متفاوتی از خود آگاهی، آن را به کار می‌برد، منطق دانان امروزی درست به اندازه‌ی منطق دانان زمان ارسطو با مسایل ناشی از آن درگیر هستند و با وجود ضرورت اجتناب ناپذیر آن در اندیشه و عمل، هنوز هم به نظر نمی‌رسد که بتوان توجیه عقلانی کاملی برای آن پیدا کرد. به اختصار باید گفت با سه شق روبه‌رو هستیم:

(الف) استقصای کامل. اظهارات کلی فقط با علم به همه‌ی موارد شمول آن بر زبان می‌آیند. («همه‌ی پسران این مدرسه در گروه سنی ۱۸-۱۲ قرار دارند.») در این جا ظاهراً استنتاجی صورت نگرفته است، بلکه به کار بردن بیان کلی فقط گام مفیدی به سوی استنتاج‌های دیگر و ترکیب آن با اطلاعات مشابه است تا تعمیم‌هایی گسترده‌تر به دست آید. فقط در این موارد است که می‌توان استقرا را، همان‌طور که ارسطو می‌خواست، به صورت معتبر قیاسی تحویل داد.

(ب) قبول اینکه استنتاج ما صرفاً یک امر احتمالی است، و هر وقت نمونه‌ی مخالفی پیدا شد باید در آن تجدیدنظر کرد. («همه‌ی دانش‌آموزان تعطیلات را دوست دادند.»)

(ج) بیان اینکه ذهن انسان، قوه‌ی شهودی‌ای دارد که پس از بررسی تعداد کافی از نمونه‌های جزئی، می‌تواند نتیجه‌ی کلی را «شهود کند». استقصای کامل جزییات، به جز در برخی موارد بسیار محدود که نمونه‌ای از آن را در (الف) آوردیم، غیرممکن است، اما (دست کم به نظر ارسطو) انواع را می‌توان به طور کامل استقصا کرد. در نتیجه، ارسطو در بحث استقرا که بخشی از منطق صوری است، هر نوع را به منزله‌ی یک واحد در نظر می‌گیرد. اما شهود را برای توجیه جهش استقرایی اولیه از جزییات به اولین، یا پایین‌ترین، کلی قبول دارد، و برای این کار از اعتقاد به صورت‌های نوعی، به عنوان ذوات وجودی جوهری، کمک می‌گیرد؛ این اعتقاد ارسطو میراثی سقراطی است که از افلاطون به او رسیده است. اگر صورت نوعی، چیز ثابتی در طبیعت باشد، این فرض معقول است که پس از بررسی ناقص نمونه‌های جزئی‌ای که در آن صورت نوعی سهیم هستند، بتوان آن را آشکار ساخت و تعریف کرد.

این کل مطلب است. اما در مورد سقراط باید گفت، از طرفی او در مرحله‌ی بسیار ابتدایی و آزمایشی اندیشه قرار داشت، و منطق در آن زمان تدوین و تنظیم نشده بود، و سقراط نیز - برخلاف ارسطو - در صدد تدوین آن نبود؛ اما از طرف دیگر، چون صورتی از استدلال استقرایی کم و بیش آگاهانه، برای زندگی، چه رسد به آنچه که فلسفه نامیده می‌شود، ضرورت دارد، گفته‌اند ارسطو به ناحق آن را فقط به سقراط نسبت داده است. در این مورد به نقل سخن راس اکتفا می‌کنیم:

گفتن اینکه سقراط استدلال استقرایی را ابداع کرد به همان اندازه نادرست است که، به عبارت لاک بگوئیم خدا «چنان خسیس بوده است که انسان‌ها را فقط موجودات دوبا آفرید، و عاقل قرار دادن آنها را بر عهده‌ی ارسطو نهاد». پروفیسور تیلور توانسته است بدون هیچ مشکلی نمونه‌هایی از اطلاق اپاگستای $\epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ بر استدلال

استقرایی را از متون اولیه‌ی بقراطی استخراج کند. اما هم در تصویری که خاطرات از سقراط ترسیم می‌کند و هم در تصویری که به اصطلاح محاورات «سقراطی» افلاطون عرضه می‌دارند، هر کسی می‌تواند ملاحظه کند که سقراط عقاید کلی را با بررسی موارد جزئی، به گونه‌ای دقیق می‌آزماید، و این شیوه‌ی آزمایش، در مکاتب پیشین فلسفه‌ی یونان، که ارسطو سقراط را در برابر آنها قرار می‌دهد، سابقه نداشته است. کاملاً موجه است که استدلال استقرایی را به این معنا به سقراط نسبت دهیم.

و به علاوه:

ارسطو نمی‌تواند بگوید سقراط اولین کسی بود که استدلال استقرایی را به کار برد یا تعریف‌هایی کلی عرضه کرد، ولی این سخن بجاست که او برای اولین بار به اهمیت آنها پی برد و به طور منظم از اولی برای به دست آوردن دومی استفاده کرد. استدلال‌های استقرایی سقراط، استدلال‌های علمی نبودند، بلکه استدلال‌هایی مبتنی بر تمثیل بودند، آنگونه که غالباً در خاطرات و در محاورات «سقراطی» افلاطون به چشم می‌خورند.^۱

شیوه‌ی خود ارسطو^۲ نیز در توصیف استدلال‌های سقراطی، تا حدودی بر همین سیاق است، آنگاه که در فن خطابه (۱۳۹۳b۴) می‌گوید آن استدلال‌ها

۱. Ross, *Metaph.* I. xliii 2. 422. ارجاع به تیلور مربوط است به VS, 72ff.

۲. مقایسه کنید با تحلیل دوم، ۱۰۰b۳، δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γινώριζειν ἀναγκασίον حسی دارد، و استقرا است که ما را قادر می‌سازد از ادارک حسی جزئیات قدم فراتر نهمیم به دریافت کلیاتی که مقدمات قیاس را تشکیل می‌دهند نایل آییم. درباره‌ی عبارت نقل شده از ۱۳۹۳b۴ فن خطابه، همچنین ر. ک. به ص. ۱۶۷ یادداشت ۱ (الف) کتاب حاضر.

حالت خاصی از استدلال‌های اقناعی هستند. ارسطو می‌گوید: استفاده از مثال روشنگر، شبیه استقراست که سرآغاز تمامی استدلال‌هاست. این نوع استقرا را، که ارسطو «موازی» (παρὰβολή) می‌نامد، در روش سقراط ملاحظه می‌کنیم؛ مثلاً در استدلال بر ضد پر کردن مناسب حکومتی به قید قرعه، می‌گوید هیچ کس در انتخاب قهرمانان برای مسابقه از قرعه استفاده نمی‌کند و هیچ وقت ناخدا به قید قرعه از میان کارکنان کشتی انتخاب نمی‌کنند. سقراط می‌گوید درس کلی که از این نمونه‌های موازی باید بگیریم این است که در هر موردی باید کسی را انتخاب کنیم که از عهده‌ی کار مورد نظر برآید.

ماهیت تمثیل و رابطه‌ی آن با استقرا، بحث پیچیده و دامنه‌داری است. شاید بهترین راه این باشد که تمثیل را مربوط به مقایسه‌ی موارد جزئی بدانیم و هم صدا با ارسطو، بگوییم کار استقرا عبارت است از استدلال از موارد جزئی به امر کلی.^۱ سقراط هر دو شیوه را به کار برده است، اما به نظر می‌رسد راس در عبارت فوق (همگام با بسیاری از محققان دیگر) تمثیل را حالتی ابتدایی‌تر، سست‌تر، و کم‌نظم‌تر از استقرا می‌داند. اگر فقط استقرا را در نظر بگیریم (چنانکه ارسطو نیز آن را به سقراط نسبت می‌دهد)، وظیفه‌ی آن این است که، با استفاده از تعدادی از نمونه‌های مشهود، ویژگی‌ای کلی را برای تمام افراد یک طبقه به اثبات رساند، مثلاً درباره‌ی درختان برگ‌پهن ثابت کند که همه‌ی آنها برگ‌ریزان هستند. (مثال از ارسطو است.) اگر چه هزاران درخت برگ‌پهن هست که هیچ کس آنها را ندیده است، گیاه‌شناس با اطمینان، سخن کلی خویش را بر زبان می‌آورد. استقرا به تعریف منتهی می‌شود زیرا هر تعریفی عبارت است از مجموعه‌ای از این ویژگی‌های کلی

۱. درباره‌ی رابطه‌ی استقرا با تمثیل ر. ک. Lloyd, P. & A. ۱۷۲-۵ و Robinson, P. 's *Earlier D.* 207، و مقایسه کنید با ص ۸۵، یادداشت ۱ کتاب حاضر.

که براساس برخی شرایط برگزیده می‌شوند:^۱

(الف) این ویژگی‌های کلی باید ذاتی تمام افراد یک طبقه باشند، نه صفات عرضی برخی از افراد طبقه. افراد زیادی، چشم‌آبی‌رنگ دارند، ولی این ویژگی، جایگاهی در تعریف نوع «انسان» ندارد.

(ب) مجموع آن ویژگی‌های کلی بایستی برای ممتاز ساختن^۲ طبقه‌ی اشیاء تعریف شده از تمام طبقات اشیاء دیگر کافی باشند. اگر بگوییم انسان موجود زنده‌ای است که دو پا دارد، برخی از ویژگی‌های ذاتی او را برشمرده‌ایم، ولی نمی‌توان مجموع اینها را تعریف [کامل] دانست، زیرا انسان را از پرنده ممتاز نمی‌سازد.^۳ مجموعه‌ی صفات ذاتی یک طبقه که تعریف آن را تشکیل می‌دهد به نام صورت (ایدوس) نیز نامیده می‌شد. استعمال این واژه به عنوان یک اصطلاح منطقی مربوط به دوره‌ی پس از سقراط است، زیرا قبل از افلاطون، علم منطق وجود نداشت، و ارسطو بود که آن را تدوین کرد و چیزی شبیه واژه‌نامه‌ی فنی برای آن درست کرد. اما، همان‌طور که خواهیم دید، ایدوس یکی از نام‌هایی است که سقراط برای طبیعت ذاتی یک شیء که به دنبال تعریف آن بود به کار می‌برد. در استعمال متعارف، این کلمه را عموماً بر آنچه در ورای ظاهر یا شکل قرار دارد به کار می‌بردند، و شاید به ویژه هر آنچه در ورای وجود ظاهری انسان - مثل زیبایی، زشتی، نیرومند «نمودن»، ناتوان «نمودن» و غیره - قرار دارد. اما هم در عرف ادبی و هم در زبان فنی (مخصوصاً در علم پزشکی) به معنی ویژگی

۱. این شرایط از آن ارسطوست؛ او با توسعه‌ی اندیشه‌ی سقراطی، از جمله مفهوم صورت نوعی (ایدوس $\epsilonἶδος$) به آنها رسیده است.

۲. این کلمه معنی اولیه‌ی فعل $\acute{o}\rho\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ ($\acute{o}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$) است، که در کسنوفون و افلاطون و ارسطو آن را «تعریف کردن» ترجمه کرده‌اند، یعنی مشخص کردن $\acute{o}\rho\alpha\iota$ یا حد و مرز یا هر قطعه‌ی زمینی از قسمت‌های مجاور آن.

۳. مطابق داستانی، افلاطون گفته بود: انسان موجودی دوپا و بی‌پر است؛ دیوگنس کلبی نیز به جوجه‌های برهنه‌ای اشاره کرده و گفته بود، «این همان انسان افلاطون است» (دیوگنس لائرتیوس ۶-۴۰).

خاص یا طبیعت ذاتی یک چیز، و گاهی در تقریباً معنای نوع یا طبقه نیز به کار می‌بردند. توکودیدس درباره‌ی طاعون می‌گوید (۲، ۵۰) «ایدوس آن بیرون از حد توصیف بود»، و هرودوت این کلمه را تقریباً به معنی طبقه یا نوع به کار می‌برد (۱، ۹۴، ۳): «طاس، قاب، گوی، و تمام ایدوس‌های دیگر اسباب بازی». این واژه در آثار پزشکی، استعمال فراوانی داشت، مثلاً در اپیدمی‌کس [بیماری‌های واگیردار] ۳، ۱۲ (ج ۳، ۹۲، ویرایش لیتره Litteré)، «از دیگر ایدوس‌های cidea فراوان تب عبارت بودند: گسترده، سه روز یک بار، چهار روز یک بار، شبانه، مستمر...»^۱ افلاطون این کلمه را از زبان سقراط برگرفت و بسط عظیمی در معنای آن به وجود آورد.

۱. آنچه را نیلور درباره‌ی استعمال این کلمه در VS آورده است به راحتی می‌توان در خلاصه‌ی گیلسپی Gillespie (CQ, 1912, 179f.) مطالعه کرد، وی به دنبال این تلخیص، نقدی نیز آورده است.

(۳) رابطه‌ی استقرا و تعریف با اهداف اخلاقی سقراط

علاقه‌ی سقراط به تعریف، از حقایقی است که همه قبول دارند. علاوه بر ارسطو، کسنوفون و افلاطون نیز بر آن تأکید می‌کنند (کسنوفون به غیر از اظهار کلی‌خاطرات، ۱، ۱، ۱۶ که در صص ۱۹۱ و بعد نقل کردیم، نمونه‌های متعددی نیز عرضه کرده است). انگیزه‌ی این علاقه چه بود؟ در این مورد نیز، هم‌ی منابع موجود متفق‌اند که او انگیزه‌ی عملی داشت نه انگیزه‌ی علمی.^۱ اظهار مجمل ارسطو را در این مورد، می‌توان مخصوصاً با

۱. اینکه اولین کوشش برای روش‌های منظم استقرایی در زمینه‌ی مطالب عملی شروع شد، بر اهمیت تذکرات ریاضیدان هلندی قرن هیجدهم، سگراوسند s'Gravesande می‌افزاید؛ سخنان او را ارنست کاسیرر در *Ph. of E.* 61 توضیح داده است. او درباره‌ی اصل بدیهی استقرایی - یعنی این که با استفاده از تجربه‌ی گذشته، درباره‌ی آینده نتیجه‌گیری می‌کنیم - می‌گوید: «این اصل، یک اصل منطقی به معنی دقیق کلمه نیست، بلکه اصلی است عملی؛ اعتبار آن در ضرورت اندیشه نیست بلکه در ضرورت عمل است. زیرا اگر ما نتوانیم فرض کنیم که درس‌های تجربه‌ی پیشین در آینده نیز معتبر

استفاده از افلاطون تکمیل کرد. سقراط یک مورد از تفکرات و سخنان معاصران خویش را بسیار خطرناک می‌دانست. آنها هم در محاورات معمولی و هم در سخنرانی‌های سیاسی و هم در خطابه‌های قضایی، همیشه از تعداد زیادی واژگان کلی، به ویژه واژگان کلی اخلاقی - عدالت، خویشترداری، شجاعت، فضیلت و غیره - استفاده می‌کردند، و در عین حال، سوفسطاییان و کسان دیگر می‌گفتند این مفاهیم هیچ ریشه‌ای در واقعیت ندارند. این صفت‌ها فضیلت‌های خدادادی نیستند، بلکه فقط اموری «قراردادی» هستند که از جایی به جایی و از زمانی به زمانی، تغییر می‌کنند. تفکر جدی درباره‌ی قوانین رفتار بشری با شکاکیت بنیادی شروع شده بود، براساس آن تفکر، قوانین مذکور هیچ اصول ثابتی ندارند، و هر تصمیمی باید به اقتضای وضع (کایروس) موجود و به طور تجربی و موضعی اتخاذ شود. از متن این زمینه‌ی تفکرات نظری، فن سخنوری مغرور و نوپایی برخاست که می‌توانست به وسیله‌ی مهارت در کاربرد اقناعی کلمات، انسان‌ها را به هر کاری ترغیب کند یا از آن باز دارد. در چنین جو فکری‌ای، عجیب نبود که واژگان اخلاقی، معانی بسیار مبهمی داشته باشند. سقراط این وضع را تشخیص داد،^۱ و با آن به مبارزه پرداخت. به نظر او، اگر اساساً این واژگان با واقعیتی مطابقت داشته باشند، بایستی یکی از این

خواهند بود، هیچ عملی، یعنی هیچ رابطه‌ی عملی با اشیا، ممکن نخواهد گشت. بنابراین پیش‌بینی علمی مستلزم استنتاج‌های ضروری و قیاسی منطق صوری نیست؛ بلکه، استنتاج معتبر و لازمی است مبتنی بر تمثیل. اما ما می‌توانیم و باید به این استنتاج راضی باشیم، زیرا امری که انکارش مستلزم نفی وجود تجربی انسان و زندگی اجتماعی اوست، ناچار امر درستی است. خود کاسیرر در توضیح آن می‌گوید: «تغییر عجیبی در امور به وجود می‌آید؛ قطعیت فیزیک دیگر مبتنی بر پیش‌فرض‌های منطقی محض نیست، بلکه بر پایه‌ی پیش‌فرضی زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی استوار است».

۱. ر. ک. به فقراتی از افلاطون و کسنوفون که در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۳ نقل شده‌اند.

معانی درست، و بقیه غلط باشند. اما اگر حق با سوفسطاییان است، و معنای آنها کاملاً نسبی و متغیر هستند، پس کاربرد کلمات واحد برای اشیاء متفاوت صحیح نیست، و وجهی برای استعمال این کلمات وجود ندارد. خود او شق اول را صحیح می‌دانست و می‌گفت: قانونی و سودمند نیست که سخنوری مردم را به اتخاذ روشی ترغیب کند و آن را حکیمانه‌ترین یا عادلانه‌ترین روش بداند، یا وکلای مدافع و قضات بر سر خوب یا بد بودن، و عادلانه یا غیر عادلانه بودن کردار کسی به بحث نشینند، مگر اینکه آنها ابتدا درباره‌ی چیستی حکمت، عدالت و خوب به توافق رسیده باشند. اگر انسان‌ها در این مورد به توافق نرسند، یعنی در عین به کار بردن کلمات واحد، معانی متفاوتی در نظر داشته باشند، سخنان آنها مقاصد متفاوتی پیدا می‌کند، و بحث آنها نمی‌تواند به پیشرفت عقلی یا - آنجا که واژگان اخلاقی مورد نظر باشند - اخلاقی دست یابد. در این جا بود که سقراط برای اولین بار، سؤال اساسی فلسفه را مطرح کرد؛ یعنی ما بر چه اساسی واژگان کلی - از جمله همه‌ی اسامی به جز اسامی خاص - را به کار می‌بریم، و معنی واقعی این کلمات چیست؟ ارسطو به حق این مسئله را به سقراط نسبت داده است. اما، باز هم همان‌طور که ارسطو گفته است، او این سؤال را، در حوزه‌ی منطق و هستی‌شناسی مطرح نکرد، بلکه فقط آن را از شرایط ضروری چیزی دانست که به نظرش اهمیت بسیار زیادی داشت: یعنی کشف شیوه‌ی صحیح زندگی.^۱

۱. شاید همین مطلب در ذهن ارسطو بوده است که می‌گوید (مابعدالطبیعه ، ۱۰۷۸b۲۴): سقراط در پی به دست آوردن تعریف بود، زیرا می‌خواست به استدلال قیاسی دست یابد و تعریف سرآغاز استدلال قیاسی است. در این جا نیز ارسطو با الفاظ خاص خودش سخن می‌گوید و عمل سقراط را به دیده‌ی یک جریان منطقی محض می‌نگرد، اما تسلر (Ph. d. Gr. 126 with n. 2) به مواردی اشاره کرده است که در آنها سقراط تعریف را مبنای ادامه‌ی بحث در نظر می‌گیرد؛ و این بحث همیشه اخلاقی است، یعنی ضرورت عمل کردن یا عمل نکردن به شیوه‌ی خاصی را اثبات می‌کند. ما باید خوب را از بد

پس، به نظر سقراط، اگر بناست درباره‌ی درستی و نادرستی رفتار انسان‌ها، نظم فکری داشته باشیم، قبل از هر چیز باید بدانیم که عدالت، خوبی، و فضیلت‌های دیگر چیستند. براساس توصیف ارسطو و توضیح کسنوفون و افلاطون (که در محاورات اولیه به صورت مؤکد، ولی نه کامل، آمده است)، این روش سقراطی، پژوهش را دارای دو مرحله می‌داند. در مرحله‌ی اول نمونه‌هایی از مصادیق مورد توافق واژه‌ی کلی مورد بحث را جمع می‌کنند، مثلاً اگر بحث بر سر دینداری است، نمونه‌هایی را در نظر می‌گیرند که هر دو طرف، عمل دیندارانه می‌دانند. در مرحله‌ی بعد نمونه‌های گردآوری شده را مورد بررسی قرار می‌دهند تا کیفیتی کلی در آنها تشخیص دهند که به واسطه‌ی آن کیفیت، همه‌ی این افعال، دیندارانه دانسته شده‌اند. اگر آن نمونه‌ها چنین کیفیت مشترکی نداشته باشند، به نظر سقراط، نباید کلمه‌ی واحدی را بر همه‌ی آنها اطلاق کرد. این کیفیت مشترک، یا دسته‌ای از کیفیات مشترک، همان ماهیت، ذات، یا «صورت»^۱

تشخیص دهیم، مفید را از مضر بازشناسیم تا از خوب و مفید پیروی کنیم و از بد و مضر اجتناب ورزیم (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν) خاطرات، ۱۱،۵،۴ و مقایسه کنید با ۵،۱،۴).

۱. از تنوع کلمات و عباراتی که سقراط برای بیان منظور خویش به کار می‌برد، به خوبی می‌فهمیم که منطق هنوز به صورت علم درنیامده است، بلکه فقط در این مسیر پیش می‌رفت؛ در ارسطوست که واژگان فنی ثابتی استخدام می‌شوند. منون گنجینه‌ای از این واژگان است. سقراط به دنبال οὐσίᾳ (هستی، ذات، ۷۲b) است؛ ἔν τι εἶδος (صورت واحد) ی که در همه‌ی نمونه‌ها هست (۷۲c و b)؛ ἐπι؛ διὰ πάντων، διὸ πάντων، ἔν κατὰ πάντων. πᾶσι (چیز واحدی که درباره‌ی همه‌ی آنها گفته می‌شود، همه‌ی آنها را دربرمی‌گیرد، در همه‌ی آنها هست، ۷۲d، ۷۴a، ۷۵a)؛ τὸ ἐπὶ πᾶσι (آنچه در همه‌ی آنها یکسان است، ۷۵a)؛ τὰ αὐτὸν κατὰ ὅλου (آنچه باعث وحدت همه‌ی آنهاست، ۷۲c)؛ ἄπραξι (به طور کلی آنچه هست از آن است، ۷۷a)؛ و بارها به طور ساده τί ποτ' ἐστὶ (آنچه هست [= چیستی]). مقایسه کنید با لومیس

افعالی است که دیندارانه دانسته شده‌اند. این روش علمی در دانش‌هایی چون گیاه‌شناسی و جانورشناسی که عمدتاً با طبقه‌بندی سروکار دارند، نقشی بنیادین دارد. حیوانات و گیاهان به صورت اجناس، انواع و انواع فرعی دسته‌بندی می‌شوند و مبنای این دسته‌بندی همان صفات مشترکی است که از نظر پژوهشگر ماهر، جزو ذات و ساختار هر دسته است، اگرچه این صفات غالباً با آنچه که پژوهنده‌ی علت‌ها به دنبال آن است فرق دارد. این روش را افلاطون پیشرفت داد (مقایسه کنید با تأکید او بر طبقه‌بندی براساس اشتراک‌ها یا افتراق‌های طبیعی، κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν، فایدروس، ۲۶۵c) و ارسطو، که اولین جانورشناس رسمی است، آن را به اوج خود رسانید.

سقراط به گیاه‌شناسی و جانورشناسی علاقه‌ای نداشت، او دلباخته‌ی هموعان خویش بود، و می‌خواست افعال آنها را طبقه‌بندی و تعریف کند.

[کسنوفون می‌گوید] اگر کسی در نکته‌ای بدون اینکه بتواند توضیح کافی بدهد با او مخالفت می‌کرد، مثلاً بدون دلیل کافی می‌گفت فلان شخص خردمندتر، یا سیاستمدارتر، یا شجاع‌تر است و یا در صفتی دیگر برتر است، سقراط کل بحث را به تعریف موضوع^۱ برمی‌گرداند.

۲۲۲b و ۲۲۲c، پروتاگوراس، ۳۶۱c، لاکس ۱۹۰d، خارمیدس ۱۵۹a (تعریف مورد نظر در این محاوره، به ترتیب عبارتند از دوست، آرته [= فضیلت] به طور کلی، شجاعت، و سوفروسونه [= خویشتن‌داری]).

۱. ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν، خاطرات، ۴، ۶، ۱۳. مارچانت (ویرایش لوئب) بی‌تردید به حق کلمه را به «تعریف» برگردانده است. باید به طرف نشان داد که مبنای ستایشی که با الفاظ سست بیان می‌کند چیست؛ یعنی اینکه حکمت، دولتمردی و شجاعت دارای طبیعت ویژه‌ی ثابتی هستند، و رفتار افراد براساس آن طبیعت ارزیابی می‌شود. ستایش وی فقط در صورتی ارزشمند است که او بتواند این معیار ارزیابی را تعریف کند. همین‌طور در اثوتوفرون ۹d τοῦτο ὑποθέμενος، یعنی «براساس تعریفی که تو کرده‌ای» (منظور تعریف دینداری است: آنچه خدا را خوشنود سازد). و در منون، وقتی از سقراط

«می‌گویی شخص مورد نظر تو شهروند بهتری است تا شخص مورد نظر من؟ پس بهتر است ابتدا ببینیم شهروند خوب بودن یعنی چه.»

در جنگ و صلح و سفارت و ایراد نطق در برابر انجمن، چه کسی را شهروند خوب می‌نامیم؟ از اینگونه نمونه‌ها می‌توان به استنتاجی کلی درباره‌ی شهروند خوب بودن دست یافت. خطای مخاطب‌های سقراط - که معمولاً باید برطرف می‌کرد - این بود که وقتی با مسئله‌ی تعریف روبه‌رو می‌شدند، مثلاً با این سؤال که «شجاعت چیست؟» یا «دینداری چیست؟»، از این جریان دو مرحله‌ای فقط به مرحله‌ی اول اکتفا می‌کردند. به عنوان مثال:

اثو توفرون، ۶d:

آنچه من از تو می‌خواستم این نبود که یک یا دو مورد از موارد بی‌شمار کارهای دیندارانه را نام ببری، بلکه می‌خواستم صورتی را بیان کنی که در همه‌ی آنها هست و موجب دیندارانه تلقی شدن آنها می‌شود. مگر تو نگفتی، صورت واحدی هست که اعمال غیر دیندارانه به واسطه‌ی آن غیر دیندارانه هستند و اعمال دیندارانه هم به واسطه‌ی آن دیندارانه هستند؟ پس به من بگو که خود آن صورت چیست، تا بتوانم آن را به عنوان معیاری در نظر بگیرم و هر فعلی از تو یا دیگران با آن مطابقت کرد دیندارانه بنامم و در غیر آن صورت، غیر دیندارانه تلقی کنم.

می‌خواهند قبل از بیان چیستی فضیلت، ببینند آیا آن آموختنی است یا نه، با اکراه می‌پذیرد به شرط آنکه بحث خود را در $\xi \xi \text{ } \dot{\upsilon}\text{ΠΟΘΈΣΕΩΣ}$ ، یعنی، براساس تعریفی فرضی تعقیب کنند: اگر فضیلت، دانش باشد، آموختنی خواهد بود. تکرار کلمه‌ی $\dot{\upsilon}\text{ΠΟΘΈΣΥΙΣ}$ در هر دوی کسنوفون و افلاطون (مقایسه کنید با فایدون 100b: $\dot{\upsilon}\text{ΠΟΘΈΜΕΝΟΣ ΕΙΤΝΑΙ ΤΙ ΚΑΛΌΝ ΚΤΛ}$) اصالت سقراطی آن را به خوبی نشان می‌دهد؛ راس نیز به این نکته اشاره کرده است (Class. Ass. Proc. 1933, 21).

اما، تثابتتوس، سؤال این نبود که متعلقات علم چیستند یا چند نوع علم داریم. منظور من این نبود که آنها را برشماری، بلکه می خواستم روشن کنی که خود علم چیست.

افلاطون عین همین نکته را در محاورات دیگر نیز مطرح کرده است (مثلاً در لائس ۱۹۱c و بعد)، اما بهترین توضیح این روش را در منون آورده است. این جوان متهور، بدون هیچ مقدمه‌ای سؤال داغ روز را مطرح می کند: «آیا می توان فضیلت (آرته) را آموخت، یا شیوه‌ی به دست آوردن آن چیست؟» سقراط پاسخ می دهد، من به این سؤال چگونه می توانم جواب دهم، در حالی که هنوز نمی دانم فضیلت چیست،^۱ و کسی هم ندیده‌ام که آن را به من بگوید. منون در شگفت می ماند. آیا او گرگیاس را ندیده است، و گرگیاس پاسخ این سؤال را نمی داند؟ سقراط در این جا، تا حدودی از نیشخند مشهور خود استفاده می کنم. این منون است که به گرگیاس علاقه دارد، و بنابراین او باید نظر گرگیاس را بیان کند. بنابراین سقراط می گوید، «مثل اینکه حافظه‌ی من ضعیف شده است، و نمی توانم درست به خاطر آورم که در آن هنگام چه عقیده‌ای پیدا کردم. شاید او می دانست، و تو با نظریات او آشنا هستی، بنابراین نظر او را بیان کن - یا اگر مایلی نظر خودت را اظهار کن. گمان می کنم نظر تو و او یکی است.» منون «قبول» می کند؛ سقراط می گوید، «بهتر است گرگیاس را کنار بگذاریم، تو نظر خودت را درباره‌ی

۱. مسئله‌ی آموختنی بودن فضیلت، در پروتاگوراس به تفصیل مطرح شده است، اما در آن جا نیز سقراط سرانجام به این نتیجه می رسد که ابتدا باید آن را تعریف کنند. می گوید: خودمان را در وضع آشفته‌ای افکنده‌ایم، زیرا قبل از هر چیز باید «به این مسئله می پرداختیم که خود فضیلت چیست، و سپس می پرسیدیم آیا می توان آن را آموخت یا نه» (۳۶۱c).

چیستی فضیلت اظهار کن». اینک صید در دام است؛ منون آن قدر از نمونه‌ها و انواع فضیلت برمی شمارد که خودش احصای کفایت می‌کند، اما سقراط قانع نمی‌شود، و می‌گوید: تو انبوهی از فضیلت‌ها را بر شمردی، در حالی که فقط یک سؤال از تو کرده بودم و آن اینکه فضیلت چیست. سقراط با استفاده از این مثال، منون را متقاعد می‌سازد که اگر از او می‌پرسیدند زنبور چیست، نباید در جواب، فهرست و توصیف انواع مختلف زنبورها را بیان می‌کرد، بلکه باید چیزهایی را برمی شمرد که در همه‌ی زنبورها به یک اندازه هست. آیا نمی‌تواند همین کار را در مورد فضیلت نیز انجام دهد؟ منون اعتراض می‌کند که به نظر او، مسئله در مورد فضیلت، فرق می‌کند.^۱ او در اثر راهنمایی سقراط، در پرتو نمونه‌هایی از تعاریف شکل و رنگ، چندین بار سعی می‌کند تعریف فضیلت را عرضه کند، اما سقراط در هر موردی عیب آن را آشکار می‌سازد. سقراط این کار را با آوردن نمونه‌های مخالف، انجام می‌دهد («فضیلت، توانایی بر اداره‌ی انسان‌هاست»: «پس آیا فضیلت برده این است که بر ارباب خود فرمان براند؟» و همین‌طور)، زیرا طبیعی است که همان جریان استقرایی بر شمردن نمونه‌ها، که می‌توانست به تعریف صحیح منتهی شود، همچنین می‌تواند تعاریف غلط را نیز مشخص سازد.^۲ منون

۱. ر. ک. ص ۷۲d، ۷۳a، ۷۴a-b.

۲. امیدوارم این سخن، بر ساده‌لوحی حمل نشود. راس (*Class. Ass. Proc.* 1933, 20f) می‌گوید: سقراط استدلال استقرایی را به دو شیوه به کار گرفت: (الف) رسیدن به تعریف فضیلت از طریق قبول و بررسی نمونه‌ها، جهت روشن ساختن اصل کلی مشترک میان آنها؛ (ب) شیوه‌ی تخریبی، یعنی پیدا کردن نمونه‌هایی که مشمول تعریف پیشنهادی واقع می‌شود ولی بی‌تردید غلط هستند. رابینسون (*P. 's Earlier D.* 48) حتی به عنوان یکی از دلایل خود بر این ادعا که رابطه‌ی ضروری میان اباگوگه [= استقرا] و تعریف وجود ندارد، می‌گوید: «اباگوگه در تعاریف، بیشتر نقش تخریبی ایفا می‌کند تا نقش اثباتی». اما یقیناً روش مناسب برای رسیدن به یک نتیجه این است که آن را بیازماییم، و اگر لازم باشد اصلاح کنیم، تا بدین طریق به حقیقت نزدیک‌تر شویم. این نتیجه که «همه‌ی قوها سفید هستند»، از طریق استقرا به دست آمده

جوان به آسانی در مانده می شود، و شکست خود را با این سخن ابراز می دارد که سقراط افسون گری است که ذهن و زبان او را بی حس کرده است. اما، هر چند منون این درس منطقی را قبول می کند که بر شمردن نمونه هایی از مصادیق یک مفهوم، غیر از عرضی تعریف آن مفهوم کلی است، احساس مبهم او مبنی بر اینکه فضیلت چیزی نیست که بتوان آن را مانند یک نوع

بود، و باز استقرا، ناقص بودن آن را به اثبات رسانید. حاصل این فرایند، ویرانگر نیست، بلکه طبیعت شناس را به تعریف صحیح قورهنمون می شود. همچنین می توان (همصدا با پوپر در *Logic of Sc. Discovery*) گفت: جریان ابطال یک تعمیم، استقرایی نیست بلکه قیاسی است؛ یعنی - اگر من درست فهمیده باشم - استدلالی است که به این صورت ترتیب یافته است: «فرض کلی ایجاب می کند که همه الف ها، ب باشند؛ ولی ج که یکی از الف ها است ب نیست؛ پس فرض ما غلط است.» بدین ترتیب، این سخن پوپر با نظریه کلی او در باب علم سازگار و مرتبط می گردد؛ یعنی اینکه در علم، همه استنتاج ها قیاسی هستند: دانشمند از طریق مشاهدات به نتیجه ای کلی نمی رسد (نتیجه ای که به هیچ وجه نمی توان آن را با مشاهده اثبات کرد)، بلکه ابتدا فرضی را در نظر می گیرد، سپس تا آن جا که ممکن است از طریق مشاهده و تجربه، آن را می آزماید. (همچنین، ر. ک. به کتاب *Harc, Freedom and Reason* 87f., 92, 109.) بی پروایی است که در این جا بخواهیم به بررسی کامل مسئله ماهیت استقرا، که پوپر پرتو بسیار درخشانی بر آن افکنده است، پردازیم. اما، پس از مطالعه نسبتاً دقیق سخنان او در *Conj. and Ref. ch, I*، باز هم احساس می کنم انتخاب اولیه نظریه ای به جای نظریه دیگری، عمدتاً در اثر مشاهدات پیشین صورت می گیرد، حتی اگر سخنان او را درباره ی گزینشی بودن مشاهداتمان از دوران کودکی، بپذیریم، و با او همراهی باشیم که مشاهداتی که نظریه ای می خواهد آنها را توضیح دهد، چهارچوبی برای نظریات مفروض می دارند (p. 47). بالاخره «مشاهدات غیر منتظره و تبیین نشده» رخ می نمایند (p. 222)، و ما سعی می کنیم آنها را به وسیله نظریه تبیین کنیم. توجیه این تذکرات جسورانه، فقط می توانم ارتباط فوق العاده ی دیدگاه های پوپر را بهانه قرار دهم؛ برای توضیح کامل این دیدگاه ها مستلزم یک کتاب لازم است نه یک پاورقی. دیدگاه متعارف در تاریخ این است که، جریان اکتشاف علمی، همان طور که ارسطو گفته است، از مشاهدات به سوی فرضیه های کلی بوده است، و ارسطو در کاربرد پایا گو، خود را پیرو سقراط می دانست.

زیست‌شناختی تعریف کرد، خود نشانی از تأثیر گرگیاس است و معلوم می‌دارد که سقراط نه تنها منطق مقدماتی را تعلیم می‌داد، بلکه بر مسئله‌ی بسیار بزرگ‌تری اصرار می‌ورزید، که همان کلیت احکام ارزشی است؛ نظر او در این مورد نه تنها در مقابل نظر سوفسطاییان است، بلکه با نظریات ارسطو نیز فرق دارد؛ ارسطو اهمیت علمی این روش را می‌پذیرد، ولی اعمال آن را در حوزه‌ی اخلاق، ممکن نمی‌داند.^۱

منون نمونه‌ای از پرس و جویی را نشان می‌دهد که سقراط همیشه انجام می‌داد، و تأثیر «بی‌حس کننده»ی آن که به اظهار نارضایتی تندی از سوی منون منجر شد، سقراط را در میان همه، به استثنای دوستان و همفکرانش، بدنام می‌ساخت. اکنون می‌توانیم از تصویری که او در حین محاکمه‌اش ترسیم می‌کرد، برداشت مشخص‌تری داشته باشیم: در اطاعت از خواست آپولون، به طور خستگی‌ناپذیر در همه‌ی نقاط شهر می‌گشت و با طبقات مختلف شهروندان - شاعران، دولتمردان، صنعتگران - یکی پس از دیگری به بحث می‌نشست تا حکمت و دانش آنها را به محک آزمون بکشد. او یک معیار مشخص داشت. اگر کسی چیزی را بداند، می‌تواند «تبیینی (لوگوسی)» از آن «را عرضه کند»، و این پر معنی‌ترین واژه‌ی یونانی در عرف او معنی «تعریف» یا چیزی کاملاً شبیه آن به خود گرفت.^۲ بدین ترتیب از شاعران می‌پرسید: «شعر چیست؟»، از دولتمردان سؤال می‌کرد «منظور شما از پولیتیا = سیاست [چیست؟]»، یا «می‌گویید نظم عادلانه‌ای را در

۱. ر.ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۱۷۲ و بعد.

۲. مقایسه کنید با لاکس ۱۹۰c: οὐκοῦν ὁ γε ἴσμεν. κᾶν εἴπομεν: Σωκράτες γὰρ τοὺς: ۱, ۶, ۴: «خاطرات، کسنوفون، δῆλον τί ἐστὶν μέν εἰδότες τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἀλλοῖς ἄν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. این معنی لوگوس کاملاً جا افتاده است، مثلاً در (جمهوری، ۲۴۳a, ۴۹۷c) ὁ τοῦ λόλος τῆς πολιτείας ἢ δικαίον λόγος.

جامعه برقرار خواهید ساخت؛ منظور دقیق شما از عدالت چیست؟» و شاعران پاسخ می‌دادند، «خوب، منظور من از شعر، همان ایلیاد و آگامنون، و ابیاتی چند است که خود من ماه پیش در الومپیا خواندم.» سپس سقراط، همان‌طور که با منون رفتار کرد، به صورت صبورانه و خستگی‌ناپذیر به سئوالات خود ادامه می‌داد: من نگفتم فهرستی از اشعار را برشمار، بلکه منظور من این بود که لوگوس یا اوسپای - طبیعت ذاتی - شعر را بیان کنی. چه چیزی در اشعار هومر، سولون، امپدوکلس، تراژدی سرایان، و اخیرترین رجز تینوخوس Tinnychus، که ورد زبان‌هاست، به طور مساوی وجود دارد و باعث می‌شود که مردم همه‌ی آنها را شعر بنامند و نه تاریخ یا فلسفه یا چیزی دیگر؟ و وقتی سقراط تک تک تعاریفی را که شاعران پیشنهاد می‌کردند، با ذکر نمونه‌ی ناقضی از شاعری دیگر، ابطال می‌کرد، و سرانجام آنها را دلخور می‌ساخت و از هم جدا می‌شدند، ضمن ابراز تأسف می‌گفت، آنها فقط در حالتی از شوریدگی الهی می‌توانند چنین اشعاری را بسرایند، و به عنوان سخنگویان خدا عمل کنند؛ زیرا اگر آن اشعار از آن خودشان بودند یقیناً باید می‌دانستند که چه سخنی گفته‌اند، و می‌توانستند لوگوسی از آن عرضه کنند. موفقیت او در حین گفت و گو با صنعتگران، بیشتر بود. وقتی از یک استاد برنزکاری سؤال کنی که منظور از قالب‌گیری به وسیله‌ی مدل‌های مومی چیست، جوابی روشن و کامل برای شما عرضه خواهد کرد. خطای ایشان در ناتوانی از درک این واقعیت است که آنها صلاحیت ندارند در بیرون‌از حوزه‌ی تخصص خود نیز با همان توانایی، اظهار نظر کنند.

۴. ماهیت تعریف سقراطی

برخی از متفکرین، تعریف‌های سقراط را مورد انتقاد قرار داده، و نام «تعریف‌های تبلیغی» بر آنها نهاده‌اند؛ این واژه‌ی کارآمد را هر چند ابتدا در قرن بیستم ابداع شد، می‌توان برای پیش از آن نیز به کار برد.^۱ آنچه ذیلاً می‌آید خلاصه‌ای از مطالب فراوانی است که در این مورد نوشته شده است؛ از نقل مبسوط این مطالب خودداری می‌کنیم. تعریف تبلیغی، تعریفی است که گوینده‌ی آن به جای اینکه فقط به توضیح کاربرد یک کلمه بپردازد و از کج فهمی‌ها جلوگیری کند، در صدد اثبات معنایی برمی‌آید که خود در نظر دارد و در صورت موفقیت، سعی می‌کند مردم را به سوی آن نوع اعمالی که خودش صحیح می‌داند سوق دهد. او واژه‌ای ارزشی، مثل خوب، عدالت یا زیبایی، را برمی‌گیرد، مردم به ناچار در برابر آن حساسیت نشان می‌دهند

۱. انتقاد فوق از سی. ال. استونسون C. L. Stevenson است. ر. ک. به مقاله‌ی او *Ethics and Mind*, 1938، یا کتاب او *Languague*.

(این واژه «بار عاطفی» دارد)، سپس واژه را به گونه‌ای که خودش می‌خواهد تعریف می‌کند تا دیدگاه‌های اخلاقی و زیباشناختی خودش را تقویت کند. «تعریف‌های تبلیغی، معانی توصیفی را عوض می‌کنند، بی‌آنکه از بار عاطفی معرف کاسته شود؛ بنابراین آنها ابزارهای مؤثری برای اصلاح ارزشی محسوب می‌شوند.» «وقتی می‌گوییم تعریف واقعی عدالت «این است»، با این سخن خود باعث می‌شویم مردم... همان احساس ارزشی را که نسبت به واژه‌ی «عدالت» داشتند، نسبت به آن «تعریف» هم پیدا کنند.»^۱

از آن‌جا که سقراط بیشتر در صدد روشن کردن تعاریف واژگان ارزشی است، کاملاً طبیعی است که به این شیوه‌ی عمل، متهم شود. آر. ام. گوردن Gordon (همان‌جا) می‌نویسد: «انتقاد اصلی این نیست که سقراط از طریق ارائه‌ی تعریف‌هایی که اخلاقاً خنثی نیستند مخفیانه به اصلاح می‌پردازد، بلکه می‌گوییم او تعریف‌هایی عرضه می‌کند که اخلاقاً خنثی نیستند.»

بی‌تردید درست نیست که برای انتقاد از سقراط بگوییم، او به وسیله‌ی تعریف‌هایش - خواه اخلاقاً خنثی باشند یا نه - «به اصلاح پنهانی دست می‌یازد (ایرینیک از آقای گوردن است). از همان اول می‌توان گفت که هدف اصلی او، اصلاح اخلاقی است.»^۲ «او با ترویج دانش، در واقع به تصعید و

I.R. M. Gordon in *J. of Philos.* 1964, 436; R. Robinson, *Definitions*, 166.

۲. ضرورتی ندارد که برای مطلب، شواهدی نقل کنیم؛ اما کافی است به خاطر آوریم که وقتی کسنوفون می‌گوید سقراط همیشه به دنبال تعریف واژگان اخلاقی بود (خاطرات، ۱، ۱، ۱۶، که در صص ۱۹۱ و بعد کتاب حاضر نقل شد) به دنبال آن اضافه می‌کند، به نظر او شناخت این امور و امور مشابه آنهاست که موجب پیدایش شخصیت‌های خوب و آزاده (καλοῦς) می‌شود، و کسانی که با این امور آشنا نیستند، تفاوت زیادی با بردگان ندارند. در لاکس افلاطون (۱۹۰b) می‌گوید: چون دو تن از دوستان من از پسرانشان می‌خواهند به کسب فضیلت بپردازند و شخصیت خویش را ارتقا دهند، پس لازم است معلوم سازیم که فضیلت چه ماهیتی دارد. «زیرا ما چگونه می‌توانیم کسی را به اکتساب چیزی فراخوانیم که تصویری از ماهیت آن

ارتقای فضیلت می‌پرداخت.^۱ ولی از این سخن نباید نتیجه بگیریم که او تعریف‌های تبلیغی عرضه کرده است. البته، همان‌طور که استونسون نوشته است، شاید درست باشد که «انتخاب معنایی [برای عدالت] نوعی موضع‌گیری در مبحثی اجتماعی است»، و وقتی نظریه پردازان سعی کرده‌اند در ضمن تعریف واژگان خود، از تبلیغ پرهیزند، «به طرز کاملاً طعنه‌آمیزی، خود تعریف‌ها همان نقش را ایفا کرده‌اند؛ و این کار در پشت پرده‌ی ظاهری تحلیل عقلانی محض، صورت گرفته است» (همان، ۳۴۴). نیازی به گفتن ندارد که سقراط با نظریه‌ی عاطفی زبان اخلاقی، آشنا نبوده است، هر چند اگر آن را برایش توضیح می‌دادند رد می‌کرد؛ زیرا اگر بگوییم «این تعریف درست است» فقط یعنی اینکه «من آن را درست می‌دانم» در آن صورت باید نسبی‌گرایی سوفسطاییان را بپذیریم. نیز نمی‌توان گفت او در ضمن پیدا کردن و عرضه‌ی تعریف خوب، به «مغالطه‌ی» به اصطلاح «طبیعت‌گرایانه» دست زده است؛ جی. ای. مور می‌گوید، این مغالطه در هر تعریفی که از «خوب» به دست داده شود، وجود دارد.^۲ در سایه‌ی پیشرفت‌های بعدی نظریه‌ی اخلاقی، به طور کلی می‌توان گفت: حالا دیگر محلی برای طرح این سؤال وجود ندارد که آیا واژه‌ای اخلاقی را می‌توان به صورت غیر تبلیغی تعریف کرد یا نه؛ اما اگر این مسئله را مطرح بدانیم، باید یک یا دو نکته درباره‌ی سقراط، اضافه کنیم. او یک اخلاق‌گرای جزئی نبود بلکه پژوهشگری بود، که عقیده داشت تحقیق شایسته‌ی حقایق مربوط به اصول حاکم بر رفتار انسانی، در اثر فهم بهتری که در ما ایجاد می‌کند، به احتمال

نداریم؟»

1. Deman, *Témoignage*, 80.

۲. مثلاً ر. ک. به. *Theories of Ethics*, ed. Philoppa Foot, p. 5. او اضافه می‌کند که مور هرگز نتوانست منظور خود را از صفتی «طبیعی» به طور موفق توضیح دهد، و استونسون مدعی بود که با نظریه‌ی معنای عاطفی خویش، در صدد برطرف کردن این مشکل بوده است.

خیلی زیاد موجب بهبود رفتار ما نیز می‌شود. سوفسطاییان بودند که در تبلیغ ید طولا داشتند، نه سقراط؛ و باید روشن‌ترین نمونه‌های تعریف تبلیغی را در آنها سراغ بگیریم: «عدالت، اطاعت از قوانین جاری است.» «عدالت، اطاعت از قوانین طبیعت است، که غالباً در برابر قوانین جاری قرار دارد.» «عدالت، حق اقریاست.» «عدالت، نقشی ضغفاست برای محدود ساختن اقریایا.» سقراط معتقد بود، اگر بخواهیم برای یافتن ماهیت عدالت و فضیلت و عمل کردن به آن امیدوار باشیم، بایستی استنتاج‌های استقرایی را جایگزین این‌گونه سخنان خطابی قرار دهیم. اگر عقل را به دست تمایلات و لذات جسمانی بسپاریم (که به نظر کالیکلِس، کمال خوشبختی انسان همین است) نباید امید زیادی برای پیشرفت داشته باشیم. «فقط آدم خویشتن‌دار است که می‌تواند مهم‌ترین چیزها را تحقیق کند، و با طبقه‌بندی کردن آنها براساس انواع‌شان، هم در بحث و هم در عمل، جانب خوب را گیرد و بد را طرد کند.»^۱ ذهن باید آماده و توانا باشد، زیرا لازمی عمل درست این است که فهم واقعیت را جایگزین تبلیغ سوفسطایی سازیم. ارزیابی بارکر در این مورد راه به جایی نمی‌برد (Pol. Thought of P. & A. 47):

فرق سقراط با سوفسطاییان این بود که او در پی تعلیم قوانین رفتاری جدید نبود... او سعی می‌کرد بر پایه‌ی رفتار معمولی انسان‌ها، مفهوم روشنی از قواعدی را به دست آورد که آنها از پیش، مطابق آن عمل کرده‌اند. او می‌خواست انسان‌ها، وظایف زندگی را به دقت تحلیل کنند، و معانی آنها را به روشنی دریابند: او نمی‌خواست آنها مفهوم جدیدی را، از منابع دیگری به دست آورند، و به کمک آن، الگوی جدیدی برای زندگی فراهم سازند.

۱. کسنوفون، خاطرات، ۴، ۵، ۱۱. درباره‌ی این فقره و رابطه‌ی میان دانش و خویشتن‌داری یا ضد آن (ὄκροσσία) ر. ک. به توضیح مفصل‌تر صص. ۲۴۸ و بعد کتاب حاضر.

این ارزیابی بارکر با آنچه در پاراگراف بعدی می‌آورد ناسازگار است:

اما جست و جوی تعریف از سوی وی برای اهداف عقلی نبود: او همیشه هدفی اخلاقی در نظر داشت.

بارکر، به مقایسه‌ی دستور زبان توصیفی با دستور زبان تجویزی می‌پردازد. (لازم به یادآوری است که دستور زبان پروتاگوراس سوفسطایی، توصیفی بوده است، ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۰۹ و بعد، ۱۱۲). دستور زبان تجویزی اشتباه است، و کاملاً ممکن هست که یک دستور زبان هم توصیفی باشد و هم به استعمال صحیح زبان کمک کند: «اگر درباره‌ی قواعدی که همیشه - به صورت ناخودآگاه، و بنا بر این ناقص - به کار می‌برید، اطلاعاتی به دست آورید، زبان شما پیشرفت می‌کند.» «کسی که به مفهومی کلی دست یابد و آن را در قالب تعریفی بیان کند، قواعدی را روشن کرده است که پیش از آن، به صورت ناآگاهانه و ناقص، مبنای عمل او بوده است.»

تعریف یک چیز، بیان کردن فهم تعریف کننده است از اینکه، آن چیز چه هست، و همین‌طور اینکه چه نیست (ر. ک. به (ب) در ص ۲۰۲ کتاب حاضر). تعریف، رفع ابهام است، نوعی «طبقه‌بندی چیزهاست براساس انواع آنها». بدین ترتیب کسنوفون پس از جمله‌ای که هم اکنون نقل کردیم (خاطرات، ۴، ۵، ۱۲)، می‌گوید: ^۱ سقراط کلمه‌ی یونانی‌ای را برای بحث به

۱. $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ حالت معلوم نیز همین کاربرد را دارد، و اشتتسل (RE, 862) این ترکیب را حاوی نوعی پارادوکس می‌داند (برعکس کلمه‌ی متعارف $\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) که صبغه‌ای سقراطی دارد. [یعنی واژه‌ی دیالکتیک هم متضمن اتحاد است و هم مشعر بر افتراق - م.] درباره‌ی این بخش از خاطرات و مسئله‌ی پر اهمیت استقلال آن از فایدروس و رابطه‌ی آن با فقره‌ی فایدروس و سایر فقرات افلاطون، ر. ک. به اشتتسل RE, 855-64. تفاوت $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ در این جا (مساوی $\delta\iota\alpha\chi\upsilon\iota\gamma\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ در ۴، ۱، ۵) و $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ را که مرحله‌ی بعدی در دیالکتیک افلاطون است، تسلر (Ph. d. Gr. 128, n. 4) قبل از

کار می‌برد (δισαλέγεσθαι) که از کلمه‌ای به معنی «دسته‌بندی کردن» مشتق شده است، زیرا مراد او از کلمه‌ی «دیالکتیک» این جریان بود که چند نفر در بحثی جدی شرکت جویند تا به تعریفی دست یابند. این جریان مباحثی سقراط مبتنی بر پیش فرض، یا ایمانی، است که هیچ وقت بر زبان نمی‌آید، زیرا به صورت ناآگاهانه عمل می‌کند؛ و آن اینکه انواع یا طبقاتی که افراد به آن تعلق دارند، یعنی «صورت‌هایی» که آنها دارند، طبیعتی نیمه‌جوهری دارد و بنابراین از ثباتی برخوردار هست که باعث می‌شود بتوان ذات هر کدام از آنها را دریافت، و توصیف کرد، و به روشنی از ذوات دیگر تمیز داد. جای تعجبی نیست که سقراط در اولین گام ابتدایی به سوی این نوع طبقه‌بندی، «مسئله‌ی کلیات» را یک دفعه حل نکرد؛ مسئله‌ای که دانشمندان را از زمان او تا به امروز به حیرت افکنده است، و یا اینکه به نظریه‌ی «مشابهت‌های خانوادگی» ویتگنشتاین منتهی شده و یحتمل پاسخ‌نهایی را در آن یافته است.^۱ اما دو نکته‌ی خاص را باید به خاطر داشت که یکی در مورد کل اندیشه‌ی یونانی است و دیگری مربوط به شخص سقراط است و در تکوین دیدگاه او مؤثر بوده است.

(۱) یحتمل یونانیان قبلاً با مفهوم ایدوس (به معنی نوع طبیعی) آشنا بوده و آن را دست کم چیزی نیمه‌جوهری می‌دانستند.^۲ مقایسه کنید با

اشتنسل (860f.) توضیح داده است. نیز ر. ک. Diès, *Around de P.* 228.
 ۱. ر. ک. به سخن بامبرو Bambrough در «کلیات و مشابهت‌های خانوادگی»، *Proc. Arist. Soc.* 1960-1؛ نیز ر. ک. به ال. پومپا *pompa* در *PQ*, 1967.
 ۲. جالب است که این شیوه‌ی استعمال واژه، به ویژه در زمینه‌های پزشکی، زیاد به چشم می‌خورد (ر. ک. صص ۲۰۲ و بعد کتاب حاضر)، زیرا وسوسه‌های عینیت بخشیدن به بیماری‌ها و اقسام آنها، همیشه در پزشکان از قوت خاصی برخوردار بوده است؛ این نکته را سر اچ. کوهن Sir H. Kohen در *Philosophy*, 1952 تذکر داده است؛ او می‌نویسد، «فقط در زمان‌های اخیر بود که به خوبی فهمیدند، که هر چند تقسیم «بیماری‌ها» به انواع مختلف کار را راحت می‌کند، هر نوعی وجود مستقل جداگانه ندارد بلکه فقط انتزاعی

بسیاری از کاربردهای نه چند رضایتبخش تمثیل در اندیشه‌ی یونانی، ظاهراً مبنای هستی‌شناختی نادرستی داشته است - اعتقاد به وجود انواع طبیعی، خواه در سطح پدیداری یا در مرتبه‌ی متعالی. وقتی افلاطون در کتاب اول جمهوری از زبان سقراط می‌پرسد $\tau\omicron\iota\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\epsilon\kappa\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\nu$ $\omicron\iota\sigma\pi\epsilon\rho$ $\epsilon\upsilon\kappa\epsilon\nu$ [آیا هر کدام مانند همان چیزی است که او شباهت داد؟] (10d1-11a)، ظاهراً براساس این دیدگاه رایج سخن می‌گوید که چیز وجودی‌ای به نام تشابه، در همه‌ی اشیاء مشابه وجود دارد.

اعتقاد موروثی مذکور می‌توانست به سقراط کمک بزرگی بکند تا این دیدگاه عینی مفاهیم اخلاقی را در برابر سوفسطاییان مطرح کند، و شاید از همین جا بتوان استنباط کرد که او در اثر مطالعه‌ی علوم طبیعی به چنین دیدگاهی رسیده است. این اعتقاد در «نظریه‌ی مثل» افلاطونی نیز نقش به‌سزایی داشته است؛ واقعیت بخشیدن این نظریه به صورت‌ها، و جدا نمودن آنها از جزئیات را، می‌توان اوج یک جریان تدریجی دانست و نه ابداع یک

است که از تجربه به دست آمده است. بسیاری از ماها هنوز هم از آنفلوآنزا یا مارالیا به عنوان یک شیء سخن می‌گوییم، اما هرگز چیزی به نام بیماری ندیده‌ایم و فقط با افراد مواجه بوده‌ایم؛ و هیچ‌کس از آنها علایم کاملاً یکسانی نداشته‌اند. خود کوهن این حالت متعارف اندیشه را از بقایای زمانی می‌داند که معتقد بودند هر بیماری‌ای دارای تجسمی در روح شر است. حتی پس از آنکه اعتقاد به این منشاء خیالی بیماری از بین رفت، مفهوم بیماری به منزله‌ی یک موجود بالینی، و ذات جوهری دارای وجود مستقل، در ذهن‌ها باقی ماند. همان‌طور که او گفته است، این اعتقاد ممکن است موجب جمود بی‌مورد شده، به زیان بیماران تمام شود. کابانیس Cabanis نویسنده و پزشک فرانسوی، مدت‌ها پیشتر، به این مغالطه اشاره کرده است؛ سخنان او را گروهی در Plato, III, 524 n نقل کرده است.

نظریه‌ی جدید و انقلابی. به عنوان مثال، محققان قبول ندارند که عبارت «خود ایدوس» در ائوتوفرون ۶d به معنی صورت‌های متعالی نظریه‌ی کامل افلاطونی است. شاید نظر آنها درست باشد، اما ذکر آن عبارت در رابطه با تعریف، در ائوتوفرون و منون و جاهای دیگر، نشان می‌دهد که چگونه پژوهش‌های سقراطی، مرحله‌ی مهمی را در راه واقعیت بخشیدن کامل بر مثل تشکیل می‌دهد؛ زمینه‌ی این پیشروی، قبلاً در فرضیات غیر فلسفی تفکر یونانی فراهم بوده است و این هر دو از آن نشأت گرفته است.

(۲) آنچه بیشتر به شخص سقراط مربوط می‌شود، نگرش غایت‌شناختی اوست، به عقیده‌ی او فهمیدن طبیعت یک چیز یعنی فهمیدن کارکرد یا هدفی که از آن چیز انتظار می‌رود. هر تعریفی نه تنها باید صفات ذاتی شیء مورد نظر را بیان کند، بلکه لازم است پیش از آن، از گون یا کارکرد آن شیء را نیز مشخص سازد. از این جهت توجه زیادی به عالم طبیعت نداشت (هر چند معتقد بود طبیعت نیز از روی قصد و آگاهی، طراحی شده است؛ کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۱ و بعد؛ ۳، ۳، ۴ و بعد). و مثال‌های مورد نظر را از صنایع انتخاب می‌کرد - کفشدوزان، قصاران، آشپزها، بناها و آهنگران از جمله کسانی بودند که او برای روشن کردن مقاصد خویش به صورت تکراری و خسته کننده از آنها سخن می‌گفت (گرگیاس، ۴۹۱a، کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۳۷). سقراط در محاوره‌ی کراتولوس افلاطون (۳۸۹a-c) می‌گوید: اگر کسی بخواهد ماکویی بسازد بایستی در ایدوس ماکو نظر اندازد (فرض بر این است که علم به ایدوس، همیشه یک دانش عملی است)، و این ایدوس، که او باید بفهمد و الگوی خود قرار دهد، فقط شکل یا دیگر کیفیات محسوس ماکویی دیگر نیست؛ ایدوس را از روی آن نقشی می‌توان تشخیص داد که در پیشبرد کار بافنده ایفا می‌کند. تعریف درست ایدوس ماکو، این نیست که «صورت» متعارف آن را توصیف کنیم (یعنی تکه چوبی که ابعاد ویژه‌ای دارد و به شکل خاصی کنده

کاری شده است)، بلکه باید شکل و ترکیب آن را در جهت ایفای کامل
نقشی که برعهده دارد توصیف کنیم.^۱

۱. پیش از این (ص ۱۶۵، یادداشت ۳ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی گفته‌ایم که به نظر
سقراط، هر چیزی - از اسب تا چاقو - دارای ارگونومی ویژه‌ی خویش است و مبنای
آرته یا برتری ویژه‌ی آن نیز همین ارگونومی است.

۵. نادانی سقراط

سوال این است که آیا سقراط به طور ایجابی به وضع تعریف‌های کم‌اهمیت فضایل اخلاقی پرداخت، یا عمر خود را در جست و جوی مستمر و رضایت‌ناپذیر آن تعریف‌ها صرف نمود؟ مشهور این است که محاورات سقراطی افلاطون، دست کم ظاهراً، نتایج منفی دارند. سقراط تعریف‌های ممکن موضوعات مورد نظر - شجاعت، خویشن‌داری، دوستی، علم، آرته - را مطرح می‌کند^۱ و در طول بحث بطلان آنها را آشکار می‌سازد و به یک سو می‌نهد، و گاهی خود را ملامت می‌کند که از ارائه‌ی تعریف درست ناتوان است. حتی کسنوفون - که هم به لحاظ سلیقه‌ی شخصی و هم به دلیل اهداف دفاعی، سقراط را به صورتی ایجابی تر معرفی می‌کند - بارها نشان می‌دهد که او به جای بیان تعریف محصلی از طبیعت یک چیز، همراه با دوستان خویش به ملاحظه و بررسی (σκοπῶν) آن می‌پردازد. سقراط، اگرچه دیگران

۱. خاطرات، ۱، ۱، ۱۶؛ ۴، ۶، ۱ (σκοπῶν τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων)، ۹، ۹، ۳ و جاهای دیگر.

را از هرزگی و رذیلت باز می‌داشت و تخم تمایل به خوبی را در روح آنها می‌کاشت، هرگز ادعای تعلیم نداشت بلکه در مقام یک الگو عمل می‌کرد؛ خوبی او هم در کردارش نمایان بود و هم در «گفت و گویش درباره‌ی فضیلت و امور انسانی به طور کلی» (خاطرات، ۱، ۲، ۳ و ۱۸). کسنوفون از برخی منتقدین نقل می‌کند که می‌گویند: سقراط انسان را به سوی خوبی‌ها فرا می‌خواند ولی نمی‌توانست راه این کار را نشان دهد؛ این انتقاد در محاوره‌ی کلیتوفون افلاطون به صورت شکوائیه‌ای اظهار می‌شود: سقراط، همانند خدایی که در یک تراژدی به بیانات الهی پردازد، همیشه صداقت را تبلیغ می‌کند، اما درباره‌ی ماهیت این صداقتی که همیشه می‌ستاید، یا هیچ نمی‌داند و یا نمی‌خواهد چیزی بگوید. کسنوفون در پاسخ به این انتقاد می‌گوید اولاً او سنوالاتی از دیگران به عمل می‌آورد و آشکار می‌ساخت که آنها برخلاف ادعایشان، هیچ نمی‌دانند، و ثانیاً «همه روزه» با دوستان خویش «گفت و گوهایی» داشت؛ و اینها نشان می‌دهند که او رفتار انسان‌ها را بهبود می‌بخشید (همان، ۱، ۴، ۱). سقراط در واقع به اثوتودموس (همان، ۲، ۴، ۴۰) «به طور روشن و ساده توضیح داد که به نظر او ضروری‌ترین دانش کدام است و بهترین کارها کدامند»؛ اما کسنوفون در ادامه‌ی سخن می‌گوید: هدف او این نبود که افراد زرنگ و با کفایت و سخنور تربیت کند، بلکه می‌خواست در آنها سوفوسونه [= خوبستن‌داری] به وجود آورد.

کسنوفون برخی از پژوهش‌های مربوط به ماهیت چیزهای مختلف را به گونه‌ای نقل می‌کند (مثلاً ماهیت تصویرگری در خاطرات ۳، ۱۰ و ماهیت فراغت در ۳، ۹، ۹) که آهنگ آزمایشی و تجسسی محاورات افلاطون را نشان می‌دهد؛ آنچه کسنوفون در فصل ۶، کتاب ۴ خاطرات آورده است و با بسیاری از مطالب کتاب خودش و سایر منابع، منافات دارد، او در آنجا مدعی است که نمونه‌هایی از تعاریف سقراطی را درباره‌ی موضوعاتی چون دینداری، عدالت، خیر، زیبایی و شجاعت عرضه می‌کند. آن تعریف‌ها

بالکل از روح تعلیمات سقراط بیگانه نیستند،^۱ اما استدلال‌های روشمند و منسجم که در آنها به کار رفته است بی‌تردید با روش سقراطی ناسازگار است.^۲ کسنوفون از اعتراف معروف سقراط به نادانی خویش سخن نمی‌گوید (تسلر، *Ph. d. Gr.* 118, n. 1)، اما تصریح می‌کند که او ادعای آموزگاری نداشت، بلکه ترجیح می‌داد همراه اطرافیان صمیمی خویش به تفحص بپردازد، و تأکید می‌کرد که باید خویشتن را بشناسیم و اگر به چیزی علم نداریم، خودمان را دانا نینگاریم (همان ۳، ۹، ۶).^۳ ارسطو به طور کلی می‌گوید «شیوه‌ی سقراط این بود که سئوالاتی بکند، ولی پاسخ ندهد، زیرا او به نادانی خویش اذعان می‌کرد» (مغالطات سوفسطایی، ۸-۱۸۳۵۶)، و آیسخینس (ص ۱۳۴ کتاب حاضر) و افلاطون نمونه‌هایی را از زبان خود او نقل می‌کنند. بهترین نمونه در ثائیتوس، به صورت مرتبط با تشبیه قابلیت، آمده است.

من تا آن اندازه به قابله‌ها شبیه هستم، که خودم نمی‌توانم حکمتی به دنیا آورم؛ و خرده‌گیری عمومی در این مورد درست است، من سئوالاتی می‌پرسم، ولی خودم نمی‌توانم پاسخ بدهم زیرا حکمتی در من وجود ندارد. علت امر این است: خدا خواسته است که من همچون یک قابله عمل کنم، و خودم توان زاییدن نداشته باشم. بنابراین من

۱. مثل برداشت‌های سودگرایانه از خیر و زیبایی به عنوان τὸ ὠφέλιμον و τὸ χρησιμὸν؛ ر. ک. صص ۲۶۱ و بعد کتاب حاضر.

۲. ریتر (*Sokr.* 45f) این تعریف را، که ما «کاملاً بیجا» دانستیم، اقتباس‌های ناشیانه از افلاطون می‌داند. هر کسی که در ضمن تماس تلفنی یک گزارشگر، مطالبی بگوید و سپس صورت چاپی همان مطالب را بخواند، متوجه می‌شود که به شیوه‌ی مکالمات مختصر و مفید سخن گفته است.

۳. سیسرون مدعی است (بروتوس، ۸۵، ۲۹۲) که او نیشخند سقراطی را در کسنوفون نیز به اندازه‌ی افلاطون و آیسخینس، تشخیص می‌دهد؛ این سخن او خالی از وجه نیست. مقایسه کنید با صص ۳۴ و بعد کتاب حاضر.

هیچ نوع حکمتی ندارم، و هیچ اکتشافی به عنوان فرزند روحانی، از من ظاهر نشده است. برخی از کسانی که با من همنشین می‌شوند، ابتدا کاملاً سردرگم و کند ذهن به نظر می‌رسند؛ ولی وقتی به بحث‌های خود ادامه می‌دهیم، تمام کسانی که مورد عنایت خدا هستند، چنان پیشرفت زیادی می‌کنند که برای دیگران و همین‌طور خودشان، شگفت می‌نماید، اگرچه در این روند، بی‌تردید هیچ چیزی از من یاد نمی‌گیرند؛ آنها حقایق ارزشمند بی‌شماری را که برایشان حاصل شده است، خودشان از اندرون خود به دست آورده‌اند.^۱

افلاطون تشبیه برداشت عقلانی و درد زایمان را در مهمانی (۲۰۶c و بعد) و جمهوری (۴۹۰b) دوباره آورده و آن را نتیجه‌ی اروس خوانده است؛ در جمهوری می‌گوید: عاشق معرفت، واقعیت را «در آغوش می‌کشد» و در نتیجه‌ی این آمیزش، به «زاییدن» عقل و حقیقت موفق می‌شود، و بدین ترتیب از «درد زاییدن» رهایی می‌یابد. در جاهای دیگر، آمیزش ذهن با ذهن مطرح شده است، و سقراط می‌گوید، مانند قابله‌ها، با استفاده از مهارت قابلیت خویش در خواستگاری (تثایتوس، ۱۵۱b) و حتی در دلالتی محبت (کسنوفون، مهمانی، ۳، ۱۰)، میان ذهن‌ها وصلت برقرار می‌کند. رابطه‌ی نزدیک این مطالب با اعتراف او به نادانی‌اش، و ذکر آن در منابع غیر افلاطونی، تردیدی باقی نمی‌گذارد که همه‌ی این سخنان پیچیده، اصالت سقراطی دارند.^۲

۱. تثایتوس d-150c، ترجمه‌ی کورنفورد. البته می‌توان نمونه‌های فراوان دیگری را از اعتراف او به نادانی خویش عرضه کرد. برخی موارد را دمان در Témoignage, ۶۴ گرد آورده است که شایسته است خارمیدس، ۱۶۵b را نیز بر آن افزود.

۲. تمثیل قابلیت فقط در افلاطون آمده است، و همین باعث شده است که دوروتی تارانت (CQ, 1938, 172) در اصالت سقراطی آن تردید کند، و رابینسون (PED, 83) به طور جزئی بگوید: افلاطون آن را «مدت‌ها پس از مرگ

به عبارت روشن، در روش مامایی که مبتنی بر نازایی اعترافی ماما است، مریض یا شاگرد را وا می‌دارند که سخنی کلی بر زبان آورد، این سخن معمولاً، نه همیشه، در قالب «الف عبارت از این است» بیان می‌شود (و اغلب، همان‌طور که درباره‌ی تثائیتوس و منون ملاحظه می‌کنیم، پس از ناقص دانستن ورد کردن تعداد فراوانی از نمونه‌ها)، در ضمن بحث نشان می‌دهند که این سخن به نحوی ناتمام است. شاگرد تعریف دیگری پیشنهاد می‌کند که از تعریف قبلی بهتر است و بنابراین او را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد. و بدین ترتیب ممکن است تعریف سوم را مطرح کنند، و یا حتی آخرین تعریف پیشنهاد شده را رد کنند و اعتراف کنند که در این محاوره، راه به جایی نبردند، ولی اظهار امید می‌کنند که بعداً بحث را پی بگیرند. بدین ترتیب سقراط باعث می‌شود که تثائیتوس در تعریف علم به طور متوالی از مفاهیم (الف) ادراک حسی، (ب) اعتقاد درست، (ج) اعتقاد درست به علاوه‌ی تبیین یا توجیه (لوگوس)، دست بردارد. اندیشه‌ی پویای تثائیتوس در این جا متوقف می‌شود، ولی سقراط می‌گوید، اگر او تعریف جدیدی عرضه کند، به دلیل مذاقه بر روی این تعریف‌ها، حتماً تعریف بهتری خواهد بود، و اگر نتواند چنین کند، چون به نادانی خویش پی برده است، انسان بهتری خواهد گردید.

این روش برای شاگرد برگزیده‌ای چون تثائیتوس، تأثیر بسیار مثبتی دارد، زیرا او اگر هم نتواند به نظریات جدیدی دست یابد، لااقل به تصفیه‌ای

سقراط جعل کرده است. اما، در بین دیگر پژوهشگران، اشتنسل واقعیت تاریخی این تمثیل را پذیرفته است، و دلیل موجهی نیز برای انکار آن وجود ندارد. سقراط در تثائیتوس، ضمن توسعه‌ی این تمثیل، از «وصلت ناجور» اندیشه‌ها سخن می‌گوید، و همین سخن را یکی از شاگردان سقراط در نمایشنامه‌ی ابرها بر زبان می‌آورد (بیت ۱۳۷؛ اما در مورد این شباهت ر. ک. Peipers, *Erkenntnistheorie*, 714f.). مقایسه کنید با ص ۱۳۷، یادداشت ۲ کتاب حاضر.

ذهنی موفق می‌شود. در ضمن بحث معلوم می‌شود که هر کدام از تعریف‌های تثابتتوس درباره‌ی ماهیت علم، «خیال» یا «تخم کاذبی» بیش نیست (به همان گونه که آر. رابینسون در *PED*, 84 توضیح داده است)؛ و بی‌تردید شایستگی روش سقراطی بیشتر در کنار گذاشتن عقاید مبهم و بی‌پایه نهفته است تا در معرفی عقیده‌ای تازه. اما دانش ریاضی، که تثابتتوس جوان در آن تبحر داشت، دانشی پیشینی بود که از «درون خود شخص نشأت می‌گیرد» و می‌توان آن را به روش سقراطی یا روشی تمثیلی تبیین کرد؛ و به نظر سقراط و افلاطون، حقایق اخلاقی نیز از همان اعتبار ازلی و جاودانی برخوردار هستند.^۱ در نظر کسانی که این روش را مناسب نمی‌دانند، خواه جوانانی باشند که «اصلاً تصویری از آن ندارند» یا افراد بزرگ‌تری که تفکراتشان از قبل شکل گرفته است، این کار فقط «شیوه‌ی معمول سقراط است، که از نادانی خویش اظهار شرمندگی می‌کند، و به هر کاری جز پاسخ دادن به سوال، دست می‌یازد»، «عادت دیرین اوست که خودش پاسخ محصلی ندهد، ولی از همگان پاسخ طلبد و در ابطال آن کوشد». این همان ایرونیایی است که موجب عصبانیت شدید تراسوماخوس می‌شود (جمهوری ۳۳۷a)؛ کلمه‌ی «نیشخند» در ترجمه‌ی این واژه بسیار ناقص است. این واژه در قرن پنجم ق. م به معنی زشت‌خنده و نیرنگی آشکار

۱. ر. ک. به پروتاگوراس و منون نگارنده، ویرایش پنگوئن، ص ۱۰۹ و بعد (متن انگلیسی). در یک نمونه‌ی روشن که سقراط نتیجه‌ی مثبت و درست را، از راه پرسش و پاسخ، «از اندرون» یک شاگرد «بیرون می‌کشد»، یعنی در بحث با غلام منون، مسئله‌ی مورد نظر از ریاضیات انتخاب شده است، و نتیجه‌گیری بعدی آنها هم این است که اگر این مسئله را به این شیوه نوانستیم حل کنیم، پس در حل مسئله‌ی تعریف آرته نیز می‌توانیم همین راه را پیش گیریم. متأسفانه برای روش مامایی که در تثابتتوس بیان شده است، این نمونه را نمی‌توان مثال معتبری دانست. زیرا خود سقراط (و منون) پاسخی را که غلام درصدد پیدا کردن آن بود، از قبل می‌دانستند. در صورت انجام این آزمایش از سوی منون، همین شرط ضرورت داشت.

بود، همان‌طور که آریستوفانس در نمایشنامه‌های زنبورها (۱۷۴) و لرها (بیت ۴۴۹)، آن را در فهرست کیفیات پست و همردیف با شیادی و دیگر انواع رفتارهای رذیلاته قرار داده است. در قوانین افلاطون (۹۰۸c) این کلمه را برای بدترین نوع ملحدان به کار رفته است، یعنی کسانی که ریاکارانه دم از دین می‌زنند. در ارسطو نیز این کلمه هنوز به معنی نوعی بی‌صدافتی است و بار منفی دارد، اما به حُجب تمسخری اختصاص یافته و بهتر از چاپلوسی شمرده می‌شود. او به عنوان نمونه از سقراط نام می‌برد؛ و تعدیل معنی واژه به احتمال زیاد ناشی از تأثیر متون سقراطی بوده است. معنای بد کلمه در افلاطون، محفوظ است؛ و گویندگان آن یا مخالفان تندی چون تراسوماخوس هستند، و یا کسانی هستند که از رفتار سقراط - در پنهان داشتن شخصیت واقعی خویش از هر کسی - عصبانی شده‌اند (آلکیبیادس در مهمانی ۲۱۶c، ۲۱۸d). این کلمه را بر ریشخندهای محترمانه‌ای که با دوستان جوان خود داشت، اطلاق نمی‌کنند؛ سقراط در این ریشخندها، خود را همردیف دوستانش قرار می‌دهد: «حالا بیا بید، من و شما، با هم این مطلب را بررسی کنیم، زیرا من در آن مورد، چیزی بیشتر از شما نمی‌دانم»^۱. کسنوفون نیز به اتهام ابرونیا بر ضد سقراط، اشاره کرده است (هر چند

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس ۱۱۲۷b۲۲ و بعد. درباره‌ی εἶρων و مشتقات آن ر. ک. به او. ریبیک Ribbeck در *Rh. Mus.* 1876 و آر. اشتارک Stark در *Rh. Mus.* 1953, 79ff. ریبیک در توصیف این کلمه می‌گوید «واژه‌ی محلی تند، یا بهتر بگوییم یک فحش و طعن». [در ترجمه‌ی این عبارت و دیگر فقرات آلمانی این مجلد از راهنمایی‌های مهربانانه‌ی جناب آقای دکتر فرهاد ملک قاسمی برخوردار بوده‌ام؛ سپاسگزار ایشان هستم - م.] در زمان ما «ریشخند سقراطی» گاهی در معنی گسترده‌تری به کار می‌رود، در همین معناست که کی‌یر که‌گور آن عنوان کتابش قرار داده است و فریدلندر فصل جالبی را به آن اختصاص داده است (Plato. Eng. tr. I, ch.7). تسلر توضیح استادانه‌تری را در *Ph. d. Gr.* 124-6 آورده است. کلمه‌ی εἶρων در تئوفراستوس (Char. I)، هنوز به معنی کسی است که در پیش رو ستایش کند و در پشت سر بدگویی؛ و از این افراد «باید بیش از افعی حذر کرد».

خود کلمه را به کار نبرده است.) وقتی سی‌تن جبار او را تهدید می‌کنند، خاریکلس می‌گوید: «تو سئوالاتی می‌کنی که جوابشان را می‌دانی» (خاطرات ۱، ۲، ۳۶)؛ و هیپاس (همان، ۲، ۴، ۹) نیز اعتراض می‌کند که او «دیگران را مسخره می‌کند، از هر کسی پاسخ می‌داند و مورد نقادی قرار می‌دهد، اما هیچ وقت نمی‌خواهد خودش مورد آزمایش قرار گیرد یا عقیده‌ی خود را درباره‌ی چیزی، آشکارا بگوید». این سخن درست است که سقراط ترجیح می‌داد از دیگران سؤال کند، هر چند، گاهی در برخی محاورات افلاطونی، مخاطب خود را در پرسیدن یا پاسخ دادن، آزاد می‌گذارد.^۱ اما اتهام ابرونیا به معنی کامل کلمه، یعنی نیرنگ عمدی، را نمی‌توان بر سقراط وارد دانست. نباید اعتراف او به نادانی‌اش را امری تصنعی تلقی کنیم. رسالت او این نبود که آموزه‌های محصلی را به دیگران منتقل سازد، بلکه می‌خواست نیاز عقلانی انسان‌ها را به برخی مطالب آشکار سازد، و سپس از آنها بخواهد که همراه او، به شیوه‌ی دیالکتیکی پرسش و پاسخ، برای پیدا کردن حقیقت به تفحص پردازند. مثلاً، می‌گفت دانش ضروری برای کسب فضیلت، بایستی این نکته را نیز روشن کند که وظیفه یا کار انسان، از آن جهت که انسان است، چیست. درباره‌ی هر آموزگار دیگری، انتظار طبیعی این بود که هدف یا غایت نهایی مذکور را نیز روشن سازد، اما در گزارش‌هایی که از تعلیمات واقعاً منسوب به سقراط داریم، شاید نتوان به چنین موردی برخورد. احتمالاً به همین دلیل - و دلایل

۱. گرگیاس، ۴۶۲b، پروتاگوراس d-338c. نتایج گفت و گوها جالب هستند، در مورد اول وقتی سقراط بالاخره، مطلب را به طور مفصل توضیح می‌دهد، لازم می‌داند که به دلیل اطالهی کلام از پولوس عذرخواهی کند (۴۶۵c)، و در دومی نیز تقلید استادانه‌ای از یک حکایت سوفسطایی عرضه می‌کند که تأیید جدی آن از طرف دانشمند بزرگی چون هیپاس بایستی مایه‌ی دلگرمی او بوده باشد [یعنی سقراط در هیچ یک از این دو مورد، نمی‌تواند به پاسخ‌های کوتاه اکتفا کند - م.]

دیگر -، افلاطون که روحیه‌ی تحصیلی تری داشت، لازم دانست هم سخنان سقراط را بازسازی کند و هم قدم فراتر نهد و استلزامات آن را نیز مطابق برداشت خویش روشن سازد. جوهرِ روش سقراطی، یعنی رد قیاسی *elenchus*، این بود که مخاطب را متقاعد سازد که برخلاف تصور اولیه‌اش، نسبت به موضوع مورد بحث، نادان است. منون شکوه می‌کند که تأثیر اولیه‌ی سقراط، همچون یک شوک الکتریکی [صادر شده از ماهی پهن] بود، که ذهن او را بی‌حس کرد. سقراط می‌گوید: مقایسه با ماهی پهن فقط در صورتی درست است که آن ماهی وقتی شوک وارد می‌کند، خودش نیز در حالت بی‌حسی بوده باشد؛ و این دقیقاً همان چیزی است منون از دیگران شنیده بود (منون، ۷۹c-۸۰a). ظاهراً، همه‌ی کسانی که سقراط را به ایروینا متهم می‌کردند، منظورشان این نبود که او سئوالاتی را می‌پرسد که خودش پاسخ آنها را به خوبی می‌داند. بی‌تردید، سخنانی که او به منون می‌گوید، عاری از نیشخند (به معنی متعارف کلمه) نیستند. او می‌دانست که بهتر از مخاطب خویش تشخیص می‌دهد که چه چیزی لازم است. اما هیچ دانش منسجمی نداشت که به دیگران منتقل کند، و اگر می‌داشت، باز معتقد نبود که از دانشی که به این شیوه منتقل شود، در بهتر کردن انسان‌ها، کاری ساخته است. سقراط در آزمایش کنترل شده‌ی غلام منون، که منظور از آن اثبات ارزش پی بردن و اعتراف کردن به نادانی، برای منون است، اثبات می‌کند که، حتی اگر معلم پاسخ را بداند، باز هم روش صحیح تعلیم و تربیت این است که آن را یک دفعه به متعلم نگوید، بلکه او را راهنمایی کند تا خودش قدم به قدم پیش رود و با گذر از پاسخ‌های احتمالی نادرست، به پیدا کردن پاسخ دست نایل آید.

در بین کوشش‌های فراوانی که برای جمع‌بندی اهداف و دستاوردهای مکالمات سقراطی انجام داده‌اند، بیان مختصر هکنفورث، یکی از بهترین جمع‌بندی‌هاست (Philosophy, 1933, p. 262):

درباره‌ی این محاورات، لازم است به دو نکته توجه خاص داشته باشیم: اولاً، اگرچه هدف اصلی، این است که مخاطب را به جهل خویش واقف سازد، از آنجا که تعریف‌های پیشنهاد شده، همیشه مطابق دیدگاه عمومی، یا دست کم بخش عمده‌ای از معتقدات عمومی است، تأثیر یا هدف فرعی این محاورات، نشان دادن نارضایتبخش بودن اعتقاد متعارف درباره‌ی موضوعات مورد بحث است؛ ثانیاً، چون بسیاری از تعریف‌ها نتیجه‌ی پیشنهادهای خود سقراط است - و حتی در برخی موارد، صورت بندی تعریف را خود وی به عهده می‌گیرد - و در عین حال، هنگام بحث معلوم می‌شود که به اندازه‌ی تعریف‌های مخاطب، معیوب و ایراد پذیرند، نتیجه می‌گیریم که سقراط نظام اخلاقی منسجمی نداشته است تا به دیگران تعلیم دهد. البته از اینکه او آموزگار بودن خود را قبول ندارد، انتظاری جز این نمی‌توان داشت؛ او فقط یک شریک بحث است. اما نباید بگوییم نتیجه‌ی این محاورات کاملاً منفی هستند. زیرا، اولاً در طول بحث، هر تعریفی، عنصری از حقیقت را آشکار می‌سازد؛^۱ و ثانیاً،

۱. ورسنی از این گفته فراتر می‌رود (*Socr. Hum.* 118). می‌گوید: پایان بی‌نتیجه‌ی یک محاوره «به این معنی نیست که محاوره هیچ نتیجه‌ی محصلی ندارد، اولاً، می‌توان گفت محاوره‌ای وجود ندارد که در آن به راه‌حل‌هایی برای مسایل مورد بحث نرسیده باشند. دلیل نفی راه‌حل‌ها در پایان محاوره، فقط این است که شاگرد را از قبول غیر انتقادی آنها باز دارد تا خودش با تأمل پیش رود و آگاهانه به آن نتایج برسد.» به نظر من، این سخن فاصله‌ی زیادی با حقیقت دارد. ولی در سخن بعدی او حقیقت بیشتری نهفته است: «ثانیاً، نتیجه‌ی محصل در این‌جا، مطالبی نیست که عملاً به کتابت درآمده است، بلکه تأثیری است که در روح شاگرد ایجاد شده است، یعنی او در واقع به پژوهش و اکتساب دانش می‌پردازد.» مسئله‌ی محتوای مثبت محاورات اولیه و «سقراطی» افلاطون را آر. دیترله R. Dieterle در پایان‌نامه‌ی خویش (۱۹۶۶) آورده است: *Platons Laches und Charmides: Unters. z. elenktisch-aporetisch, Struktur d. plato Frühdialoge*. بررسی رساله توسط استرلینگ در *CR*, 1968.

مخاطب سقراط، درس صداقت عقلانی را از او می‌آموزد،^۱ و با آرمان معرفت به دست نیامده آشنا می‌شود، و روشی را یاد می‌گیرد، که شاید به وسیله‌ی آن بتواند به آن معرفت دست یابد و یا لاقلاً نزدیک شود. ثالثاً، با این شکست ظاهری مباحث، می‌خواهد نشان دهد که فقط هنگامی می‌توانیم به حل تمامیت مسئله‌ی رفتار امیدوار باشیم که آن را به صورت یک کل در نظر بگیریم: «فضیلت‌های» مختلف را نمی‌توان به صورت منفرد تعریف کرد یا فهمید یا حتی دارا شد، زیرا همه‌ی آنها اطلاق مختلف دانش واحدی هستند - یعنی دانش خوب و بد.

ارنست بارکر می‌نویسد (Pol. Thought of P. & A. 46): «در مقایسه‌ی سقراط با سوفسطاییان، باید به خاطر داشته باشیم که او از بسیاری جهات، یکی از آنها محسوب می‌شود.» تشابه سقراط با آنها از بسیاری جهات درست است، اما هکفورث در «آرمانی از دانش به دست نیامده»، بر یکی از نقاط اختلاف مهم میان آنها انگشت نهاده است. معاصران سقراط در اینکه او را در زمره‌ی سوفسطاییان قرار می‌دادند، معذور بودند. سوفسطاییان می‌گفتند، شناخت (در برابر عقیده‌ی متغیر) غیرممکن است، زیرا چیزهای ثابت و مسلمی وجود ندارد تا شناخته شود. سقراط نیز به همه اثبات می‌کرد که آنچه آنها دانش خویش می‌انگارند، اصلاً دانش نیست. این دو سخن ظاهراً یکی هستند، ولی تفاوتی بنیادی با هم دارند، زیرا سخن سقراط مبتنی بر این اعتقاد تزلزل‌ناپذیر بود که دانش در اصل ممکن هست، اما اگر بخواهیم امیدی به کسب آن داشته باشیم ابتدا باید ذهن خود را که پر از

۱. پس از نگارش این مقاله، چندین تن بر عبادت «صداقت عقلانی» خرده گرفته‌اند. تردیدی نیست که در محاورات سقراطی افلاطون، برخی مغالطات به چشم می‌خورد، و این بحث مطرح هست که افلاطون یا استاد او تا چه اندازه از آنها غافل بوده‌اند، و تا چه اندازه، سقراط آنها را به طور عمدی اظهار داشته است تا به اهدافی که خودش موجه می‌دانسته، نایل آید.

تفاله‌های تصورات مبهم و گمراه کننده است به خوبی بپیراییم. تفحص مثبت برای کسب معرفت، تنها پس از این مرحله شروع می‌شود. سقراط، پس از آنکه مخاطبش راه صحیح رسیدن به هدف (متد به معنی یونانی کلمه) را فهمید، اظهار آمادگی می‌کرد تا همراه او به تفحص بپردازد، و فلسفه به نظر وی، در همین مفهوم «کاوش همگانی»^۱ خلاصه می‌شد؛ این برداشت سقراط از مباحثه، درست برعکس برداشت سوفسطاییان بود، زیرا هدف آنها بر انداختن طرف مقابل بود [نه همراهی با او]. هنوز هیچ کس حقیقت را نمی‌داند، ولی اگر طرف مقابل فقط به این نادانی خود واقف می‌گشت، آنها می‌توانستند بحث خود را شروع کنند، بدان امید که حقیقت را بیابند، یا دست کم به آن نزدیک‌تر شوند، زیرا کسی که ذهن خود را از برداشت‌های غلط پیراسته است، در واقع به حقیقت نزدیک شده است. پیرو سقراط بودن، یعنی نداشتن هیچ نظامی از نظریات فلسفی، پیروی از او در وهله‌ی اول یک گرایش ذهنی بود: تواضعی عقلانی که به آسانی با غرور اشتباه می‌شد، زیرا پیرو واقعی سقراط نه تنها خودش، بلکه کل بشر را نادان می‌دانست.

۱. سقراط در پروتاگوراس ۳۴۸d می‌گوید تنها قصد او از سؤال کردن این است که موضوع را روشن سازد، اما پروتاگوراس در ۳۳۵a به پیروزی‌های خودش اشاره می‌کند. تسلر برخی از اشارات متعدد افلاطون و کسنوفون به عادت سقراط بر $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \eta\eta\tau\epsilon\iota\nu$ ، $\sigma\upsilon\zeta\eta\tau\epsilon\iota\nu$ ، $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ و غیره را در *Ph. d. Gr.* 118 n. 3 گرد آورده است. نیز رجوع کنید به خارمیدس ۱۵۸d و کریتون ۴۸d: $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \sigma\acute{\kappa}\epsilon\phi\omicron\iota\varsigma$ منون ۸۰d: $\mu\epsilon\tau\omicron\ \sigma\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\kappa}\epsilon\phi\omicron\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\zeta\eta\tau\eta\sigma\alpha\iota$ ، و درباره‌ی ویژگی لادری گرایانه‌ی مباحث سوفسطایی ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۶.

۶. فضیلت دانش است.

سه نظریه‌ی اساسی سقراط، طوری به هم مربوطند که اجزای یک کل واحد را تشکیل می‌دهند و به آسانی نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. این نظریات عبارتند از: فضیلت دانش است؛ عکس آن، یعنی اینکه گناه فقط از نادانی نشأت می‌گیرد و بنابراین باید به طور غیر عمدی صورت گرفته باشد؛ و «مراقبه‌ی نفس» به عنوان اولین شرط زندگی خوب. این سه نظریه را، به ترتیب، تا حد امکان توضیح خواهیم داد.

آنچه (معمولاً) پارادوکس سقراطی^۱ نامیده می‌شود، یعنی دانش بودن فضیلت، مستقیماً مربوط است به بحث اصلی قرن پنجم درباره‌ی روش اکتساب آن، یعنی اینکه آیا فضیلت از طریق آموختن به دست می‌آید یا روشی دیگر دارد؟ و به همین دلیل است که پیش از این مطالبی درباره‌ی آن

۱. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۷۹ و بعد، و درباره‌ی این مسئله به طور کلی در بخش ۴، ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی سخن گفته‌ایم، نیز مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۵ و بعد.

گفته‌ایم. این مسئله سقراط را درست در میان معاصرانش قرار می‌دهد، یعنی در میان سوفسطاییان بزرگی که وقتی افلاطون هنوز به دنیا نیامده یا بچه بود، سقراط با آنها مبارزه می‌کرد. در مورد معانی گسترده‌ی آرته در دوره‌های اولیه و در عرف آن زمان (مثلاً «آرته‌ی درودگری یا هر صنعت دیگری»، ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۱) نیز مطالبی گفتیم؛ این معانی آرته نشان می‌دهند که سخن سقراط در آن زمان زیاد پارادوکسیکال نمی‌نموده است؛ نیز کلمه‌ی «virtue» [= فضیلت] را فقط به عنوان جانشینی برای این اصطلاح یونانی در نظر گرفته‌ایم [یعنی فضیلت معنای کامل واژه‌ی آرته نیست - م.]^۱

در این جا هم از ارسطو شروع می‌کنیم؛ درباره‌ی اعتبار عمومی او به عنوان منبع، پیش از این به حد کافی سخن گفته‌ایم. در این مورد اکثر سخنان او را می‌توان به محاورات افلاطون بازگردانید، ولی او در بیانات خود بین سقراط و افلاطون خلط نمی‌کند. ارجاعات کاملاً اصیل او این حقیقت را روشن می‌سازند؛ وی در فقره‌ای از اخلاق کبیر که ذیلاً نقل می‌شود، (بی‌تردید) نظر خود را در این مورد به صراحت ابراز داشته است. او در ضمن گزارش تاریخی مختصر، ابتدا به فیثاغورس اشاره می‌کند، سپس به سقراط، پس از او به افلاطون؛ و در فرق سقراط با افلاطون می‌گوید:^۲

۱. یونانیان معمولاً «دانش» (اپیستمه، اپیستاستای، و هم خانواده‌های این کلمات) را بر مهارت عملی یا توانایی اکتسابی اطلاق می‌کردند، و «برای توضیح منش یا رفتار نیز از واژه‌ی دانش استفاده می‌کردند»؛ ر. ک. به دودس، *Gks. & Irrat.* 16f. و مقایسه کنید با *Gorgias*, 218 از او؛ و ر. ک. اشنل *Ausdrücke*، و *Philol.* 1948, 132. آدام در جمهوری ۳۸۲a به مضامین اخلاقی کلماتی مانند ἀμαθής, ἀποκίδευτος, ἀγνώμων اشاره می‌کند، و می‌گوید «یکی دانستن نادانی و رذیلت با روانشناسی عامه‌ی یونان سازگار است».

۲. ۱۱۸۲a۲۰. به طور کلی سعی کرده‌ام از اخلاق کبیر، مطالب زیادی نقل نکنم، زیرا معمولاً می‌گویند این کتاب مشایی پس از مرگ ارسطو نوشته شده است.

او [یعنی سقراط] فضیلت‌ها را شاخه‌هایی از دانش قرار داد، نتیجه‌ی این کار وی حذف بخش غیر عقلانی روح، و حذف عاطفه و منش اخلاقی بود. بنابراین برداشت او از فضیلت، از این حیث اشتباه بود. پس از وی، افلاطون روح را، به حق، به دو قسمت عقلانی و عاطفی تقسیم کرد و فضیلت‌های ویژه‌ی هر یک را توضیح داد.

این سخن ارسطو حایز اهمیت است؛ می‌توان آن را با سخنان او درباره‌ی فرق دیدگاه سقراط و نگرش افلاطون در باب کلیات مقایسه کرد؛ از این جا معلوم می‌شود، قسمت‌هایی از افلاطون که ارسطو آنها را از آن سقراط می‌داند واقعاً چنین هستند. ارسطو در این جا، سقراط جمهوری و بسیاری از محاورات دیگر را کنار می‌گذارد؛ همان‌طور که خواهیم دید، کسنوفون نیز این برداشت او را تأیید می‌کند. ارسطو در اصطلاح‌شناسی فشرده و پیشرفته‌تر خویش، آموزه‌ی «فضیلت دانش است» را در قاطع‌ترین صورت آن توضیح می‌دهد، تا مستلزمات آن را روشن سازد و در برابر نظریه‌ی خویش قرار دهد. بهتر است ابتدا نظری بر قالب آن بیندازیم، و آنگاه ببینیم آیا اگر بتوانیم با خود سقراط همدلی پیدا کنیم، ضرورتی برای تعدیل شدت عقلانی آن وجود دارد.

ارسطو چندین بار می‌گوید به بیان یا عقیده‌ی سقراط «فضیلت‌ها دانش هستند» یا فضیلت واحدی (شجاعت) «یک دانش است»^۱ او این

۱. اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۴۴b۲۸: «بدین ترتیب سقراط چنین می‌اندیشید که فضایل، قواعدی هستند (زیرا تصور می‌کرد همه‌ی آنها، صورت‌هایی از دانش هستند)»؛ ۱۱۴۴b۱۹: «در این که همه‌ی فضیلت‌ها، صورت‌هایی از دانش عملی هستند، برحق نبود»؛ ۱۱۱۶b۴: «بدین جهت است که سقراط تصور کرد شجاعت، دانش است» (نیز اخلاق ائودموسی ۱۲۳۰a۷). یوتل از فقره‌ی اول و از آنچه در اخلاق اودموسی ۱۲۴۶b۳۳ آمده است: «و این سخن سقراط که هیچ چیز نیرومندتر از حکمت نیست صحیح است، ولی همین سخن او درباره‌ی دانش، صحیح نیست» نتیجه می‌گیرد (E. & X. S. I. 211) که

نظریه را عقل‌گرایی ای غیر موجه می‌داند که از مقایسه‌ی دانش محض با مهارت‌های عملی نشأت گرفته است. در اخلاق ائودوموسی ۱۲۱۶b۲ و بعد، چنین می‌گوید:

سقراط معتقد بود، به دست آوردن دانش فضیلت، هدف نهایی است، و به تفحص می‌پرداخت که عدالت چیست، شجاعت چیست و همین‌طور سایر انواع فضیلت‌ها. علت اعتقاد سقراط این بود که تصور می‌کرد فضیلت دانش است، به طوری که اگر کسی به عدالت، علم پیدا کند، عادل نیز می‌شود؛ زیرا به محض اینکه کسی هندسه یا معماری را یاد می‌گیرد، مهندس یا معمار می‌شود. به همین دلیل به تفحص پرداخت که فضیلت چیست، ولی هیچ نپرسید که آن را چگونه و از چه چیزی می‌توان به دست می‌آورد.

ارسطو توضیح می‌دهد که این سخن در حوزه‌ی علوم نظری صحیح است، ولی در علوم تولیدی درست نیست؛ در این جا، دانش، فقط وسیله‌ای برای هدفی بعدی است، مثلاً سلامتی در علم پزشکی، و نظم و قانون در علوم سیاسی. بنابراین، علم به چیرستی فضیلت، به منزله‌ی علم به شرایط تولید آن هست، «زیرا ما نمی‌خواهیم بدانیم شجاعت یا عدالت چیست، بلکه می‌خواهیم شجاع یا عادل باشیم، همان‌طور که می‌خواهیم سالم باشیم، نه اینکه بدانیم سلامت چیست». این مخالفت روح سقراط را به تکان درمی‌آورد، «زیرا» او خواهد گفت «وقتی نمی‌دانیم فضیلت چیست، از کجا

سقراط فضیلت را اپیستمه [دانش] نامیده است نه لوگوس یا فرونیسیس. به نظر می‌رسد افلاطون و ارسطو این نوع اصطلاح‌شناسی قطعی را قبول ندارند. در مورد اول ر. ک. به O'Brein, *Socr. Parad.* 79, n. 58 و در مورد دوم به ص ۲۴۱، یادداشت ۳ کتاب حاضر. همچنین مقایسه کنید با ص ۳۲۸، یادداشت ۱. فقرات منقول از اخلاق نیکوماخوسی و اخلاق ائودوموسی به ترتیب از روی ترجمه‌های انگلیسی راس و زالومون به فارسی برگردانده شده‌اند - م.

بدانم آن را چگونه به دست می‌آورند؟^۱ از طرف دیگر، ارسطو این اصل را مبنای خطمشی کلی خود در یک رساله‌ی اخلاقی قرار می‌دهد (اخلاقی نیکوماخوسی، ۱۱۰۳b۲۶): «در بررسی کنونی، برخلاف بررسی‌های قبلی، به دانش نظری نمی‌پردازیم، زیرا هدف ما از این پژوهش علم به ماهیت خوبی نیست، بلکه می‌خواهیم خوب شویم.» حتی اگر با سقراط همراهی باشیم که علم به ماهیت شجاعت یا عدالت، پیش شرطی ضروری برای شجاع بودن یا خوب بودن است،^۲ باز هم نمی‌توان آن را شرط کافی تلقی کرد. خود ارسطو در جایی دیگر (۱۱۴۴b۱۸) اعتراف می‌کند که سقراط تا حدودی برحق بوده است: در این که حکمت^۳ را امر ذاتی برای فضیلت دانسته، حق با اوست، اما در یکی دانستن آن دو اشتباه کرده است.

سقراط در پروتاگوراس افلاطون، به عنوان بخشی از استدلال خود بر وحدت فضیلت، می‌گوید شجاعت، مانند هر فضیلت دیگری، یک دانش است، زیرا در هر امر خطرناکی - فرو رفتن در آب، اشتغالات مربوط به

۱. منون، ۷۱a؛ پروتاگوراس، ۳۶۱a-۳۶۰c؛ لائس، ۱۹۰b.

۲. جای تعجب است که ارسطو، در موضع‌گیری علیه سقراط، تا آنجا پیش می‌رود که علم به خوبی یا سلامت را در برابر خوب بودن یا سالم بودن قرار می‌دهد، در حالی فقط باید می‌گفت این شرط سقراط کافی نیست. در فلسفه‌ی خود وی، عامل هر کاری ابتدا باید ایدوس کاملی از کاری را که می‌خواهد انجام دهد در ذهن خود داشته باشد - پزشک از سلامتی، بنا یا معمار از خانه. فقط در آن صورت است که او می‌تواند به کار تولیدی خویش اقدام کند. بدین ترتیب، علت صوری در صنعت نیز همچون طبیعت، از وجودی پیشین برخوردار است. ر. ک. به مابعدالطبیعه ۱۰۳۲b۱۴ - ۱۰۳۲a۳۲.

۳. فرونیسیس $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ در ۱۱۴۴b۱۸، لوگوس $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ در b۲۹. ارسطو در این کتاب اخلاق نیکوماخوسی معنی فنی خود را از واژه‌ی فرونیسیس در نظر داشته است، اما منظور سقراط از این واژه‌ها همان چیزی است که در موارد دیگر با کلمه‌ی دانش به آن اشاره می‌کند. مقایسه کنید با ص ۲۴۱، یادداشت ۱ کتاب حاضر. پینه‌دوزی که به کار خویش دانش دارد، در آن کار فرونیموس $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\omicron\varsigma$ [حکیم] است (الکییادس اول، ۱۲۵a).

سوارکاری، جنگ با اسلحه‌ی سبک - کسانی که مهارت کافی کسب کرده‌اند، بیشتر از افراد نادان، شجاعانه رفتار می‌کنند. پس شجاعت یعنی علم به اینکه از چه چیزی باید ترسید و از چه چیزی لازم نیست بترسیم.^۱ ارسطو در اشاره‌ای آشکار به این فقره، آن را خلاف حقیقت خوانده است.^۲ ممکن است کسانی بددل باشند و در عین حال با چیزهایی در آویزند که دیگران خطرناک می‌دانند، فقط به این دلیل که آنها را خطر محسوب نمی‌کنند، مثلاً در جنگ، هشدارهای کاذب زیادی هست که جنگجوی ماهر و مجرب می‌تواند آنها را تشخیص دهد؛ ولی به طور کلی کسانی که به واسطه‌ی تجربه‌ی خویش با خطرها مواجه می‌شوند، شجاع واقعی نیستند. می‌گویند کسانی که در بالا رفتن از درخت‌ها مهارت دارند، اطمینانشان ناشی از علم آنها به امور خطرناک نیست، بلکه معلول علم آنها را به اسبابی است که حین خطر می‌توانند به آنها متوسل شوند. این امثال به مثال شناگران سقراط شباهت دارد، و سقراط آن را نقضی بر نظریه‌ی خویش تلقی نخواهد کرد. اما استدلال سقراط، همان طور که بعداً (۳۵۴a-b) روشن می‌کند، از جهت دیگری است. شجاعت را نباید تنها در نظر گرفت، زیرا تمام فضیلت‌ها یکی هستند، همه‌ی آنها عبارتند از اینکه در نهایت چه چیزی خوب است و چه چیزی بد. از این جهت اگر بدانیم که مرگ ما به خوبی بزرگ‌تری منتهی خواهد شد، مثلاً کشور ما را آزاد خواهد کرد، آن را بد تلقی نمی‌کنیم و از مردن نمی‌هراسیم. ماهیت پارادوکسیکال این نظریه زمانی آشکار می‌شود که آن را با سخنان ظاهراً مشابه پریکلز در خطابه‌ی ترحیم مقایسه کنیم (توکودیدس، ۲، ۴۰، ۳): می‌گویند، برخی‌ها از سرِ جهل پُردل هستند، اما شجاع‌ترین انسان‌ها کسانی هستند که می‌دانند چه چیزهایی ترسناکند و چه چیزها لذت بخش، و با وجود این دانش، از

۱. ۳۶۰d، ۳۴۹c-۳۵۰a.

۲. اخلاق اثودموسی ۱۲۳۰a۶، و مقایسه کنید با اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۱۶b۴.

واهمه‌ای خطرهای خود را به خود راه نمی‌دهند. انسان‌ها با این معیار متعالی و واقعی، با مخاطرات فیزیکی مواجه می‌شوند، هر چند به ترسناک بودن آنها علم دارند؛ به نظر سقراط، آنها با این دانش به استقبال خطرهای می‌روند که آنچه بر سرشان خواهد آمد، ابتدا شر نیست، زیرا زیان آن مصیبت برای خود حقیقی، یعنی پسوخته، بیشتر از زیان جبن نیست.

اعتراض عمده‌ی ارسطو بر نظریه‌ی سقراط همان است که اکثر مردم قبول دارند، یعنی در این نظریه جایی برای ضعف اراده، فقدان خویشتن‌داری، «بی‌عفتی»، و تأثیر شهوت یا احساسات باقی نمی‌ماند.^۱ او در آغاز کتاب هفتم اخلاق (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۴۵b۲۵) این نکته را سرآغاز بحث خویش‌داری استعمل درست این واژه‌ها قرار می‌دهد، و باز هم با اشاره به سئوالی از پروتاگوراس (۳۵۲a-b) آغاز می‌کند: آیا دانش در آن‌جا که حضور دارد، می‌تواند «همچون برده‌ای، اسیر امیال و احساسات واقع شود»؟ در ادامه، می‌گوید: «سقراط به این سؤال پاسخ منفی می‌داد و می‌گفت: چیزی به نام بی‌عفتی وجود ندارد، آن‌جا که کسی برخلاف بهترین روش، گام برمی‌دارد، نمی‌داند که چنین می‌کند، و عمل خلاف او از نادانی‌اش سرچشمه می‌گیرد.» و بالاخره ارسطو به صراحت می‌گوید این نظریه، در تناقضی آشکار با تجربه قرار دارد؛ و اکثر ما بایستی با مدثا (آنگونه که در اثورپیدس و اُوید آمده است) هماواز شویم: ممکن است بهترین راه را ببینیم و تأیید کنیم ولی خود، راه بدتر را برگزینیم. ارسطو از طریق فن پیشرفته‌ی تحلیلی خویش به راه‌حل این مسئله دست می‌یابد؛ وی با ملایمتی تمام، در حل این پارادوکس گام برمی‌دارد. تقسیم قاطع و خام میان دانش و نادانی، کافی نیست. دانش ممکن است بالفعل باشد یا بالقوه (یعنی

۱. آکراسیا ἀκρασία را معمولاً «بی‌عفتی» ترجمه می‌کنند، ولی معنی دقیق‌تر آن «فقدان تسلط» بر احساسات یا طبیعت پست‌تر است؛ و پانوس πάθος یعنی عاطفه، احساس.

دانش‌های ناآگاهانه‌ی انسان‌ها، مثلاً در حالت خواب یا مستی)، و ممکن است کلی باشد یا جزئی. ارسطو پس از بحث مفصلی (که به این جا مربوط نیست) نتیجه می‌گیرد که گناهکار ممکن است قاعده‌ی کلی را بداند، ولی این علم علت فاعلی یک رفتار جزئی نیست؛ رفتار جزئی از دانش جزئی نشأت می‌گیرد (یعنی، این عمل، در شرایط خاصی که من اکنون دارم، مطابق آن قاعده است یا نیست و بنابراین گناه است). این نوع دانش است که (چون از ضمیر خودآگاه غایب شده و به صورت بالقوه‌ی محض درآمده است) مغلوب و سوسه‌ی لذت، ترس و امثال آنها می‌شود؛ اما اینگونه آگاهی مستقیم به جزییات، فقط در ادراک حسی دیده می‌شود، و بنا بر اصطلاح شناسی ارسطو، نباید آن را دانش نامید.^۱ بدین ترتیب با استفاده از تمایزهای ارسطویی که روح سقراط از آنها بی‌خبر بود، تا حدودی به حل آن پارادوکس موفق می‌شویم: «زیرا واژه‌ی اخیر (یعنی جزئی)^۲ نه کلی است و نه موضوع معرفت کلی واقع می‌شود، هر چند همان چیزی است که ظاهراً سقراط می‌خواست اثبات کند؛ زیرا آن‌جا که دانش، به معنی کامل کلمه، حضور داشته باشد، محلی برای گناه باقی نمی‌ماند، و آن دانش به هیچ وجه «اسیر» انفعالات واقع نمی‌شود، بلکه دانش ناشی از ادراک حسی است که اینگونه است.» (۱۱۴۷b۱۴).

افلاطون فقرات زیادی آورده است که تفسیر فوق عقلانی نظریه‌ی

۱. شناخت (اپیستمه) بایستی اثبات‌پذیر باشد، و فقط کلیات می‌توانند متعلق آن واقع شوند. ر. ک. اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۳۹b۱۸ و بعد، ۱۱۴۰b۳۰ و بعد. (ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις... μετὰ (λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη) و برای توضیح کامل نحوه‌ی اکتساب آن ر. ک. به تحلیل ثانی، کتاب دوم، فصل ۱۹.

۲. τὸ ἔσχατον دارای دو معنی است: ۱- حد اخیر (یعنی جزئی‌تر) قیاس و تحلیل اول (۲۵b۳۳) و ۲- امر جزئی، که چون آتومون (تقسیم‌ناپذیر) است در سیر نزولی تحلیل، از جنس عالی به طرف پایین، بعد از همه می‌آید. (ر. ک. (Bonitz, index, ۲۸۹b۳۹ff).

سقراط را تأیید می‌کنند، و محلی برای ضعف اخلاقی باقی نمی‌گذارند. وقتی ارسطو می‌گوید به نظر سقراط فهمیدن ماهیت عدالت همان عادل بودن است، او فقط مطالب گرگیاس را بازگو می‌کند؛ در آن جا این نتیجه را از مقایسه با مهارت‌های عملی به دست می‌آوردند: «آموختن عدالت» همان عادل بودن است و به ناچار به کردار عادلانه منتهی می‌شود (۴۶۰b). سقراط در لائس، بحث را در جهت تعریف شجاعت پیش می‌برد؛ اول می‌گویند شجاعت یعنی علم به آنچه ترسناک است و آنچه ترسناک نیست، و سپس علم به همه‌ی چیزهای خوب و چیزهای بد را نیز در تعریف می‌گنجانند. اما در این صورت شجاعت با فضیلت، به صورت یک کل، برابر خواهد بود و سقراط ظاهراً اعلام می‌کند که استدلال‌شان به جایی نرسیده است زیرا آنها ابتدای بحث پذیرفته بودند که شجاعت فقط قسمی از فضیلت است [نه برابر آن]. در حقیقت استدلال دقیقاً به همان نتیجه‌ای رسیده بود که سقراط حقیقت می‌دانست و در پروناگوراس برای اثبات آن استدلال می‌کرد. در منون (۸۷c و بعد) می‌گوید فضیلت دانش است زیرا تردیدی نیست که فضیلت خوب است، یعنی همیشه سودمند است و هیچ وقت زیان‌آور نیست، و همه‌ی چیزهای به اصطلاح خوب در زندگی (سلامتی، ثروت، و حتی به اصطلاح فضیلتی مثل شجاعت، اگر به صورت بی‌باکی عاری از فکر و علم در نظر گرفته شود) ممکن است گاهی زیان به بار آورند و زمانی دیگر سودمند باشند، ولی اگر همراه دانش و احتیاط باشند همیشه سودمند هستند. سقراط در این جا نیز، استدلال را به طور ماهرانه به سوی شکست ظاهری رهبری می‌کند تا اندیشه‌ی مخاطب را به فعالیت وا دارد. اگر فضیلت دانش باشد، باید بتوان آن را آموخت، اما وقتی آموزگاران احتمالی آن (از جمله سوفسطاییان، که تا حدودی با صراحت کنار گذاشته می‌شوند) را از نظر می‌گذرانند، هیچ کدام برای این امر، ذیصلاح تشخیص داده نمی‌شوند، و بدین ترتیب استدلال تجربی آنها در ساحل تجربه به گل می‌نشیند. آخرین

پیشنهاد این است که فضیلت «پندار درستی» است که از طریق آموختن حاصل نمی‌شود بلکه به گونه‌ای اسرارآمیز به آدمیان اعطا می‌شود، مثل موهبت پیشگویی که به برخی کسان داده می‌شود؛ این پندار تا زمانی که حضور دارد، در هدایت کردار انسان‌ها، همان نقش دانش را ایفا می‌کند؛ تنها عیب آن ناپایدار بودنش است. باز هم نتیجه‌ی نهایی این است که آنها هنوز نمی‌دانند «خود فضیلت چیست»، و بنابراین در وضعی نیستند که به بررسی نحوه‌ی اکتساب آن بپردازند.

کسنوفون نیز عقل‌گرایی اخلاق سقراطی را تأیید می‌کند: «سقراط می‌گفت عدالت و هر فضیلت دیگری، دانش^۱ است (خاطرات، ۳، ۹، ۵)، و همین نکته را در ۴، ۶، ۶ به طرزی نسبتاً ناشیانه به صورت گفت و گو درآورده است: هیچ کس نمی‌تواند علم داشته باشد که باید فلان کار را بکند و در عین حال تصور کند که نباید به آن کار اقدام کند، و هر کسی فقط به گونه‌ای عمل می‌کند که لازم می‌داند. اما کسنوفون در جاهای دیگر، سقراط را نه تنها به دلیل عفت و اعتدال خودش، بلکه به این علت می‌ستاید که در تعلیم‌های خویش همیشه دوستانش را به سوی فضیلت خویشتن‌داری فرا می‌خواند - واژه‌ی انکراتیا در برابر آکراسیا یا بی‌عفتی قرار دارد؛ به نظر ارسطو، در فلسفه‌ی سقراط، امکانی برای بی‌عفتی وجود ندارد.^۲ بدین ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که آیا سقراط واقعاً همان نظریه‌ی اخلاقی تک بعدی را مطرح کرده است که توصیف می‌کند. یوئل این مسئله را ساده می‌داند (E. u. X. S. 237): ارسطو، پروتاگوراس افلاطون، و کسنوفون، آن‌جا که دانش بودن فضیلت را به سقراط نسبت می‌دهند، دیدگاه اصیل

۱. یا «مهارتی که با آموختن به دست آید»، سوفیا (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۵۹ و بعد). درباره‌ی برابری آن با شناخت، همچنین مقایسه کنید با خاطرات، ۷، ۶، ۴ ο ἄρα ἐπίσταται ἑκάστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν: ۷، ۶، ۴
افلاطون، پروتاگوراس، ۳۵۰d.

۲. مثلاً ر. ک. به خاطرات، ۱، ۵، ۱، ۲؛ ۱، ۴، ۵.

سقراطی را نشان می‌دهند؛ کسنوفون آن‌جا که می‌گوید سقراط خویشتن‌داری را تبلیغ می‌کرد و از بی‌عفتی نهی می‌نمود، دیدگاه خودش را عرضه می‌کند. ولی مسئله به این سادگی نبوده است.

اول از کسنوفون شروع می‌کنم؛ سقراط او می‌گوید: فهم کامل اینکه چه چیزی خوب است به ناچار در عمل میسور می‌گردد، و او آکراسیا، یعنی تسلیم شهوات، طمع یا جاه‌طلبی بودن، را بزرگ‌ترین مانع در سر راه این فهم می‌دانست و از آن باز می‌داشت: «آیا قبول‌نداری که آکراسیا، انسان‌ها را از دانش (سوفیا) باز می‌دارد و به سوی ضد آن سوق می‌دهد؟ آنها را به سوی لذات آنی می‌کشاند و از توجه کردن و یاد گرفتن آنچه آن سودمند است باز می‌دارد، و غالباً قدرت تشخیص خیر و شر^۱ را از آنها می‌گیرد تا اینکه چیزهای بدتر را به جای موارد بهتر برمی‌گزینند (خاطرات، ۴، ۵، ۶). پس از چندی در همین گفت و گو، نتیجه می‌گیرند که کسانی که عنان اختیارشان به دست شهوات است، از حیث دانایی در سطح بهایم قرار دارند، زیرا، تنها افراد خویشتن‌دار می‌توانند، هم در بحث و هم در عمل، به تحقیق مهم‌ترین چیزها را، و طبقه‌بندی آنها براساس انواع‌شان، پردازند که جانب خوب را گیرند و از بد بپرهیزند». در این‌جا مفاهیم انضباط اخلاقی و

۱. مارچانت (Loeb ed) در قیاس با وجه وصفی $\pi\alpha\upsilon\epsilon\iota\nu$ عبارت $\alpha\iota\sigma\theta\alpha\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\pi\lambda\acute{\eta}\xi\alpha\sigma\alpha$ را اینگونه ترجمه کرده است. روشن است که این برداشت با نظریه‌ی «فضیلت دانش است» منافاتی نخواهد داشت، اما من در وجود این سازگاری، تردید دارم. به نظر می‌رسد برداشت سیمتر (*Vertu-science*, 53, p. 72) به حقیقت نزدیک‌تر است: اگرچه آنها خوب و بد را می‌فهمند، اما «چون تحت تأثیر گمراهی واقع می‌شود»، بد را انتخاب می‌کنند؛ او این قسمت را از موارد نادری می‌داند که ظاهراً با نظریه‌ی «فضیلت دانش است» منافات دارد. ولی او اضافه می‌کند که $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ به معنی دانستن یا داشتن سوفیا $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ نیست (۳، ۹، ۵)، و از عبارت $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ $\tau\epsilon \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\tau\alpha\mu\omicron\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota$ می‌شود که کسنوفون به این نظریه توجه داشته و نخواسته است آن را نقض کند.

اكتساب دانش، تلفیق یافته‌اند و در بین آنها تناقضی دیده نمی‌شود.^۱ اگر معلم ریاضیات به شاگرد سست عنصری هشدار دهد که زندگی توأم با بدمستی و عیش و نوش حتی در امور عقلی محض نیز موجب حرمان خواهد شد، نباید بگوییم سخن او ناسازگار است. مرتبه‌ای از انضباط اخلاقی، شرط ضروری هرگونه دانشی است،^۲ اما این شرط بیش از همه، در فهم ارزش‌های نسبی، مورد نیاز است؛ زیرا در این حوزه، ذهنی که به واسطه‌ی افراط در شهوات، تیره و تار گشته است، به هیچ وجه راه به جایی نخواهد برد. این نکته را نیز باید به خاطر داشته باشیم که سقراط فضیلت را همیشه با هنر یا صنعت (تخنه) مقایسه می‌کردند با دانش نظری؛ در تخنه است که اگر بخواهیم استاد باشیم بایستی هم در علم کوشیم و هم به تمرین پردازیم. کسنوفون در خاطرات ۳، ۹، ۳-۱ می‌گوید سقراط به این سؤال که «آیا شجاعت، طبیعی است یا تعلیمی؟» پاسخ داده است. این پاسخ در سطح آگاهی کسنوفون قرار دارد - و هیچ اشاره‌ای به وحدت فضیلت‌ها در دانش خوب و بد، صورت نگرفته است - اما تمام مطالب آن با آنچه در پروتاگوراس ۳۵۰a (صص ۲۴۳ و بعد کتاب حاضر) آمده است سازگاری کامل دارد. سقراط می‌گوید، طبیعت بی‌تأثیر نیست، ولی یادگیری و تمرین، شجاعت طبیعی هر کسی را افزایش می‌دهد. «سربازان اگر با نیزه‌ها و تاکتیک‌هایی که به خوبی آموخته‌اند جنگ کنند، به مراتب شجاعانه‌تر از هنگامی عمل می‌کنند که با سلاح‌ها و شیوه‌های ناآشنا بجنگند. همین‌طور در سطحی بالاتر در گرگیاس (۵۰۹d و بعد) می‌گوید: هیچ کس نمی‌خواهد راه خطا برود، اما نخواستن کافی نیست؛ بایستی قدرت خاصی داشته باشیم، و از هنر خاصی بهره‌مند باشیم، و این تخنه فقط

۱. درباره‌ی «رابطه‌ی درونی میان $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ و $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ » مقایسه کنید با تذکرات اشتنتسل در مقاله‌اش در *RE*, 863f.

۲. ارسطو در تأیید این مطلب می‌گوید: بی‌بند و باری، معرفت پزشکی و دستوری فرد را [نیز] آشفته می‌سازد (اخلاق ائودموسی، ۱۲۴۶b۲۷).

در سایه‌ی یادگیری و تمرین، از خطاکاری جلوگیری خواهد کرد. سقراط در اکتساب آرت، هر سه عاملی را که در قرن پنجم به رسمیت می‌شناختند قبول داشت: موهبت طبیعی، یادگیری و تمرین.^۱ اما دیدگاه او در عین حال اصیل بود. علم به ماهیت فضیلت، به خودی خود، برای فاضل بار آوردن یک فرد کافی است؛ اما شرط لازم برای موفقیت در شناخت حقیقت فضیلت، این است که انسان به ریاضیت جسمانی پردازد و در برابر شهوات ایستادگی کند و ذهن خود را به تمرین دیالکتیک، یعنی هنر تقسیم کردن و تعریف کردن وادارد.

بنابراین تأکید همیشگی سقراط بر اینکه آرت، یعنی هنر خوب زیستن، بهترین هنر یا حرفه است، تا حدودی از انتقاد ارسطو مصون می‌ماند؛ ارسطو می‌گفت سقراط فضیلت را طوری توصیف می‌کرد که گویی دانشی نظری است و یگانه هدف نهایی آن همان دانستن است.^۲ درست است که در هنرهای تولیدی و عملی، هدف ما تولید است و نه صرف دانستن یا مهارت

۱. برای نمونه‌های دیگر در کسنوفون، ر. ک. O'Brien, *Socr. Parad.* 146n. و مقایسه کنید با یادداشت ۲۷ او برین در ص ۱۴۴ (متن انگلیسی). او در صص ۸-۱۳۶ (یادداشت ۲۱)، قید و شرط‌های تفسیر عقل‌گرایه‌ی محض تعریف فضیلت به عنوان دانش را مورد بررسی قرار می‌دهد. او می‌گوید نظریه‌ی افلاطون این است که «فضیلت، دانش تنها نیست، بلکه دانش (یا عقیده‌ی درست) مبتنی بر موهبت طبیعی و تربیت طولانی است»؛ ولی می‌توان پرسید آیا افلاطون به نوع دیگری از دانش نیز معتقد بوده است. گزینش و آموزش و پرورش پاسداران در جمهوری نشان می‌دهد که پاسخ این سؤال منفی است. در صص ۱۴۷ و بعد، به شیوه‌ی نسبتاً متفاوتی نشان می‌دهد که فضیلت «فقط دانش نیست»؛ او در این جا یکی از قیود افلاطونی را بر نظریه‌ی سقراط، به روشنی توضیح می‌دهد.

۲. سیمتر این مطلب را به خوبی روشن می‌سازد (*Vertu-Science*, 71): «در صنایع و هنرها، هر هنری که باشد، جز بعد از یک سری آموزش‌های طولانی و تمرین‌های جدی نمی‌توان استاد شد. و هنر ارزشمند فضیلت نیز از این جمله استثنا نیست.»

داشتن، اما تردیدی نیست که درودگر یا بافنده‌ی ماهر، کار خود را خوب انجام خواهد داد؛ امکان ندارد که او عمداً کار خود را تا سطح یک فرد مبتدی پایین آورد. اما، نمی‌توان گفت مقایسه‌ی ساده‌ی میان این مورد و فعل اخلاقی، نظریه‌ی اخلاقی کامل و پخته‌ای را برای ما فراهم می‌سازد. سقراط آغازگر انقلاب بود، و اولین گام در یک انقلاب فلسفی دو مرحله دارد: اولاً طوری مبتنی بر سنت‌های زمانش است که تأثیرات کامل آن فقط به تدریج فهمیده می‌شود،^۱ و ثانیاً به شکل ساده و مطلق عرضه می‌گردد، و مشخص کردن شرایط و محدودیت‌های ضروری آن بر عهده‌ی متفکران بعدی نهاده می‌شود. سنتی که سقراط در آن به تفکر پرداخت از آن سوفسطاییان بود؛ اگر تعالیم آنها - که سقراط اکثرشان را قبول داشت - نبود، او نمی‌توانست نظریه‌ی خویش را عرضه کند. زندگی سوفسطاییان مبتنی بر این عقیده بود که فضیلت آموختنی است، و سقراط از این عقیده‌ی آنها نتیجه گرفت که فضیلت دانش است.

همان‌طور که خواهیم دید، او اصل سودگرایی آنها را قبول داشت، و در قول به نسبیت خوب نیز تحت تأثیر آنها بود. آنتیفون تأکید می‌کرد که اول باید بر احساسات و شهوات خود مسلط باشیم تا بتوانیم به انتخاب اصلح موفق شویم و امور بدتر را کنار گذاریم، و طرفداری او از «خودخواهی آگاهانه» نیز کاملاً تحت تأثیر سقراط بوده است. در فصل ۴ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی این مطالب را بررسی کرده‌ایم و بعداً نیز به تفصیل درباره‌ی آنها سخن خواهیم گفت.

درباره‌ی سادگی بیش از حد نظریه‌ی سقراط، باید بگوییم که این امر بی‌تردید به مقدار زیادی معلول شخصیت برجسته‌ی خود اوست. همان‌طور که یوئل به طرز نیشداری بیان کرده است، «قوت شخصیت او،

۱. ر. ک. به آنچه در ص ۵۸ کتاب حاضر از تامس کوهن نقل کردیم.

مبنای ضعف فلسفه‌اش است.^۱ اما همین سادگی، ویژگی پیشروانه‌ی اندیشه‌ی او را نیز نشان می‌دهد. نظریه‌ی او اولین گام در اطلاق روش فلسفی بر اخلاق بود، و ارسطو ارزش دستاوردهای منطقی سقراط را با فراست تمام دریافت و قبول کرد، اما اطلاق بی‌واسطه و کلی آن را بر حوزه‌ی اخلاق و عمل صحیح ندانست. می‌توان گفت: سقراط با نظریه‌ی «فضیلت دانش است»، در حوزه‌ی اخلاق همان کاری را انجام داد که پارمنیدس با جمله‌ی «آنچه هست، هست» در حوزه‌ی هستی‌شناسی انجام داده بود. هر دو، فلسفه را در مسیر کاملاً جدیدی به راه انداختند؛ و هر دو، اخلاف خود را بر آن داشتند که قضیه‌ی ساده‌شان را، با تحلیل و بررسی مفاهیم نهفته در واژگان آن، حک و اصطلاح کنند، واژگانی که چون به تنهایی در نظر گرفته می‌شدند، بسیاری از معانی آنها تا آن زمان بر همگان پوشیده مانده بود. هر دو، مطلبی را به عنوان یک حقیقت مطلق و کلی بر زبان آوردند که لازم بود گفته شود، و پیشرفت فلسفه نیز هرگز آنها را باطل نساخته است، اما در تعیین جایگاه شایسته‌ی آنها، به عنوان بخشی از یک کل بزرگ‌تر، اقدام کرده است.^۲ به این دلیل بود که لازم دیدیم اصلاحات ارسطو (صص ۲۴۰ و بعد

1.E. u. X. S. I. 256: «Die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie'»

ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۷۹ و بعد.

۲. یونل در این مورد مطالب خوبی دارد، مثلاً در ص ۲۲۲ می‌گوید «قانون عمومی تاریخ این است که هر حقیقت تازه‌ای، پیش از آنکه فردیت و نسبت آن تشخیص داده شود، ابتدا به صورت مطلق پذیرفته می‌شود»، و در ص ۲۴۹: «هر آغازی تک بُعدی است، و سقراط آغازگر فلسفه‌ی اخلاق Geistesphilosophie است.» اما ممکن است کسی تمایل عقل‌گرایه‌ی سقراط را بپذیرد، ولی به اندازه‌ای که کسنوفون تحریف کرده است از سقراط فاصله بگیرد. نتیجه‌گیری سیمتر در این خصوص صحیح است (Vertu-Science, 54): ممکن است سقراط با وجود گرایش عملی‌اش در نقش ἄσκησις و μέλειτη، مبالغه کرده باشد، اما اگرچه او نتوانسته است در همه جا بر نظریه‌ی استادش وفادار بماند، در بیان مطالب اساسی آن نظریه کوتاهی نکرده است.

کتاب حاضر) را، به عنوان نمونه‌ای از این جریان فعال، مطرح سازیم. «فضیلت دانش است.» اما چه نوع دانشی؟ بالفعل و یا بالقوه، کلی یا جزئی؟ و آیا دانش تمام ذات فضیلت است، یا جزء ذات آن؟

لازمه‌ی اعتقاد سقراط به دانش بودن فضیلت، این نیست که بگویند او یا هر کس دیگری که آن را به دست آورد، بایستی از هدف آن شناخت نیز برداشتی داشته باشد. هر چند هدف واحد بود، ولی دو جنبه داشت. یک جنبه‌ی آن شناخت غایت یا هدف زندگی بشری است، که شامل اهداف جزئی و هنرهای فردی از قبیل سلامت، صحت جسمانی، ثروت، قدرت سیاسی و امثال آنها می‌شود و فراتر از آن نیز می‌رود. این هنرها ممکن است بهترین و سالم‌ترین زندگی را فراهم آوردند و ممکن هم هست که فرا هم نیاورند، زیرا همه‌ی آنها ابزارهایی برای هدف بعدی هستند، و نقش آنها به نحوه‌ی استعمالشان بستگی دارد. جنبه‌ی دیگر این دانش، خودشناسی است. ملاحظه کردیم که سقراط، تعریف را امری غایت‌شناختی می‌دانست (صص ۲۲۴ و بعد کتاب حاضر): دانستن ماهیت هر چیزی یعنی دانستن کارکرد آن. اگر بتوانیم ماهیت خودمان را بفهمیم، باید فهمیده باشیم که هدف صحیح و طبیعی زندگی ما چیست، و این شناخت است که آرته‌ی مورد نظر ما را برایمان به ارمغان می‌آورد.

۷. هر گناهی غیر عمدی است: آیا سقراط جبرگراست؟

اگر فضیلت دانش است، و دانستن خوب همان عمل کردن به آن است، پس گناهکاری ناشی از جهل است و بنابراین، به عبارتی روشن‌تر، غیر عمدی است. این نتیجه‌ی منطقی، در افلاطون تأثیر عمیقی باقی گذاشت، و او، با وجود روانشناسی پیشرفته‌اش، تا پایان عمر بر آن وفادار ماند. اگر او در محاورات اولیه‌ی خویش، این سخن را به سقراط نسبت می‌دهد، در محاورات سپس‌تر، در جاهایی، که اصلاً نامی از سقراط به میان نیامده است، باز هم آن را تکرار می‌کند. در تیمائوس، نظریه‌ی «هیچ کس، به طور عمدی گناهکار نیست» را به نظریه‌ی مهم دیگری مرتبط می‌سازد: همه‌ی رذایل، ریشه در آشفتگی‌های جسمانی دارند. و در قوانین، آن را به شیوه‌ی سقراطی توجیه می‌کند: هیچ کس عمداً با گرانبهاترین دارایی خویش، یعنی روح‌اش، آسیب نمی‌رساند. سقراط در پروتاگوراس، می‌گوید: «عقیده‌ی خود من، کم و بیش بدین قرار است: هیچ انسان فرزانه‌ای معتقد نیست که کسی دانسته گناه می‌کند، یا عمداً مرتکب کارهای پست و بد می‌شود؛ آنها

به خوبی می‌دانند که هر عمل زشت و بدی به طور غیر عمدی صورت می‌گیرد. سقراط در منون، با استفاده‌ی کاملاً مغالطه‌آمیز از دو پهلویی کلمات، استدلال می‌کند که «هیچ کس بدی را نمی‌خواهد»، زیرا «خواستن و به دست آوردن چیزهای بد»، نوعی رضایت دادن به بدبختی است، بنابراین کسی که چیز بدی را می‌خواهد بی‌تردید، از بد بودن آن بی‌خبر است. در جمهوری می‌خوانیم: خواه لذت را در نظر بگیریم یا شهرت یا منفعت را، در هر حال حق با کسی است که به عدل فرمان می‌دهد، ولی کسی که آن را تحقیر می‌کند (دروغ نمی‌گوید، بلکه) از روی نادانی چنین می‌کند. بنابراین، بایستی او را با مهربانی متقاعد سازیم، زیرا خطای او عمدی نیست.^۱

بدین ترتیب، افلاطون در تمامی دوره‌های فکری خویش، بر سر این پارادوکس باقی ماند،^۲ اما ارسطو آن را انکار کرد و گفت: در آن صورت، انسان مالک کردارهای خود نخواهند. «معقول نیست که بگوییم کسی که ظالمانه عمل می‌کند نمی‌خواهد ظالم باشد یا کسی که رفتاری فاسقانه در پیش می‌گیرد نمی‌خواهد فاسق باشد.» «تبهکاری، امری اختیاری است، و گرنه باید آنچه را که هم اکنون گفتیم، نقض کنیم و بگوییم فاعل یا به

۱. تیمائوس، ۸۶d؛ قوانین ۷۳۱c و ۸۶۰d؛ پروتاگوراس ۳۲۵d؛ منون ۷۸a؛ جمهوری ۵۸۹c. در سوفسطایی ۲۲۸c و فیلبوس ۲۲b نیز مطالبی آمده است.
 ۲. همان‌طور که دیدیم، یوئل گزارش کسنوفون را بر این اساس رد کرد که آن برای ἀκροαίᾱ جا باز می‌کند، در حالی که پارادوکس سقراطی، چنین امکانی را باقی نمی‌گذارد. ولی اگر بخواهیم بر روی هر ناسازگاری ظاهری انگشت بگذاریم، می‌توانیم بگوییم خود افلاطون نیز قبول نداشت که به نظر سقراط، انجام اختیاری کار بد، غیرممکن است. سقراط در کریتون ۴۹a می‌پرسد «آیا نمی‌گوییم آدمی هیچگاه نباید خواسته یا دانسته مرتکب ظلم شود؟» و اگر او محلی برای گناه اختیاری نمی‌بیند، پس این سؤال چه موردی دارد؟

وجود آورنده‌ی کردارهایش نیست.^۱ این انتقاد از نظریه‌ی سقراط بر مبنای جبرگرایی، در اخلاق کبیر، با روشنی کامل مطرح شده است، و در دوره‌های اخیر نیز تکرار می‌شود. در ۱۱۸۷a۷ می‌خوانیم:

به نظر سقراط، در اختیار ما نیست که انسان‌های ارزشمند یا بی‌ارزشی باشیم. به عقیده‌ی او از هر کسی پرسید که آیا می‌خواهد عادل باشد یا ظالم، بی‌تردید ظلم را انتخاب نخواهد کرد، و درباره‌ی شجاعت و جبن و دیگر فضیلت‌ها هم جریان از همین قرار است. در نتیجه، هر آدم رذلی به طور غیر ارادی رذل خواهد بود. و نتیجه‌ی دیگر این است که هر شخص فاضلی نیز، به طور غیر ارادی به فضیلت گراییده است.

کارل یوئل، این عبارت را توصیف کاملی از اخلاق سقراط دانسته، و بدین ترتیب اخلاق او را جبرگرایی ابتدایی تلقی کرد.

هر کار خلافی، غیر اختیاری است. در اختیار ما نیست که خوب یا بد عمل کنیم. هیچ کس، کژمداری و جبن و امثال آنها را نمی‌خواهد، بلکه فقط خواهان صداقت و دیگر فضیلت‌هاست. (اخلاق کبیر ۱۱۸۷a). بر این اساس، بی‌مورد است که کسی را به سوی فضیلت فرا خوانیم. نمی‌توان خود اراده را نیکوتر ساخت، زیرا اراده‌ی هیچ اختیاری ندارد، و کاملاً در قبضه‌ی عقل است.^۲

همان‌طور که یوئل نیز قبول دارد، کاملاً طبیعی است که آغاز روانشناسی به اندازه‌ی آغاز علوم طبیعی (همان ۲۲۷) در مرحله‌ی ابتدایی قرار داشته

۱. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۲a۱۱؛ ۱۱۱۳b۱۶.

2.E.u.X.S. 226.

باشد؛ اما او مقولاتی را که ویژه‌ی دوره‌ی کامل‌تری است، بر همین مرحله‌ی ابتدایی بار می‌کند. اینکه اگر کسی به طور اختیاری بد نیست، پس به طور اختیاری خوب هم نیست، نتیجه‌گیری روشنی به نظر می‌رسد، اما این نتیجه را ارسطو یا شاگرد او اخذ کرده است نه سقراط.^۱ تحلیل مفاهیم مربوطه، که در ارسطو می‌بینیم، از آن سقراط نیست: میل، خواست، قصد، انتخاب، اختیاری، غیر اختیاری، کاری که به صورت غیر اختیاری انجام می‌گیرد ولی مقدمات آن در گذشته به طور اختیاری فراهم شده است. همان‌طور که ارسطو به صراحت اذعان می‌کند، کار سقراط این بود که کل بحث را آغاز کرد، و سپس این تحلیل‌ها از آن نشأت گرفتند. موضوع از دیدگاه سقراط بدین قرار بود: هیچ‌کسی که به طبیعت خودش و طبیعت انسان‌ها و به نتیجه‌ی کارهایش، آگاهی کامل داشته باشد، کار بد را انتخاب نمی‌کند. ولی چه کسی از چنین دانشی برخوردار است؟ خود سقراط از این دانش بی‌بهره است و کسی هم سراغ ندارد که آن را داشته باشد. سقراط، چون خودش به این نادانی، علم دارد، احساس تکلیف می‌کند که آن را به دیگران ابلاغ کند، و وقتی مخاطبین نیز به نادانی خود و ضرورت این دانش معتقد شدند، آنها را ترغیب می‌کرد که از شیوه‌های زندگی‌ای که مانع این کشف هستند، پرهیز کنند و کمک‌توانایی‌های قابلگی او را بپذیرند. همان‌طور که خود یونان نیز در ادامه می‌گوید، او نمی‌خواست ثابت کند (یا بهتر بگوییم، کشف کند) که فضیلت خوب است - این سخن بدیهی بود - بلکه می‌خواست ماهیت فضیلت را روشن کند. و دیگران را نیز تشویق می‌کرد که چنین کنند. این کار همان ترغیب به کسب فضیلت بود، منتها به شیوه‌ی منحصر به فردی که سقراط حصول آن را ممکن می‌دانست.

۱. به نظر من کاملاً روشن است که مؤلف اخلاق کبیر، فقط این قسمت را منسوب به سقراط می‌دانسته است که هیچ‌کس ظالم بودن را اختیار نمی‌کند. *ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαίου* در سطر ۷، و نتیجه‌گیری *σπουδαῖοι*، از آن خود مؤلف است.

یادداشت: یکی از بهترین جمع‌بندی‌های لبّ تعلیمات سقراط، مطالبی است که ریتز در Sokrates, 54-7 آورده است؛ او در آنجا، چهار اعتراض بر نظریه‌ی «فضیلت دانش است» وارد می‌سازد و به پاسخ آنها می‌پردازد. در اعتراض چهارم می‌گوید: این جبرگرایی عقلی، مبنای نظام اخلاقی را فرو می‌ریزد و محلی برای تکلیف صریح یا مطلق باقی نمی‌گذارد. شایسته است خلاصه‌ی پاسخ او را برای تکمیل مطالب فوق بیاوریم. می‌گوید: درست است که اگر کسی دانش کاملی داشته باشد، به این معنا مکلف نیست که کسی از بالای سر او فرمان دهد و او از آن اطاعت کند؛ و اصلاً درخواست فعل اخلاقی از او بی‌مورد خواهد بود. جایی که ضرورت طبیعی درکار باشد، محلی برای تکلیف باقی نمی‌ماند، اما به عقیده‌ی سقراط (و افلاطون)، طبیعت ناقص و محدود انسان‌ها نمی‌تواند چنین بصیرت کاملی داشته باشد. سوفیا σοφία مختص خداست، فقط فیلسوفیا φιλοσοφία از آن انسان است.^۱ جست و جوی حکمت از سوی آنها، قبل از هر چیز به معنی جست و جوی خودشناسی است. این جست و جو ضروری نیست، بلکه تکلیف است؛ زیرا جست و جوی دانش با لذت‌جویی و ستایش طلبی منافات دارد و به همین دلیل، ضرورت آن همیشه مورد قبول واقع نمی‌شود. این تشخیص را فقط در سایه‌ی اعتقاد خوشبینانه به برتری آن، می‌توان در برابر وسوسه‌های گوناگون، مصون نگه داشت. اما تکلیف خودشناسی از چنان عمق و اهمیتی برخوردار است که همه‌ی تکالیف را در خودش جمع کرده است، و هیچ یک از احکام بنیادی اخلاقی، از حیث محتوا و اهمیت، برتر از آن نبوده است و نخواهد بود.

۱. مقایسه کنید با دفاعیه b-23a: آپولون نقص دانش بشری را بر سقراط آشکار ساخت و برعهده‌ی او نهاد که دیگران را نیز از این امر آگاه سازد؛ کسنوفون، خاطرات، ۱، ۳، ۲: او هیچ وقت برای طلب چیز خاصی دست دعا به سوی خدا دراز نمی‌کرد زیرا معتقد بود، خدایان بهتر می‌دانند که چه چیزی خوب است.

۸. خوب و سودمند

در کتاب اول جمهوری (d-336c)، تراسوماخوس بر سقراط یورش می‌برد و از او می‌خواهد که منظور خود را از عدالت یا کردار صحیح توضیح دهد: «ولی نباید به من بگویی عدالت آن چیزی است که ضرورت دارد، یا مفید است، یا به ما کمک می‌کند، یا به نفع ما تمام می‌شود یا سودی برای ما فراهم می‌کند، بلکه سعی کن با صراحت و دقت پاسخ دهی، زیرا من یارای شنیدن این پاسخ‌های متبذل را ندارم.» سقراط به داشتن دیدگاه سودگرایانه درباره‌ی خیر و فضیلت، مشهور بوده است.^۱ او در 339b تصریح می‌کند که به نظر او، عدالت چیز سودمندی است. در هیپاس بزرگ می‌گوید:^۲ «فرض

۱. واژه‌هایی که به طور ضمنی بر مفهوم سودمندی دلالت دارند عبارتند از: λυσιτελοῦν, συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον. عبارتی را که از جمهوری نقل کردیم، مقایسه کنید با کلیتوفون، 409c.

۲. ص ۱۲۳ کتاب حاضر. مبنای «مسابقه‌ی زیبایی» در مهمانی کسنوفون (که پیشتر نقل کردیم) بر همین استدلال‌ها استوار است. پیش از این (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۱ و بعد) درباره‌ی رابطه‌ی میان καλόν (زیبا) و

می‌کنیم هر آنچه سودمند است زیبا (یا قشنگ، کالون) است. در گریاس (۴۷۴d) می‌گوید: همه‌ی چیزهای زیبا - بدن‌ها، رنگ‌ها، شکل‌ها، صداها، عادت‌ها، یا کارها) یا به این دلیل زیبا هستند که برای برخی اهداف خاص سودمندند و یا اینکه زیبایی آنها مرهون خوشایند بودنشان است. در منون (۸۷d-e) استدلال می‌کند که، اگر آرته ما را نیکو می‌سازد، پس چیز سودمند یا کارآمدی است، زیرا تمام چیزهای خوب، سودمند هستند. چیزهای زیادی - سلامتی^۱، قدرت، ثروت - که معمولاً سودمند در نظر می‌گیرند، ممکن است در برخی شرایط، زیانبار باشند. لازم است به چیزی دست یابیم که همیشه و بی‌وقفه سودمند است. سقراط بعضی وقت‌ها خوب بودن را، علاوه بر سودمندی، با لذت نیز برابر می‌گیرد، مثلاً در پروتاگوراس (۳۵۸b): «تمام کارهایی که این هدف را در پیش دارند، یعنی به سوی زندگی لذت‌بخش و بی‌درد گام برمی‌دارند، بایستی کارهای زیبا تلقی شوند، یعنی، خوب و سودمند...» دانش و حکمت لازم برای زندگی خوب عبارت است از به دست آوردن «هنر اندازه‌گیری» که مقدار واقعی لذت‌ها را، و نه نمود آنها را، بر ما آشکار سازد. هر شیء مادی که در نزدیکی ما قرار گیرد بزرگ‌تر می‌نماید، ولی اگر فاصله‌ی زیادی با ما داشته باشد کوچک‌تر به نظر می‌رسد. اگر بتوانیم اندازه‌ی واقعی لذت‌ها را ارزیابی کنیم، نه تنها به لذات آنی و زودگذر که شاید منجر به بدبختی شوند، بلکه به حداکثر لذت و حداقل درد در سرتاسر زندگی مان دست می‌یابیم. کلید رستگاری ما در دست هنر اندازه‌گیری، یا لذت‌سنجی، قرار دارد، زیرا این هنر «تأثیر احساسات را خنثی می‌سازد و با آشکار ساختن حالات واقعی امور سبب

ἀγαθόν (خوب)، و رابطه‌ی آن دو با سودمندی برای اهداف عملی، سخن گفته‌ایم. در خاطرات ۳، ۸، ۵ به بهترین وجه ملاحظه می‌کنیم که سقراط هر سه‌ی آنها را یک چیز می‌داند.

۱. سقراط در کسنوفون (خاطرات، ۴، ۲، ۳۲) نمونه‌ای از شرایطی را بیان می‌کند که در آن ممکن است بیماری سودمندتر از سلامتی باشد.

می‌شود که روح با حقیقت آشنا گردد و بر آن وفادار ماند، و بدین ترتیب به زندگی سعادت‌مند نایل آید.» (پروتاگوراس e-356d) .

برداشت سودگرایانه از خوب، بی‌تردید، برداشتی سقراطی است. کسنوفون پس از آنکه یکسانی عدالت و سایر فضیلت‌ها با دانش را نقل می‌کند، از زبان سقراط می‌گوید (خاطرات، ۳، ۹، ۴): «به عقیده‌ی من، تمام انسان‌ها، از میان راه‌های مختلفی که در پیش رویشان هست، راهی را انتخاب می‌کنند و می‌پیمایند که به نظرشان سودمندترین است.» نتیجه‌ی مهمی که به دست می‌آید این است که خوبی در ارتباط با هدفی مطلوب، تحقق می‌یابد. کسنوفون در دو مورد بر این نکته به طور خاص تأکید کرده است، یکی گفت و گوی سقراط با آریستیپوس و دیگری گفت و گوی او با اثوتودموس.^۱ آریستیپوس فردی لذت‌گرا به معنی پست کلمه بود، یعنی مفرط در خوردن و نوشیدن و کامیابی‌های جنسی؛ سقراط قبلاً او را به دلیل بینش نابخردانه‌اش توبیخ کرده بود. او برای تلافی این کار، از سقراط می‌پرسد که آیا چیز خوبی می‌شناسد، تا او پاسخ متعارفی بدهد و برخی از چیزهای خوب معمولی را نام ببرد، آنگاه او نشان دهد که این چیزها در برخی شرایط ممکن است بد باشند. اما سقراط از او می‌پرسد: آیا چیزی نام ببرم که برای تب خوب است، یا برای درمان چشم، یا برای گرسنگی و یا برای چه چیز؟، «زیرا اگر از من می‌خواهی چیزی را نام ببرم که خوب باشد ولی نه برای چیزی، من چنین موردی را نمی‌شناسم و نمی‌خواهم بشناسم.» همین‌طور درباره‌ی زیبا (کالون)؛ سقراط چیزهای زیادی می‌شناسد که زیبا هستند، ولی با یکدیگر فرق دارند. «چیزی که زیباست، چگونه می‌تواند غیر از چیز زیبا [ی دیگری] باشد؟» به همان گونه که کشتی‌گیر زیبا، غیر از دونده‌ی زیباست، و سپری، که برای دفاع زیباست، غیر از نیزه‌ای است، که برای حرکت تند و نیرومند زیباست. پاسخ درباره‌ی خوب و زیبا به یک

۱. خاطرات، ۳، ۸، ۷-۱؛ ۴، ۶، ۸.

منوال است، زیرا آنچه نسبت به چیزی، خوب است، نسبت به همان چیز زیباست. فضیلت، نمونه‌ای روشن از چیزی است که هم خوب باشد و هم زیبا. سقراط در پاسخ این اشکال که آیا در آن صورت سبب فضولات حیوانی هم زیباست، خود را نمی‌بازد. «اگر برای کاری که از آن انتظار می‌رود، خوب باشد بی‌تردید زیباست، همان‌طور که سپری زرین اگر نقش خود را خوب ایفا نکند زشت است.» چون هر چیزی در حوزه‌ی خاصی سودمند است، پس می‌توان گفت هم خوب است و هم بد، هم زیباست و هم زشت: آنچه برای گرسنگی خوب است برای تب بد است، و بدنی که برای کشتی گرفتن زیباست غالباً برای دویدن زشت است، «زیرا تمام اشیا از جهت کاری که از آنها انتظار می‌رود، خوب و زیبا هستند.»

گفت و گو با ائوتودموس نیز بر همین سیاق است. خوب، چیزی جز سودمند نیست و آنچه برای کسی سودمند است، یحتمل برای کسی دیگر زیان‌آور باشد. زیبایی نیز مربوط به کارایی است. شیء سودمند، برای آن چیزی که سود می‌رساند زیباست، و نمی‌توان چیزی - اعم از بدن، ابزار، و غیره - پیدا کرد که برای هر هدفی زیبا باشد. سقراط در این گفت و گوها دقیقاً همان سخنی را می‌گوید که پروتاگوراس در محاورات افلاطون بر زبان می‌آورد: هیچ چیز به صورت انتزاعی، خوب یا بد، سودمند یا زیان‌آور نیست، بلکه نسبت به یک چیز خاصی چنین است. (ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۴ و بعد.) همین‌طور در فایدروس (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۵۲ یادداشت ۳) می‌گوید: چگونه می‌توان کسی را پزشک نامید که فقط به تأثیر برخی داروها و معالجات علم دارد، اما نمی‌داند کدام یک از آنها را برای کدامین بیمار به کار گیرد و چه اندازه دارویی را بران، چه مدتی بر آنها تجویز کند. سقراط، نقش تجربه را در امور متعارف زندگی انکار نمی‌کرد، او مانند هر سوفسطایی‌ای، تأکید بر قواعد کلی قاطع را احمقانه می‌دانست، و یکی از مسلم‌ترین عقاید سقراطی این است که زیبایی هر چیزی در گرو

فناسب آن برای ایفای نقشی است که از آن انتظار می‌رود. اما حالا که اهمیت حسابگری را مسلم گرفتیم، و از آنجا که برای انتخاب حساب شده‌ی لذت‌ها، نیازمند دانش هستیم (و حتی فردی چون کالیکلِس سرانجام به ناچار می‌پذیرد که برخی لذت‌ها خوب و برخی دیگر بد هستند، زیرا برخی سودمند و بعضی دیگر زیان‌آورند، گرگیاس، ۴۹۹b-d)، سقراط از طریق استدلال‌های کاملاً متعارف، قدم فراتر می‌نهد، و مطلبی را که درست برخلاف عرف عام است اثبات کند. کسنوفون می‌گوید (خاطرات ۴، ۸، ۶):

سقراط آن وقت که بر سر حیات خود مورد محاکمه قرار می‌گرفت، مدعی بود که هیچ کس، بهتر و آسوده‌تر و لذت‌بخش‌تر از او زندگی نکرده است؛ زیرا بهترین زندگی از آن کسانی است که برای بهتر شدن خویش، بیشترین کوشش را کرده‌اند، و بیشترین لذت را کسانی برده‌اند که بر پیشرفت خود کاملاً واقف بوده‌اند. چیزهای خوب (= سودمند یا مورد نیاز) را به راحتی می‌توان در سلسله مراتبی روحانی hierarchy قرار داد: بازوان نیرومند و ادوات کارآمد باعث می‌شوند که سربازان، خوب بجنگند؛ و اگر بخواهیم جنگ آنها مؤثر واقع شود بایستی استراتژی و تاکتیک‌های صحیح به کار گیریم، اهمیت این کار، بیشتر از مورد قبلی است؛ اگر پیروزی بدین ترتیب به دست آمد مسایل فراوانی پیش می‌آید که بی‌تردید برای حل آنها حکمت و دانش بالاتری لازم است. با دشمن پیشین چگونه باید رفتار کرد، و کشور را چگونه باید سازماندهی کرد تا این پیروزی به زندگی صلح‌آمیز و درخشان و سعادت‌مند منجر شود؟^۱ هر هنری - نظامیگری، پزشکی، سیاست و غیره - هدف خاص خود را دارد، و اسباب خاصی برای نیل به آن لازم است. هر وسیله‌ای برای هدف ویژه‌ی خویش - پیروزی، یا سلامتی، یا تسلط بر شهروندان - خوب است. اما همیشه به دنبال این اهداف، هدف دیگری نیز

۱. مثالی که در این‌جا مطرح کردیم، از گفت و گوی سقراط برگرفته نشده است؛ اما ماهیت سقراطی دارد.

قرار دارد. پیروزی ممکن است پیروزمندان را تلخ کام گرداند، باز یافتن سلامتی ممکن است فقط وسیله‌ای برای ادامه دادن زندگی‌ای تیره‌بختانه باشد، قدرت سیاسی ممکن است موجب حرمان شود. «انسان‌ها به دنبال چیزهای سودمند عملی هستند که آنها را برای رسیدن به خواسته‌هایشان یاری دهد، ولی سودمندتر این است که بدانند چه چیزی شایستگی خواسته شدن را دارد.»^۱ تراسوماخوس و کلیتوفون، حق داشتند که وقتی می‌پرسیدند اعمال فاضلانه یا صادقانه یا خوب چیست، با حالت خشم اعلام کنند که نمی‌خواهند در پاسخ‌شان گفته شود: چیزی است که «سودمند» باشد؛ زیرا این پاسخ، بی‌محتواست. سودمند چیست، اهداف بعدی زندگی انسان چیست؟ پزشک و افسر، هر کدام می‌دانند چه هدفی را در پیش دارند - یکی سلامتی را، و دیگری پیروزی را - و این علم باعث می‌شود که آنها اسباب و وسایط مورد نیاز را برگزینند. اما در آنجا که هدف، وجود انسان مطرح است، یعنی زندگی خوبی که فضیلت آن را تضمین کند، نمی‌توان از امر واحد خاصی سخن گفت. هر چیزی ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد، و (همان‌طور که ورسنی *Socr. Hum.* 76f. گفته است) در هر حال مورد خاصی بوده و نتواند از کلیت برخوردار گردد. در این‌جا نیازمند «کیفیت یا نشان ویژه یا ساختار صوری‌ای هستیم که تمام چیزهای خوب، با وجود اختلاف نسبی و جزئی و مادی که دارند، باید در آن سهیم باشند تا بتوانند خوب تلقی شوند».

سقراط نیز هم‌آواز با سوفسطاییان می‌گفت انواع و اقسام مختلف اعمال، غایبات یا «خوب‌های» متفاوت دارند، و برای به دست آوردن آنها وسایط گوناگونی لازم است. از طرف دیگر، او مخالف نسبی‌گرایی افراطی و فردگرایانه‌ای بود که براساس آن هر آنچه کسی حق می‌داند فقط برای او حق

۱. Gouldner, *Enter Plato*, 182. تذکرات معقول او در این صفحه و صفحه‌ی بعدی شایان توجه است.

است. به عقیده‌ی او غایات، و بنابراین وسایط، به طور عینی مشخص هستند، و افراد خبره می‌توانند به آنها دست یابند، ولی دست نادانان از آن کوتاه است. تأکید او بر «بازگرداندن بحث به تعریف از این‌جا ناشی می‌شود». برای پی بردن به اینکه چه کسی شهروند بهتری است، اول باید دید وظیفه‌ی شهروند خوب چیست.^۱ ابتدا باید او را از جنبه‌های مختلف مورد ملاحظه قرار داد: چه کسی در امور اقتصادی، در جنگ، در بحث و چیزهای دیگر شهروند خوبی است؟ از این نمونه‌ها (همان‌طور که مثال‌های متعدد نشان می‌دهند) بایستی ایدوسی را که مشترک میان همه است، بیرون کشید، و بدین ترتیب دانش واقعی به دست می‌آید - در این‌جا، دانش مربوط به چیستی شهر و غایت تشکیل آن. پیشرفت سقراط نسبت به سوفسطاییان این بود که او تعریف صوری را ضروری دانست. اما او هیچ وقت نمی‌توانست افرادی چون تراسوماخوس را راضی کند، زیرا لازمه‌ی پی بردن به ضرورت تعریف، این نیست که او بتواند آن را به آسانی یا به سرعت تأمین کند. درواقع، او به خوبی می‌دانست که چنین تحقیقی، اگر هم بی‌پایان نباشد، طولانی و سخت است. این تحقیق ممکن است یک عمر طول بکشد، ولی عمری که بر سر این کار سپری شود تلف نشده است، زیرا «زندگی ناآزموده، شایسته‌ی انسان نیست» (دفاعیه ۳۸۵). او نمی‌گفت ماهیت فضیلت را می‌داند، بلکه فقط شیوه‌ی درستی برای بررسی آن پیشنهاد می‌کرد. کلید مسئله در ارتباط میان ذات و کارکرد نهفته است، یعنی رابطه‌ی میان چیستی یک چیز و برای چیستی آن چیز. نمی‌توانیم تعریفی از ماکو به دست دهیم مگر اینکه بر کار بافنده و محصول کار او آگاهی داشته باشیم. دانستن ماهیت آشپز، یا پزشک یا افسر به معنی دانستن شغل اوست، و موجب دست‌یابی به دانش مربوط به آرته‌ی خاصی می‌شود که ما را برای انجام آن کار توانا

۱. این مثال کسنوفون در خاطرات، ۴، ۶، ۱۳ و بعد است، که در صص ۲۰۹ و بعد کتاب حاضر نقل کردیم.

می‌سازد. بنابراین اگر ما بخواهیم به ماهیت خود آرته پی ببریم، یعنی به فضیلت متعالی و کلی‌ای علم پیدا کنیم که همه‌ی ما را در هر شغل و مقام و طبقه‌ای که باشیم، به بهترین شیوه‌ی ممکن زندگی انسانی رهنمون شود، بایستی قبل از هر چیز، خودمان را بشناسیم، زیرا اگر خودمان را بشناسیم، به شناخت غایت اصلی خود موفق خواهیم شد. اگر تا این حد پیش رویم، نظریه‌ای که ابتدا سودگرایانه و حتی خودخواهانه به نظر می‌رسید، ممکن است به چنان نتیجه‌ی ظاهراً غیر عملی‌ای منتهی شود که براساس آن ستم دیدن بهتر از ستم کردن دانسته شود، و اگر خطایی پیش آمد، مجازات شدن بهتر از تبرئه گردیدن، تلقی شود. زیرا خود حقیقی، که باید به آن «سود رسانید»، همان روح [پسوخته] است، و تنها چیزی که به آن آسیب می‌رساند، کارهای ظالمانه است، و راه بهبود آن نیز تحمل مجازات است.^۱

۱. افلاطون، گرگاس، ۴۶۹b، ۵۰۹c، ۴۷۷a. این سخن را نباید در هر موردی مطرح کنیم، و نباید در پاسخ هرگونه سئوالی به آن توسل جوییم. در ارزیابی برخی گفت و گوها، مثل گفت و گو با آریستپوس، لازم است نکته‌ای را که گرونه (Plato, III, 538) گفته است به خاطر داشته باشیم: «سقراط حقیقی را که به طور مستمر و با افراد مختلف سخن می‌گفته است، بایستی از تنوع سخنان او و تنظیم آن برای هر شنونده، شناخت.»

۹. خودشناسی و «مراقبه‌ی نفس»

از جمله چیزهایی که سقراط با اصرار فراوان بر همشهریان خویش توصیه می‌کرد، این بود که مواظب - مراقب، حافظ - روح خود باشد (τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι). در دفاعیه (۲۹d) می‌گوید:

من از فلسفه و از نصیحت شما دست برنخواهم داشت، و حقیقت را با هر کسی از شما که روبه‌رو شوم در میان خواهم گذاشت، و به عادت مألوف خواهم گفتم: «دوست خوب من... آیا شرم‌نداری که به فکر پول هستی و برای ازدیاد آن نهایت سعی خود را به عمل می‌آوری، و برای کسب حرمت و شهرت کوشش می‌کنی، اما در جهت دانش و حقیقت و به نفع پسوخته‌ی خود گامی بر نمی‌داری، و نمی‌خواهی تا حد امکان در بهتر ساختن آن بکوشی؟»

و در ۳۰a:

کاری که من می‌کنم جز این نیست که شما را، اعم از پیر و جوان، تشویق می‌کنم که به جای آنکه، یا پیش از آنکه، به تن‌ها و اموال خود بیندیشید، در فکر پسوخی خود باشید، و تا حدی که می‌توانید آن را بهتر سازید.

کلمه‌ی پسوخه بار معنایی ترجمه‌ی انگلیسی آن 'saoul' [= روح] را، که در طی تداول طولانی آن در عالم مسیحیت حاصل شده است، ندارد. کوششی که سقراط، براساس برداشت خود، برای مراقبت آن از همشهریانش می‌خواست، بیشتر کوششی فلسفی و عقلی بود تا دینی؛ اگرچه پسوخه در زمان او و پیش از آن تداعی‌های دینی نیز داشته است. برنت تا آن‌جا پیش رفته است که می‌گوید «نه تنها کلمه‌ی پسوخه هرگز در این معنا به کار نرفته است، بلکه موجودی که سقراط این واژه را بر آن اطلاق می‌کرد هرگز فهمیده نشده است».^۱ روشن ساختن معنای سخن برنت مستلزم تحقیق در تاریخ این کلمه است، از این رو او به این تحقیق، که دیگران نیز از آن غافل نبوده‌اند، پرداخته است. واژه‌ی پسوخه در قرن پنجم یقیناً تداعی‌های پیچیده‌ی فراوانی کسب کرد. هنوز برداشت هومری به جای خود باقی بود: نفس - نفس که بدون بدن هیچ ارزشی نداشت و با تفکر و عواطف نیز مرتبط نبود. مطابق برداشت ابتدایی شبح - پسوخه، می‌توان آن را احضار کرد و برای پیشگویی یا اعمال قدرت در میان زندگان از آن یاری گرفت. پسوخه در برداشت دینی - عرفانی، شبیه خدایان بود، و در صورت به جای آوردن آیین‌ها و اعمال لازم، پس از مرگ می‌توانست زندگی مبارکی را درپیش گیرد؛ فیثاغوریان علاوه بر این اعمال دینی، اشتغال به فلسفه را نیز شرط می‌دانستند. گاهی روح به معنی شجاعت بود، و «صاحب

۱. «نظریه‌ی سقراطی روح» *Ess. & Add.* 140. ترجمه‌ی این فقرات دفاعیه از اوست.

پسوخی خوب» (εὖψυχος) یعنی شجاع؛ به معنی صرف زندگی نیز به کار می‌رفت: «او عاشق پسوخه‌اش است» یعنی زندگی خود را به شیوه‌ای جبانانه حفظ می‌کند،^۱ غش کردن یعنی از دست دادن موقتی پسوخه (λιποψυχία). هم در آیین ارفه‌ای و هم در سنت علمی ایونی، این گوهر حیات را بخشی از هوا یا اثیر محیط بر عالم می‌دانستند که در بدن محبوس گشته است، که در حین مرگ، پر کشیده و به اصل خود خواهد پیوست. به نظر سوفوکلس پسوخه، هر چند مادی بود، نشان الهی داشت و با قوه‌ی تفکر مرتبط بود؛^۲ کرثون در نمایشنامه‌ی او می‌گوید: فقط قدرت، پسوخه را بروز می‌دهد، یعنی اندیشه و عقل انسان را (آنتیگونه، ۷-۱۷۵). این معنی، منش را نیز می‌رساند، و در زمینه‌های اخلاقی نیز به کار می‌رود. پیندار از «حفظ پسوخه از بی‌عدالتی» سخن می‌گوید،^۳ و سوفوکلس «پسوخی شایسته‌ی دارای تفکرات عادلانه» را می‌ستاید.^۴ قانون قتل حکم می‌کرد «پسوخی‌ای که

۱. سقراط در همان سخنرانی‌ای که به مردم سفارش می‌کند که «مراقب پسوخه‌ی خود، به معنی سقراطی کلمه، باشند»، می‌تواند واژه‌ی فیلوپسوخیارا به معنی حفظ حیات، به کار برد (دفاعیه ۳۷۷). واژه‌ی εὖψυχος به معنی عام زنده یا جاندار بوده است.

۲. اگرچه اثوریپیدس در هلن ۱۰۱۴ از نوس و در ملتسان ۵۲۳ از پنوما سخن گفته است، ظاهراً هر دو همان پسوخه است که در کتیبه‌ی قبر پوتیدیا آمده است. ر. ک. Guthrie, *Gks. & Gods*, 262f. و مقایسه کنید با عبارت ὄσ' ἔχει εἰς ἔμψυχα καὶ γνώμην در مدنا، ۲۳۰. در پاره‌ی ۸۳۹، ۹ و بعد، قسمت مربوط به اثیر، بی‌نام است.

۳. اولومپیان، ۲، ۷۰. این فقره را می‌توان از نوع ارفه‌ای دانست، زیرا در آن تناسخ را مطرح می‌کند و می‌گوید پسوخه‌هایی که سه بار متوالی، به طور عادلانه زندگی کرده باشند، به میمنت و برکت خواهند رسید.

۴. پاره‌ی ۹۷ نستله. چون این معنی با استدلال برنت سازگاری زیادی ندارند، او فقط می‌تواند بگوید که آن «تاحدودی از سطح متعارف کلمه [پسوخی] فراتر می‌رود» (p. ۱۵۴). اما، لازم است بگوییم که واژه‌ی پسوخه گاهی، و حتی به طور غیر ضروری و به صورت زاید، مترادف با خود شخص به کار می‌رود، مثلاً آن‌جا که الکترا، در ضمن بغل گرفتن ظرفی که حاوی خاکستر اورستس

مرتکب قتل شده یا آن را طرح‌ریزی کرده است، مجازات شود؛ در این جا معانی حیات، قوه‌ی تفکر، و تعمد با هم جمع گشته‌اند^۱ وقتی آریستوفانس مدرسه‌ی سقراط را «خانه‌ی پسوخته‌های هوشمند» می‌نامد، بی‌شک آن را می‌توان اشاره‌ای ریشخندگونه بر معنی متعارف این واژه دانست (ابرها، ۹۴).

این مثال‌ها، که اکثرشان را از مجموعه‌ی خود برنت نقل کردیم، ممکن است ما را بر آن دارد که به طور کامل با او موافقت کنیم و بگوییم هیچ کس پیش از سقراط نگفته بود «که چیزی در ما وجود دارد که می‌تواند به کسب دانش پردازد، و همان چیز می‌تواند به صفت خوبی و عدالت متصف گردد، و اسم آن «روح» (پسوخته) است». نکته‌ی جالب این جاست که او می‌گوید (p. 158): ملاحظه‌ی اینکه نظریه‌ی سقراط درباره‌ی نفس، ترکیبی از نظریات و اعتقادات موجود است، چیزی از اصالت آن نمی‌کاهد. «منظور از اصالت همان توانایی جمع کردن (اقوالی است که ظاهراً با هم متخالفند». برنت حتی به بارزترین صفت مشخصه‌ی این نظریه نیز اشاره‌ای نمی‌کند، یعنی توصیف رابطه‌ی روح با بدن در قالب تمثیل صنعتگر: بدن چیزی است که روح آن را به کار می‌برد، همان‌طور که صنعتگر، ابزار را به کار می‌گیرد.

می‌پندارد، می‌گوید ψυχῆς ὀρέστον λοιπόν - «تمام آنچه از اورستس باقی مانده است» (سوفوکلِس، الکترَا، ۱۱۲۷). از این جا می‌فهمیم که نباید به این کلمه که در ابیاتی چون ἄρκεῖν γὰρ οἴμαι... μίαν ψυχὴν τὰδ' ἐκτίνουσαν ἣν εὖνους παρῆ همین‌طور در آن جا که کلوتمنسترا اورستس را ψυχῆς γεγώς - τῆς ἐμῆς «فرزند خود من» - می‌خواند (همان، ۷۷۵). و این نکته هم اهمیت زیادی ندارد که در فیلوکتتس، ۵۵، «فریفتن پسوخته‌ی فیلوکتتس» صرفاً به معنی فریفتن فلوکتتس است، اگر چه این نکته‌ی شایان توجه است که اگر یکی دانستن پسوخته با عقل، امر طبیعی نبود، این گونه استعمال حشو غیر ضروری، مقدور نمی‌گشت.

1. ἡ δρᾶσσα καὶ βουλευσσα ψυχῆ. Antiphon Tetr. Γ. α. 7.
این عبارت را برنت نقل کرده است (154ff.)، و تقریباً به طور آشکار از دلالت آن بر توانایی پسوخته برای آغاز کردن و انجام دادن کار غفلت ورزیده است.

خلاصه، به نظر سقراط پسوخته‌ی انسان، خود حقیقی اوست. انسان زنده همان پسوخته است، و بدن (که برای قهرمانان هومری، و کسانی که هنوز اندیشه‌ی هومری دارند، بسیار باارزش تر از روح است) فقط مجموعه‌ای از ابزارها و آلاتی است که پسوخته برای زنده ماندن خویش به کار می‌برد. هر صنعتگری فقط هنگامی کار خود را به خوبی انجام می‌دهد که ابزارهایش را در اختیار داشته باشد و برحسب میل خود به کار گیرد، و این به کارگیری مستلزم دانش و تمرین است. بر همین سیاق، زندگی، آنگاه به نیکی سپری می‌شود که پسوخته بدن را در اختیار داشته باشد را (ἄρχει).^۱ پسوخته فقط و فقط به معنی عقلی بوده است،^۲ که در یک زندگی خوب و منظم، مهار حواس و عواطف به دست آن باشد. فضیلت خاص پسوخته حکمت

۱. بدین ترتیب اصطلاح متأخر رواقی برای مفهوم عقل، τὸ ἡγεμονικόν، نظریه‌ی اصیل سقراطی را دوام می‌بخشد. کلمه‌ی ἡγεμονοῦν در تیمایوس ۴۱c، جلودار این کلمه بوده است. نیز مقایسه کنید با استعمال τὸ ἡγουμένον از سوی ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۱۳a۶.
۲. سخنان سقراط در این مورد سازگاری کامل ندارند. در الکیبیادس اول ۱۳۳b می‌گوید: ἢ ἐγγίγεται ἡ τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγεται ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετῆ. σοψία ... τοῦτο περὶ τῆς ψυχῆς ... οὗ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστὶν یادداشت (۱) می‌گویند این بیان، نشان‌دهنده‌ی «دیدگاهی است که عقل را اصلی‌ترین خود در درون روح انسان می‌داند»، دیدگاهی که به نظر آنها «ویژه‌ی آخرین دوره‌ی اندیشه‌ی افلاطون است (فیلبوس، تیمائوس)». به نظر من، این سخن فقط تسلیم موقتی بر دیدگاه متعارف پسوخته به عنوان جایگاه حیات است. سقراط در سرتاسر محاوره، و مخصوصاً آنگاه که می‌گوید بایستی به پسوخته عنایت بیشتری داشت زیرا کار آن اداره‌ی بدن است، آن را همان عقل می‌داند؛ و همین‌طور آن‌جا که می‌گوید آرتی آن سوفیاست، زیرا تعریف درست هر چیزی با ارجاع به آرتی آن به دست می‌آید. (در مثال خود وی، چشمی که می‌خواهد خودش را ببیند بایستی به جایگاه (توبوس) آرتیاش نظر کند.) بین آنچه در الکیبیادس آمده است و سخنی که در دفاعیه می‌گوید منافاتی وجود ندارد: مراقبت از پسوخته همان مراقبت از فرونیسیس [حکمت] و آلتیاست.

(σοφία) و اندیشه (τὸ φρονεῖν) است، و راه بهتر ساختن آن این است که اندیشه را برای حکمت (φρόνησις) و حقیقت به کار گیریم (دفاعیه، ۲۹d، ص ۲۶۹ کتاب حاضر). نظریه‌ی یکسان دانستن پسوخته با خود و خود با عقل را می‌توان به تفکرات علمی ایونی و به مکتب فیثاغوری بازگردانید، اما پیشرفتی که سقراط در آن به وجود آورده است، اصالت خاصی دارد؛^۱ به علاوه، او مخصوصاً می‌خواست مردم معمولی آتن را بر این حقایق عالم و عامل گرداند و آنها عادت نداشتند که در زندگی خود از این اندیشه‌ها متأثر شوند. استدلال‌هایی که به این مفهوم روح منتهی می‌شود، آهنگ آشنای سقراطی دارند، و رابطه‌ی بسیار نزدیک آن را با مفهوم بنیادی دیگر، یعنی شناخت، و مخصوصاً خودشناسی، - به عنوان پیش شرط زندگی خوب - روشن می‌سازند؛ این استدلال‌ها در *آلکیبیادس* اول به بهترین وجه مطرح شده‌اند؛ محاوره‌ای که خواه از افلاطون باشد یا نه، برنت به حق در توصیفش می‌گوید: «به صورت مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی سقراطی برای مبتدیان طراحی شده است».^۲

۱. دموکریتوس با وجود اینکه روح را نیز در قالب ماده‌گرایی فراگیر خود تبیین کرده است، از برخی جهات با موضع سقراط اشتراکات زیادی دارد. ولاستوس Vlastos گفته است: او نیز «دقیقاً مانند سقراط، به مردم توصیه می‌کرد که مراقب ارواح خود باشند» (*Philos. Rev.*, 1945, 578ff.). اما درباره‌ی اصالت پاره‌های اخلاقی او تردیدهای جدی وجود دارد، همچنین تقدم زمان نگارش آن پاره‌ها بر دوره‌ی فعالیت دیالکتیکی سقراط نیز محل تردید است. درباره‌ی ساختمان روح از دیدگاه دموکریتوس ر. ک. به نمایه، عنوان «اتمیان: روح».

۲. *Ess. & Add.* 139 مقایسه کنید با دی. تارانت در *CQ*, 1938, 167: «توضیح استادانه‌ی روش سقراطی ἔλεγχος [= تکذیب قیاسی] و استقرا. شخصیت سقراط... باز هم به شیوه‌ای آشنا ترسیم می‌شود.» در قدیم، محققان در اعتبار این محاوره اتفاق نظر داشتند، اما، پژوهشگران متجدد، به ویژه منتقدان آلمانی، آن را معتبر نمی‌دانند؛ کرویست، ویراستار Budé این محاوره در ۱۹۲۰، با صلابت تمام از اعتبار آن در برابر این منتقدین دفاع کرده است.

آلکیبیادس، که هنوز به بیست سالگی نرسیده است، هوای رهبری مردم را، در سیاست و جنگ، در سر می‌پروراند. بنابراین او بایستی درباره‌ی موضوعاتی از قبیل حق و باطل، و مصلحت و غیر مصلحت، چیزهایی بداند. سقراط ابتدا او را در این موضوعات به تناقض‌گویی وامی‌دارد و نتیجه می‌گیرد که او برخلاف تصور خودش، معنی آنها را نمی‌داند. سپس روشن می‌سازد که خطرناک‌تر از نادانی، این است که از نادانی خویش بی‌خبر باشیم. آلکیبیادس به همان اندازه که پرواز کردن را بلد نیست، اداره‌ی عادلانه‌ی امور آتینان و تأمین مصالح آنها را نیز بلد نیست، اما چون از نادانی خویش باخبر است، بر این کار اقدام نخواهد کرد و زیانی به بار نخواهد آمد. به علاوه (به عنوان مثالی روشن)، صرف اینکه او کشتیرانی را بلد نیست هیچ آسیبی نمی‌رساند، مشروط بر اینکه خود را سرنشینی بیش‌نینگارد و سکان کشتی را به دست کشتیان ماهری بسپارد، ولی اگر گمان کند که راهبری کشتی از او ساخته است، نتیجه‌ی وخیمی پیش خواهد آمد.

سقراط سپس آلکیبیادس را متقاعد می‌سازد که برای موفقیت در زندگی، لازم است به خویشتن پردازد و زحمت‌ها را بر خود هموار سازد (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ)، خود را تربیت کند و بهتر سازد؛ و اثبات می‌کند که نمی‌توانیم چیزی را مورد مراقبت و تربیت قرار دهیم، مگر اینکه به طبیعت آن، علم داشته باشیم. طبق معمول، سعی می‌کند «بحث را به سوی تعریف بکشاند (ص ۲۰۹ کتاب حاضر). به نظر سقراط «علم به چگونگی» بایستی پس از «علم به چیستی» حاصل شود؛ سوفسطاییان نتوانسته بودند بر این نکته وقوف یابند. ابتدا بین پرداختن به خود یک چیز و پرداختن به متعلقات آن فرق می‌گذارد. به طور کلی هر کدام از این دو دسته،

پس از او، ای. موته A. Motte نیز در *L'Ant. Class.* (1961) آن را معتبر دانسته است. نیز ر. ک. به نقادی آر. ویل R. Weil در (*L'Inf. Litt.* (1964)، و به ارجاعات ویراستاران *Jowett's Dialogues of Plato*, vol. 1, 601 .n. 1

موضوع مهارت‌های متفاوتی هستند. مواظبت از پا، شغل مربی ورزش (یا پزشک یا متخصص پا) است؛ پرداختن به آنچه از تعلقات پاست - یعنی کفش - کار پینه‌دوز است. چیزهایی از قبیل ثروت و شهرت، خود ما نیستند بلکه از تعلقات ما هستند، و بنابراین، افزودن این امور خارجی - که در نظر اکثر مردم هدفی شایسته در زندگی است - به هیچ وجه به معنی مراقبت از خود نیست؛ و هنر مراقبت از خویشتن با این کارها فرق دارد. این هنر چیست؟ آیا کسی که نمی‌داند کفش چیست و برای چه منظوری ساخته می‌شود، می‌تواند کفش خوبی بسازد یا رفوی خوبی انجام دهد؟ خیر. قبل از ساختن یا تعمیر کردن درست هر چیزی، بایستی ماهیت و کارکرد آن را بدانیم. در زندگی نیز نمی‌توانیم هنر بهتر ساختن خویشتن را به دست آوریم، مگر اینکه ابتدا ماهیت خودمان را بفهمیم. بنابراین، اولین وظیفه‌ی ما این است از فرمان دلفی «خود را بشناس» اطاعت کنیم، «زیرا وقتی خودمان را بشناسیم، امید هست که نحوه‌ی مراقبت از خویشتن را نیز یاد بگیریم، ولی در غیر آن صورت به هیچ وجه در این کار موفق نخواهیم شد».^۱

چگونه می‌توانیم به شناخت خود حقیقی مان نایل آییم؟^۲ سقراط برای نیل به این مقصود، بین به کار برنده‌ی یک چیز و خود آن چیز فرق می‌گذارد. الکیبیادس ابتدا قبول می‌کند که این تمایز در همه جا صادق است: او و

۱. ۱۲۸b تا ۱۲۹a، ۱۲۴a. توجه به فرمان دلفی را افلاطون در فایدروس ۲۲۹c نیز آورده است، و کسنوفون نیز در خاطرات ۲، ۴، ۲۴ و ۳، ۹، ۶ آن را مطرح کرده است؛ او، در مورد اخیر - کتاب سوم - جهل به خویشتن را با جهل به نادانی خویش برابر می‌گیرد، حماقتی که در اوایل الکیبیادس توضیح داده شد. پلوتارک *Adv. Col. 1118c* از ارسطو نقل می‌کند که آن فرمان را سرآغاز پژوهش‌های سقراط درباره‌ی طبیعت بشر بوده است. (ἁπορίας ταύτης) آن‌جا به سؤال τί ἄνθρωπος ἐστὶ باز می‌گردد، اگر چه عبارتی که رز (پاره‌ی ۱) یا راس (*De phil. fr. 1*) در پاره‌های ارسطو چاپ کرده‌اند این رابطه را روشن نمی‌سازد.)

2. τί ποτ' ἐσμέν αὐτοί, 129 b.

سقراط انسان هستند، به وسیله‌ی لوگوس‌ها با هم ارتباط برقرار می‌کنند، و لوگوس‌هایی که آنها به کار می‌برند غیر از خود آنهاست. کفشدوز غیر از کارد و درفش است، و چنگ نواز با چنگ فرق دارد. می‌توان این تمایز را ادامه داد. می‌گوییم کفشدوز یا هر صنعتگر دیگری، نه تنها ابزارهایش را بلکه دست و چشم‌هایش را نیز به کار می‌گیرد. می‌توانیم این سخن را تعمیم دهیم و بگوییم بدن به صورت یک کل، چیزی است که انسان آن را برای اهداف خویش به کار می‌گیرد، مثلاً از پاهایش برای رفتن به جاهای مورد اراده استفاده می‌کند و همین‌طور سایر اعضا. و اگر معنی دار بودن این سخنان را بپذیریم، باید قبول کنیم که وقتی از انسان سخن می‌گوییم منظورمان چیزی غیر از بدن است - یعنی آن چیزی را قصد می‌کنیم که بدن را به مثابه یک ابزار به کار می‌برد. و این همان پسوخته است، که بدن را به کار می‌گیرد و کنترل می‌کند (ἄρχει).^۱ بنابراین کسی که گفته است «خود را بشناس»، در واقع از ما خواسته است که پسوخته‌ی خود را بشناسیم (۱۳۰c). اگر به تمایز قبلی بازگردیم، شناختن بدن یعنی شناختن چیزی که متعلق به انسان است - به همانگونه که کفش متعلق به پا است - و نه شناختن خود حقیقی او؛ و همین‌طور مراقبت از بدن به معنی مراقبت از خود حقیقی انسان نیست. پس شناختن خویشتن، بصیرتی عقلی یا اخلاقی است، زیرا خودشناسی یعنی علم به اینکه طبیعت یا خدا (مقایسه کنید با ۱۲۴c) خواسته است که پسوخته، و نه بدن، را اصل حاکم قرار دهد: شناختن خویشتن یعنی خویشتن‌دار (سوفرون) گردیدن (۱۳۱b، ۱۳۳c). این مطالب بحث‌های پیشین ما را درباره‌ی عقل‌گرایی سقراط روشن‌تر می‌سازد (صص ۲۴۸ و بعد). همچنین، در این جاست که سقراط بر خلاف شاخص‌های

۱. به آسانی نمی‌توان منظور بگر را از این سخن دریافت (paideia, II, 43) که «به نظر او [سقراط] تضادی میان انسان جسمانی و انسان روحانی وجود دارد». بدن نسبت به خود انسان، یعنی پسوخته‌ی او، امری خارجی است، همان‌طور که اره نسبت به آهنگر، امری بیرونی است.

رایج جنسی به استدلال می‌پردازد: خود وی را ممکن است به حق عاشق آلکیبیادس بخوانیم، زیرا او پسوخی آلکیبیادس را دوست دارد؛ کسانی که تن او را دوست دارند، عاشق آلکیبیادس نیستند، بلکه به عشق چیزی مشغولند که متعلق به آلکیبیادس است (ص ۱۳۵ کتاب حاضر).

تمام آنچه گفته شد نظریه‌ی اصیل سقراطی است، اصول آن بارها در متون سقراطی تکرار شده است، ولی در این جا رابطه‌ی درونی آنها در قالب یک استدلال متصل، توضیح داده شده است. بنابراین جای تعجب نیست که پس از اثبات اینکه خودشناسی به معنی شناخت پسوخی است نه شناخت بدن، می‌گوید اگر بخواهیم به ماهیت پسوخی علم پیدا کنیم، بایستی «مخصوصاً بر آن قسمتی از پسوخی» نظر اندازیم «که جایگاه فضیلت آنست»، و بی‌درنگ اضافه می‌کند که فضیلت پسوخی، دانش (سوفیا) است. علم به چیستی یک چیز یعنی علم به اینکه آن چیز برای چیست، و پیش از این معلوم ساختیم که ارگون یا وظیفه‌ی روح، حکم کردن، یا اداره کردن، یا کنترل کردن است. درستی اینکه فضیلت دانش است، به خوبی از ملاحظه‌ی کارهای انسان معلوم می‌شود. فضیلت کفشدوز عبارت است از علم به اینکه کفش برای چیست و چگونه ساخته می‌شود؛ فضیلت پزشک این است که بداند بدن چیست و چگونه از آن مواظبت می‌کنند. و فضیلت انسان هم به عنوان یک فرد و هم به عنوان موجودی اجتماعی این است که به فضایل اخلاقی و شهروندی - عدالت، شجاعت و غیره - علم داشته باشد؛ همه‌ی سیاستمداران جاه‌طلب آتن بی‌محابا مدعی بودند که از چنین دانشی برخوردار هستند، اما وظیفه‌ی سنگین سقراط این بود که نشان دهد آنها (و همین‌طور خود او) از ماهیت این فضایل بی‌خبرند. پشتوانه‌ی فکری توصیه‌ی سقراط در دفاعیه همین است: از پسوخی خود مراقبت کنید و در اندیشه‌ی دانش و حقیقت باشید نه ثروت و شهرت؛ برای سقراط شایسته، یا ممکن، نبود که در سخنرانی دفاعی، در پیش قضات و در حین محاکمه، این

۱. در توصیف اولین گام جدی در تاریخ تعریف معنای کلمه‌ی «خوب»، به نظر من مفید یا جالب نیامد که آن را مستقیماً با عقاید قرن بیستم میلادی مقایسه کنم؛ عقایدی که در کتابی مانند *Language of Morals* تألیف آر. ام. هیر R. M. Hare آمده است. ولی یک تفاوت مهم در میان این دو قابل ذکر است. پروفیسور هیر در p. 100، از کلماتی سخن می‌گوید که به اصطلاح خود او «کلمات کارکردی» هستند، و مثالی که می‌آورد از نوع سقراطی است: «ناندانیم که کار آهنگر چیست، برشناخت ماهیت او موفق نخواهیم شد». اما درست نیست که این نمونه‌ها را تعمیم داده و درباره‌ی کل انسان نیز صادق بدانیم: «انسان» در ترکیب «انسان خوب» معمولاً واژه‌ای کارکردی نیست، و وقتی توصیه‌ی اخلاقی انجام می‌دهیم هیچ وقت چنین قصدی نداریم» (p. 145). او این نکته را در مقاله‌اش که در Foot collection, pp. 78-82 تجدید چاپ شده است به خوبی توضیح داده است.

۱۰. اعتقادات دینی سقراط: آیا روح جاودانی است؟

نکته‌ی بعدی که در الکیبیادس بررسی می‌شود شاید برای خواننده‌ی جدید غیر منتظره بنماید، اما سقراط آن را بدون مقدمه مطرح می‌کند (۱۳۳c): «آیا درباره‌ی روح ما، می‌توان چیزی نام برد که الهی‌تر از آن قسمتی باشد که به دانش و تفکر مربوط است؟ پس، این جنبه‌ی روح شبیه خداست،^۱ و با نظاره کردن بر این جنبه، و فهمیدن بُعد الهی آن - خدا و حکمت - است که انسان به شناخت کامل خویشتن موفق می‌شود.» سقراط می‌گوید: خدا طبیعتِ پسوخته را روشن‌تر و آشکارتر از هر چیزی که در روح خود ماست، برای ما منعکس می‌سازد، و بنابراین می‌توانیم از او به عنوان آینه‌ای برای طبیعت بشر استفاده کنیم، و با نظاره کردن بر او، فضیلت روح را دریابیم؛ و این

۱. τοῦτο αὐτῆς. طفره‌ای که حذف اسم برای فرد یونانی زبان، مقدور می‌سازد، قابل غبطه خوردن است. به هیچ وجه معلوم نیست که واژه «جزء» آن‌جا را به بهترین وجه پر می‌کند. τόπος در ۱۳۳b واژه‌ای مابعدالطبیعی است، و مثال چشم موجب استعمال آن شده است. اگر بنا باشد اسمی در آن‌جا قرار دهیم، بهتر است واژه‌ی δύνωμις [قوه، نیرو] را پیشنهاد کنیم.

بهترین راه برای دیدن و فهمیدن خود ماست.^۱ ویراستاران جوت با ملاحظه‌ی این فقره می‌گویند (I, ۶۰۱ n.۱): در آلفیبیادس «روح دینی، عینی‌تر از محاورات قبلی افلاطون است»، و بر این اساس استدلال می‌کنند که این محاوره یا به دوره‌ی متأخر آثار افلاطون متعلق است، و یا شاید منحول است. اما اشارات دینی در دفاعیه نیز به همان اندازه عینی است، و مفهوم روح الهی به عنوان مابازای کلی و خالص‌تر روح ما در قرن پنجم شایع بوده و کسنوفون نیز آن را به سقراط نسبت داده است. سقراط در دفاعیه افلاطون می‌گوید: درست نیست که به علت ترس از مرگ، فرامین الهی را گردن ننهیم (۲۸c)، و اگرچه عاشق آتنیان هستم ولی از خدا اطاعت خواهم کرد نه از آنها (۲۹d)، و خدا مرا فرستاده است که به نفع شهر عمل کنم (۳۰d-e)، و خدایان از نیکخواهی انسان‌ها غفلت نمی‌کنند (۴۱d). او مدعی است که «عملاً جایز نیست (θεμιτόν)» که بدان به خوبان آسیب رسانند (۳۰d)، و این منع را خدا برقرار ساخته است نه انسان. در هر دوی دفاعیه و اثوتوفرون ملاحظه می‌کنیم که سقراط به طور جدی «علامتی الهی» را می‌پذیرد؛ این علامت به عقیده‌ی او ندایی از جانب خداست. زیاد آسان نیست که بگوییم ترجمه‌ی ὁ θεός به «خدا» تا چه اندازه موجه است. سقراط در ۲۹d به احتمال زیاد، عمدتاً، آپولون و سروش او را در نظر دارد، و در ۴۱d «خدایان» را به صورت جمع به کار برده است. اما در برخی موارد به نظر می‌رسد از خداشناسی عامه قدم فراتر نهاده و به مفهوم نیروی الهی واحدی

۱. جمله‌های مربوط به استفاده از خدا به عنوان آینه، در نسخه‌های خطی موجود محاوره نیامده است، اما ائوسیبوس Eusebius و دیگر مؤلفان قدیم آن را قرائت کرده‌اند. برنت در متن آکسفورد و جوت در ترجمه‌ی خود آن را آورده است؛ این جملات برای تکمیل مقایسه‌ی نسبتاً دقیقی که افلاطون با آینه‌ها و چشم انجام می‌دهد ضرورت دارد. ایراد کرویست (Budé ed. 110 n.1) مبنی اینکه آن جمله‌ها فقط تکرار مطالب قبلی هستند، گمراه کننده است، و این سخن او نیز که محتوای آنها آهنگ نوافلاطونی دارد، قانع کننده نیست.

رسیده است، که کلمه‌ی «خدا» ترجمه‌ی مناسبی برای آن است. در هر حال نمی‌توان گفت زبان دینی دفاعیه، کمتر از زبان دینی آلفیادس «محصل» است، و به هیچ وجه درست نیست که بگویم سیاق آن به گونه‌ی دیگری است. عبارتی در کسنوفون (خاطرات، ۱، ۴، ۱۷) هست که به اندیشه‌ی آلفیادس درباره‌ی خدا و روح، بسیار نزدیک است؛ در آن جا سقراط به آریستودموس می‌گوید: «فقط توجه داشته باش که عقلی که در وجود توست بدن تو را مطابق میل خود اداره می‌کند. بر همین منوال باید قبول کنی که حکمتی که در کل عالم سریان دارد همه چیز را براساس میل خویش تنظیم می‌کند.»

سقراط این موجود متعالی را در ۱۳، ۳، ۴ در برابر «دیگر خدایان» قرار می‌دهد، و از آن به عنوان «کسی» سخن می‌گوید «که کل عالم را انتظام می‌بخشد و در کنار هم نگه می‌دارد»، و اندکی بعد در همان فصل، پسوخی انسان را چیزی توصیف می‌کند «بیش از هر چیز دیگری، سهم الهی انسان محسوب می‌شود».

تشابه این سخنان با آنچه از آناکسیمنس گزارش شده است - که نفس یا هوای جهانی را با روح انسان مقایسه کرده و روح را نیز هوایی دانسته است که ما را قوام می‌بخشد، نشان می‌دهد که این رابطه‌ی میان انسان و روح جهانی از چه قدمتی برخوردار است. در زمان خود سقراط، افرادی چون آناکساگوراس و دیوگنس آپولونیایی بر ویژگی عقلانی روح جهانی یا عقل الهی، و بر نقش خلاق آن تأکید می‌کردند؛ و چون این نظریه آمادگی زیادی برای روحانی تلقی شدن داشت، جای تعجب نیست که سقراط آن را بپذیرد و با تعالیم خویش هماهنگ سازد. در ۸، ۴، ۱ می‌گوید: خیال‌واهی است که بپنداریم که حکمت «بر حسب بخت نیک»، فقط در بخش کوچکی از ماده که بدن‌های ما را تشکیل می‌دهند قرار گرفته است، ولی «این همه اجسام عظیم و بی‌شمار» که در جهان هست، بی‌آنکه بهره‌ای از اندیشه داشته

باشند در کمال نظم و هماهنگی قرار گرفته‌اند.^۱ انتقاد سقراط از آناکساگوراس، این نبود که او عقل را نیروی محرکه‌ی کل عالم می‌داند، بلکه می‌گفت او با وجود اظهار این نظریه، از اطلاق آن غفلت ورزید، و پدیده‌های جهان را با توسل به علل مکانیکی تبیین کرد و بین آنها و عقل رابطه‌ای برقرار نساخت.

اشاره به خدایی که عقل متعالی جهان است، و به منزله‌ی عقل ما در بدنمان است، همیشه با تأکید بر عنایت خاص او بر آدمیان همراه است. در ۱، ۴، ۵، این موجود «کسی است که انسان را به وجود آورد»، و سقراط به طور مفصل توضیح می‌دهد که او چگونه اعضای بدن ما را در خدمت اهداف ما قرار داده است؛ و در ۴، ۳، ۱۰ روشن می‌سازد که چگونه حیوانات پایین‌تر نیز به خاطر انسان به وجود آمده‌اند. خدا همان طور که خالق انسان‌هاست، از آنها مراقبت هم می‌کند (این مطلب در دفاعیه افلاطون ۲۱d نیز آمده است)، در اندیشه‌ی آنهاست، آنها را دوست دارد، و به آنها عشق می‌ورزد.^۲ از تمامی آنچه گفتیم معلوم می‌شود که نباید بگوییم، سقراط در همه خدا انگاری مبهم عقل‌گرایان معاصر، سهیم بوده است. او هم لفظ «خدا» را به کار می‌برد و هم واژه‌ی «خدایان» را، ولی تمایلش به «خدا» بیشتر است؛ و قبلاً دیدیم که در مقابل خدایان پایین‌تر، از خدای متعالی‌ای سخن می‌گوید که مهار کل عالم به دست اوست. اعتقاد اصیل او به خدایان متکثر عامه (که کسنوفون در برابر تهمت انکار مدعیان، به شدت از دفاع می‌کند) احتمالاً به این صورت بوده است که آنها را تجلیات گوناگون یک روح متعالی می‌دانسته است. موضع اکثر متفکران آن زمان همین بوده است، و ظاهراً استعمال بالسویبه‌ی «خدا»، «خدایان» و «ذات الهی» (به صورت خنثی)، از

۱. استدلال مشابهی نیز در فایدروس افلاطون (۲۹d-۳۰b) آمده است، محاوره‌ی متأخری که در هر حال سقراط سخنگوی اصلی آن است. اندیشه‌ای که پشتوانه‌ی آن است، بی‌تردید به قرن پنجم باز می‌گردد.

۲. ر. ک. به فقراتی که تسلر در *Ph. d. Gr.* 178, n.3 گرد آورده است.

ویژگی‌های آن دوره بوده است. سقراط کسنوفون (خاطرات، ۱، ۴، ۱۸) می‌گوید: «اگر تو از راه پرستش، خدایان را بیازمایی، و دقت کنی که آیا آنها در اموری که از نظر آدمیان پنهان است، تو را راهنمایی می‌کنند یا نه، متوجه می‌شوی که ذات الهی چنان با عظمت است، که در آن واحد همه چیز را می‌بیند و می‌شنود و در هر جا حاضر است و بر همه‌ی موجودات عنایت دارد.» از عبارت «در چیزهایی که برای آدمیان پنهان است» می‌فهمیم که سقراط دوست نداشت توسل به الهامات را جایگزین اندیشه سازد. در موضوعاتی که خدایان، قدرت تصمیم‌گیری درباره‌ی آنها را به ما داده است، بایستی زحمت یادگیری را بر خود هموار سازیم و عقل خود را به کار اندازیم و آنچه را ضرورت دارد تشخیص دهیم: به زحمت انداختن خدایان درباره‌ی این چیزها، منافی دین راستین است (ἄθεμτία، ر. ک. خاطرات، ۱، ۹، ۱). به طور خلاصه، سقراط به خدایی عقیده داشت که عقل متعالی بود، نظم جهان را در قبضه‌ی قدرت خویش داشت و در عین حال خالق انسان بود. به علاوه، انسان‌ها با توجه به عقل‌هایشان رابطه‌ی خاصی نیز با او دارند؛ همان‌طور که خدا، حرکات مادی عالم را کنترل می‌کند، عقل‌های انسان نیز بدن‌های آنها را هدایت می‌کند؛ اگرچه عقول انسان‌ها از عقل خدا ناقص‌تر است، ماهیت آنها یکی است، و اصول واحدی مبنای فعالیت آنهاست. در واقع، اگر فقط آرته‌ی روح انسان را در نظر بگیریم و از کوتاهی‌های آن صرف نظر کنیم، آن دو یکی هستند. خواه به دلیل همین رابطه باشد، یا به علتی دیگر، در هر حال خدا عنایت خاصی به انسان دارد، و جسم انسان و همین‌طور کل طبیعت را در خدمت او قرار داده است.

انتساب این دیدگاه‌ها به سقراط، کاملاً مورد تصدیق است، و این فرض را به وجود می‌آورد که او بقای روح را پس از مرگ به گونه‌ای قبول داشته است که بسیار رضایت‌بخش‌تر از حالت شبیح‌گونه و ناآگاهانه‌ی مردگان هومری

است؛ اما چون بسیاری از پژوهشگران او را در این مورد، لادری گرا دانسته‌اند، لازم است بحث مفصل‌تری داشته باشیم. از صرف قول به اینکه روح، یا عقل، جزء الهی انسان است، لازم نمی‌آید که به بقای شخصی و فردی معتقد باشیم. آرزوی عارف این بوده است که فردیت خود را با پیوستن به روح فراگیر عالم، از دست بدهد؛ و این حالت فنا را احتمالاً همگان انتظار داشته‌اند، هم عارفان و هم فیلسوفان طبیعی، که پسوخه را دارای طبیعت هواگونه (و در نهایت اثیری) می‌دانستند و اثر را نیز موجود زنده‌ای می‌انگاشتند که «تدبیر» عالم را برعهده دارد. به نظر کسانی چون پیروان آیین اُرفه‌ای و فیثاغوریان که به تناسخ معتقد بودند، بقای فردی، همراه با پاداش‌ها و مجازات‌هایی به دلیل نحوه‌ی زندگی زمینی، سرنوشت ارواحی است که هنوز در چرخه‌ی زایش قرار دارند و مقدر است که تجسم‌هایی را قبول کنند. در این‌جا نیز هدف نهایی، همان پیوند مجدد است. این اعتقاد به انحاء مختلف - از طریق عارفان، فیلسوفان، و عقاید خرافی اقوام ابتدایی - در قرن پنجم کاملاً رواج یافته بود، و احتمالاً همین افکار پشتوانه‌ی شعر اثوریپیدس درباره‌ی عقل مردگان بوده است «غرق شدن نامیرا در اثر نامیرا» (هلن، ۱۰۱۴ و بعد).

آنچه گفته شد، یک دلیل است بر اینکه نباید صرف الهی دانستن روح در الکیبیادس را دلیل اعتقاد سقراط به جاودانگی شخصی بدانیم. دلیل دیگر، تردیدی است که برخی از پژوهشگران در تاریخ نگارش این محاوره ابراز داشته‌اند. حتی در صورتی که این محاوره را «مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی سقراطی» بدانیم، اگر قبل از اواسط قرن چهارم نوشته نشده باشد، ممکن است با کمال بی‌گناهی، مطالبی در آن آورده شود که سقراطی نیست. برای اظهارات کاملاً مشابهی درباره‌ی الهی بودن عقل انسان، که به طور مختصر و خردورزانه و بدون اشاره به خلقت و زایش مجدد و غیره که افلاطون از ادیان عرفانی گرفته بود، بایستی به ارسطو مراجعه کنیم. او در کتاب دهم اخلاق استدلال

می‌کند که بهترین و عالی‌ترین صورت زندگی بشری عبارت است از وجود دایمی عقل؛ در ادامه‌ی آن می‌گوید (۱۱۷۷b۲۷): «اما ما به دلیل انسان بودنمان نیست که بر این زندگی قادر می‌شویم، بلکه این امر معلول چیزی الهی است که در ما وجود دارد.» اندکی بعد، به صورت کاملاً موافق به آلکیبیادس، می‌گوید: با این حال، همین قوه‌ی الهی عقل، بیش از هر جزء دیگری، خود حقیقی انسان است (۱۱۷۸a۷). اگر، همان‌طور که برخی‌ها تصور می‌کنند، آلکیبیادس پس از مرگ افلاطون و در دوران پختگی ارسطو نوشته شده باشد، این افزایش کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. در واقع احتمالاً چنین فرض شده است (و خود افلاطون هم بر این فرض پایبند است) که استقلال روح از بدن، و بنابراین جاودانگی آن، نتیجه‌ی طبیعی دوگانگی قاطع روح و بدن است که در بخش اصلی محاوره مطرح شده است، یعنی نتیجه‌ی این استدلال کاملاً سقراطی که بدن، انسان واقعی محسوب نمی‌شود و فقط ابزاری است که انسان (یعنی پسوخته) آن را به کار می‌برد. اما هنوز به طور یقینی نمی‌توانیم این استنتاج را به سقراط نسبت دهیم.

سالم‌ترین راه این است که ابتدا به دفاعیه رجوع کنیم؛ محاوره‌ای که قطعیت سقراطی بودن آن بیش تمامی محاورات دیگر است.^۱ سقراط در

۱. درباره‌ی اعتبار تاریخی دفاعیه، دیدگاه‌ها بسیار متفاوت است (ر. ک. به انمارک در *Ehnmark Eranos* 1946, 106ff به ویژه درباره‌ی مسئله‌ی جاودانگی)، اما وفاداری ذاتی آن به فلسفه‌ی سقراط را، افراد معدودی انکار کرده‌اند. تردیدی نیست که سخنرانی سوم (۲۸c و بعد)، که پس از صدور حکم ایراد شده است، مسئله‌ی خاصی دارد؛ اما حتی منتقدی چون ویلاموویتس قبول دارد که در تألیف آن، «افلاطون بایستی به دقت از گفتن چیزهایی که سقراط نمی‌توانست بگوید پرهیز کرده باشد» (Ehnmark, *Loc. cit.* 108). در واقع دلیل روشنی برای جدا ساختن این سخنرانی از دیگر سخنان سقراط، وجود ندارد، و درباره‌ی کل محاوره، معقول‌ترین فرض این است که افلاطون (که می‌گوید در جریان محاکمه حضور داشته است: ۳۴a, ۳۸b)، در عین حال که بی‌تردید سخنان واقعی سقراط را در قالب بهتری ریخته است، حقایق یا محتوای بیانات او را تحریف نکرده است. نهایت این

چندین جای این محاوره، نظر خود را درباره‌ی مرگ اعلام می‌کند. در این مورد بیش از هر موضوع دیگری صادق است که بگوییم هر کسی سقراط خویشان را دارد. برخی‌ها این فقرات را نشان‌لاادری‌گرایی دانسته‌اند، و بعضی دیگر ایمان دینی به زندگی آینده را از آن استنباط کرده‌اند. قبل از هر چیز باید ببینیم خود متن چه می‌گوید. در ۲۸e می‌گوید: شرم‌آور است که پس از آنکه در میدان نبرد به حکم شهر با مرگ روبه‌رو گشته‌ام، اکنون از بیم مرگ فرمان‌خدا را کنار گذارم و با آزمودن خودم و دیگران، به فلسفه‌نپردازم.

ترسیدن از مرگ، فقط نمونه‌ای از مواردی است که آدمی خود را در آن حال که نادان است دانا پندارد؛ زیرا با این کار، خودمان را به چیزی دانا می‌پنداریم که از آن بی‌خبریم. در واقع هیچ‌کس نمی‌داند که مرگ چه بسا حتی بهترین ارمغان برای آدمی بوده باشد، اما انسان‌ها چنان از آن می‌ترسند که گویی بدترین چیز است... شاید این همان موردی است که من با دیگر انسان‌ها فرق دارم، و اگر می‌توانستم خودم را داناتر از دیگری بدانم، همین نکته را یادآوری شدم که من در عین حال

است که ارزش این محاوره را برابر با ارزش گزارش‌های تاریخی توکودیدس بدانیم، که برخی از آنها را فقط به صورت دست‌دوم شنیده بود. ر. ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۵۸. در مورد افلاطون باید این نکته را در نظر داشته باشیم که خود وی در آن‌جا حاضر بوده است و این حادثه، آخرین بحران در زندگی کسی بوده است که افلاطون او را محترم‌ترین شخص عالم می‌دانست. همین نکته برای تضمین صحت بنیادی آنچه از زبان سقراط نقل می‌کند کافی است، و نشان می‌دهد که اگر هم او چیزی به منظور گرامیداشت یاد سقراط اضافه کرده باشد، این افزایش همسو با منش و دیدگاه‌های واقعی خود سقراط بوده است.

اگر باز هم بگویند ما به طور بقینی نمی‌دانیم که آیا سقراط از فرصت محاکمه‌ی خویش برای چنین حالت کاملی از *apologia pro vita sua* استفاده کرده است یا نه، می‌توان پاسخ داد که این کار برای او کاملاً معقول بوده است، و در هر حال توضیحی که افلاطون درباره‌ی زندگی و عقاید او عرضه می‌کند درباره‌ی سقراط واقعی، صادق است.

که دانش کاملی نسبت به امور پس از مرگ ندارم، به نادانی خویش نیز واقف هستم. اما خوب می دانم که مرتکب کار غلط شدن و سرپیچی کردن از فرمان بزرگ تران، خواه خدا باشد یا انسان، هم بد است و هم نشان فرومایگی. بنابر از چیزی که به احتمال بسیار زیاد خوب است [از مرگ] نخواهم ترسید و شانه خالی نخواهم کرد، بلکه بیشتر از بدی هایی خواهم ترسید و اجتناب خواهم کرد که به بد بودنشان علم دارم.

سقراط پس از صدور حکم اعدام، سخنانی به کسانی ایراد می کند که به بی گناهی او رأی داده اند. ابتدا از سکوت علامت یا ندای الهی برایشان سخن می کند (ص ۱۵۰ کتاب حاضر)، و در تفسیر آن می گوید «آنچه برایم اتفاق افتاد، بایستی امر خیری بوده باشد، و کسانی که مرگ را شر می پندارند در اشتباهند». و به دنبال آن می گوید (۴۰۷):

از دیدگاه دیگری نیز می توان کاملاً امیدوار بود که مرگ، چیز خوبی است. مرگ از دو حال خارج نیست. یا انسان مرده گویی معدوم می شود، و هیچ احساسی ندارد؛ و یا زندگی او عوض می شود و روحش از جهانی به جهان دیگر منتقل می گردد. اگر احساس خود را از دست بدهیم و به صورت شخص خوابیده ای درآییم که حتی رویایی نیز نمی بیند، پس باید مرگ را نعمت بزرگی بدانیم؛ زیرا اگر کسی شبی را که چنان آرام خوابیده است که حتی رویایی نیز آرامش او را برهم نزده است در یک طرف قرار دهد و شب ها و روزهای دیگر زندگی اش را در طرف دیگر قرار دهد و آنها را با هم مقایسه کند تا ببیند چند شب و روز بهتر و لذت بخش تری نسبت به آن شب گذرانده است، به عقیده من بی تردید، نه تنها افراد معمولی، بلکه حتی خود شاه بزرگ نیز متوجه خواهد شد که تعداد آنها کم است. پس اگر مرگ این است، من آن را سودی بزرگ می دانم، زیرا بدین ترتیب، کل زمان

به صورت شب واحدی در خواهد آمد.

از طرف دیگر، اگر مرگ، نوعی انتقال به جهان دیگر باشد، و این داستان‌های شایع، درست باشد که همه‌ی مردگان در آن‌جا حاضرند، چه چیزی بهتر از مرگ تواند بود؟ آیا مسافرت خوبی نیست که به عالم دیگر برویم، و از این مدعیان قضاوت خلاصی یابیم، و با دوارنی واقعی روبه‌رو شویم که معتقدیم در آن‌جا عدالت را اجرا می‌کنند - مینوس، رادامانتوس، آیاکوس، تریپتولموس و دیگر نیمه خدایانی که زندگی خود را به عدالت سپری کرده‌اند؟ یا چه امتیازی بالاتر از اینکه با ارفیوس و موسایوس و هزیود و هومر همنشین شویم؟ برای من بسیار مایه‌ی خوشوقتی است که با پالامدس و آیاکس فرزند تلامون و دیگر کسانی روبه‌رو شوم که با رأی‌ای ظالمانه به کام مرگ سپرده شده‌اند، و تجربه‌های خودم را با تجربیات آنها مقایسه کنم. این کار لذت خاصی خواهد داشت. بهتر از همه اینکه با ساکنان آن جهان نیز همچون مردم این جهان به بحث خواهم نشست، تا معلوم سازم که کدام‌یک از آنها دانا است، و کدام یک در حین نادانی، خود را دانا می‌پندارد. چه نعمتی بالاتر از اینکه با سرداری که لشکر بزرگ را به سوی ترویا رهبری کرد، یا با اودیسه یا سیسوفوس یا با هزاران مرد و زن بزرگ دیگر به گفت و گو نشینیم؟ همنشین و گفت و گو با این افراد و آزمودن آنها، سعادت بی‌پایان است - و در هر حال آنها در آن‌جا به دلیل این کار کسی را به مرگ محکوم نخواهند کرد! زیرا، اگر سخنانی که می‌گویند درست باشد، از جمله امتیازاتی که در آن جهان نصیب ما خواهد شد، نعمت جاودانگی است.

و دوستان من، شما نیز باید به مرگ خوشبین باشید، و به این حقیقت معتقد باشید که نه در این جهان و نه پس از مرگ، هیچ شری دامنگیر افراد خوب نخواهد شد، و خدایان هیچ وقت سایه‌ی مرحمت خویش را از سر او کوتاه نخواهند کرد.

و بالاخره، آخرین جمله‌ی دفاعیه‌را داریم که:

اینک وقت تمام است و ما باید برویم، من به سوی مرگ و شما به طرف زندگی؛ اما کدام یک از ما راهی بهتر در پیش داریم، بر کسی جز خدا معلوم نیست.

فقط در صورتی که عباراتی از این قبیل را به طور مفصل مورد ملاحظه قرار دهیم می‌توانیم چیزی از نکته‌پردازی‌های سقراط را به دست آوریم، نکته‌هایی که تأثیر آن بر دوستان و اسلاف او بیش از هر نظریه‌ی تعلیمی محصلی بوده است. همان‌طور که عبارات نقل شده نشان می‌دهند، درباره‌ی شخصیتی که این چنین طبیعتی غیر جزمی دارد، نمی‌توان به آسانی گفت چه تعلیماتی را ترویج کرده است، و اکثر کسانی که او را دوست دارند و می‌ستایند، مایلند معتقدات خودشان را از بیانات او استخراج کنند. لادری گرایان او را عضوی از نحله‌ی خویش می‌دانند و بر مرگ وی تأسف می‌خورند، زیرا او گفته است ادعای علم به آنچه پس از مرگ اتفاق می‌افتد، ادعای علم به چیزی است که در واقع نمی‌دانیم: او فقط شقوق ممکن را طرح می‌کند و اظهار نظری درباره‌ی آنها انجام نمی‌دهد. افراد متدین نیز تحت تأثیر این حقیقت هستند که او هر وقت از مرگ سخن می‌گوید آن را چیزی خوب می‌خواند. درست است که او در این سخنرانی می‌گوید مرگ یا زندگی‌ای تازه است، که در آن صورت به دیدار مردان بزرگ گذشته نایل خواهیم آمد، یا خوابی بی‌رؤیاست که باز هم امری مطلوب و نیک است. اما نباید انتظار داشت که او اعتقادات درونی خویش را در سخنرانی عمومی‌ای اظهار کند، که در آن موضوع را تا حدودی به صورت طعنه‌آمیز مطرح می‌کند، مثلاً آنگاه می‌گوید در آن جهان به فعالیت‌های تجسی خود ادامه خواهد داد، فعالیتی که در این جهان موجب بدنامی او شده است. می‌توان با تیلور هم‌آواز شد که «خواننده‌ای کند و بی‌ذوق لازم است که احساس نکند

خود سقراط به جاودانگی پر میمنتی معتقد نبوده است» (VS, 31). عباراتی از این قبیل، عقیده‌ی خود او را نشان می‌دهد: «خدایان سایه‌ی رحمت خود را از سر فرد نیکوکار کم نمی‌کنند». می‌توان گفت کسی که معتقد بوده است روح فرد نیکوکار در سایه‌ی عنایت خداست، بی‌تردید مرگ را نابودی کامل نمی‌دانسته است. نتیجه‌گیری او این است که ماهیت مرگ بر کسی جز خدا معلوم نیست؛ و می‌توان گفت، این استثنا بسیار حائز اهمیت است.

من با تفسیر دوم دفاعیه موافق هستم، اما اگر بخواهیم مسئله را فقط بر پایه‌ی این فقرات حل کنیم هر دو طرف، سخنان زیادی برای دفاع از موضع خویش خواهند داشت. لازم است ملاحظات دیگری نیز در نظر گرفته شود. معقول و متعارف نخواهد بود که کسی عقاید سقراط را درباره‌ی انسان داشته باشد - او را عالی‌ترین موجودی بداند که مورد توجه و عنایت خاص خداست، و موجودات دیگر همگی برای خاطر او آفریده شده‌اند (که هم دفاعیه افلاطون و هم خاطرات کسنوفون آن را تأیید می‌کنند، ر.ک. ص ۲۸۴ کتاب حاضر) - و سخنان او را درباره‌ی طبیعت روح انسانی و بهبود آن بپذیرد، اما در عین حال بگوید مرگ پایان همه چیز است و روح نیز همراه بدن از بین می‌رود. عقیده به استقلال روح، و عدم تأثیر آن از سرنوشت بدن، طبیعتاً مبتنی بر تمایز قاطع میان آن دو است، که نه تنها در الکیبیادس بلکه در دفاعیه و محاورات دیگری نیز به چشم می‌خورد که در سقراطی بودن آنها تردیدی وجود ندارد. سقراط همیشه آنها را دو چیز متفاوت خوانده است، و پسوخته (یعنی قوه‌ی عقلانی) را برتر داشته و بدن را فقط ابزاری در اختیار آن دانسته است که گاهی نیز تمرد می‌کند. اهمیت فوق‌العاده‌ی «مراقبت پسوخته» (یعنی پرورش عقل) از همین جا ناشی می‌شود، و هر چند سقراط این کار را مقدمه‌ای بر زندگی عملی نیکو در این جهان می‌دانست، به احتمال بسیار زیاد معتقد بود همان‌طور که طبیعت روح بسیار فراتر از طبیعت بدن است، زندگی آن نیز مستمرتر از زندگی بدن است.

البته، اگر فایدون را فقط ادامه‌ی دفاعیه بدانیم، و معتقد باشیم که سخنان سقراط را در روز مرگ وی خطاب به دوستان صمیمی‌اش نقل می‌کند و صحت و صداقت آن به اندازه‌ی دفاعیه است که سخنان سقراط را در برابر پانصد قاضی در جریان محاکمه نقل می‌کند، اشکالی در مسئله باقی نخواهد ماند؛ زیرا سقراط در آن‌جا می‌گوید نه تنها پسوخته، جدا از بدن و برتر از آن است، بلکه فرق میان آن دو همان فرق موجود ازلی با موجود فانی است. اما در این‌جا نیز «خواننده‌ای کند و بی‌ذوق» لازم است که ساختار کاملاً متفاوت این دو اثر را تشخیص ندهد، یعنی اعتدال عقل‌گرایانه‌ی دفاعیه و سادگی بشری شقوق آن - یا خواب بی‌رؤیا و یا زندگی تازه‌ای شبیه همین زندگی - و ترکیب استادانه‌ی زبان عرفانی درباره‌ی تجسم مجدد با استدلال فلسفی درباره‌ی رابطه‌ی روح با صورت‌های جاودانی در فایدون. در این مورد پیش از این توضیح داده‌ام (صص ۶۰ و بعد کتاب حاضر) که اگر سقراط به جاودانگی شخصی معتقد نبود، افلاطون نمی‌توانست آخرین گفت و گوی او و مرگ را به گونه‌ای گزارش کند که هدف کلی آن القای این اعتقاد باشد؛ اگر چه کاملاً ممکن است جزییات محاوره حاصل قوه‌ی خیال افلاطون باشد. تفاوت عمده‌ی آن با دفاعیه در این است افلاطون می‌گوید در آن گفت و گو حضور نداشته است، و بدین ترتیب خود را آزاد می‌داند که ایمان بسیط و غیر مدلل دوستش را با استدلال‌هایی تأیید کند که از طبیعت اندیشمندانه‌ی خودش تراوش یافته است. حتی در این صورت نیز، علاوه بر آرامش کامل و ثبات قدمی که او در قبال مرگ از خود نشان می‌دهد، بسیاری از مطالب آن، سقراط آشنای ما را به یاد می‌آورند. بی‌تردید «لبخند» او در پاسخ سؤال کریتون درباره‌ی نحوی تدفین وی، آهنگ سقراطی دارد: «به هرگونه که میل دارید عمل کنید، مشروط بر اینکه بتوانید بر من دست یابید»، با توضیح اینکه جسد مرده‌ای که در پیش آنها خواهد ماند، با سقراط واقعی بسیار فرق دارد و سقراط آن کسی که اکنون با آنها سخن می‌گوید. در

دفاعیه، اگرچه هیچ اشاره‌ای به نظریات تجسم مجدد نمی‌کند، مرگ را با وصف «تغییر مسکن روح از این جهان به جهان دیگر» و «مانند رفتن به کشوری دیگر» توصیف می‌کند؛ در فایدون نیز مشابه این سخنان را به خوبی ملاحظه می‌کنیم.^۱ همچنین در فایدون نیز ابراز امیدواری می‌کند که در میان مردگان با افرادی که بهتر از مردم زمانه‌ی او هستند به گفت و گو خواهد پرداخت (۶۳b). حتی اعتراف به نادانی از طرف سقراط، و مطرح کردن شقوق مختلف را هم در آن جا مشاهده می‌کنیم (۹۱b): «اگر آنچه می‌گویم درست باشد، بهتر است به آن معتقد باشیم؛ اما اگر با مرگ، همه چیز تمام می‌شود، دست کم به سرنوشت خود ننالیده و اطرافیان خود را به زحمت نخواهم انداخت». اما این سخن پیش از استدلال‌های نهایی‌ای آمده است که پس از آنها سقراط افلاطونی رشته‌ی سخن را در دست می‌گیرد، و پس از توصیف شیوه‌ی ممکن‌ی برای نحوه‌ی وجود روح در درون بدن و در خارج از بدن، می‌گوید، حتی اگر نپذیریم که جریان بدین قرار است، بایستی چیزی شبیه این را درست بدانیم «زیرا به روشنی اثبات شده است که روح، جاودانی φαίνεταί οὖσα) است» (۱۱۴d). افلاطون تصور می‌کند که عقیده‌ی سقراط را، درباره‌ی جاودانگی روح، به اثبات رسانیده است، اما وقتی به تفصیل و شرح جزئیات آن می‌پردازد، باز هم شیوه‌ای را که سقراط به آن عادت داشت، فراموش نمی‌کند، سقراطی که از نادانی خویش آگاه بود و جزمیتی نشان نمی‌داد. چیزی شبیه داستان او باید درست باشد، «زیرا

۱. مقایسه کنید عبارت دفاعیه ۴۰c μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου ταῦτ' εἰς ἄλλον τόπον τὴν μετοίκησιν: ۱۱۷c. «ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον εἰ δ' αὖ οἶον ἀποδημῆσαι, ۴۰c, و عبارت ۶۱c, «τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν: می‌گوید: «سقراط درباره‌ی خودش می‌گوید: «ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον ἀποδημῆσαι» (در ۶۷b نیز آمده است). در مورد رابطه‌ی میان دفاعیه و فایدون، همچنین ر. ک. به انمارک در *Eranos*, 1946.

شایسته و بجاست که بحث خود را براساس این اعتقاد بیازماییم - این کار به مخاطره‌اش می‌ارزد - و مطالبی از این قبیل را همچون افسونی همیشه بر خویشان بازگو کنیم، و به همین دلیل بود که من این داستان را به صورت مفصل بیان کردم». این جا نیز، مثل سایر موارد، منظوری عملی در کار است: اعتقاد به طرح تناسخ که او مطرح کرده است، و تبلیغ زندگی بهتر برای خوبان و زندگی بدتر برای بدان، باعث خواهد شد که انسان از لذات جسمانی روی برتابد و به کسب دانش پردازد و «پسوخته» را با زیورهای شایسته‌ی آن، خویشان داری، عدالت، شجاعت، آزادی و حقیقت بیاراید» (۱۱۴d-e).

فایده‌ی محاوره‌ای است که از سقراط الهام گرفته، اما، از برخی جهات اساسی، فراتر از او رفته است. جدا کردن قسمت‌های سقراطی آن از مطالب افلاطونی‌اش، برای کسان زیادی، گستاخانه می‌نماید، ولی می‌توانیم سعی خود را در این مورد به عمل آوریم و قضاوت را برعهده‌ی دیگران بگذاریم. پیش از این طرحی از شخصیت سقراط عرضه کردم که مبتنی بر مسلم‌ترین شواهد بود، و حالا باید براساس همان شخصیت کلی، به پاسخ اینگونه سئوالات دست یابیم.^۱ سقراط ظاهراً مردی بوده است که، به گفته‌ی ارسطو، با به کار گرفتن تمام قوای عقلانی توانمند خویش، سعی کرده است راه حلی برای مسایل رفتار عملی پیدا کند. به نظر من، او در مسایل عالی‌تر، از ایمان دینی ساده‌ی خویش راهنمایی می‌جست. مسایل جزئی را اصولاً با مساعی انسانی، قابل حل می‌دانست. به زحمت انداختن خدایان را در این امور، نشان تنبلی و حماقت می‌پنداشت. اما برخی مسایل هستند که همیشه در حوزه‌ای فراتر از قدرت تبیین بشری قرار می‌گیرند، و در این موارد است که بایستی به

۱. روشن است که از نظر تئوریک، می‌توان وجوه مشترک میان دفاعیه و فایده‌ی ناشی از تأثیر افلاطون در دفاعیه دانست تا عناصری سقراطی در فایده‌ی فقط احساس آشنایی شخصی با سقراط است که به ما اجازه می‌دهد چنین فرضیه‌ی، به عقیده‌ی من، باطل را رد کنیم.

سخن خدایان اعتماد کرد، خواه این سخن از راه الهامات و سروش‌ها آشکار شود یا از راه‌های دیگر.^۱ سخنان سقراط درباره‌ی علامت الهی‌اش کاملاً جدی است: او بی‌هیچ ملاحظه‌ای، تسلیم آن چیزی می‌گشت که واقعاً الهام الهی می‌دانست. او از فضیلت دینی تواضع برخوردار بود (که گاهی دیگران آن را نوعی تکبر می‌دانستند)؛ و با وجود این که هر چیزی را در حوزه‌ی مسایل انسانی، مورد چون و چرا قرار می‌داد، عقایدی را نیز بی‌سوال پذیرفته بود. محال و بی‌سابقه نیست که کسی هم بصیرت تند و نافذی نسبت به امور انسانی داشته و در تشخیص نیرنگ‌ها تیزبین باشد، و هم از پروای دینی ساده‌ای برخوردار باشد. اگر او معتقد نبود که پسوخته هم جزء واقعی انسان است و هم سهمی از الوهیت دارد، و نیز جزو ثابت و پایدار ماست، و همچنین نحوه‌ی رفتار ما با آن در این دنیا، در طبیعت و مواهب زندگی اخروی آن تأثیر می‌گذارد (فایدون، ۶۳c)، نمی‌توانست با چنان جدیتی بر «مراقبت» از آن تأکید کند. تفاوت سقراط با افلاطون در این بود که او همچون یک مسیحی عامی و غیر متأله به جاودانگی روح معتقد بود و آن را فقط امری ایمانی می‌دانست، اما افلاطون لازم می‌دید که در تأیید این عقیده، براهینی اقامه کند که اگر هم نتوانند افراد غیر معتقد را متقاعد سازند، دست کم ایمان مردم تقوا پیشه را تقویت کنند. افلاطون می‌خواست جاودانگی روح را از حالت اعتقاد دینی به صورت نظریه‌ی فلسفی درآورد.

۱. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۱، ۹-۶؛ خصوصاً ۹: «ولی در اموری که از حیطه‌ی دانش بشری بیرون است باید به خدایان روی آورد و نظر آنان را از راه تفأل و تطیر جو یا شود» [ترجمه‌ی لطفی]. هکفورث خوب می‌گوید (CPA, 96): «به نظر من، او به حق راضی بود که در جهت تلفیق آشکار عقل و ایمان، خود را به زحمت نیاندازد؛ البته نه از سر بی‌توجهی، و نه به دلیل روحیه‌ی تسلیم و رضایت به اعتقادات سنتی، بلکه به سبب اینکه با دانش بی‌همتای خود می‌دانست که، هر چند نباید برای فعالیت عقل بشری محدودیتی ایجاد کرد - یعنی $\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\rho\theta\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\nu\ \alpha\nu\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ همان $\omicron\upsilon\ \beta\iota\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega$ است - اما $\eta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\eta\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\ \omicron\lambda\iota\gamma\omicron\upsilon\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ».

اما این امر سرانجام، تغییر نگرش مهمی را به وجود می‌آورد. وقتی بر روی پسوخته آن قدر تأکید کنیم که برای اثبات جاودانگی آن لازم است، ناچار خواهیم بود، هر چند که معقول ننماید، از دیدگاهی که افلاطون در فایدون مطرح کرده است پیروی کنیم، زندگی این جهانی را خوار شماریم و بر حیات اخروی علاقمند گردیم. در این صورت زندگی به صورت چیزی درمی‌آید که فیلسوف علاقه‌ای به آن ندارد و مادام که در قید آن است، به تمرین مردن می‌پردازد یا خود را برای آن آماده می‌کند؛ یعنی، از آن‌جا که مرگ همان رهایی روح از بدن است، او بدن را خوار می‌شمارد (۶۸c ὀλιγωρεῖν)، و تا آن‌جا که ممکن است سعی می‌کند در این زندگی اجازه ندهد که روح به احساسات و تمایلات جسمانی آلوده شود.^۱ بدین ترتیب به برداشت‌های ارفه‌ای و فیثاغوری از بدن معتقد می‌شویم و آن را به منزله‌ی گور یا زندان روح تلقی می‌کنیم، و این زندگی را نوعی عالم برزخ می‌انگاریم، که فیلسوف باید چشم از آن برگردد و بر سعادت عالم ماورا خیره گردد. به نظر من این گرایش افلاطون، بنیاد سقراطی ندارد. برنت در جستار خود درباره‌ی نظریه‌ی روح سقراط نکته‌ای را آورده است که کاملاً درست است، اما با قول وی مبنی بر سقراطی دانستن تمام مطالب فایدون، قابل جمع نیست: «پس، ظاهراً این عقیده [یعنی عقیده به جاودانگی] طرح متعارف گفتار او نبوده است. آنچه او به عنوان ضرورتی برای روح تبلیغ می‌کرد، سعی در کسب حکمت و خوبی بود» (p. ۱۵۹). این دو هدف همزاد را بایستی به مبادی یونانی آن بازگردانیم: سوفیا، یعنی معرفت و مهارت لازم برای هر پیشه‌ی خوب، از کفشدوزی گرفته یا دانش اخلاقی و سیاسی؛ و آرته، یعنی فضیلتی که به معنی خوب بودن در چیزی است، و در این مورد یعنی با نهایت قوای خود زندگی کردن. سقراط در شأن خود نمی‌دید که با دست برداشتن از فلسفه «به تمرین مردگی بپردازد» (هر چند

۱. مخصوصاً ر. ک. به فایدون c-۶۱b، ۶۴a، c-۶۷c.

کالیکس ممکن است به طنز چنین گوید)، بلکه لازم می‌دید مسایل علمی را با آموزگاران سیاست و خطابه در روزهای پر رونق آتن مطرح کند، و همین‌طور ارزش‌های پسندیده را بر دوستان جوان‌تر خود در ورزشگاه یا استادیوم القا کند.

۱۱. میراث سقراط

گاهی اوقات، حتی در فهم فیلسوفان نظامدار، که عقاید خود را در آثار متعددی ثبت کرده‌اند، پیروانشان اختلاف نظر نشان می‌دهند. این مطلب درباره‌ی سقراط مسلم‌تر است، زیرا او تعلیمات خود را به طور شفاهی القا می‌کرد و اصرار داشت که یگانه امتیاز او بر دیگران، آگاهی از نادانی‌اش است. خدمت او به فلسفه، همان خدمتی بود که خودش مدعی بود برای مردم آتن انجام داده است، یعنی آنها را نیش می‌زد و تحریک می‌کرد تا فعالیت تازه‌ای را از سر گیرند. تأثیر عمده‌ی او بیشتر از سخنانش ناشی نمی‌شد، بلکه منشأ آن، تأثیر مغناطیسی شخصیت او، در حالت الگویی زندگی و مرگش بوده است، یعنی ثبات و صداقتی که باعث می‌شد که او از وجدان خود تبعیت کند و رد و قبول دیگران را مبنای عقیده و عمل خود قرار ندهد؛ و در عین حال، اگر نمی‌توانست جامعه را متقاعد سازد، حکم آن را درباره‌ی خویشتن به طور مسلم نافذ می‌دانست، چرا که معتقد بود، پدر و مادر، و تعلیم و تربیت، و امنیت زندگی خود را مرهون آن جامعه است.

بنابراین، پس از مرگ وی، فیلسوفان و مکتب‌های بسیار متفاوتی توانستند خود را پیرو او قلمداد کنند، اگرچه دست کم عده‌ای از آنها، ظاهراً، برداشت‌های کاملاً غیر سقراطی داشتند. او سخنگویی الهام‌بخش، و دارای عقلی نیرومند و، دست کم در آن زمان، صاحب قدرت استدلال منطقی بی‌همتایی بود، و می‌خواست تمام عمر خود را در بررسی کردار انسان سپری سازد، و معتقد بود که زندگی، هرج و مرج بی‌معنی، یا شوخی بی‌مزه‌ی قدرتی بالاتر نیست بلکه جهت و هدف مشخصی در پیش دارد. بنابراین هیچ چیز، برای او و دیگران نمی‌توانست مهم‌تر از این باشد که همیشه از خود بپرسند که چه چیز برای انسان خوب است و آرته یا فضیلت خاص انسان چیست که او را برای نیل به آن امر خوب قادر می‌سازد. اما، همان‌طور که قبلاً گفتیم، یادآوری این نکته ضروری است که سقراط هیچ وقت نمی‌گفت که خودش پاسخ این سئوال‌ها را می‌داند. او می‌خواست با آن دسته از سوفسطاییان و همفکران آنها که بهترین زندگی را از آن لذت‌پرستان مترف و قدرتمندان جبار می‌دانستند مقابله کند، یعنی کسانی که کالیکلس افلاطون به نمایندگی از آنها می‌گوید خوب همان لذت است. به عنوان مثال، به حق می‌توان گفت، سخنوری که فقط لذت شنوندگان خویش را تأمین می‌کند، ممکن است زیان‌بزرگی به آنها برساند، و سخنور دیگری که خیر آنها را مد نظر دارد ممکن است به ناچار مطالب نامطلوبی را بر زبان آورد؛ و هر چند ممکن است، لذت به خودی خود، چیز خوبی بوده باشد، اما اگر لذت و خوب یک چیز بودند، چنین اتفاقی رخ نمی‌داد. سقراط از چه راهی باید نشان می‌داد که سوفسطاییان در اشتباهند؟

او تا اندازه‌ی زیادی سعی کرد این کار را با تکیه بر مبنای خود سوفسطاییان انجام دهد. حتی اگر بپذیریم که خودخواهی، اساس زندگی است و هدف ما فراهم کردن حداکثر لذت‌هاست، باز هم برای توفیق در این کار، بایستی خودخواهی خردمندانه را در نظر بگیریم. پیروی کورکورانه از

لذات آنی، ممکن است به حرمان آینده منجر شود. این، نتیجه‌ی ضعیف استدلال توانمند سقراطی است. هر کسی آن را قبول داشت، اما نتیجه‌ی بعدی این بود که حتی اگر زیان را با آلم برابر بگیریم، اعمال لذت بخش، به خودی خود، ممکن است به زیان بزرگی منتهی شوند. بنابراین لذت، از آن جهت که لذت است نمی‌تواند هدف زندگی تلقی شود. اگر درصدد پیدا کردن کلمه‌ای هستیم که برابر با «خوب» (ἀγαθόν) بوده و آن را توضیح دهد، باید به دنبال کلمه‌ای غیر از لذت بخش بگردیم. خود سقراط، واژه‌ی «مفید» یا «سودمند» را پیشنهاد کرد. خوب، چیزی است که همیشه سود می‌رساند و هیچ زیانی به دنبال ندارد. اعمالی را هم که ذاتاً لذت بخش هستند می‌توان با این معیار بالاتر ارزیابی کرد. در عین قبول خودخواهی محض به عنوان هدف زندگی، می‌توان پرسید «آیا این طرز رفتار به سود نهایی من منتهی خواهد شد؟» سقراط وقتی تا این جا پیش آمد به راحتی می‌تواند نشان دهد که نمی‌شود بدون دانش یا حکمت به بهترین زندگی دست یافت. پیش از این دیدیم که به دست آوردن «هنر اندازه‌گیری» تا چه اندازه مهم است تا به وسیله‌ی آن در رفتار خود طوری محاسبه کنیم که به بیشترین لذت دست یابیم و به کمترین آلم، گرفتار آییم. در پروتاگوراس، که علی‌رغم نگرانی برخی از دوستانش، ظاهراً لذت را خوب دانسته و مورد دفاع قرار می‌دهد، ابتدا پروتاگوراس را متقاعد می‌سازد که لذتی که مبنای محاسبات ماست بایستی در آینده نیز به اندازه‌ی امروز لذت بخش باشد، و بالاخره هر چیزی را که در محاورات دیگر (مثلاً منون) «سودمند» می‌خواند، تحت مقوله‌ی «لذت بخش» قرار می‌دهد. وقتی در گرگاس، برخلاف تساوی لذیذ با خوب استدلال می‌کند، همه‌ی این موارد را به دقت از هم جدا می‌سازد. در محاوره‌ی پروتاگوراس اکثر چیزهایی را که امروزه در حوزه‌ی «ارزش‌ها» قرار می‌دهیم، جزو «لذت‌ها» برمی‌شمارد، و به ارزش‌های روحانی نیز دست کم به اندازه‌ی دیگر ارزش‌ها اهمیت می‌دهد.

بدین ترتیب، با راهنمایی سقراط، بر مبنای نظریه‌ی سودگرایانه‌ی تند و حتی خردگرایانه، دست کم به چنان معیاری از اخلاقیات متعالی و بشردوستانه دست می‌یابیم، که اکثر انسان‌ها در طول زمان، در آرزوی آن بوده‌اند. همان‌طور که می‌دانیم تعلیمات او در این جا تمام نمی‌شود، زیرا او همچنین معتقد بود که خود حقیقی ما همان پسوخدی عقلانی و اخلاقی است، و بنابراین معنی واقعی «فایده رسانیدن به خود» یعنی فایده رسانیدن به پسوخدی خویش؛ و تنها چیزی که به پسوخه زیان می‌رساند، عبارت است از زندگی ظالمانه‌ی بدون مجازات. این نکته را نیز من اضافه می‌کنم که او در محاسبه‌ی سود و زیان آتی کردار کنونی ما، رفتار ذات الهی با روح ما را در جهان آخرت نیز به حساب می‌آورد. تمام این اندیشه‌ها برای پیروان او منشأ الهام بودند، اما پاسخ کافی برای شکاکیت اخلاقی محسوب نمی‌شدند، زیرا بالاخره این سؤال بی‌پاسخ بود که هدف یا غایت نهایی زندگی انسان چیست. طرفداری از «سودمندی» به عنوان معیار عمل، ماهیت سودمند را روشن نمی‌سازد تا انسان‌ها برای نیل به آن امیدوار باشند. سقراط، که طبیعتی غیر لذت‌گرایانه داشت، استدلال لذت‌انگاران به کار برده بود، تا نتیجه‌ای منطقی از آن اخذ کند و در مقابل لذت‌گرایان به کار گیرد؛ اما این کار محدودیت‌های خاصی دارد. این سؤال بی‌جواب می‌ماند که: «سودمند برای چه چیزی؟» باز هم ممکن است کسی فقط لذت مادی را هدفی نهایی خویش قرار دهد، مشروط بر اینکه با چنان احتیاطی عمل کند که لذت امروز مانع لذت فردا نشود. یا ممکن است عده‌ای، قدرت را به عنوان هدف، انتخاب کنند. این افراد ممکن است برای رسیدن به اهداف خویش، لازم بدانند که از لذات متعارف اجتناب کنند، و یا حتی زندگی شخصی زاهدانه‌ی تندی در پیش گیرند؛ نمونه‌ی این قبیل افراد در میان جباران، کم نیست. محاسبه‌ی لذت‌گرایانه، برای این مورد پاسخی ندارد، و اگر سقراط بگوید «اما تو از تأثیر آن بر پسوخهات بی‌خبری، و نمی‌دانی که پس از مرگ

چه بلایی بر سر آن خواهد آمد»، همان‌طور که افلاطون در گرگیاس نشان داده است، گفت و گو قطع خواهد شد؛ زیرا طرف بحث به مبنای سخن سقراط ایمان ندارد، و چون این موضوع تا حدودی یک امر ایمانی است، راهی برای اثبات آن وجود ندارد. (مقایسه کنید تئایتوس، ۱۷۷a).

پس، از یک نظر، هدف پیروان بلافصل سقراط و مکتب‌های آنها این بود که معنی «خوب» را روشن کنند؛ چیزی که سقراط آنها را به جست و جوی آن ترغیب کرده بود ولی خودش آن را مشخص نکرده بود. میراث او، از نظر روش، عبارت بود از ارزش‌های منفی تکذیب‌یاسی یا ابطال، که کاخ عالم‌نمایی‌های دروغین را فرو می‌ریخت، و اهمیت زیاد دادن به توافق بر سر معنی کلمات، یعنی سعی برای به دست آوردن تعریف از راه دیالکتیک یا مباحثه. تأکید او بر تعاریف را شخصیت‌هایی چون افلاطون و کسنوفون که اختلاف سلیقه‌ی فراوانی دارند، هر دو متذکر شده‌اند؛ این تأکید، بالطبع، از یک طرف می‌توانست به نوعی فلسفه‌ی زبان منتهی می‌شود، و از طرف دیگر، به دست افلاطون، واقع‌گرایی فلسفی را به ارمغان آورد، آنگاه که او متعلقات تعریف را متحصل ساخت و وجود مستقلی به آنها بخشید.^۱

۱. شاید کسی که در جست و جوی معانی کلمات، بیش از همه به سقراط نزدیک شد، فردی بود که اساساً اهل یونان نبود، و هر چند معاصر سقراط بود هزاران کیلومتر با او فاصله داشت و هرگز چیزی از او نمی‌دانست. یعنی کفنسیوس (*Analects*, 13.3) که وقتی از او پرسیدند اگر تدبیر کشوری به دست وی سپرده شود قبل از هر کار به چه اقدامی دست می‌زند، پاسخ داد: «بی‌تردید به اصلاح زبان می‌پردازم» (ترجمه‌ی متون کلاسیک جهان). برای رفع تعجب مخاطبین، توضیح می‌دهد که اگر زبان درست نباشد، آنچه ما می‌گوییم با آنچه دیگران می‌فهمند فرق خواهد داشت؛ و اگر گفته‌های ما فهمیده نشود، آنچه باید انجام پذیرد، انجام نخواهد پذیرفت؛ و در این صورت اخلاق و هنر ضایع خواهد گشت، و عدالت پایمال خواهد شد، و مردم به آشفتگی جبران‌ناپذیری مبتلا خواهند گردید. این توضیح او را می‌توان با سخنان سقراط در فایدون افلاطون ۱۱۵c مقایسه کرد: «کیس عزیز، مطمئن باشید که زبان غیر دقیق نه تنها به خودی خود غلط است، بلکه شر را نیز در روح

همین‌طور مهارت دیالکتیکی و انتقاد قیاسی او، هم می‌توانست به‌طور سازنده به‌کار گرفته‌شود و هم امکان داشت به چیزی شبیه جدل بی‌حاصل تبدیل‌شود. به‌نظر گروه، سقراط از بزرگ‌ترین مجادله‌جویان بود،^۱ و بی‌تردید برخی استدلال‌های او، همان‌طور که از آثار افلاطون معلوم می‌شود، تا اندازه‌ای تردیدآمیز بوده‌است؛ اما دست‌کم هدف او این نبود که در مباحثات سفسطی به پیروزی دست‌یابد، بلکه فقط می‌خواست حقیقت را روشن‌سازد. وگرنه، زندگی او به روشی دیگر پیش می‌رفت و او به مرگ طبیعی از دنیا می‌رفت.

از پاسخ‌های متعددی که پیروان او به سؤال بی‌پاسخ مربوط به «خوب برای انسان» دادند، یکی دو مورد را در بخش مختصری بررسی می‌کنیم، سپس، در مجلد بعدی، به کسی می‌پردازیم که، درباره‌ی ایمان او به تعالیم استاد خویش هر عقیده‌ای داشته باشیم، در هر حال یکی از بزرگ‌ترین متفکران همدی‌اعصار و قرون است. تا آن‌جا که می‌دانیم، دیگران به یکی از ابعاد سقراط بیشتر توجه کردند، و فقط آن را به بهای ابعاد دیگر بسط و تکامل دادند. اما، افلاطون، هر چند سخنان سقراط را به صورت نظریه‌ی مثبتی درآورده‌است، آشنایی خود را با لب آن سخنان در عباراتی از این دست نشان می‌دهد: تعلیم و تربیت به معنی عرضه‌ی دانشی حاضر و آماده نیست، و به این معنی هم نیست که به ذهن متعلم استعدادی ببخشیم که قبلاً نداشته‌است، بدانگونه که مثلاً به افراد نابینا قدرت بینایی بخشیده‌شود.

انسان‌ها می‌کارد (ترجمه‌ی بلوک Bluck).

۱. مخصوصاً ر. ک. به کتاب او *Plato, III, 479*، که در آن‌جا می‌گوید، اگرچه مگارییان به عنوان اهل جدل معروف گشتند، آنها «امکان نداشت در تکذیب قیاسی از سقراط پیشی گیرند، و شاید همپایه‌ی او نیز نبودند... هیچ‌یک از این مگاریی‌ها شاید هرگز نتوانسته‌اند چنان برنامه‌ی منفی پر پیچ و خمی عرضه‌دارند، یا بر ناتوانی خویش برای عرضه‌ی تعلیمات محصل‌طوری تأکید کنند، که با خطابه‌ی دفاعی افلاطونی سقراط برابر می‌کند. در پهنی هستی هیچ‌کس را سراغ نداریم که جدلی‌تر از سقراط باشد.

چشم عقل نابینا نیست، بلکه در بیشتر انسان‌ها به شیوه‌ای نادرست نگاه می‌کند. تعلیم و تربیت، یعنی گردانیدن یا چرخانیدن آن به سویی که بتواند در جهت درستی نظاره کند. (جمهوری d-518b).

۱۲. پیروان بی واسطه‌ی سقراط

برای پی بردن به اینکه چه کسانی پیروان یا دوستان نزدیک سقراط بودند، از دست ما کاری بهتر از این بر نمی آید که فهرست اسامی کسانی را که افلاطون به دقت در فایدون (59b) آورده است مورد ملاحظه قرار دهیم، وی از کسانی نام می برد که در آخرین ساعات زندگی سقراط در زندان حاضر بودند و نیز از کسانی که به نظر او غیبت آنها بایستی علتی داشته باشد. فایدون که محاوره را نقل می کند، اهل الیس بوده است.^۱ از مردم آتن، آپلودوروس، کریتوبولوس و پدرش کریتون، هرموگنس، اپیگنس، آیسخینس،

۱. گروته (Plato, III, 503 note m) گفته است ماجرای تاریخی اسارت او و به بردگی فروخته شدنش در آتن (دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰۵) را فقط براساس این فرض می توان توضیح داد که واژه‌ی «الیسی» به غلط به جای «ملوسی» ثبت شده است - پیشنهادی که مری رنو برای هدفی نمایشی در داستان خویش *The Last of the Wine* مطرح کرده است. امار. ک. به فون فریتس در RE XXXVIII. Halbb. 1538 (همه نوع اطلاعات و احتمالات درباره‌ی فایدون در این منبع آمده است).

آنتیس تنس، کیتسیپوس و مینکسنوس حاضر بوده‌اند. از دولت شهرهای دیگر، سیمیاس، کپس و فایدوندس از تپس، و اکلیدس و تیرپسیون از مگارا حضور داشته‌اند. آریستیپوس و کله‌امبروتوس گویا به اگنیا رفته بودند، و خود افلاطون نیز بیمار بود.^۱ سیمیاس و کپس، که شاگردان فیلولایوس فیثاغوری بودند، نقش مهمی را در مباحث فایدون درباره‌ی جاودانگی ایفا می‌کنند، و کریتون، هرموگنس، کیتسیپوس، مینکسنوس و اوکلیدس، در محاورات دیگر افلاطون به چشم می‌خورند. آخر کراتس اهل فیلوس نیز، که فایدون داستان را بر او نقل می‌کند، از شاگردان فیلولایوس بوده است و این امر نیز بر جو فیثاغوری محاوره می‌افزاید.^۲ کسنوفون از تمامی این افراد، به جز آیسخینس، فایدون، کیتسیپوس و کله‌امبروتوس، به عنوان طرفداران سقراط اسم می‌برد. درباره‌ی برخی از آنها اطلاعات کمی داریم، یا هیچ نمی‌دانیم. پیش از این گفتیم که آیسخینس یکی از نویسندگان محاورات سقراطی است (ص، ۲۵)، اما تنها کسانی که به عنوان فیلسوف بر ما معرفی

۱. من هرگز به این مطلب توجه زیادی نکرده بودم (هرچند، همان‌طور که برنت در همان‌جا می‌گوید، «چیزهای فراوان و عجیبی» در مورد آن نوشته شده است.) تا اینکه همکار توانایی در موضوع دیگر در طی یک نامه اظهار داشت که رفتار افلاطون در تنها گذاشتن سقراط در آخرین لحظات حیاتش، با وجود احتمال بیماری او، نابخشودنی بوده است. این سخن در آن زمینه، بی‌تردید حایز اهمیت است، و تعمق در علت این رفتار افلاطون شاید جالب باشد. بی‌تردید روا نیست که تفسیر منفی از این جریان عرضه کنیم، زیرا نه تنها آگاهی ما از این جریان فقط از طریق خود افلاطون به دستمان رسیده است، بلکه، صرف نظر از محاورات دیگر، کل محاوره‌ی فایدون تردیدی در واقعیت و شدت ارادت او به سقراط باقی نمی‌گذارد. شاید احساسات او چنان شدید بوده است که نتوانسته است منظره‌ی مرگ «بهترین، و خردمندترین و عادل‌ترین فردی را که می‌شناخته است» تماشا کند. او شاید پیش از آن، مراسم تودیع را با سقراط به جای آورده باشد. اما چون بیش از چهار کلمه‌ی خود او، هیچ سخن دیگری در این باره گزارش نشده است، هر احتمالی که داده شود جز حدسی بی‌پایه نخواهد بود.

۲. برای ارجاعات، ر. ک. به فایدون و ویرایش بلوک، ۳۴ و بعد.

شده‌اند، آنتیس تنس، اوکلیدس و آریستیپوس هستند، که هر کدام بنیانگذار مشهور مکتبی بوده‌اند که جنبه‌ای خاص از تفکرات سقراطی را برگرفته و خود را به او منتسب ساخته است. افلاطون بایستی از معتقدات خود این افراد به خوبی آگاه بوده باشد، ولی جانشینان آنها تنها از زمان ارسطو به بعد می‌توانند فعال باشند. بنابراین بجاست که در این جا فقط از کسانی سخن گوئیم که، مانند افلاطون، از دوستان شخصی سقراط بودند، و بحث کامل درباره‌ی «مکتب‌های» آنها - مکتب کلبی، مکتب کورنایی‌ها و مکتب مگاریاییان - را به مرحله‌ای دیگر موکول کنیم.

به نظر می‌رسد هر یک از آنها ویژگی خاصی از گفت و گوها، یا الگوی شخصی سقراط را برگرفته و تا حد افراط پیش برده‌اند و همان را روح «حقیقی» تعلیمات او دانسته‌اند و بقیه را نامربوط خوانده‌اند و کنار گذاشته‌اند. آنتیس تنس را پیش از این معرفی کرده‌ایم.^۱ به نظر او، مطلب مهم درباره‌ی سقراط این بود که به اموال و لذات دنیوی اهمیت نمی‌داد و بر برتری فضیلت تأکید می‌کرد. به دنبال او، دیوگنس و کلبیون روی کار آمد که از زهدگرایی افراطی و آیین فقر تبعیت کردند، خرقه‌ی ژنده بر تن کردند،^۲ و عصا و خورجین گدایی را نشان خود قرار دادند و هیچ توجهی به ظواهر نکردند، و (شاید به عنوان نتیجه‌ی مشکوک آیین فضیلت) شاخص‌های مقبول مناسبات رفتار اجتماعی را مورد استهزا قرار دادند. آنها برای رعایت حال دوستان یا شرکت در مهمانی، هیچ به شست و شو و آرایش خویش

۱. به ویژه درج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۷۶-۲۶۵.

۲. حداقل این سنت، سقراطی بود. ر. ک. به ص ۱۲۴ همراه یادداشت ۲. اما سقراط این جامه را برای تظاهر نمی‌پوشید، بلکه اشتغالات فکری مهم‌تری داشت که اجازه نمی‌داد به فراهم کردن جامه‌ی تازه‌ای بپردازد. دیوگنس لائرتیوس (۲، ۳۶) گزارش کرده است که آنتیس تنس ردای خویش را طوری مرتب می‌کرد که پارگی‌های آن دیده شود، سقراط از سر توبیخ گفت: «من بلاهت و غرور تو را از میان ردایت می‌بینم». این گزارش با منش هر دو طرف سازگار است.

نمی پرداختند و از ضیافت‌ها نیز متمتع نمی‌گشتند، در حالی که سقراط با کمال میل در آنها شرکت می‌جست.

قطب مخالف او، دست کم از نظر اعتقاد ظاهری، آریستیپوس بود. شاید سنت آگوستین به حق در شگفت می‌ماند که این «دو فیلسوف شریف، که هر دو اهل آتن و پیرو سقراط بوده‌اند، در معنا و اهداف زندگی، این همه اختلاف و سازش‌ناپذیری نشان می‌دهند» (شهر خدا، ۱۸، ۴۱). نقل کرده‌اند که آوازه‌ی سقراط باعث شد که آریستیپوس از ولایت خویش، کورنه، (وجه تسمیه‌ی پیروان او به کورناییان، همین است) به آتن بیاید. او همچون یک سوفسطایی به تعلیم پرداخت، و گفته‌اند که اولین فرد از شاگردان سقراط بود که برای تعلیم، مزد گرفت؛ و چنان شهرتی کسب کرد که دیونوسیوس^۱ او را به دربار خویش دعوت کرد و او در آن‌جا از زندگی پرتجملی برخوردار گردید. دیوگنس لائرتیوس در ضمن حکایتی می‌گوید (۲، ۸۳) او مسن‌تر از آیسخینس سقراطی بوده است. شاید اندکی از افلاطون بزرگ‌تر بوده است، و به گفته‌ی دیودوروس (۱۵، ۷۶) تا ۳۶۶ زنده بوده است. یحتمل آریستیپوس در اواخر عمر به کورنه بازگشت؛ همان‌جایی که دختر او آرتِه و نوه‌اش آریستیپوس («مادر - آموخته»)، همراه با دیگر کورناییان، دیدگاه‌های لذت‌گرایانه‌ی او را ترویج و تکامل دادند و به عنوان مکتب کورنایی مشهور گردیدند.^۲

۱. بی‌تردید، همان‌طور که در حاشیه‌ای بر لوسیان آمده است (پاره‌ی ۳۷B مانه‌باخ)، منظور دیونوسیوس اول است. ر. ک. به گروه (منابع در یادداشت بعدی آماده است).

۲. برای جزئیات فوق‌درباره‌ی آریستیپوس ر. ک. به دیوگنس لائرتیوس، ۶۵ و غیره (پاره‌های ۸-۱ مانه‌باخ)، و در مورد رابطه‌ی او با دیونوسیوس اول، به گروه Plato, III, 549 not s. مانه‌باخ (A. et Cyr. Frr. 89) تاریخ وفات او را حدود ۳۵۵ تعیین می‌کند. درباره‌ی آرتِه و آریستیپوس مادر آموخته ر. ک. به دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۷۲ و ۸۳؛ آریستوکلس (قرن دوم میلادی) به نقل

اکثر شواهد مربوط به دیدگاه‌های آریستیپوس، متأخر هستند و میان نظریات خود او و تعدیل‌های بعدی پیروانش تمایز آشکاری ایجاد نمی‌کنند، پیروانی که پس از اپیکور، تفاوت‌های خاصی با برداشت متقابل از لذت‌گرایی پیدا کردند.^۱ اما در کسنوفون و ارسطو نیز به او برمی‌خوریم که البته از این خلط مبرا هستند، و بنابراین ابتدا مطالب آنها را می‌آوریم. ارسطو در فقره‌ای از *مابعدالطبیعه* استدلال می‌کند که نمی‌توان همه‌ی انواع علت‌ها را در هر دانشی جست و جو کرد، مثلاً در چیزهای نامتحرک، مثل اعیان ریاضی، محلی برای علت حرکت یا اصل خوبی وجود ندارد. در ادامه‌ی بحث می‌گوید (۹۹۶a۲۹):

بنابراین در ریاضیات، چیزی به وسیله‌ی این نوع علت اثبات نمی‌شود، و نیز در آن‌جا هیچ برهانی بر پایه‌ی این که فلان چیز بهتر یا

اثوسیپوس. P. E. 14. 18.

۱. سی. جی. کلاسن در *Hermes* 1958 درصدد تمیز میان آریستیپوس و کورناییان برمی‌آید، اما کار او احتمالاً فاصله‌ی زیادی با حقیقت دارد. به آسانی نمی‌شود گفت، یعنی دلایلی در دست نیست، که وقتی دیوگنس لائرتیوس در ۲، ۸۶ در توصیف کورناییان می‌گوید *οἱ ἐπὶ τῆς ἄγωγῆς* *τῆς Ἀριστίππου μείνοντες* نمی‌توان منظور او را چنین تفسیر کرد که آنها به تعلیمات آریستیپوس وفادار ماندند (p. 184). مانه‌باخ (A. et Cyr. Frr. 86) فقط می‌گوید معنی *ἄγωγῆ* چیزی مشخص‌تر از این نتواند بود که *vivendi quandam aut philosophandi reationem in universum*. اگرچه مکتب کورنایی، به یک صورت کل، را پس از این بررسی خواهیم کرد، برای خوانندگان علاقمند، برخی از منابع مربوط به آنها و آریستیپوس را برمی‌شماریم: متون مربوط به آنها را ای. مانه‌باخ E. Mannebach, A. et Cyr. Frr. (1961)، و گ. گیانانتونی، G. Giannantonil *Cirenaici* (1958) گرد آورده‌اند. (من از ویرایش مانه‌باخ نقل قول می‌کنم.) علاوه بر اینها، گروهی در *Plato*, III, 530-60 و اشتنتسل در مقاله‌ی کورناییان *kyrenaiker* در *RE* گلچینی به دست داده‌اند. (سخنان ناتروپ درباره‌ی آریستیپوس، تاحدودی کهنه شده است.)

بدتر است اقامه نمی‌شود. در ریاضیات اصلاً به چیزی از این دست اشاره نمی‌کنند. بر همین اساس، برخی از سوفسطاییان، مثل آریستئیپوس، به ریاضیات اعتنایی نمی‌کردند، زیرا [به عقیده‌ی آنها] در هنرهای دیگر، حتی هنرهای کارهای عامیانه‌ای چون نجاری و پینه‌دوزی، همیشه سخن از بهتر و بدتر است، در حالی که در ریاضیات هیچ توجیهی برای خوب و بد وجود ندارد.^۱

مطابق تفسیر یونانی ارسطو، آریستئیپوس تا آن‌جا پیش رفت که این برهان را برای انکار وجود اعیان ریاضیات به کار برد، و مقدمه‌ی برهان او این بود که «هر چیزی که وجود دارد برای هدفی خوب یا زیبا در کار است».^۲ او به احتمال زیاد، اصل این استدلال دقیق هستی‌شناختی را از سقراط می‌دانسته است. فقراتی مانند جمهوری ۳۲۵ و بعد، شاهد این مدعا هستند.

پیش از این گفت و گوی میان سقراط و آریستئیپوس را در کسنوفون ملاحظه کردیم و دیدیم که سقراط با تأکید بر نسبت «خوب» به لحاظ غایتی که در مد نظر هست، از نیرنگ او خلاصی یافت. سقراط در جایی دیگر (خاطرات، ۲، ۱)، سعی می‌کند آریستئیپوس را به انتخاب یکی از دو شیوه‌ی زندگی ملزم سازد. کسانی هستند که برای حکومت بر دیگران سزاوارند، این افراد باید در خودشان شجاعت، تحمل سختی‌ها، شایستگی جسمانی، و تسلط بر شهوات را به وجود آورند؛ و کسانی هم هستند که این خصوصیات را ندارند، اینها فقط رعیت دیگران توانند بود، همیشه در

۱. ارسطو این نوع انتقاد از ریاضیات را، بدون ذکر نام، در ۱۰۷۸a۳۳ نیز آورده است. یگانه مورد دیگری که ارسطو اسم آریستئیپوس را آورده مربوط به انتقاد وی از افلاطون است که قبلاً به آن اشاره کردیم (ص ۶۵ یادداشت ۱).

۲. الکساندر مجعول، تفسیر مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸a۳۱، پاره‌ی ۱۵۴A در نسخه‌ی مانه‌باخ $\epsilon\iota\ \gamma\alpha\rho\ \pi\alpha\nu,\ \varphi\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \eta\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota.\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\alpha}\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\iota\sigma\iota\nu.$

معرض چپاول و بردگی قرار دارند و از هیچ گونه مشقت و رنج در امان نیستند. آریستیپوس پاسخ می‌دهد که می‌خواهد حکمران باشد و نه برده، بلکه به نظر او راه سومی هم وجود دارد که حد وسط بین این دو است: از طریق آزادی می‌توان به سعادت رسید، این سعادت را حاکم یا فرمانروا نمی‌تواند به دست آورد زیرا لازمه‌ی کار او این است که با خطرهای مقابله کند و به کارهای سخت تن دهد. آرزوی او تنها این است که هر چه بیشتر از زندگی آسان و لذت بخش برخوردار شود، و تصور می‌کند برای نیل به این مقصود بهتر است تابع هیچ کشوری نشود بلکه «در هر کشوری به صورت بیگانه (کسنوس)»^۱ زندگی کند. در مخالفت با این تمایل به زندگی آسان و لذت بخش است که سقراط داستان پرودیکوس را درباره‌ی انتخاب هراکلس تکرار می‌کند (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۱۲ و بعد).

لازم نیست خودمان به این مسئله (که همیشه معنای محصلی ندارد) مشغول سازیم که آیا دوست سقراط را باید بنیانگذار مکتب کورنایی دانست یا نوه‌ی او را که دارای همین نام است. پیشنهادهای مختلفی در این باب عرضه شده است، ولی چیزی بهتر از رأی متین مانه‌باخ (ص ۸۸) نمی‌توان اظهار داشت که نوه، نظریات خود را بر روی پایه‌هایی قرار داد که پدر بزرگ مستقر ساخته بود. (اما ر. ک. به ۳۱۵ و بعد کتاب حاضر.) تا آنجا که منابع موجود اجازه می‌دهند که بین نظریات آریستیپوس و تعدیل‌های بعدی آن فرق گذاریم، باید بگوییم آنها اطلاعات به دست آمده از کسنوفون و ارسطو

۱. گاهی آریستیپوس را بنیانگذار نظریه‌ی جهان وطنی کلبی و رواقی می‌خوانند. شاید این سخن از نظر تأثیر عملی درست باشد، اما دست کم از نظر صوری، میان تعلق به همه جا و تعلق به هیچ جا، یعنی متوطن بودن و بیگانه بودن، فرق هست. می‌گویند آنتیس تنس، اگر نگوییم پیروان او، در این مورد (مانند بسیاری از موارد دیگر) با آریستیپوس مخالفت کرده و گفته است انسان خردمند باید در حکومت شرکت کند (آگوستین، شهر خدا، ۱۸، ۴۱، آریستیپوس پاره‌ی ۲۳۱ مانه‌باخ).

را تکمیل می‌کنند و هیچ منافاتی میانشان وجود ندارد. بسیاری از سخنان مربوط به او در قالب حکایت و حاضر جوابی هستند، و برخی از آنها اقوال شناوری هستند که به دیگران نیز نسبت داده می‌شوند. در سخنان او لطیفه‌گویی ظریفانه با خشونت تند و بی‌ملاحظه درآمیخته است؛ این ویژگی در دیوگنس کلبی نیز دیده می‌شود. چیزی که دوستان جوان‌تر سقراط، ظاهراً، از او یاد نگرفتند ادب و نزاکت بود، و اگر آریستیپوس واقعاً از سخن افلاطون به این دلیل انتقاد می‌کند که «سقراط هرگز آنگونه سخن نمی‌گفت (ص. ۶۵، یادداشت ۱ کتاب حاضر)، انتقاد او درباره‌ی خودش نیز دست کم به اندازه‌ی افلاطون - اگر نگوییم بیشتر از آن - وارد است.^۱ به نظر می‌رسد او در دربار دیونوسیوس، موقعیت دلچسب و سورچرانی را داشته است که در قرون وسطی می‌توانستند با چنان گستاخی‌ای در محضر شاه سخن گویند که از ملازمان دیگر به هیچ وجه قابل تحمل نبود. یک نمونه کافی است. وقتی او پول می‌خواست، دیونوسیوس پاسخ داد: «اما تو گفتی حکیم هیچ وقت چیزی نمی‌خواهد.» «اول پول را بده، بعد وارد آن مسئله شویم.» دیونوسیوس پول را داد، سپس آریستیپوس پاسخ داد، «ملاحظه می‌کنی که من چیزی نمی‌خواهم.»^۲ همه می‌گویند که او زندگی پر تجملی داشته و غرق در لذات نامحدود بوده است، به خوردن و آشامیدن و جامه‌های زیبا و عطریات و زنان، عشق می‌ورزیده است (پاره‌های ۸۳-۷۲). در مورد ثروت و املاک، از یک طرف می‌گفت: ثروت، برخلاف کفش، هر قدر بزرگ

۱. مؤلف در این جا از دو ضرب‌المثل انگلیسی استفاده کرده است که ما حاصل معنای آنها را آوردیم

«it was a case of pot and kettle if not of mote and beam»

۴-

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۸۲، پاره‌ی ۴۵ مانه‌باخ. این داستان در زبان یونانی بیشتر معنی دار است، زیرا واژه ὄπορεῖν هم به معنی نیازمند بودن است و هم به معنی از دست دادن.

باشد، راحتی را مختل نمی کند (استوبایوس، پاره‌ی ۶۷)، و از طرف دیگر به دوستانش توصیه می کرد که دارایی خود را به حدی مختصر کنند که هرگاه دچار کشتی شکستگی شدند بتوانند آن را نیز همراه جان خود نجات دهند (پاره‌ی A9، B، D، و E). بی تردید، او برخوردار از عطایای یک جبار را بر قبول دردهای گرد آوردن ثروت و مسئولیت‌های پاسداری از آن ترجیح داد. البته او مخاطرات این راه را نیز قبول کرده بود و در حالی که از پوشیدن جامه‌های اعلای شاهانه لذت می برد، گاهی هم مجبور می شود لباس‌های زنده بر تن کند (پاره‌های ۴-۳۰). یکی از مفسرین هوراس، داستان جالبی درباره‌ی او نقل می کند که تویخ آنتیس تنس از سوی سقراط را به یاد می آورد (ص. ۳۰۹، یادداشت ۲ کتاب حاضر). آریستیپوس روزی، در حمام، ردای کهنه‌ی دیوگنس را برداشت و جامه‌ی ارغوانی خویش را بر جای گذاشت. دیوگنس، بی آنکه جامه‌ی او را بردارد، به تعقیبش پرداخت و جامه‌ی خویش را از وی خواست، در این هنگام آریستیپوس او را سرزنش کرد که چنان مغلوب شهرت خویش است که سرما را بر پوشیدن جامه‌ی ارغوانی ترجیح می دهد (پاره‌ی ۳۲۵).

دیوگنس لائرتیوس (۲، ۵-۸۳) فهرستی از آثار را به آریستیپوس نسبت می دهد، این فهرست مؤید سوءظن گروه به کسانی است که می گویند او عیاشی پیش نبوده است و ثنوری پردازی این مکتب را نوه‌ی وی انجام داده است.^۱ اما شاید اکثر آنها رساله‌های موجزی بیش نبوده است. با

۱. Grote, *Plato*, III, 549 note r. ادعای بنیانگذاری این مکتب توسط آریستیپوس جوان‌تر، مبتنی بر سخنی از آریستوکلس است (به نقل اثوسیبوس P.E. 14. 18، در نسخه‌ی مانه‌باخ بین پاره‌های ۱۵۵، ۱۶۳ و ۲۰۱ تقسیم شده است) مبنی بر اینکه آریستیپوس بزرگ‌تر، درباره‌ی غایت Τέλος، چیزی جز این نگفته است که گوهر به طور بالقوه در لذت نهفته است. آریستیپوس جوان‌تر ὁ σαφῶς ὠρίσαστο τὸ τέλος εἶναι τὸ ἡδέως εἶναι. ἡδονήν. این را نباید ادامه داد، مخصوصاً به دلیل اینکه (الف) آریستوکلس فقط در اشاره به آریستیپوس اول گفته است ὁ τῆν

تکیه بر ملاحظات مذکور، صرف نظر از منابع پراکنده‌ی متأخر، می‌توان دیدگاه‌های زیر را به آریستیپوس سقراطی نسبت داد. فقط باید اصول عملی رفتار را مورد مطالعه قرار داد، نه ریاضیات را (همان‌طور که قبلاً دیدیم)، و نه عالم طبیعت را، زیرا درباره‌ی آنها معرفتی به دست نمی‌آید، و اگر هم به دست آید، نمی‌تواند در خدمت اهداف سودمند قرار گیرد (پاره‌ی ۱۴۵). پسوخه بایستی لذت را هدف خود قرار دهد (پاره‌های ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱)؛ او به تندترین صورت لذت‌انگاری معتقد بود. لذت، همان لذت جسمانی است (پاره‌های ۱۸-۳) و در نتیجه فقط لذت آنی را شامل می‌شود: نه لذت مورد انتظار در آینده را می‌توان لذت دانست و نه یادآوری لذات گذشته را (پاره‌های ۲۰۷-۹: به نظر مانه‌باخ کلمه‌ی Aelian در پاره‌ی ۲۰۸ بی‌تردید از آن خود آریستیپوس است). البته این لذات عقلی هستند نه جسمانی، اما آریستیپوس دلیل دیگری داشت، مبتنی بر این نظریه‌ی او که لذت و آلم، حرکت هستند، لذت همان حرکت ملایم و آلم همان حرکت خشن است، یا، به عبارت دیگر، «او نشان داد که تلوس (غایت یا هدف، و در این جا، لذت) حرکت ملایمی است که بر حواس گسترده است» (پاره‌های ۱۹۳ و بعد). این حرکات هر چند معلول حوادث جسمانی و در نتیجه همزمان با آنها هستند، اما به پسوخه منتقل می‌شوند (وگرنه ما، احتمالاً، نمی‌توانستیم به آنها وقوف داشته باشیم)، و «حرکت پسوخه به مرور زمان ضعیف می‌شود» (پاره‌ی ۲۰۹). به دلیل همین تجلیل آریستیپوس از لذات جسمانی و تأکید او بر

καλοῦμένην κυρηναϊκὴν συστησόμενος αἵρεσιν (ب) این استدلال نظریه که لذت، حرکت است، از نظریات معدودی است که با اطمینان می‌توان به آریستیپوس اول نسبت داد. ر. ک. به یادداشت مانه‌باخ بر پاره‌ی ۱۹۲. منابع متأخر دیگر به طور مشخص آریستیپوس سقراطی را بانی مکتب خوانده‌اند. ر. ک. به پاره‌های ۱۲۵، ۱۲۶A-C، ۱۳۲ و غیره. درباره‌ی وجود و ماهیت احتمالی آثار آریستیپوس ر. ک. به یادداشت مانه‌باخ بر پاره‌ی ۱۲۱، pp. 76ff.

حرکت بود که پیروانش با لذت‌انگاری اپیکور به مخالفت شدید پرداختند، زیرا او از لذات عقلی تمجید می‌کرد و از لذات ثابت و پایدار که فقط به معنی فقدان رنج بود.

آریستیپوس، مانند استادش سقراط، معتقد بود که انسان باید بر خویشتن مسلط باشد، و هیچ وقت عنان اختیار خویش به دست لذات نسپارد و تسلیم آنها نگردد. اما او، برخلاف سقراط، از این اعتقاد، ضرورت زندگی خویشتن‌دارانه را نتیجه نگرفت. به عقیده‌ی او (پاره‌ی ۴۵، از استوبایوس) تسلط بر لذت‌ها به معنی پرهیز از آنها نیست، بلکه بدین معنی است که از آنها برخوردار شویم ولی تسلیم‌شان نشویم، همان‌طور که مسلط بودن بر کشتی یا اسب، به معنی عدم استفاده از آنها نیست، بلکه به معنی هدایت آنهاست در هر جهتی که می‌خواهیم. او در عین پوشیدن جامه‌ی ارغوانی و استعمال عطرها‌ی نیکو، می‌توانست خود را به اندازه‌ی دیوگنس، خویشتن‌دار بداند، زیرا همان‌طور که اگر بدن کسی نسبت به آتش مقاوم باشد، می‌تواند بدون هیچ آسیبی خود را بر شعله‌های اتنا Etna بزند، کسی هم که نگرش درستی نسبت به لذات دارد می‌تواند بدون اینکه بسوزد یا تباه شود، از آنها متمتع گردد (پاره‌ی ۵۶).^۱ نویسندگان قدیم دوست داشته‌اند پاسخ او را در برابر سرزنش دیگران در مورد رابطه‌ی وی با روسپه‌ی درباری معروف، لایس Lais، نقل کنند: «اختیار لایس به دست من است، نه اختیار من به دست او» (پاره‌های c-57A). براساس همین عقاید بود که او از لذاتی

۱. به یاد توضیح اخیر جی. ال. آوستین J. L. Austin در مورد برداشتن دو سهم از شیرینی مطلوبی می‌اندازد که برای هر کدام از افراد مجلس فقط یک سهم فراهم شده است: «وسوسه می‌شوم که دو قسمت بردارم و چنین می‌کنم، و بدین ترتیب تسلیم وسوسه می‌شوم... اما آیا مهار خویشتن را از دست می‌دهم؟ ... به هیچ وجه. ما غالباً با آرامش و حتی با زرنگی تسلیم وسوسه می‌شویم.» این استدلال او، از نطق ریاستش بر انجمن ارسطویی؟ (pp. 1956, 241)، را گلنر در *Words and Things* (Pelican ed. 1968), 242 نقل کرده است.

که در دسترس بود یا اسان فراهم می‌شد، حداکثر استفاده را می‌کرد، اما دلیلی نمی‌دید که خود را برای به دست آوردن لذات دیرباب و پر زحمت، به دردسر اندازد (پاره‌های B و 54A).

برخلاف برخی نظریات رایج کنونی، هیچ نابجا نیست که نظریه‌های معرفتی شکاکانه‌ای را نیز به آریستیپوس نسبت دهیم؛ این نظریه با قول اخلاقی به لذت حسی‌آنی، کاملاً سازگار است، و بلکه، به نظر او، مبنای آن است.^۱ حاصل عقیده‌ی او این جمله است «ما فقط بر احساس‌های خود می‌توانیم اطمینان داشته باشیم».^۲ سکستوس (بر علیه ریاضیدانان، ۷، ۱۹۰ و

۱. اثوسیبیوس آن را به (οἱ κατ' Ἀ. (οἰκατ' Ἀ. τὸν κυρηναῖον) ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς λέγοντες نسبت داده است، و آریستوکلس به (پاره‌های B و 211A، 212). سیسرون و سکستوس (پاره‌های C-213A، 217) لفظ کورناییان را به کار می‌برند، و دیوگنس لائرتیوس (2، 92) می‌گوید «کسانی که به ἄγωγη آریستیپوس (سقراطی) معتقد شدند و کورناییان نام یافتند». آریستوکلس در جایی دیگر، سخنی به همین مضمون را بر آریستیپوس بعدی نسبت می‌دهد، اما در مورد مشکل بودن تشخیص این دو تن از روی منابع مذکور ر. ک. به 315 یادداشت 1. با توجه به آنچه قبلاً درباره‌ی این دو تن گفتیم، هر کجا اوسیبیوس و مأخذ او، آریستوکلس، اسم آریستیپوس را بدون وصف آورده‌اند، به احتمال زیاد منظورشان آریستیپوس سقراطی بوده است نه مادر آموخته. اما آنچه گفتم برخلاف عقاید اخیرترین پژوهندگان است. مانه‌باخ (pp. 114-17) حدس می‌زند که نظریه‌ی شکاکانه را آریستیپوس جوان‌تر از پورون Pyrrho اخذ کرده و تعلیم نموده است؛ او این حدس را با صراحت اعلام می‌کند، اما فلونتس می‌گوید «به هیچ وجه چنین چیزی ممکن نیست». مشکل این‌جاست که طرفداران نظریه‌ی مخالف، بر این عقیده تکیه کرده‌اند که افلاطون برخی فقرات خود را، به طور مستقیم بر علیه آریستیپوس نوشته است، و ما این عقیده را، چون قابل برهان نیست، در این‌جا نادیده گرفته‌ایم. اگر هم نتوانیم قطعیت این نسبت را اثبات کنیم دست کم باید بگوییم نظریه‌ی شکاکانه، با صورتی از لذت‌گرایی که او مطرح می‌کند کاملاً سازگار است، و احتمالاً در برخی از آثار بسیار متعدد او عرضه شده است.

۲. μόνα τὰ πάθη καταληπτὰ، پاره‌های B و 211A، و در تفاسیر متعدد بین پاره‌های 18-211. معنی πάθη گسترده‌تر از αἰσθήσεις است، و بر

بعد، پاره‌ی ۲۱۷) پس از ذکر اینکه مکتب کورنایی نیز، مثل مکتب افلاطون، ظاهراً ریشه در تعالیم سقراط دارد، دیدگاه آنها را به شرح زیر توصیف می‌کند: ما احساسات، عواطف یا مدرکات حسی، خود را بی‌آنکه خطایی در آن ممکن باشد، ادراک می‌کنیم اما درباره‌ی علت‌های آنها چیزی نمی‌دانیم. ما، بدون هیچ بحثی، می‌توانیم بگوییم ادراکی از شیرینی یا سفیدی داریم، ولی نمی‌توانیم ادعا کنیم که آن ادراک به وسیله‌ی چیزی شیرین یا سفید به وجود می‌آید. «تأثیری که در ما به وجود می‌آید چیزی جز خودش را آشکار نمی‌سازد.» سکستوس و پلوتارک (*Adv.Col. 1120 bf.*) (fr. 218) هر دو در این مورد به حالت بیماری‌ای استناد جسته‌اند که غسل موجب ادراک تلخی می‌شود یا چشم مریض هر چیزی را به رنگ قرمز می‌بیند، و سکستوس توهمات را نیز بر این موارد اضافه می‌کند. تأثرات یا احساسات را به عنوان «حرکات درونی» (یا اضطرابات، *permutaciones*، *intimac*) نیز توصیف کرده‌اند (سیسرون، ر. ک. ۲۱۳۸). این نظریه، پروتاگوراس را به یاد ما می‌آورد، و اثوسیوس (پاره‌ی ۲۱۱۸) از «کسانی» سخن می‌گوید «که به پیروی از آریستیپوس می‌گویند فقط احساسات، یقین‌آور هستند، و نیز از کسانی که به پیروی از مترودوروس و پروتاگوراس می‌گویند هر چیزی جز احساس‌های جسمانی نباید اعتماد کرد». با توجه به اینکه پروتاگوراس همان اصل را بر مفاهیم اخلاقی‌ای چون عدالت نیز اطلاق کرد، این سخن تفاوت زیادی را نمی‌رساند،^۱ و دقیق نیست (ج ۱۱

عواطف نیز دلالت می‌کند (و در برخی موارد فقط به معنی عواطف به کار می‌رود)، اما تفاسیر قدیم این نظریه نشان می‌دهند که تکیه‌ی اصلی آن بر ادراکات حسی است، زیرا در اعتبار آنها تردیدی نیست.

۱. اگرچه بی‌تردید اثوسیوس بعداً (۱۴، ۱۹) از آریستوکلس نقل می‌کند که هر دوی مترودوروس و پروتاگوراس *βαδίζοντες τὴν ἐναντίαν βαδίζοντες*. اختلاف پروتاگوراس با مترودوروس یقیناً بیش از اختلاف او با آریستیپوس بوده است.

ترجمه‌ی فارسی صص ۲ و بعد). سیسرون (آکادمیکا، ۲، ۴۶، ۱۴۲، پاره‌ی ۲۱۳۸) سعی کرد میان آن دو بدین ترتیب فرق گذارد: سخن پروتاگوراس این است که هر آنچه بر کسی ظاهر می‌شود همان برای او حق است، و غیر از نظریه‌ی کورناییان است که می‌گویند چیزی جز حرکات درونی را نمی‌توان مورد ارزیابی قرار داد. «مطابق آنچه از منابع مورد اطمینان به دست می‌آید تفاوت آن دو در این است که آریستیپوس و کورناییان از نظر معرفت‌شناسی شکاک‌تر از پروتاگوراس بوده‌اند (یعنی دایره‌ی شناخت ما به نظر آنها محدودتر بوده است)، اما از نظر هستی‌شناسی چنین نبوده است، و آنها در انکار وجود واقعیتی خارج از ما، با پروتاگوراس همگامی نکرده‌اند. ما فقط نمی‌توانیم بگوییم واقعیتی هست یا نه، و اگر هست، شبیه چه چیزی است. این تعدیل جزئی نظریه‌ی پروتاگوراس، به احتمال زیاد، از سوی کسی صورت گرفته است که مسلک سقراطی دارد و در نسلی بعد از پروتاگوراس قرار گرفته است.^۱

۱. یعنی آریستیپوس. گروت (Plato, III, 560) این نظریه را ذاتاً با نظر «انسان معیاری» پروتاگوراس برابر می‌داند، و تفاوت زیادی بین آنها نمی‌بیند. تسلر (Ph. d. Gr. 350f) گفته است آن دو در ذهنی دانستن همه‌ی انطباعات ما، هماهنگ هستند؛ اما او تفاوتی را در میان آنها تشخیص داده است که من به ناتوانی خویش از فهم آن اعتراف می‌کنم. عبارت آلمانی بدین قرار است:

'Ihre [sc. the Cyrenaics'] Ansicht unterscheidet sich von der seinigen nur dadurch, dass dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückführen, in dieser, nicht in der durch die äusseren Sinne vermittelten Wahrnehmung, das ursprünglich Gegebene suchen.'

او در یادداشتی اضافه می‌کند که هر دوی سیسرون و اثوسیبوس (یعنی آریستوکلس) در فرق میان آنها اغراق کرده‌اند. اما امروزه مطلوب‌ترین دیدگاه شاید از آن مانده‌باخ است (p. 114) که می‌گوید: «نه قابل اثبات است و نه محتمل» که بگوییم کورناییان از پروتاگوراس پیروی کرده‌اند. این استدلال نیز در اثر مخالفتی محسوس با کسانی آشفته گشته است که سعی کرده‌اند نظریه‌ی مخالف را با ملاحظه‌ی دیدگاه‌های آریستیپوس در آثار افلاطون اثبات

مطلب دیگر را نیز درباره‌ی آریستیپوس می‌توان از منابع متأخر نقل کرد. یکی (که زیاد محل اعتماد نباشد) این است که او، همچون پرودیکوس، علاقمند به تمیز میان کلماتی بوده است که معنا یا صورت مشابه داشته‌اند.^۱ و دیگر آنکه (پاره‌ی ۲۲۷) او دعا و درخواست از خدا را کاری احمقانه می‌دانست: او می‌گفت، پزشکان به دلیل اصرار بیمار به او غذا و آب نمی‌دهند، بلکه فقط هنگامی این کار می‌کنند که برایش مصلحت بدانند.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم می‌شود که آریستیپوس، هر چند در نتیجه‌گیری‌هایش، به ویژه از نظر اخلاقی، با سقراط تفاوت زیادی پیدا کرد، در اصل پیرو سقراط باقی ماند، و اکثر مطالبی را که از او شنیده بود در خاطر نگه داشت. در توجیه شکاکیت می‌توانست بگوید که به توصیه‌ی سقراط، مبنی بر آگاهی از جهل خویش، عمل می‌کند. او نیز مانند سقراط از سیاست کناره گرفت، هر چند سقراط هیچ وقت نمی‌خواست «در هر جایی بیگانه» باشد و از دل و جان شهروندی آتن بود و بر قوانین آن وفادار ماند. همچون سقراط، کاملاً علاقمند به زندگی عملی بود و ریاضیات و مطالعات طبیعی را در آن‌جا که از عرضه‌ی فایده‌های عملی ناتوان بودند، کنار می‌گذاشت. تمستیوس به حق گفته است آریستیپوس از این جهت که به مطالعه‌ی خوب و بد و بررسی سعادت انسان ادامه داد از «پیروان اصیل سقراط» بوده است. (ر. ک. پاره‌ی ۱۴۳ در ویرایش مانه‌باخ). او همچون سقراط می‌گفت پسوخته هدف یا غایت خاص خویش را دارد (τέλος τῆς ψυχῆς)، پاره‌ی ۱۵۶)، هر چند هدفی که او انتخاب کرد با هدف سقراط فرق داشت. او همچنین فرضیه‌ی غایت‌شناسی را نه تنها بر انسان بلکه بر همه‌ی موجودات

کنند.

۱. پاره‌های B و ۲۲A، مثالی که داده‌اند θόρσος و θρόσος است.

تعمیم داد، و برای دفاع از آن، تمثیل کارهای خلاق پیش پا افتاده را به کار گرفت. عقیده‌ی او درباره‌ی دعا یک قدم جلوتر از سقراط بود، اما ریشه در این تعلیمات سقراط داشت: چون خدایان می‌دانند که مصلحت ما در چیست، نباید چیزهای خاصی از آنها طلب کنیم (کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۳). درباره‌ی لذت‌گرایی آریستیپوس، که هم با زندگی سقراط و هم با روح تعالیم او ناسازگار است، باید به خاطر داشته باشیم که اولاً سقراط به سؤال خویش درباره‌ی هدف نهایی زندگی بشر پاسخ نداد و ثانیاً، همان‌طور که پیش از این به‌طور مشروح بررسی کردیم، سخنان خود او نیز یقیناً با تفسیر سودگرایانه، و حتی لذت‌گرایانه، سازگاری زیادی دارد. اشتنتسل گفته است (RE, 2, Reihe, V. Halbb. 887). که نظریه‌ی کورنایی درباره‌ی لذت (برخلاف آنچه گفته‌اند) در قطب مخالف اخلاق سقراطی قرار ندارد بلکه عقیده‌ی اصلی سقراط را فقط در حوزه‌ی فردی به کار می‌گیرد. ولی شاید دقیق‌تر این باشد که بگوییم اگر چه هر دو متفکر، فرد را در نظر داشتند، آریستیپوس بسیاری از مطالبی را که سقراط درباره‌ی ماهیت پسوخته و نوع رفتار سودمند به حال آن گفته بود کنار گذاشت.

و سرانجام، برای توجیه بحث مفصل‌تر درباره‌ی کسی که شاید بگویند تنها در حاشیه‌ی فلسفه قرار دارد، به افلاطون روی می‌آوریم. افلاطون هیچ اسمی از آریستیپوس به میان نمی‌آورد، و ما نباید به پیروی از نقادان پیشین، برخی محاورات افلاطون را منبعی برای دیدگاه‌های آریستیپوس تلقی کنیم، یا بگوییم یقیناً او هدف اصلی انتقاد افلاطون بوده است. اما این دو با هم معاصر و آشنا بودند و وقتی ملاحظه می‌کنیم که افلاطون در تائیتوس، نظریه‌ی شکاکانه‌ای از معرفت را مورد انتقاد قرار می‌دهد که بی‌تردید صبغه‌ی کورنایی دارد، یا می‌بینیم کل فیلبوس به تشخیص جایگاه لذت در زندگی خوب اختصاص یافته است، و به سئوالاتی از این دست می‌پردازد که آیا لذت از آن بدن است یا از آن روح، شأن لذت‌های مربوط به

آینده و گذشته چیست، لذت با حرکت و با حالت خنثای فقدان درد چه رابطه‌ای دارد، به همان اندازه نارواست که بگوییم امکان ندارد که او این مطالب را در پاسخ یکی دیگر از شاگردان سقراط مطرح کرده باشد؛ شاگردی که به نظر وی کاملاً بیراهه رفته است. عموم پژوهشگران، با دلایل کافی، قبول دارند که فیلبوس از اخیرترین محاورات افلاطون است، و به دوره‌ای تعلق دارد که در آن، سقراط سررشته‌ی بحث را در دست ندارد یا بالکل از صحنه غایب است. اما او در فیلبوس دوباره به طور فعال حاضر می‌شود و مهار بحث را به دست می‌گیرد. این مسایل را هنگامی که به خود افلاطون پرداختیم بررسی خواهیم کرد. اما اگر قبول داریم، و باید هم قبول بکنیم، که فلسفه‌ی او از مباحث داغ‌زمان خود وی نشأت می‌گرفت و او سخنان خود را در قبال آن مباحث تنظیم می‌کرد و پاسخ خودش را به این سؤال سقراطی عرضه می‌کرد که هدف نهایی زندگی بشر چیست، نباید به طور پیشینی بگوییم: به هیچ وجه امکان ندارد که او در برخی موارد از آریستپوس انتقاد کرده باشد.

اثوکلیدس مگارایی (با این عنوان کامل یونانی از او یاد می‌کنیم تا با همان مشهورتر خویش اشتباه نشود)، علاوه بر این سخن افلاطون که او در ساعات آخر عمر سقراط در زندان حضور داشته است، بخش عمده‌ی محاوره‌ی ثائیتوس نیز از زبان او نقل می‌شود.^۱ اگر بتوانیم بر دأستان گلیوس اعتماد کنیم (Noct. Att. 6. 10)، آشنایی او با سقراط به فرمان مگارایی در ۴۳۲ برمی‌گردد، و شواهد ثائیتوس نشان می‌دهد که او در آن هنگام که ثائیتوس به صورت مجروح و مبتلا به بیماری اسهال خونی از کورینت بازگشته و در

۱. به عبارت دقیق‌تر، اثوکلیدس به غلامی دستور می‌دهد که گزارش آن گفت و گو را قرائت کند؛ او می‌گوید: در روز وقوع گفت و گو، یادداشتی‌هایی از آن برداشتم و سپس برخی نکات مبهم آن را از سقراط سؤال کردم و به یاری او این گزارش را تکمیل نمودم. مقایسه کنید با صص ۴۴ و بعد کتاب حاضر.

حالی نزع بود، هنوز در قید حیات بوده است. این حادثه را بایستی متعلق به سال ۳۶۹ بدانیم که در آن زمان، ائوکلیدس هشتاد سال یا بیشتر عمر کرده بود.^۱ افلاطون و برخی دیگر از دوستان سقراط، پس مرگ وی، آتن را ترک گفتند و مدتی در مگارا پیش ائوکلیدس به سر بردند،^۲ و در فایدون (۹۹a) و کریتون (۵۳b) آمده است که اگر سقراط از اجرای حکم آتنیان سر باز می زد می توانست در مگارا، و همین طور در تبس (یا بویوتیا) یعنی زادگاه سیمیاس و کیس، مأوا یابد. پس روشن است که ائوکلیدس از اعضای صمیمی حلقه‌ی سقراطی بوده است. اطلاعات ما در مورد تعالیم او حتی ناقص تر از آن مقداری است که درباره‌ی آریستپوس داشتیم. افلاطون در زمینه‌های فلسفی هیچ اشاره‌ای به او نمی کند، و ارسطو هرگز نظریه‌ای را با ذکر نام به او نسبت نمی دهد، و فقط از «مگاراییان» سخن می گوید؛ بنابراین ناچاریم تنها بر منابع بسیار متأخر اعتماد کنیم. اسامی تعدادی از شاگردان

۱. لازم نیست او را خیلی مسن تر بدانیم، زیرا او نیز می توانست مانند جوانان دیگر در ۱۸ سالگی یا کمی بیشتر وارد حلقه‌ی سقراط شود. این بحث مطرح شده است که تنایتوس در کدام یک از دو جنگی که در زمان میانسالی او بین آتن و کورینت اتفاق افتاد به این سرنوشت مبتلا شد، یعنی در ۳۹۴ یا ۳۶۹؛ اما این مسئله را اواساکس Eva Sachs در تک‌نگاری خویش *De Theaeteto*, pp. 22ff. به طور کامل روشن کرده است و نمی توان بر اظهارات او شبهه‌ی معقولی وارد کرد. نیز ر. ک. به فون فریتس در *RE*, 2. Reihe, X. Halbb, 1351f.

۲. دیوگنس لائرتیوس (۲، ۱۰۶، ۳ و ۶) این جریان را با اعتماد کامل بر هرمودوروس نقل می کند؛ کسی که از دوستان یا شاگردان (ἑταῖρος) افلاطون بود و کتابی درباره‌ی وی تصنیف کرد (سیمپلیکیوس، تفسیر کتاب طبیعت ارسطو، ۲۴۷، ۳۳؛ ۲۵۶، ۳۲). به گفته‌ی وی، افلاطون در آن هنگام ۲۸ سال داشته است. درباره‌ی مسئله‌ی «جباران»، یعنی اینکه ترس از آنها باعث شد افلاطون و دوستانش این راه را پیش گیرند، ر. ک. به تسلر *Ph. d. Gr.* 402 n. 2.

او را گزارش کرده‌اند، از اعضای بعدی مکتب نیز اسم برده‌اند.^۱ از جمله‌ی آنها اثوبولیدس Eubulides است، که به تألیف برخی معماهای منطقی معروف است؛ از زمره‌ی آنها معمایی است که از آن زمان تا به امروز مایه‌ی دردسر فلاسفه شده است: آیا کسی که می‌گوید «من دروغ می‌گویم» راست می‌گوید یا دروغ؟ برای تخمین تاریخ زندگی وی این حقایق داریم که او را معلم دموستنس دانسته‌اند و گفته‌اند با ذکر نام، از ارسطو انتقاد کرده است.^۲ برای اولین بار، ارسطو از «مگاریان» به عنوان مکتبی فکری یاد کرده است، و احتمالاً تا زمان وی به این عنوان مشهور نشده بودند.^۳ مسلم می‌نماید که آنها فلسفه را، خصوصاً در بسط منطق، به حدی فراتر از آنچه اثوکلیدس می‌گفت پیش بردند، و بنابراین صحیح نیست که هر نظریه‌ای را که دارای وصف «مگاری» باشد، فقط به همین دلیل، به او نسبت دهیم. شش محاوره به اثوکلیدس نسبت داده‌اند (نام آنها در دیوگنس لائرتیوس ۲، ۱۰۸ آمده است)، اما پانایتیوس رواقی (همان، ۶۴) در اصالت آنها تردید کرده است. تنها یک نظریه‌ی محصل را می‌شود با اطمینان به اثوکلیدس نسبت داد، یعنی وحدت خیر. مدارک موجود عبارتند از:

(۱) سیسرون، *Ac. pr.* 2. 42. 129: سیسرون به طرز نسبتاً عجیبی با این عبارت شروع می‌کند، «تا آن جا که من خوانده‌ام» اولین متفکر مکتب مگاری، کسنوفانس بود که پارمنیدس و زنون از او پیروی کردند. «سپس

۱. به عنوان نمونه ر. ک. به تسلا 8-246 Ph. d. Gr. و مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۰۴ و بعد.

۲. درباره‌ی پارادوکس‌های اثوبولیدس ر. ک. به W. and M. Kneale, *Dev. of Logic*, 114 (و برای کوشش‌های بعدی در حل آن، ر. ک. به ماده‌ی «دروغگو» در نمایه‌ی کتاب مذکور)، و به گروته *Plato*, III, 232f. and noteO. انتقاد او از ارسطو را دیوگنس لائرتیوس ۲، ۱۰۸ و آریستوکلِس به نقل اثوسیبیوس *P. E.* 15.2 آورده‌اند، و رابطه‌ی او با دموستنس نیز در دیوگنس لائرتیوس (همان) و [پلوتارک] زندگی سخنوران ۸۴۵C آمده است.

۳. مابعدالطبیعه، ۱۰۴۶b۲۹. مقایسه کنید با تذکرات تیلور در *VS*, 19 n. 2.

اثوکلیدس، شاگرد مگارایی سقراط، بر سر کار آمد و پس از وی این افراد را مگاراییان خواندند. او می‌گفت فقط آن چیزی خیر است که واحد، یکنواخت، و همیشه به یک حال باشد.»

(۲) دیوگنس لائرتیوس ۲، ۱۰۶: «اثوکلیدس می‌گفت خوب یکی است، اگرچه به نام‌های مختلف نامیده می‌شود؛ گاهی حکمت، زمانی خدا، و گاهی نیز عقل (نوس) و غیره. او اشیای مخالف خوب را رد کرد و گفت آنها وجود ندارد.»

(۳) با این دو مورد می‌توان فقره‌ای از تاریخ فلسفه‌ی آریستوکلس را که اثوسیبوس (P. E. 14. 17) نقل کرده است مقایسه نمود: این فقره بی‌آنکه اسمی از اثوکلیدس به میان آورد از مگاراییان سخن می‌گوید. او آنها را هم مشرب کسانی می‌داند که حواس را محکوم کردند و گفتند فقط باید بر عقل اتکا کرد. «در زمان‌های پیشین، کسنوفانس، پارمنیدس، زنون و میلسوس این عقیده را داشتند، و به دنبال آنها، پیروان استیلپون Stilpo و مگاراییان. به همین دلیل گروه اخیر [مگاراییان] گفتند آنچه هست واحد است و هیچ چیز دیگری وجود ندارد،^۱ و چیزی به وجود نمی‌آید و از بین نمی‌رود و دستخوش هیچ تغییری واقع نمی‌شود.»

بنابراین، همان‌طور که سیسرون و آریستوکلس نشان می‌دهند، این عقیده رایج بوده است که مگاراییان، ادامه دهندگان راه مکتب الیایی هستند. آریستوکلس این مکتب را کاملاً با پارمنیدس وفق داده است. وی عقیده‌ی اصلی مکتب را وحدت موجود می‌نامد، به خیر اشاره‌ای نمی‌کند و تأثیر سقراط را نیز به طور بارز نشان نمی‌دهد. اما سیسرون و دیوگنس، که به طور مشخص از اثوکلیدس اسم می‌برند، معاشرت او با سقراط را متذکر

۱. معنی جمله در قرائت دقیق همین است، اما قرائت هادنیشن (۱۸۴۲) و گیفورد (۱۹۰۳)، *καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι*، معنی متعارف‌تری نسبت به *καὶ* *τὸ μὴ ὄν ἕτερον εἶναι* (تسلر، Ph. d. Gr. 261 n. 2) دارد، یعنی «و ناموجود، چیزی دیگر است.»

می‌شوند، و می‌گویند به نظر او «موجود واحد» همان «خیر» بود. تمایل محققان پیشین بر این است که عنصر الیایی را برجسته سازند و بگویند ائوکلیدس قبل از آشنایی با سقراط تحت تأثیر استدلال‌های پارمنیدس بوده است؛^۱ اما یگانه نظریه‌ای، که انتساب آن به وی قطعی است، نشان می‌دهد که رهیافت او غیر از رهیافت نحله‌ی الیایی بوده است.^۲ هر دو مکتب در وحدت موجود اتفاق نظر دارند، و از این جهت ائوکلیدس بی‌تردید متأثر از پارمنیدس است؛ اما الیاییان تنها یک نظریه‌ی هستی‌شناختی محض و خالص عرضه کرده‌اند، در حالی که ائوکلیدس، چون شاگرد سقراط بود، خود را با ماهیت «خوب» مشغول داشته است. با این فرض که سخن دیوگنس دیدگاه او را به طور کامل نشان می‌دهد (زیرا هم روایت سیسرون را دربر دارد و هم نظریه‌ی پیروان او را نیز در وحدت موجود تقریر می‌کند)، قول او در باب خوب دو جنبه داشته است: اولاً خوب یکی است هر چند به نام‌های متعدد نامیده شود، ثانیاً ضد آن، یعنی شر، هیچ وجود ندارد. اولی، نتیجه‌ی مشروع تعالیم سقراطی است که هر فضیلت، یا خوبی‌ای، را به شیء واحد، یعنی حکمت یا دانش، تحویل می‌دهد. (سقراط در منون می‌گوید) هر فضیلتی - اعتدال، عدالت، شجاعت، تیزفهمی، حافظه، و خیرخواهی، و

۱. به عنوان نمونه، ناتورپ *RE*, VI, 1001؛ تسلر *Ph. d. Gr.* 245 n. 3؛ بین *Greek Thought* (چاپ انگلیسی ۱۹۲۸)، ۱۶۲: «در این که او ابتدا به اصول مکتب الیایی علاقمند گردید، تردیدی وجود ندارد.» اگر این داستان حقیقت داشته باشد که او از سال ۴۳۲ با سقراط آشنا بوده است، نظر این محققان نامحتمل است.

۲. مقایسه کنید با فون فریتس در *RE*, Suppl. V. 707ff.؛ آنچه در این جا آورده‌ام تا حدود زیادی متأثر از سخنان اوست. فون فریتس این قول را عقیده‌ی اصلی *Grunddogma* می‌نامد، و بدین ترتیب سخن گروهی موجه می‌گردد (Plato, III, 475) که «این آموزه [یعنی برابری واحد τὸ ἕν و خوب τὸ خوب] تنها چیزی است که به ما درباره‌ی ائوکلیدس رسیده است؛ و ما نمی‌دانیم که او چه نتایجی از آن اخذ کرد، و یا اصلاً به استنباط پرداخت یا نه.»

همین طور فضیلت‌های خارجی از قبیل سلامت، قوت، زیبایی جسمانی و ثروت - همان اندازه که سودمندند ممکن است زیان‌آور نیز باشند مگر آنکه قرین دانش و عقل باشند و در پرتو آن راه جویند. اما فرض بر این بود که واژه‌ی «خوبی» را فقط بر چیزی اطلاق کنیم که همیشه سودمند باشد و هیچ زیانی نرساند، این امر همیشه سودمند، چیزی جز دانش یا حکمت نیست.^۱ از طرفی چون سقراط واقعاً به خدا معتقد بود و می‌گفت فقط خدا به طور کامل می‌داند که چه چیزی برای انسان خوب است، ائوکلیدس می‌توانست تصور کند که در راستای تعالیم استادش بجاست که بگوید خدا نیز جز اسم دیگری برای خوبی، یعنی دانش، نیست.

افلاطون در جمهوری (505b-c)، از زبان سقراط، به یاوگی سخن کسانی اشاره می‌کند که می‌گویند: خوب دانش است؛ و وقتی می‌پرسیم «دانش به چه چیزی؟»، فقط می‌توانند بگویند «به خوب». برخی‌ها این انتقاد را متوجه ائوکلیدس دانسته‌اند؛^۲ اما چون به نظر او دانش، یکی از «اسامی

۱. منون، ۸۷c و بعد. من، در به کار بردن واژه‌هایی چون دانش، حکمت و عقل به جای یکدیگر، به شیوه‌ی خود سقراط عمل می‌کنم؛ او تقریباً با همان آهنگ به «خوبی» اشاره می‌کند، که به ایستمه [= دانش]، فرونیسیس [= حکمت] و نوس [= عقل]؛ و ملاحظه خواهیم کرد که دو واژه‌ی اخیر از جمله‌ی نام‌هایی است که ائوکلیدس برای «خوب» به کار می‌برد. تامپسون در منون خویش می‌گوید فرونیسیس، قوه‌ی ذهنی است که با ایستمه رابطه‌ی متقابل دارد، اما آن را به صورت ترکیب اضافی نیز به کار می‌بردند (جمهوری 505b,c: φ. ὀρθότητος)، که یگانه معادل ممکن آن «دانش» تواند بود. با این حال، به نظر من میان آن دو اختلاف مختصری هست. دانشی که سقراط در نظر دارد، برخلاف عرف عام، ایستمه نیست که غالباً فقط بر علم به چگونگی اطلاق می‌شود، بلکه «علم به این است که از چه چیزی باید ترسید و از چه چیزی نباید واهمه داشت» (پروتاگوراس 360d) و مطابق این علم است که زیان رنج یا مرگ، کمتر از ظالمانه رفتار کردن، دانسته می‌شود؛ و شایسته است برای این دانش، اسم بصیرت یا حکمت را نهاد که واژه‌ی فرونیسیس نیز بر آن دلالت می‌کند.

۲. از جمله‌ی آن‌هاست: تسلر، 1. *Ph. d. Gr.* 260 n. 1 و اشتنتسل در *RE*, 2. Reihe, V. Halbb. 876f. به نظر دوملر و دیگران، هدف انتقاد، آنتیسنس

متعددی» بود که بر خوب اطلاق می‌شد، نمی‌توان این احتمال را موجه دانست. این انتقاد را در واقع می‌شود به طرز نسبتاً موجهی بر خود سقراط وارد دانست، چرا که افلاطون اندکی پس از آن، گلایه‌ی آشنای گلاوکن را نقل می‌کند که وقتی از سقراط می‌پرسیم آیا خوب دانش است یا لذت یا چیز دیگر، پاسخ روشنی نمی‌دهد. اما سقراط پس از اعتراف مجدد به نادانی خویش، و بیان ناروایی تظاهر به دانستن چیزی که نمی‌دانیم، تسلیم اصرار گلاوکن می‌شود و می‌گوید چون خود خوب بسیار فراتر از دسترس ماست، تصویری از چیزی به دست می‌دهم که «به گمان من، زاده‌ی خوب و بسیار شبیه آن است». این چیز همان خورشید است؛ و در این جاست که تحقیق مشهور درجات شناخت و تمثیل خط و تمثیل غار را، در پرتو خورشید، مطرح می‌کند، و در ضمن تمثیل می‌گوید: «خوب عین موجود (واقعیت) نیست، بلکه در ورای آن و برتر از آن است». به عبارت دیگر این صحنه را که سقراط افلاطونی متقاعد یا مجبور می‌شود نظریه‌ی روشنی عرضه کند، بایستی ساخته‌ی خود افلاطون بدانیم، اگرچه او سقراط واقعی را به خوبی می‌شناسد و دارای چنان قدرت نمایشی است، که آن را با اعلام این هشدار ارائه کند که او فقط عقیده‌اش را بیان می‌کند، و عقیده‌ای که بی‌اساس باشد زشت و کور است، و یحتمل او خود را مایه‌ی ریشخند مخاطبین خواهد ساخت (d-506c).

نظریه‌ی ائوکلیدس، هر چند نمی‌توانیم آن را به طور کامل بازسازی کنیم، بی‌تردید تا این حد شبیه نظریه‌ی افلاطون بوده است که «خوب» را تا مرتبه‌ی اصل مابعدالطبیعی جاودانی و نامتغیر بالا برده است، اما او همچنین تحت تأثیر مستقیم و عمیق الیایان قرار گرفت، آن را به طور صریح با واحد پارمنیدس برابر دانست و گفت فقط خوب را می‌شود موجود دانست.

همه جا حاضر است. ر. ک. به آدام در همان‌جا: به نظر او این انتقاد بر خود افلاطون و دیگر شاگردان سقراط وارد است، و برای این منظور طرح شده است.

این نظریه که انبوهی از صور متعالی وجود دارند، از آن خود افلاطون است. اما، حتی در جمهوری نیز ملاحظه می‌کنیم که «خیر»، بالاتر از دیگر صورت‌ها (متعلقات دانش) قرار دارد و افلاطون می‌گوید: آن صورت‌ها نه تنها قابلیت شناخته شدن، بلکه هستی خود را نیز به نحوی وامدار «خیر» هستند؛ و ارسطو می‌گوید افلاطون در اواخر عمر خویش آن را با وحدت («واحد») برابر خواند و واحد را واقعی‌تر از صور دانست. یعنی به این عقیده رسید که خود صور، به اصطلاح ارسطو، علاوه بر جزء صوری، جزء «مادی» هم دارند، و وجود آنها ناشی از ترکیب واحد با بزرگ - و - کوچک است؛ یعنی ترکیب وحدت با حد، در سلسله‌ای نامتناهی.^۱ در این مرحله‌ی بعدی، خود واحد «موجود» یا «وجود» (οὐσία) است، در حالی که در جمهوری، به صراحت می‌گوید که صورت واحد خوب «موجود نیست، بلکه ورای موجود است». متناظر با این فقره در کتاب اول مابعدالطبیعه‌ی ارسطو، فقره‌ی دیگری نیز در کتاب آخر وجود دارد که وی به کسی نسبت نداده است ولی همه‌ی مفسیرین، آن را ناظر بر عقیده‌ی افلاطون دانسته‌اند. در آن جا می‌گوید: «از میان کسانی که به وجود جوهرهای نامتحرک قایل شدند، برخی، وحدت مطلق را با خیر مطلق یکی دانستند، اما گفتند جوهر آن عمدتاً در وحدتش نهفته است.»^۲ تا آن جا که اطلاعات به دست آمده از سیسرون و دیوگنس، نشان می‌دهد، این فقره را می‌توان تعبیر بسیار دقیقی از موضع اثوکلیدس دانست.^۳ اثوکلیدس و افلاطون، هر دو،

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۷b۲۰. البته اصطلاح «مادی» در معنای ارسطویی به کار رفته است، نه به معنای جسمانی.

۲. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی: آنها «می‌گویند، خود واحد، خود خیر است، اما تصور کردند که جوهر آن عمدتاً واحد است».

۳. به نظر من (برخلاف آنچه برخی تصور کرده‌اند) به صورت جمع آوردن جوهر، τὰς ἀκινήτους οὐσίας [= جوهرهای نامتحرک]، ایرادی بر این نظر محسوب نمی‌شود، به ویژه اینکه، لفظ οἱ μέν [= کسانی که] نشان می‌دهد که ارسطو می‌خواست این سخن گروه وسیعی را شامل شود که او فقط به

عمیقاً درباره‌ی مشکلات هستی‌شناختی به ارت رسیده از پارمنیدس اندیشیده بودند، و شاید بحث‌های دوستانه‌ی متعددی درباره‌ی طبیعت موجود و وحدت و رابطه‌ی آنها با «خوب» داشتند، همان خوب که هدف جست و جوی ناتمام سقراط بود. هیچ شاگرد واقعی نمی‌توانست در وجود آن تردید کند؛ اما برای کسانی که طبیعتی فلسفی‌تر از او داشتند، آموزه‌ی وحدت موجود مشکل جدی‌ای فراهم آورد.

پارمنیدس گفته بود چیزی غیر از موجود واحد وجود ندارد، و ائوکلیدس گفت که چیزی غیر از خیر واحد وجود ندارد، یا، به طور دقیق‌تر، هیچ چیز ضد آن نیست؛ یعنی شر، ناموجود است. فون‌فریتس نشان داده است (RE, Suppl. V, 716) که حتی این بیان را نیز می‌توان تعدیلی بر تعالیم سقراط دانست که (تحت تأثیر الیایی) آن را به صورت نظریه‌ای تفکری درآورده است. از عبارت «فضیلت دانش است»، باید نتیجه بگیریم که گناهی وجود ندارد، زیرا هیچ کس، دانسته و خواسته، کار غلط را انتخاب نمی‌کند. بدین ترتیب شری که قدرت محصلی در برابر خیر باشد باقی نمی‌ماند، و فقط بی‌کفایتی عقلی یا فقدان دانش و یا، به عبارت فون‌فریتس، «معدوم منطقی» را می‌شود شر نامید. متأسفانه، هیچ نمی‌دانیم که ائوکلیدس با چه استدلال‌هایی به این نتیجه رسید.

آیا ائوکلیدس، در این عقیده‌ی خویش که خیر واحد است، و چیزی برخلاف خیر وجود ندارد، کاملاً پیرو توحید پارمنیدی بود، و فقط «خیر» را جایگزین «موجود» واحدی دانست که وجود دارد؟ کمبود اطلاعات ما باعث می‌شود که به این سؤال پاسخی نسبتاً ظنی بدهیم، ولی باز هم شایسته است سعی خود را به عمل آوریم. هم‌اکنون گفتم که می‌توان «چیزی ضد خیر» را غیر از «چیزی جز خیر» دانست، و طبقه‌ای خنثی را موجود انگاشت. به علاوه، شاید حق با ال. رابین L. Robin بوده است که این نظریه

عضوی آن اشاره می‌کند.

را با اتمیسم مادی لوکیپوس و دموکریتوس مقایسه کرده است. این دو تصور می‌کردند که با برابر دانستن اصل پارمنیدی وحدت موجود با «جامد» (یا «ملا»)، بر این اصل پایدار مانده‌اند، صرف نظر از اینکه، این موجود واحد از میلیون‌ها ذره‌ی ریز تشکیل شده است که در فضا پراکنده‌اند (فضایی که «ناموجود» است). جوهر آنها یکی است، و فقط «جامد» وجود دارد. همین‌طور در آن چیزی که رابین «اتمیسمنطقی» می‌نامد، این جوهر واحد می‌توانست «خیر» باشد، که یگانه، همجنس و نامتغیر است، ولی در عین حال می‌توانیم آن را جوهر چیزهای جزئی و جوهر موجودات زنده تلقی کنیم و در آنها پراکنده بدانیم.^۱ همان‌گونه که افلاطون درباره‌ی صور معتقد بود، موجودات، هستی خود را از آن گرفته‌اند. فرق افلاطون با ائوکلیدس در این است که او صورت‌های نامتغیر را واسطه‌ی میان صورت خیر و جهان محسوس صیوررت قرار می‌دهد؛ اما برابر دانستن وجود با خوبی (آنچه بهترین است بیشترین بهره را از واقعیت دارد)، نشان اساسی تشابه شیوه‌هایی است که این دو فیلسوف در بسط میراث مشترک استادشان، سقراط، در پیش گرفتند.

دیوگنس لائرتیوس، علاوه بر این قول که فقط خیر وجود دارد، دو مطلب مربوط به روش فلسفی را نیز به ائوکلیدس نسبت می‌دهد (۲، ۱۰۷).
(۱) او در انتقاد از برهان‌ها، با نتایج آنها مخالفت می‌کرد، نه با مقدمات آنها. این شیوه، به حق، محققان را به یاد روش دیالکتیکی زنون

۱. Gr. *thought*, 163. با توجه به اینکه بیان رابین به طور کامل بر من روشن نیست (به ویژه کاربرد کلمه‌ی «ذوات» از سوی وی)، مدعی نیستم که تفسیر او را بازگو می‌کنم. فقط می‌توانم بگویم که مقایسه‌ی او با اتمیسم، سرآغازی برای بازسازی خود من فراهم می‌کند، که در ماهیت حدسی آن تردیدی وجود ندارد.

البیایی انداخته است،^۱ و گواه دیگری برای تأثیر البیایی بر اثوکلیدس است. این روش، که معمولاً نظریه‌ی طرف را به امر محال احاله می‌کند، مستعد ایجاد حمیت و پذیرای داغ جدل بود؛ شاید از همین جاست که گفته‌اند (دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۳۰)، سقراط، که شاهد دلباختگی اکلیدس به استدلال‌های جدلی بود، روزی به او گفت: «اثوکلیدس، تو خواهی توانست با سوفسطاییان، امانه با مردم، کنار بیایی».

(۲) او استدلال از روی قضایای همانند را رد می‌کرد و می‌گفت: قضایای ترکیب دهنده یا یکسانند یا غیر یکسان؛ اگر یکسانند بهتر است قضیه‌ی اصلی را بگیریم نه مشابه آن را؛ و اگر غیر یکسانند، مقایسه‌ی آنها نارواست.^۲ اثوکلیدس در این جا استفاده از تمثیل را، که خود سقراط به آن عادت داشت، مورد انتقاد قرار می‌دهد. در تفسیر او، باید توجه داشته باشیم که کلمه‌ای که «یکسان» ترجمه می‌کنیم (ὅμοιος)، در زبان یونانی معنای مبهمی داشت، هم بر تشابه دلالت می‌کرد و هم بر یکسانی کامل (هوهویت).^۳ اگر موضوع استدلال و چیزهای دیگری که برای توضیح آن انتخاب می‌شوند، فقط مواردی از یک شیء هستند، بهتر است استنتاج‌های خود را از روی خود موضوع انجام دهیم نه از روی چیزهای دیگر؛ و اگر

۱. به عنوان نمونه، Robin, *Gr. Thought*, 163; Natorp, *RE*, VI, 1002. از سوی دیگر، فون فریتس، در مخالفت جالبی با رابین، روش او را با شیوه‌ی معمول سقراط سازگار می‌داند (*RE*, Suppl. V, 717)؛ به نظر رابین، این روش نشان می‌دهد که اثوکلیدس «از دیالکتیک قیاسی اجتناب کرده است» (به نظر می‌آید که گویی رابین، برعکس نظم دیوگنس، این استدلال و استدلال بعدی را با هم تلفیق کرده و به صورت استدلال واحد مرکبی درمی‌آورد. صحت این کار محل تردید است.)

2. εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὁμοιά ἐστὶν ἀναστρέφεισθαι. εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων παρέλκειν τὴν παρόθεσιν.

۳. مقایسه کنید با عبارت τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον در ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، ۳۲۳b۱۱.

یکسانی آنها ناقص است، مقایسه‌ی آنها عامل نامربوطی به وجود می‌آورد که ممکن است باعث گمراهی شود. گومپرتس به عنوان مثال می‌گوید: اثوکلیدس از مقایسه‌ی سیاستمداران با ناخدایان یا کشاورزان یا پزشکان، نتیجه نمی‌گرفت که برای سیاست، دانشی تخصصی لازم است؛ زیرا میان این مشاغل مشابه، اختلافات فاحشی وجود دارد؛ او استنتاج‌های خود را فقط بر حقایق زندگی سیاسی استوار می‌ساخت.^۱

امیدوارم از آنچه گفتم روشن شده باشد که حتی از شواهد ناقصی که در دسترس داریم می‌توان تا حدودی پی برد که اثوکلیدس چه عقایدی را از سقراط برگرفته و چگونه آنها را بسط داده است؛ و نیز اطلاعاتی درباره‌ی وجوه اشتراک و افتراق میان روایت او از مکتب سقراط و روایت دوست و معاصرش افلاطون، به دست آورد.^۲ او همچون افلاطون می‌خواست پشتوانه‌ای نظری یا مابعدالطبیعی برای تعالیم عمدتاً عملی و اخلاقی سقراط فراهم سازد؛ و هر دو قبول داشتند که در چنین نظریه‌ای بایستی به آموزه‌ی الیایان درباره‌ی هستی توجه داشت.^۳ اما افلاطون در طرح مابعدالطبیعی عظیم خویش که فیثاغوریان و هراکلیتوس و سقراط و نبوغ خود وی در آن مؤثر بودند، جایی نیز برای الیایان در نظر گرفته بود، در حالی که به نظر می‌رسد اثوکلیدس بیشتر به شیوه‌ها و نتیجه‌های پارمنیدس و زنون توسل جسته بود. او حتی بیش از افلاطون از عالم تجربی کنار کشیده بود، و در جهانی از انتزاع‌های جدلی و قیاس‌های دوحدی قرار گرفته بود؛

۱. Gomperz, *Gr. th.* II, 188f. به عقیده‌ی فون فریتس (همان کتاب)، این انتقاد به احتمال زیاد متوجه اسطوره‌ها و تشبیه‌های افلاطونی است تا استدلال‌های تمثیلی سقراط. او به ابهام واژه‌ی *λόγος* (که شامل *μῦθος*] = اسطوره [نیز می‌شود) اشاره می‌کند، اما درباره‌ی *παραβολή* سخنی نمی‌گوید، واژه‌ای که ارسطو برای تمییز دقیق است. لال سقراطی از استدلال تمثیلی به کار می‌برد. (ر. ک. ص ۲۰۱ کتاب حاضر.)

۲. درباره‌ی افلاطون، ر. ک. فهرست موضوعی ج ۲، ماده‌ی «افلاطون: دین به پارمنیدس».

قیاس‌هایی که بر استعمال ناسازگار تقسیم‌ثنائی «یا - یا» مبتنی بود. در آنچه درباره‌ی خود او گفته‌اند، اشاراتی بر این مطلب وجود دارد؛ و این سخن بی‌تردید درباره‌ی پیروان او نیز صادق است، کسانی که عمدتاً به دستاوردهایی در حوزه‌ی منطقی نایل آمدند. آنها در اثر اشتغال به پارادکس‌ها و معماها، یا ترفندهای منطقی، نام جدلیون را برای خود به ارمغان آوردند، اما پیشرفت‌هایشان واقعی و پرازش بود.

محققان ادعا کرده‌اند که انتقادهای غیر صریح افلاطون را از ائوکلیدس در تعدادی از محاورات باز شناخته‌اند، سخنی که درباره‌ی آنتیس‌تنس و آریستیپوس نیز گفته‌اند. (این محاورات عبارتند از ائوتوفرون، جمهوری، پارمینیدس، ثائیتوس و سوفسطایی.) اما، از آن‌جا که در این خصوص، سخن هر محقق را محقق دیگری نفی کرده است، ترجیح می‌دهم بر شیوه‌ای که درباره‌ی آریستیپوس پیش گرفتم پایدار بمانم، و از افلاطون به عنوان منبعی برای بازسازی اندیشه‌ی وی استفاده نکنم. اما درباره‌ی روابط نزدیک شخصی و فلسفی این دو به حد کافی سخن گفته‌ایم، و همین امر محرکی است بر اینکه، از این پس، به مطالعه‌ی خود افلاطون بپردازیم.



جدا ساختن سقراط از افلاطون کاری است متهورانه و بسیار دشوار، اما، برای هر کسی لازم است تصویری از سقراط داشته باشد.

سقراط واضع اسم فلسفه و اولین کشته‌ی راه فلسفه است. زندگی و مرگ او منشاء خیر و برکت است و به زایش فکری درست اذهان باردار کمک می‌کند.

فروتنی طعنه‌آمیز سقراط و اعتدال معیشتی و حفظ سلامت و صلابت جسمانی او، نحوه‌ی پرسش و پاسخ او، عمل‌گرایی او، ذوق عاشقانه‌ی او، عقاید استوار او، قانون‌مداری او و... را هنوز هم می‌توان به دیده‌ی اعجاب و تحسین نگریست و الگو قرار داد.

