

دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱۰)

سوفسطاییان (بخش نخست)

ویژگی‌های کلی. دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی

حسن فتحی



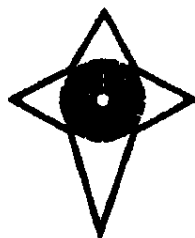
تاریخ فلسفه ی یونان

(۱۰)

سوفسطاییان (بخش نخست)
ویژگی های کلی. دیدگاه های سیاسی و اجتماعی

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه ی حسن فتحی



افشارت فکرروز

this is a persian translation of
A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
 by **W. K. C. Guthrie**, Cambridge university press,
 1969, vol. III, pp. 1-163



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

تاریخ فلسفه‌ی یونان
 (۱۰) سوفسطاییان (بخش نخست)

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی حسن فتحی

چاپ اول، اسفند ۱۳۷۵

چاپ و صحافی: سوره

نیراز: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۷۵۰ تومان

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

شابک: ۹-۵۰-۵۸۳۸-۹۶۴-۹۶۴-۵۸۳۸-۵۰-۹ ISBN: 964-5838-50-9

۷	سخن ناشر
۹	یادداشت مترجم
۱۱	دیباچه
۱۷-۳۵	فصل اول / مقدمات
۳۷-۵۶	فصل دوم / مباحث روز
۵۷-۱۰۴	فصل سوم / سوفسطایی کیست
	۱. کلمه‌ی سوفسطایی / ۵۹ □
	۲. سوفسطاییان / ۷۳ □
	الف) پیشه‌وری / ۷۳ ○
	ب) موقعیت درون شهری / ۸۱ ○
	ج) روش‌ها / ۸۳ ○
	د) گرایش‌ها و نگرش کلی / ۸۸ ○
	ه) زوال یا رشد؟ / ۹۵ ○
	و) سخنوری و شکاکیت / ۹۷ ○
	ز) نابودی آثار مکتوب سوفسطایی: افلاطون و ارسطو / ۱۰۰ ○

فصل چهارم / تقابل قانون - طبیعت در اخلاق و سیاست

۱۰۵-۲۴۰

۱. مقدمه / ۱۰۷ □

۲. طرفداران نوموس / ۱۱۷ □

الف) نظریات مردم‌شناختی پیشرفت / ۱۱۷ ○

ب) نظر پروتاگوراس درباره‌ی حالت اولیه انسان / ۱۲۲ ○

ج) دیگر کسانی که قانون را با عدالت و حق برابر می‌دانند / ۱۲۹ ○

ضمیمه: فقراتی که پیشرفت انسان را توصیف می‌کنند / ۱۴۷ ●

۳. واقع‌گرایان / ۱۵۷ □

الف) توکو دیدس / ۱۵۷ ○

ب) تراسوماخوس در جمهوری / ۱۶۳ ○

ج) گلاوکن و آدیمانتوس / ۱۷۸ ○

د) طبیعت و ضرورت / ۱۸۱ ○

۴. طرفداران طبیعت / ۱۸۵ □

الف) [طرفداری] خودخواهانه / ۱۸۵ ○

(۱) کالیکلس: طبیعت به منزله‌ی حق اقویا / ۱۸۵ *

(۲) آنتیفون: طبیعت به مثابه خودخواهی آگاهانه / ۱۹۵ *

(۳) شواهد دیگر / ۲۰۵ *

ب) انسان‌گرایانه: قانون مدون و قانون نانوشته / ۲۱

ضمیمه: نوموس از دیدگاه پیندار / ۲۳۵ ●

۲۶۳-۲۹۵

فصل پنجم / پیمان اجتماعی

۱. برابری سیاسی / ۲۶۵ □

۲. برابری در ثروت / ۲۷۳ □

۳. برابری اجتماعی / ۲۷۵ □

۴. برده‌داری / ۹۸۱ □

۵. برابری نژادی / ۲۹۱ □

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 درنظر 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 بی‌تردید 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 دهم (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

یادداشت مترجم

سوفسطاییان نه تنها در تاریخ فلسفه یونان بلکه در تاریخ اندیشه ی جهان نقش بسیار مؤثری داشته اند. علی رغم برخی تمایلات دنیاگرایانه و اهداف سودگرایانه ی برخی از افراد این نحله، به حق می توان آنها را روشن اندیشان یونان خواند. مباحثی چون جایگاه قانون و اصول اخلاقی، نظریه ی پیشرفت انسان از حالت توحش به حالت تمدن، مفهوم قرارداد اجتماعی، نظریات ذهنی معرفت، الحاد و لادری گرایی، لذت انگاری و سودگرایی، وحدت نوع بشر، برده داری و تساوی، ماهیت فضیلت، اهمیت خطابه و مطالعه ی زبان، و امثال این دسته از متفکران است.

شباهت سقراط به این جماعت آن قدر زیاد بود که نه تنها عوام بلکه بسیاری از خواص این دوره نیز نمی توانستند میان او و آنها فرق گذارند. از سوی دیگر، اگر سوفسطاییان نبودند، سقراط و افلاطون هرگز به وجود نمی آمدند. تفصیل این مجمل را در کتابی که پیش رو دارید خواهید خواند.

در قرائت اعلام سعی مترجم این بوده است که بر اصل یونانی پایبند بماند،

اما در مورد اسم‌هایی (همچون افلاطون، سقراط، هرودوت، ارسطو و ...) که شهرت بر اصالت غلبه دارد جانب شهرت را گرفته است. حرف «th = θ» را عده‌ای از مترجمان به صورت «ث» قرائت می‌کنند اما چون در زبان فارسی عملاً بین «ث» و «س» فرق نمی‌گذارند، قرائت «ت» را ترجیح داده‌ایم و مثلاً Theaetetus را ثئایتتوس خوانده‌ایم.

ترجمه‌ی این اثر مرهون حمایت‌های همه‌جانبه‌ی مدیریت محترم انتشارات فکر روز آقای محمدعلی مقدم‌فر و کوشش‌های بی‌وقفه و طاقت‌فرسای معظم‌له و دیگر کارکنان این شرکت، به ویژه اُپراتور محترم کامپیوتر سرکار خانم واعظی است؛ از همه‌ی این عزیزان صمیمانه تشکر می‌کنم.

آقایان دکتر زین‌العابدین پورابریشمی و مهندس رابط، اساتید گروه زمین‌شناسی و گروه فیزیک دانشگاه تبریز، به ترتیب در ترجمه‌ی فقرات ایتالیایی و آلمانی این اثر، مرا مورد لطف خود قرار داده‌اند؛ بزرگواری‌های استادانه‌شان را سپاس می‌گویم.

نکون این کتاب و بلکه حضور خودم را در عالم علم و اندیشه، مرهون شاگرد‌پروری‌های استاد گرانقدرم جناب آقای مهدی قوام‌صفری می‌دانم؛ حضور پر برکت ایشان را در زندگی‌ام گرامی می‌دارم.

تهران، سوم دی ماه هفتاد و پنج

حسن فتحی

دیباچه

لازم است این مجلد را با یک اعتذار شروع کنم. ابتدا قصد من این بود که در آن به افلاطون بپردازم، ولی عملاً آن را به متفکران قرن پنجم، از جمله سقراط، اختصاص دادم، و افلاطون را برای مجلد بعد نگاه داشتم، اگر چه او نیز، به عنوان منبع اطلاعات و مرجع مقایسه، بالضروره حضور دارد. بنابراین کل اثر احتمالاً شش جلد خواهد شد نه پنج جلد. زمانی که در ضمن کارهای دیگر خود، به فکر نوشتن این دوره بودم دلایلی برای این کار پیدا کردم، و این حقیقت هم مؤثر بود که این دوره‌ی محدود مطالبی دارد که می‌تواند یک مجلد معقول را تشکیل دهد. امیدوارم با ملاحظاتی که در آغاز بخش دوم (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی) به تفصیل مطرح کرده‌ام، این تمایز را توضیح داده و روشن کرده باشم که سوفسطاییان و سقراط به دوره‌ی واحد و برکت خیز روشن‌اندیشی آتنی تعلق دارند و افلاطون به دوره‌ای دیگر؛ دوره‌ی تفکری که پخته‌تر و تأملی‌تر، و از بسیاری جهات، سرخورده‌تر است. من با برنت موافق هستم که سقراط متعلق به عصر پریکلس است، کسی که «شاهد آغاز و انجام ساختن پارتنون [معبد جدید آتنا] بود»؛ و لازم می‌دانم «او را در

شرایط محیطی نسل خود وی مورد بررسی قرار دهیم.^۱

مسئله‌ی دشوار دیگر این بود که ترتیب دو مجلد قبلی را در این جا نیز رعایت کنم و هر متفکری را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار دهم، یا فصل‌ها را به صورت موضوعی مرتب سازم. سرانجام غیر عاقلانه به نظر رسید که سهم این متفکران کم و بیش هم‌دوره را در یک بحث پیوسته، از یکدیگر جدا سازم، و ترتیب دوم را برای دانشجویانی که علاقمند آن موضوعات هستند مناسب‌تر یافتم، موضوعاتی که (برخلاف مباحث مورد علاقه‌ی پیش از سقراطیان) هنوز هم به همان اندازه مورد بررسی‌های جدی قرار می‌گیرند. در عین حال سعی کرده‌ام امتیازات هر دو شیوه را با آوردن فصلی در پایان بخش اول جمع کنم، در این فصل درباره‌ی تک تک شخصیت‌های بزرگ این دوره به اختصار بحث کرده‌ام. در این مورد نیز در خود کتاب اندکی بیشتر سخن گفته‌ام (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۸۵ و بعد).

ممکن است خواننده از ترکیب غیر عادی این مجلد و از شمول آن بر افرادی که معمولاً فیلسوف شمرده نمی‌شوند، در شگفت شود. مطمئن هستم که اگر به موضوعاتی که در آن بحث می‌کنیم توجه شود، این شگفتی برطرف می‌گردد. فلسفه در آن زمان با مسایل زندگی عملی، و با دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی و منشأ و هدف جوامع سازمان‌یافته، کاملاً گره خورده بود، و بزرگ‌ترین مشکل آن، همان محدود کردن موضوع بود. آنچه یک صاحب نظر قرن هیجدهم درباره‌ی فیلسوفان این دوره گفته است، به همان اندازه درباره‌ی سوفسطاییان صادق است، یعنی «روشن‌اندیشی در عین حال که صفتی برای فیلسوفان بود، بر چیزی بیشتر از آن دلالت می‌کرد: این مفهوم نشان یک حال و هوای فرهنگی بود، جهانی که فیلسوفان در آن عمل می‌کردند، و بر آن عصیان می‌ورزیدند، و بسیاری از نظرات خود را از آن

1. Burnet, *Essays and Addresses*, 131.

می گرفتند، و سعی می کردند برنامه‌ی خود را بر آن تحمیل کنند.^۱ نمی‌توان سوفسطاییان را از جهان معاصرشان جدا ساخت، یعنی از نویسندگانی چون توکودیدس، اورپید، اریستوفانس و سخنوران؛ اما در عین حال، به دلایلی که روشن است، نخواسته‌ام این مجلد را به صورت تاریخ ادبیات یونان درآورم.

نمونه‌ی دیگر از ساختار غیر متعارف این مجلد، مقایسه‌هایی است که ضروری دیده‌ام، میان این دوره‌ی اضطراب عقلانی و اخلاقی یونان و دوره‌های بعدی تفکر اروپایی، یعنی عصر تجدید حیات فرهنگی، و دوره‌ی روشن اندیشی قرن‌های هفدهم و هیجدهم، و دوره‌ی پر اضطراب خودمان، انجام دهم. من از این مقایسه‌ها خودداری نکرده‌ام، اگرچه به عدم تخصص خود نسبت به دوره‌های اخیر به خوبی واقفم، و بیم آن نیز می‌رود که مقایسه‌هایی سطحی و کم مایه انجام داده باشم (مطلبی که از آن غافل نیستم). خود عنوان، نشان قبول دیدگاه مقایسه‌ای را با خود دارد، و این توضیح را تا آن جا که مد نظر من بوده است در ص ۹۴ می‌توان دید. درواقع سخن گفتن از مقایسه صحیح نیست. آنها بیشتر نمونه‌های یک جریان مستقیم هستند، یعنی ثمره‌ی فهم و مطالعه‌ی مجدد اندیشه‌های جهان قدیم؛ و امیدوارم تذکر برخی نکات درباره‌ی آنها، کتاب را بر دیگران جالب‌تر سازد، همان‌طور که نوشتن آنها برای خود من بسیار بهجت‌آفرین بود. در هر حال گریزی از آن نبود، زیرا، همان‌طور که معلوم خواهد شد، حتی پژوهشگران جدید که درباره‌ی تاریخ تفکر قرن پنجم مطلب نوشته‌اند، و من به ناچار از آنها یاری گرفته‌ام، خودشان را وارد بحث سوفسطاییان کرده و در کنار آنها قرار گرفته‌اند. هر چند ادعای ما نگارش تاریخی عینی است، خودمان نیز در آن سهیم هستیم.

1. Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation (the rise of modern paganism)*, London, 1967, p. xii.

نویسنده متأخری بر تأثیر نیرومندی که تماس‌های زنده و مستقیم با اندیشه‌های بزرگ یونان باستان بر خواننده می‌گذارد تأکید کرده است. بارها اثبات شده است که آن الهام‌بخش منازعات آزادی‌بخش واقع گردیده است؛ به طوری که صاحبان قدرت روسیه‌ی تزاری، که نمی‌توانستند به طور کامل مطالعات کلاسیک را حذف کنند، سعی کردند تأثیر انقلابی آنها را با محدود ساختن شان بر تفاسیر برخی از مؤلفان، خنثی سازند و اجازه ندادند در امر خطرناک یادگیری نظریه‌ی سیاسی باستان، آزادانه عمل شود.^۱ بدون اینکه از اهداف محدود یک مورخ خارج شوم، امیدوارم در این عقیده‌ی خود محق باشم که حلقه‌ی اتصال عقاید سیاسی و اجتماعی یونان با تلفیق آزادی و نظم در جهان معاصر هرگز گسسته نخواهد شد.

مایلم در یک مورد موضع خود را همین‌جا روشن کنم، تا کسانی که آن را قابل انتقاد می‌دانند از اول در جریان باشند. من در استفاده از افلاطون به عنوان یک منبع، به این سخن زیاد اهمیت نداده‌ام که او نمی‌توانست از کسانی که پیش از شصت سال قبل از وی به نوشتن پرداخته‌اند، به طور مستقیم انتقاد کند، و بنابراین پروتاگوراس واقعاً پروتاگوراس نیست بلکه آریستیپوس است که به آن نام نامیده شده است، و پرودیکوس او از جانب آنتیسن تنس سخن می‌گوید و همین‌طور. ایسوکراتس در هلن (§۲) به روشنی نشان می‌دهد که چگونه اهل بحث زمان او و زمان افلاطون فاقد اصالت بودند، و فقط گفته‌های پروتاگوراس، یا گرگیاس، یا ملیسوس را تکرار می‌کردند، و افلاطون تا این حد خردمند بود که فقط به همان متفکران اصیل و بزرگ پردازد و نه به پیروان کم‌مایه‌ی او. در هر حال روش او به توضیح خاصی نیاز ندارد، زیرا همانند آن را در دوره‌های زیادی می‌توان

1.H. G. Graham, 'The Classics in the Soviet Union', *Class. World*, LIV (1960-1), 107.

یافت. فروید، و نه فقط پیروان او، بزرگ‌ترین حمایت‌ها و مخالفت‌ها را از سوی کسانی دریافت کرد که پس از مرگ وی دست به قلم بردند، و، بی‌تردید، این کار سال‌ها ادامه خواهد یافت. افلاطون به راحتی می‌توانست برحسب میل خود از معاصرانش اسم ببرد، همان‌طور که در فایدروس با احترام و خوش‌بینی از ایسوکراتس یاد می‌کند. کاملاً ممکن هست که برخی نظریه‌هایی که بدون انتساب به کسی مورد انتقاد افلاطون قرار می‌گیرد از آن معاصران خود او باشد، اما در هر موردی باید با ذکر دلیل و مدرک سخن گوئیم نه اینکه به طور پیشینی ادعا کنیم.

در متن و پاورقی غالباً به کتاب‌ها، با عناوین اختصاری اشاره کرده‌ام و در مورد مقالات نیز فقط دوره و تاریخ را آورده‌ام. جزییات کامل کتاب‌ها، عنوان‌ها و صفحات مقالات را در کتابشناسی می‌توان یافت. پاره‌های سوفسطاییان، و سایر متون مربوط به آنها، بر مبنای اصل دقیقی که در جلد دوم ص ۳۴۵، یادداشت ۱ همین کتاب توضیح داده‌ام، در پاره‌های پیش از سقراطیان *Fragmente der Vorsokratiker* گردآوری دیلز و کرانتس آورده شده است. همچنین آنها را با اضافاتی چند، و با ترجمه و تفسیر ایتالیایی، می‌توان در چهار جزء جلد I کتاب *Sofisti* تألیف اونترشتاینر پیدا کرد. در این جا به آن کتاب با علامت اختصاری *sof.* اشاره کرده و به دنبال آن شماره‌ی جزء را آورده‌ام، اما *Sophs.* نشان دهنده‌ی کتاب او درباره‌ی سوفسطاییان است که توسط کی. فریمن به انگلیسی ترجمه شده است. شماره‌ی متونی که در بخش 'A' دیلز - کرانتس (*Testimonia*) هست قبل از این حرف ذکر شده است، و شماره‌های بخش 'B' را، که شامل نقل قول‌های موجود از هر فیلسوف مورد نظر است، با علامت 'fr' (پاره) مشخص کرده‌ام. نوشته‌های آثار بقراطی را با کتاب (آن جا که بیش از یک کتاب هستند) و فصل مشخص کرده و به دنبال آن جلد و صفحه‌ی ویرایش لتره

Littre را ذکر کرده‌ام. کسانی که می‌خواهند در مورد رسایلی که در آثار پزشکی یونانی *Corpus Medicorum Graecorum* (در اصل ویرایش هایبرگ، لایپزیگ، ۱۹۲۷) هست، به آن دوره نگاه کنند، با اندک دقتی می‌توانند فقرات مورد نظر را بیابند.

ترجمه‌های آثار قدیم و جدید از آن خود من است، در غیر آن صورت تصریح کرده‌ام.

لازم است از دانش پژوهانی سپاسگزاری کنم که به درخواست من، در جلد اول، پاسخ مثبت دادند و مقالات خارج از چاپ و حتی روگرفت کتاب‌ها را برایم فرستادند. کمک آنها فوق‌العاده ارزشمند بود و بزرگواری‌شان بسی تحسین‌انگیز؛ نیز از خانم دوریس واتسون متشکرم که بخش اعظم کتاب را تایپ کرد، و از آقای جان باومن که نمایه‌ی فقرات را فراهم آورد. مسئولیت نمایه‌ی عمومی، مانند مجلدات پیشین، برعهده‌ی خود من است.

دونینگ کالج، کمبریج

سپتامبر ۱۹۶۸

ویلیام کیث چمبرز گاتری

فصل اول

مقدمات

«توصیف کردن برگزیدن است؛ برگزیدن ارزیابی کردن است؛
ارزیابی کردن نقد کردن است.»

Gouldner, *Enter Plato*, 168.

هر دو جلد اول این تاریخ تا اندازه‌ای به مطالبی پرداختیم که می‌توان گفت مدت‌ها پیش تکلیف آنها روشن شده است، و حالا فقط ارزش تاریخی دارند. اکنون ما در گرد بودن یا پهن بودن زمین بحثی نداریم، و اگر در مورد اصل و جوهر ستارگان بحث بکنیم به ندرت می‌توانیم از تفکرات گسنوفانس Xenophanes یا آناکساگوراس Anaxagoras یاری جوییم. با تغییراتی که در قرن پنجم در فلسفه به وجود آمد، بحث درباره‌ی مطالبی شروع شد که هم اکنون دارای همان اهمیتی هستند که هنگام طرح اولیه‌ی آنها از سوی سوفسطاییان Sophists داشتند. هر نظری در مورد نهضت سوفسطایی داشته باشیم، (همان‌طور که آلبن لسکی Alban Lesky در کتاب تاریخ ادبیات یونان *history of Greek literature* می‌گوید) همه باید بپذیریم که هیچ نهضت فکری‌ای از نظر بقای نتایج، با آن قابل مقایسه نیست؛ و مسایلی که سوفسطاییان مطرح کردند در تاریخ تفکر غربی تا زمان

خود ما هرگز ارزش خود را از دست نداده‌اند.^۱ گواه این مطلب آثار متعدد جدیدی است که در مورد آن دوره حتی از سوی محققان اهل فن نوشته می‌شود، و در آنها تقابل میان سوفسطاییان و دیدگاه‌های افلاطون، نه به صورت بحث تاریخی بی‌طرفانه بلکه با تعصب و طرفداری جدی، مورد شرح و بسط قرار می‌گیرد. کمتر می‌توان مطالبی را که دارای چنین اهمیت حیاتی در حفظ ارزش‌های اجتماعی در زمان خود ما هستند با بی‌طرفی مورد بررسی قرار داد.

با وجود تغییر علاقه از پدیده‌های طبیعی به امور انسانی، باز هم روابط بنیادی میان سنت پیش از سقراطی و نهضت فکری جدید سوفسطاییان وجود داشت. در پیش‌گفتار جلد قبلی، پیش از سقراطیان را کسانی دانستیم که شیفته‌ی کشف ماهیت واقعیت و رابطه‌ی آن با پدیده‌های محسوس بودند. مسئله‌ی رابطه‌ی میان واقعیت و ظواهر به صورت بحث‌مبنایی باقی می‌ماند، و به انحاء مختلف تفاوت میان فلسفه‌های رقیب را تشکیل می‌دهد.

۱. Lesky, 341 البته افراد زیادی این سخن را گفته‌اند. ممکن است برحسب تصادف کتابی آلمانی زبان (W. Schmid, *Gesch.* 1. 3. 1, 216) را گشوده، بخوانید: «از اهمیت مسایل و مباحث آن دوره اصلاً کاسته نشده است»؛ یا در کتابی به زبان ایتالیایی (Gigante, *Nom. Bas.* 15): «مبنای فکری نظریه‌ی عمومی قانون در قرن بیستم به طور عمده تکرار تفکرات سوفسطایی قرن پنجم قبل از میلاد یونان است.» تأثیر آن بر نهضت روشنگری قرن هیجدهم را ارنست کاسیرر Ernst Cassirer در فلسفه‌ی روشن اندیشی *philosophy of Enlightenment*، مخصوصاً در بخش ۶، به وضوح نشان داده است، آن‌جا که به اثبات این سخن خود (p. 282) می‌پردازد که «پس از گذشت بیش از دو هزار سال، قرن هیجدهم مستقیماً با تفکر قدیم رابطه برقرار می‌سازد... دو نظریه‌ی اصلی که در جمهوری افلاطون از سوی سقراط و تراسوماخوس مطرح می‌شوند، دوباره در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند.» آنها امروز نیز در برابر هم قرار دارند. [این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است: فلسفه‌ی روشن‌اندیشی، ارنست کاسیرر، ترجمه‌ی نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲ م.]

از یک سو با آراء پیچیده‌ای روبه‌رو هستیم که با مسامحه می‌توان گفت مبانی آنها عبارتند از: اصالت تجربه، و اصالت تحقق، و اصالت پدیدار، و اصالت فرد، و نسبی‌گرایی، و اصالت انسان. ظواهر به طور دایم، لحظه به لحظه و فرد به فرد، عوض می‌شوند، و واقعیتی جز آنها وجود ندارد. این بینش در ضاحت اخلاقیات به «اخلاق موقعیتی situational ethics» منتهی می‌شود، یعنی بر اصول عملی‌آنی و فوری تأکید نموده و اعتنایی به اصول کلی و دائمی نمی‌کند. این قواعد یا اصول فقط در صورتی اعتبار می‌یابند که از سوی قدرتی الهی، و اعتقاداتی مذهبی، و همچنین سنت‌های مسلم گرفته شده‌ی فراوانی تأسیس شده باشند؛ در حالی که این عناصر به علت عدم قابلیت تحقیق تجربی، محل بحث و تردید هستند. دیدگاه مخالف در صدد است، با استدلال‌های فلسفی، اثبات کند که معیارهای مطلق و ثابت و حقایق تغییرناپذیری در ورای این ظواهر قرار دارند که پدیدارهای محسوس و اعمال و رخداد‌های فردی پایین‌تر از آنها هستند و تغییری در آنها ایجاد نمی‌کنند. این دیدگاه را می‌توانیم مطلق‌گرایی، و اصالت تصور، و فلسفه‌ی متعالی بنامیم (این اصطلاح‌ها که به ذهن می‌آیند در آن هنگام تعریف نشده بودند). نمونه‌های دیدگاه اول سخنان پروتاگوراس Protagoras، اولین و بزرگ‌ترین سوفسطایی است: انسان معیار همه چیز است و وجود خدا فرضی است که نمی‌توان آن را اثبات کرد. دیدگاه دوم ریشه در تعالیم سقراط دارد، که بعداً در نظریه‌ی مثالی افلاطون به اوج خود می‌رسد؛ مطابق این دیدگاه، مفاهیمی از قبیل عدالت و زیبایی و همان‌طور وحدت و تساوی و مفاهیم متعدد دیگر، جدا از ذهن انسان وجود دارند، آنها معیارهای ثابت و مستقلی هستند که ادراکات و افعال انسان را می‌توان و بلکه باید با آنها سنجید. دیدگاهی که جهان را مخلوق عقل الهی می‌داند، طبیعتاً با این بینش سازگار است.

شایان ذکر است که مباحث زیادی که اخلاقی یا سیاسی تلقی شده، و

به مطالب صرفاً عملی مربوط دانسته می‌شوند، درواقع حاوی مطالب فلسفی عمیق‌تری هستند. این سخن البته درست است زیرا اهل عمل که با آن مباحث سر و کار دارند ممکن است همیشه نسبت به مبانی آن آگاه نباشند؛ اما غالباً رابطه‌ی مذکور کاملاً آگاهانه است. سیاست و اخلاق، و نظریه‌های کلی مربوط به طبیعت انسان، و مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی را نمی‌توان از هم جدا کرد. فقط به طور ظاهری و صوری می‌توانیم بین این سؤال که آیا حکومت پادشاهی و جمهوری بهتر است یا حکومت مردمی و استبدادی، و این سؤال کلی که آیا قدرت باید در دست مردم باشد، یا در دست تعدادی اشرافی برگزیده و یا همه‌ی مردم، فرق بگذاریم. مسایلی از قبیل برده‌داری و الغاء آن، قوانین مربوط به مستعمرات، روابط میان نژادها و غیره وجود دارند که مستقیماً با عمل سر و کار دارند. در زیر این مسایل نظریاتی وجود دارند که، هر چند به شؤون انسانی مربوط هستند، انتزاعی‌تر و نظری‌تر بوده و با امور بنیادی طبیعت انسان سروکار دارند. آیا همه‌ی انسان‌ها ذاتاً مساوی هستند؟ آیا وجود قانونگذار و رعیت، و ارباب و برده فقط ناشی از توافقی عملی است، یا ریشه در تفاوت‌های طبیعی زوال‌ناپذیر دارد؟ وقتی پاسخ‌هایی را که در طول تاریخ به این سئوالات داده شده است بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم که اکثر آنها عامیانه و دست‌سوم هستند. این پاسخ‌ها مبتنی هستند بر پیش‌فرض‌هایی در مورد ماهیت واقعیت، و افعال عالم، و تبیین جایگاه انسان در عالم، و موضوعات مربوط به حکومت الهی در برابر بخت و اتفاق، و جهانی که افراد آن رابطه‌ی آلی با یکدیگر دارند در برابر مجموعه‌ای از اجزای متفرق که به طور تصادفی گرد هم آمده‌اند.

جنگ داخلی انگلستان در قرن هفدهم نمونه‌ای برای این مدعاست. ظاهر امر این بود که دو گروه رقیب، شاه و مجلس، بر سر اداره‌ی کشور به نزاع سیاسی پرداخته‌اند. اما در ورای آن این سؤال وجود داشت که آیا انسان‌ها به طور طبیعی، یا بنا به خواست خدا، به طبقات عالی و سافل

تقسیم می‌شوند؛ و آنهایی که آن را قبول داشتند، مبنای آن را عبارت از توزیعی روحانی می‌دانستند که در سرتاسر عالم جریان دارد. خدا، هالی‌ترین قانونگذار، در رأس قرار دارد، پس از او فرشتگان، سپس انسان، که به نوبه خود در رأس سلسله‌ی حیوانات قرار دارد، فروتر از آنها گیاهان هستند و بالاخره عالم جمادات. خواست خود خدا این بوده است که تفاوت رتبه‌ای در میان موجودات برقرار باشد، و مشیت او بر این تعلق گرفته است که در جامعه‌ای انسانی هم از همان الگو تبعیت شود. در نظام الهی، جواز نهایی سلطنت مطلقه عبارت از همین نکته است. اما با استفاده از این اصل مسیحی که می‌گوید همه‌ی انسان‌ها در نظر خدا برابرند، و اکثر ما به آن عقیده داریم، دقیقاً می‌توان خلاف سخن مذکور را اثبات کرد.^۱

مبنای سخن در این جا عبارت است از مقایسه‌ی میان عالم اصغر و عالم اکبر، نظم جامعه‌ی انسانی و نظم طبیعت، که لازمه‌ی آن، صنع الهی دانستن و موجود آلی واحد تلقی کردن جهان است؛ و این قول ریشه در فلسفه‌ی افلاطون و ماقبل آن دارد. فلسفه‌ی مقابل، که لاک و دیگران با حمایت از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی به تبیین تضمینات سیاسی آن

۱. فیلمر Filmer عقیده به اشتراک اموال و تساوی اشخاص را «گناهی نابخشودنی برای یک مسیحی» می‌داند (Greenleaf, Order, Empiricism and Politics, 92). به نظر پیوسی Pusey صرف پذیرش مقام و جایگاه در عین حال «حقیقتی در مشیت خدا» بوده است (گزارش کار کمیسیون پادشاهی دانشگاه‌ها ۱۸۵۲، در مورد پوشیدن ردای خاص توسط اشراف). مقایسه کنید با بررسی جین ایر Jane Eyre توسط استودارت Miss M. A. Stodart در Quarterly Review, 84 (December 1848). 173-4. «به طور کلی زندگی نامه‌ی خود نوشت جین ایر غالباً ساخت ضد مسیحی دارد. در سرتاسر کتاب نسبت به بهره‌مندهای اغنیا و در مقابل آن محرومیت‌های فقرا اظهار نارضایتی شده است، که، اگر تک افراد را در نظر بگیریم، نوعی اظهار نارضایتی در مورد تقدیر و گزینش خداوند است.» [کتاب جین ایر، تألیف شارلوت برونته، توسط مهدی افشار به فارسی ترجمه شده است. ناشر: عرفان و سعدی، چاپ هفتم، ۱۳۶۸ م.]

پرداخته‌اند، به همان اندازه دارای ریشه‌ی عمیق در تفکر یونانی است. روابط میان ارباب و رعایای او مبتنی بر قبول این قرارداد است که برای هر دو طرف تکلیف ایجاد می‌کند. هر چه هست فقط قرارداد انسانی است و هیچ قانون الهی وجود ندارد؛ و اگر حاکمی آن قرارداد را زیر پا بگذارد مردم حق دارند او عزل کنند، همان‌طور که اگر مردم از قوانین مبتنی بر آن قرارداد سرپیچی کنند او می‌تواند آنها را مجازات کند. چنانکه خواهیم دید، مبنای انسان‌گرایی سوفسطاییان یونان این بود که قانون را قرارداد محض می‌دانستند، قراردادی که انسان‌ها آن را به وجود آورده‌اند و می‌توانند با توافق خود آن را تغییر دهند؛ افلاطون با این قول مخالفت نمود، به نظر او عدالت و قانون برای خود وجود خاصی دارند، و آنچه از دست ما برمی‌آید فقط عبارت از این است که سعی کنیم، تا حد امکان، در روابط یکدیگر مطابق آنها عمل کنیم. به عنوان نمونه‌ی متأخرتر می‌توان هوگو گروتیوس Hugo Grotius را نام برد که در کتاب او «افلاطون‌گرایی قانون طبیعی جدید به صورت کاملاً روشنی نشان داده شده است... قانونگذار در تقنین قوانین گوناگون عملی از هنجار معتبر کلی و مطلق پیروی می‌کند که برای او و هر کس دیگر به یک اندازه نمونه و الگوست.»^۱ افلاطون مدعی شد که سوفسطاییان به غلط طبیعت را در مقابل قانون و ضد آن می‌دانند، زیرا خود طبیعت، که نتیجه‌ی طرحی عقلانی است، تجسم عالی قانون و نظم است.

در معرفت‌شناسی، فلسفه‌ای که پارمنیدس آن را بنیان نهاد و افلاطون به طرز استادانه به شرح و بسط آن پرداخت، قوای عقلانی انسان را دارای ارزش و اطمینان نامحدودی می‌داند؛ به نظر افلاطون مبنای این اطمینان وحدت ذاتی عقل انسان و عقل خدا است. پارمنیدس حواس را به کلی طرد کرد، و افلاطون آنها را فقط نقطه‌ی آغازی دانست که ذهن باید به سرعت آن را پشت سر نهد. توجه بیش از حد به محسوسات، فقط می‌تواند مانعی برای

1.E. Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 240.

فهم واقعیت باشد. معرفت واقعی آن است که مطلق و کلی باشد، و برای به دست آوردن این معرفت باید از تجربه فراتر رفت؛ باید نقاب حس را درید و به حقایق معرفتی ای دست یافت که در ذهن منطوقی هستند؛ زیرا ذات ازلی انسان پیش از آنکه تجسم یابد آنها را به طور مستقیم و بی واسطه مشاهده کرده است.

ظهور مجدد این دیدگاه را در تاریخ تفکر متأخرتر می توان به نقل عبارتی از کتاب دکتر گرینلیف Dr. W. H. Greenleaf به نام نظم، و اصالت تجربه، و سیاست (276 f.) *Order, Empiricism and Politics* به روشنی نشان داد؛ عبارتی که عقل گرایی قرن هفدهم انگلستان را توصیف می کند:

فیلسوفان عقل گرای آن زمان... جهات مشترک زیادی با سنت اصالت تجربی داشتند، اما نظریات آنها اساساً در مقابل دیدگاه های اصالت تجربه قرار داشت. فیلسوف تجربی در عین حال که اهمیت قوه ی عقلانی را قبول کرده و اطمینان زیادی به توانایی آن در فهم واقعیت اشیا داشت، باز هم تأکید می کرد که جریان استدلال باید بر پایدی استوار تجربه مبتنی باشد. داده های حسی معتبر اولین چیزی بود که برای روش استقرایی او لازم بود. از سوی دیگر، فیلسوف عقلی مذهب فقط بر اهمیت کامل عقل تأکید می کرد و می گفت از قوای دیگر یعنی حافظه و تخیل نمی توان در فهم واقعیت یاری خواست، آنها مانع شناخت واقعیت هستند. بنابراین، آگاهی های به دست آمده از حواس، مبهم، و غیر مطمئن، و گمراه کننده هستند؛ و فقط با تعالی تجربه به مرتبه ی بالاتر عقل می توان به نتایج تردیدناپذیر دست یافت. این عقل قوه ای فطری و نوری درونی است که خدا در هر فردی قرار داده و سازگاری آن را با واقعیت دستگاه آفرینش تضمین کرده است. عقل، خودکفاست یعنی شهودهای عقلی به تنهایی فهم روشن و دقیقی را که صفت مشخصه و مبنای هر معرفت واقعی است فراهم می کنند. این عقل نیز، مانند عقل تجربی، اشیا را به «طبایع» اصلی آن

تجزیه و تحلیل می‌کرد؛ اما این طبایع (برخلاف اصالت تجربه) اسامی محض نبودند، بلکه صورت‌هایی بودند واقعی و مطلق.

این توصیف از منابع معاصر انگلیسی اخذ شده است، ولی هر خواننده‌ای به روشنی می‌داند که ریشه در فلسفه‌ی افلاطون دارد؛ و هر چند مؤلف، دکارت را، که به «علم کُلّی ریاضی» معتقد بود، مثل اعلای این اندیشه می‌داند، عقل‌گرایان قرن هفدهم افلاطون خود را هم می‌شناختند، و بی‌تردید او را اولین نیای خویش می‌دانستند. الگوی علم عقلی و دقیق دانستن ریاضیات، بی‌شک در آثار افلاطون مشهود است. مکولی^۱ Macaulay به حق گفته است: تنها فلسفه‌ی افلاطون بر اذهان سلطه داشت تا اینکه فرانسیس بیکن Francis Bacon آنها را به جهت جدیدی هدایت کرد.

دیدگاه تجربی درباره‌ی قوای ادراکی انسان نظر بسیار معتدلی دارد. تردید در کفایت ساز و برگ ادراکی ما برای دریافت حقیقت ابتدا در زمینه‌ای دینی در مقابل وضوح ابصار الهی مطرح شد،^۲ ولی در بین فلاسفه‌ی ایونی از قبیل آناکساگوراس و دموکریتوس Democritus تا اندازه‌ای اعتدال روحی علمی به چشم می‌خورد. دموکریتوس در دوران بدبینانه‌ی خود معتقد بود: «ما هیچ چیز نمی‌دانیم، زیرا حقیقت در اعماق قرار دارد»، و «حقیقت یا وجود ندارد و یا بر ما پوشیده است». ولی او شکاک کامل نبود.^۳ حواس تصویر نادرستی از واقعیت را به ما ارائه می‌دهند، و ذهن به آسانی نمی‌تواند در ورای «معرفت غیر اصیل» ناشی از آنها به تحقیق و تفحص بپردازد؛ ولی لااقل به نظر او واقعیتی در ورای این ظواهر وجود دارد، خواه ما بتوانیم آن را به طور کامل دریابیم یا نه. برخی از سوفسطاییان، در

۱. بارون مکولی Baron Macaulay (۱۸۵۹-۱۸۰۰) مورخ، نویسنده و سیاستمدار انگلیسی. م.

۲. مثلاً از سوی آکمایون Alcmaeon و کسنوفانس، و هراکلیتوس Heraclitus.

۳. پاره‌ی ۱۱۷ و A۱۱۲.

دفاع از اصالت پدیداری تمام عیار، حتی این سخن را هم قبول نداشتند. این نوع شکاکیت بنیادی که پروتاگوراس و گرگیاس Gorgias داشتند کمتر می‌توانست در پیشرفت تفکر علمی سودمند واقع شود. این دیدگاه بازگشت تندی از عقل‌گرایی افراطی الیایان محسوب می‌گشت، اما تا حد زیادی وامدار شیوه‌ی اندیشه‌ی دانشمندان ایونی بود؛ کسانی که لادری‌گرایی یا بی‌اعتقادی دینی آنها، و انکار علت غایی، و تواضع آنها در برابر عظمت مسایل کیهانی در مقایسه با ضعف ادراکات بشر، راه را برای هرگونه تفکر آزادی باز کرد. در این مورد هم، نظایری برای آنها در سایر دوره‌ها، از جمله دوره‌ی خود ما، می‌توان یافت. کسی که در مورد رشد ناگهانی علمی در دوره‌ی تجدید حیات فرهنگی غرب [رنسانس] Renaissance، رابطه‌ی مسلم فرهنگ آن دوره را با فیلسوفان یونان در نظر نگیرد، نمی‌تواند مطالعه‌ی عمیقی در آن داشته باشد. احیای تعالیم یونان نیز، به اندازه‌ی پیشرفت‌های معاصر در معرفت، موجب پیدایش روش‌های تجربی و شیوه‌ی کلی اندیشه‌ی تجربی گردید. شخصیتی چون فرانسیس بیکن که از بنیانگذاران علم تجربی است به خوبی می‌دانست که دو مکتب فکری رقیب در زمان او، نماینده‌ی رقابت فکری مشابهی بودند که در دنیای باستان وجود داشت. او، به عنوان نمونه، در پیشرفت دانش *De Augmentis Scientiarum* می‌نویسد:

به این دلیل فلسفه‌ی طبیعی دموکریتوس و دیگران که خدا و روح را از بافت عالم خارج ساختند، و ساخت عالم را به افعال و تجربیات طبیعی (که در یک کلمه صدفه یا تقدیر می‌نامیدند) نسبت دادند، و ضرورت را علت اشیاء جزئی دانستند و علل غایی را مطرح نکردند، به نظر من (تا آنجا که از قطعات باقی مانده از فلسفه‌ی آنها می‌توان حدس زد) در مورد علل طبیعی، نسبت به فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو، بر پایه‌ی استوارتری قرار گرفته، و طبیعت را به طور عمیق‌تری مورد

بحث قرار می‌دهد؛ و دلیل آن فقط همین نکته است که آنها اصلاً به علل غایی نمی‌اندیشیدند در حالی که افلاطون و ارسطو در همه جا آن علل را معتبر دانسته و مطرح می‌کردند.^۱

کاتلین نُت Kathleen Nott نسبت به بیکن منصف نبوده است در آن هنگام که از راسل Russell به خاطر این سخن او تمجید می‌کند که رشد تفکر اروپایی دارای دو خط سیر اصلی بوده است که از یونان سرچشمه گرفته است، خط سیر ایده‌آلیستی و خط سیر تجربی، که یکی با افلاطون شروع می‌شود و دیگری با دموکریتوس. کاتلین نیز مانند اغلب مردم تحت تأثیر بیکن اظهار داشته است: «به طور کلی، پیشرفت‌های انسانی از رهیافت اصالت تجربی سرچشمه گرفته است، در حالی که پیشرفت‌های ضد انسانی به صورت‌های گوناگون با ایده‌آلیسم فلسفی مرتبط است.»^۲

تضاد میان ایده‌آلیسم افلاطونی و اصالت تجربه و شکاکیت سوفسطاییان موضوع اصلی این مجلد و مجلد بعدی است.^۳ در مطالعه‌ی تفکر سوفسطایی با یک مشکل جدی روبه‌رو هستیم. در مورد سوفسطاییان

۱. De Augm. sc. bk. 3, ch. 4. من عبارت لاتینی را که در جلد ۱ ویرایش الیس Ellis و اسپدینگ Spedding، صفحه‌ی 569 و بعد، یافت می‌شود ترجمه کرده‌ام، ترجمه‌ی خود آنها در جلد ۴، ۳۹۳ و بعد است.

2. 'German Influence on Modern French thought', *The Listener*, 13 January 1955.

۳. در این جا باید به دو نکته اشاره کنم. (۱) لازم است بعداً به طور دقیق مشخص شود که سوفسطاییان چه کسانی هستند، و معنی کلمه چیست. در این مقدمه آن را به معنی وسیعی به کار می‌برم که نشان‌دهنده‌ی روش‌های فکری خاصی باشد که سوفسطایی یقیناً، اگرچه نه جمیعاً، از آنها پیروی می‌کردند. (۲) معمولاً در این مورد سقراط را هم همراه افلاطون ذکر می‌کنند، زیرا افلاطون در محاورات خویش غالب اعتراضات خود را بر سوفسطاییان از زبان سقراط بیان می‌کند. اما موضع سقراط بسیار پیچیده است، و در حال حاضر بهتر است فقط از افلاطون به عنوان قطب مخالف اندیشه‌ی سوفسطایی نام ببریم.

هم مثل پیش از سقراطیان، بایستی اندیشه‌های کسانی را بازسازی کنیم که اغلب آثار آنها در دسترس ما نیست، و غنی‌ترین منبع اطلاعات ما درباره‌ی آنها خود افلاطون یعنی رقیب فلسفی آنهاست. در ضمن، مهارت نمایشی‌ای که او در معرفی شخصیت‌ها و گفت و گوهای سوفسطاییان به کار می‌برد، و افسون قوی آثار ادبی او (که میان آثار فلاسفه کم‌نظیر یا بی‌نظیر است)، تأثیر اجتناب‌پذیری در ذهن ما می‌گذارد. در قرن حاضر بحث بسیار جدیدی در مورد مزایا و معایب شیوه‌ی افلاطون و کفایت‌های نسبی دو نوع جهان‌بینی جریان دارد.

تقریباً تا این اواخر دیدگاه عمده، دیدگاهی که محققان نسل خود ما در آن پرورش یافته‌اند، این بود که در منازعه‌ی میان افلاطون و سوفسطاییان، حق با افلاطون است. ادعای او در مورد خودش درست بوده، یعنی او فیلسوف واقعی، و دوستدار حکمت بوده است؛ و سوفسطاییان افراد سطحی و ویرانگر، و فریبکاران ماهر، و متعاطیان سفسطه به معنی جدید کلمه بوده‌اند. اما از دهه‌ی ۱۹۳۰ به بعد، شاهد حرکت وسیعی برای دفاع از سوفسطاییان و پیروان آنها هستیم؛ این گروه سوفسطاییان را طرفداران پیشرفت و روشن‌اندیشی می‌دانند؛ و از افلاطون روی می‌گردانند و او را فرد مرتجع متعصب و مستبدی می‌خوانند که با خدشه‌دار کردن آبروی سوفسطاییان موجب زوال و اختفای آثار آنها شده است. Sir Karl Popper آنها را «دودمان بزرگ» می‌خواند، و پرفسور هولاک^۱

۱. برای نقد جالب هولاک رجوع کنید به مقاله‌ی استراوس L. Strauss، «آزادیخواهی و فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک» در *J. of Metaph.* 1959. من مخصوصاً آخرین پاراگراف او را می‌ستایم که در آن از «خطری سخن می‌گوید که از روح تحقیق به وسیله‌ی چیزی موسوم به فلسفه ناشی می‌شود»، و از تسامح مورد نظری که «به صورت دشمنی شدید با کسانی درمی‌آید که با کمال وضوح و اتقان می‌گویند شاخص‌های ثابتی وجود دارند که طبیعت انسان و طبیعت اشیا را تشکیل می‌دهند».

Havelock در کتاب خوی آزادیخواهی در یونان *The Liberal Temper in Greek Politics* عمدتاً از آنها اسم می‌برد. به نظر او سوفسطاییان اندیشه‌ای کاملاً آزادیخواهانه و مردمی را در یونان نشان می‌دهند، اندیشه‌ای که توسط نظریات نیرومند افلاطون و ارسطو پایمال شده است. متأسفانه [کار به جایی رسید که] در ۱۹۵۳ محقق آمریکایی لویسنس R. B. Levinson توانست بگوید که «امروزه طرفداری از افلاطون عمدتاً در میان محققان (و دوستان و مریدانی) یافت می‌شود که توجه آنها به او موجب پیدایش پیش از وقت نازیسم Nazism شد.» البته تردیدی نیست که پیدایش دولت‌های استبدادی در اروپا و جنگ جهانی دوم محرک نیرومندی برای این نهضت بود، و همین امر صحت ادعای حزب نازی آلمان را که در برنامه‌های رسمی آن بیان شده بود مغشوش ساخت، یعنی اینکه هدف آن به وجود آوردن «پاسدارانی به معنی عالی افلاطونی» است. شکل دیگر انتقاد از افلاطون، انتقاد روانکاوانه است که او را همجنس‌گرای گناه‌آلودی می‌داند که شوق مفرط بر فرمانروایی دارد.^۱

۱. کامل‌ترین و مؤثرترین انتقاد از افلاطون و تمجید از تجربه‌گرایان، کتاب جامعه‌ی باز و دشمنان آن (۱۹۴۵)، *the Open Society and its Enemies* (5 th ed. 1966) تألیف سر کارل پوپر است. انتقاد نوع دوم با فایت W. Fite در *The Platonic Legend* (۱۹۳۴) آغاز شد، و حالا در آثار فلسفی فراوانی دیده می‌شود که برخی از آنها عبارتند از: R. H. S. Grossman, A. Winspear and T. *Plato Today* (۱۹۳۷, 2 nd ed. 1925) نوشته شده است؛ D. Neurath and J. a. Lauwerys, *Plato's Republic and German Education* (۱۹۳۹) Silverberg, *Who Was Socrates?* (۱۹۳۹) که از دیدگاه مارکسیستی نوشته شده است؛ E. M. Joad, G. C. Field *Journal of Education* for 1945; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek politics* (1957); *Plato, Totalitarian or Democrat?*, essays ed. by T. L. Thorson (1963); *Plato, Popper and Politics*, ed. Bambrough (1967).

اما، چنانکه سعی کرده‌ام نشان دهم، این بحث عمیق‌تر از رخدادهای معاصر و نظریات رایج است، و درواقع مخالفت با نحوه‌ی معرفی سوفسطاییان به وسیله‌ی افلاطون از هر جهت کهن‌تر از آن است که برخی از اهل بحث به خاطر دارند. از اواسط قرن نوزدهم این مسئله باجدیت و کفایت تمام مورد بحث قرار گرفت. احتمالاً ویرایش اول تاریخ تسلر Zeller's (1844-52) *History* آخرین اثری بود که در آن بدون چون و چرا پذیرفته شده که حتی بهترین سوفسطاییان بالاخره در همه چیز میل و غرضی شخصی داشتند، و فلسفه را به جای اینکه جست و جوی حقیقت بدانند، وسیله‌ای برای ارضای تمایلات نفسانی و فضل فروشی درآوردند؛ و اینکه یگانه راه رهایی از آنها راه سقراط بود که سعی می‌کرد مبنایی عمیق‌تر و مطمئن‌تر برای علم و اخلاق پیدا کند (ZN. 1439). مخصوصاً اندیشمندان آلمان این دیدگاه را داشته‌اند که گروته Grote در فصل ۶۵ تاریخ یونان با قوت به مبارزه با آن پرداخته است. او شکوه می‌کند که مورخین فلسفه در آلمان «موجود شریری به نام «سوفسطاییان» «Die Sophistik» ساز می‌کنند و می‌گویند آنها با تعالیم مخرب خویش شخصیت اخلاقی آتنیان را از بین برده و آنها را فاسد کرده‌اند». گروته در زمانی به اصالت فایده و دموکراسی معتقد بود که هنگام توصیف پیدایش دموکراسی آتنی، ناگزیر از بیان این نکته بود که «ممکن است دموکراسی برای اغلب خوانندگان جدید مورد پسند نباشد.»^۱ دفاع او از سوفسطاییان را هنری سیدج ویک Henry Sidgwick در ۱۸۷۲ «بزرگ‌ترین کشف تاریخی» می‌نامد؛ او دیدگاه رایج در مورد سوفسطاییان را اینگونه خلاصه می‌کند:

آنها گروهی از افراد شارلاتان بودند که در قرن پنجم ق. م. در یونان

۱. گروته، 6th ed. 1888), VII, 52, and IV, 106 *History* اولین ویرایش این کتاب تقریباً درست همزمان با کتاب تسلر بود.

ظاهر شدند و با سوء استفاده از ساده لوحی عمومی به اموال فوق‌العاده‌ای دست یافتند: آنها مدعی تعلیم فضیلت بودند، در حالی که فی‌الواقع سخن مغالطه‌آمیز گفتن را می‌آموختند، و بدین طریق نظریات عملی غیر اخلاقی را رواج می‌دادند. آنها وقتی در آتن، یعنی پروتانیون Prytaneion یونان^۱، سکنی گزیدند در آن‌جا با سقراط برخورد کردند و مغلوب او شدند، سقراط بی‌معنی بودن لفاظی‌های آنها را آشکار ساخت، و نیرنگ‌های لفظی آنها را علیه خودشان به کار گرفت، و در مقابل مغالطه‌های زیانبار آنها فاتحانه از صحت اصول اخلاقی دفاع کرد.

ولی او تا آخر با گروه همراهی نکرد. در مقابل این سخن گروه که شخصیت‌های نادری در تاریخ به اندازه‌ی این به اصطلاح سوفسطاییان مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند، می‌گوید: «آنها در زمان خود بیش از حد لیاقت خویش موفق بودند، و این مردان بسیار خوشنام بعدها بد جلوه داده شدند.» انتقاد اصلی سیج‌ویک از گروه این بود که او به علت وسواس بیشتر برای احقاق حق سوفسطاییان، در مورد طرفداری و غرض‌ورزی افلاطون مبالغه کرده است. به نظر گروه، افلاطون

نه تنها معنی و شهرت عمومی اسم را از آن برگرفت تا آن را به معلمین مزدبگیر مخالف خود نسبت دهد، بلکه صفات‌های کاملاً زشت و ناموجهی را با آن همراه ساخت، که اصلاً در معنای اولیه و مشخص آن وجود نداشت؛ و به طور کلی از احساس تنفر مبهمی که همراه آن

۱. پروتانیون، عمارتی دولتی بوده که در آن روحانیان برگزیده و مهمانان دولت و کسانی که با پیروزی در مسابقه‌های ورزشی مایه‌ی مباهات آتن شده بودند، مسکن می‌گزیدند و به هزینه‌ی دولت پذیرایی می‌شدند. به نقل از مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی لطفی، ج ۱، ص ۴۵، با تصرف در قرائت و رسم الخط. منظور عبارت این است که آتن مجمع بزرگان یونان بود. م.

وجود دارد، ابتدا خبری نبود و این احساس بعداً به آن ملحق شد.

سیج‌ویک می‌گوید عکس‌العمل در مقابل مفسرینی همچون ستالبائوم Stallbaum که «از افلاطون به عنوان یک گزارشگر محضِ محاورات انجام شده سخن می‌گویند»، ضروری و درست بود، اما «همیشه این احساس وجود دارد که ذوق هزلی افلاطون با حضور دایمی همدلی عقلانی او تعدیل شده است.»^۱ جوت Jowett نیز در مقدمه‌ی ترجمه‌ی خود از محاوره‌ی سوفسطایی (۱۸۷۱) نقادی داورانه‌ای از گروه به عمل آورده، می‌گوید: «کاملاً ممکن است سوفسطاییان برجسته انسان‌های خوب و محترمی بوده باشند، ولی بدنامی آنها در آتن چیزی بود که به دلایل مختلفی (از قبیل بیگانه بودن آنها و ثروت‌اندوزی زیاد آنها، تحریک افکار جوانان) قبلاً در آتن رواج داشت، و به هیچ وجه ساخته‌ی دست افلاطون نبود.»^۲ ارزیابی دیگری در جستار مفصل و مستدلی توسط سر الکساندر گرانٹ Sir Alexander Grant صورت گرفته است. نتیجه‌گیری او این است که گروه در توضیح هیججویی‌ها و مخالفت‌های اولیه با سوفسطاییان موفق بوده است، اما در هر حال آنها به طور کامل از نظر اخلاقی بی‌تقصیر و از نظر فلسفی با کفایت نبودند، و «چهره‌های مکار و مشخصی که افلاطون ترسیم می‌کند»، فقط معلول خرده‌گیری شخص افلاطون از آنها نبوده است.^۳

مطالعه‌ی آثار این محققان نسل گذشته موجب می‌شود که بیشتر به ادامه‌ی بحث و نقل سخنان آنها علاقمند شویم. اگرچه شاید بی‌تناسب باشد، نشان دادن این نکته حائز اهمیت است که گزارش افلاطون از سوفسطاییان را، که بحث داغ روز است، نویسندگان دوره‌ی ویکتوریا

۱. رجوع کنید به دو مقاله از سیج‌ویک در J. Phil. 1872 and 1873.

2. Jowett, *Dialogues of Plato* (4th ed. 1953), III, 325 ff.

3. Grant, *The Ethics of Aristotle* (4th ed. 1885), I, 104-55

Victorians به طرز زیبا و صحیحی بررسی کرده‌اند؛ نویسندگانی که اکثر آنها نه تنها پژوهشگران خوبی بودند بلکه در زمینه‌های دیگری همچون سیاست و تعلیم و ترتیب نیز دست داشتند.^۱ ناگفته پیداست که نتیجه‌گیری‌های آنها، و همین‌طور محققان پس از آنها، از عقاید شخصی فلسفی و سیاسی آنها متأثر بوده است. کارل یوئل Karl Joël در ۱۹۲۱ (Gesch. 674 f) نشان داد که چگونه پوزیتیویست‌ها در دفاع از سوفسطاییان، مخصوصاً در انگلستان پس از زمان گروته و لوس Lewes، با هم هماهنگ شدند. در آلمان هم تئودور گومپرتس Theodor Gomperz (تحت تأثیر گروته)، لاس Lass و نیچه Nietzsche، در دوره‌ی پوزیتیویستی خویش، همین کار را کردند. ابتدا عجیب به نظر می‌رسد که یوئل، پیروان «عقل‌گرایی هگلی» را نیز به این دسته می‌افزاید، کسانی که از سوفسطاییان به عنوان «استادان عقل‌نظری» تجلیل کردند، و «از فلسفه‌ی تاریخ آنها چیزهای فراوان و مقبولی یاد گرفتند». از سوی دیگر، تاریخ باید مسیر خود را می‌پیمود و کار به جایی می‌رسید که افلاطون بیش از اندازه از سوی برخی مفسرین اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مورد تمجید و ستایش قرار گیرد. آنها از نظر عقاید شخصی آزادیخواهان صادقی بودند، اما تحت تأثیر چیزی که هولاک «مکتب ایده‌آلیسم جدید آکسفورد» نامیده است، توانستند افلاطون را نیز مانند خودشان یک آزادیخواه ویکتوریایی تصور کنند. این ادعای هولاک (Lib. Temper, 19) حاوی حقیقتی است که لااقل در آثار یکی از این نویسندگان «مطلب‌طوری بیان می‌شود که گویی به صورت جدی دفاع می‌کند»، و «طبیعت‌گرایان و پیروان اصالت ماده، و سوفسطاییان، و دموکرات‌ها چنان با آهنگ ضعیف مورد بحث قرار

۱. در مورد گروته و جوت لازم نیست سخن بگوییم، و گرانت به مدت هشت سال در مشاغل تربیتی در هندوستان خدمت کرده است. توصیف هولاک در مورد روش‌های سوفسطاییان در اصل همان جریان‌های دموکراتیک است که گروته پیش از وی گفته است، مخصوصاً در (VII, 39, n. 2 (on p. 40, col. 2)).

می‌گیرند که جایی برای دفاع و تأیید باقی نمی‌ماند.» عکس‌العمل اجتناب‌ناپذیری به صورت هشیاری‌ها و بیداری‌هایی به وجود آمد که در طول قرن به تدریج همه‌ی اروپا را دربر گرفت. امیدوارم بتوانم در صفحات آتی تعارض عقلی قرن‌های پنجم و چهارم ق. م. را تا حد امکان در پرتو شواهد آن زمان روشن سازم، و چگونگی پیدایش آن را از بحران‌های آن زمان و مقتضیات اجتماعی و تعلیم و تربیتی آن زمان بررسی کرده و معلوم سازم. لازم نیست نگران باشیم که بدان طریق فایده‌ی اصلی یا ارتباط استمرار آن از بین خواهد رفت.

فصل دوم

مباحث روز

در مجلد پیشین به طور مختصر اوضاع فکری قرن پنجم را، مخصوصاً در آتن، بررسی کردم و آثار مختلف قرار گرفتن علیت طبیعی به جای علیت الهی را برشمردم. پیش از آنکه معنای دیدگاه سوفسطایی و موضوعات مربوط به آن را به صورت مستقل و مفصل مورد بحث قرار دهیم، در این فصل سعی می‌کنیم علت‌ها و ویژگی‌های اصلی این تغییر نگرش را بیان کنیم.

تعیین علل یک انقلاب عقلی همیشه کار مشکلی است، و وقتی چیزهای فراوانی با هم اتفاق می‌افتند همیشه به آسانی نمی‌توان علت را از معلول بازشناخت؛ ولی به چیزهایی می‌توان اشاره کرد که به احتمال زیاد جزو علل انقلاب مورد نظر هستند. پیش از این، بر مبنای شواهد تاریخی، گفتیم که «پیش‌ازسقراطیان»، و مخصوصاً ایونی‌ها، همه بر شکل‌گیری اندیشه‌ی سوفسطاییان مؤثر بوده‌اند. اگر میان نظریات دموکریتوس و آراء پروتاگوراس یا گرگیاس رابطه‌ی علی وجود داشته باشد، بسیار محتمل است راه دیگری برای این تأثیر پیدا کرد. از طرف دیگر تأثیر الیاییان بر پروتاگوراس و گرگیاس را نمی‌توان انکار کرد، همان‌طور که هراکلیتوس بر پروتاگوراس اثر گذاشته است، و گرگیاس را شاگرد و پیرو امپدوکلس می‌دانند. یکی از نیرومندترین عوامل مؤثر در پیدایش اومانیسم (اصالت

انسان) را می‌توان در نظریات مربوط به منشأ طبیعی داشتن حیات و جامعه پیدا کرد که یکی از ویژگی‌های تفکر ایونی از آناکسیمندر به بعد بوده است. حیات، من جمله حیات انسان، ناشی از نوعی تخمیر است که به وسیله‌ی گرما در ماده‌ی مرطوب یا متعفن ایجاد می‌شود؛ و گروه‌های اجتماعی و سیاسی، حاصل توافقی است که انسان‌ها فقط برای مقابله‌ی مؤثر در برابر عوامل طبیعی غیر انسانی به آن اقدام کرده‌اند. صرف آفرینش‌شناسی‌ها به حذف علل الهی از عالم کمک کردند، نه به این دلیل که آنها اصالت تکاملی بوده و به آفرینش معتقد نبودند - اندیشه‌ی آفرینش الهی هیچ وقت در دین یونانی عنصر بارزی نبوده است - بلکه به این علت که به راحتی نمی‌توانستند مانند شیوه‌ی رایج میان یونانیان در همه جای طبیعت به موجودات الهی یا نیمه الهی معتقد باشند. این سخن که ستارگان یا خورشید ابرها را روشن می‌کنند، یا گردبادهای کیهانی صخره‌ها را از زمین می‌کنند و به چرخش درمی‌آورند، آهنگ غیر دینی داشت. خدایان الهی، اگر جهان را نیافریده بودند، لاقلاً آن را کنترل می‌کردند؛ ولی نظریات فلاسفه‌ی طبیعی نقشی برای زئوس Zeus در ایجاد باران، یا رعد و برق، و برای پوسیدون Poseidon [خدای دریا] در وقوع بلای زمین لرزه، باقی نگذاشت.^۱

۱. تکرار این سخن شایع و درست لزوم چندانی ندارد که عقل‌گرایی به اصطلاح هر دوره‌ی روشن‌اندیشی‌ای به هیچ وجه کلیت ندارد. طرد فاعلیت الهی محدود به گروهی تحصیل کرده و خردورز بود. وقتی در زمان افلاطون (۳۷۳ ق. م.) زمین لرزه‌ی شدید و موج جزر و مدی شهر آخایی هلیکه Helike را ویران کرد، هنوز دو نوع دیدگاه در مورد این حادثه وجود داشت: «یکی تمایل دیندارانه» (از جمله نظر هراکلیدس پونتوس) که این بلا را نتیجه‌ی خشم پوسیدون می‌دانستند، و دیگری عقل‌گرایان که آن را فقط معلول علت‌های طبیعی توصیف می‌کردند. رجوع کنید به استرابون ۸، ۷، ۲ و دیودوروس ۱۵، ۴۸ (هراکلیدس پونتوس، پاره‌ی ۴۶ ورلی). توکودیدس توضیح می‌دهد که چگونه، وقتی طاعون در آتن شیوع یافت، اغلب مردم از مراسم شعائر دینی

تا آنجا که روحیه‌ی تازه، نوعی بازگشت از بررسی جهان خارج به مطالعه‌ی امور انسانی بود، سهم پیش از سقراطیان را باید آن چیزی دانست که غالباً شکست آنها تلقی می‌شود. بالاخره اگر انسان‌ها بخواهند به زندگی خوب و خوشی ادامه دهند باید به جهان مورد تجربه‌ی حسی و رابطه‌ی آن با انسان بیندیشند. به نظر اکثر ماها عالم محسوس «عالم واقعی» است، در حالی که فیلسوفانی چون پارمنیدس و دموکریتوس که حداکثر اختلاف را با یکدیگر داشتند، هر یک به شیوه‌ی خاص خود واقعیت آن را انکار کردند و حواس را نامعتبر دانستند. در پاسخ این سؤال روشن که: «من می‌توانم به چشم خود اعتماد کنم، نه؟»، آنها به صراحت می‌گفتند «نه». حرکت و تغییر فریبی بیش نبودند، و «هستی» فقط یک ملا ثابت و نامتحرک بود؛ یا از نظر دموکریتوس اشیاء واقعی اتم‌ها بودند که هیچ کیفیت محسوسی نداشتند. به علاوه، ویژگی نظری و انتزاعی آن نظریات آنها را کاملاً در معرض انتقاد قرار داده بود، به طوری که گرگیاس با استفاده از نبوغ خود به راحتی توانست استدلال‌های الیبیان را برای اثبات عکس نتایج آنها به کار گیرد: چنین نیست که «آنچه هست، هست»، بلکه آنچه هست نیست، چیزی وجود ندارد (رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۶۵ و بعد). پیش از سقراطیان علاوه از اینکه خیلی از هم فاصله داشتند، در اثر تناقض متقابل با یکدیگر اعتبار خود را از دست می‌دادند. هر کدام از آنها فقط خود را بیش از همه به حقیقت نزدیک‌تر می‌دید، ولی آیا دلیل استواری وجود داشت که یکی از آنها را بپذیریم و دیگران را رد کنیم؟ گرگیاس^۱ از این جبهه نیز یورش برد. به نظر او آنها فقط، مانند اهل خطابه، استادان فن اقناع بودند.

از جمله‌ی عللی که برای اومانیسم جدید ذکر می‌شود گسترش افق‌ها

امداد خواستند (۲، ۴۷، ۴)، ولی خود او به وضوح آن را به علل طبیعی محض نسبت می‌دهد.

۱. گرگیاس، هلن، ۱۳ (دیلز - کراتس، ۲، ۲۹۳). رک: صص ۹۹ و بعد کتاب حاضر.

از طریق تماس فزاینده‌ی یونانیان با ملت‌های دیگر، در طی جنگ‌ها، مسافرت‌ها و تشکیل مستعمرات است. از این طریق به تدریج روشن شد که آداب و رسوم و معیارهای رفتاری که قبلاً مطلق، کلی و دارای منشأ الهی تصور می‌شدند، در واقع محلی و نسبی هستند.^۱ عاداتی از قبیل ازدواج برادر و خواهر، که برای مردم یونان زشت و گناه‌آلود است، ممکن است در نظر مصریان Egyptians یا کسانی دیگر، متعارف و حتی دیندارانه باشد. هرودوت در اواسط قرن پنجم در تاریخ خویش، با شوق و ذوق تمام، آداب و رسوم سکاها (اسکوتیان) Scythians، ایرانیان Persians، لیدیایی‌ها Lydians، مصریان و دیگر اقوام را جمع کرده، اختلاف آنها از سنت یونانی را نشان می‌دهد. او می‌گوید: اگر از انسان‌ها بپرسیم که بهترین قوانین و سنت‌ها کدام است، هر گروهی قانون قوم خود را اسم خواهد برد؛ وی این حقیقت را با داستانی از داریوش Darius توضیح می‌دهد، که برخی از یونانیان و هندیان را به دربار خود احضار کرد و ابتدا از یونانیان پرسید به چه بهایی راضی می‌شوند جسد پدران خود را بخورند. وقتی آنها پاسخ دادند به هیچ وجه دست به چنین کاری نمی‌زنند، به هندیان (که از قبیله‌ای بودند که معمولاً اجساد والدین خود را می‌خوردند) روی کرد و پرسید به چه قیمتی راضی می‌شوند اجساد پدران خود را (مثل یونانیان) بسوزانند، آنها با صرف

۱. گفتنی است که این امر همیشه موجب تردید در معیار اخلاقی شده است. هارت (H. L. A. Hart) (*Law, Liberty and Morality*, 68) مباحث آزادی را که «در پرتو کشفیات مردم‌شناسی و روانشناسی» به وجود آمده است، از علت‌های تردید و اختلاف نظر در مورد مسایل اخلاق جنسی «در زمان خود ما» می‌داند. آزادی فوق‌العاده‌ای که امروزه مطرح است باید ریشه‌های دیگری داشته باشد، زیرا شواهد مردم‌شناختی و روانشناختی که نسبت معیارهای اخلاقی را نشان می‌دهند، برای هرودوت Herodotus هم معلوم بود، و نیز در قرن هفدهم اروپایی‌ها از آن آگاه بودند (مخصوصاً مقایسه شود با Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, 198) و همین‌طور در دوره‌ی ویکتوریا.

تصور چنین گناهی به صدای بلند گریستند.^۱ اورپیدس Euripides نیز خاطرنشان می‌کند که زنای با محارم در میان برخی اقوام غیر یونانی رایج بوده، «و هیچ قانونی مانع آن نبوده است» (آندروماخه ۶-۱۷۳)، و این سخن او به نظر خیلی‌ها تکان‌دهنده بود که (با اشاره به زنای با محارم) گفت انجام هیچ کاری برای کسی که آن را گناه نمی‌داند ملامت‌انگیز نیست (پاره‌ی ۱۹).^۲

نمونه‌هایی از این دست فراوان است، لکن این نکته را باید به خاطر داشت که تماس بین یونانیان و بیگانگان چیز تازه‌ای نبود. یونانیان ایونی نواری ساحلی آناتولی، قرن‌ها با مردم مشرق زمین تماس نزدیک داشتند، و پیشرفت عقلی آنها غالباً مدیون منابع خارجی بود. تجارت و مستعمره‌گری، آنها را تا دریای سیاه و بین‌النهرین Mesopotamia کشاند، و مستعمره‌ی ملطی نائوکراتیس Naucratis در قرن هفتم در مصر بنیانگذاری شد.^۳ درباره‌ی فلاسفه و حکمای اولیه همچون سولون Solon، به طور کاملاً معتبر گزارش شده است که آنها در میان مصریان و مردم خالдіا^۴

۱. هرودوت، ۳، ۳۸؛ البته این مثال دلیل خوبی بر نسبیت اخلاقی نیست، زیرا نشان می‌دهد که هر دو دسته در این اصل اخلاقی بنیادی، که باید احترام والدین را در مرگ و زندگی نگاه داشت، توافق دارند و اختلاف فقط مربوط به نحوه‌ی ادای آن احترام است. توکودیدس (۲، ۹۷، ۳-۴) از سستی در میان اودروسی‌ها Odrysians در تراکیه Thrace نام می‌برد که درست برخلاف سنت موجود در میان ایرانیان است.

۲. چنانکه خواهیم دید (صفحات ۲۱۴ و بعد)، سقراط قبول نکرد که چون برخی مردم به قانون خاصی عمل نمی‌کنند پس آن قانون کلی نبوده و منشأ الهی ندارد: مثلاً زنای با محارم کیفر اجتناب‌ناپذیری دارد، زیرا موجب تباهی نسل‌ها می‌شود و آثار ژنتیکی زیانباری دارد.

۳. رجوع کنید جلد ۱، بخش ۱ که عبارت قرن هشتم در آن جا باید تصحیح شود. کوک R. M. Cook در JHS, 1937, 227 ff به این نتیجه می‌رسد که نائوکراتیس در حدود ۶۱۰-۶۱۵ تأسیس شد.

۴. نام قدیمی منطقه‌ای در جنوب بابل و حوالی مصب شط العرب. م.

Chaldaeans به طور موقت اقامت گزیده‌اند. همین سخن را در مورد تأثیر تدوین قانون هم می‌توان گفت. گفته می‌شود، قبول بی‌چون و چرای قانون و سنت، در زمانی که فعالیت قانونگذاری به وجود آمد، امکان خود را از دست داده بود. «مجموعه‌ای از قوانینی که توسط فرد معینی تنظیم می‌شود... نمی‌توانست مثل گذشته بخشی از نظم دایمی اشیا دانسته شود.» برنت (T. P. 106) بر این عقیده است، نمونه‌ای که گاهی برای آن ذکر می‌کند کار پروتاگوراس در تنظیم قانون برای توری Thuri در ۴۴۳ ق. م. است. ولی کسانی که برنت نام می‌برد زالتوکوس Zaleucus، و خارونداس Charondas، و سولون هستند، که به طور موجه نمی‌توان آنها را مسئول پیدایش نظریات جدید در انکار فرمان الهی بودن قانون دانست، نظریاتی که در دوره‌ی پس از جنگ‌های یونان و ایران به وجود آمد. یونانیان مدت‌ها پیش تشکیل قانون را ناشی از توصیه‌ای می‌دانستند که از معبد دلفی بر قانونگذار اعلام می‌شود، اگر چه در عین حال آن را جزو دستورات آپولون Apollo به حساب می‌آوردند.^۱ علت‌های طرد معقول سنت که نشان اواسط قرن پنجم است فوق‌العاده پیچیده بود، و حتی اگر بتوان این ترکیب قابل اشتعال را تجزیه و تحلیل کرد، باز به آسانی نمی‌توان نشان داد که چرا جرقه‌ی این آتش درست در آن هنگام زده شد.^۲

بدون تردید موفقیت‌های یونانیان در برابر بیگانگان به آنها اعتماد به نفس و غرور فوق‌العاده‌ای درباره‌ی دستاوردهای خودشان بخشیده بود؛ و هر چند عامه‌ی مردم هنوز به داستان‌های مربوط به دخالت شخصی خدایان

۱. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب من *Greeks and their Gods*, 184-9.

۲. دیلز Diels در 22 *Hermes* شواهدی را برشمرده که نشان می‌دهد «روشن‌اندیشی» سوفسطاییان از قرن ششم دارای پیشگامانی بوده است، مخصوصاً در بین قانونگذاران که می‌توان هکاتائوس ملطی Hecataeus را به عنوان نمونه نام برد. در این مورد رجوع کنید به Dümmler, *Akad.* 250.

و قهرمانان در ماراتون و جاهای دیگر گوش می سپردند و معتقد بودند، این احساس که آنها به تنهایی مقاومت نموده و غلبه کرده اند، مخصوصاً در میان مردم آتن، غالب بود. آنها رهبران مقاومت یونانی گردیده و ضربات یورش ایرانیان را تحمل کرده بودند، احساس قدرت آنها به سرعت بر دیگر یونانیان سرایت کرد و هم پیمانان سابق آنها به صورت رعایای ایشان درآمدند. اگر از آنها پرسیده می شد، چرا چنین کاری را کردند، همان طور که توکودیدس در محاوره‌ی ملوسی‌ها Melian Dialogue به آنها یاد داده بود، پاسخ می دادند این «قانون طبیعت» است که قوی باید هر کاری از دستش می آید انجام دهد و ضعیف باید تسلیم شود (صفحات ۱۵۹ به بعد کتاب حاضر).

این احساس قدرت با تأکیدی که اخیراً بر تجلیل از اختراعات و مهارت‌های انسان صورت می گرفت بیشتر می شد. خیلی‌ها به راحتی ادعا می کنند که یونانیان به طور کلی معرفت را برای خود آن می خواستند، نه برای اهداف عملی آن، و به هنرهای سودمند عملی ارزش زیادی قایل نبودند؛ و این سخن برخی از متأخران تاحدی درست است که تعمیم فوق ناشی از این عادت تحقیقی است که بیشتر بر روی افلاطون و ارسطو تکیه نموده و آن‌دو را نمایندگان تفکر یونانی می دانند. در قرن پنجم موفقیت‌های عملی انسان به اندازه‌ی پیشرفت‌های نظری او مورد تحسین و تمجید قرار می گرفت. صحنه‌های پیشرفت مادی انسان مثلاً از سوی هر سه تراژدی‌نویس بزرگ، و نیز فیلسوفانی همچون آناکساگوراس و دموکریتوس و پروتاگوراس سوفسطایی مورد تجلیل قرار می گرفت. امکان داشت نام آنها را همراه نام پرومتهوس Prometheus، خدای حامی صنعت، و یا چنانکه در ملتمسان *supplices* اورپیدس ۲۰۱ و بعد آمده است همراه نام خدای شناخته شده‌ی دیگری ذکر کنند؛ که در این صورت اولین موهبت او به انسان‌ها هوش و نبوغ است، و بقیه از آن نشأت می گیرد. در همخوانی مشهور آنتیگونی *Antigone* سوفوکلس ۲۳۲ و بعد هیچ اشارتی به

موجودات علوی وجود ندارد: «انسان با مهارت‌هایش» (περιφροδής) (ἀνὴρ) وحشتناک‌ترین و عجیب‌ترین چیز در جهان است. پیشرفت‌های فنی که نویسندگان مورد تجلیل قرار می‌دادند شامل این مهارت‌ها بود: سخنرانی و نگارش، شکار و ماهیگیری، کشاورزی، رام کردن حیوانات و استفاده از آنها در حمل و نقل، ساختمان‌سازی، آشپزی، معدن‌کاری و فلزکاری، کشتی‌سازی و کشتیرانی، ریسندگی و بافندگی، داروسازی و پزشکی، حسابگری، نجوم، و فالگیری. آنچه برشمردیم همان چیزهایی است که مکولی به عنوان فهرست آثار علم بیکنی عرضه داشته است و هدف روشن او همانا نشان دادن بی‌حاصلی عملی تفکر یونانی بوده است. فقط این فرق وجود دارد که او هنر پیشگویی و فالگیری را حذف کرده، و ادوات جنگی جدید را از مواهب پیشرفت به حساب آورده است. شاید یونانیان هم می‌توانستند مثل او اظهار فضل کنند و در پایان فهرست دست‌آوردهای فنی خود بیفزایند که آنها را می‌توان در کارهای بد نیز مورد استفاده قرار داد. بدین ترتیب تسئوس در هیپولوتوس (*Hippolytus*) (اورپید، هیپولوتوس، ۹۱۵ و بعد) می‌پرسد به چه منظوری انسان‌ها ده هزار مهارت یاد می‌گیرند و همه‌ی هنرهای مهم را می‌آموزند، در حالی که دانش آنها به آنها نمی‌گوید که چگونه آن را بر کسی که یاد نگرفته است تعلیم دهند.

تغییرات اجتماعی و سیاسی، مخصوصاً رشد دموکراسی در آتن، نیز نقش خود را ایفا کرد. دموکراسی جریانی تدریجی بود، که با سولون آغاز شد (او اولین کسی بود که اصل تشکیل مجامع عمومی با ترکیبی از انتخاب و قرعه را به وجود آورد) و پس از جباریت پیسیستراتوسی به وسیله‌ی کلیستنس *Cleisthenes* استمرار یافت. این امر تا هنگام جنگ با ایرانیان خیلی پیشرفت کرده و با اصلاحات پریکلِس *Pericles* و افیالتس *Ephialtes* در حدود ۴۵۸ تکمیل شده بود. با این اصلاحات طبقات پایین نیز نتوانستند آرخون *Archon* شوند و آرخون‌ها، اعضای مجلس شیوخ

boulé و شورای مردمی، مجاز به دریافت حق الزحمه گردیدند، و بدین ترتیب نه تنها مشروع بلکه کاملاً ممکن گردید که طبقات فقیر و کم درآمد نیز تمام وقت خود را صرف امور اجتماعی کنند. در ضمن آنها ساده ترین شکل قرعه را برای احراز بسیاری از مشاغل به کار بردند، بی آنکه در مورد نامزدها دست به انتخاب مقدماتی زده باشند؛ و البته هر شهروندی می توانست در مجلس Assembly شرکت کند و رأی دهد، مجلسی که وضع قانون می نمود، اعلام جنگ می کرد و عهد و پیمان با دیگران می بست. چنین وضعی بالطبع موجب تشدید این عقیده شد که نظر همه ی انسان ها دارای ارزش یکسانی است، زیرا، چنانکه سقراط اظهار نارضایتی می کرد، با وجود اینکه در امور فنی و صنعتی نمی توان از کسی که مهارت و حذاقت او به اثبات نرسیده است نظر خواست، مردم آتن در فن اداره ی کشور به هر کسی - اعم از آهنگر و کفاش، و غنی و فقیر - گوش می سپارند. این گونه اظهارات ضد دموکراتیک در نقادی های او کم نیست (ج ۱۲ ترجمه ی فارسی، بخش دوم، بند ۸)، اما دموکراسی آن زمان (که با دموکراسی جدید تفاوت زیادی داشت) علاوه بر بی ثباتی و تزلزل آن، دارای عیوب بسیار زیادی بود. بحث دموکرات های آتن در مورد رفتار با موتیلنه^۱ Mytilene، معایب، و نیز احتمالاً محاسن دموکراسی آن زمان را روشن می کند. پس از فروکش کردن آشوب در سال ۴۲۸، مجلس تحت تأثیر کلئون Cleon کشتی جنگی را با این فرمان به آن جا فرستاد که همه ی مردان شهر را بکشند و زنان و کودکان را به بردگی گیرند. روز بعد، از این ظلم بی رحمانه پشیمان شدند، و پس از بحث مجدد با اکثریت ضعیفی در تصمیم خود تجدید نظر کردند، و کشتی جنگی سریع السیر دیگری را روانه ساختند تا الغای فرمان را به کشتی قبلی ابلاغ کند. کشتیرانان غذای خود را در پای پارو خوردند و شب ها نخوابیدند تا اینکه خود را به موقع به کشتی قبلی رساندند و از

۱. شهری در شرق یونان که مردم آن دست به شورش زده بودند. م.

اجرای ظلم جلوگیری کردند. در این مورد ضعف دموکراسی در مقابل خطابه سالاری جنایتکاران، درست با آمادگی آن برای تجدیدنظر، تعدیل شد که برای هر دو طرف قضیه شاهد خوبی است.^۱ جزیره‌ی کوچک ملوس Melos بد اقبال‌تر بود، و ساکنان آن به سرنوشتی دچار شدند که ابتدا برای موتیلنه در نظر گرفته شده بود. جرم آنها این بود که بی‌طرفی را بر پیوستن به امپراطوری آتن ترجیح داده بودند.

در هنگامی که واقعیت‌های ناگوار تاریخ، در دوره‌ای از امپریالیسم بی‌احتیاط و جنگ یونانی با یونانی، مؤید نظریاتی از این دست بود که اقویاً حق دارند مطابق میل خود رفتار کنند - نظریاتی که عموماً با نام برخی از سوفسطاییان عجین گشته است - گسترش دموکراسی نیاز به چیزی را به وجود می‌آورد که سوفسطاییان مدعی بودند معلمین حرفه‌ای برای تأمین آن هستند. راه موفقیت سیاسی به روی همگان باز بود، مشروط بر اینکه فرد، ذکاوت و تربیت لازم برای پیشی گرفتن از رقبای خود را داشته باشد. در زمانی که دانشگاه و دانشکده‌ای برای تربیت بزرگسالان وجود نداشت، مردانی همچون پروتاگوراس، که چهره‌ی برجسته‌ی سوفسطاییان گردید، این خلأ را به سود آنها پر کرد و با افتخار و سربلندی اعلان نمود که می‌تواند به هر جوانی «هم تدبیر امور شخصی او را تعلیم دهد، تا بتواند خانواده‌ی خود را خوب اداره کند، و هم تدبیر امور کشوری را، تا، هم از نظر سخن و بیان و هم از نظر عمل، در شهر خود تبدیل به قدرتی واقعی گردد.» اولین چیز لازم برای این کار مهارت در فن خطابه بود، و حتی (هاینریش

۱. توکودیدس، ۳، ۳۶ و بعد. (در صفحات ۱۵۹ به بعد کتاب حاضر به سخنرانی‌های مربوط به این موضوع اشاره شده است.) اگر هم کسی در صدد برمی‌آید، نوع جوامع جدید اجازه نمی‌داد دموکراسی کاملی، در مقابل دموکراسی نمایشی، تحقق یابد، و شاید یگانه‌جایی که امروزه می‌توان نمونه‌های آن را مشاهده کرد دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج هستند، جاهایی که نمونه‌های مشابهی از تردید و تزلزل در آن کم نیست.

گومپرتس (Heinrich Gomperz) گفته است که تمامی تعلیمات سوفسطاییان در فن خطابه خلاصه می‌شود.^۱ این سخن مبالغه‌ی بزرگی است؛ فضیلتی *areté* که پروتاگوراس مدعی تعلیم آن بود چیزی بیشتر از خطابه بود. اما یکی از آنها، گرگیاس، درواقع معلمین حرفه‌ای فضیلت اجتماعی را مورد مسخره قرار داد. او گفت، یگانه چیزی که تعلیم می‌دهد هنر خطابه است و این تنها چیزی است که جوانان بلند همت و جاه‌طلب به آن نیاز دارند. هنر اصلی، همین است، زیرا کسی که فن اقناع را آموخته باشد، همه‌ی مهارت‌ها را در اختیار خواهد داشت (البته در این مورد رجوع کنید به صفحات ۲۰۲ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی).

- تا این‌جا طوری سخن گفته‌ام که گویی شرایط سیاسی و افعال اجتماعی جوامع یونانی موجب رشد نظریات اخلاقی سودگرایانه و غیر دینی متفکران و معلمان شده است، ولی بسیار محتمل است عمل و نظر به طور متقابل در یکدیگر اثر بگذارند. بدون تردید مردم آتن نیازی به تراسوماخوس Thrasymachus یا کالیکلس Callicles نداشتند که چگونگی رفتار با یک جزیره‌ی متمرّد را از آنها یاد بگیرند، اما در سخنانی که توکودیدس، هنگام گزارش مباحث مجلس ملوسی، از زبان سخنرانان آتنی نقل می‌کند، نشانه‌های مسلم تعلیمات سوفسطایی به چشم می‌خورد. پریکلز دوست پروتاگوراس بود، و وقتی گرگیاس در سال ۴۲۷ در پیش آتنیان ظاهر شد با چنان سخنوری زیبا و بدیع برای سرزمین پدری خود در سیسیل [لئونتینی] درخواست کمک کرد که تحسین همیشگی را

۱. از سوی دیگر بیگنونه (Bignone *studi*, 32) اهل خطابه را، «که در میان واقعیات ناگوار امور سیاسی به سر می‌برند»، در مقابل سوفسطاییان قرار می‌دهد، «که به عنوان معلمان عمومی مزدبگیر دارای زندگی منزوی و جدا [از سیاست] بوده‌اند. گمان می‌کنم این اولین و آخرین موردی است که می‌توانیم توقع داشته باشیم زندگی سوفسطاییان را با وصف منزوی و جدا *ambratile* *c* *appartata* توصیف کنند!

برانگیخت (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۳۸ یادداشت ۲). اگر سوفسطاییان نتیجه و محصول عصر خود بودند، در عوض آنها هم به شکل و تبلور معتقدات عصر خویش کمک کردند. اما لااقل زمینه برای تعالیم آنها به خوبی آماده بود. به نظر افلاطون نباید آنها را به دلیل اغوای جوانان با افکار ویرانگرشان ملامت کرد، زیرا آنها فقط هوس‌ها و تمایلات دموکراسی موجود را بازگویی می‌کردند:

هر کدام از این آموزگاران حرفه‌ای، که مردم آنها را سوفسطایی می‌نامند و در هنر تعلیم و تربیت رقیب خود می‌دانند، درواقع فقط معتقدات مردم را که در مجامع عمومی خود به آن تفوه می‌کردند تعلیم می‌دادند. آنها مدعی بودند که همین معتقدات حکمت آنهاست.^۱

تأیید سخن افلاطون، اگر اساساً قابل تأیید باشد، کاری است که در مرحله‌ی سپس‌تر می‌توانیم به آن اقدام کنیم.

در عطف توجه از علل تغییر، به ویژگی‌های آن (تا آن‌جا که این دورا می‌توان از هم تمیز داد)، باید گفت اساسی‌ترین چیز، تضاد میان طبیعت *physis* و قانون *nomos* است که از سوی فلاسفه‌ی طبیعی و فلاسفه‌ی انسان‌گرای به یک اندازه بسط داده شده است. وقتی این عقیده رایج شد که قوانین، سنت‌ها، و قراردادها بخشی از نظم ثابت اشیا نیستند، امکان پیروی از گرایش‌های بسیار گوناگونی در مورد آنها فراهم گردید. از یک طرف پروتاگوراس استدلال می‌کند که معیارهای مقبول رفتار خوب، من جمله جلوگیری از تمایلات نفسانی و رعایت حقوق دیگران، اگرچه جزو اصلی و ذاتی طبیعت

۱. جمهوری ۴۹۳a. کل عبارت ۴۹۳d-۴۹۲a روشن‌گر است.

انسان نیستند، برای حفظ جامعه ضرورت دارند، و زندگی در جامعه برای بقای واقعی انسان ضروری است. در طرف دیگر فردگرایی افراطی کسانی، همچون کالیکلس افلاطون، قرار دارند که می‌گویند مفاهیم قانون و عدالت صرفاً تدبیر اکثریت ضعیف برای به جای خود نشان دادن قدرتمندان، یعنی انسان‌های قانونی طبیعت، است. قانون و طبیعت دشمن یکدیگرند، و حق با طبیعت است. آنتیفون Antiphon سوفسطایی تقابل میان افعال قانون و افعال طبیعت را با مهارت توضیح داد، اولی محدودیت‌های غیر ضروری و ساختگی است که به وسیله‌ی توافق انسان‌ها بر طبیعت تحمیل می‌شود، ولی دومی ضروری است و منشأ طبیعی دارد. این عقیده که قوانین ناشی از توافق انسان‌هاست - یعنی به بیان هیپپاس Hippias (صفحه‌ی ۲۴۸ کتاب حاضر) «پیمانی است که شهروندان بسته‌اند»، و منشأ الهی ندارد - اساس نظریه‌ی قرارداد یا توافق اجتماعی است که مخصوصاً در اروپای قرون هفدهم و هیجدهم مورد بسط و تأکید قرار گرفت. به نظر کالیکلس قانون، انسان را محدود می‌کند، اما کریتیاس Critias، از زبان سیسوفوس Sisyphus در نمایشنامه‌ای به همین نام، نشان می‌دهد که وضع قانون گامی مهم در مسیر گذر انسان از زندگی کاملاً «بی‌نظم و حیوانی» به سوی زندگی مدنی و پیشرفته است. ارسطو قول صریحی را در مورد نظریه‌ی قراردادی قانون به لوکوفرون Lycophron، شاگرد گرگیاس، نسبت می‌دهد؛ و گلاوکن Claucon در جمهوری ضمن بحث تاریخی در مورد نظریات مربوط به منشأ قانون، آن را نظریه‌ی کاملاً رایجی می‌داند و درصدد ابطالش برمی‌آید.

در آن زمان علاوه بر قانون، به معنی معمولی آن، وجود «قوانین نانوشته»ای را نیز قبول داشتند، که رابطه‌ی میان این دو، ماهیت سیال اندیشه‌ی این دوره را به خوبی نشان می‌دهد. به نظر عده‌ای، سخنانی که بر اصولی اخلاقی همیشگی خاصی دلالت دارند، همیشه معتبرند و بر قوانین

محصل انسان‌ها، اشراف و تسلط دارند، زیرا منشأ آنها خدایان هستند. این مفهوم را در جملات عالی سوفوکلس در آنتیگونه (۴۵۰ و بعد) می‌توان ملاحظه کرد، آن‌جا که آنتیگونه در دفاع از تدفین برادر مقتول خویش در برابر فرمان کرئون Creon می‌گوید: «این قوانین را زئوس یا عدالت Justice در میان انسان‌ها برقرار نساخته‌اند، و به نظر من این حکم شما، که انسان‌های فانی‌ای بیش نیستید، قوانین نانوشته‌ی خدایان را از بین نمی‌برد.» بعدها نکات دیگری را درباره‌ی این قوانین الهی ملاحظه خواهیم کرد، قوانینی که دایمی و برتر از فرامین نادرست و متغیر انسان‌ها هستند. اما با گسترش آراء دموکراتیک، این سخن معنی تازه و گمراه‌کننده‌تری به خود گرفت. وضع قانون به دیده‌ی وسیله‌ای ضروری برای حمایت از مردم نگریسته شد. نه تنها اورپید (ملتمسان ۴۲۹ و بعد) آن را ضمانتی برای حقوق برابر و مانعی در مقابل جباریت دانست، بلکه در عمل دموکراسی‌ای که در پایان جنگ پلوپونزی Ploponnesian War دوباره بر سر کار آمد آشکارا مانع از این شد که دادگاه به قانون نانوشته تمسک جوید (صفحه‌ی ۲۲۶ همین کتاب).

بحثی دیگر در این‌جا مطرح است که در دومین دوره‌ی روشن‌اندیشی، در اروپای قرون هفده و هیجده میلادی، منعکس می‌شود. از یک طرف می‌بینیم روسو Rousseau می‌نویسد:

بر این سه نوع قانون [سیاسی، مدنی، کیفری] باید نوع چهارمی را هم افزود که مهم‌تر از همه‌ی آنهاست. این قانون نه بر ستون‌های سنگی حفاری شده است و نه بر صفحات برنزی، بلکه در دل‌های شهروندان نقش بسته است. شالوده‌ی استواری است که ساختمان کشور بر روی آن قرار می‌گیرد، قانونی که هر روز بر اهمیت آن افزوده می‌شود... منظور من عادات، رسوم و، بالاتر از همه، دیدگاه‌هاست.

از سوی دیگر لاک Locke می‌نویسد:

قانون طبیعت، نانوشته است، و به همین دلیل در جایی غیر از اذهان مردم یافت نمی‌شود، کسانی که، تحت تأثیر عواطف یا علائق، آن را بد تعبیر کنند یا بد به کار برند آن‌جا که داوری قاطعی وجود نداشته باشد به آسانی به اشتباه خود پی نمی‌برند؛ و نیز این قانون در تعیین حقوق و حفظ اموال کسانی که در تحت حمایت آن زندگی می‌کنند و در مورد خودش، آن‌گونه که باید ایفای نقش نمی‌کند، مخصوصاً در آن‌جا که هر کسی داور، مفسر و مجری آن است؛ و کسی که برای خود حقی احساس می‌کند، از آن‌جا که فقط به نیروی خودش متکی است، توان کافی برای دفع آسیب‌ها از خود یا برای مجازات متخلفین ندارد.^۱

رشد الحاد و لادری‌گرایی نیز در آن زمان با مفهوم قانون ارتباط داشت. علاوه بر سخن کلاسیک پروتاگوراس، که می‌گفت نمی‌تواند بگوید خدایان هستند یا نه، می‌توان به سخنان دقیق و پر مغز هکوبای اورپید Euripides's Hecuba اشاره کرد که موقع درخواست بخشش (هکوبا، ۷۹۹ و بعد) می‌گوید: خدایان قدرتمندند، و قانون نیز قدرتمند است، ولی قانون بالاتر از خدایان است زیرا به وسیله‌ی قانون است که ما به وجود خدایان معتقد می‌شویم و مطابق معیارهای صحیح و غلط زندگی می‌کنیم. به نظر کریتیاس خدایان را قانونگذار مبتکر و خلاق به وجود آورده تا انسان‌ها، آن هنگام که کسی بر آنها نظارت نمی‌کند، قانون‌شکنی نکنند. پرودیکوس Prodicus، مانند برخی از مردم‌شناسان قرن نوزده، دین را دارای دو مرحله‌ی اولیه می‌داند، اول الوهیت بخشیدن به اعیان طبیعی سودمند از قبیل

1. Rousseau, *Social Contract*, 2. 14 (trans. Hopkin); Loke, *Second Treatise on Civil Government*, 2. 136.

هر دو عبارت را می‌توان به راحتی در *Social* World's Classics volume *Contract*, ed. Borker, 313 and 115 پیدا کرد.

خورشید و رودخانه، و گندم و انگور، و سپس خدا خواندن مصنوعات و اختراعات بشری ناشی از این چیزها از قبیل نان و شراب، و مسکن، و به طور کلی هنرهای مفید. این قول را نمونه‌ی باستانی نظریه‌ی پیشرفت از بت پرستی به انسانگونه‌انگاری دانسته‌اند.^۱

از جنبه‌های جالب توجه تضاد قانون - طبیعت این است که به وسیله‌ی آن اولین گام‌ها به سوی جهان میهنی و یکسانی نوع بشر برداشته شد. قانون در این جا نقش مد die Mode را در سرود شیلر^۲ schiller بازی می‌کند که کسانی را که طبیعتاً با هم برادرند از یکدیگر جدا می‌کند. هیپپاس در پروتاگوراس افلاطون کسانی را که از ایالت‌های مختلف یونان آمده‌اند به این دیده می‌نگرد. آنتیفون فراتر می‌رود (و شاید هیپپاس نیز کرده باشد)، و پس از انتقاد از تمایزهای مبتنی بر اختلاف مادرزادی می‌گوید هیچ تفاوت طبیعی بین یونانیان و غیر یونانیان وجود ندارد. با توجه به این انکار تفاوت‌های مادرزادی و نژادی می‌توان انتظار داشت که او برده‌داری را محکوم کند، و شاید هم چنین کرده است؛ اما در پاره‌های باقی مانده از او اشاره‌ای به این مطلب نشده است. یگانه گواه بر غیر طبیعی دانستن برده‌داری در قرن پنجم، اورپید است، که شخصیت‌های او عواطف خود را چنین ابراز می‌دارند: «فقط اسم برده برای او شرم‌آور است: برده، اگر فرد خوبی باشد، در هیچ مورد دیگر با انسان آزاد، تفاوتی ندارد.» این بالضروره نظر خود نویسنده نیست، زیرا در نمایشنامه‌های او شخصیت‌های دیگر تمامی بردگان را بدون استثنا گروهی پست و بی‌ارزش دانسته و طرد می‌کنند. اما چند سال پس از او از نوشته‌های الکیداماس Alcidas نقل می‌شود که خدا همه‌ی انسان‌ها را آزاد آفریده و طبیعت هیچ کسی را برده قرار نداده است؛ و در زمان ارسطو

۱. شواهد اسناد نظریه‌ی دو مرحله‌ای به پرودیکوس کاملاً قطعی نیست. این مسئله را در صفحات ۱۴۵ و بعد جلد ۱۱ ترجمه‌ی فارسی بررسی کرده‌ایم.

۲. یوهان فردریک شیلر (۱۸۰۵ - ۱۷۵۹ م.) نویسنده و شاعر آلمانی م.

یقیناً عده‌ای معتقد بودند که برده‌داری امری غیر طبیعی است. (این موضوع در فصل ۴ (قسمت ۴) همین کتاب مورد بررسی قرار گرفته است.)

یکی از مهم‌ترین درس‌هایی که سوفسطاییان در تعلیمات شفاهی و کتبی خود می‌آموختند این هنر بود که بتوان در مورد هر دو طرف یک قضیه با استحکام و صلابت مساوی سخن گفت. پروتاگوراس با این اصل اولیه شروع کرد که «برای هر موضوعی دو استدلال وجود دارد.» فواید ملاحظه‌ی هر دو طرف یک مسئله را می‌توان پذیرفت، و طبیعت دموکراتیک تمایل به بیان هر دو جنبه‌ی مطلب نیز انکارپذیر است، ولی باید توجه داشت که اگر در مورد این نظریه با احتیاط زیاد رفتار نکنیم خطرات زیادی خواهد داشت. درواقع آن را، در ازای وجوه گزاف، به جوانان سرسخت و جاه‌طلب تعلیم می‌دادند. به نظر گرگیاس «کلمه» سلطانی است که هیچ کاری از دست آن برنمی‌آید، جز اینکه مانند برده‌ی فانوس‌دار در خدمت کسی باشد که راه خود را می‌پیماید. وقتی بقایای نوشته‌های گرگیاس را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که نباید افلاطون را متهم به بی‌انصافی کنیم آنگاه که او را مسئول هر کاری می‌داند که دیگران بر پایه‌ی تعالیم او انجام می‌دهند. تعالیم او هم مایه‌ی فساد اخلاق است و هم عامل تباهی معرفت، زیرا این عقیده که هر چیزی را می‌توان بر انسان‌ها اثبات کرد طبیعتاً با این نظریه‌ی پروتاگوراس که «انسان معیار است» و با هیچ انگاری رساله‌ی گرگیاس درباره‌ی طبیعت و ناموجود مرتبط است.

بالاخره یکی از داغ‌ترین مباحث روز، که چون سقراط آن را برگرفت افلاطون و حتی ارسطو نیز مورد بحث و بررسی قرار دادند، مبحثی است که مستقیماً از ظهور سوفسطاییان به عنوان استادان مزدبگیر نشأت گرفت. آنها مدعی تعلیم آرته aretè [فضیلت] بودند، ولی آیا فضیلت را می‌توان آموخت؟ فضیلت وقتی بدون توصیف خاصی به کار می‌رفت به آن نوع صفت‌های کمالی انسان دلالت می‌کرد که او را رهبر طبیعی جامعه‌ی خود

می‌سازد، و تا آن زمان صفت‌های مذکور را معلول برخی عوامل طبیعی و یا حتی مواهب الهی می‌دانستند که نشان خوبی مادرزادی و نژادی است. این صفات بی‌تردید ناشی از طبیعت بودند، که ضمن رشد فرزند، در اثر زندگی کردن با پدر و سایر اقوام بزرگ‌تر و الگو قرار دادن آنها، در او تکامل می‌یافتند. بنابراین، آنها به طور طبیعی و کمتر به صورت آگاهانه تکامل می‌یابند و ملک طلق طبقه‌ای هستند که برای فرمانروایی زاده شده‌اند؛ و این اندیشه که بتوان آنها را از بیرون، در قالب تعلیم منسجم در برابر پرداخت پول، به متعلمین القا کرد، در دیده‌ی آباء تعلیم و تربیت کهن، امری مطرود بود. به همین دلیل برای جوانی مثل منون Meno - که از نظر ولادت و نژاد در سطح بالایی قرار داشت و در عین حال شاگرد و طرفدار گرگیاس بود - ضرورت داشت که در آغاز محاوره‌ای به نام خود او از سقراط بپرسد: «سقراط، آیا می‌توانی بگویی که فضیلت چیزی است آموختنی؟ یا امری است عملی، یا استعدادی است طبیعی، یا چیزی دیگر؟»

آنچه گفته شد طرح مقدماتی برخی از مباحثی است که در زمان سقراط مورد توجه بود و ما در فصل‌های آتی به طور مفصل مورد بررسی قرار خواهیم داد: جایگاه قانون و اصول اخلاقی، نظریه‌ی پیشرفت انسان از حالت توحش به حالت تمدن که البته انحطاط نژادی مجددی جایگزین عصر طلایی گذشته می‌شود، مفهوم قرارداد اجتماعی، نظریات ذهنی معرفت، الحاد و لادری‌گرایی، لذت‌انگاری و سودگرایی، وحدت نوع بشر، برده‌داری و تساوی، ماهیت فضیلت، اهمیت خطابه و مطالعه‌ی زبان. اما ابتدا باید چیزی درباره‌ی گروهی از انسان‌ها گفت که معمولاً طلایه‌داران انسان‌گرایی و عقل‌گرایی جدید نامیده می‌شوند. سوفسطایی چیست، و مادر مورد افرادی که سوالاتی مطرح کرده‌اند که اذهان متفکران را تاکنون به خود مشغول داشته است چه می‌دانیم؟

فصل سوم

سوفسطایی کیست

۱. کلمه‌ی «سوفسطایی»^۱

کلمات یونانی سوفوس *sophos*، سوفیا *sophia* که معمولاً به «حکیم *wise*» و «حکمت *wisdom*» ترجمه می‌شوند، از زمان‌های کهن استعمال عام داشته‌اند، و چون بر حالت روحانی یا عقلانی دلالت می‌کردند، طبیعتاً هاله‌ی معنایی مثبت و ظریفی داشته‌اند که در این جا نمی‌توان آن را به طور کامل نشان داد. ابتدا این دو واژه به مهارت در یک شغل خاص دلالت می‌کرده‌اند. در آثار هومر *Humer*، کشتی‌ساز «در کل سوفیا مهارت یافته» است، ارا به‌ران، کشتی‌ران، فالگیر، مجسمه‌ساز هر کدام در کار خود سوفوس هستند؛ آپولون در چنگ نواختن، سوفوس است؛^۲ ترسیس

۱. در مطالب این قسمت علاوه از منابع اولیه، از کتاب‌های زیر مخصوصاً استفاده کرده‌ام که خواننده می‌تواند برای اطلاعات و ملاحظات بیشتر به آنها مراجعه کند: Grote, *History*, VII, 32 ff; Grant, *Ethics*, I, 106 ff; Zn. 1335, n. I; Jowett, *Dialogues of Plato*, III, 326 ff.; kerferd in *CR*, 1950, 8-10; Morrison in *Durham U. J.* 1949, 55-63.

۲. «روستاییان بومی آپولون را نوازنده‌ی هنرمندی دانسته‌اند که با بربط خود برای پسران برنا و دختران دوشیزه نغمه‌سرایی می‌کرده است.» م. نقل از تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۸۱.

Thersites شخصیت مذمومی است ولی از نظر زبان سوفوس است؛ در جهان مردگان Hades قانونی (برای اهداف کُمیک) هست که هر کسی در «یکی از فنون بزرگ و دقیق» بر اقران خود پیشی گیرد از امتیازات ویژه‌ای برخوردار خواهد بود تا زمانی که کسی به این عالم درآید که «در آن فن سوفوس تر باشد».^۱ این معنی را به آسانی می‌توان برای کسی که اطلاعات کلی دارد و دارای حزم و احتیاط است به کار برد، به گونه‌ای که تشوگنیس Theognis می‌گوید (ابیات ۱۱۹ و بعد) برای سوفوس آسان است که سکه‌ی تقلبی را بازشناسد، ولی پرده برداشتن از چهره‌ی مردی که دارای شخصیت والا است خیلی سخت است. در این جا هم ممکن است سوفوس به معنی خُبره باشد (خبرگانی برای بررسی سکه وجود دارند، اما افسوس که برای شناخت انسانیت چنین افراد ماهری وجود ندارند)، اگرچه به احتمال زیاد به معنی چیزهایی باشد که به طور کلی شناختنی هستند. در توصیفی هم که هسیود Hesiod از لینوس Linus، خواننده و موسیقیدان افسانه‌ای، به دست می‌دهد به این معنی مشکوک برمی‌خوریم: «در همه‌ی اقسام سوفیا تعلیم یافته» (پاره‌ی ۱۵۳. Rzach). بدین طریق این کلمه به سوفوس‌های هفتگانه، خردمندان یا حکما، اطلاق شد، که حکمت آنها عمدتاً سیاست عملی بود و به خاطر بیان گفتارهای موجز اخلاقی تقدیس می‌شدند؛ و نیز در مورد هر کسی که فهم خوبی داشت به کار رفت. (اورپید، ایفی‌گینا در اولیده ۷۴۹).

وقتی چنین کلمه‌ی پر معنی‌ای، که متضمن بار معنایی مثبت هم هست، تعمیم می‌یابد به ناچار، بسته به دیدگاه استعمال کنندگان آن، به «درست» و «غلط» تقسیم می‌شود. سوفیای ارابه‌ران، کشتی‌ساز و موسیقیدان را تا حدود زیادی باید با تعلم و آموزش به دست آورد، ولی بی‌تردید وقتی

۱. ایلیاد، ۱۵، ۴۱۲؛ پیندار، پوتیا، ۵، ۱۱۵؛ ایسخولوس، ملتسمان، ۷۷۰ و هفت سرکرده، ۳۸۲؛ سوفوکلس، اودیپ شهریار، ۴۸۴؛ اورپید، پاره‌ی ۳۷۲ و ایفی‌گینا در توریس، ۱۲۳۸؛ سوفوکلس، فیلوکتس، ۴۳۹ و بعد؛ آریستوفانس، غوکان، ۷۶۱ و بعد.

پیندار Pindar در مدح حامی سلطنتی خویش نوشت: کسی که به طور طبیعی زیاد می‌داند حکیم (سوفوس) است، برخلاف کلاغ‌های پر سر و صدا که دانش خود را از راه تعلم به دست آورده‌اند، با نوشته‌ی خود اربابش را خشنود ساخت. ایسخولوس Aeschylus گفته است سوفوس کسی نیست که چیزهای زیاد می‌داند، بلکه کسی است که دانش سودمندی دارد. در همین راستا با آهنگی طنزآلود می‌گفتند سوفوس بیش از اندازه زرنگ است و ممکن است خودش را نیز بفریبد. نئوپتولموس Neoptolemus وقتی از سوی اُدیسئوس فریبکار Odysseus (که قبلاً به عنوان کشتی‌گیر سوفوس توصیف شده بود) مذمت می‌شود که به گونه‌ای غیر سوفون (حکیمانه) عمل کرده است، در پاسخ می‌گوید حق و عدالت بهتر از سوفون است. بدین ترتیب به ترکیبات متضاد در یکی از سرودهای اورپید می‌رسیم: وقتی که انسان‌ها در برابر خدایان بایستند، سوفیا (حکمت) ی آنها سوفون (حکیمانه) نیست، آنها زرنگ‌اند ولی حکیم نیستند. هسیود فعل سوفیزستای Sophizesthai، تمرین سوفیا، را برای کسب مهارت در دریانوردی به کار می‌برد و تنوگنیس در مورد خودش به عنوان یک شاعر، معنی آن را چنان توسعه داد که بر حيله و فریب، یا محافظه‌کاری افراطی دلالت کرد.^۱

۱. منابع این پاراگراف: پیندار، المپیا، ۲، ۸۶؛ ایسخولوس، پاره‌ی ۳۹۰؛ سوفوکلس، فیلوکتس ۱۲۴۶ (و مقایسه کنید با کاربرد سوفیسم و سوفیزستای در ۱۴ و ۷۷)؛ اورپید، باکخانه، ۳۹۵؛ درباره‌ی سوفیزستای به هسیود Op. ۶۴۹؛ تنوگنیس، ۱۹؛ اورپید، ۲۰۰. در مورد تنوگنیس مقایسه شود با سولون، ۱، ۵۲، که سوفیا σοφία را به معنی شاعری به کار می‌برد. وقتی پریکلس سوالات آکئیپادس جوان را مبهم می‌یابد، بحث را با این سخن ختم می‌کند که «ما هم وقتی به سن تو بودیم به تمرین سوفیا علاقه داشتیم τοιαῦτα ἐσοφισομεθα» (کسنوفون، خاطرات ۱، ۲، ۴۶). گلادیگر B. Glodigow در Hermes, 1967 نمونه‌های معانی بد سوفوس σοφός را در اورپید جمع‌آوری کرده است.

کلمه‌ی سوفیستس *sophistes*، «سوفسطایی»، اسم فاعل مشتق از فعل است.^۱ همان‌طور که دیوگنس لائرتیوس *Diogenes Laertius* خاطرنشان کرده است (۱۲، ۱)، کلمات سوفوس و سوفیستس مدت‌ها پس از آنکه معنی ناخوشایند به خود گرفتند، مترادف بودند. این وضع را مخصوصاً در هرودوت می‌توان ملاحظه کرد که کلمه‌ی «سوفسطایی» را بر فیثاغورس *Pythagoras*، سولن و بنیانگذاران آیین دیونوسی *Dionysiac* اطلاق می‌کند، و می‌گوید همه‌ی سوفسطاییان یونانی، از جمله سولون، با کرئسوس (کروزوس) *Creosus* ملاقات کرده‌اند. گواه استعمال کلمه‌ی سوفسطایی در مورد حکمای هفتگانه قطعه‌ای از ارسطو و ایسوکراتس *Isocrates* است، که می‌گوید آنها را به این نام می‌نامیدند «که اکنون در بین شما نام غیر محترمی است». ایسوکراتس بر تغییری که در معنای کلمه به وجود آمده است، تأکید می‌کند، و آن را با برداشتی که از فلسفه دارد مقایسه می‌کند:

برای من آزاردهنده است که می‌بینم سفسطه را بالاتر از فلسفه می‌دانند، مانند مدعی‌ای که فلسفه را به زندان افکند. کدام یک از مردم زمان قدیم انتظار چنین چیزی را داشتند، در میان شما چه کسی به حکمت (سوفیای) خود افتخار می‌کند؟ در زمان اجداد ما چنین نبود. آنها سوفسطاییان را می‌ستودند و به معاشران آنها غبطه می‌خوردند... بهترین دلیل بر این سخن این است که آنها سولون را، که اولین شهروند آتنی ملقب به این لقب بود، برای رهبری شهر برگزیدند.^۲

۱. کرفرد *kerferd* در ۸، ۱۹۵۰، *CR*، فهرست طبقه‌بندی شده‌ای از کاربردهای اولیه‌ی کلمه را، با ذکر مآخذ، عرضه می‌کند.

۲. هرودوت، ۴، ۹۵، ۲ و ۱، ۲۹، ۱؛ نیز مقایسه کنید با ۲، ۴۹، ۱؛ ارسطو، پاره‌ی ۵ رز؛ رز، پاره‌ی ۷۹؛ ایسوکراتس، آنتی دومیسیس، ۲۳۵، ۳۱۲. برای کاربرد این کلمه به وسیله‌ی ایسوکراتس نیز رجوع کنید به ۱۱۱-۱۳، *Grant, Ethics I*.

احتمالاً فرض بر این بوده است که سوفیستس همان آموزگار است.^۱ این فرض با این حقیقت هم سازگار است که این کلمه را غالباً بر شعرا نیز اطلاق می کرده اند، زیرا به نظر یونانیان وظیفه‌ی اصلی شعرا هدایت عملی و نصیحت اخلاقی است. خود سولون شاعر بود، و موريسون J.S. Morrison گفته است ابتدا به خاطر این استعداد بود که او جلب توجه نمود و بالاخره به عنوان حافظ نظم سیاسی مورد اعتقاد و انتخاب قرار گرفت.^۲ پیش از او هسیود کارها و روزها را هم به عنوان کتاب آموزشی برای کشاورزان نوشته بود و هم به عنوان حامل اصول اخلاقی. اثر تئوگنیس پراز اصول اخلاقی است، برخی دارای مضامین عمومی و برخی در حمایت از تفوق متزلزل طبقه‌ی بالا. پارمنیدس و امپدوکلس شاعر بودند و داستان سرایان بزرگ قرن پنجم، اعم از تراژدی سرایان و کمدی پردازان، یقیناً خودشان را حامل پیام‌های تربیتی می دانستند. نزاعی که آریستوفانس Aristophanes در جهان مردگان میان ایسخولوس و اروپید به نمایش می گذارد بیشتر نزاع بر سر مسایل اخلاقی است تا زمینه‌های زیبایی شناختی، و طی نمایش ایسخولوس به صراحت می گوید، اگر چه داستان عشق گناه‌آلود فایدرای Phaedra چنانکه اروپید گفته است ممکن است درست باشد، شاعر باید این گونه تبه‌کاری‌ها را بپوشاند نه اینکه به

۱. در هرودوت، ۱، ۲۹، ۱ و ۲، ۴۹، ۱ و ۴، ۹۵، ۲، در انتشارات پنگوئن آقای دو سلینکورت de Selincourt، این کلمه را به «آموزگار» teacher ترجمه می کند، که صرف نظر از اینکه در متون انگلیسی کاملاً به طور طبیعی معنی دار است، احتمالاً دقیق ترین معادل انگلیسی آن هم هست.

۲. موريسون در Durham U. J. 1949, 59.

مقاله‌ی او حاوی بسیاری از شواهدی است که (همان طور که یگر Jaeger نیز در *Paideia* 1, 293 گفته است) نشان می دهد که سوفسطاییان وارثان سنت تعلیم و تربیتی شعرا بوده اند. البته این تمام ارث آنها نبوده است. سخن نستله Nestle دقیق تر بوده است آنگاه که آنها را ورث فیلسوفان ایونی هم دانسته است (VMzuL, 252). و همین طور رجوع کنید به موريسون 56. Loc. cit.

صحنه‌ی نمایش درآورد، زیرا «همان‌طور که شاگردان مدرسه آموزگاران‌ی دارند که راه را به آنها نشان می‌دهد، شعرا هم آموزگاران انسان‌های بالغ هستند.» خود اورپید، وقتی متهم می‌شود که در زمینه‌هایی سخن گفته است که تمایل به تحسین نشان می‌دهد، پاسخ می‌دهد: «برای لطافت و زیبایی نصیحت چنین کرده است، و برای اینکه انسان‌ها را شهروندان خوبی به بار آورد.» از این زمینه‌های مشترک در میان منازعه‌کنندگان فراوان است، و این دقیقاً همان چیزی است که سوفسطایی حرفه‌ای، پروتاگوراس، مدعی بود که انجام می‌دهد.^۱

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که از جمله کاربردهای متداول اولیه‌ی کلمه‌ی سوفیستس، در شعری از پیندار، اطلاق آن بر شاعر است. موسیقی هم همراه شعر بود، زیرا شاعر بزمی در ضمن قرائت شعر نوازندگی هم می‌کرد. آتئاتوس Athenaeus بندی از ایسخولوس درباره‌ی سوفیستس که چنگ می‌نواخت نقل می‌کند تا نشان دهد که «بر همه‌ی کسانی که موسیکه (موسیقی) بلد بوده‌اند سوفسطایی می‌گفتند»؛ و به عنوان نمونه‌ی دیگر، از رسوس Rhesus اورپید نقل می‌کند که تاموریس Thamyris، که هم خواننده بود و هم موسیقیدان، سوفیستس نامیده می‌شود. اما در این جا موسه Muse از خودش با نفرت و انزجار یاد می‌کند، و احتمالاً کلمه‌ی سوفیستس اندکی بار معنایی نامطلوبی را که در اوایل قرن پنجم به خود گرفت همراه داشته است.^۲

اما به نظر می‌رسد این کلمه در قرن پنجم کم‌کم به نثرنویسان، نه بر شعرا، اطلاق می‌شود، زیرا وظیفه‌ی آموزش از این طریق هر چه کامل‌تر انجام می‌شود. برخی از حکمای هفتگانه، به اقتضای سوفیستس یا آموزگار بودنشان، اصولی را که تئوگنیس یا سیمونیدس Simonides در قالب شعر

۱. اریستوفانس، غوکان، ۵-۱۰۵۳، ۱۰۰۹ و بعد.

۲. پیندار، ایستیمیا، ۵، ۲۸؛ ایسخولوس، پاره‌ی ۳۱۴؛ اورپید، رسوس، ۹۲۴.

گفته بودند به صورت نثر بیان می کردند، و ممکن است این کار تخم تمایز مذکور را پاشیده باشد.^۱ کسنوفون Xenophon (خاطرات، ۴، ۲، ۱) می گوید او تودموس Euthydemus «بسیاری از کتاب هایی را که شاعران و سوفسطاییان بزرگ نوشته بودند»، جمع آوری کرد. از جمله ای این سوفسطاییان می توان آناکساگوراس را نام برد، که کتاب او بی تردید تداول عامه داشته، و اسخینس Aeschines اهل سفتوس Sphettus او را سوفیستی همدیف با پرودیکوس Prodicus، یکی از «سوفسطاییان» مشهور، قرار داده است.^۲

یک سوفیستس به این خاطر می نویسد یا تعلیم می دهد که دارای مهارت خاص یا دانش آموختن است. دانش (سوفیای) او عملی است، خواه در زمینه های رفتار و سیاست و یا در زمینه ای مهارت های فنی. گلاوکن در جمهوری (۵۹۶d) می گوید اگر کسی بتواند همه ی مصنوعات صنعتگران، و به علاوه، همه ی اشیاء عالم طبیعت را بسازد، در واقع سوفیستس عجیبی است؛ هیپولوتس همین لقب «سوفیستس خارق العاده» را با همان لحن ناباورانه در اورپید (هیپولوتوس، ۹۲۱) در مورد کسی به کار برده که بتواند افراد ابله را خردمند سازد. این اسم گاهی به صورت مضاف می آید به معنی

1. Schmid, *Gesch. gr. Lit.* I. 3. 1, 14.

۲. انجام چنین کاری از سوی اسخینس را عموماً واقعی می دانند (مثلاً تسلر (ZN, 1335, n. 1). این مورد مدرک خوبی از آن زمان برای استعمال مذکور است، ولی عبارت فوق فقط اطلاق این کلمه را بر دو نفر [پرودیکوس و آناکساگوراس] از سوی آتنائوس نشان می دهد. عبارت چنین است (آتنائوس، ۵، ۲۰۰b، اسخینس، پاره ی ۳۴ دیتمار):

ὁ δε καλλίας αὐτοῦ περιέχει (یعنی محاوره ی کالیاس اسخینس) τὴν τοῦ καλλίου ... Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν.

دیودوروس Diodorus هم آناکساگوراس را سوفیستس نامیده است (۱۲، ۳۹، دیلز-کرانش، ۵۹A۱۷).

آلکمائون، امپدوکلس، ایون خیوسی، پارمنیدس و ملیسیوس را همراه با گرگیاس، در شمار «سوفیستس های زمان قدیم» نام می برد (آنتی دوسیس ۲۶۸). در اندکی از نمونه های در دست مانده ظاهراً اشاراتی به برداشت های منفی از این کلمه برمی خوریم که بعداً باید در مورد آن سخن گوئیم. دیوگنس آپولونیایی Diogenes of Apollonia در ضمن مخالفت با اسلاف خود، آنها را سوفیستس نامید؛ و وقتی بقراط در رساله ی خود درباره ی پزشکی قدیم (فصل ۲۰) از «برخی دکتورها و سوفیستس ها» سخن می گوید که مدعی هستند تا کسی کل ماهیت انسان را نفهمد نمی تواند پزشک حاذقی باشد، شدیداً از موضع آنها انتقاد می کند.

آبเนียน، مانند دیگر مردم، نسبت به خردمندان، دانشمندان، استادان و امثال آنها تا اندازه ای بد گمان بودند. صفات آنها را در کلمه ای خلاصه می کردند که به آسانی نمی توان ترجمه کرد: این کلمه دینوتس *deinotes* بود که حالت وصفی آن دینوس *deinos* است. این کلمه از اسمی گرفته شده است که به معنی «هیبت» است، و بر هر چیز وحشتناک و مهیب اطلاق می شود. مثلاً در هومر به ادوات جنگی، زرق و برق دشمن، گرداب خاروبدیس *charybdis*، رعد و برق و شیر اطلاق شده است. این کلمه در مورد خدا معنی «احترام» را هم به خود می گیرد و تقریباً مفهوم «ابهت ارباب» را می رساند. همین معنی «وحشتناک» در مورد سخن عجیب، و غیر قابل فهم، و غیر طبیعی هم مصداق دارد؛ و بدین ترتیب این واژه را در مورد برخی از عبارات بسیار تکان دهنده و ترجمه ناپذیر بعضی ابیات تراژدی یونان به کار می بردند. هفایستوس *Hephaestus* نمی تواند به بستن پرومتهوس به سنگ اقدام کند، زیرا «خویشاوندی چیزی وحشتناک *deinon* است». کلوتمنسترا با پسرش دشمن است و از او می ترسد، اما وقتی خبر مرگ او را می شنود برخلاف انتظار نمی تواند خوشی و راحتی احساس کند، زیرا «زادن وحشتناک *deinon* است» - مادر بودن نیروی عجیبی دارد. وقتی این کلمه

هنگام استدلال همگانی، معنی اصلی خود را از دست می‌دهد با کلمه‌ی سوفوس همدریف می‌شود و به معنی زیرک و ماهر به کار می‌رود: مصری‌ها دینوی *deinoi* (مردم وحشتناکی) هستند زیرا نیرنگ‌های جنگی خاصی دارند؛ پرومتئوس در طفره رفتن از سختی‌ها و مشکلات دینوس است؛ سوارکار خوب در کار خویش دینوس است. این کلمه مخصوصاً در مورد سخن و استدلال به معنی هوشمند نیز به کار می‌رفت.^۱

کسی که این صفت را داشت به طور طبیعی مورد سوءظن مردم کم‌هوش‌تر از خود قرار می‌گرفت، چنانکه توکودیدس (۸، ۶۸۱) می‌گوید آنتیفون خطیب در نظر مردم آتن «به دینوتس [هولناک] مشهور» بود، و بعدها دموستنس Demosthenes می‌گوید (کورونا، ۲۷۶) اسخینس او را «دینوس، جادوگر، سوفسطایی و غیره» نامیده است. در این‌جا دینوس آشکارا در کنار سوفیستس آمده است تا تعبیر سویی برای ابراز تنفر به وجود آید؛ و هر چند دموستنس شخصیت قرن چهارم است، مفهوم سوفیستس به عنوان کسی که مدعی دانش برتر است، و امکان اعاده‌ی تمسخرآمیز همین ادعا درباره‌ی او، از زمان ایسخولوس رواج داشته است. پرومتئوس، آورنده‌ی آتش برای انسان‌ها، که همه‌ی فنون را به آنها یاد داد و آنها را از توحش به تمدن سوق داد، از سوی هرمس Hermes این‌گونه مورد عتاب قرار می‌گیرد: «تو سوفسطایی‌ای هستی که از خدایان سر پیچیده‌ای»،

۱. ایسخولوس، پرومت، ۳۹؛ سوفوکلس، الکتر، ۷۷۰؛ ایسخولوس، پاره‌ی ۳۷۳ و پرومت ۵۹. عبارت دینوس لگین δεινός λέγειν استعمال زیادی دارد. تغییر معنای این واژه مانند تغییر معنای 'terribly' یا 'awfully' [= وحشتناک] در زبان انگلیسی است. افلاطون، در پروتاگوراس ۳۴۱، این تغییر معنا را به طور زیبایی توضیح می‌دهد، آن‌جا که از زبان سقراط نقل می‌کند که چگونه پرودیکوس اصل، او را به دلیل استعمال واژه‌ی دینوس برای مدح سرزنش می‌کند، یعنی به علت «دینوس و سوفوس» نامیدن پروتاگوراس به معنی «فوق‌العاده هوشیار». پرودیکوس می‌گوید دینوس در مورد امور شر مثل بیماری، جنگ و فقر نیز به کار می‌رود.

و کراتوس kratos از سر مسخره می گوید او سوفسطایی ای است کم هوش تر از زئوس Zeus.^۱ سوفوکلس نیز در قطعه‌ای (۹۷ ناوک) از سوفسطایی دو انتقاد می کند، اولاً آن اندازه هم که گمان می کند ماهر نیست، ثانیاً مهارت خود را برای اهداف نادرست به کار می گیرد: «ذهنی خوش آهنگ، با اندیشه‌هایی نیکو، بهتر از هر سوفیستی اختراع می کند.»

سوفوکلس دقیقاً با پروتاگوراس معاصر بود، و در آثار او این کلمه توانست رنگی به خود گیرد که بتواند به عنوان یک طبقه‌ی حرفه‌ای خاص به نام سوفسطاییان Sophists در صحنه حاضر شود.^۲ اریستوفانس نیز وقتی در ابرها سوفسطاییان را به باد مسخره می گیرد از وجود آنها کاملاً آگاه بود، اما کلمه را در معنای وسیع تری به کار برد تا اینکه توانست سقراط را نیز در میان آنها جای دهد (تا رضایت خاطر دشمنان او را جلب کند)، در حالی که او هیچ پولی نمی گرفت و افلاطون همیشه او را دشمن سرسخت سوفسطاییان نشان می دهد. در بیت ۳۳۱ گفته می شود ابرها مادر رضاعی جماعتی از «سوفسطاییان» است، که عبارتند از: فالگیرانی از جزیره‌ی توری، و دکترهای دروغین، و دراز مویان تنبل، و beringed dandies، و شاعران غزل سرا، و ستاره شناسان غیر واقعی - چه فهرست جامع و جالبی. در ۳۶۰ از هر دوی سقراط و پرودیکوس به عنوان «آسمان شناس» meteorosophist یا متخصص پدیده‌های جوی یاد می کند. در ۱۱۱۱ سقراط قول می دهد که تعلیمات او فیدپیدس phcidippides جوان را به سوفسطایی هوشمندی

۱. پرومت، ۹۲ پرومتئوس از این عنوان حاشا نمی کند. او به سوفیسماتا ی σοφισματα خود افتخار می کند و از اینکه هیچ سوفیسمایی σοφισμα ندارد تا او را از این وضع بد نجات دهد اظهار تأسف می کند. کلمه در نظر او مترادف است با مخانما μηχανημα، و τέχνη = هنر]، و پورس πόρος... اما در عین حال می توان آن را به طور تمسخرآمیز درباره‌ی او به کار برد.

۲. کلمه را به این علت با حرف بزرگ شروع می کنم که بر اعضای این گروه دلالت کند.

مبدل می‌سازد، که شاگرد مخالف او از آن انتقاد می‌کند: «منظور تو، آدم بدبخت رنگ پریده است»، و در ۱۳۰۹ این کلمه در سرودی به استرپسیادِس Strepsiadēs نسبت داده می‌شود و مراد از آن «حقه‌باز»، در فریفتن مریدان خویش است.

بنابراین، از آنچه گفته شد معلوم می‌شود کلمه‌ی «سوفسطایی» هم معنی عام داشته و هم معنی خاص، و هر دو معنی ضرورتاً دارای بار منفی بوده است. (مقایسه کنید با داوری سقراط درباره‌ی میکوس که سوفسطایی حرفه‌ای بود.) اگر شغل آموزشی و پرورشی شعرای یونان را مد نظر قرار دهیم، باید بگوییم واژه‌ی انگلیسی که نزدیک‌ترین معین را به آن کلمه [سوفسطایی] دارد، آموزگار یا استاد است. از اوایل قرن پنجم به تدریج از ابهت و ارزش کلمه کاسته می‌شد، چنانکه امروزه کلمات فرهیخته و خردمند چنین‌اند. این کلمه به وسیله‌ی اریستوفانس سنت‌گرا، مشخصاً دارای معانی زشت شرارت و فریبندگی گردید، اگرچه به هیچ وجه فقط به جماعت سوفسطاییان حرفه‌ای اطلاق نشد. بنابراین نمی‌توانیم با گروه هم‌رأی باشیم آن‌جا که افلاطون را یگانه مسئول معنای بد یافتن کلمه می‌داند (صفحه‌ی ۳۳ کتاب حاضر). آنچه پیش از وی قبلاً وجود داشت چیزی بیش از یک «احساس تنفر مبهم» بود؛ و این ادعا هم درست نیست که «افلاطون این کلمه‌ی قدیمی را به طرز ویژه‌ای به کار برد و آن را از معنای معمولی خود خارج ساخت، و بر آموزگاران مزدبگیر دوره‌ی سقراطی که دشمنان او بودند اطلاق کرد.»^۱ صرف نظر از گواهی کسنوفون، برای افلاطون کاملاً

۱. Grote, *History*, VII, 35 and 37. نیز نمی‌توانیم به پیروی از پوپر (جامعه‌ی باز، یادداشت ۵۲ صفحه‌ی ۲۶۳ [صفحه ۲۶۳ ترجمه‌ی فولادوند]) بگوییم افلاطون «کسی است که با حملات خود بر «سوفسطاییان» تداعی‌های بدی برای این کلمه به وجود آورد.» (تأکید از من [مؤلف] است.) هولاک سخن زیباتری دارد (Lib. Temper, 158): نمایشنامه‌نویسان کمدی قدیم براساس پیش داوری [بر ضد خردورزان] عمل می‌کردند، اگر نگوییم خود موجد آن

غیر ممکن بود که به آن حالت و در آن مضامین، آموزگاران مزدبگیر را با نام سوفسطایی بنامد، مگر اینکه آنها قبلاً به این نام مشهور بوده باشند. دیدگاه‌هایی همچون دیدگاه گروته فقط در صورتی می‌تواند مورد قبول باشد که سخنان بی‌طرفانه یا همفکرانه‌ی افلاطون را در مورد سوفسطاییان بدون نقادی غیر واقعی بدانیم (که در این جا چنین نخواهیم کرد) و فقط به دلیل پیش‌داوری عوامانه، ملاحظات غیر تعارف‌آمیز او را نیز نادیده بگیریم (و بگوییم: «حتی افلاطون مجبور می‌شود بپذیرد...»). وقتی پروتاگوراس در پروتاگوراس افلاطون با وجود تنفری که قرین کلمه‌ی سوفسطایی است خود را سوفسطایی و آموزگار می‌نامد - تنفری که ناشی از این حقیقت دانسته می‌شود که آنها به عنوان بیگانه وارد شهرهای بزرگ یونان شدند و مستعدترین جوانان آن شهرها را از اقوام و دوستان خود جدا نمودند و با بهتر و انمود کردن تعلیمات خود به دور خویش جمع کردند - دلیلی وجود ندارد که در واقعی بودن این بیانات تردید بکنیم. اعتراف او عنصری از خودستایی مغرورانه دارد: شجاعت لازم است تا کسی خود را سوفسطایی بنامد. همچنین این سخن سقراط در اوتوفرون (۳c) با منش آتینان سازگار است که برای آنها مهم نیست کسی را دینوس [فوق‌العاده دانا] بدانند مشروط بر اینکه دانایی خویش را برای خود نگه دارد، اما اگر بخواهد دانش خود را از راه تعلیم به دیگران منتقل کند آنها از سر حسادت یا به علل دیگر بر او خشمگین می‌شوند. سقراط در این جا وضع خودش را مد نظر دارد، اما روشن است که سخن او در مورد سوفسطاییان حرفه‌ای نیز صادق است؛ همان‌طور که ابرها بر آن اشعار دارد، درواقع او به عنوان سوفسطایی مشهور بوده است.

ضدیت بودند، و وقتی افلاطون کلمه‌ی سوفیستس را به کار می‌برد ارزش آن از بین رفته بود. شاید او نمی‌توانست هجوهای را که در جوانی خوانده یا دیده بود فراموش کند.

بر همین اساس در قرن بعد اسخینس خطیب می‌تواند از او با نام
 «سقراط سوفسطایی» یاد کند.^۱

۱. علیه تیمارخوس، ۱۷۳. در همین محاوره بود که اسخینس دموستینس را سوفسطایی نامید. اگرچه فاصله‌ی زمانی زیاد رابطه‌ی آن را با بحث کنونی ما ضعیف می‌سازد، جالب است که لوکیان Lucian می‌تواند خریست christ را «سوفیست مصلوب» بنامد (پر گرینوس [= ستایش]، ۱۳).

۲. سوفسطاییان

الف) پیشه‌وری

در زمان سقراط این کلمه تا حدودی در مورد طبقه‌ی خاصی به کار رفت، یعنی آموزگاران حرفه‌ای که جوانان را در مقابل دریافت پول تعلیم می‌دادند و ایراد سخنرانی‌ها در مجامع عمومی را به آنها می‌آموختند. آنها خود را وارث سنت تعلیم و تربیتی پیشین شعرا می‌دانستند؛ پروتاگوراس در سخنرانی نسبتاً خودپسندانه‌ای که افلاطون بر دهان او می‌گذارد (پروتاگوراس d ۳۱۶) اورفئوس، موسائوس، هومر، هسیود و سیموندس را سوفسطاییانی مثل خود می‌داند و آنها را متهم می‌سازد که شاعری را پوششی قرار داده‌اند تا در پناه آن از تداعی بدی که قرین این نام است درامان مانند.^۱ افلاطون در قسمت‌های نمایشی این محاوره [در آنچه از زبان

۱. همین سخن را پلوتارک Plutarch (پریکلِس ۴) در مورد دامون Damon گفته است، سوفسطایی‌ای که شاگرد پرودیکوس و دوست سقراط بود (افلاطون، لائس d ۱۹۷). او عمدتاً به استادی در موسیقی معروف بود، اما پلوتارک می‌گوید، اگرچه سوفسطایی بزرگی بود و در واقع مشاور پریکلِس در سیاست بود، شهرت موسیقایی خود را وسیله‌ای برای پوشاندن دینوتس δεινότης [دانایی خارق‌العاده‌ی] خود ساخت. ولی این کار سودی نبخشید و

پروتاگوراس نقل می‌کند] ترتیب تاریخی وقایع را با بی‌احتیاطی بر هم می‌زند، زیرا ناگفته پیداست که در دوران اولیه، سوفسطایی بودن هیچ‌گونه ننگ شغلی محسوب نمی‌شد، و در هر حال، چنانکه دیدیم، این کلمه در واقع بر شعرا اطلاق می‌شد. افلاطون در منون (۹۲ a - ۹۱ e) از «افراد زیاد دیگری» غیر از پروتاگوراس سخن می‌گوید که به این شغل مشغول هستند: «برخی از آنها از دنیا رفته‌اند و بعضی‌ها نیز هنوز زنده‌اند.» از متحرران پیش از پروتاگوراس چیزی ثبت نشده است، و در واقع سقراط در پروتاگوراس (۳۴۹ a) او را اولین کسی می‌داند که در قبال آموزش، پول می‌گیرد. شاید منظور افلاطون کسانی همچون منسیفیلوس آتنی Athenian Mnesiphilus بوده است، که هرودوت (۸، ۵۷) از او به عنوان معلم تمیستوکلس یاد می‌کند و پلوتارک در عبارتی که در مورد رشد شغل

او تبعید شد. افلاطون (الکibiادس اول، ۱۱۸ c) و ایسوکراتس (آتنی دوسیسی، ۲۳۲) معاشرت او با پریکلز را تأیید می‌کنند، و تبعید او (که ابتدا در ارسطو، قوانین آتن ۲۷، ۴ آمده بود) با کشف کتیبه‌ای که نام او را داشت مسلم می‌شود (DK, 1, 382 n.). افلاطون در جمهوری (b ۴۰۰ و c ۴۲۴) نشان می‌دهد که علاقه‌ی دامون به وزن‌های موسیقی با مسایل گسترده‌ی ناشی از آثار اخلاقی و اجتماعی آنها مرتبط بوده است. او تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید به نظر دامون «وزن‌های موسیقی هرگز آشفته نمی‌شوند، مگر اینکه بنیادی‌ترین قانون‌های اجتماعی و سیاسی را برهم زنند» (ترجمه‌ی شوری shorey). اگر اطلاعات ما در مورد وی زیاد بود احتمالاً در تاریخ نهضت سوفسطاییان برای او محل مهم‌تری در نظر می‌گرفتیم [در متن کتاب مطرح می‌کردیم]، ولی چون آگاهی بسیار کمی از او داریم فقط در پاورقی می‌توانیم مطرح کنیم. متون مربوط به وی در DK, 1, no. 37 موجود است و مطالعات جدید عبارتند از آندرسون W. D. Anderson «اهمیت نظریه‌ی دایمونی در اندیشه‌ی افلاطون» (TAPA, 1955)؛ نیز به کتاب او *Ethos and Education in Greek Music* و بررسی آن از سوی بورت ویک Borthwick در CR, 1958؛ بخش ۶ کتاب لاسر F. Lasserre به نام *Plut. de la musique*؛ موریسون در CQ, 1958, 204-6؛ یوهان H. John در 'Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons' (*Das Altertum*, 1962)

سوفسطایی حایز اهمیت است می نویسد (زندگی تمیستوکلس، ۲):

او نه سخنور بود و نه در زمره‌ی فلاسفه‌ی طبیعی، بلکه به کاری اشتغال داشت که سوفیا نامیده می‌شد ولی درواقع زیرکی (دینوس) سیاسی و فراست عملی بود، و بدین ترتیب چیزی را ادامه داد که می‌توان آن را مکتب به جا مانده از سولون نامید. جانشینان او این کار را با هنر سخنوری دیوانی آمیختند، و، وقتی به جای تعلیمات عملی به آموزش سخنوری پرداختند سوفسطایی نامیده شدند.^۱

مزد گرفتن سوفسطاییان در قبال کارشان بارها در آثار افلاطون آمده است،^۲ و کسنوفون، ایسوکراتس و ارسطو نیز به آن اشاره کرده‌اند. شخصیت سوفسطاییان ممکن است گونه‌گون باشد، ولی آنها از زمان پروتاگوراس حداقل تا زمان ایسوکراتس پیشه‌ور باقی ماندند. سقراط در خاطرات کسنوفون (۱، ۶، ۱۳) می‌گوید: «کسانی که حکمت خود را در قبال پول به هر کسی که بخواهد می‌فروشتند سوفسطایی نامیده می‌شوند»، و در آثار افلاطون نیشدارترین توصیف‌ها را درباره‌ی آنها ملاحظه می‌کنیم. در منون (۹۱ به بعد) آنوتوس Anytus، که نمونه‌ی مذهب‌ترین عضو طبقه‌ی حاکمه است، به شدت از آنها انتقاد می‌کند، و سقراط تقریباً به طور طعنه‌آمیز از آنها حمایت می‌کند. ایسوکراتس در اواخر عمر^۳ از این پیشه

۱. در مورد منسیفیلوس همچنین رجوع کنید به موریسون *Durham. U. J.* 1949, 59، و کرفرد *CR*, 1950, 9f.

۲. هاریسون *E. L. Harrison* در *Phoenix*, 1964, 191, n. 44، سی و یک مورد از اشارات افلاطون را در مورد کاسب کاری سوفسطاییان جمع کرده است. اطلاعات مربوط به تک تک سوفسطاییان را در بخش مختص به خود آنها (صص ۱۸۷ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی) بیان خواهیم کرد.

۳. او وقتی آنتی‌دوسیس را نوشت ۸۲ سال از عمرش می‌گذشت؛ رجوع کنید به §۹. در مورد دیدگاه پروتاگوراسی ایسوکراتس رجوع کنید به مقایسه‌ی موریسون میان فلسفه‌ی افلاطون و فلسفه‌ی ایسوکراتس در *CQ*, 1958.

دفاع کرد، و آن را مطابق آرمان فلسفی خود دانست، آرمانی که بیشتر به پروتاگوراس نزدیک بود تا افلاطون. او می‌گوید بهترین و بزرگ‌ترین پاداش یک سوفسطایی این است که ببیند شاگردان او شهروندان خردمند و محترمی شده‌اند. بی‌تردید برخی سوفسطاییان بد هستند، ولی کسانی که فلسفه را به درستی به کار می‌برند نباید به خاطر چند بزرگ‌مورد ملامت قرار گیرند. او بر همین منوال، آنها را از هرگونه سودجویی تبرئه می‌کند. می‌گوید کسی از آنها ثروت کلانی گرد نیاورد یا جز با حجب و حیا زندگی نکرد، حتی گرگیاس نیز بیش از دیگران به کسب نپرداخت و به صورت مجرد زندگی کرد.^۱ اما افلاطون بر ثروتمند بودن آنها تأکید می‌کند، مثلاً می‌گوید پروتاگوراس از سوفیای خود بیش از فیدیاس Phidias و ده پیکرتراش دیگر پول جمع کرد (منون d ۹۱) و گرگیاس و پرودیکوس بیش از مشغولین به هر شغل دیگری ثروت اندوختند (هیپپاس بزرگ. d ۲۸۲). ارسطو، سوفسطایی را کسی می‌داند که از حکمت ظاهری و غیر واقعی خود پول درمی‌آورد، و اگر برخی ناسازگاری‌ها را کنار بگذاریم از کل عبارات او چنین برمی‌آید که سوفسطاییان مزدبگیر در زمان وی هنوز وجود داشته‌اند.^۲ پیشه‌وری سوفسطاییان را این حقیقت تأیید می‌کند که پروتاگوراس دو دسته شاگرد داشت: جوانان خانواده‌های اشرافی که آرزوی دخالت در سیاست را داشتند و کسانی، همچون آنتیمویروس اهل مِندِه Antimoerus

. 216-18

۱. آنتی‌دوسیسی (۱۵۵ و بعد). دودس Dodds (گرگیاس ، ۷)، وقتی بر سوفسطایی نبودن گرگیاس استدلال می‌کند، در صدد تأویل این عبارت برمی‌آید، و همین‌طور سخن افلاطون را در هیپپاس بزرگ (۲۸۲b) و ایستوکراتس را در آنتی‌دوسیسی ۲۶۸.
۲. رد استدلال سوفسطایی ۱۶۵a۲۱؛ مقایسه شود با ۱۸۳b ۳۶ و بعد. (آن‌جا که معلمان مزدبگیر $\mu\iota\sigma\theta\alpha\rho\nu\sigma\upsilon\tau\omega\nu$ یادآور معلمان خصوصی مزدبگیر $\mu\iota\sigma\theta\alpha\rho\nu\sigma\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \iota\delta,\ \tilde{\omega}\tau\omicron\iota\alpha$ در افلاطون است، جمهوری ۴۹۳a) و اخلاقی نیکوماخوسی ۱۱۶۴a ۳۰۹.

of Mende (یعنی فردی غیر آتنی)، که «برای اهداف شغلی» (ἐπὶ τέχνῃ)، یعنی برای سوفسطایی شدن» درس می خواندند.^۱ در پروتاگوراس (۳۱۳ c) سقراط سوفسطایی را «فروشنده‌ی کالاهایی» می داند «که روح [یا عقل] را تغذیه می کنند»، و توضیح می دهد که چرا لازم است جوانان قبل از اینکه خود را به آنان بسپارند نیک تأمل کنند: آنها مانند فروشنده‌گان کالاهای جسمانی متاع خود را می ستایند بی آنکه از نظر غذاشناسی به سلامت و بی خطری آنها علم کافی داشته باشند؛ کالاهای آنها، برخلاف مواد غذایی، مسقیماً وارد روح می شوند، و نمی توان آنها را در کوزه نگه داشته و پس از حصول اطمینان از سلامت آنها و یادگیری کم و کیف استعمال آنها، مورد مصرف قرار داد. وقتی که افلاطون محاوره‌ی سوفسطایی را نوشت (محاوره‌ای که سقراط دخالت اساسی در آن ندارد)، آنها (علاوه بر ویژگی های نامطلوب دیگر) کاملاً به صورت «شکارچیان مزدبگیر جوانان» درآمدہ بودند. فقط افلاطون نبود که به سوفسطاییان بدبین بود. شدت خشم آنوتوس را باید حقیقی و جدی دانست، و نیز این حقیقت را که هیپوکراتس، پسر «خانواده‌ای شریف و بزرگ»، از صرف تصور اینکه یکی از سوفسطاییان به حساب آید شرمسار و سرخ رنگ می شود (پروتاگوراس ۳۱۲ a). در گرگیاس (۵۲۰ a) شدیدترین مخالف سقراط، یعنی کالیکلس Callicles، آنها را «مردم فرومایه» نامیده کنار می گذارد، و در فایدروس (۲۵۷ d)، فایدروس می گوید اشراف و سیاستمداران محترم ابا دارند از اینکه خطابه‌ای را بنویسند یا آثار مکتوب دیگری برای اخلاف خود باقی گذارند، زیرا می ترسند سوفسطایی نامیده شوند. خود افلاطون، اگرچه با ایشان مخالف بود، در توصیف بهترین آنها مثل پروتاگوراس، گرگیاس و پرودیکوس با

۱. پروتاگوراس ۳۱۵ a. در مورد سوفسطایی بودن به عنوان یک تخته Τέχνη [هنر یا شغل] مقایسه مثلاً با ۳۱۶ d τὴν σοφιστικὴν τέχνην و منون ۹۱ a: پروتاگوراس ۴۰ سال آموزگاری کرد ἐν τῇ τέχνῃ.

کمال ملایمت عمل کرده است. در لآخس (۱۷۹d) سخن ناجوری درباره‌ی سوفسطاییان، در مورد پرودیکوس، از زبان لآخس، و نه سقراط، نقل می‌شود. کسنوفون، در نصیحت اخلاقی پایان رساله در شکار (بخش ۱۳) از آنها به عنوان استادان کلاه برداری یاد و انتقاد می‌کند.^۱

تمایلات جامعه‌ی آتنی متغیر بود، و همین باعث می‌شد که حیات اجتماعی و عقلانی آتن بی‌ثبات باشد. سوفسطاییان در پیدا کردن شاگردانی که شهریه‌ی گزاف آنها را بپردازند، یا مستمعانی که به سخنرانی‌ها و نمایشنامه‌های آنها توجه کنند هیچ مشکلی نداشتند. ولی برخی از افراد مسن و سنت‌گرا^۲ شدیداً آنها را طرد می‌کردند. علت این کار چه بود؟ در آداب و رسوم ما آموزش، یکی از محترم‌ترین راه‌های امرار معاش است، و در یونان نیز پیش‌داوری خاصی علیه این نوع تأمین معاش وجود

۱. اگر گونه‌گیتیکا [رساله در شکار] از کسنوفون باشد، که برخی‌ها در آن تردید کرده‌اند. رجوع کنید به لسکی Lesky, *Hist. Gr. Lit.* 621 f. برخی دیگر گفته‌اند این عبارت متأثر از سوفسطایی افلاطون است (Grant, *Ethics* I). و نشان داده‌اند که هر دو پس از مرگ اولین طلایه‌داران سوفسطاییان به نگارش درآمده‌اند. شاید کسی همین احتمال را در مورد پروتاگوراس و منون هم بدهد، اما، بالاخره پروتاگوراس، گرگیاس، هیپپاس و پرودیکوس به نظر افلاطون نمایندگان سوفسطاییان هستند.

۲. این امر به معنی تقابل ضروری میان حکومت اشرافی [آریستوکراسی] یا حکومت منتقدین [الیگارشی] با حکومت دموکراسی نیست. آنوتوس یک دموکرات سرشناس بود. تقسیم به دموکرات و ضد دموکرات با تقسیم به اشراف و توده‌ی مردم فرق دارد. پریکلز، که انقلاب دموکراتیک را تکمیل کرد از خانواده‌ی [اشرافی] آلکمایونیدای Alcmaeonid بود و همین طور کلیستن Cleisthenes که بنیانگذار آن بود. دکتر ارنبرگ Ehrenberg او را «دموکرات اشرافی» نامیده است. مقایسه کنید با سخنان او در صفحه‌ی ۶۵ کتابش *Soc. and Civ. in Gr. and Rome*: «تعلیم و تربیت اشرافیت قدیم با واقعیات زندگی آن زمان فاصله داشت، اما عمدتاً همین طبقه‌ی سرشناس بود که جامعه‌ی دموکراتیک را اداره کرد.» نیز مقایسه کنید با M. A. Levi, *Pol. Power in the Anc. World*, 65, 90.

نداشت. سقراط پسر یک پیکر تراش بود و احتمالاً خودش نیز به این کار اشتغال داشت، اما (با وجود بدنامی‌ای که از جهات متعدد داشت) هرگز این کار را بر رخ او نکشیدند. شعرا برای کار خود پول می‌گرفتند؛ هنرمندان و پزشکان هم برای کار خود پول می‌گرفتند و هم برای آموزش آنها به دیگران.^۱ به نظر می‌رسد مسئله، قبل از هر چیز به موضوعات مورد تعلیم سوفسطاییان، و مخصوصاً به فضیلت *areté* مربوط است. وقتی از پروتاگوراس می‌پرسند هیپوکراتس از او چه چیزی یاد خواهد گرفت می‌گوید (پروتاگوراس ۳۱۸e): «تدبیر شایسته‌ی امور شخصی، به طوری که خانواده‌ی خود را به نحو احسن اداره کند، و نیز تدبیر امور کشور، به طوری که در شهر، هم از نظر بیان و هم از حیث عمل به صورت قدرتی واقعی درآید.» سقراط می‌گوید: یعنی به طور خلاصه هنر شهروندی را می‌آموزد، و پروتاگوراس کاملاً قبول می‌کند. هر چند برخی از آنها چیزهای زیاد دیگری را نیز می‌آموختند، در برنامه‌ی درسی همه‌ی آنها پیشرفت سیاسی وجود داشت، و کلید آن، در جامعه‌ی دموکراتیک آتن، قدرت ایراد خطابه‌ی جدلی بود.^۲ گرگیاس فقط به تعلیم سخنوری می‌پرداخت و از اینکه آموزگار

۱. به عنوان نمونه رجوع کنید به ارسطو، فن خطابه ۱۴۰۵b۲۴، ایسوکراتس، آنتی دوسیسی ۱۶۶ (در مورد شعرا)؛ و افلاطون، پروتاگوراس ۳۱۱c، منون ۹۱d (در مورد پیکر تراش‌ها)؛ و پروتاگوراس ۳۱۱b و هرودوت ۳، ۱۳۱، ۲ (در مورد پزشک‌ها). ارجاعات بیشتر در Nestle, VMzuL, 259, n. 36 هست. افلاطون می‌گوید زنون zeno فیلسوف برای یک دوره درس خود بیش ۱۰۰ مینه مطالبه کرد (آلکیبیادس اول ۱۱۹a)؛ اگرچه وقتی صاحب نظران بعدی همین سخن را در مورد پروتاگوراس می‌گویند (چنانکه آنها در مورد گرگیاس هم این قول را دارند، دیودوروس ۱۲، ۵۳، ۲) تسلسل آن را مبالغه‌ی افراطی دانسته، کنار می‌گذارد (ZN, 1299, n. 2). با این وصف کسی زنون را سوفسطایی نخواند و همانند آنان ملامت نکرد.

۲. همین طور در ابرها (بیت ۴۳۲) از جمله تصاویر مسخره‌آمیزی که برای سقراط در نظر گرفته می‌شود این است که او را به عنوان سوفسطایی متحرف معرفی کنند (مقایسه کنید با بیت ۹۶، ἀρτυρίων ἦν τις δίδωι)، که به

فضیلت به حساب آید ابا داشت، زیرا معتقد بود سخنوری بزرگ‌ترین هنر است و همه‌ی هنرها باید در مقابل آن سرفروند آرند.^۱ در آن هنگام «آموزش مهارت سیاسی و قبول شهروند خوب بار آوردن انسان‌ها» (پروتاگوراس ۳۱۹ a) درست همان چیزی بود که مردم آتن در انحصار فُضلا و افراد نجیب می‌دانستند. هر آتنی اشرافی باید انجام شایسته‌ی این کارها را از اسلاف خود یاد می‌گرفت و به اخلاف خود یاد می‌داد. حتی پروتاگوراس هم این را قبول داشت، اما می‌گفت باز هم فن آموزشی و پرورشی او برای کمال تربیت لازم است.^۲ در منون ابتدا سقراط با بی‌غرضی به آنوتوس، دموکرات سرشناسی که بعداً بزرگ‌ترین مدعی او شد، می‌گوید سوفسطاییان افراد شایسته‌ای برای تعلیم سوفیا به جوانان و آماده ساختن آنها برای رفتار

استرپسیادس اطمینان می‌دهد که از طریق تعلیم او ἐν τῷ δῆμῳ γνῶμους οὐδεὶς νικήσει πλείονος ἢ σὺ (سقراط ۵۰۲ e) دلیل به دست می‌دهد که چرا تعلیم این‌گونه چیزها با مخالفت عمومی مواجه می‌شود. [و آن اینکه اگر کسی واقعاً شاگردان فاضل بار بیاورد نباید بیم فردای خود را داشته باشد، زیرا فضیلت شاگردان او ایجاب خواهد کرد که در تأمین نیازهای وی کوتاهی نکنند پس نیازی به اخذ پول در بین نخواهد بود. م.]

۱. صص ۲۰۲ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی. ἀρετῆς διδασκαλοὶ [آموزگاران فضیلت] شیوه‌ی دایمی افلاطون در اشاره به سوفسطاییان است (Dodds, Gorgias, 366). در مورد گرگیاس رجوع کنید به منون c ۹۵، گرگیاس c-9 ۴۵۹، οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἄν مخصوصاً πειθώτερον ἔποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. گرگیاس حتی قبول می‌کند که شاگردان وی اصول درست و غلط را از او خواهند آموخت: «اگر قبلاً آن را یاد نگرفته باشند.» (۴۶۰ a)، و در عین حال می‌گوید آموزگار مسئول کاربردهای ناشی از تعلیماتش نیست. برای صحت سوفسطایی به شمار آمدن گرگیاس رجوع کنند به هاریسون E. L. Harrison در Phoenix, 1964 (برخلاف ویدر Raeder و دودس).

۲. من نمی‌دانم چگونه می‌توان سخنرانی عالی و موافقانه‌ی پروتاگوراس را در پروتاگوراس از c ۳۲۳ تا c ۳۲۸ خواند و در عین حال معتقد بود که افلاطون در معرفی بهترین سوفسطاییان سوء نیت داشته است.

اجتماعی و اداری شهر، و به طوری کلی برای آموزش دادن فراست اجتماعی *savoir-faire* لازم برای افراد نجیب هستند. وقتی آنیتوس از آنها به بدی یاد می‌کند و آنها را مایه‌ی فساد جامعه می‌نامد، سقراط می‌پرسد پس به نظر او جوانان برای تربیت خود به چه کسی روی آورند، در پاسخ می‌گوید لازم نیست افراد خاصی را نام ببریم، زیرا «هر آتنی شریف و درستکاری بهتر از سوفسطاییان او را تربیت خواهد کرد.»

علت‌های خرده‌گیری سقراط از پول گرفتن آنها تا اندازه‌ای متفاوت، و ویژه‌ی خود او بود. (از کسنوفون و نه از افلاطون می‌آموزیم که) او معتقد بود آنها با قبول پول، از خود سلب آزادی می‌کنند: مجبورند با کسی سخن گویند که به آنها پول می‌دهد، در حالی که او آزادانه می‌تواند با هر کسی که بخواهد گفت و گو کند (خاطرات ۱، ۲، ۶ و ۱، ۶، ۵). او تا آن‌جا پیش رفت که آنها را هر جایی نامید، زیرا فروختن روح و عقل بهتر از فروختن جسم نیست. حکمت را باید آزادانه با دوستان و محبان در میان نهاد (۱، ۶، ۱۳). به همین دلیل بود که افلاطون به طور یقینی، و سقراط به طور احتمالی، از ستاینندگان فلسفه، مخصوصاً فلسفه‌ی فیثاغوری، بودند. مفهوم سقراطی - افلاطونی عشق [اروس *eros*]، یعنی عشق متعالی میان دو همجنس، نیز مؤثر بوده است.

ب) موقعیت درون شهری

پس سوفسطاییان به دلایل مختلفی هم از طرف فیلسوفانی مثل سقراط و افلاطون و هم از سوی شهروندان سرشناسی همچون آنیتوس مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند. فقط مسئله‌ی پیشه‌وری آنها نبود که موجب بدنامی‌شان در نظر بزرگان شهر شده بود؛ موقعیت خود آنها با سلیقه‌ی مخالفان ناسازگار بود. آنها نه تنها مدعی تعلیم چیزی بودند که در آتن به صورت نوعی تعلیم ثانوی محسوب می‌شد، بلکه خودشان نیز نه از سرشناسان آتن بودند و نه

حتی شهروند آتنی. آنها بیگانه بودند، ایالت نشین هایی بودند که نبوغ آنها از محدودیت های شهرهای کوچکشان فراتر رفته بود. برخی از آنها ابتدا برای ابلاغ پیام های سیاسی از شهر خود خارج شدند. مثلاً گرگیاس در سال ۴۲۷ به آتن رفت تا از آنها بخواهد که از مردم لئونتینی Leontini در مقابل سیراکوز Syracuse حمایت کنند.^۱ هم او و هم پرودیکوس اهل کثوس Ceos، موقعیت خود را مدیون ابلاغ پیام شهر خود بر انجمن شهر آتن Council بودند. آنها از این فرصت استفاده کردند و با تشکیل کلاس و اقامه ی دعوا مبالغ هنگفتی پول به دست آوردند (هیپپاس بزرگ b-c ۲۸۲). هیپپاس نیز بر کثرت مأموریت های سیاسی که شهر او [الیس] به عهده ی وی نهاده بود می بالید (همان a ۲۸۱). لئونتینی، و کثوس، و الیس کمتر به استعداد های درخشان شهر خود اجازه ی خروج می دادند. آنها در آتن، مرکز فرهنگ یونانی در اوج عزت و قدرت آن، یا به قول هیپپاس (پروتاگوراس d ۳۳۷) «قرارگاه حکمت یونانی» می توانستند بدرخشند؛ اما خود آنها در آن جا نمی توانستند به صورت شخصیت سیاسی برجسته درآیند، به این دلیل استعداد های خود را در راه تعلیم دیگران به کار می گرفتند. چنانکه پروتاگوراس گفت هیچ تعجبی ندارد که موقعیت این گونه افراد به زودی متزلزل شود. افلاطون به این امر چندین بار، در دفاعیه (e ۹۱) و در تیمائوس اشاره می کند، آن جا که سقراط می گوید (e ۱۹) سوفسطاییان سخنرانان بسیار خوبی هستند، اما «عادت آنها بر مهاجرت از شهری به شهر دیگر و سکنا نگزیدن در یک محل خاص» در هنگام بروز مسایل سیاسی مهم از قبیل جنگ و مذاکره، برای آنها مایه ی بی اعتباری است. این را نمونه ای از بدگویی های افلاطون از سوفسطاییان دانسته اند، در

۱. افلاطون، هیپپاس بزرگ b ۲۸۲ و دیودوروس، ۱۲، ۵۳، ۲-۱. توکودیدس نیز شفاعت از لئونتینی را متذکر شده (۳، ۸۶، ۳)، ولی اسمی از گرگیاس نبرده است.

حالی که افلاطون از یک حقیقت کاملاً بدیهی خبر داده است.^۱

ج) روش‌ها

سوفسطاییان آموزش‌های خود را یا در حلقه‌ها و سمینارهای کوچک عرضه می‌کردند و یا در قالب سخنرانی‌های عمومی یا «خطابه‌ها» (ای‌دی‌کی‌یس).^۲ آموزش نوع اول در خانه‌ی طرفدارانی مثل کالیاس Callias صورت می‌گرفت، ثروتمندترین فرد آتن که می‌گویند بیش از همه کس در راه سوفسطاییان پول خرج کرده است (افلاطون، دفاعیه ۲۰a). خانه‌ی او محل حضور سوفسطاییان و اطرافیان آنها در پروتاگوراس افلاطون است، و از مهمان‌نوازی او نسبت به سوفسطاییان و ستایش‌های آنها از او معلوم می‌شود که خانه‌ی او به صورت تقریباً یک جایگاه عام درآمدی بود. پروتاگوراس در ایوان قدم می‌زند در حالی که جمعیت زیادی دور او را گرفته‌اند، عده‌ای از آنها آتنی هستند و عده‌ای دیگر نیز بیگانگانی هستند، که او مانند افسونگر Pied Piper از هر شهری که می‌گذشته گرد آورده است. در ایوان مقابل، هیپپاس در میان حلقه‌ای دیگر قرار گرفته است، و پرودیکوس در انبار آذوقه‌ی پیشین کالیاس جای گرفته است که اکنون به سبب کثرت مهمانان به صورت یک اتاق خواب درآمدی است. مریدان او نیز دور رختخواب او حلقه زده‌اند. کاملاً محسوس است که دربان کالیاس چشم دیدن سوفسطاییان را ندارد. وقتی میزبانان خیلی مهربان و صمیمی بودند،

۱. مسئله‌ی بیگانه بودن سوفسطاییان را یوئل Joël, *Gesch*, 646 f متذکر شده است، کسی که، به پیروی از داستان مشهور افلاطون، می‌گوید اگر تمیستوکلس اهل سریف Scirphian بود، حتماً سوفسطایی می‌شد! توصیف جالبی در جمهوری ۴۹۳a هست که می‌گوید سوفسطاییان $\mu\iota\sigma\theta\alpha\rho\nu\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma\ \iota\delta\iota\omega\tau\alpha\iota$ هستند.

۲. در هیپپاس بزرگ، c ۲۸۲ گفته شده است پرودیکوس به هر دو شیوه عمل می‌کرد.

حتی سخنرانی‌های عمومی هم در منازل خصوصی برگزار می‌شد. می‌گویند پرودیکوس در منزل کالیاس سخنرانی‌ای ایراد کرده است (اکیسوخوس ۳۶۶c)،^۱ و وقتی سقراط و خایرفون chaerephon نمی‌توانند خود را به سخنرانی‌ای که گرگیاس، در مکانی عمومی، ایراد کرده است برسانند، کالیکلس به آنها اطمینان می‌دهد که گرگیاس با او به سر می‌برد و او سخنرانی دیگری را در خانه‌ی خود برای آنها ترتیب خواهد داد. سخنرانی‌ها گاهی در میدان ورزش یا جاهای عمومی دیگری برگزار می‌شد. کلتون انجمن آتن را متهم می‌کند که «بیشتر مانند مستمعان سخنرانی‌های سوفسطاییان عمل می‌کنند تا تصمیم گیرندگان جدی» (توکودیدس ۳، ۳۸، ۷). هیپپاس به سقراط می‌گوید دو روز بعد «خطابه‌ای را که در مدرسه‌ی فیدوستراتوس Pheidostratus ایراد کرده است تکرار خواهد کرد؛ و پرودیکوس همان کار را در لوکثوم Lyceum انجام داد (هیپپاس بزرگ b ۲۸۶، و اریکسیاس ۳۹۷c). بارها به وجود ورودیه اشاره شده است، مثلاً نیم درهم، ۲ درهم و ۴ درهم برای یک سخنرانی پرودیکوس (اکیسوخوس ۳۹۶c). سقراط اظهار تأسف می‌کند که دانش فصاحت او ناقص است زیرا او فقط توانسته است در سخنرانی ۱ درهمی پرودیکوس حاضر شود و نه در سخنرانی ۵۰ درهمی.^۲ سخنرانی گاهی اوقات به صورت پاسخگویی به پرسش مستمعان درمی‌آمد. این کار را جزوی از عادات گرگیاس شمرده‌اند

۱. هر چند سند ما برای وقوع چنین کاری ضعیف و مشکوک است، احتمالاً مؤلف به تحقق آن مطمئن بوده است.

۲. گمان کسان زیادی بر این است که ۵۰ درهم بایستی برای یک دوره‌ی درسی بوده باشد، اگرچه عبارت این است: πενητηκοντάδραχμος [سخنرانی پنجاه درهمی] (کراتولوس b ۳۸۴). مقایسه کنید با ارسطو، فن خطابه، ۱۴۱۵b۱۵. تا آن جا که ما از نرخ سوفسطاییان اطلاع داریم، ۵۰ درهم برای یک دوره خیلی کم است. اوئوس Euenus (صفحه‌ی ۹۰ کتاب حاضر) ۵ مینه، و ایسوکراتس تقریباً در سال ۳۹۰، ۳ تا ۴ مینه را مبلغی دانسته‌اند که سوفسطاییان حاضر بودند در ازای آن اسرار خود را بیاموزند.

(گرگیاس c ۴۴۷، منون c ۷۰)، و هیپپاس به حدی جرأت داشت که در اجتماع بزرگ «پان-هلنیستی» [همه‌ی اقوام یونان] در المپیا Olympia اقدام به این کار می‌کرد (هیپپاس کوچک c-d ۳۶۳). گاهی هم سوفسطاییان براساس طرحی آماده و از روی متنی مکتوب به ایراد سخنرانی بلیغ و طولانی می‌پرداختند. محاوره‌ی تروای هیپپاس از این دست بود (هیپپاس بزرگ a ۲۸۶، خود او می‌گوید آن را «به طرز عالی تنظیم کرده است.»)، و سخنرانی‌های گرگیاس در المپ، دلفی و آتن هم این گونه بودند، که نطق اخیر درواقع تجلیلی از شهدای جنگ بود.^۱ این سخنرانی‌ها گاهی فقط تمرین فصاحت بر مبنای اساطیر بود، و برای این منظور تنظیم می‌شد که نشان دهند چگونه می‌توان، با مهارت و شجاعت، از ضعیف‌ترین مطالب دفاع نمود و آنها را مستدل ساخت. دو نمونه از این سخنرانی‌ها را که گرگیاس در هلنا Helena و پالامدس Palamedes ایراد کرده است در دست داریم. علاوه از گرگیاس و هیپپاس، پروتاگوراس نیز مدعی بود که در هر دو بُعد، از اقران خود پیشی جسته است، هم در ایراد خطابه‌های استادانه‌ی طولانی و هم در فن پرسش و پاسخ (پروتاگوراس ۳۲۹b، ۳۳۵a).

ظهور سوفسطاییان در جشن‌های بزرگ المپ و دیگر جاها دارای اهمیت سه جانبه بود. اولاً نشان می‌داد که آنها خود را پیرو سنت شاعران و نقالان می‌دانند؛ کسنوفون و امپدوکلس، مانند دیگر شعرا، برای معرفی آثار شعری خود یا آنها را خودشان از حفظ می‌خواندند و یا به وسیله‌ی نقالان به اطلاع عموم می‌رساندند. شاعران و نقالان لباس‌های مخصوص^۲

۱. رک به فیلوستراتوس، زندگی سوفسطاییان، ۱، ۹، ۵ (مجموعه‌ی دیلز - کرانتس ۱ A ۸۲) و گرگیاس پاره‌های ۵a تا ۹.

۲. امپدوکلس در المپیا، دیوگنس لائرتیوس ۸، ۶۶؛ اشعار او را در آنجا نقالی می‌خواند، همان ۶۳؛ کسنوفون، αὐτὸς ἐρροαΐσσει τὰ ἑαυτοῦ، همان،

۹، ۱۸. در مورد لباس خاص شاعران رجوع کنید به موریسون. Durham U. J. 1942, 58, n. 21.

می‌پوشیدند، مخصوصاً ردایی ارغوانی بر تن می‌کردند. هیپپاس و گرگیاس به همین شیوه رفتار می‌کردند (دیلز - کرانتس ۸۲۸۹)، و هیپپاس جامه‌ی فاخر خود را خودش درست می‌کرد (هیپپاس کوچک ۳۶۸ c). از این جا معلوم می‌شود که ما هنوز در عصری قرار داریم که شنیدن یک اثر ادبی بیشتر مرسوم است نه خواندن آن، و قرائت در جشن پان - هلنیستی، یا در هر شهری،^۱ از راه‌های معمول برای معرفی آثار جدید است. ابتدا اشعار، مخصوصاً اشعار حماسی، چنین بودند، و، اگرچه در قرن پنجم قرائت عمومی نثرنویسان، یعنی خطابه‌های تعلیمی و استادانه‌ی سوفسطاییان، نیز رایج شده بود،^۲ اجرای آنها در بازی‌های المپیایی یا پوتیایی Pythian اهداف بالاتری داشت. و آن (که دومین جهت مورد نظر آنهاست) مسابقه‌ی سخن‌پردازی است، که برای اخذ جایزه با هم رقابت می‌کردند؛ مثل شعرا، و موسیقیدانان و ورزشکاران. هیپپاس می‌گوید از وقتی که اسم او «وارد فهرست» (ὄψων ἐξεσθαί) المپیا شده شکست نخورده است (هیپپاس کوچک a ۳۶۴). این رقابت از ویژگی‌های کلی سوفسطاییان گردید. به نظر پروتاگوراس هر بحثی یک «مبارزه‌ی لفظی» است، که در آن باید بر حریف خود پیروز شد (پروتاگوراس a ۳۳۵)، برعکس آرمان «جست و جوی

۱. ایسوکراتس به این حقیقت اشاره می‌کند که اولین بنیانگذاران جشن‌های بزرگ فقط مسابقات ورزشی را برگزار می‌کردند، و آتن را به عنوان شهری می‌ستاید که در آن «نه تنها مسابقات سرعت و قدرت، بلکه رقابت‌های سخنرانی و حکمت و سایر کمالات را نیز برگزار می‌کنند و برای آنها جوایز ارزشمندی در نظر می‌گیرند» (ستایش، ۱ و بعد، ۴۵). ایسوکراتس این نطق را در سن ۹۲ سالگی، حدود شش سال پس از مرگ افلاطون، ایراد کرد؛ ولی آن را مقایسه کنید با انتقاد کلئون از آتنیان در توکودیدس (۳، ۳۸، ۴، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸،

حقیقت، سقراط، که در آن دو طرف باید دست به دست هم دهند تا به حقیقت نزدیک تر شوند. گرگیاس می گفت رقابت هم به شجاعت نیاز دارد و هم به دانش، زیرا استدلال، مانند منادی المپیا همه را می پذیرد ولی فقط به کسانی که موفق شوند جایزه می دهد.^۱ توکودیدس برخلاف سنت سوفسطاییان می گوید اثر خود او «قطعه ای رقابتی برای یک مقطع خاص» نیست، بلکه برای همیشه دارای ارزش است. شخصیت های اورپید غالباً به سبک واقعی سوفسطاییان آن زمان سخن می گویند، از جمله آن جا که کرئون می خواهد حکومت پادشاهی را بهترین حکومت دموکراسی قلمداد کند و تیسئوس پاسخ می دهد (ملتسمان ۴۲۵ و بعد): «از آن جا که خود تو این جدال را شروع کردی، پس به من گوش فرا دار؛ زیرا تو بودی که مبارزه ی لفظی را پیشنهاد کردی.»^۲ سوم اینکه، این جشن ها برای مردم تمامی شهرهای یونانی فرصتی بود تا با یکدیگر ملاقات کنند و تفاوت های موجود را فراموش کنند، و ظاهر همگانی سوفسطاییان مظهر دیدگاه پان هلنیستی (اتحاد اقوام یونانی) بود که با عادت آنها بر اقامت متوالی در شهرهای مختلف سازگار بود. گرگیاس همان اندازه در لاریسا Larissa محترم بود که در آتن، و هیپپاس (حتی به طور برجسته تر) همان اندازه در آتن گرامی بود

۱. گرگیاس، پاره ی ۸ دیلز - کرانتس. دیلز کرانتس چنان ترجمه می کنند که گویی τὸ γὰρ τοι λόγος καθόπερ τὸ κήρυγμα همان τὸ κήρυγμα است. معلوم نیست این کار ناشی از سهل انگاری است یا آنها خواسته اند اشاره به لوگوس λόγος را به کلمنت Clement نسبت دهند (آنها یادداشتی در این مورد ندارند)، اما مطابقت دقیق عبارت ها نشان می دهد که کلمنت ترجمه ی لفظی عاری از آرایه ی ادبی عرضه می کند، و دلیلی بر این فرض نمی بینیم که تشبیه فوق را افزوده ی خود او بدانیم.

۲. کلمات ὁμίλλας و ὁγώνισμα در این عبارت را مقایسه کنید با سخنان پروتاگوراس در دیوگنس لائرتیوس ۹، ۵۲، λόγων ... καὶ πρῶτος ... ὁγῶνας ἐποίησατο و افلاطون، پروتاگوراس، ۳۳۵a، آن جا که پروتاگوراس می گوید πολλοῖς ἤδη εἰς ὁγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις.

که در اسپارت. موضوع خطابه‌ی المپیایی گریاس هومونویا، یعنی اتحاد، بود؛ و او، همچنانکه در نطق تجلیل از شهدای آتن نیز تکرار کرد، از دولت‌های یونانی خواست که نیروهای خود را علیه بیگانگان به کار گیرند، نه علیه یکدیگر. پیش از این دیدیم که هیپپاس هم از وحدت و برادری همه‌ی یونان حمایت می‌کرد.^۱

(د) گرایش‌ها و نگرش کلی

کاملاً مبالغه‌آمیز است که بگوییم، چنانکه خیلی‌ها گفته‌اند^۲، که سوفسطاییان هیچ عنصر مشترکی نداشتند جز اینکه همه‌ی آموزگاران حرفه‌ای بودند؛ یعنی در موضوعاتی که آموزش می‌دادند یا در ذهنیتی که این موضوعات به وجود می‌آورد، هیچ وجه مشترکی نداشتند. همه‌ی آنها دست کم در تمرین و تعلیم یک چیز مشترک بودند: سخنوری یا فن بیان [لوگوس].^۳ در اواسط قرن پنجم در آتن، سخنور ماهر بودن کلید قبضه‌ی قدرت بود. همچنانکه گریاس در یکی از خطابه‌های به جا مانده گفته است: «سخن حاکمی مستبد است» (هلن، ۸، دیلز - کرانتس، ۲، ۲۹۰). تمام

۱. گریاس A ۱ (فیلوستراتوس ۱، ۹، ۵)، و پاره‌ی ۵b. افلاطون، منون ۷۰b، هیپپاس بزرگ ۲۸۳b.

۲. مثلاً T. Gomperz, *Gr. Th.* 1, 415: «سخن گفتن از ذهن سوفسطایی، اخلاق سوفسطایی، شکاکیت سوفسطایی و امثال آن، نارواست اگر نگوییم بی‌معنی است.» (حتی خود این حقیقت که آنها معلمان حرفه‌ای بودند می‌تواند تأثیر داشته باشد: لا اقل می‌توان گفت آنها ذهن تعلیمی یا استادانه داشتند.) برای دیدگاهی مشابه رجوع کنید به G. Gomperz, *Soph. u. Rh.* 99.

۳. به شواهد گرد آمده از سوی هاریسون، E. L. Harrison, *Phoenix* 1964, 190 ff. nn. 41 and 42 (مراجعة کنید. سخن‌اشمید. 1. *Gesch. gr. Lit.* 1, 56 f) Schmid 3. مبنی بر اینکه سخنوری در میان سوفسطاییان اولیه رایج نبود و گریاس آن را در سه دهه‌ی آخر قرن پنجم مطرح کرد با شواهد و مدارک موجود سازگار نیست.

نیازهای یک شغل موفق در لوگوس [بیان] خلاصه می‌شد. وقتی از هیپوکرآتس جوان می‌پرسند به نظر او سوفسطایی کیست، می‌گوید: «استاد پرورش سخنوران زبردست» (پروتاگوراس d ۳۱۲). آنها هنر سخنوری را خودشان تمرین می‌کردند، و به طور خصوصی آموزش می‌دادند، و در کتاب راهنماهایی (تخناس) نیز به صورت مکتوب می‌آوردند که هم استدلال خطابی بود و هم به طور کلی کاربرد صحیح زبان.^۱ همه‌ی آنها به

۱. در مورد کتاب راهنماها [تخنای] رجوع کنید به افلاطون، فایدروس، c ۲۷۱. و مقایسه کنید با b ۲۶۶. ایسوکراتس، بر ضد سوفسطاییان ۱۹، از «کسانی از نسل پیشتر» سخن می‌گوید که τὸς καλοῦμένων τέχνας می‌نوشتند. افلاطون به کتاب دستور زبان ὀρθόπεια پروتاگوراس در همان محاوره اشاره کرده است (c ۲۶۷؛ رجوع کنید به یادداشت شماره‌ی ۱ صفحه‌ی ۸۵ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی)، و در فهرست آثار او در دیوگنس لائرتیوس نام τέχνη ἐριστικῶν [کتاب راهنمای سخنوری] هم دیده می‌شود. افلاطون در سوفسطایی d ۲۳۲ می‌گوید او [پروتاگوراس] مجموعه‌ای از استدلال‌هایی را منتشر ساخت که انسان را قادر می‌ساخت در هر فن و شغلی بر استادان آن پیروز شود. او کتابی نیز در دستور زبان تألیف کرد. در مورد گرگیاس رجوع کنید به افلاطون فایدروس b-c ۲۶۱. او، دودس می‌گوید: τέχνας ῥητορικός πρώτος ἐξεῦρε (کرانتس A۴) دیوگنس لائرتیوس در ۸، ۹۵ از او به عنوان ὑπερέχοντα ῥητορικῇ καὶ τεχνῇ ἀπολελοιότα (A۱۴) ۸ او را در میان *artium scriptores* قرار می‌دهد. تراسوماخوس یک تخنای τέχνη سخنوری نوشت (سودا؛ A۱) که ظاهراً به میگاله تخنه Μεγάλη Τέχνη معروف بوده است (B 3). برای آگاهی مختصر از محتوای آن رجوع کنید به فایدروس ۲۶۷c و دیلز - کرانتس، B۶. افلاطون هنگام مرور کتاب‌هایی که در فن سخنوری نوشته شده است از هیپاس و پرودیکوس هم نام می‌برد (فایدروس ۲۶۶ به بعد)، و مهارت هیپاس را در تلخیص بیان در هیپاس کوچک d ۳۶۸ متذکر می‌شود. وی اشتیاق پرودیکوس را بر تمیز نهادن میان کلماتی که ظاهراً با هم مترادفند در موارد زیادی یادآوری می‌کند، مثلاً در پروتاگوراس c ۳۳۷، اتودموس c ۲۷۷ (περὶ ὀνόματων) ۱۹۷d (ὀρθότητος) لایس d ۱۹۷. در این مورد در ۲۰۳ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی به تفصیل سخن رفته است.

استثنای گرگیاس قبول داشتند که آموزگاران فضیلت (آرته) هستند (و هنر سخنوری را لازمه‌ی آن می‌دانستند). انکار گرگیاس را شاید بتوان موهم عدم خلوص او دانست (صفحات ۲۰۲ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی): منظور او از تعلیم خطابه این بوده است که به شاگردان خود آن نوع موفقیتی را در زندگی ببخشد که پروتاگوراس در مقام معلم فضیلت سیاسی^۱ وعده داده بود. سوفسطاییان با توجه به اینکه خود را وارثان آموزشی و پرورشی شعرا می‌دانستند، شرح و نقد شعر را نیز در ضمن فن بیان گنجانده بودند. این کار را در مورد پروتاگوراس به راحتی می‌توان تصدیق کرد (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۶، ۱۹۵)؛ و نیز سوفسطایی دیگری به نام اثونوس اهل پاروس Euenus of Paros (برای ۵ مینه درس می‌داده است، دفاعیه b ۲۰)، و خیلی مشتاق بود بفهمد چرا سقراط در زندان به سرودن شعر پرداخته است (فایدون d ۶۰)، شعر را تدریس می‌کرد، و خودش نیز شعر می‌سرود.^۲ همین مطلب را در مورد هیپپاس و آنتیس تنس هم گزارش کرده‌اند (صفحات ۲۸۲، ۳۰۹ همین کتاب).

علاوه از این گرایش همگانی، اکثر آنها تخصص ویژه‌ای نیز داشتند. هیپپاس به جامعیت و تنوع آگاهی‌های خود مباحثات می‌کرد. او نه تنها ریاضیات، موسیقی، ستاره‌شناسی (که پروتاگوراس آن را در زندگی عملی بی‌ثمر دانسته است) تعلیم می‌داد و نظام تربیت نظری خود را تکمیل می‌ساخت، بلکه در بسیاری از صنایع و پیشه‌ها هم ادعای استادی

۱. مقایسه کنید با ای. ال. هاریسون در *phoenix*, 1964, 188 f. بلوک Bluck (در منون d ۷۳) گفته است فضیلت به نظر گرگیاس عبارت است از «توانایی رهبری انسان‌ها»، و این دقیقاً همان چیزی است که خود گرگیاس، در گرگیاس (d ۴۵۲)، مدعی تعلیم آن از طریق هنر اقناع است. نیز ر. ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۱، یادداشت ۱.

۲. رجوع کنید به فایدروس ۲۶۷ a. برخی از قطعات اشعار مرثیه‌ای او در دست است، که می‌توان در *Diehl, Anth. Lyr. 1. 78 ff* پیدا کرد. ارسطو در مواردی از او نقل قول می‌کند.

می‌کرد.^۱ گفته‌اند سوفسطاییان همان اندازه که وارثان شعرا بودند، وارثان فیلسوفان پیش از سقراطی هم بودند. دبلیو. اشمید گفته است پروتاگوراس از هراکلیتوس، و آناکساگوراس، و طبیعت شناسان ملطی، و کسنوفون متأثر بود، و او بود که دیدگاه‌های پارادوکسیکال هراکلیتوس و پارمنیدس را در محافل علمی مطرح کرد (رک به 38 & 16, 3. 1, 1. 3. *Gesch. gr. Lit.*). از سوی دیگر گفته شده است آنها هیچ علاقه‌ای به فلسفه‌ی طبیعی نداشتند. بی‌تردید آنها با نوشته‌های فیلسوفان آشنا بودند و نگرش کلی آنها، مخصوصاً عقل‌گرایی، و طرد علیت الهی، و تمایل به شکاکیت آنها، کاملاً وامدار فیلسوفان است. این مطلب با تفاوت بنیادی موجود در اهداف آنها ناسازگار نیست، و از شواهد جواز آن، این که هر دو دسته به مردم شناسی علاقمند بودند، و انسان را موجودی تکامل یافته از بطن طبیعت می‌دانستند و به تکامل جامعه و تمدن بشری عقیده داشتند. به طور کلی دلایل زیادی بر علاقه‌ی جدی سوفسطاییان به جهان‌شناسی یا مسایل طبیعی در دست نیست، اگرچه در مورد پروتاگوراس گاهی این گونه ادعاها صورت گرفته است؛ و مبنای ادعای آنها این است که اثوستاتیوس می‌گوید شاعر کمدی‌سرا، ائوپولیس Eupolis (دیلز - کرانتس، ۱۱ A)، او [پروتاگوراس] را مسخره می‌کرد که «به موجودات آسمانی علاقه نشان می‌دهد ولی از آن چیزی تغذیه می‌کند که از زمین می‌روید». این ادعا اعتباری ندارد، و احتمالاً از آن نوع تهمت‌هایی است که اریستوفانس بر سقراط و پرودیکوس وارد کرد و آنها را «آسمان‌شناس meteorosophist» نامید.^۲ در پروتاگوراس افلاطون

۱. افلاطون، پروتاگوراس c-d ۳۱۸، هیپاس کوچک b-d ۳۶۸؛ فیلوستراتوس، بر ضد سوفسطاییان، ۱، ۲ (دیلز - کرانتس، ۸۶A۲).

۲. همان‌طور که اشمید می‌گوید (3. 1, 36, n. 3, *Gesch.*)، پس از محاکمه‌ی آناکساگوراس کلمه‌ی μετεωρολόγος به صورت واژه‌ای کلی برای تهمت و دشنام درآمد. این سخن قابل مقایسه است با دفاعیه d ۲۶، و در مورد آسمان‌شناس [μετεωρολογία] بزرگ بودن آناکساگوراس رک به

(e ۳۱۸، که منبع بهتری است)، پروتاگوراس منکرِ علاقه به این گونه مطالعات غیر عملی است. در تجمعی که در خانه‌ی کالیاس (همان c ۳۱۵) صورت گرفته است، افلاطون هیپپاس را در حال پاسخ دادن به سوالات مربوط به «علوم طبیعی و ستاره‌شناسی» توصیف می‌کند، و در هیپپاس بزرگ (b ۲۸۵) سقراط به او می‌گوید: «تو در مورد ستارگان و سایر اجرام سماوی متخصص هستی»؛ اما افتخار خود او به این است که در موضوعات متنوع و فوق‌العاده گسترده‌ای می‌تواند سخن گوید. آشنایی او با تک‌تک آن علوم بایستی کاملاً سطحی بوده باشد، و به جز احتمالاً ریاضیات، از هیچ کدام بهره‌ی اصیلی نبرده باشد. جالینوس Galen کتابی از پرودیکوس نام می‌برد (پاره‌ی ۴)، درباره‌ی ماهیت انسان، که عیناً عنوان کتابی از بقراط Hippocrates است و علاقه به فیزیولوژی را نشان می‌دهد. برخی از پاره‌های آنتیفون (بین پاره‌های ۲۲ و ۴۳ در مجموعه‌ی دیلز - کرانتس) نشان می‌دهد که او نیز همانند پیش از سقراطیان به ستاره‌شناسی، کیهان‌شناسی، و مطالعه‌ی مطالب مربوط به زمین و دریا علاقمند بوده است. سیسرون (کیکرو) Cicero می‌گوید (درباره‌ی سخنوران ۳، ۳۲، ۸-۱۲۶) پرودیکوس، تراسوماخوس و پروتاگوراس در هر چیزی سخن گفته و مطلب نوشته‌اند؛ اما او به حق توضیح می‌دهد که چنین کاری در راستای این ادعای سوفسطاییان بود که آنها می‌توانند در هر مطلبی سخن گویند و به هر سوآلی پاسخ دهند. وقتی پروتاگوراس می‌گفت شاگردان خود را قادر می‌سازد با «متعاطیان هر هنری» در زمینه‌ی هنر خود آنها بحث و استدلال کنند، بی‌تردید کیهان‌شناسان و ستاره‌شناسان را نیز در نظر داشته است. هدف این بود که در آن رشته‌ها خوب سخن گویند و نکات بحث‌انگیز را مطرح سازند، نه اینکه شناخت علمی را برای خود آن طلب کنند.

یک قسمت از فلسفه‌ی پیش از سقراطی نیز بر اندیشه‌ی سوفسطایی و

بر کل اندیشه‌ی یونانی تأثیر عمیق نهاده است: یعنی وحدت‌گرایی افراطی پارمنیدس و پیروان او. مخالفت این مکتب با گواهی حواس، و رد کل عالم محسوس و غیر واقعی دانستن آن، عکس‌العمل شدیدی در اذهان تجربی و عملی سوفسطاییان ایجاد کرد، و آنها با عَلم کردن عقل متعارف به مبارزه با آن پرداختند. می‌گویند پروتاگوراس مدتی از تدریس فضیلت سیاسی دست برداشته و به نوشتن کتابی درباره‌ی وجود پرداخت که در مخالفت با «کسانی که به وحدت وجود قائلند»^۱ تنظیم شده بود، و گرگیاس در کتاب درباره‌ی ند موجود با برگرداندن استدلال‌های الیاییان علیه خودشان، تفوق خود را بر آنها نشان داد. اما سوفسطاییان نیز، مثل سایر مدعیان تفکر جدی، نمی‌توانستند قیاسات دوحدی dilemma الیاییان را کنار گذارند: قیاساتی که مخاطب را مجبور می‌کرد از بودن و شدن، و ثبات و سیلان، و واقعیت و نمود یکی را برگزیند. و چون جمع میان آن دو غیرممکن می‌نمود سوفسطاییان از پذیرش واقعیت ثابتی که در ورای نمودها باشد سر باز زدند، و از پدیده‌گرایی، و نسبیت‌انگاری، و ذهن‌گرایی افراطی حمایت کردند.

سوفسطاییان بی‌تردید فردگرا بودند؛ آنها رقیبانی بودند که بر سر شهرت عمومی با یکدیگر رقابت می‌کردند. بنابراین نمی‌توان از سوفیسم به

۱. پروتاگوراس پاره‌ی ۲. این سخن از فرفورئوس Porphyry است. او می‌گوید «اتفاقاً» خودش این کتاب را دیده است. برخی خواسته‌اند این کتاب را با کتاب مشهور دیگری از پروتاگوراس یکی بدانند. برنایس (Bernays, *Ges.* Abh. 2. 121)، به تبعیت از ت. گوپرتس، و نستله و دیگران، گفته است آن فقط نام دیگر کتاب کاتابالونتس κατὰ βόλλοντες یا آلتیا Ἀλήθεια است. از طرف دیگر، اونترشتاینر Untersteiner (11) *Sophs.* این نظر را اشتباه خوانده، آن را بخش دوم آنتی‌لوگیای Ἀντιλογίαι می‌داند، در حالی که فون‌فريتس Von Fritz (919 f.) *RE*, XL. Halbb. احتمال می‌دهد که آن کتاب مستقلی بوده باشد. این عنوان در فهرست دیوگنس لائرتیوس از آثار پروتاگوراس وجود ندارد؛ البته فهرست او ناقص است.

عنوان یک مکتب یاد کرد. از سوی دیگر اگر بگوییم آنها از نظر فلسفی هیچ وجه مشترکی نداشتند خیلی از حقیقت فاصله گرفته ایم. آنها در آنچه که در مقدمه تحت عنوان تجربه گرایی توصیف شد، وحدت نظر داشتند، و همگام با آن نسبت به امکان معرفت یقینی شکاک بودند، هم به دلیل بی کفایتی و خطاپذیری قوای ادراکی ما و هم به علت فقدان متعلق ثابت شناسایی. همه‌ی آنها^۱ به تقابل میان طبیعت و توافق معتقد بودند. شاید در تعیین ارزش نسبی آن دو با یکدیگر اختلاف داشته باشند، ولی هیچ کدام از آنها معتقد نبود که قوانین، و آداب و رسوم، و عقاید دینی چون ریشه در نظم طبیعی ثابتی دارند، پس تغییرناپذیرند. افراد دیگری هم بودند که گرچه سوفسطایی حرفه‌ای به شمار نمی‌رفتند، در این باورها - بی باوری‌ها - با سوفسطاییان همداستان بودند: توکودیدس مورخ، اورپید شاعر تراژدی سرای، و کریتیاس Critias اشرافی‌ای که چندین داستان نمایشی (درام) نوشت و در عین حال یکی از خشن‌ترین جباران سی گانه‌ی ۴۰۴ ق.م. بود. با توجه به این وسعت تأثیر کاملاً بجاست که از ذهنیت سوفسطایی یا نهضت فکری سوفسطاییان سخن بگوییم. سوفسطاییان، با آموزش‌های صوری و با کتاب‌ها و سخنرانی عمومی خود، پیشگامان چیزی بودند که عصر روشن‌اندیشی یونان نام گرفته است. این واژه را که از زبان آلمانی اقتباس شده است، بدون تحریف زیاد می‌توان برای مرحله‌ی انتقالی ضروری در اندیشه‌ی هر ملتی به کار برد، مرحله‌ای که فیلسوفان و فلسفه‌های خاص خودش را به وجود می‌آورد. به همین دلیل تسلر نوشت (ZN, 1432):

۱. انتساب این سخن به پروتاگوراس، گرگیاس، هیپپاس و آنتیفون کاملاً قابل تأیید است، و پرودیکوس نیز یقیناً بر این رأی بوده است؛ او نیز مانند پروتاگوراس در آموزش خود به دنبال اهداف عملی بود (افلاطون، جمهوری c-d ۶۰۰). این اندیشه را در سوفسطاییان بعدی همچون الکیداماس و لوکوفرون نیز می‌توان یافت، و به ندرت می‌توان سوفسطایی‌ای را نام برد که به صراحت منکر آن باشد.

«درست همان‌طور که ما آلمانی‌ها بدون عصر روشن‌اندیشی نمی‌توانستیم کانت داشته باشیم، یونانی‌ها بدون سوفسطاییان نمی‌توانستند سقراط و فلسفه‌ی سقراطی داشته باشند.»^۱ یگر (Paid. I, 288) نیز می‌گوید اگر سوفسطاییان نبودند سقراط و افلاطون هرگز به وجود نمی‌آمدند، و از این‌جا معلوم می‌شود که حتی اگر خود آنها شخصیت‌های قابل مطالعه‌ای نبوده باشند (همچنانکه برخی از آنها چنین‌اند) باز هم لازم است آنها را به دلیل این تأثیرشان مورد مطالعه قرار دهیم.

ه) زوال یا رشد؟

در نظر مخالفین آن زمان، مثل اریستوفانس، عقاید سوفسطایی نشانه‌هایی بر زوال اندیشه‌ی یونانی بودند. روزهای بزرگ یونان همان روزهای جنگ با ایرانیان بود، روزهایی که مردان واقعاً مرد بودند، شجاعت و صلابت، سادگی زندگی، و معیارهای عالی اخلاقی همگی متعلق به همین نسل

۱. برنت (Th. to P. 109) از تأثیر این «مقایسه‌ی سطحی» بر نویسندگان آلمانی اظهار نارضایتی می‌کند و می‌گوید اگر چنین مقارنه‌ای وجود داشته باشد باید خیلی زودتر از آن باشد و پیام‌آور آن را هم باید کسنوفون دانست نه پروتاگوراس. اما کسنوفون اولین طلایه‌دار عصر روشن‌اندیشی است و با یک گل بهار نمی‌شود؛ عصر روشن‌اندیشی سوفسطایی نه تنها پروتاگوراس بلکه پرودیکوس، گرگیاس، هیپپاس، آنتیفون، کریتیاس، اورپید و افراد زیاد دیگری را شامل می‌شود. برنت سپس می‌گوید: «پروتاگوراس و گرگیاس نسبت به علم، نگرش منفی داشتند نه نسبت به دین»، ولی این سخن در مورد کسی [پروتاگوراس] که می‌گوید نمی‌داند خدایی وجود دارد یا نه، خیلی عجیب است. به طور کلی این‌گونه هشدارها در مقابل مقایسه‌های سست و عاری از تحقیق کاملاً بجا و محترم است، اما مشترکات میان عصر روشن‌اندیشی و عصر سوفسطایی یقیناً زیاد و قابل اعتنا هستند. پیتر گی Peter Gay رابطه‌ی میان فیلسوفان و معاصرین آنها با اخلافتان را، هم در یونان و هم در روم، در کتاب روشن‌اندیشی (1967) *The Enlightenment* 72-126 بررسی کرده است (در بخش موسوم به «اولین روشن‌اندیشی»).

پیشین بود. او شکوه می‌کند که اکنون معیارهای عالم از بین رفته‌اند و هیچ کس نمی‌تواند حق را از باطل باز شناسد، یا اگر هم باز شناسد، با هیاهو از باطل دفاع و حق را رد می‌کند. نسل جوان تجمل‌خواه، شهوت‌پرست، غیر اخلاقی و بزدل هستند. دامت‌الهای نمایش را ببینید: حالا دیگر نمایشنامه‌نویسان موضوعات عالی و شریف را که ایسخولوس برمی‌گزید انتخاب نمی‌کنند. به جای آن اوریپید را می‌بینیم که بلوغ، زنا و نیرنگ را به نمایش می‌گذارد، و پستی و رذیلت را ترویج می‌کند، و به یاوه‌گویی‌ها و نیرنگ‌بازی‌های بی‌انتهای دست می‌زند. به نظر اریستوفانس، این همه به دنبال علم‌الحادی جدید و اخلاق سوفسطایی جدید به وجود آمده است.

این نظریه - که یونان اوج عظمت خود را طی کرده بود و سوفسطاییان پیامد آن دوران بودند و تعالیم خود آنها به زوال آن سرعت بخشید - در میان مورخان جدید نیز دوباره ظاهر می‌شود. از سوی دیگر کارل یوئل در حدود ۱۹۲۰ (*Gesh.* 674 f.) اضطراب عقلانی‌ای را که سوفسطاییان رهبری می‌کردند، نه تنها مایه‌ی زوال نمی‌دانست بلکه «عنفوان جوانی» می‌خواند. آنها مانند جوانان، جاه‌طلب بودند، بحث و ستیز می‌کردند و در هر جهت کوشش و تقلا می‌نمودند. در همان راستا، گومپرتس (*Gr. Th.* 1. 480) در سخنوری گرگیاس «پویایی دایمی و افسارگسیخته‌ی سن جوانی را مشاهده می‌کند که در آن دوران، جوانان با جرأت تمام در هر جهت به تقلا می‌پردازند، و فعالیت ذهنی آنها حتی از حوزه‌ی متعارف خود فراتر می‌رود.» گرانث (*Ethics* I, 76 f) اخلاق را به سه دوره تقسیم کرده است: «اول دوره‌ی اخلاقیات عمومی و ناآگاهانه؛ دوم دوره‌ی انتقالی، شکاکانه و سوفسطایی؛ سوم دوره‌ی آگاهانه یا فلسفی.» (البته در دوره‌ی سوم در میان مردمی که دارای تعلیم و تربیت متفاوت و توانایی‌های عقلانی گوناگون هستند نمونه‌هایی از هر سه مرحله را می‌توان یافت.) او همین تکامل را در فرد نیز متذکر شده است:

پس از سادگی و اعتماد دوران بچگی نوبت به توانمندی آشفته و بی‌جهت جوانی می‌رسد و به دنبال آن حکمت زندگی کامل حاصل می‌شود. ما، ابتدا، به طور تقلیدی معتقد می‌شویم؛ سپس برای به دست آوردن اعتقادات شخصی مرحله‌ای از شک و تردید را پشت سر می‌نهیم؛ و پس از آن به طور عمیق‌تر معتقد می‌شویم، اما به گونه‌ای تقریباً متفاوت از آنچه که ابتدا معتقد بودیم.

اگر به آنچه در پیش رو داریم بیندیشیم - به فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و به دنبال آن به رواقیان، اپیکوریان و دیگر فیلسوفان تمدن یونانی توجه کنیم - بی‌تردید ملاحظه می‌کنیم که در کل تاریخ یونان، سوفسطاییان نه تنها مایه‌ی زوال اندیشه‌ی یونانی نبودند بلکه آن را وارد دوران رشد و بلوغ اولیه‌ی خود کردند.^۱

(و) سخنوری و شکاکیت

ملاحظه کردیم که همه‌ی سوفسطاییان هنر واحدی را می‌آموختند، یعنی هنر سخنوری، و در یک دیدگاه معرفت‌شناختی اشتراک داشتند، یعنی شکاکیت که براساس آن معرفت فقط نسبت به فاعل شناسایی می‌تواند تحقق یابد. این دو بیش از آنچه ابتدا به نظر می‌آید به هم مربوطند. امروزه کلمه‌ی «موفقیت» یا «انسان موفق» اولاً و بالذات در عالم شغل و تجارت به کار می‌رود، و ثانیاً و بالعرض در عالم سیاست. در یونان موفقیت قابل اعتنا اولاً موفقیت سیاسی بود و ثانیاً موفقیت قضایی، و ابزار آن خطابه بود، یعنی هنر اقناع. در مقام مقایسه، می‌توان به جای سخنوری آن زمان ارتباطات امروز

۱. مقایسه‌ی میان مراحل اندیشه‌ی یونانی و مراحل زندگی فردی در کتاب کورنفورد قبل و بعد از سقراط *Before and after Socrates*, 38 ff نیز دیده می‌شود. برای توضیح بیشتر در مورد تقسیم گرانت رجوع کنید به صفحه‌ی ۱۱، ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

را قرار داد.

یقیناً هنر اقناع، که غالباً معانی تردیدآمیزی هم داشت، از قدرت کمتری برخوردار نبود، و همان طور که ما مدارس شغلی و مدارس ارتباطاتی داریم، یونانیان هم آموزگارانی برای سیاست و سخنوری داشتند: یعنی سوفسطاییان. به نظر آنها پیتو *Peitho*، یعنی پرسواسیون *Persuasion*، الهه‌ی توانمندی بود؛ ایسخولوس وی را «افسونگری» نامید «که هیچ کاری از او بعید نیست» (ملتمسان ۱۰۳۹ و بعد)، و ایسوکراتس یک قرن بعد به شنوندگان می‌گوید که آنها همه ساله قربانی‌ای برای او تقدیم می‌کردند (آنتی دوسیسی ۲۴۶). گرگیاس در کتاب ستایش هلن *Encomium of Helen* - کتابی نمونه در سخنوری، یعنی کل تعلیم سوفسطایی - سخن و اقناع را دو نیروی مقاوت‌ناپذیر دانسته است. «او [پاریس] که متقاعد کرد با زور باطل خود را پیش بُرد، اما هلن که متقاعد شد تحت تأثیر سخن عمل کرد و سرزنش او بیمورد است.» بدین ترتیب هلن تبرئه می‌شود و به صورت قربانی بی‌یاوری نمایش داده می‌شود که سزاوار ترحم است نه مستوجب تنفر و محکومیت.^۱

بخشی از تعلیم سخنوری این بود که به شاگرد یاد می‌دادند هر دو طرف یک مسئله با موفقیت یکسان به اثبات برسانند. همان‌طور که پروتاگوراس گفته است «در مورد هر موضوعی دو استدلال متقابل وجود دارد.»

او می‌خواست شاگردان خود را طوری به‌رورد که بتوانند هر چیزی را هم بستانند و هم تقبیح کنند، و مخصوصاً از استدلال‌های ضعیف چنان

۱. اما ایسخولوس دست پاریس *Paris* را به نیروی پرسواسیون، «بچه‌ی تحمل‌ناپذیر دوم *Doom* [تقدیر]» بسته نشان می‌دهد (آگاممنون ۳۸۵ و بعد) بیندار از «تازیانه‌ی پرسواسیون» سخن می‌گوید (پوتیا، ۴، ۲۱۹).

دفاع کنند که قوی تر به نظر آید.^۱ تعلیمات خطابی به صورت و سبک محدود نمی شد، بلکه به ذات و ماهیت شیء مورد بحث نیز می پرداخت. چنین تعلیماتی چگونه نمی توانست به تلقین این عقیده نپردازد که هر حقیقتی نسبی است و هیچ کس دانش یقینی ندارد؟ حقیقت به نظر آنها جزئی و متغیر است، نه کلی و ثابت، زیرا حقیقت برای هر کسی همان است که او را متقاعد می سازد و کاملاً ممکن است کسی را متقاعد کرد که سیاه سفید است. می توان به چیزی معتقد شد، ولی هرگز نمی توان درباره ی چیزی معرفت داشت.

گرگیاس برای اثبات اینکه «اقناع با الفاظ می تواند اذهان انسان ها را به هر شکلی درآورد» به سه مطلب استشهاد می کند، که نشان می دهد چگونه تعلیمات سوفسطاییان حاصل زندگی و فلسفه ی زمان آنها بوده است (هلن ۱۳):

۱- نظریات دانشمندان طبیعت شناس، هر کدام گمان می کنند به راز هستی پی برده اند، در حالی که نظری را در مقابل نظر دیگران مطرح کرده اند و در قوه ی خیال خود چیزی نامعتبر و نامریی را مجسم ساخته اند.

۲- مباحث و مذاکرات ضروری مربوط به زندگی عملی [مثلاً در مجامع قانونی یا مجلس]، که در آن ممکن است سخنرانی ای همه ی مردم را راضی و متقاعد سازد، فقط به دلیل اینکه با مهارت و استادی ایراد شده است، و نه به علت اینکه حاوی حقیقت است.

۳- منازعات فیلسوفان، که فقط نشان می دهد اندیشه با چه سرعتی می تواند تغییرپذیری عقاید و باورها را نشان دهد.

در چنین جو فکری ای کاملاً طبیعی است که از معرفت شناسی ای حمایت کنند که مطابق آن «آنچه بر تو پدیدار می شود برای تو هست، و آنچه

۱. رک به دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۱ و پروتاگوراس A۲۱ و C۲ در مجموعه ی دیلز - کرانتس.

بر من پدیدار می‌شود برای من هست» و هیچ کس نباید با دیگری مخالفت کند.^۱

(ز) نابودی آثار مکتوب سوفسطایی:

افلاطون و ارسطو

بالاخره، سخنی هم درباره‌ی زوال آثار سوفسطایی بگوییم. هولاک در مورد لیبرالیسم یونانی، که کاملاً با آنچه ما نگرش سوفسطایی نامیده‌ایم مشابه است، نوشته است: «مشخص کردن جریان دقیق آن کار مشکلی است، و جز برای پیشگامانی که از عین بیانات *ipsissima verba* این دو شخص کمک گیرند، مقدور نیست.» (L. T. 255). دو شخص مورد نظر دموکریتوس و آنتیفون هستند، و چون در همان صفحه می‌گوید که «گاهشماری زندگی آنتیفون، و بلکه اصل وجود او، مورد تردید است»، و چون نه تنها این دو شخص بلکه آرخلائوس، پروتاگوراس، پرودیکوس، هیپپاس، گرگیاس، تراسوماخوس، لوکوفرون و دیگران نیز به نظر او نماینده‌ی گرایش لیبرالی هستند، پس این نظر تا حدودی بدبینانه است. این سخن او که فقط از این دو عضو مکتب فکری دوره‌ی کلاسیک مطالب مستند به جا مانده است، آشکارا با سخنان دیگرش نقض می‌شود.^۲ اما باید پذیرفت که ما تجربه‌ی گرایان قرن پنجم را عمدتاً از راه قطعات ناچیز، یا عبارات کم و بیش متضاد کتاب‌های متعددی که آنها نوشته‌اند می‌شناسیم. تاکنون مورخین گفته‌اند، این

۱. در مورد این گونه اعتقادات در پروتاگوراس رجوع کنید به افلاطون، *تائیتوس* ۱۵۲ a، *اوتودموس* c ۲۸۶. در بخش اول سوفسطاییان (۲) دوباره به این موضوع خواهیم پرداخت.

۲. او در p. 157 همین عبارت «عین بیانات» را در مورد تراسوماخوس، گرگیاس و پروتاگوراس به کار می‌برد. (به نظر ت. گومپرتس، *Gr. Th. I. 490*، «یگانه یادگار مکتوب به جا مانده از نهضت سوفسطایی» رساله‌ی بقراط درباره‌ی هنر [پزشکی] است.)

نابودی، که مایه‌ی تاسف است، امری تصادفی بوده است: بی‌هیچ تعجبی، بسیاری از کتاب‌های کلاسیک دیگر یونان نیز در طول ۲۴۰۰ سال از بین رفته‌اند. اما طرفداران جدید سوفسطاییان دلیل خاصی برای نابودی آثار آنها مطرح می‌کنند، که همان اقتدار افلاطون و ارسطو است. ایده‌آلیسم افلاطون باب روز شد، و چون خود او متمایل به توقیف تعالیم مخالفان بود، پیروان او واقعاً مانع آن شدند، یا لاقفل، چون فلسفه‌های مخالف مغلوب گردیده بودند، کسی راغب نبود چیزی را که عموماً غلط و خدشه‌پذیر تلقی می‌شود نگه دارد. بدین ترتیب کار به جایی رسید که به عبارت هولاک (L. 18) «تاریخ اندیشه‌ی سیاسی یونان، و همین‌طور تاریخ سیاست یونان، در قرون جدید دقیقاً به همان صورتی نگارش یافت که افلاطون و ارسطو می‌خواستند».

اما ممکن است کسانی، مثل سیج ویک و گروته، بگویند این منتقدین به مطلبی پی برده‌اند که از دیده دیگران پنهان بوده است، ولی احتمالاً در تکیه بر آن راه افراط پیموده‌اند. آنچه آنها می‌گویند ممکن است جزء العلة باشد، ولی علل - کاملاً معتبر - دیگری هم در زوال آن آثار مؤثر بوده‌اند. می‌گویند سوفسطاییان به طور کلی پژوهشگرانی نبودند که به نوشتن آثار فلسفی و علمی برای آیندگان بپردازند. آنها آموزگاران، سخنوران و خطبای محافل عمومی بودند، و هدف آنها این بود که بر مردم زمان خودشان تأثیر بگذارند نه اینکه آیندگان کتاب‌های آنها را بخوانند. به علاوه، چون بسیاری از کتاب‌های آنها تعلیمی، به شیوه‌ی کتاب راهنما، بود طبیعتاً در کتاب راهنماهای آموزگاران بعدی ادغام می‌شد؛ مخصوصاً ارسطو، که کتاب‌های او را جانشین کتب قبلی می‌دانند. ارسطو علاوه بر نوشتن فن خطابه، خلاصه‌ای از «کتاب‌های» قبلی را، از اولین کتاب که تألیف تیسئاس Tisias بود تا زمان خودش، گرد آورد؛ که سیسرو در آن مورد نوشت: او نه تنها قواعد هر آموزگاری را با وضوح تمام بیان کرد بلکه در اختصار و

جذابیتِ روش، چنان بر آنها پیشی گرفت که دیگر هیچ کس به آن کتاب‌ها مراجعه نکرد، و همه ترجیح دادند کتاب‌های ارسطو را به مثابه شرح کامل تعالیم آنها بخوانند.^۱

این سخن در مورد ارسطو شاید صحیح باشد اما لازم است در مقابل کسانی که به «افلاطون و ارسطو» به یک چشم می‌نگرند^۲ هشدار دهیم؛ اینها چنان سخن می‌گویند که گویی مخالفت آن دو با اصالت تجربه‌ی سوفسطایی برابر و یکسان بوده است. عقاید ارسطو در مورد موضوعات مورد علاقه‌ی سوفسطاییان، از بسیاری جهات به عقاید آنها نزدیک‌تر است تا به اندیشه‌های افلاطون. تردیدی نیست که او در نگرش غایت‌شناختی به جهان، با افلاطون موافق بود و در مسئله‌ی واقع‌گرایی در مقابل اصالت تسمیه نیز معمولاً او را پیرو افلاطون دانسته‌اند. یعنی اگرچه او از تعالی صور افلاطونی دست برداشت، همچنان به وجود جواهر یا ذوات ثابتی در ازای واژگان کلی معتقد باقی ماند - به کلی مع‌الشیء معتقد بود هر چند به کلی قبل‌الشیء عقیده نداشت. به طور کلی این سخن ممکن است درست باشد،^۳ اما موضع او پیچیده است، و وقتی که از مابعدالطبیعه‌ی او به مبحث رفتار فردی و جمعی وی، یعنی به نظریات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی وی عطف توجه می‌کنیم، نمی‌توانیم بدون قید و شرط به سخن مذکور پایبند بمانیم. مثلاً او با صراحت بین اهداف، و به تبع آن روش‌های تحقیق علمی از یک طرف و پژوهش‌های مسایل مربوط به رفتار و شخصیت انسان از طرف دیگر

۱. سیرون *De inv.* ۲، ۲، ۶. ر.ک. به یگر *Paideia*, 1, 302 و اونترشتاینر *Sophists*, 9. اونترشتاینر علت دیگر نابودی آثار سوفسطاییان را تغییر جهت فلسفه‌های غالب در نسل‌های بعدی می‌داند.

۲. مثلاً هولاک در پنج جا، صفحات ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۲، کتابش *Liberal Temper* (پنج بار) این گونه برخورد کرده است.

۳. با این حال رجوع کنید به نظریه‌ی خانم آنسکوم در *Anscombe and Geach, Three Philosophers*, 31 f.

فرق گذاشت. در اولی دقیق‌ترین شاخص‌های دقت باید به کار گرفته شود، اما این روش برای مطالعه‌ی موضوعات انسانی، که اهداف عملی و نه اهداف نظری را در پیش دارد، نامناسب است. در اخلاق بارها به این نکته اشاره کرده است، شاید مؤکدترین آنها این جمله است که مطالبه‌ی براهین منطقی استوار از خطیب به همان اندازه نامعقول است که مجاز شمردن ریاضیدان بر استفاده از فنون سخنوری و اقناع.^۱ روی گردانی از معیارها و الگوهای مطلق و مستقل افلاطون در حوزه‌ی اخلاق، نتایج گسترده‌ای داشت، زیرا امکان جدایی نظر از عمل، یعنی جدایی معرفت از کردار، را فراهم آورد، که تصور آن برای افلاطون مقدور نبود. ارسطو بدین ترتیب توانست بنویسد (b 1103 27): «موضوع پژوهش ما شناخت ماهیت فضیلت نیست، بلکه انسان فاضل شدن است»، در حالی که در دیدگاه افلاطونی - سقراطی «شناخت ماهیت فضیلت» پیش شرط اساسی برای فاضل شدن بود. او به صراحت روش پروتاگوراس را در برشمردن فضیلت‌های مختلف بهتر از جست و جوی سقراطی تعریف کلی فضیلت می‌داند، و روش سقراط را خود فریبی می‌نامد (سیاست ۱۲۶۰a۲۵)؛ و در اولین کتاب اخلاق، که حاوی یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین انتقادهای او از نظریه‌ی صور افلاطونی است، از نسبت و کثرت فضایل دفاع می‌کند چنانکه گویی نویسنده‌ی کتاب، پروتاگوراس است.^۲

۱. ۱۰۹۴b۲۵ نیز نگاه کنید ۱۰۹۸a۲۶ و بعد، (نجار به دنبال آن دقتی نیست که هندسه‌دان لازم دارد)، ۱۱۰۴a۳، ۱۱۰۲a۲۳.

۲. اختصار مطالب فوق ممکن است زمینه‌ی این اتهام را فراهم سازد که آنها بیش از اندازه ساده‌اند. اعتقاد ارسطو به نسبت فضیلت فقط به یکی از دو معنایی است که در صفحه‌ی ۱۴ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی گفته می‌شود؛ و هنگامی که او این اعتقاد را با عقیده به وحدت وظیفه‌ی انسان، از آن جهت که انسان است، تلفیق می‌داد کاملاً در مکتب سقراط قرار می‌گرفت، آن وظیفه‌ی واحد از طبیعت مشترک انسانی ما نشأت می‌گیرد و بر همه‌ی وظایف فرعی و گوناگون فردی و جمعی ما برتری دارد. این مطلب و مطالب مربوط به آن در مقاله‌ی

تمثیلات زیست‌شناختی ارسطو در 1968 *Phronesis* به روشنی توضیح داده شده است، اما در آن مقاله هم همیشه احساس می‌شود که شخصیت مؤثری در پشت صحنه قرار دارد هر چند اسمی از او به میان نمی‌آید، یعنی پروتاگوراس.

فصل چهارم

تقابلِ قانون - طبیعت در
اخلاق و سیاست

۱. مقدمه

دو کلمه‌ی نوموس (جمع: نوموی) [= قانون] و فوسیس [= طبیعت]، کلمات کلیدی در اندیشه‌ی یونانی هستند - و بلکه می‌توان گفت تکیه کلام قرون چهارم و پنجم‌اند. نویسندگان پیشین آنها را بالضروره ناسازگار و متضاد نمی‌دانستند، اما آن دو در جو فکری قرن پنجم در مقابل یکدیگر قرار گرفتند و مانعة‌الجمع گردیدند: آنچه «قانونی» بود «طبیعی» نبود و برعکس. در این جا این دو واژه را از این دیدگاه بررسی می‌کنیم.

معنی فوسیس را در مجلدات قبل به حد کافی توضیح داده‌ایم. آن را به راحتی می‌توان «طبیعت nature» ترجمه کرد، اگرچه وقتی آن را همراه نوموس به کار می‌بریم کلمه‌ی «واقعیت reality» گاهی تقابل میان آنها را واضح‌تر نشان می‌دهد. نوموس^۱ [قانون] در نظر مردم دوره‌ی کلاسیک چیزی است که به آن عقیده می‌ورزند، و عمل می‌کنند یا آن را حق می‌دانند؛ از نظر ریشه‌ای nemetai یعنی تسهیم شدن، یعنی توزیع و تقسیم شدن. یعنی، آن همیشه عاملی - معتقد، یا مشغول یا مقسمی - را مفروض

۱. رک به Pohlenz, in *Philol.* 1948, 137 = *KL. Schr.*, II, 335 و
ارجاعات موجود در *Ehrenberg Rechtsidee*, 114, n. 1.

می‌دارد، یعنی ذهنی را که نوموس از آن ناشی می‌شود. هراکلیتوس گفته است: «قوانین انسانی از سوی قانونی الهی پشتیبانی می‌شود» (پاره‌ی ۱۱۴)، و به نظر هسیود (Erga 276)، که در اسطوره‌ی پروتاگوراس در افلاطون، پروتاگوراس d ۳۲۲، منعکس شده است) زئوس «قانونی برای همه‌ی انسان‌ها» وضع کرده است که به موجب آن باید همه از عدالت بهره‌مند باشند. این مفهوم در دوره‌ی سوفسطاییان نیز استمرار یافت. حتی توکودیدس که عقل‌گرا بود با این لحن سخن می‌گوید که سیاستمداران نفس‌پرست روزگار او شریکان جرم هستند نه رعایت‌کنندگان قانون الهی.^۱ همچنین آن‌را در «قوانین نانوشته‌ی» آنتیگونه‌ی سوفوکل‌س ملاحظه می‌کنیم، قوانینی الهی و همیشگی هستند و هیچ انسانی نمی‌تواند با موفقیت با آن مخالفت کند، چنانکه کرئون خیلی دیر به آن پی می‌برد (بیت ۱۱۱۳؛ درباره‌ی «قوانین نانوشته» به صفحات ۲۱۰ و بعد کتاب حاضر مراجعه کنید). اما وقتی که عقیده به خدایان از میان رفت، و دوران «رسمیت» «سکه‌ی رایج»^۲ (nomisma) بودن آنها طی شد، اعتبار کلی قانون نیز از بین رفت. بدین ترتیب عبارت «قانون نانوشته» معنی تازه و گمراه‌کننده‌ای به خود گرفت که متناسب با واقع‌گرایی سیاسی آن زمان بود.

تاریخ اولیه‌ی کلمات نوموس [قانون] و فوسیس [طبیعت] خواندنی است، ولی بارها آن‌را بررسی کرده‌اند.^۳ اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که نسل

۱. توکودیدس ۳، ۸۲، ۶ و حتی گریاس - که معتقد بود فقط به اقتضای حال (کایروس καίρος) سخن می‌گوید - می‌گوید قهرمانان جنگی رعایت‌کنندگان θεϊότατον καὶ κοινόν νόμον هستند (پاره‌ی ۶).

۲. اریستوفانس، ابرها، ۲۴۸، که هر معنی دو کلمه را به کار می‌گیرد. «Coinage = سکه‌زنی» عام‌تر است، اما برای آن یکی مراجعه کنید به اسخینس، هفت سرکرده، ۲۶۹، اورپید، ایفی‌گینیا در توریس، ۱۴۷۱، پیندار، پاره‌ی ۲۰۳ در مجموعه‌ی بورا (به ص ۲۳۵ و بعد کتاب حاضر مراجعه کنید).

۳. کامل‌ترین بحث را هاینمن در، F. Heinimann, *Nomos und physis*، ۱۹۴۵ انجام داده است، تجدید چاپ در ۱۹۶۵. در یادداشت تجدید چاپ در

جدید، قانون را از طبیعت جدا کرده است، به همان نحو که ساختمانی دست بشر از امر طبیعی جداست، و گاهی به همان نحو که غلط (که در عین حال مورد اعتقاد عموم باشد) از راست جداست. معنی اخیر قانون را در سنت فلسفی معاصر سوفسطاییان ملاحظه می‌کنیم؛ امپدوکلس، کون و فساد را انکار می‌کند ولی می‌گوید با به کارگیری آن کلمات خود را با نوموس هماهنگ می‌کند، و دموکریتوس می‌گوید کیفیات محسوس فقط در نوموس تحقق دارند.^۱ اما در بین سوفسطاییان، مورخین و سخنوران آن زمان (و در آثار اورپید، سخنگوی دیگر اندیشه‌ی جدید) این تقابل عموماً در حوزه‌های اخلاق و سیاست مطرح می‌شد. نوموس در این حوزه‌ها به دو معنی به کار می‌رفت: (۱) عادت یا رسم مبتنی بر باورهای سنتی یا قراردادی مربوط به چیزهای درست و حقیقی، (۲) قوانینی که به طرز صوری تدوین و

L'Ant. class. for 1965، ای. دس پلاس *E. des Places* برخی از آثاری را که در فاصله‌ی میان دو چاپ در این مورد تألیف شده‌اند نام می‌برد. مقاله‌ی پولتس Pohlenz با همین عنوان در *Hermes*, 1953 به اعتراف خود او نقادی کتاب هاینمن است. مقاله‌ی او تحت عنوان نوموس *Nomos* در *Philol.*, 1948، به اختصار تبارشناسی و تکامل معنایی کلمه را مورد بحث قرار می‌دهد. درباره‌ی نوموس همچنین رجوع کنید به *Ehrenberg, Rechsidee*, 114 ff.

۱. امپدوکلس، پاره‌ی ۹۵؛ دموکریتوس، پاره‌ی ۹. بقراط را می‌توان یادآور امپدوکلس دانست: او در *De victu* 1. 4 (VI, 476 L.) می‌گوید: ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων یکسانی صیوررت و نابودی با ترکیب و تجزیه اشاره می‌کند. نیز مقایسه کنید با (*Morb. sacr.* 17 (VI, 392 L.)) جایگاه اندیشه و احساس مغز است؛ نام فرنس φρένες (به معنی «دیافراگم» که در یونانی متعارف بر ذهن و حس اطلاق می‌شده است) از تغییر و نوموس اخذ شده است و با واقعیت مطابقت ندارد. به این معنی دو کلمه νόμος-ἐόν یا νόμος-ἐτέη (یا ἀλήθεια) مقایسه کنید با سوفوکلس، پاره‌ی ۳، ۸۳ (نستله) از نظر معنی به عبارت متعارف ... ἐργαδὲ λόγῳ μὲν نزدیک‌تر می‌گردد. در هرودوت ۴، ۳۹، ۱ می‌توان نومو νόμῳ را به جای لوگو λόγῳ قرار داد بی‌آنکه لطمه‌ای بر معنی یا نحوه‌ی بیان وارد شود. (مقایسه کنید با ۴، ۸، ۲).

تصویب شده‌اند، یعنی «عادات صحیح» را صورت‌بندی کرده به صورت رفتار تکلیفی درآورده‌اند و اقتدار جامعه را پشتیبان آن قرار داده‌اند. معنی اول از نظر زمانی مقدم است، ولی هیچ وقت تأثیر خود را از دست نمی‌دهد، به طوری که به نظر یونانیان، قانون، هر قدر هم صورت مکتوب به خود گیرد و از طرف قدرت حاکمه پشتیبانی شود، باز هم وابسته به آداب و عادات است. ارسطو می‌نویسد (سیاست، ۱۱۶۹a۲۰): «قانون به جز نیروی آداب و رسوم هیچ ضمانت اجرایی ندارد.» این سخن تا اندازه‌ای در تمامی جامعه‌ها درست است. هم چنانکه اچ. ال. ای. هارت H. L. A. Hart نوشته است (Law, Liberty and Morality, 51): «البته (به عنوان یکی از قدیم‌ترین نکات نظریه‌ی سیاسی)، روشن است که جامعه نمی‌تواند بدون اخلاقی که منعکس‌کننده و حامی قانون ممنوعیت رفتارهای مضر به دیگران باشد، دوام آورد.» این دو در جامعه‌ی ابتدایی، تفاوت اندکی داشتند، اگر نگوییم هیچ فرقی نداشتند، زیرا خود آداب و رسوم دارای قدرت لازم هم بود. قانونگذاری فقط پس از مرحله‌ی کاملاً پیشرفته‌ای از تمدن ضرورت پیدا کرد. منشأ نوسان این دو، میان دو معنی مذکور، همین است. اما دو معنی مذکور، مدت‌ها پیش، از یکدیگر جدا شده‌اند. هیچ واژه‌ای در زبان انگلیسی نداریم که شمول کلمه‌ی یونانی نوموس را داشته باشد. از این جا معلوم می‌شود که، چون کلمه‌ی واحد نوموس به هر دو معنی به کار می‌رفته، تمایز میان آنچه قانوناً مجاز است و آنچه اخلاقاً درست است آن گونه که برای ما روشن است، برای یونانیان روشن نبوده است.^۱

۱. Dodds, Gorgias, 266 (N. u. Ph. 78) عبارتی از هرودوت نقل می‌کند که نشان می‌دهد در زمان وی تمایز صریحی میان دو معنی نوموس، قانون و آداب و رسوم، وجود نداشته است. تطابق بنیادی قانون و آداب و رسوم (چنانکه پولتس در Hermes, 1953, 426 گفته است) کاملاً با مسئله‌ی «قانون نانوشته» مرتبط است. فعل اشتقاقی νόμιζεῖν [قانونگذاری، اعتقاد داشتن] نیز وضع مشابهی دارد، اگر معنی قانونگذاری نادرتر است و غالباً

بهرتر است موضوعاتی را که معمولاً جدا از هم تلقی می‌شوند تحت عناوین جداگانه مورد بررسی قرار دهیم، اما قبل از آن باید تضاد میان نوموس و فوسیس (که آثار آن در بخش قبل به صورت مقدماتی مورد اشاره قرار گرفت) مورد بحث قرار گیرد؛ زیرا این تضاد در بسیاری از مباحث آن زمان مؤثر بوده است. در مقوله‌ی دین این سؤال مطرح است که آیا خدایان براساس فوسیس - درواقع - موجودند یا براساس نوموس؛ در سازمان سیاسی، این مسئله مورد بحث است که آیا حکومت‌ها با تقدیر الهی، به ضرورت طبیعی، به وجود می‌آیند یا متکی بر نوموس‌اند؛ در مورد جهان میهنی پرسیده می‌شود: آیا تقسیمات میان نسل بشر، امر طبیعی است یا وابسته به نوموس است؛ در مورد تساوی انسان‌ها این بحث مطرح است که آیا تسلط یک فرد بر فرد دیگر (برده‌داری) یا یک ملت بر ملت دیگر (استعمار) امری طبیعی و ضروری است، یا فقط از نوموس ناشی شده است؛ و همین‌طور. این طرح ممکن است موجب تکرار برخی مباحث شود، که باید در مد نظر داشت؛ اما تا حدودی مطلوب است که نشان دهیم چگونه مطالب مختلف تفکرات آن دوره به همدیگر مرتبط بوده است. در این بخش خود تضاد را به صورت مفصل‌تر بررسی می‌کنیم و سپس نشان می‌دهیم چگونه

اعتقاد داشتن را در نظر می‌گیرند. در کسنوفون حکومت اسپارت ۲، ۴ هر دو با هم به کار رفته‌اند: لوکورگوس ἐνόμιζεν ἐνὶ ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίξεσθαι, νομίζων οὕτως... ἄμεινον ἢ παρέσκευάσθαι. در هرودوت ۴، ۵۹، ۲ به معنی «به کار بستن» است: سکاهά νηοὺς οὐ νομίξουσιν - آن نوموس آنها نبود. در همان بخش به معنی «عقیده داشتن» (به خدایان) و «قبول کردن» (اینکه گه Ge همسر زئوس است) به کار می‌رود. اینکه در کیفرخواست سقراط θεοὺς οὐ νομίζων (معنی بی‌اعتقادی فعلی است در صفحه‌ی ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۴، یادداشت ۲ معلوم خواهد شد. معنی «وضع کردن، مقرر ساختن» در توکودیدس ۲، ۳۸ منظور شده است، و مقایسه کنید با ارسطو، سیاست ۱۲۷۲b۷.

آن تضاد به ارزیابی‌های بسیار متفاوت ارزش‌های نسبی طبیعت و قانون در حوزه‌ی اخلاق و سیاست منتهی شد.

در اینکه چه کسی ابتدا این دو را از یکدیگر جدا کرده است بسیار سخن گفته‌اند، اما این بحث احتمالاً کاذب است، و لااقل براساس شواهدی که ما در دست داریم نمی‌توان به آن پاسخ داد. ارسطو آن را موضع *topos* گسترده‌ای نامید که «همه‌ی مردان قدیم» آن را وسیله‌ای برای به تناقض‌گویی کشاندن مخالف خود می‌دانستند (مغالطات سوفسطایی ۱۷۳a۷). هاینیمن Heinimann عبارتی از اثر بقراط، هواها، آب‌ها و مکان‌ها، را کهن‌ترین نمونه می‌داند، ولی سخنی که به آرخلائوس نسبت داده‌اند (2 و 1 A) احتمالاً کهن‌تر است، و در هر حال اولین سخن شناخته شده، در زمینه‌ی اخلاقی است.^۱ کنار هم گذاشتن نسبتاً مضحک نظریات اخلاقی و

۱. هاینیمن، *N. U. Ph.* 13 ff. سند نظریات آرخلائوس یقیناً به مطالعه‌ی مخصوص او از سوی تئوفراستوس Theophrastus برمی‌گردد که دیوگنس لائرتیوس (۵، ۴۲) به آن اشاره کرده است. این نویسنده بحث مردم‌شناختی انجام می‌دهد. وی از نظر اخلاقی بی‌طرف است. او در مورد تفاوت‌های میان ملل مختلف می‌گوید: «اینها یا ناشی از نوموس هستند و یا از فوسیس سرچشمه گرفته‌اند.» برخلاف سخن نسبتاً ضعیف آنولوس گلیوس Aulus Gellius در *N. A.* 7. 21، آرخلائوس مسن‌تر از سقراط بود و بقراط احتمالاً چند سال از او جوان‌تر بوده است (RE VIII, 1803, Jones in). هاینیمن تاریخ نگارش درباره‌ی هواها، آب‌ها و جاها را اندکی قبل از جنگ پلوپتزی می‌داند و به نظر پولتس (که آن را از خود بقراط می‌داند) بعد از ۴۲۸ نوشته شده است، و از نحوه‌ی بیان این تمایز معلوم می‌شود که امری آشنا بوده است. او مایل است آرخلائوس را بانی این فکر بداند. به مقاله‌ی او در *Hermes* 1953 رجوع کنید، و، در مورد آرخلائوس به طور کلی کتاب هاینیمن 14-111 مراجعه کنید. او آتنی عصر پریکلس بود، یعنی با اولین نسل سوفسطاییان همزمان بود. جمع میان علاقه به منشأ حیات او، منشأ جامعه‌ی انسانی و قوانین پروتاگوراس را به یاد می‌آورد، اما تعیین تقدم آنها بر همدیگر غیر ممکن است، مگر اینکه با اطمینان نسبی بگوییم پروتاگوراس مسن‌تر بوده است.

طبیعی در روایت دیوگنس) «او گفت موجودات زنده ابتدا از لجن به وجود آمدند، و عدالت و قانون، امر طبیعی نیستند بلکه مبنای قراردادی دارند» بی‌تردید ناشی از سادگی بیان مؤلف است، و نمی‌توان مشخص کرد که آرخلائوس با چه بیانی آن اندیشه را ابراز داشته است؛ اما این روایت کاملاً مبرهن می‌سازد که بین نظریات تکاملی طبیعی و نظریات منشأ قراردادی داشتن اخلاق و قانون، پیوند تاریخی وجود دارد. آرخلائوس معاصر دموکریتوس بود. ما وارد جهانی می‌شویم که در آن نه تنها شیرین و تلخ، و گرم و سرد، فقط در رابطه با عقیده، یا توافق ما وجود دارند، بلکه عدالت و ظلم، و حق و باطل نیز چنین‌اند.^۱ تشکیک درباره‌ی نظم و ثبات جهان طبیعی به طور کلی، و حذف علل الهی و قرار دادن صُدفه و ضرورت طبیعی به جای آن، دست‌آویزی برای طرفداران نسبیت مفاهیم اخلاقی و بخشی از مبنای نظریات آنها شد. برای تصدیق این مدعا کافی است به نحوه‌ی مخالفت افلاطون با آنها توجه کنیم: به نظر او برای مبارزه با نظریات اخلاقی نفرت‌انگیز آنها، باید خلقت‌شناسی کلی‌ای را مطرح کرد، که در آن عقل و طراحی آگاهانه، مبنای همه چیز قرار گیرد. افلاطون می‌گوید آنها به این دلیل توانسته‌اند معیارهای مطلق حق و باطل را انکار کنند که پیدایش عالم را ناشی از بخت و اتفاق می‌دانند (صفحات ۲۰۷ و بعد کتاب حاضر).

پس، برخلاف معتقدات قبلی، قانون و معیارهای اخلاقی منشأ الهی ندارند و فقط از آراء عموم سرچشمه گرفتند. قوانین را انسان‌ها بر همدیگر تحمیل می‌کنند، یا در بهترین حالات با توافق انسان‌ها بر محدودیت آزادی‌شان به وجود می‌آید. بدین ترتیب:

تاریخ و تجربه کمک کرد تا معیارهای متفاوتی مطرح شوند، اکنون

۱. افلاطون در تئایتوس ۱۷۱a-۱۷۲a می‌گوید: پروتاگوراس امور طبیعی و اخلاقی را به یک اندازه ذهنی می‌دانست.

معیارهای سنتی خوب و بد اخلاقی جای خود را به پیروزی و شکست، و مصلحت و عدم مصلحت داد... هیچ قاعده‌ای دارای صلابت و ثبات مطلق نیست: آنها همیشه تابع تغییر شرایط هستند... سیاحت‌های اکتشافی... از نظام‌های بسیار متفاوت اخلاقی پرده برداشته است... هیچ یک از این آداب و رسوم را، که دارای اختلافات صوری و محتوایی بی‌نهایتی هستند، نمی‌توان «دارای حجیت پایدار» دانست. بنابراین عقیده به قانون کلی اخلاقی تا این حد رو به کاهش گذاشت و عقاید کسانی اعتبار یافت که قواعد اخلاقی را امور نسبی و مرسوم دانستند که به اقتضای نیازهای مردم خاصی در زمان‌ها و مکان‌های خاص به وجود آمده‌اند. مطابق این دیدگاه، «مصلحت»، مبنای معیارهای اخلاقی قرار گرفت، گرایشی که به راحتی پذیرای تفسیرهای لذت‌گرایانه و سودگرایانه گردید.

این عبارت، که تغییر جو فکری قرن پنجم آتن را به خوبی توصیف می‌کند، در اصل برای توصیف قرن هفدهم انگلستان اظهار شده است،^۱ و تقریباً با همان خصوصیات در مورد «اخلاقی موضعی» قرن حاضر نیز می‌توان آن را به کار برد.^۲ ضمن ادامه‌ی بحث اشارات زیادی در مورد معیار بودن مصلحت یا سود (τὸ συμφέρον)، مخصوصاً در آثار توکودیدس، خواهیم یافت. در حوزه‌ی سیاسی اُنترشتاینر نمونه‌ی جالبی^۳ از لوسیاس

1. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, extracts from pp. 197-9.

۲. مقایسه کنید با *Time Magazine* (22 April 1966): ارزش‌های سنتی وارد «اخلاق موضعی» می‌شوند - یعنی اینکه هیچ چیز ذاتاً حق یا باطل نیست، بلکه باید دربارهِ هر چیزی در متن لحظات حساس آن قضاوت نمود. ۳. از این جهت جالب است که یادآورِ پریویت ویلیس Private Willis در *Iolanthe* است. او معتقد بود طبیعت داور وفاداری حزبی - سیاسی است که مدعی قبول ندارد. عبارت لوسیاس در گفتار ۲۵، ۸ (اُنترشتاینر، *Sof*, IV, 74) است.

نقل می‌کند. «اولین چیزی که باید به خاطر داشته باشیم این است که هیچ انسانی به طور طبیعی نه اشرافی است و نه دموکرات، بلکه هر کسی آن نوع قانونی را که به نفع اوست برمی‌گزیند.»

با انکار مطلق بودن قانون و ارزش‌های اخلاقی، و نفی وابستگی آنها به طبیعت ثابت اشیاء، نوبت به تقابل میان آن دو رسید، اما با صرف قبول این تقابل مطلب تمام نمی‌شود. جایگاه قانون و سنت، لااقل در یونان، به هیچ وجه با قبول ساختگی بودن آنها تعیین نمی‌شد، و کسانی که آن را قبول داشتند در عین حال توانستند نتایج عملی متفاوتی از آن استنباط کنند. به طور کلی، سه موضع اصلی را می‌توان تشخیص داد: حمایت از قانون در برابر طبیعت، و حمایت از طبیعت در برابر قانون، و تمایل به واقع‌گرایی خشک یا حقیقت‌نما که آشکارا می‌گوید اقویا همیشه بر ضعفا سلطه دارند، و هر چیزی را که براساس مصالح خود مقرر دارند قانون خواهند نامید. این قانون تا هنگامی که آنها بر سر قدرت باقی هستند دوام خواهد آورد.

۲. طرفداران «نوموس»

الف) نظریات مردم‌شناختی پیشرفت

«این عهد و پیمان چه چیزی است جز وسایلی که انسان، که موجودی نسبتاً ضعیف و بی‌پناه است، با تمسک به آن قادر می‌شود زندگی خود را حفظ کند، در حالی که بدون آن نمی‌توانست به چنین توفیقی دست یابد؟»

اچ. جی. بینس «مبادی روانشناختی حکومت الهی»، فولکور، ۱۹۳۶، ۹۱ (متن انگلیسی).

پیش از این به نظریات مربوط به پیشرفت بشر اشاره کرده‌ایم، که در قرن پنجم، به عنوان نتیجه‌ی عادی نظریات مربوط به تکامل حیات از ماده‌ی بی‌جان، کم‌کم جایگزین مفهوم اسطوره‌ای هبوط از کمال اولیه گردید. این نظریات را می‌توان به دموکریتوس نسبت داد؛ در آثار مؤلفانی که کاملاً با هم فرق دارند نشانه‌هایی از آن به چشم می‌خورد: در ایسخولوس، در اورپید، در آثار بقراطی، پروتاگوراس سوفسطایی و در کریتیاس اشرافی؛ و اندکی بعد در شاعر تراژدی‌پرداز، موسخيون Moschion. اگرچه سوفوکلس

سخنی از جامعه‌ی غیر متمدن اولیه به میان نمی‌آورد، از ستایشی که در آنتیگونه از پیشرفت فنی انسان به عمل می‌آورد معلوم می‌شود که او نیز بر همین عقیده است. ممکن است از پرومیتئوس، «مآل اندیش» یا «دوراندیش»، به عنوان معلم این پیشرفت یاد کنند، و ممکن است او را کنار گذارند؛ ظاهراً حضور او اهمیت چندانی ندارد. او در ایسخولوس حضور دارد، اما فقط مُعطی عقل است، و به انسان‌ها می‌آموزد که عقل خود را به کار گیرند. در اورپیدس بخشنده‌ی این نعمت معلوم نیست («یکی از خدایان ابتدا دانش را به ما عطا کرد»)، و در سوفوکل‌س خود انسان است که با دستاوردهای خویش معجزه‌ی عالم می‌گردد. موسخیون، اگرچه نسبت به آنها تأخر زمانی دارد^۱، وقتی می‌نویسد عامل پیشرفت، خود زمان است که یا به کمک پرومیتئوس یا بر اثر ضرورت و یا فقط از طریق تحریکات تجربه و طبیعت به وجود می‌آید، در واقع به شیوه‌ی مرسوم قرن پنجم سخن می‌گوید.

مطابق این اقوال، انسان‌های اولیه مانند حیوانات، بدون لباس و خانه، در غارها و دخمه‌ها به سر می‌بردند. آنها تصویری از زندگی اجتماعی نداشتند، در سرتاسر عالم پراکنده بودند و هر چه گیرشان می‌آمد می‌خوردند. حتی آدمخواری هم وجود داشت. آنها در اثر سرما، و بیماری‌های ناشی از خام خواری، و هجوم حیوانات وحشی، دچار مرگ دسته‌جمعی می‌شدند. در طول زمان پی بردند که برای حفظ حیات خود باید گرد هم آیند، و به دلیل ضرورت ارتباط عقلانی، کم‌کم اصوات غیر

۱. احتمالاً قرن پنجم ق. م. ر. ک. به Diehl in *RE*, XXXI. Halbb. 345 نویسنده‌ی بقراطی درباره‌ی پزشکی قدیم (فصل ۱۲؛ ۱، ۶۰۰ ویرایش لتره) می‌گوید اگرچه طب دانش بشری محض است، که در اثر پژوهش‌های عقلی پیشرفت کرده است، در نظر بنیانگذاران آن شایسته‌ی انتساب به خدا بود، و عملاً هم به چنین نسبتی قایل بودند (*ὡς καὶ νομίζετο*)؛ کتاب ایدلشتاین 54, n. 71 و *Edelstein's Idea of Progress* از این جهت قابل تصحیح است.

ملفوظ خود را به سخن مبدل ساختند. آنها طی این مسیر تکاملی، از طریق ذخیره کردن محصولات خودرو برای زمستان، به مرحله‌ی شخم زدن زمین و پرورش غلات و درختان میوه رسیدند. از این‌جا زندگی متمدن در اجتماعات بشری، و رعایت حقوق دیگران و تمهید مقدمه برای وضع قانون شروع شد. دیمتر Demeter خدای غلات، در عین حال تسموفوروس Thesmophoros، خدای قانون، هم بود. بالاخره همان‌طور که روسو به جا گفته است، چه کسی این اندازه کودن بود که زحمت، شخم کردن زمین را بر خود هموار سازد، اگر وضع جامعه‌ی طوری بود که هر کسی می‌توانست مطابق دلخواه خود محصول آن را غارت کند؟^۱ این سخن به ویژه در مورد آتنیان صادق است که مدعی بودند هم بنیانگذاران کشاورزی هستند و هم مؤسسان قوانین و کشورداری قانونمند.^۲ آنها همراه با این پیشرفت‌ها به اهلی کردن حیوانات و فراگیری مهارت‌های فنی پرداختند. خانه‌ها و شهرها ساخته شدند، با به کارگیری آتش امکان پخت و پز فراهم گردید و استخراج

۱. *Origin of Inequality*, Everyman ed. 188 مقایسه کنید با سخنی از گروتیوس Grotius درباره‌ی کرس قانونگذار Ceres Legislatrix در صفحه‌ی ۲۱۷ همان اثر.

۲. مخصوصاً رجوع کنید به سخنان موسخیون، و دیودوروس (۱۳، ۲۶، ۳) و ایسوکراتس در صفحات ۱۵۱ تا ۱۵۶ کتاب حاضر. بی‌تردید لازمی کشاورزی این است که انسان‌ها زندگی صحرائشین را ترک گویند و در یک‌جا مقیم شوند، اما در منابع ما به این مطلب تصریح نشده است. رابطه‌ی میان این دو را می‌توان از معانی کلمه‌ی ἡμερος فهمید؛ این کلمه دو معنی دارد: (الف) حبوبات کاشته شده در مقابل حبوبات خودرو (ب) نحیب و متمدن در مقابل بدوی و وحشی؛ در زبان انگلیسی کلمه‌ای نداریم که بر این دو معنی به کار رود. مخصوصاً پاره‌ی ۲، ۲۳ موسخیون (مجموعه‌ی ناوک)، و دیودوروس ۱۳، ۲۶، ۳: آتنیان در τροφῆς ἡμέρον خود با دیگر یونانیان سهیم بودند و باعث شدند که آنها εἰς ἡμερον καὶ δικαίαν συμίωσιν. در مورد رابطه‌ی تسموس θεσμός و نوموس νόμος رجوع کنید به Ehrenberg, *Rechtsidee*, ch. 3, esp. p. 123

فلزات و استفاده از آنها میسور گشت؛ کشتی‌ها به آب انداخته شدند و رفت و آمد دریایی رونق یافت، و بیماری تحت کنترل قرار گرفت.

پزشکان یونانی بقای سلامت را عمدتاً در گرو تغذیه‌ی سالم می‌دانستند، و در مورد قرن پنجم نویسنده‌ی طب قدیم (فصل ۱:۳، ۸-۵۵۶ لیره) می‌گوید هنر شفابخشی از وقتی شروع شد که انسان‌ها موارد خوراکی کاشتند، و غذاهای پخته شده، و رژیم غذایی متعادل را به جای رژیم خوراکی «حیوان‌گونه» قرار دادند؛ کاری که به نظر او در دوره‌ای طولانی صورت پذیرفت، و علت پیدایش آن «ضرورت» بود [نه آسکلپیوس Asclepius، یعنی خدای پزشکی].

این گونه تبیین‌های عقلانی و آگاهانه‌ی پیشرفت بشر، کاملاً با مفاهیم دینی قدیمی مربوط به انحطاط از یک عصر کمال، در مغایرت بودند، یعنی با «نسل طلایی» هسیود یا «عصر عشق» امپدوکلس، که نیکی انسان‌ها با وفور مهرآمیز نعمت‌های طبیعی همراه بود.^۱ از تطابق اندیشه و لفظ، میان نویسندگان^۲، به خوبی معلوم می‌شود که آنها از یک مأخذ استفاده کرده‌اند؛ و او احتمالاً کسنوفانس، شاعر و فیلسوف پر عمر، بوده است که شاید تا حدود ۴۷۰ در قید حیات بوده است. دست کم این سخن او (پاره‌ی ۱۸) که «خدایان همه‌ی امور را از اول برای انسان‌ها معلوم نمی‌سازند، بلکه آنها در طول زمان، و با تحقیق و جست و جو، به شناخت بهتری دست می‌یابند»، نشان می‌دهد که وی به پیشرفت، و نه به هبوط و انحطاط، معتقد بوده است، و سخن او ظاهراً نمونه‌ی اولیه‌ی توضیحات تفصیلی نویسندگان جوان‌تر در

۱. توصیف مفصل‌تر این مطلب، همراه با ذکر برخی کوشش‌های جالب برای تلفیق این دو، همانند کوشش دیکایرخوس Dicaearchus در قرن چهارم، در فصل‌های ۴ و ۵ کتاب من *In the Beginning* آمده است.

۲. به ترجمه‌های صفحات ۱۴۷ و بعد همین کتاب: همراه با یادداشت‌های مربوط به برخی از کلمات یا عبارات مهم و تکراری رجوع کنید.

مورد پیشرفت تمدن بوده است.^۱ خواه او سخن خود را بدین صورت بیان می‌کرد یا نه، در هر حال اعتقاد او همین بوده است، و کاملاً با خرده‌گیری‌های او بر نگرش دینی هومر و هسیود سازگار است.^۲ این قول، از هر کجا که نشأت گرفته باشد، شیوع گسترده‌ای در جو غیر دینی قرن پنجم داشته است.

روشن است که طرفداران این نظریات تاریخی جانبدار قانون بودند، و در عین حال هرگونه مفهومی از آن را که از آغاز در طبیعت انسان جای گرفته باشد، یا به طور الهی در او تعبیه شده باشد، قبول نداشتند. کریتیاس، ایسوکراتس و موسخیون، قوانین را مایه‌ی تعالی زندگی انسان‌ها از سطح بهایم می‌دانستند. پیام همسرایان آنتیگونه این است که دست‌آوردهای فنی به خودی خود خنثی هستند: آنها ممکن است انسان را به خیر بکشانند یا به شر. مهم این است که او قوانین را رعایت کند و پیرو عدالت باشد. تیسئوس Thcseus اورپید، برخلاف شخصیت‌های کریتیاس و موسخیون، متدین است: او پیشرفت انسان از حالت توحش به حالت تمدن را به خدایی بی‌نام نسبت می‌دهد، اگرچه از اشارات او در جاهای دیگر می‌توان احتمال داد که این سخن، نظر خود او نبوده است. در هر حال توصیه‌ی اخلاقی او همان است: از غرور (το γαυρόν) بپرهیز؛ انسان ایده‌آل، انسان حد وسط است که «نظم مقرر شده از سوی جامعه را رعایت می‌کند» (ابیات ۲۴۴

۱. در مورد تفسیر کامل (و شاید بیش از اندازه مُشبع) این سخنان رجوع کنید به Edelstein, *Lead of Progress*, ch. 1.

۲. اگر قرار باشد کلمه‌ی واحدی را اصل در نظر بگیریم، آن تریودس θηριώδης است (صفحه‌ی ۱۵۲ یادداشت ۲ کتاب حاضر). این برخلاف سبک پاره‌ی ۱۸ است، که به صورت شش و تدی Hexametric خالص است، اما می‌تواند در یکی از اشعار ایامبیک iambic یا مرکب او بیاید. البته باید اضافه کرد که مفهوم پیشرفت به عنوان یک دست‌آورد انسانی را می‌توان به اوایل قرن ششم بازگرداند. رجوع کنید به O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 59 f. درباره‌ی داستان‌های فورونئوس Phoroneus و پالامدس Palamedes.

و بعد).

(ب) نظر پروتاگوراس درباره‌ی حالت اولیه‌ی انسان

کسی که طرفدار نظریه‌ی پیشرفت، و در عین حال به یک معنا فیلسوف هم باشد پروتاگوراس اولین و بزرگ‌ترین سوفسطایی است. در فهرست آثار او کتابی را نام برده‌اند که ترجمه‌ی آن درباره‌ی حالت اولیه‌ی انسان است،^۱ و از این جا می‌توان فرض کرد که وقتی افلاطون سخنانی را از زبان وی در این موضوع نقل می‌کند، درواقع نظریات خود پروتاگوراس را، که به احتمال زیاد در آن کتاب آمده بود، بیان می‌کند.^۲ سخنان مورد بحث در صفحات

۱. دیوگنس لائرتیوس ۹، ۵۵. περὲ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. حتی اگر ما نمی‌دانستیم که علاقه‌ی عمده‌ی پروتاگوراس معطوف به علوم انسانی بوده است، عنوان کتاب با مطالب علم تکوین ناسازگار بود. (لسکی نیز آن را طوری ترجمه می‌کند که به انسان مربوط شود HGL, 345). گاهی با سخنان دموکریتوس پاره‌ی ۲۷۸ مقایسه می‌کنند: بچه داشتن را برای انسان ضروری می‌دانند ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσεώς τινος ἀρχαίης. مهم‌تر از همه سخن موسخیون پاره‌ی ۶، ۲ در توضیح ἀρχὴν βροτείου καὶ καταστάσεώς τινος ἀρχαίης. در توضیح καταστάσιν βίον است که گویی پژواک صدای پروتاگوراس است. نکته این فرض معتبر را مطرح می‌کند (VM zil., 282) که آن در اصل حکایاتی (اپی دیکسس) بوده است، که حتی شکل اسطوره‌ای داشته است. مانند انتخاب هراکلس اثر پرودیکوس که کسنوفون درباره‌ی آن می‌گوید (خاطرات، ۲، ۱، ۲۱) πλείστοις ἐπιδείκνυται. توجه داشته باشید که سقراط افلاطون از پروتاگوراس به عنوان τοσοῦτοις ἐπιδείκνυμενος سخن می‌گوید (پروتاگوراس، ۳۲۸ d). نیز رجوع کنید به سوفسطاییان (۲)، فصل ۴، قسمت ۱۱، استدلال‌های مضاعف.

۲. نظر اکثر پژوهشگران این است. در مورد خلاصه‌ای از دیدگاه‌ها رجوع کنید به Untersteinersophs. 72, n. 24. Havelock, که با آن موافق است، و به O'Brien, socr. paradoxes 62 که آن را قبول ندارد؛ نیز به L. T. 407-9. f. از جمله‌ی موافقان می‌توان N. U. Ph. 115 و Heinimann و Schmid، و Versényi, Socr. Hum., 23 و Gesch. gr. Lit. 1. 3. 1, 17, n. 10 و

c ۳۲۰ به بعد پروتاگوراس آمده است. پروتاگوراس مدعی تعلیم فضیلت است (صفحات ۷۹ و بعد کتاب حاضر)، و سقراط در مورد قابل تعلیم بودن آن ابراز تردید می‌کند. او می‌گوید (الف) مردم آتن در مورد موضوعات قابل تعلیم و تعلم، مثل معماری و کشتی‌سازی، فقط از افراد ماهر و متخصص نظرخواهی می‌کنند، اما در امور سیاسی به هر کسی اجازه‌ی اظهار نظر می‌دهند و دلیل آن فقط این است که این کار را موضوع

Capizzi, *Protagora*, و از مخالفین Bignone, studi 22, n. 2
259. نیز مقایسه کنید با فون فریتس در RE, XLV. Halbb. 917.

مخالفت هولاک تا حدودی مبتنی بر این استفهام انکاری است که (L. T. 88):
«چرا ... یک نابغه در آثار خود زحمت بیان نظام فکری را بر خود هموار سازد که از پیش رایج بوده و از طرف نماینده‌ی مکتب فکری که او قبول ندارد تبیین شده است؟»، و آن هم به نوبه خود از این باور کلی او نشأت می‌گیرد که «هیچ فیلسوف عاقلی زحمت گزارش تاریخی دقیق دیدگاه‌هایی را که عقلاً نمی‌تواند بپذیرد، بر خود هموار نمی‌سازد» (p. 165). می‌گوید کار او «بررسی انتقادی» آن دیدگاه‌ها خواهد بود. او توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توان نظریه‌ای را نقادی کرد بدون آنکه ابتدا به طور دقیق آن را گزارش نمود. در مورد فلاسفه، می‌شود بهتر از اینها فکر کرد. کتاب‌هایی را که در مجموعه‌های عالی پلکان *Pelican* درباره‌ی مطالعات تاریخی فیلسوفان برجسته‌ی گذشته منتشر می‌شوند، فیلسوفان صاحب نظری نوشته‌اند که بی‌تردید همه‌ی دیدگاه‌های مربوط به آن موضوع را تأیید نمی‌کنند. در برابر آن همیشه می‌توان این استفهام انکاری را مطرح کرد که به قول ام. سالومون (Savigny - Stift. 1911, 136): «افلاطون، که نسبت به پروتاگوراس هیچ بی‌احترامی نمی‌کند، چه انگیزه‌ای می‌تواند در تحریف اندیشه‌ی او داشته باشد؟»

در این مورد مباحثات گسترده‌ای صورت گرفته است که گزارش آنها فایده‌ی زیادی ندارد. دو استدلال را که علیه اعتبار [گزارش افلاطون] اقامه شده است می‌توان به راحتی مردود شمرد: (۱) ناسازگاری درونی، زیرا، همان‌طور که بررسی محتوا نشان خواهد داد، ناسازگاری جدی‌ای وجود ندارد؛ (۲) تقلید تمسخری یا تحریفی شمردن آن به عنوان طرحی برای بدنام کردن سوفسطاییان، زیرا مطالعه‌ی دقیق اسطوره و لوگوسی [استدلالی] که به دنبال آن می‌آید، فقط احساس احترام عمیق به گوینده‌ی آنها را برمی‌انگیزد.

فنی‌ای که نیازمند پرورشی خاص باشد نمی‌دانند؛ (ب) و اینکه سیاستمداران خوب و خردمند نمی‌توانند کفایت‌های سیاسی خود را به دیگران، حتی به فرزندان خود، منتقل سازند. پروتاگوراس از شنوندگان می‌پرسد که نظریات خود را در قالب استدلال بیان کند یا به صورت تمثیل و داستان؛ وقتی آنها می‌گویند از هر راهی که مایل است توضیح دهد، سبک داستان را که شیرین‌تر است برمی‌گزیند. از این‌جا به خوبی معلوم می‌شود که مقدمه‌ی خدایان را نباید جدی گرفت، بلکه می‌توان آن‌را به عنوان پیرایه‌ی داستان از آن جدا کرد. افلاطون به خوبی می‌داند که پروتاگوراس از نظر دینی لادری‌گرا بود (مقایسه کنید با تثلیث‌توس b ۱۶۲)، و هیچ قصد فریب نداشت. او به دنبال این اسطوره، تبیین عقلانی‌ای از مطالب اساسی به دست می‌دهد، که فاعل‌های الهی هیچ جایی در آن ندارند.

پروتاگوراس^۱ از مطلب دشواری دفاع می‌کند، و این کار را با مهارت حیرت‌انگیزی انجام می‌دهد. اگر او قبول می‌کرد که فضیلت (که ترجمه‌ی متعارف واژه‌ی areté است) موهبتی طبیعی برای همه‌ی انسان‌هاست، و نه چیزی آموختنی، درواقع با دست کشیدن از کار خود موافقت کرده بود، زیرا او اندکی پیشتر ادعا کرده بود که کارش تعلیم فضیلت است. از سوی دیگر او باید اصلی را که مبنای دموکراسی آتنی بود توجیه می‌کرد، یعنی اینکه مطالب مربوط به امور اجتماعی به هیچ وجه مسایل فنی نیستند، به طوری که «آهنگر و کفاش» و هر کس دیگری در مورد آن می‌توانند اظهارنظر کنند، که ظاهراً لازمه‌ی آن فطری بودن فضایل ضروری و غیر تعلیمی بودن آن است. او هم در اسطوره و هم در استدلالی که پس از آن بیان می‌کند، به هر دو موضع پایبند می‌ماند.

دانش فنی (ἐντεχνης σοφία) از آغاز در فطرت انسان هست، زیرا در

۱. آنچه می‌آید مبتنی بر توجیه کامل‌تری است که در کتاب من *In the Beginning*, 85 ff. عرضه شده است.

اسطوره آن را پرومتئوس در همان لحظه‌ای که انسان به عالم روشنایی گام می‌نهد، به آنها می‌بخشد. این فقط تبیین دیگری برای عقل عملی (سونسیس $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ در زبان اورپید) است که به نظر اورپید و ایسخولوس اولین موهبت الهی است. غریزه‌ی پرستش نیز اصيل است، زیرا، همان‌طور که در اسطوره آمده است، انسان‌ها «شریک خدایان هستند». آنها هم به این معنی در الوهیت شریک‌اند که عقل، بخشیده‌ی پرومتئوس، و موهبتی الهی است و هم به این دلیل که داشتن عقل نشانه‌ای بر خویشاندی با خدایان محسوب می‌شد. یحتمل خود پروتاگوراس پرستش را ویژه‌ی انسان، و شاید برای او ضروری، می‌دانست، بی‌آنکه خود را ملزم به قبول متعلق آن بنماید.^۱

انسان‌ها با به کارگیری نبوغ طبیعی خود به زودی دارای غذا، خانه و لباس شدند، و سخن گفتن را یاد گرفتند؛ اما آنها هنوز به صورت «پراکنده» زندگی می‌کردند، و شهری به وجود نیامده بود، زیرا آنها اگرچه «هنر صنعتگری»^۲ داشتند، از «هنر سیاسی» بی‌بهره بودند. در نتیجه حیوانات

۱. پروتاگوراس وجود خدایان را انکار نمی‌کرد، اما بحث خود را بر وجود یا عدم خدایان مبتنی نمی‌ساخت (پاره‌ی ۴ و افلاطون *تائیتوس* d-e ۱۶۲). دوست او پریکلِس می‌گفت اعتقاد ما به خدایان مبتنی بر احترامی است که بر آنها نهاده می‌شود و همان‌طور بر نعمت‌هایی که آنها بر ما می‌بخشند (استسیم بروتوس، به نقل پلوتارک *زندگی پریکلِس*، ۸). پروتاگوراس احتمالاً این دلیل را کافی نمی‌دانست. همین‌طور نسته در صفحه‌ی ۱۹ و بعد ویرایش پروتاگوراس. برای بحث بیشتر به صفحات ۱۳۷ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی بعد همین کتاب مراجعه شود. کسنوفون نیز همین بیان را دارد، *خاطرات* ۱، ۴، ۱۳ (انسان تنها موجودی است که خدایان می‌پرستد) و ۴، ۳، ۱۴ (نفس انسان $\tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$).

۲. $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\kappa\acute{\eta}\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ، ۳۲۲ b. مقایسه با $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\kappa\acute{\eta}\varsigma \dots \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ در ۳۲۲ b تداعی‌های عملی کلمه‌ی *areté* را به خوبی نشان می‌دهد و معلوم می‌دارد که (خواننده‌ی انگلیسی زبان) آن را تا حدودی نابه‌جا به کار می‌برد و در آن ظاهراً مهارت‌های فنی و کیفیات اخلاقی به دیده‌ی واحد نگریسته

وحشی بسیاری از آنها را به هلاکت می‌رساندند، و یگانه راه چاره برای انسان‌ها که ضعیف‌تر از آنها بودند اتحاد و فعالیت دسته‌جمعی بود. بنابراین، زئوس (در داستان) که نگران از بین رفتن نسل بشر بود، هرمس Hermes را فرستاد تا دو فضیلت اخلاقی، آیدوس *aidōs* و دیکه *dike*، را به آنها بدهد: «تا نظم سیاسی میسور شود و پیوند دوستی و اتحاد برقرار گردد» (۳۲۲ c). دیکه به معنی حق یا عدالت است، آیدوس کیفیت پیچیده‌تری است که عمدتاً به معنی شرم، عفت و احترام به دیگران است. با «وجدان اخلاقی» فاصله‌ی زیادی ندارد. این موهبت‌ها قرار نبود فقط به افراد برگزیده‌ای داده شوند، مثل هنرها که در آن یکی می‌تواند دکتر باشد، و دیگری موسیقیدان باشد و همین‌طور؛ چرا که گذران زندگی مبتنی بر اصل تقسیم کار است. همه باید از این دو موهبت بهره‌مند می‌شدند، زیرا، «اگر، مثل هنرها، فقط تعداد اندکی از انسان‌ها دارای این دو باشند، شهرها نمی‌توانند پابرجا بمانند.» اما حتی زئوس نیز نمی‌تواند تضمین کند که آن فضایل فراگیر باشد، چرا که جزو ذات انسان نیستند؛ به همین دلیل این تبصره را هم اضافه می‌کند که اگر کسی نتواند آنها را کسب کند باید کشته شود، زیرا همچون غده‌ای سرطانی بر پیکر جامعه است.

فرمان زئوس نشان دهنده‌ی چیزی است که در مردم‌شناسی‌های غیر اسطوره‌ای (و در اندیشه‌ی پروتاگوراس) آن را عملِ زمان، تجربه‌ی تلخ، و ضرورت می‌نامیدند.^۱ از این داستان دو چیز در مورد «فضایل سیاسی»

می‌شوند. هنر پیشه‌ور نیازمند آرته‌های فنی است و هنر سیاستمدار نیازمند آرته‌های سیاسی است، که می‌توان آنها را فضایل اخلاقی دانست. مقایسه کنید با $\eta\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon\nu\ \alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\acute{\alpha}\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\eta}\nu$ ۳۲۲ b $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$. در مورد تخته $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ [هنر] تلقی شدن سیاست در قرن پنجم مطالبی خواندنی در *O'Brien, Socratic Paradoxes* جمع‌آوری شده است. ۱. بعد از نوشتن مطلب فوق، متوجه شدم که این نکته که هنوز هم اکثر پژوهشگران از آن بی‌خبرند، مدت‌ها پیش در *Zeitschr. f. Pol.* 1909، 'Der Umstand, dass im Mythos' 513, n. 1 آمده است.

می‌توان آموخت: (الف) همه‌ی انسان‌های متمدن تاحدودی (c ۳۲۳ از آن فضیلت‌ها برخوردارند، اما (ب) آنها از اول در فطرت انسان‌ها نهاده نشده‌اند. پروتاگوراس در استدلالی که به دنبال اسطوره می‌آورد از هر دو نکته بهره‌برداری می‌کند. اولی نشان می‌دهد که چرا مردم آتن در امور فنی از اهل تخصص نظر می‌خواهند اما در امور سیاسی چنین نمی‌کنند، به دلیل اینکه لوازم اولیه‌ی آن عدالت و اعتدال است. درواقع همه‌ی انسان‌ها معتقدند که این فضیلت‌ها را همگان دارند. کسی که هیچ موهبت فنی و هنری - مثلاً موسیقی - نداشته باشد، آدمی متعارف است اما کسی که هیچ فضیلت اخلاقی نداشته باشد نمی‌تواند زندگی انسانی داشته باشد، و اگر کسی به فقدان این فضیلت‌ها در خودش اعتراف کند، دیوانه تلقی می‌شود (c-۳۲۲). اگر سقراط زمانی چنین فردی را می‌دید - که بنا به فرض به صورت منفرد زندگی می‌کند، و فاقد آموزش و پرورش، محاکم قضایی، قوانین و سایر عوامل بقای زندگی اجتماعی است - شریک‌ترین مجرمان آتن را در مقایسه با او شریف می‌پنداشت. اما مطلب دوم اینکه، گرچه مردم آتن مثل هر کس دیگری معتقدند که همه‌ی انسان‌ها از فضایل سیاسی بهره‌مندند، آنها را فطری یا خودبه‌خودی نمی‌دانند، بلکه چیزی می‌دانند که می‌شود با سعی و آموزش به دست آورد (c ۳۲۳: بنابراین واقعیت اینها نیز مطابق فرمانی است که در اسطوره به زئوس نسبت داده است). آموزش و پرورش در کودکی، به واسطه‌ی مادر، دایه و پدر، شروع می‌شود و از سوی آموزگاران ادامه می‌یابد، و در بزرگسالی هم برعهده‌ی جامعه نهاده می‌شود، که در قالب قوانین خود الگویی برای نحوه‌ی زندگی فراهم می‌سازد. به علاوه شهروندان نیز یکدیگر را به فضیلت فرا می‌خوانند،

desprotagoras erst durch Hermes die δίκη und αἰδώς an die Menschen verteilt werden, soll natürlich nur die unbedingte Notwendigkeit der Allgemeinheit der Rechts - und Schamgefühle für das Bestehen des Staates veranschaulichen'.

زیرا به نفع ماست که همشهری‌هایمان اصول زندگی اجتماعی را بفهمند (۳۲۷ a-b). در این جریان مستمر، به آسانی نمی‌توان گروهی را به عنوان آموزگاران فضیلت مشخص کرد، اما این نشان نمی‌دهد که فضیلت آموختنی نیست، همان‌طور که فقدان آموزگاران برای تعلیم زبان مادری، ناآموختنی بودن زبان را اثبات نمی‌کند.^۱

پروتاگوراس در همین راستا نظریه‌ی به حق مشهور خود را در مورد کیفر اظهار می‌کند، و انگیزه‌ی انتقام و تلافی را با روشن بینی نفی می‌کند. عین عبارت او در این باب شایسته‌ی نقل است (۳۲۴ a-c):

در مجازات خطاکاران، هیچ کس فقط بر این امر تأکید نمی‌کند که کسی در زمان گذشته خطایی را مرتکب شده است، و او را فقط به این دلیل کیفر نمی‌دهد، مگر اینکه مثل حیوانی وحشی در صدد انتقام برآید. نه، افراد عاقل فقط به دلیل گناهی که انجام شده (و غیر قابل برگشت است) کسی را مجازات نمی‌کنند، بلکه کیفر او به منظور آینده است، یعنی برای اینکه یا خود او در آینده چنین کاری را تکرار نکند، و یا دیگران از عاقبت کار او عبرت گیرند و دست به گناه نیالایند. اما لازمه‌ی چنین نگرشی این است که فضیلت را آموختنی بدانیم؛ در هر حال کیفر، برای جلوگیری از گناه وضع شده است.

بی‌تردید لازمه‌ی نظریه‌ی پروتاگوراس درباره‌ی فضیلت، عدالت و قانون این است که طبیعت خام انسان دارای امکان پیشرفت اخلاقی است، هر چند تحقق آن در گرو تجربه و تعلیم و تربیت است. همان‌طور که ارسطو بعدها گفت، «ما بالطبع اسباب کسب فضایل را دارا هستیم، ولی آنها را تنها

۱. سخنی که در اورپید، ملتمان ۹۱۳-۱۵ منعکس است: ἡ δ' εὐανδρία δειδασκίται, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκειται λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μόθησιν οὐκ ἔχει.

از طریق تمرین اتوس $\epsilon\theta\omicron s$ به دست می‌آوریم» (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۳a ۲۴). خود پروتاگوراس گفت (پاره‌ی ۳، در دیلز-کرانتس): «آموزش هم به طبیعت نیاز دارد و هم به تمرین ($\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota s$): یعنی در شاگردان.» او با تمسک به این استعداد قبلی، که در افراد مختلف متفاوت است، به استدلال دیگر سقراط پاسخ می‌دهد، یعنی اینکه برخی از سیاستمداران فاضل نمی‌توانند فضیلت خود را حتی به فرزندان خود منتقل سازند. اگر فضیلت مانند سایر هنرها تقسیم شده بود (e ۳۲۶ به بعد)، یعنی به ازای چندین فرد معمولی یک اهل فن وجود می‌داشت، حتی در آن صورت هم فرزندان بسیاری از هنرمندان، که تحت تربیت پدران خود قرار گرفته‌اند، نمی‌توانستند مهارت کافی را کسب کنند (e ۳۲۸). اما گویی، هر کسی استعداد خاصی برای فضیلت دارد و هر کسی آن را به طور مستمر از طریق جریان‌های مختلف، و گاهی ناخودآگاه تعلیم و تربیت پرورش می‌دهد. در این صورت، امتیاز ارتباط با پدری فاضل و برجسته نمی‌تواند، در حالتی که استعداد فرزند بسیار پایین باشد، تأثیر زیادی ببخشد.

او در مورد ادعاهای خودش به عنوان یک سوفسطایی، با پذیرفتن اینکه فضیلت آموختنی است، و همیشه به شیوه‌های بسیار مختلف از طریق زندگی کردن در یک جامعه‌ی پیشرفته آموزش داده می‌شود، متواضعانه به این نتیجه می‌رسد که ما باید بسیار خوشنود باشیم اگر بتوانیم کسی را پیدا کنیم که می‌تواند تا حدودی بهتر از دیگران ما را در این راه یاری کند، و این همان چیزی است که من ادعای آن را دارم.

(ج) دیگر کسانی که «قانون» را با

عدالت و حق برابر می‌دانند

پس به نظر پروتاگوراس خویشتن‌داری و عدالت، فضیلت‌های ضروری برای جامعه هستند، که به نوبه‌ی خود برای بقای نسل بشر ضرورت دارند؛

بنابراین قوانین سرمشق‌هایی^۱ هستند که جامعه وضع می‌کند تا به شهروندان چارچوب رفتاری را که نباید از آن تخطی کنند، یاد دهد. نه «قانون» امر «طبیعی» است و نه فضیلت‌های سیاسی، اما درنهایت می‌توان گفت «بازگشت آنها به طبیعت است.» جامعه‌ی طبیعی پر زحمت و وحشی است، هر کسی در مقابل دیگری قرار دارد، و در صورت استمرار، به زوال نسل بشر منتهی می‌شود. اگر نقل قول‌هایی را که از نمایشنامه‌های کریتیاس صورت گرفته است منعکس کننده‌ی دیدگاه‌های خود او بدانیم، او نیز در همین طرف [طرفداران قانون] قرار می‌گیرد.^۲ این قول آشکارا در سیسوفوس (پاره‌ی ۲۵) دیده می‌شود، و سخنان جالب پیریتوس Peirithous، که قانون را در دفاع از منش انسان^۳ تحقیر نموده و فقط تضمینی

۱. در d ۳۲۶ پروتاگوراس قوانین را با سرمشق‌هایی مقایسه می‌کند که هنگام تعلیم خط به کودکان در دفترهای آنها نوشته می‌شود. شاید حق با ای. جی تورنر E. G. Turner باشد که در BICS, 12 (1965), 67f. این کلمه را به معنی خطوط موازی دفتر می‌داند نه به معنی خود حروفی که در خط اول نوشته می‌شوند.

۲. معمولاً این سخنان را دیدگاه‌های خود او می‌دانند بدون اینکه چون و چرایی در آن بکنند، و یا حتی متذکر شوند که گوینده‌ی آنها بازیگران نمایشنامه هستند. این نظریه که قانون و عدالت را انسان‌ها جعل کرده‌اند تا جایگزین «بی‌نظمی وحشیانه» سازند، مقدمه‌ی تبیین الحادی خدایان و اختراع انسان دانستن آنهاست، که سیسوفوس ملحد به آن تفوه می‌کند. فقط ویلاموویتس Wilamowitz می‌گوید (Glaube, II, 216) بی‌تردید او بعداً در نمایشنامه‌ای (که از بین رفته است) به کیفر مرسوم رسید. ولی با این همه، شاید انگیزه‌ی این کار همان چیزی باشد که اتیوس Aëtius به مؤلف (که به نظر او اورپید است) نسبت می‌دهد، یعنی شانه خالی کردن از مسئولیت دیدگاه‌هایی که واقعاً متعلق به خود اوست. (رک به اتیوس ۱، ۷، ۲، دیلز - کرانتس ۸۸B۲۵: اورپید از ترس آرئوپاگوس Areopagus، سیسوفوس را نماینده‌ی نظریات خودش قرار داده است.)

۳. پاره‌ی ۲۲ τρόπος δὲ χρηστός ἀσφαλέστερος νόμου. عین همین تقابل در میان قانون νόμος و منش τρόπος در خطابه‌ی رئایی پریکلס آمده است (توکودیدس ۲، ۳۹، ۴، τρόπων ἢ πλέων νόμων μὴ μετὰ).

برای رفتار صحیح می‌داند، صرفاً مبتنی بر ضعف نسبی قانون است. «هیچ سخنوری نمی‌تواند منش استوار را دگرگون سازد، اما او غالباً با سخنان خود قانون را تحریف و تحقیر می‌کند.» در سیسوفوس نیز خاطرنشان می‌کند که قانون، که بر پایه‌ی جبر و اکراه استوار است، می‌تواند مانع گناهان آشکار بشود، اما در مورد گناهان غیر آشکار کاری از آن ساخته نیست (پاره‌ی ۲۵، ۱۱-۹)؛ و این، نقطه‌ی ضعفی است که دموکریتوس نیز به آن اشاره کرده است (پاره‌ی ۱۸۱). دموکریتوس نیز از طرفداران قانون است، و حتی برداشت او متعالی‌تر از دیگران است. وجود قانون به نفع زندگی بشر است، و با اطاعت از آن است که به مزیت (آرته‌ی) آن پی می‌بریم. انسان باید «قانون درونی» داشته باشد، قانون وجدان یا شرم که گناه را حتی در خفا نیز غیرممکن می‌سازد.

یونانیان به خود می‌بالیدند که پیروان قانون هستند، و نه فرمانبرداران پادشاه یا جبار. مؤید این ادعا داستان مشهوری است که هرودوت (۷، ۱۰۴) در مورد دماراتوس Demaratus، پادشاه مخلوع اسپارت، و خشیارشا Xerxes، که او را پناه داده بود، نقل می‌کند. خشیارشا، قبل از حمله به یونان، از دماراتوس می‌پرسد آیا یونانیان جنگ خواهند کرد یا نه، و می‌گوید به نظر خود او آنها نخواهند جنگید، زیرا عده‌شان بسیار کم است و خداوندگاری هم ندارند که آنها را وادار به مواجهه با این گونه ناملازمات بکند.

دماراتوس پاسخ می‌دهد: «بلی، آنها آزاد هستند، اما کاملاً آزاد نیستند؛ زیرا آنها هم ارباب دارند، که همان قانون است، و ترس آنها از قانون بیشتر از ترس رعایای تو از توست. این ارباب هرچه گوید آنها اطاعت می‌کنند، و حکم او همیشه ثابت است. او به آنها اجازه

(ἄνδρείως ἐθέλομεν κινδυνεύειν)

نمی‌دهد در جنگ، با هر گونه اتفاقاتی هم که مواجه شوند، فرار کنند، بلکه آنها را و می‌دارد که مقاومت کنند، تا یا پیروز گردند و یا کشته شوند.»

او، به عنوان اسپارتی‌ای وفادار، فقط در مورد شهر خودش سخن می‌گوید، اما خشیارشا پاسخ او را به یونانیان اطلاق می‌کند، و البته داستان با غرور هلنیستی واقعی بیان شده است.^۱ برای نشان دادن مباحثات شهروند آتنی به قانون می‌توان سخنان تستوس را در اورپید نقل کرد، ملتزمان ۴۲۶ و بعد، که این گونه آغاز می‌شود:

هیچ دشمنی برای شهر بدتر از یک جبار نیست، زیرا با وجود او هیچ قانون کلی وجود ندارد، بلکه یک فرد حکومت می‌کند، و قانون در اختیار اوست. این امر هیچ لطفی ندارد. اما در صورت وجود قوانین مکتوب، عدالت به طور مساوی شامل حال ناتوانان و توانگران می‌شود، اگر بر افراد ضعیف ستمی رود همان سخنانی را می‌گویند که افراد قوی؛ و اگر حق با کِهران باشد به خوبی در مقابل مهتران مقاومت می‌کنند.

پریکلِس در خطابه‌ی رثایی خود ستایش مشابهی از قانون به عمل آورده است (توکودیدس ۲، ۳۷).

سقراط از جمله کسانی بود که احساس می‌کرد در هر شرایطی باید از قانون حمایت کرد. در محاوره‌ای که کسنوفون بین سقراط و هیپاس

۱. ارزیابی احساسی‌تر حکایت دماراتوس را می‌توان در *Gigante, Nom.* 115-17 *Bos.* مشاهده کرد. همچنین بقراط در کتاب درباره‌ی هواها، آب و جاها، (۲، ۶۴ لیره)، که احتمالاً در اواخر قرن پنجم نوشته شده است، می‌گوید علت اینکه یونانیان بهتر از ایرانیان می‌جنگیدند این بود که حاکمی مستبد بر آنها سلطه نداشت.

سوفسطایی نقل می کند، ابتدا هر دو قبول می کنند که قوانین، قراردادهایی هستند که به وسیله ی خود شهروندان در مورد چیزهایی که باید انجام داد و چیزهایی که نباید انجام داد بسته می شود، و البته آنها می توانند از این قوانین پیروی کنند یا سر باز زنند.

بنابراین آنها «طبیعی» نیستند، با این حال سقراط تأکید می کند که عدالت یعنی اطاعت از قانون، و جامعه ای که افراد آن از قانون اطاعت می کنند، خوشبخت ترین و نیرومندترین جامعه است.^۱

اطاعت از قانون موجب اتحاد می شود، و بدون آن جامعه نمی تواند پیشرفت کند؛ از نظر فردی هم کسی که مطیع قانون باشد بیش از همه مورد اعتماد و احترام، و شایسته ی دوستی است. صحنه ی تکان دهنده تر در محاوره ی کریتون افلاطون ترسیم شده است؛ آن جا که سقراط می گوید علت امتناع او از فرار از اعدام این است که قوانین آتن حکم بر اعدام وی کرده اند. «آیا گمان می کنی جامعه ای که احکام قانونی آن فاقد اقتدار باشند و از سوی افراد متنفذ مورد سرپیچی و بی اعتنائی قرار گیرند، می تواند پابرجا ماند و سرنگون نشود؟»

در این جا هم پیروی او از قانون فقط مبتنی بر توافق و قرارداد است - هیچ اشاره ای به فرمان الهی یا الزام طبیعی صورت نگرفته است - اما سقراط در طول عمر خویش از مزایای این توافق بهره مند شده است، و اگر حالا آن را زیر پا گذارد نمک نشناسی کرده است.^۲

یکی دیگر از طرفداران نوموس و اثونومیا، یعنی قانون و نظم، به اصطلاح «یامبلیخوس گمنام» (Anonymus Iamblichus) است، نویسنده ای که

۱. خاطرات ۴، ۴، ۱۲ و بعد، مقایسه کنید با ۴، ۶، ۶، آن جا که سقراط استدلال می کند که کسانی که در امورات بشری چیزهایی مطابق قانون را بازشناخته و به جا می آورند، افراد عادل هستند.

۲. به این عبارت پر اهمیت دوباره در بحث قرارداد اجتماعی در صفحات ۲۵۶، ۲۶۱ و ۲۶۲ اشاره خواهیم کرد.

ظاهراً در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن چهارم می‌زیسته است.^۱ توصیه‌ی او شدیداً در سطح جهانی مورد قبول قرار گرفته است، خلاصه‌ی آن چنین است: «فضیلت بهترین سیاست است» و «چنان باش که می‌نمایی». او این نکته را از سقراط برگرفته است؛ همان کسی که، به نقل کسنوفون (خاطرات، ۱، ۷، ۱): «همیشه می‌گفت بهترین راه برای کسب نام نیک این است که چنان باشی که دوست داری درباره‌ی تو بپندیشند.» اما سقراط «زبانزد بودن» را جزو آرزوهای ارزشمند نمی‌شمرد، و شهرت را هدف نمی‌دانست و فضیلت را به دیده‌ی وسیله‌ای برای کسب شهرت نمی‌نگریست.

مؤلف می‌گوید اولین شرط موفقیت این است که شخص دارای مواهب طبیعی باشد، ولی او نمی‌گوید اشراف‌زادگان به طور طبیعی شریف‌ترند، زیرا بی‌درنگ می‌افزاید که این موهبت امری اتفاقی است. آنچه از دست خود انسان می‌آید این است که واقعاً خواهان خیر باشد، و وقت و سعی لازم را برای تحصیل آن مصروف دارد، زیرا برخلاف «هنر سخن گفتن» که خیلی زود می‌توان در آن استاد شد، کسب فضیلت زمان و کوشش زیادی لازم دارد. او نیز مانند پروتاگوراس هر دوی طبیعت و تمرین را ضروری می‌داند، اما برخلاف پروتاگوراس یخنه (هنر، مهارت مکتسب) و آرته را به جای هم به کار نمی‌برد (رجوع کنید صفحه‌ی ۱۲۵ یادداشت ۲)، و بی‌اعتنایی او به هنر سخن گفتن به عنوان چیزی که در آن «شاگرد در اندک مدتی می‌تواند با استاد خود برابری کند»، طعنه‌ای افلاطونی بر سوفسطاییان است که سخنوری را محور تعلیمات خود قرار داده بودند. اما فضیلت امری است که طبیعت طولانی دارد، و با پرهیز مستمر از گفتار و کردار بد و با سعی همیشگی برای پیروی از نیکی و برای به دست آوردن آن حاصل می‌شود. فضیلت در این جا دارای همان محتوای اخلاقی است که سقراط و افلاطون به

۱. درمورد این قطعات و نویسنده‌ی آنها رجوع کنید به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۳ و بعد.

آن می دادند.^۱ و آن عبارت است از به کار بردن مواهب دیگر - سخنوری، و هوشیاری، و قدرت بدنی - در جهت قانون و عدالت؛ اگر آنها در جهت مخالف به کار روند، عدمشان بهتر از وجودشان است. به دست آوردن فضیلت کامل همان سودمند بودن، یا فایده رساندن، به حداکثر انسان‌هاست؛^۲ و این مهم با آشفستگی و خامی و روش‌های نامنظم نیکوکاری برآورده نمی‌شود، بلکه با کمک کردن به قانون و عدالت تحقق می‌یابد، زیرا قانون و عدالت است که وحدت انسان‌ها را به صورت گروه‌های سیاسی و اجتماعی به وجود می‌آورد و استمرار می‌بخشد. در به دست آوردن آن باید نسبت به ثروت، و قدرت، و خود زندگی بی‌اعتنا بود. پاداش این کار نیک، ابدی خواهد بود^۳ (او در ادامه می‌گوید: قدرت طلبی را فضیلت دانستن و

۱. برخلاف نیستله، که می‌گوید (VMZUL, 425): «اینکه آرته ἄρετή هنوز کاملاً معنی اخلاقی ندارد از این جا معلوم می‌شود که همه‌ی این استعدادها را می‌توان در جهت حقیقت و خیر و یا بطلان و شر به کار برد». جمله‌ی بعدی او این قول را به مقدار زیادی تضعیف می‌کند، و درواقع نه آرته، بلکه زبان‌آوری، و هوشمندی و نیرومندی طبیعی است که می‌تواند در این دو غایت متقابل به کار رود (دیلز - کرانتس، II، ۴۰۱، ۱۶). در آغاز متنِ ملخص، بین این استعدادها و آرته فرق نهاده‌اند (همان، ۴۰۰، ۴-۳).

۲. دیلز - کرانتس، II، ۴۰۱، ۲۳: ὀφελίμος ὢν, ὁπλείστοις. کرست Koerst (Zischr, f. Pol. ۱۹۰۹, ۵۱۶, n. ۵) با اصل بنامی بیشترین خیر برای بیشترین تعداد، مقایسه می‌کند.

۳. برابر دانستن فضیلت و نیکی با τὸ ὀφελιμόν [= سودمند] و توصیف سایر «توانایی‌ها» به این صفت که می‌توانند در اهداف بد هم به کار آیند (دیلز - کرانتس، II، ۴۰۱، ۲۳-۱۶؛ مقایسه کنید با افلاطون، منون ۸۷ e)، و توصیف نیکمرد با وصف خویش‌دار (ἐγκρατέστιον)، و بی‌توجه نسبت به ثروت، قدرت و حتی زندگی (به دلیل اینکه هیچ انسانی زندگی جاوید نخواهد داشت)، موجب می‌شود که نتوانیم مؤلف را از ستاینده‌گان سقراط و تاریخ نگارش کتاب را زمانی پس از مرگ سقراط ندانیم. زیرا درست است که خود سقراط نسبت به εὐδοξία [جاودانگی] لادری بود، لکن آن را به عنوان یک هدف انسانی کلی و مشروع قبول داشت (افلاطون، میهمانی، ۲۰۸ c)، و مرگ او هم به احتمال زیاد از حس بقای فضیلت ناشی

اطاعت از قانون را بددلی شمردن، نگرش شریرانه و خطرناکی است. (این نگرش همان دیدگاه کالیکلس افلاطون است، که در اواخر قرن پنجم بسیار شایع بود، و سخنان توکودیدس ۳، ۸۲، ۴ نیز نمونه‌ی آن است، آن‌جا که می‌گوید هنگام محو کلی ارزش‌ها اقدام بی‌ملاحظه را شجاعت نامند، و اعتدال را سرپوشی برای جُبِن سازند.) دلیل این مطلب از نوع پروتاگوری است: ضرورت، انسان‌ها را وادار ساخت که برای بقای خویش متحد شوند، و زندگی اجتماعی جز از طریق اطاعت از قانون میسر نیست. پس قانون و عدالت باید مطاع باشند: «قوت آنها امری طبیعی است» (دیلز - کرانتس ۴۰۲، ۲۹ و بعد). ابتدا به نظر می‌رسد تقابل قانون - طبیعت با مبتنی ساختن هر دو بر پایه‌ی حقایقی که پروتاگوراس بیان کرده است، حل می‌شود: طبیعت انسان‌ها (ضعف طبیعی آنها) موجب شده است که جز از طریق سازمان اجتماعی نتوانند زنده بمانند؛ بنابراین قوانین، فرمان‌های «طبیعت» هستند. اما فقط اذهان سطحی می‌توانند تلفیق [میان قانون و طبیعت] را بپذیرند؛ پروتاگوراس که مانند سایر نظریه پردازان تکاملی از دوران مشقت و تجربه‌ای سخن می‌گفت که موجب پیشرفت تدریجی و پر زحمت به سوی تمدن گردید، نمی‌توانست خود قانون را فرمان تقدیر بداند. طبیعت به انسان‌ها فقط عقل داده است که آنها را قادر می‌سازد، به جای اینکه از بین بروند، بدین صورت با هم متحد شوند. بین این دو توجه هیچ تفاوت بنیادی وجود ندارد، و تلفیق کامل میان قانون و طبیعت در صورتی

شده است. این جمله‌ی ۱۲. DK, II, ۴۰۲. $\theta\sigma\iota\varsigma\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$, $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$, $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau\rho\acute{\iota}\omega\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega\ \pi\rho\rho\iota\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ $\tau\eta\nu\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu\ \theta\eta\rho\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ من به آسانی نمی‌توانم شدت مخالفت خود را با آنچه که اچ. گومپرتس در *Soph.* *Rhet.* p. 84 «همانگویی و بداهت تحمل‌ناپذیر» ... می‌گوید، بیان کنم. به طور کلی به نظر می‌رسد او با پیش‌داوری نامعقولی به مخالفت با این مؤلف بدبخت پرداخته است.

امکان‌پذیر است که طبیعت را مجموعه‌ای از حوادث طبیعی تلقی نکنیم بلکه ساختمانی عقلی متعالی و آگاه بدانیم، و این کاری است که افلاطون کرد.^۱

مؤلف بی‌نام در ادامه می‌گوید: فرض کنید موجودی مافوق انسان داشته باشیم. به او «جسم و روح فولادین» داده باشند، بدن او آسیب‌ناپذیر باشد، و به طور کلی فاقد احساسات انسانی باشد. حتی چنین موجودی نیز نمی‌تواند بی‌هیچ مشکلی به جباریت ادامه دهد، زیرا همه‌ی انسان‌ها دشمنان او می‌شوند و با پیروی از قانون، مهارت‌ها و نیروهای خود را متحد می‌سازند و بر او غلبه می‌کنند. برخلاف آنچه خیلی‌ها می‌پندارند، قدرت و خشونت جبار عامل سلطه‌ی او نیست، بلکه حماقت خود شهروندان او را بر مسند قدرت می‌نشاند، زیرا او فقط بر مردمی می‌تواند مسلط شود که از قبل نسبت به قانون و نظم بی‌اعتنا باشند. این گلچین با ستایش برکات حکومت خوب به پایان می‌رسد. اعتماد متقابل (که سقراط هم آن را ثمره‌ی اطاعت از قانون می‌داند)، تجارت و گردش آزاد پول را تقویت می‌کند، ثروتمندان می‌توانند با خیال راحت از دارایی خویش بهره‌مند شوند و فقرا نیز از مساعدت اغنیا برخوردار می‌شوند،^۲ و مردم با آسودگی و فراغت بال به امور شخصی خود می‌پردازند. جنگ و اختلافات داخلی برچیده می‌شود و امکانی برای جباریت باقی نمی‌ماند. این ناصح دمکراتیک می‌گوید قانون «به

۱. در عبارت خواندنی و مشکلی از باکخائ *Bacchae* نیز ظاهراً سعی بر تلفیق میان این دو است. (صفحات ۲۰۵ و بعد کتاب حاضر).

۲. دموکریتوس هم معتقد بوده است که در حالت وحدت و اعتماد، ثروتمندان فقرا را مورد حمایت مالی قرار می‌دهند، پاره‌ی ۲۵۵؛ در این مورد کایریل بیلی Cyril Bailey در (*GK. Atom. and E.*) نوشته است: «با توجه به حالت کلی احساس طبقاتی در اکثر شهرهای یونان، شاید این مهم‌ترین سخن دموکریتوس باشد.» از سوی دیگر به نظر می‌رسد اینگونه اظهارات در مقابل دشمنی طبقاتی شایع بوده است، زیرا آرخوتاس Archytas در پاره‌ی ۳ و ایسوکراتس در آرثوگیتیکوس ۲-۳۱ نیز آن را تکرار کرده‌اند.

نفع همه‌ی مردم است.»

یاحتمل اکثر پژوهشگران با نظر دبلیو. سی. گرین (W. C. Greene) (Moira, 251 f.) موافقت دارند، که ارزش عمده‌ی اینگونه سخنان در این است که نشان می‌دهد «تا چه حد نظریات و استدلال‌های اساسی آن زمان در اذهان تقریباً متعارف هم نفوذ کرده است.» سخنانی از این قبیل را نه تنها در پروتاگوراس و سقراط و دموکریتوس، بلکه همچنین در پرودیکوس، کریتیاس، آنتیس تنس، توکودیدس، و حتی در مخالفان سترک قانون یعنی هیپپاس و آنتیفون نیز نشان داده‌اند. اکثر شباهت‌های مورد نظر، اهمیت چندانی ندارند (مثلاً این عقیده که جان باختن در راه میهن موجب شهرت می‌شود، در توکودیدس ۲، ۴۳، ۲ ابراز شده است - اما موارد دیگر چه؟)، و به آن صورت نمی‌توان گفت عقایدی که در این جا ابراز شده‌اند شیوع عام داشته‌اند؛ اگرچه به نظر می‌رسد پروتاگوراس و سقراط یقیناً از پیشگامان این دیدگاه بوده‌اند. این عبارت در عین حال نکات جالبی را معلوم می‌دارد که در منابع دیگر وجود ندارند: سعی بر تلفیق میان قانون و طبیعت، و مفهوم «انسان فولادین» و سرنوشت آن،^۱ و ترکیب آرمان‌های دمکراتیک با تنفر از بی‌نظمی و آشوب به عنوان زمینه‌ساز جباریت.

عبارات نقل شده روشن می‌سازد که احترام به حکومت قانون، و مباحثات به آن، شدیداً در اندیشه‌ی یونانی، و شاید بالاخص در تفکر آتنی، نفوذ زیادی داشته است؛ صرف نظر از اینکه قوانین را ناشی از طبیعت بدانند یا کاملاً در مقابل آن قرار دهند. اگر این دو را متضاد بدانند قوانین را به این علت ارج می‌نهند که نشانه‌ی پیروزی عقل بر طبیعت است، و معلوم

۱. اما نگاه کنید به H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.* 86, n. 187. (گومپرتس باید اشاره می‌کرد که)، دست کم در عبارت یامبلیخوس، بین دیلز - کرانتس، ۳، ۴۰۳ (حتی انسان فولادی هم نمی‌تواند قوانین را نادیده بگیرد) و ۲۷، ۴۰۴ و بعد (برای نادیده گرفتن قوانین باید انسانی فولادین بود، نه انسانی تشکیل یافته از گوشت و پوست) آشکارا خلط شده است.

می‌سازد که انسان می‌تواند با سعی و کوشش، خویشتن را از حالت «طبیعی» تعارض و نابودی نجات دهد. قوانین به نظر پروتاگوراس یا سقراط «امور طبیعی» نبوده‌اند، و هرودوت کاملاً از اختلاف و ناسازگاری‌های موجود میان قوانین جامعه‌های مختلف آگاه بوده است. دو فقره‌ای را که مُشعر بر این نکات بوده، و گواه دیگری بر شیوع گسترده‌ی آنها هستند، به این دلیل به آخر نگه داشته‌ام که در اعتبار و تاریخ آنها، برخی تردیدهای جدی ابراز شده است، اما این تردیدها تا آن‌جا که به اهداف ما مربوط است (لااقل به نظر من) تأثیر مهمی بر آنها نمی‌گذارد.

(۱) دومین خطابه‌ی لوسیاس، که به نظر می‌رسد خطابه‌ی رثایی برای آتنیان کشته شده در جنگ کورنیتی *Corinthian War* است، سخنرانی‌ای سطحی است، که یحتمل فقط یک تمرین خطابی بوده است و بعید است از آن خود لوسیاس باشد.^۱ برخی مطابقت‌های میان آن و مدیحه‌ی *Panegyricus* ایسوکراتس نشان می‌دهد که یکی، تقلید دیگری بوده است، و به آسانی نمی‌توان گفت کدام اصل است و کدام تقلید.^۲ نویسنده، در §§ ۱۸-۱۹، ضمن ستایش آتنیان پیشین، می‌گوید:

آنها کارهای شهر را با روحیه‌ی آزادمردان انجام می‌دادند، به واسطه‌ی قانون نیکوکاران را تکریم و بدکاران را مجازات می‌کردند، زیرا رفتار خشونت‌آمیز را شایسته‌ی حیوانات می‌دانستند؛ انسان‌ها باید قانون

۱. Dobson, GK. *Orators*, 92-4. اینگونه داوری‌ها بی‌تردید ذهنی هستند، و، هر چند در این مورد من موافق او هستم، لازم است بگویم که گروه آن را «مقاله‌ای بسیار زیبا» دانسته است و کوپ Cope هم با او همداستان است. رجوع کنید به ویرایش خطابه‌ی ارسطو توسط کوپ 1, n. 120, III.

۲. به نظر بلاس Blass لوسیاس مجعول مقلد بوده است، و خطابه را پس از ۳۸۷ انشا کرده است، اما استدلال او را به گونه‌ی دیگری نیز می‌توان به کار گرفت. نگاه کنید به Plöbst in RE, XXVI, Halbb. 2537.

را محک حقیقت قرار دهند و سخنان معقول را وسیله‌ی اقناع یکدیگر سازند، و خود را وقف این دو نیرو کنند، قانون را پادشاه خویش و عقل را معلم خود بدانند.

(۲) در میان سخنرانی‌های دموستنس یک مورد هم بر ضد اریستوگیتون Aristogeiton ایراد شده است (شماره‌ی ۲۵) که، هر چند قبلاً برخی‌ها از صحت انتساب آن دفاع کرده‌اند، عموماً آن را جعلی می‌دانند.^۱ فولنتس (در *Nachrichten... Gesellschaft, Göttingen, 1924* بعد از این با نشانه‌ی NGG) به دنبال بخش‌هایی از این سخنرانی مدعی شد سخنرانی گم شده‌ای را، که مأخذ آن بخش‌هاست، از مؤلفی ناشناخته کشف کرده است، که بر اطاعت از قوانین براساس مبانی نظری تأکید می‌کند. وی تاریخ آن را اواخر قرن پنجم دانست، و مخصوصاً گفت آثاری از نظریات افلاطون و ارسطو در آن دیده نمی‌شود. اظهارات او قبول عام یافت و عبارت «Anon. π.» «νόμων» کاملاً متداول گردید؛ تا اینکه در سال ۱۹۵۶ ام. گیگانتی گفت (Nom. Bas. 268-92)، «اولاً این عبارت را نمی‌توان باقیمانده‌ی آن سخنرانی دانست (که یکسره گلچین شده است) و الگوی واحدی برای آن مشخص کرد، و ثانیاً هم در این جا و هم در جاهای دیگر مشخص است که گوینده با افلاطون و ارسطو، و حتی با مکتب رواقی Stocism آشنا بوده است، و نمی‌تواند به پیش از ۳۰۰ متعلق باشد. سخن اول او مورد قبول است، و احتمالاً باید از پیدا کردن «مؤلف» صرف نظر کرد، اما نظر دوم او مبنای استواری ندارد. بخشی از سخنرانی که ذیلاً نقل می‌شود با بحث کنونی ما

۱. اعتبار آن از قدیم محل بحث بوده است. در مورد اسامی طرفداران عمده‌ی هر دو طرف نگاه کنید به Gigante, Nom. Bas. 269. اونترشتاینر و خود گیگانتی را نیز می‌توان بر تعداد مخالفان افزود.

مرتبط است:^۱

(۱۵) کل زندگی انسان‌ها، اعم از اینکه در شهرهای کوچک به سر برند یا در شهرهای بزرگ، به وسیله‌ی طبیعت و قانون اداره می‌شود. از این دو، طبیعت بی‌نظم است [آناکتوس ἄτακτος] مانند حالت اولیه‌ی طبیعت در کریتاس و دیودوروس] و نسبت به افراد مختلف متفاوت است؛ اما قوانین عمومی، و مورد توافق، برای همه یکسان است. طبیعت ممکن است فاسد باشد، و غالباً مبتنی بر تمایلات است، و انسانی که طبیعتی این چنین داشته باشد کارهای نادرست انجام خواهد داد؛ (۱۶) اما قوانین چیزهای عادلانه، خوب و سودمند را هدف قرار می‌دهند. قوانین به دنبال این چیزهاست، و وقتی آن را به

۱. به عنوان نمونه، روشن نیست که چرا باید تعاریف ناسازگار قوانین را در پاراگراف ۱۶ نشانه‌ی تأخر تاریخی بدانیم؛ و گیگانه بر کلمات مفرد و بر عبارات، بیش از حد اعتماد می‌کند، مثلاً فقط به استناد ذکر کلمه سوفروسونه σωφροσύνη [خویشتن‌داری] آن را «سقراطی - افلاطونی!» تلقی می‌کند و نیز می‌گوید آن بخش‌ها را نمی‌توان به یک سوفسطایی نسبت داد زیرا وقتی معتقد باشیم قانون سونتیکه συνθήκη [= قرارداد] است نمی‌توانیم آن را ساخته‌ی ضعیفا برای مقابله با قدرتمندان یا ساخته‌ی اقویا برای تعدی بر توده‌ی ضعیف بدانیم، و درواقع پیش فرض خودِ تعریف، «تمام کریتون» و لوکوفرون است! در صفحات پیش با وضوح کامل ملاحظه کردیم که اولاً تعریف قانون به عنوان قرارداد رایج بود و ثانیاً همه‌ی سوفسطاییان آن را به دلیل مذکور مردود نمی‌شمردند. به نظر نمی‌رسد خود لوکوفرون و یا درنسل پیش از او پروتاگوراس چنین کرده باشند. وقتی افلاطون و کسنوفون هر دو می‌گویند سقراط قانون را سونتیکه [قرارداد] می‌دانست نتیجه‌ی معقول این است که عقیده‌ی خود او این بوده است، نه اینکه افلاطون بی‌جهت و به غلط آن را در کریتون به وی نسبت داده است. گیگانه، در بیان اینکه تمایز میان گناهان اختیاری و غیر اختیاری متأثر از روایان است، حتی، برخلاف فولنتس، به این امکان قوی اشاره نکرده است که متن صحیح خطابه، آن نکته را دربر نداشته باشد. اینکه او این نکته را تا چهار صفحه بعد به تعویق می‌اندازد کار چندان جالبی نیست، و استدلال‌های وی در p. 276 به نظریه‌ی تأویل که مورد اعتقاد بلاس و فولنتس است ارتباط کاملی ندارد.

دست آورد همه را به آن ملزم می‌سازد و حکم خود را به طور مساوی و بدون تبعیض بر همه جاری می‌سازد. پس دلایل زیادی برای لزوم اطاعت همگان از قانون وجود دارد، به ویژه اینکه قانون تدبیر و موهبت خدایان است، و انسان‌های فرزانه آن را مقرر ساخته‌اند، و خطاهای اختیاری و غیر اختیاری^۱ ما را اصلاح می‌کند، و توافق کلی همدی شهروندان آن را به وجود آورده است تا هر شهروندی زندگی خود را با آن تنظیم کند... (۲۰) آنچه خواهم گفت مطلبی تازه یا ظریف یا اصیل نیست، بلکه چیزی است که شما هم به اندازه‌ی من از آن آگاهیید. چه چیز موجب تشکیل شورا می‌شود، چه عاملی همدی مردم را به انجمن می‌کشاند، پشتیبان محاکم قانونی چیست، چه علتی باعث می‌شود دولتمردان سال قبل آزادانه زمینه را برای جانشینان خود هموار سازند تا مطمئن شوند که شهر به خوبی و سلامتی اداره خواهد شد؟ عامل همدی اینها قوانین، و اطاعت همگانی از آنهاست. اگر آنها را به یک سو نهمیم، هر کسی هر چه دلش خواست می‌تواند انجام دهد، و نه تنها تشکیلات اجتماعی از بین می‌رود بلکه خود زندگی انسان‌ها نیز تا سطح زندگی بهایم تنزل می‌یابد.

ویژگی سه جانبه‌ی الزام قانونی، که در بند ۱۶ توصیف شده است، توجه خیلی‌ها را به خود جلب کرده است، و عموماً آن را ترکیب نامعقول سه توجیه کامل و متعارض در مورد «منشأ قانون» دانسته‌اند. فولنتس این منشأ را چنین برمی‌شمارد: «اعتقاد کهن به منشأ الهی قوانین، و عقیده‌ی متأخرتر

۱. یا «خطاهای عمدی و سهوی». فولنتس بدین ترتیب نسخه بدل ۲۵۷ *εἰς ἁμφοτέρω* را برمی‌گیرد. بیان خطاهای اختیاری و غیر اختیاری در تفسیر *εἰς ἁμφοτέρω* شایان توجه است، زیرا خود آن کلمات بالطبع مبهم و معماگونه به نظر می‌رسند (هر چند باز هم چنین‌اند). تفسیر دیگر عبارت است از «سرپیچی از خدایان و انسان‌ها» است، که به نظر من همان طور که فولنتس گفته است از نظر دستوری زیاد بعید نیست. (نگاه کنید به: NGG 29 (= Kl. Schr. II, 324).

مبنی بر اینکه آنها را قانونگذارانی که بصیرت عملی داشته‌اند وضع کرده‌اند، و بالاخره جدیدترین و رایج‌ترین نظریه، که مطابق آن تمام قانون‌ها از توافق جمعی افراد جامعه نشأت می‌گیرند.^۱ بررسی بیشتر این دیدگاه‌ها آگاهی بیشتری درباره‌ی اندیشه‌ی یونانی به دست خواهد داد؛ و احتمالاً آشکار خواهد کرد که «انحصاری و طارد یکدیگر خواندن» آنها، چنانکه فولتس و دیگر چنین کرده‌اند، دیدگاه خود ما را بیان می‌کند تا اندیشه‌ی ونانی را. مایه‌ی تأسف است که فولتس باید لوکورگوس Lycurgus را نمونه‌ی دوره‌ی دوم بداند، زیرا هر یونانی معتقد بود که وی، هر چند انسان بود، قانونی را که برای اسپارت Sparta نوشت از آپولون دریافت داشته بود. آن مرد کرتی Cretan که در آغاز قوانین افلاطون می‌گوید قوانین کرت Crete و اسپارت را به ترتیب زئوس و آپولو وضع کرده‌اند، کار لوکورگوس را نادیده نگرفته است.^۱

فولتس برای اعتقاد به منشأ الهی قوانین (که او «بسیار کهن Uralt می‌نامد) در یک پاورقی (NGG 28, Kl. Schr. 313, n. 2) به پنج فقره از متون قرن پنجم و چهارم ارجاع می‌دهد، اما خود آن عبارات را نقل نمی‌کند، و توضیح زیادی هم نمی‌دهد. اینک نظری بر آنها می‌افکنیم، تا ببینیم تا چه حد مُشعر بر اعتقاد به منشأ الهی قوانین هستند.

۱- سوفوکلس، اودیپ شهریار، ۸۶۳ و بعد. در این جا فقط در مورد نحوه‌ی آیین‌های دینی سخن می‌گوید (ὅν νόμοι ... ἄγνείαν ... πρόκεινται)، که در آن مورد به طرز معقول گفته می‌شود: «الومپوس Olympus یگانه منشأ آنهاست و هیچ طبیعت میرای انسانی در آنها دخالت ندارد.» اینها چه ربطی به قوانین شهر دارد؟ آنها به اصطلاح به احکام (یا

۱. برای بررسی بیشتر این نکته، به کتاب من 184 *Gks. and their Gods*.
f نگاه کنید، که در آن ارجاعاتی به تورثائوس، پاره‌ی ۳ مجموعه‌ی دیل، هرودوت، ۱، ۶۵، افلاطون، قوانین، ۶۲۴a و پلوتارک، زندگی لوکورگوس، ۵ و ۶ صورت گرفته است.

سنن) نانوشته (ᾠγραφα νόμιμα) مربوطند، که افلاطون می گوید نباید آنها را واقعاً قانون بنامیم.^۱

۲- اورپید، ایون ۴۴۲. ایون Ion، خدمتکار جوان آرمان گرای آپولون، وقتی متوجه می شود ارباب او زنی میرا اختیار کرده است، درشگفت می ماند. قدرت بایستی توأم با فضیلت باشد. اگر کسی گناه کند، خدایان کیفر می دهند. «شما که قوانین را برای انسان ها نوشته اید، چگونه باور کردنی است که خودتان خلاف قانون عمل کنید؟» این فقره تا حدودی عمومیت و منشأ الهی داشتن قوانین را تأیید می کند، اما، صرف نظر از مستلزمات سبک افسانه ای آن، خود مطلب مربوط به یک اصل اخلاقی است نه به قانون محصل. در این جا هم، با وجود زبان استعاره ای مربوط به «نوشتن» قوانین از سوی خدایان، سخن مربوط به «احکام نانوشته» است که واقعاً آن را امری الهی می دانستند. این فقره یادآور محاوره ی میان هیپپاس و سقراط است که در آن قانون مدوّن را که ناشی از قرارداد انسان ها است از قوانین نانوشته، که به عقیده ی هیپپاس منشأ الهی دارد، باز می شناسند (صفحات ۲۱۰ و بعد کتاب حاضر).

۳- اورپید، هیپولوتوس ۹۸. خدمتکار هیپولوتوس از او می پرسد آیا به نظر وی طبیعت مهربان و مؤدب بهتر از طبیعت متکبر و مغرور نیست؟ وقتی پاسخ هیپولوتوس را مثبت می یابد، چنین ادامه می دهد: «و آیا انتظار نداری در میان خدایان هم مطلب به همین منوال باشد؟» هیپولوتوس در پاسخ می گوید: «بلی، زیرا ما انسان ها از قوانین خدایان تبعیت می کنیم.» این هم فقط نمونه ای از کاربرد گسترده ی کلمه قانون است، زیرا آن بی تردید به معنی شیوه ها یا حالات است تا به معنی قوانین، و هیچ ربطی به منشأ قانون ندارد.

۱. قوانین a ۷۹۳، که جب Jebb در یادداشت ویرایش اودیپوس [= اودیپ شهریار] به موقع به آن ارجاع می دهد.

۴- دموستنس گفتار ۲۳ (بر ضد آریستوکراتس)، ۷۰، از کسانی سخن می‌گوید «که از اول بر این سنت پایدار مانده‌اند [کلمه حتی قانون نیست بلکه سنت است]، هر چند که آنها قهرمان یا خدا بوده‌اند.» این عبارت کاملاً مبهم است، به علاوه، این ارجاع به هیچ وجه کلی نیست. سخن در مدح مبالغه‌آمیز محکمه‌ی آرثوپاگوس Areopagus است که گوینده در طی آن «سنت‌های اسطوره‌ای زیادی» را درباره‌ی این محکمه برمی‌شمارد (پاراگراف ۶۵)؛ از جمله اینکه یک بار خود خدایان نیز اختلاف خود را در این جا حل کردند، یا در مورد اختلاف میان اُرسِت‌ها Orestes و فوری‌ها^۱ Furies به عنوان قاضی عمل کردند. بر ویژگی دینی این رسم کهن و محترم خیلی تأکید می‌شود، و عبارت با تمایز میان «قوانین مدوّن» و «سنت‌های نانوشته» به پایان می‌رسد.

۵- ایسوکراتس، پاناتائیکوس، ۱۶۹. در این قسمت کوتاهی در تدفین مردگان، «تخطی از سنت (اتوس ἔθος) باستانی و قانون اجدادی محسوب می‌شود، سنت و قانونی که همه‌ی انسان‌ها آن را ناشی از قدرت الهی می‌دانند نه ساخته‌ی دست بشر.» این همان گناهی است که آنتیگونه‌ی سوفوکلس آن را زیر پا نهادن «سنت‌ها (نومیما) ی نانوشته‌ی خدایان» می‌نامد و در مقابل قانونی قرار می‌دهد که کرثون به عنوان یک قانونگذار انسانی محض وضع کرده است!

از این فقرات^۲ نمی‌توان نتیجه گرفت که «قوانین منشأ الهی دارند»، بلکه فحوای آنها این است که برخی سنت‌های الهی معین (که غالباً با واژه‌ی مبهم‌تر نومیما [سنن] از آن تعبیر می‌شود نه با واژه‌ی نومیوی [قوانین]) وجود دارند که شامل دستورات دینی و اصول اخلاقی هستند، و اینها کاملاً متمایز

۱. الهدهای انتقام.م.

۲. این اصول را در فصل ۴، قسمت ۴، (ب) به طور مفصل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

از قوانین مدون یک شهر، مثلاً آتن، هستند. اما قوانین مضبوط را، آنگونه که سنت‌های مربوط به لوکورگوس و دیگر قانونگذاران نشان می‌دهند، می‌توان کار انسانی دانست که از خدایان الهام گرفته است؛ و بدین ترتیب آنها را همزمان هم دارای منشأ الهی دانست و هم دارای منشأ انسانی. این، اعتقاد کهنی بود، که مسلماً در عصر روشن‌بینی مورد انتقادات شدیدی قرار می‌گرفت. لازم نیست فرض کنیم وقتی پریکلز از پروتاگوراس می‌خواهد برای شهر نوبنیاد توری Thuriی قانونی بنویسد، آنها واقعاً معتقد بودند که او تحت هدایت الهی عمل خواهد کرد. با این حال، ترکیب «موهبت خدایان» و «اداره‌ی شخص فرزانه» به هیچ وجه به نظر یونانیان ناسازگار نمی‌رسید، همان‌طور که برای ما نیز چنین است؛ و بیان چنین ترکیبی از سوی هر خطیبی، مایه‌ی زینت خطابه‌ی اوست. در مورد سومین مرحله از مراحل «جمع‌ناپذیر» فولنتس، باید گفت چه ناسازگاری در این سخن هست که، هر چند در حکومتی دموکراتیک مانند حکومت آتن قانون، فقط از طریق توافق همه‌ی مردم منشأ اثر می‌گردد، در هر حال، ابتدا باید یک فردی آن را پیشنهاد کرده باشد؟ مؤلف خطابه‌ای که بر ضد آریستوگیتون تنظیم شده است ممکن است مرتکب خطاهایی شده باشد، اما حمله‌ی متمرکز پژوهشگران بر این نکته‌ی خاص حیرت‌آور است. به نظر شهروند آتنی قرن پنجم که هنوز سنت اجدادی خود را محترم می‌شمارد، قانون خوب موهبتی از سوی خدایان است، که اراده‌ی سیاستمداران فرزانه بر آن تعلق می‌یابد، و با توافق همه‌ی مردم شهر به تصویب می‌رسد.

ضمیمه

فقراتی که پیشرفت انسان را توصیف می کنند

ایسخولوس، پرومیتئوس مقید، ۴۴۲-۶۸، ۴۷۸-۵۰۶. (ایسخولوس در ۴۵۶ ق. م. وفات یافت و پرومیتئوس احتمالاً آخرین نمایشنامه‌ی او بوده است. سخن از زبان پرومیتئوس ایراد می شود.) اما از شدايد انسان‌ها بشنوید، که چگونه قبلاً آنها نادان بودند و من به آنها حس و عقل بخشیدم. ابتدا آنها چشم داشتند ولی نگاه هدفدار نداشتند، می شنیدند ولی اعتنا نمی کردند. زندگی آنها مانند عالم رؤیا با آشفتگی کامل سپری می شد. آنها بلد نبودند از خشت خانه بسازند تا از خورشید مصون بمانند، و نمی توانستند از تیرک‌های چوبی استفاده کنند، بلکه مانند حشرات خزنده در اعماق پناهگاه‌های تاریک مغاره‌ها به سر می بردند. آنها هیچ علامت مطمئنی برای زمستان یا بهار سرسبز یا تابستان پر میوه نداشتند، و بدون هیچگونه آگاهی از زمان زندگی می کردند تا اینکه من طلوع و غروب ستارگان را به آنها باز نمودم. همچنین عدد را بر آنها مکشوف ساختم، که اختراع بزرگی بود، و خط را برای آنها آموختم که حافظه‌ی جاوید و مادر فرهنگ است. من ابتدا

چهارپایان را مسخر آنها کردم، که با پشت خمیده‌ی خود مهیا برای یراق کردن بودند تا انسان‌ها را از محنت بار گران برهانند، و اسب‌ها را بر کالسکه‌ها کشیدم، و مطیع لگام ساختم، تا جلال و جمال توانگران باشند. من بودم که حمل و نقل دریایی و کشتی‌های بادبانی ملاحان را اختراع کردم... اگر کسی مریض می‌شد، هیچ خوراک شفا بخش، یا مرهم، یا دارویی نبود، و آنها به خاطر فقدان پزشک تلف می‌شدند، تا اینکه من به آنها آموختم که چگونه داروهای مسکن را بسازند و به کار گیرند و به وسیله‌ی آنها بیماری‌ها را از خود دور سازند. نظام‌های مختلف پیشگویی را به وجود آوردم، ابتدا به آنها فهماندم که رؤیا امری واقع‌نماست، و اسرار فالگیری‌ها و بخت‌بینی‌ها را به آنها آموختم. [پیشگویی از روی] جنگ پرندگان چنگال کج را بر آنها به روشنی توضیح دادم، پرندگان که عده‌ای در راست قرار می‌گیرند و عده‌ای در چپ؛ معنی عادات هر کدام، و کینه‌ها و عشق‌ها و آشتی‌های آنها را باز نمودم؛ و همین‌طور نرمی احشا و امعرا، و اینکه رنگ کیسه صفرا و لطافت کبد در چه حالتی برای خدایان خوشایند است؛ و با افروختن شعله در پیه، و در باریکه‌های طولانی، هنر دشواری را بر انسان‌ها به ارمغان آوردم، و روشنی ضعیف آتش را گسترش دادم. این کار اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. اما در مورد معادنی که در زندگی انسان سودمندند، مس و برنز، و طلا و نقره، چه کسی می‌تواند ادعا کند که آنها را قبل از من پیدا کرده است؟ به خوبی می‌دانم که هیچ کس چنین ادعایی نمی‌کند مگر اینکه یاوه گفته باشد. حاصل کلام اینکه: انسان همه‌ی هنرها را مدیون پرومتهوس است.

سوفوکلس، آنتیگونه، ۷۱-۳۳۲. (در حوالی ۴۴۰ به اجرا درآمده است. ابیات زیر از یک همسرایی برگرفته شده‌اند.) چیزهای مدهش^۱ فراوانند، ولی هیچ چیز به اندازه‌ی انسان دهشت‌آور نیست. این موجود در آن هنگام

۱. کلمه، *deina* است، در توضیح آن به صفحه‌ی ۶۷ و بعد کتاب حاضر نگاه کنید.

که بادهای توفان‌زای جنوب می‌وزند خود را به پهنه‌ی دریای نیلگون می‌افکند، و قله‌های امواج خروشان را شکافته راه خود را طی می‌کند. زمین را، این کهن‌ترین خدایان را، که همیشگی و تمام نشدنی است، هر سال کشت و غارت می‌کند، و سال بعد با نژاد اسب‌ها شخم زده به آیش می‌گذارد. این موجود زیرک، پرندگان فارغ‌بال‌هوایی، و دستجات حیوانات وحشی را شکار می‌کند و در اختیار می‌گیرد، انواع ماهیان دریا‌های شور را در اندرون تورهای بافته شده جمع می‌کند. او با تدابیر خویش بهایم وحشی دشت و دمن را مطیع خود می‌سازد، اسب‌ها و گاوهای کوه‌پیکر را به زیر یوغ می‌کشد. او زبان را و اندیشه‌های تعالی بخش را و اطاعت از قوانین شهر را یاد می‌گیرد، و از تیرهای مهلک سرما‌های بی‌امان هوای آزاد خلاصی می‌یابد. همیشه خلاق است، و هرگز نسبت به آینده بی‌تدارک نیست. فقط از مرگ خلاصی ندارد، اما برای علاج بیماری‌ها داروهایی درست کرده است. تمامی هنرهای او ماهرانه هستند، و او در ترقی است - گاهی به سوی شر، و گاهی هم به سوی خیر، یعنی آنگاه که قوانین شهر را به وجود می‌آورد و به فرامین عادلانه‌ی آسمانی ابراز وفاداری می‌کند، و به شهروندی خویش افتخار می‌کند. اما انسانی که روح بی‌پروای او موجب شرارتش شود یاغی و بی‌قانون است.

اورپیدس،^۱ ملتسان، ۱۳-۲۰۱. (در ۴۲۱ پ.م. نوشته شده است. گوینده‌ی سخن تسئوس است، کسی که سخنگوی انسانیت، و دموکراسی،

۱. *Θηριώδους*. در کریتیاس پاره‌ی ۲۵، دیودورس ۱. ۸. ۱، بقراط طب قدیم، ۳ (۱، ۵۷۶ لیره)، ایسوکراتس (مدیحه، ۲۸؛ آنتی دوسیپس، ۲۵۴؛ بومیسیرس ۲۵) همین کلمه به کار رفته است و در دیتنبرگر، میلوگه، ۷۰۴ کلمه *θηριωδῶς* آمده است، و موسخیون *θηρσίον ἐμπερεῖς* را دارد. در مدح هومری هفائستوس (۲۰، ۴) مردم در غارها زندگی می‌کردند تا اینکه هفائستوس و آتنا وضع بهتری را به آنها آموختند. کلمه‌ی *πεφυρμένου* را مقایسه کنید با *ἔφυρον εἵκη πόντου* در فقره‌ی ایسخولوس (بیت ۴۵۰).

و قانونمداری آتن است، در برابر سخنان جباریت فردی مبنای کثون). من خدایی را سپاس می گزارم که زندگی ما را از حالت پراکندگی بهیمی به صورتی منظم درآورد، قبل از هر چیز به ما عقل^۱ بخشید، سپس زبان را به ما داد که عامل انتقال سخن است، و کلمات به وسیله‌ی آن ادا می شوند، و غلات را برای تغذیه‌ی ما آفرید، و برای پرورش غلات از آسمان باران فرستاد، تا میوه‌های زمین برویند و نیز آبی برای نوشیدن ما موجود باشد؛ همچنین حفاظ‌هایی در مقابل سرمای زمستان، و سرپناهی در برابر برف و باران آسمان، و مسافرت‌های تجاری دریایی برای مبادله‌ی چیزهایی که سرزمین ما فاقد آنهاست.^۲ و چیزهای نهانی، که ما از آن اطلاع دقیقی نداریم، پیشگویی‌هایی از طریق نظر کردن بر آتش و چین‌های احشاء و امعاء، و از طریق پرواز پرندگان.

دیودوروس، کتاب اول، ۸، ۷۰-۱. (این قسمت به دنبال تبیینی از پیدایش عالم و انتشاء زندگی از حرارت و رطوبت و ماده‌ی متعفن آورده شده است.) درباره‌ی آنچه پیشینیان ما در مورد پیدایش چیزهای مختلف گفته‌اند سخن زیاد است. آنها می گویند انسان‌ها ابتدا به صورت غیر مدنی و مثل حیوانات زندگی می کردند، در فراخنای عالم پراکنده^۳ بودند. از گیاهان خوردنی و از میوه‌های درختان تغذیه می کردند. ضمن مقابله با حیوانات وحشی به فواید اتحاد پی بردند، و وقتی در اثر ترس دور هم گرد آمدند^۴ به تدریج به خلق و خوی یکدیگر آگاهی یافتند. ضجه‌های بی معنی

۱. σύνεσις. پرومتهوس در ایسخولوس می گوید καὶ ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπιβόλους (بیت ۴۴۴).

۲. مقایسه کنید با ارجاع به تجارت در ایسوکراتس مدیحه، ۴۲ (صفحه‌ی ۱۵۶ و بعد کتاب حاضر)، و ارتباط میان کشورداری قانونمند با تجارت در یامبلیخوس ناشناس (دیلز - کرانتس، II، ۴۰۳، صفحه‌ی ۱۳۷ کتاب حاضر).

۳. σποράδην. چگونه که در پروتاگوراس افلاطون b ۳۲۲ و در ایسوکراتس مدیحه ۳۹، است.

۴. ἄθροίζεσθαι. در پروتاگوراس افلاطون a ۳۲۲.

و مبهم خود را کم کم به سخنان شمرده^۱ و معنی دار درآوردند، و با توافق بر سر نام‌های اشیا، حالت ارتباطی قابل فهمی در مورد هر چیزی به وجود آوردند. دستجات مختلف انسان‌ها در جاهای متفاوت عالم سُکنا گزیدند، تا اینکه هر دسته کلمات خاص خود را به کار بردند و اختلاف زبان‌ها به وجود آمد. زبان‌های مختلف از این جا ناشی شد، و اولین دستجاتی که شکل گرفته بودند، نمونه‌های کهن هر ملتی شدند.

از آن جا که هنوز چیزی از اسباب آسایش زندگی کشف نشده بود، انسان‌های نخستین زندگی مشقت‌باری داشتند. در زندگی آنها از لباس و مسکن و آتش و غذاهای کاشته شده خبری نبود. نمی دانستند غذاهای خود را چگونه خرمن کنند، میوه‌هایی برای روزهای مبادا ذخیره نمی کردند، در نتیجه بسیاری از آنها در آن زمان از سرما و گرسنگی تلف می شدند. پس از آن، کم کم به تجربه آموختند که هنگام زمستان در غارها پناه گیرند و میوه‌ها را هم برای بعد از فصل آنها ذخیره کنند. وقتی آتش و سایر چیزهای سفید کشف شد، به تدریج فنون و مهارت به وجود آمد و همه چیز برای زندگی جمعی مهیا گشت.

به طور کلی، آموزگار انسان در هر چیزی، صرف احتیاج بوده است، همین نیاز، به انسان، که دارای آمادگی‌های طبیعی لازم بود، همه چیز را به موقع یاد می داد، به او اتحاد، قدرت، سخن و عقل تیزفهم بخشید.

موسخیون، پاره‌ی ۶ مجموعه‌ی ناوک. (تاریخ دقیق موسخیون مشخص نیست. امروزه او را متعلق به قرن ۳ ق. م. می دانند، اما عبارتی که نقل می شود، یقیناً دارای محتوای اواخر قرن پنجم یا قرن چهارم است. نام گوینده‌ی سخن و نام نمایشنامه معلوم نیست.)

ابتدا به عقب برمی گردم و چگونگی شروع زندگی و تثبیت آن را

۱. διαρθροῦν. و در پروتاگوراس افلاطون ۳۲۲ a φωνήν καὶ ὀνόματα
διηρώσατο.

توضیح می‌دهم.^۱ زمانی بوده است که زندگی انسان‌ها به گونه‌ی زندگی حیوانات سپری می‌شده است. آنها در غارها و مغارهای کوهستان‌ها اقامت داشته‌اند، زیرا هنوز خانه‌های دارای سقف و یا شهری که دارای برج‌های سنگی دفاعی باشد، وجود نداشت. نه خیش‌های خمیده، دل خاک سیاه‌را، که پرونده‌ی دانه‌هاست، می‌شکافت، و نه ردیف‌های پرثمر تاک‌های مستی‌آور پرورش می‌یافت. زمین، لم‌یزرع بود. آنها برای خوردن گوشت یکدیگر به کشتار دسته‌جمعی می‌پرداختند. قانونی وجود نداشت. خشونت همراه زئوس بر تخت نشسته بود.^۲ اما وقتی زمان^۳، که به وجودآورنده و پرورش‌دهنده‌ی همه چیز است، تغییری در زندگی انسان به وجود آورد - خواه با تدبیر پرومتهوس، یا به لحاظ ضرورت، یا در اثر تجربه‌ی طولانی، که خود طبیعت به عنوان آموزگار عرضه می‌دارد - موهبت دیمتر مقدس کشف شد، یعنی تغذیه از غلات کاشته شده، و مخزن شیرین باکخوس

۱. ἄρχῃν βροτείου καὶ κατόστασιν βίου. مقایسه کنید با عنوان اثر پروتاگوراس Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. موسخوین داستان خود را با کلمات ἄρχῃν γὰρ ποτὶ αἰῶν (آفلطون با این بیان شروع می‌کند (۳۲۰c): τῇν γὰρ ποτε χρόνος.

۲. قرائت Διὶ کاملاً قطعی نیست (لوید - جونز در 24, n. 57, 1956, JHS)، هر چند به نظر من بسیار محتمل است. تفاوت میان دوران اولیه و دوران متمدن در این جا با ذکر نقطه‌ی مقابل این باور سنتی مورد تأکید قرار می‌گیرد که قانون یا عدالت همراه با زئوس بر تخت سلطنت نشسته‌اند: هسیود، *Op.*، ۲۵۹؛ پیندار، *المپیا*، ۲۱، Διὸς Ξενίου πόρεδρος θέμις؛ [دموستنس] در آریستوگیتون، ۱۱ (با استناد به متون اورفئ‌ای) παρὰ τὸν τοῦ Δίκην... *Oxy. Pap.* 2256؛ Διὸς θρόνον καθεμένην؛ *Par.* ۹(A)، بیت ۱۰ (Lloyd-Jones, *Loc. Cit.* 59 f).

۳. مقایسه کنید با فیله‌مون (Meineke, *CGF* IV, 54)؛ فیله‌مون در ۳۶۱ متولد شد و یک قرن زندگی کرد): ὅσαι τέχναι γεγόνασιν, ταύτας, ὦ Λάχης, Λάχης.

πάσας ἐδίδαξεν ὁ χρόνος, οὐχ ὁ διδάσκαλος.

Bacchus [خدای شراب] به وجود آمد. زمین، که زمانی لم یزرع بود، با گاوهای یوغ دار شخم گردید، شهرهای بارودار به وجود آمد، انسان‌ها برای خود خانه ساختند و زندگی را از حالت توحش به سطح تمدن، تعالی دادند. بعد از آن قانون سوزاندن مردگان یا دفن آنها را وضع کردند، تا هیچ نشان محسوسی از رفتارهای ناشایست قبلی آنها باقی نماند.

کریتیاس، پاره‌ی ۲۵. دیلز - کرانتس ۸-۱. (کریتیاس در ۴۰۳ کشته شد. این قسمت، از نمایشنامه‌ی سیسوفوس برگرفته شده است، و گوینده سیسوفوس است.) زمانی بوده است که انسان‌ها زندگی بی‌نظم و بهیمی داشته‌اند،^۱ آنها اسیر نیروهای حیوانی خود بودند، کار نیک پاداشی نداشت و به دنبال کار بد کیفری نبود. سپس، به نظر من، انسان‌ها قانون مجازات را وضع کردند، تا اینکه عدالت حکمفرما شود و برگستاخی‌ها چیره گردد، و هر مجرمی به کیفر خود برسد.

سیسوفوس با بیان این نظریه به سخنان خود ادامه می‌دهد که دین اختراع قانونگذاران پیشین، برای جلوگیری از خطاهای مخفی از طریق تلقین پروا از خدایان همه‌بین، بوده است. (نگاه کنید صفحات ۱۵۳ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.)

درباره‌ی طب قدیم ۳ (۱، ۸-۵۷۴ لیره). (این رساله احتمالاً مربوط به اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن چهارم است. نگاه کنید به جی. ای. آر. لوید در *Phronesis*, 1963. نتیجه‌گیری او در صفحه‌ی ۱۲۵ صورت گرفته است.) محض احتیاج موجب شد که انسان‌ها به دنبال هنر پزشکی روند و بر آن دست یابند... به نظر من انسان‌ها ابتدا به همان شیوه تغذیه می‌کردند [یعنی مانند حیوانات]. به عقیده‌ی من طرز زندگی کنونی ما طی زمانی بس طولانی

۱. این دو واژه در دیودوروس ۱، ۸، ۱ نیز همراه هم آمده است؛ در گفتار علیه آریستو گیتون، ۱۵ عبارت $\alpha\tau\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ of φύσις یعنی بی‌نظم طبیعی آمده است.

در اثر اکتشافات و اختراعات تکامل یافته است. بسیاری از ناراحتی‌های دردناک انسان‌ها از رژیم غذایی حیوانی و سنگین آنها ناشی می‌شد، در هنگام که غذاهای آنها خام و مفرد و دارای کیفیت سنگین بود... و به طرز معقول می‌توان فرض کرد که اکثر مردم دارای بنیه‌ی بسیار ضعیفی بودند و به همین علت می‌مردند، در حالی که افراد قوی‌تر مقاومت زیادی نشان می‌دادند... بدین ترتیب آنها گندم را، پس از کوبیدن، بوجاری کردن، آرد کردن، الک کردن و خمیر کردن، به نان تبدیل کردند، و از جوانان جوین به دست آوردند. در مورد غذاهای فراوان دیگر نیز همین تجربیات را به دست آوردند. آب‌ها را جوشانند، غذاها پختند و با هم مخلوط کردند، با آمیختن غذاهای مفرد و سنگین با غذاهای سبک، همه چیز را با بنیه و توان انسان متناسب کردند.

ایسوکراتس، هدیحه، ۲۸ و بعد. ایسوکراتس (۴۳۶-۳۳۸) در این جا نظریه‌ی پیشرفت را برای هدفی میهن‌پرستانه به کار می‌گیرد: یونان تمدن خود را وامدار آتن است، زیرا دیمیترو وقتی هنگام جست و جوی دخترش به این شهر رسید، برای قدردانی از مهربانی آنها، دو نعمت به شهر بخشید: کشت و زرع غلات، و تجلیل از صنایع، و آنها را به زندگی آینده امیدوار ساخت. نعمت اول این اطمینان را به وجود آورد که ما نباید «مانند حیوانات» زندگی کنیم. او در ادامه می‌گوید (۳۲۲):

اگر همه‌ی این سخنان را به یک سو نهیم و به آغاز امور نظر افکنیم، متوجه خواهیم شد که انسان‌ها وقتی اول بار بر روی زمین گام نهادند از آن نوع زندگی که ما داریم برخوردار نبودند، بلکه به تدریج در اثر کوشش‌های مستمر خود به آن رسیدند... (۳۸) این سرآغاز نعمت‌های شهر ما بود، یعنی یافتن لوازم معیشتی انسان‌هایی که قرار است از هر جهت زندگی خوب و منظمی داشته باشند. زیرا به عقیده‌ی او زندگی‌ای که صرف معیشت باشد زندگی شایسته‌ای نیست، به همین دلیل در اندیشه‌ی سایر چیزها فرو رفت،

به طوری که هیچ یک از نعمت‌هایی که انسان‌ها امروزه از آنها برخوردارند، و ما آنها را مدیون یکدیگر هستیم و نه خدایان، در مورد شهر ما این گونه نبوده است، بلکه اغلب آنها را خود او [دیمیتر] مستقیماً به وجود آورده است. (۳۹) او یونانیان را، که به صورت دسته‌های پراکنده و بدون قانون زندگی می‌کردند، برخی در زیر ستم جباران می‌نالیدند و برخی دیگر به علت فقدان رهبریت از بین می‌رفتند، از این بدبختی‌ها نجات داد؛ برخی را تحت حمایت قرار داد و به عنوان الگویی برای دیگران عمل کرد؛ زیرا او اولین کسی بود که به وضع قانون دست یازید و مقرراتی به وجود آورد... (۴۰) در مورد هنرها و فنون، اعم از هنرهای ضروری زندگی و هنرهای تفننی و التذازی، نیز شهر ما برخی از آنها را اختراع کرد و برخی دیگر را نیز مورد بررسی و تنظیم قرار داد، و سپس در اختیار سایر انسان‌ها قرار داد تا مورد استفاده‌ی آنها قرار گیرد... (۴۲) به علاوه همه‌ی شهرها خودکفا نیستند. بعضی فقیر هستند، و بعضی دیگر بیش از حد نیاز خود تولید می‌کنند، و این برای آنها مسئله است، از یک طرف باید مازاد مصرف خود را بفروشند و از طرف دیگر لازم است کمبودهای خود را تأمین کنند. در این مورد نیز آتن، با برپا کردن پیرائوس Peiraeus به عنوان مرکز بازرگانی یونان، به کمک آنها شتافت؛ هر چیزی که در جاهای دیگر به راحتی پیدا نمی‌شد در این جا به وفور در اختیار مشتریان قرار می‌گرفت.

آنچه را از ایسوکراتس نقل کردیم با این سخنان مقایسه کنید:

(الف) دیودوروس ۱۳، ۲۶، ۳ (سخنان نیکولائوس سیراکوزی در آن هنگام که برای اسرای ۴۱۳ ق.م. آتنی شفاعت می‌کرد). آتنیان اولین کسانی بودند که تهیه‌ی مواد غذایی کاشته شده را برای یونانیان به ارمغان آوردند؛ آنها این کار را از خدایان آموختند و خودشان به آن عمل کردند و در اختیار همه قرار دادند. آنها به وجود آورندگان قوانین بودند، قوانینی که زندگی عمومی ما را از حالت وحشیانه و شریرانه به صورت جامعه‌ی متمدن و

عادلانه درآورد.

(ب) در مورد دوام این عقیده، دیتنبرگر، *Sylloge*، ۷۰۴، متنی متعلق به قرن دوم ق.م. حاوی پیشنهاد نمایندگان دلفی برای تجلیل از یتختای *technitai* (هنرمندان تئاتر) آتنی است. در آن پیشنهاد آمده است: مردم آتن انسان‌ها را از حالت «بهیمیت» به سطح تمدن برکشیدند، و حرفه‌ها را به آنان آموختند، و آنها را از نعمت کشاورزی، و قانون، و تمدن برخوردار کردند.

۳. واقع گرایان

الف) توکودیدس

برای فهم وضعیت عصری که سوفسطاییان در آن زندگی می کردند، هیچ کاری بهتر از این نیست که با سخنان توکودیدس که مورخ فلسفه است شروع کنیم. او جنگ داخلی عظیمی را شرح می دهد که در زندگی سی سال اخیر قرن پنجم یونانیان فوق العاده مؤثر بوده است، جنگی که نه تنها شهرهای یونان را از یکدیگر متفرق ساخت بلکه در هر شهری نیز دستجات و احزاب مختلفی به وجود آورد. به بیان خود وی (۳۸،۳):

جنگ، که آرامش زندگی روزمره را برهم می زند، آموزگار سخت گیری است، و خلق و خوی اکثر انسان ها را با شرایط پیرامون آنها وفق می دهد... وقتی انسان ها مدعی شدند که حق دارند کلمات را به دلخواه خود برای توجیه کارهایشان به کار برند، ارزش های متداول آنها دگرگون شد: جسارت نامعقول را شجاعت و وفاداری به انجمن و پرهیز از جبن و ترسویی شمردند؛ اعتدال و خویشتن داری را قبایی برای ترس و بددلی ساختند، سعی در فهمیدن کامل یک مطلب را تعلل از اقدام عملی قلمداد کردند... خلاصه، کسی که قبل از همه

دست به کار بدی می‌زد مورد تشویق قرار می‌گرفت، و این کار سبب شد که گناهان و جرایمی که به اندیشه‌ی خطور نمی‌کرد عملی گردد.^۱

منظور اصلی توکودیدس بیان آثار کشمکش‌های داخلی است، اما نحوه‌ی بیان او، مخصوصاً در نقل قول‌ها، نشان می‌دهد که این خصوصیات در مورد رفتار ایالت‌های مختلف یونان نیز صادق است. قابل توجه است که حتی سخنوران او، که هدفشان اقناع است، به ندرت توسل به حق و عدالت، و یا سایر معیارهای اخلاقی مورد قبول همه را برای اهداف خود مؤثر می‌دانند: همه قبول دارند که فقط به دنبال سود شخصی رفتن می‌تواند موفقیت‌آفرین باشد. توکودیدس نسبت به تفکرات هم میهنان یونانی خویش بصیرت نافذی دارد، و می‌توان به ادعاهای او اعتماد کرد مبنی بر این که برخی از آن سخنان را خودش شنیده است و گزارش دست اول از دیگران عرضه می‌کند، و این که در هر حادثه‌ای آنچه را که در لفافه‌ی سخن پیچیده است بازسازی می‌کند، در عین حال که سعی می‌کند تا نهایت امکان به روح و جان کلام آنها وفادار بماند (۱، ۲۲، ۱).^۲ گزارش‌های او زمینه‌های لازم را برای عصیان‌هایی از قبیل عصیان تراسوماخوس در جمهوری فراهم می‌کند، و بر تفاسیر رایج از مفاهیمی چون طبیعت انسان، قانون، عدالت، منفعت یا سود، و روابط متقابل آنها پرتو می‌افکند. بنابراین برخی نکات روشنگر

۱. ترجمه با اندکی تصرف، مبتنی است بر Gomme, *Comm. on Thuc.* 2. 384.

۲. این سخن نوعی مبارزه کردن با گاو وحشی شاخدار است. در مورد مسئله‌ی دشوار تاریخی بودن نقل قول‌های توکودیدس، ظاهراً پژوهشگران اندکی متمایل به قبول هر دو طرف هستند. ارنبرگ می‌گوید (S. and P. 42) او با اکثر پژوهشگران موافق است که «نه تنها» صورت «بلکه تا حدودی» روح آنها هم توکودیدی است... اما در این مطلب تردیدی نیست که بازسازی حقیقی (τὰ ἀληθῶς λεχθέντα) در نهایت مبتنی بر نقل قول‌هاست. آیا هر دو طرف این سخن می‌تواند درست باشد؟

کتاب او با طرح کنونی ما مرتبط است.

مشهورترین نمونه‌ی «واقع گرایی» اخلاقی، گزارشی است که او از گفت و گوی میان نمایندگان آتن و مردم جزیره‌ی کوچک ملوس به دست می‌دهد؛ آن‌جا که مردم آتن می‌خواهند به جزیره‌ی هم پیمان خویش تعدی کنند (۵، ۸۵-۱۱۱). نمایندگان مردم آتن ابتدا می‌گویند که آنها نه استدلال‌های اخلاقی به کار می‌برند و نه از مردم ملوس چنین انتظاری دارند، زیرا هر دو طرف می‌دانند که در روابط انسانی، عدالت در آن‌جا مطرح است که هر دو طرف قدرت مساوی داشته باشند: زورمندان هر کاری را که می‌توانند انجام می‌دهند و افراد ضعیف هم فرمان می‌برند. مردم ملوس می‌گویند: بسیار خوب (بخش ۹۰). ضمن محدود ساختن خودمان به شیوه‌ی استدلال مورد نظر شما، و مد نظر قرار دادن منفعت (τὸ εὐμφερὸν) به جای عدالت، اعلان می‌کنیم که این یک اصل عمومی سودمند (χρήσιμον) است که کسانی که در معرض خطر هستند به انصاف و عدالت (τὰ εἰκότα καὶ δίκαια) متوسل شوند - اصلی که شما هم ممکن است زمانی به آن نیازمند گردید ... (۹۸) چون شما مانع از آن هستید که ما از عدالت سخن گوئیم، و از ما فقط منفعت (εὐμφώρω) خودتان را می‌خواهید، ما هم آنچه را که به نفع (خرسिमон χρήσιμον) ماست خواهیم گفت، و اگر با منافع شما سازگار باشد، سعی خواهیم کرد شما را متقاعد سازیم.

اما بعداً (بخش ۱۰۴) مردم ملوس مبادرت به طرح ملاحظات اخلاقی می‌کنند و مدعی می‌شوند در عین حال که ضعیف‌اند به امداد الهی امیدوارند، زیرا آنها جانب حق را گرفته و با بی‌عدالتی (ὅσοι πρὸς τὸ δίκαιόν) مبارزه می‌کنند. نمایندگان آتن می‌گویند این سخن غیرواقع گرایانه است:

ما در مورد خدایان معتقدیم، و در مورد انسان‌ها به یقین می‌دانیم، که به طور کلی، بنا به ضرورت طبیعی (اوپو فوسیوس آناکایاس

ما این قانون (نومون νόμον) را نساخته‌ایم... ما فقط آن را به کار می‌بندیم و بعد از ما نیز تا ابد چنین خواهد بود. شما هم اگر در موقعیت ما بودید همین کار را می‌کردید... مردم اسپارت نیز کمکی به شما نخواهند کرد. آنها بیش از دیگران به تساوی لذت با خیر و تساوی منفعت با عدالت معتقدند.^۱

نمایندگان آتن همچنین خطاب به خودِ مردم اسپارت (۱، ۷۶، ۲)، می‌گویند:

این حکم از ازل پابرجاست که افراد ضعیف باید از افراد قوی فرمان برند. شما مردم اسپارت، در حالی که واقعاً به منافع خود می‌اندیشید، به عدالت استناد می‌جوید، در صورتی که آن هرگز کسی را که دارای قدرت برتر است از افزون خواهی خود باز نمی‌دارد. کسانی مستحق ستایش هستند که، در عین حال که طبیعت انسانی آنها را به سوی کسب قدرت سوق می‌دهد، بیش از آنچه وضعیت برترشان اقتضا می‌کند عدالت می‌ورزند.

سخنان هرموکراتس Hermocrates سیسلی که به همشهریان خود بر ضد مهاجمان آتنی هشدار می‌داد کاملاً با مطالب بالا همسو است (۴، ۶۰، ۱):

آنها تحت عنوان مشروع اتحاد، دشمنی طبیعی را در مقابل منافع خود قرار دادند... (۵، ۶۱) کاملاً قابل قبول است که آنها در جهت زیادت طلبی‌های خود نقشه‌چینی کنند. من سلطه‌طلبی آنها را نکوهش

۱. فصل ۱۰۵:

τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια.

نمی‌کنم، بلکه کسانی را که به راحتی این امکان را به آنها می‌دهند مذمت می‌کنم. طبیعت کلی انسان این است که بر مردم سر به زیر فرمان براند، اما همان اندازه هم طبیعت اوست که در برابر حمله‌ی دیگران مقاومت کند.

پریکلس با صراحت به مردم آتن می‌گوید آنها امپراتوری خود را «به صورت یک جبار» در آورده‌اند (۲، ۶۳، ۲): شاید انجام چنین کاری اشتباه بوده است، اما اکنون دست برداشتن از آن خطرناک است. کلتون در حمایت از مجازات شدید شهر شورشی موتیلنه، همین سخنان را با تأکید بیشتر تکرار می‌کند.^۱ او در این سخنرانی، که بیشتر از حیث صراحتش قابل توجه است تا منطقی بودنش، به مفهوم عدالت پشت پا نمی‌زند بلکه با ظرافت از مردم موتیلنه می‌خواهد آن را فرع بر قدرت (ἰσχύς) بدانند (۳، ۳۹، ۳). او با پیشنهاد کشتن مردان آنها و به اسارت گرفتن زنان و بچه‌های آنها مدعی می‌شود که عدالت را با منفعت وفق داده است (δικαίαια) را با εὐμφορα، ۴۰، (۴)، زیرا اهالی موتیلنه مستوجب این سرنوشت هستند؛ وی بلافاصله ادامه می‌دهد، اما اگر این سخن نادرست باشد باز هم منافع آتن ایجاب می‌کند که آنها را با کمال بی‌پروایی (παρά το εἶκος) بکشد مگر اینکه بخواهد از امپراتوری خود دست بردارد و انسان دوستی پیشه سازد. او دوباره می‌گوید طبیعت انسان است که اصلاح‌گران را تحقیر می‌کند و سلحشوران را به چشم

۱. ۲، ۳۷، ۳. اریستوفانس نیز همین بیان را دارد، آنگاه که همسرایان سلحشور او به دِموس Demos تبریک می‌گویند (سلحشوران ۱۱۱۱) زیرا γ' καλήν ἔχεις

ἀρχήν, ὅτε πάντες ὄν
 θρωποι δεδίασι δ' ὥς
 περ ἄνδρα τύραννον.

ریشخند دموکراسی‌ای که مثل یک جبار τύραννος عمل می‌کرد، چیزی نبود که اریستوفانس به آن بی‌توجه باشد.

بزرگی می‌نگرد (۳۹، ۵). زیرا چیزهایی که برای یک امپراتوری خیلی خطرناکند عبارتند از ترحم، عشق به مذاکره، و انسانیت (خوش‌قلبی، و محجوبیت: ΕΠΙΕΪΚΕΙΩ، ۴۰، ۲۰۰).

دیودوتوس، که با این بی‌رحمی مخالف بود، دلایلی مطرح نکرد که انسان دوستانه‌تر از اظهارات کلثون باشد. دلیل او فقط این بود که چنین کاری به نفع آتن نیست. او بین عدالت و منفعت فرق می‌گذارد و می‌گوید فقط باید در اندیشه‌ی منفعت باشیم: این یک امر قضایی نیست بلکه مشورتی سیاسی است و یگانه مطلب اساسی این است که چگونه از اهالی موتیلنه بهترین بهره را ببریم (۴۴، ۴). انتقام ممکن است کاملاً عادلانه باشد، ولی به نفع آتن نیست. این داوری کلثون که در صورت انتقام عدالت و منفعت هر دو تأمین می‌شوند، نادرست است (۴۷، ۵). طبیعت هر کسی، اعم از جامعه یا فرد، مقتضی خطاکاری است، و هیچ قانونی نمی‌تواند از آن جلوگیری کند. فقر موجب بی‌پروایی می‌شود، ثروت غالباً به تکبر و هواپرستی منتهی می‌شود (۴۵، ۴). نشان ساده‌لوحی است که بگوییم طبیعت انسان، وقتی به چیزی متمایل شد، نیروی قانون یا هر عامل تهدید دیگری نمی‌تواند از آن باز دارد (۴۵، ۷).

خود اهالی موتیلنه، با کمک خواستن از اسپارت، نشان می‌دهند که معتقدند توسل به عدالت یا ترحم، مشکل آنها را حل نخواهد کرد. آنها در آغاز سخن گفتند (۳، ۹، ۱) به خوبی می‌دانند که حکم یونان درباره‌ی ایالتی که در یک جنگ، شورش به پا کند چیست: طرف دیگر، آن را تا آن‌جا که برایشان مفید است می‌پذیرند، ولی تنها گذاشتن هم‌پیمانانشان را بد می‌شمارند. آنها در ادامه (برخلاف رسم سخنگویان توکودیدس) می‌گویند از عدالت و شرافت سخن خواهند گفت (۱۰، ۱)، اما در واقع مطالب ناچیزی در آن مورد می‌گویند و به زودی خاطر نشان می‌کنند (۱۱، ۲) که یگانه مبنای استوار برای هر توافقی، واهمه‌ی مساوی از همدیگر است.

نمونه‌های دیگر رابطه‌ی میان عدالت و منفعت در سخنان نمایندگان کورنیت Corinthians در آتن دیده می‌شود (۱، ۴۲، ۱): «گمان نکنید هر چند آنچه ما می‌گوییم عادلانه است، منفعت شما در جهت دیگری واقع است، یعنی باید جنگ تحقق یابد» و مردم پلاته Plataeans به اسپارتیان پس از محاصره‌ی (۳، ۵۶، ۳) آنها گفتند، اگر شما عدالت را با معیارهای منافع (χρήσιμον) آنی خود بسنجید، داوران واقعی حقیقت (τὸ ὁρθόν) نخواهید بود، بلکه معلوم خواهد شد که در جهت مصلحت (τὸ συμφέρον) گام برمی‌دارید.

ب) تراسوماخوس در «جمهوری»^۱

موضوع بحث جمهوری ماهیت عدالت یا چیستی حق است. پس از مقداری بحث مقدماتی در تعاریف رایج («حق هر کسی را به خودش پرداختن»، «سود رساندن به دوستان و زیان رساندن به دشمنان»)، تراسوماخوس ناگاه می‌گوید: سخنان آنها بی‌معنی است، و نظر خود را چنین ابراز می‌دارد: «عدالت چیزی جز منفعت اقویا نیست». در توضیح این سخن می‌گوید جامعه یا به دست یک جبار اداره می‌شود، یا به وسیله‌ی عده‌ای اشرافی، و یا به دست عامه‌ی مردم؛ در هر حال طبقه‌ی حاکمه قوانین را با توجه به منافع خویش تدوین می‌کند. آنها با وضع این قوانین اعلام می‌دارند که کار درست برای رعایای شان کاری است که منافع آنها را تأمین کند، و کسانی که از آن منافع فاصله گیرند، قانون‌شکن و خطاکار هستند و باید کیفر ببینند. عدالت در تمامی جامعه‌ها یکی است، یعنی آن چیزی که به نفع طبقه‌ی حاکمه باشد. و چون قدرت به دست طبقه‌ی حاکمه است، پس عدالت در هر

۱. جمهوری، کتاب اول، b ۳۳۶. اینکه آیا تفسیر عرضه شده در جمهوری، دیدگاه‌ها و شخصیت تراسوماخوس تاریخی را نشان می‌دهد یا نه، در این جا مورد بحث ما نیست. در این مورد نگاه کنید به صفحات ۲۵۰ و بعد کتاب ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

جایی عبارت است از چیزی که به سود اقویا باشد.

تراسوماخوس، در پاسخ به سوالات سقراط، این نکته را هم می‌افزاید که اگرچه به نظر او رفتار عادلانه برای رعایا، تبعیت از قوانینی است که حاکمان آنها وضع کرده‌اند، اما این سخن بدان معنی نیست که اگر آن قدرتمندان، به خطا، حکمی را که به نفع‌شان نیست صادر کنند رعایا ملزم به اطاعت از آن هستند. به نظر او فرمانروا هم، مثل هر پیشه‌ور یا صنعتگری، وقتی که از روی نادانی و به طور غلط عمل کند فرمانروا به معنی دقیق کلمه نیست، بلکه فقط هنگامی لایق این نام است که مهارت خود را به طرز صحیح به کار گیرد. فقط در آن صورت است که او به چیزی که برایش بهترین است فرمان می‌دهد، و رعایا باید از آن اطاعت کنند.

سقراط از اینکه تراسوماخوس میان حکومت و پیشه‌هایی چون پزشکی مقایسه کرده است استفاده می‌کند، و، با اقتباس از عبارت «به معنی دقیق کلمه» از او، می‌گوید پیشه‌ور از آن جهت که پیشه‌ور است به دنبال منافع خویش نیست، بلکه به نفع کسانی عمل می‌کند که پیشه‌ی خود را برای آنها به کار می‌گیرد (ἐκεῖνω οὐ τέχνη ἐστίν، ۳۴۲ b)؛ سقراط می‌گوید کار پزشکی به نفع بدن است، و کار پرورش دهنده‌ی اسب به نفع اسب و همین‌طور. نتیجه این که فن حکومت، به معنی دقیق کلمه، قوانینی وضع می‌کند که به نفع رعایاست نه به نفع خود واضعین قانون.^۱

تراسوماخوس پاسخ می‌دهد، تو می‌خواهی بگویی، چوپانان فقط به

۱. جوزف (A. and M. Phil. 24 and 22) Joseph می‌گوید این سخن سقراط درست است که هدف یک مهارت، از آن جهت که مهارت است، سود رساندن به صاحب آن نیست، هر چند که او از این طریق امرار معاش کند، اما خطای او در این جاست که گمان می‌کند همه‌ی مهارت‌ها منفعت کسانی را که در مورد آنها به کار می‌رود، در نظر دارد. شکارچی مهارت خود را در مورد شکار به کار می‌برد اما نه برای سود رساندن به آن، یا رقااص بر روی بدن خود اعمال مهارت می‌کند ولی برای کمال این کار ممکن است به بدن خود فشار یا آسیب برساند.

فکر پرورش رمه‌ها هستند، اما، پرورش رمه‌ها و چاق کردن آنها در نهایت به سود رمه‌ها نیست بلکه به نفع چوپانان یا اربابان آنهاست.^۱ همین‌طور، عدالت نیز برای تأمین منافع شخص دیگر است: برای خود زیردستان فرمانبردار زیانبار است. ظلم برخلاف آن است: بر مردم کاملاً^۲ ساده و عادل فرمان می‌راند، مردمی که برای تأمین منافع اقویا عمل می‌کنند. افراد عادل همیشه از ستمکاران عقب می‌مانند، هم در معاملات شخصی و هم در روابط حکومتی و دولتی (پرداخت مالیات، خدمت بی‌مزد، فسادناپذیری). فایده‌ی ظلم در آن هنگام به خوبی دیده می‌شود که در مقیاس بسیار وسیع و به طرز کاملاً موفق صورت گیرد. وقتی یک جبار قدرت به دست می‌آورد، و دست به غارت و یغما می‌زند، همه‌ی مقدسات را زیر پا می‌گذارد، اما به جای اینکه مانند خطاکاران جزء، عقوبت ببیند، از سوی مردمی که مورد تعدی قرار گرفته‌اند به القاب و عناوین عالی مفتخر می‌گردد. پس ظلم نیرومندتر، و آزادتر و والاتر از عدالت است و بدین ترتیب نظریه‌ی اصلی ما به اثبات رسید، یعنی عدالت آن چیزی است که برای اقویا سودمند باشد.

وقتی سقراط می‌پرسد آیا منظور او این است که ظلم فضیلت^۳ است و

۱. کروس Cross و وزلی Woozley (*Comm. on Rep. 48 f.*) می‌گویند چون ادعای سقراط درباره‌ی حکومت مبتنی بر قیاسی است که از تعمیم استقراء ناقص به دست آمده است، تراسوماخوس به حق با بر شمردن نمونه‌ی ناقص به آن اعتراض می‌کند. اما این تراسوماخوس بود که مفهوم مهارت به معنی دقیق (یعنی به صورت ایده‌آل) کلمه را مطرح کرد، تا بگوید هیچ فرمانروای کامل خطا نمی‌کند؛ و سقراط به همین دلیل توانست بگوید کار چوپان، از آن حیث که چوپان است، فقط عبارت از پرورش رمه است. مخصوصاً مقایسه کنید با Kerferd, D. U. J. 1947, ۳۴۵ b-c.

۲. ὡς ἄληθῶς, ۳۴۳ c. کرفرد به «کسانی که عادل نامیده می‌شوند» ترجمه می‌کند، ولی Lee عبارت را ندیده می‌گیرد.

۳. ἄρετή، معمولاً چنین ترجمه می‌شود، ولی بار معنایی اخلاقی‌ای را که همیشه همراه کلمه‌ی «فضیلت» است ندارد. معنی آن برتری خاصی است که

عدل رذیلت، پاسخ می‌دهد به نظر وی بهتر است ظلم را حُسن تدبیر (یا احتیاط، εὐβουλίᾱ) و عدل را «ساده‌لوحی شرافتمندانه» بنامند.^۱ او اندکی بعد عادل را «ساده‌لوح مذهب» و ظالم را «خوب و خردمند» می‌نامد. سقراط می‌گوید: این، سخن دشواری است. اگر می‌گفت ظلم با اینکه مذموم و ناپسند است منافعی دربر دارد، سخنش قابل فهم بود، ولی او به صراحت آن را خوب و ممدوح می‌داند و هر صفتی را که معمولاً متعلق به عدل دانسته می‌شود به آن نسبت می‌دهد. در این صورت آنها نخواهند توانست براساس مبنای مشترکی با یکدیگر بحث کنند. به علاوه در این جا به نظر می‌رسد تراسوماخوس اندیشه‌ی خود را بازگو می‌کند و به آنچه می‌گوید ایمان دارد. تراسوماخوس به جای اینکه این مطلب را به صراحت بپذیرد می‌گوید: «برای تو چه فرق می‌کند به آن معتقد باشم یا نه؟ تو فقط در ابطال آن بکوش.» - کلماتی که در پرتو برخورد بعدی وی حایز اهمیت زیادی می‌گردد.

سقراط با استدلال‌هایی چند^۲ به ابطال قول او می‌پردازد، که برای

هر شی یا عضو یا ابزاری را قادر می‌سازد تا کار مختص به خود را انجام دهد. (نگاه کنید به صفحه‌ی ۱۷۰ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.) سقراط در a-b ۳۵۳ از آرتی چشم و گوش سخن می‌گوید: حتی چاقویی که خوب ساخته شود و تیز باشد دارای آرتی است. بلافاصله پس از این، تراسوماخوس با سقراط موافقت می‌کند تا اینکه او جبار ستمگر را «خوب و خردمند» بنامد، وی صفت ὀψαθός به کار می‌برد که با آرتی به یک معناست. هیچ گونه داوری اخلاقی در این جا مطرح نیست، اگرچه سقراط در حوزه‌ی اخلاقی با افزودن کلماتی از قبیل καλόν [= زیبا] و αἰσχρόν مسایل اخلاقی را هم وارد می‌سازد، و تراسوماخوس بی‌پروا می‌پذیرد.

۱. مقایسه کنید با توکودیدس ۳، ۸۲، ۴، در مورد چگونگی تغییر معنای کلمات (صفحه‌ی ۱۵۷ و بعد کتاب حاضر). عبارت ۸۳، ۱ به طرز جالبی با موضوعاتی که این جا مطرح می‌شود مشابهت دارد: τὸ εὖηθες, οὐ τὸ γέννατον πλεῖστον μετέχει, κατὰ γελοισθὲν ἠφρονίσθη.
۲. اولین برهان به نظر جوزف «کاملاً قانع‌کننده» می‌آید (A. and M. Phil.) (31) و کروس و وزلی آن را «تقریباً بسیار بد» می‌دانند (Rep. 52).

مشخص کردن دیدگاه تراسوماخوس توجه به پاسخ‌های او در برابر آن استدلال‌ها حایز اهمیت است.

پس از اولین برهان بر اینکه عادل، خوب و خردمند و ظالم، بد و نادان است، به گفت و گوی زیر می‌رسیم (d ۳۵۰):

ترا: با آنچه تو می‌گویی موافق نیستم، و می‌توانم آنها را ابطال کنم؛ ولی اگر چنین کنم، مرا متهم به مدیحه‌سرایی خواهید کرد. پس یا بگذار آنچه را می‌خواهم، بگویم، یا اگر مایل هستی باز هم سؤال کن، ولی من در پاسخ تو «خوب، خوب» خواهم گفت و با اشاره و جنباندن سر به تو پاسخ خواهم داد، آن گونه که هنگام گوش دادن به افسانه‌های پیرزنان قصه‌گو عمل می‌کنند.

س: ولی برخلاف عقیده‌ی واقعی خود پاسخ مده.

ترا: بلی، برای رضایت تو چنین می‌کنم، زیرا تو نمی‌گذاری من سخن گویم. دیگر چه می‌خواهی؟^۱

س: هیچ چیز. اگر آماده‌ای چنین کنی، بکن. من به سوالات خود ادامه می‌دهم.

از این جا می‌توان نتیجه گرفت که نه استدلال قبلی نظر تراسوماخوس

۱. لی، با تغییر کلمات سقراط $\mu\eta\delta\alpha\mu\omega\varsigma \kappa\tau\lambda.$ به صورت مثبت («لطفاً مطابق اندیشه‌ی واقعی خود پاسخ بده»)، پاسخ تراسوماخوس را به این معنی می‌گیرد که او مطابق خواهش سقراط عمل خواهد کرد، نه به گونه‌ای که قبلاً گفت. ترجمه‌ی کُرنفورد «چیزی بر خوشایند تو» اندکی مبهم است، ولی احتمالاً منظور او هم همین است. جوت و شوری به همان معنایی قبلاً گفتیم ترجمه کرده‌اند که مسلماً معنای آشکار جمله است. تراسوماخوس اندیشه‌ی خود را بازگو نخواهد کرد، زیرا نمی‌تواند این کار را به روش پرسش و پاسخ سقراط انجام دهد. $\sigma\upsilon\delta\epsilon\acute{\nu} \mu\grave{\alpha}\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\alpha$ سقراط این است که «روش خود را پیش گیر».

است و نه آنچه که بعداً می‌آید^۱، مگر اینکه به c ۳۵۱ توسل جوییم، که او در آن‌جا میان «اگر تو برحق باشی» و «اگر حق با من باشد» فرق می‌گذارد، و سقراط از او به خاطر این کار تشکر می‌کند؛ و نتیجه‌ی «حق با من باشد» این است که دولت قوی قوت خود را رهین منت ظلم است. برعکس اظهارات بعدی تراسوماخوس: «بگذار چنین باشد»^۲ زیرا نمی‌خواهم با تو مخالفت کنم» (d ۳۵۱)؛ «می‌توانی بی‌هیچ واهمه، از پیروزی خود لذت ببری، نمی‌خواهم این جمع را معذب سازم» (b ۳۵۲)؛ «بنابر استدلالی که کردی این‌گونه به نظر می‌رسد» (e ۳۵۳)؛ و آخرین کلمات او: «بسیار خوب، این هم می‌تواند عیدی تو باشد»، روشن است که سقراط اندیشه‌ی خود را پی می‌گیرد بدون اینکه به موافقت تراسوماخوس توجهی داشته باشد، و تراسوماخوس ملزم به قبول آنها نیست.

در بررسی دیدگاهی که در این‌جا به تراسوماخوس نسبت داده شده است جدیدترین شیوه این است، که همه‌ی شقوقی را که امروزه برای یک فیلسوف ممکن به نظر می‌رسد طرح کنند، و با بررسی کامل محاوره، آرایه‌ی را که از آن خود تراسوماخوس است مشخص سازند.^۳ این کار خیلی ارزشمند است، ولی اگر جنبه‌ی داستانی محاوره و برخورد عاطفی طرفین

۱. به همین خاطر نمی‌توانم با کروس و وزلی (Rep. 58) همراه باشم که «اشتباه تراسوماخوس در این بود که با سقراط موافقت نمود که عدالت برتری روح است»، زیرا او بی‌درنگ استدلال سقراط را طرد می‌کند (d ۳۵۰).

۲. ἔστιν. همین‌طور ἔστιν در a ۳۵۴ به معنی «به شیوه‌ی خویش عمل کن» است، نه به معنی «قبول می‌کنم که» (لی).

۳. کرفرد (D. U. J. 1947, 19) آنها را چنین برمی‌شمارد (۱) پوچ‌گرایی اخلاقی، (۲) اصالت قانون، (۳) حق طبیعی، (۴) خودخواهی روانشناختی. به نظر کروس و وزلی (Rep. 20) آنها عبارتند از (۱) تعریف طبیعت‌گرایانه، (۲) دیدگاه پوچ‌گرا، (۳) تفسیر ضمنی، (۴) تحلیل ذاتی. منابع مربوط به تحقیقات مهم پیشتر را می‌توان در مقاله‌ی کرفرد ملاحظه کرد، اما او به تحلیل دقیق مکس سالومون Max Salomon در Ztschr. d. Savigny - Stifung, 1911 اشاره‌ای نکرده است.

بحث را نادیده بگیرد (که در مورد افلاطون چنین کاری اصلاً روا نیست) احتمال خطا در آن زیاد است؛ باید به این حقیقت متوجه بود که نیروی محرکه‌ی تراسوماخوس احساس عاطفی است تا تحقیق فلسفی. هیچ یک از اینها از بررسی اجمالی استدلال معلوم نمی‌شود، بلکه در هر مورد توسط افلاطون مورد تأکید قرار می‌گیرد. تراسوماخوس تحت تأثیر احساس عاطفی نیرومند قرار گرفته و سخنان خود را از روی عمد به صورت تناقض‌گویی حادّ بیان می‌کند: «عدالت؟ آن، چیزی جز منافع اقویا نیست!» لازم نیست این سخنان را به معنی لفظی آن بگیریم، او از موفقیت تبهکاران و وضعیت رقت‌بار بسیاری از نیمکردان در حیرت افتاده می‌گوید: «عدالتی در کار نیست، عدالت وجود ندارد.» منظور او این است که چیزی به نام عدالت وجود دارد و او به خوبی از ماهیت آن آگاه است ولی در این زمان نباید بیهوده در جست و جوی آن بود. شدت تناقض در این جاست که برای هر یونانی‌ای کلمات عدالت و عدل (دیکایون) دارای ارزش اخلاقی مثبتی هستند: این مفاهیم چنان دامن‌های وسیعی دارند که مفهوم عدل را تقریباً می‌توان با مفهوم ارزش اخلاقی مساوی دانست.

چون کلمه‌ی دیکایون [= عدل] کاملاً محتوای اخلاقی داشت، هیچ یونانی‌ای نمی‌توانست به راحتی بگوید عدل یعنی منفعت اقویا. در کتاب توکودیدس منتقدین اعمال خشونت‌آمیز، معمولاً این دو را در مقابل هم قرار می‌دهند، مثلاً «شما به دنبال منافع خویش هستید در حالی که به طرفداری از عدالت تظاهر می‌کنید.» اما، علاوه بر اتهام ترجیح قدرت بر عدالت (۳، ۳۱، ۳)، عملاً، در سخنان براسیداس Brasidas، «توجیه مشروعیت قدرت برتر» (ἰσχύος δικουώσσει) را ملاحظه می‌کنیم (۴، ۸۶، ۶). در محاوره‌ی ملوسی Melian نمایندگان آتن می‌گویند اسپارت‌ها عدالت را با منافع خود تلفیق می‌دهند، اما خود آنها مثل تراسوماخوس می‌گویند (فصل ۱۰۵): «سخن ما درباره‌ی کار عادلانه (δικαιοῦμεν) با

اعتقاد دینی و هدف انسانی مطابقت دارد: انسان‌ها و خدایان هر دو به این قانون، که مبتنی بر ضرورت طبیعی است، معتقدند، که افراد قوی باید بر دیگران فرمان رانند. این‌جا به وارونگی آشکار ارزش‌ها می‌رسیم، که توکودیدس در کتاب ۳ از آن سخن می‌گوید، اگرچه غالباً، چنانکه او می‌گوید، اعمال زشت با الفاظ زیبای فریبنده توجیه می‌شوند. به نظر من^۱ هدف تراسوماخوس این بوده است که از نفاق پرده بردارد و نشان دهد که چگونه معنی عدالت مورد تحریف قرار می‌گیرد. افراد و جوامع چنان عمل می‌کنند که گویی اقتضای عدالت این است که ضعفا مورد ستم قرار گیرند و اقویا فقط به دلیل اینکه قوی هستند هر کاری خواستند بکنند، در عین حال که غالباً به آن اعتراف نمی‌کنند و مخالفین خود را به کاری متهم می‌سازند که خود انجام می‌دهند.

این زمینه‌ای است که تأثیر متقابل امر واقعی و امر آرمانی، یعنی «است» و «باید»، را در سخنان تراسوماخوس باید در مقابل آن دانست. این سخن ابهامی را که ممکن است برای برخی به وجود آید توجیه می‌کند، اگرچه پژوهشگران مدعی هستند با تحلیل دقیق، آن را برطرف کرده‌اند. تراسوماخوس، با تحقیر و عصبانیت، به بیان امری واقعی می‌پردازد: «به نظر من عدالت چیزی جز منفعت قدرتمندان نیست»، و بعد آن را محدود می‌کند به «منافع دولت حاکم». یا باید این را نمونه‌ای از واژگونگی اخلاق موجود به حساب آورد - کلمه‌ی «عدالت» هنوز مجاز و مشروع است، اما به جای چیزی

۱. لازم است این را نظر شخصی بدانیم، زیرا اکنون عده‌ی خیلی به آن معتقدند و دیگران مطالب گفتنی زیادی برای آنها دارند. از جمله کسانی که در گذشته نظری مشابه نظر من داشته‌اند، گروته، بارکر، جوزف، برنت و تیلور هستند. اخیراً کرنفورد گفته است که هدف تراسوماخوس تبلیغ نظریه‌ی حق طبیعی است، و کروس و وزلی گفته‌اند به عقیده‌ی او وظیفه‌ی اخلاقی ضعفا خدمت به اقویاست؛ اما او بعداً به طور بدبینانه از ما می‌خواهد به گونه‌ای که وظیفه‌ی ما ایجاب می‌کند عمل نکنیم.

نشسته است که هیچ کس آن را جایز نمی‌داند - و یا دال بر از بین رفتن محتوای اخلاقی خود کلمه دانست: آنچه امروزه عدالت نامیده می‌شود ارتباطی به حق و باطل ندارد؛ عدالت فقط در خدمت منافع کسی است که، در برهه‌ای از زمان، عنان قدرت را در دست دارد. هر حکومتی قوانینی را به نفع خود وضع می‌کند، و نام آن را عدالت می‌نهد. واقعیت همین است: ستایش و سرزنش دخالتی در آن ندارد. ادامه‌ی سخن را می‌توان از زبان توکودیدس بیان کرد: منشأ این امر، طبیعت انسان، یعنی ضرورت، است، چنانکه هرموکراتس گفته است (صفحه‌ی ۱۶۰ و بعد کتاب حاضر)، اقویا را نباید به علت تفوق طلبی‌شان سرزنش کرد، و از طرف دیگر نباید کار آنها را از نظر اخلاقی قابل ستایش دانست. تسلط بر دیگران فقط سودمند است، و برای قدرت حاکم، اعتنا به ترحم و مسایل انسانی خطرناک است. اینها توصیه‌های پریکلز و کلئون، و بسیاری دیگر، در زمان تراسوماخوس است. پس عدالت، منفعت اقویاست، و زیردست عادل کسی است که، برخلاف منافع خویش، در خدمت حکمران خود باشد و قوانین او را اجرا کند. اما تراسوماخوس بعداً می‌گوید برای ارزیابی منافع ظلم باید کامل‌ترین شکل آن را در نظر گرفت، یعنی ظلم حاکم مستبدی که قدرت را از طریق زور و نیرنگ در دست می‌گیرد. کسانی که در مقیاس کوچک‌تر به جرم و جنایت دست می‌یازند مورد عقاب و عتاب قرار می‌گیرند، اما مردم در برابر این جبار چاپلوسی می‌کنند و بر او درود و تهنیت می‌فرستند. در حالی که او «در مقیاس کوچک دست به غارت و چپاول نمی‌زند، بلکه همه را یک جا می‌برد، و به هیچ مقدس و غیر مقدسی اعتنا نمی‌کند، و هیچ مالکیت شخصی و عمومی را محترم نمی‌شمارد». چنین شخصی «نمونه‌ی کامل و برتر ظلم است» و این، به گمان تراسوماخوس، نظر او را اثبات می‌کند که ظلم

«قوی‌تر، آزادتر و والاتر از عدل است، و منفعت اقویا همان عدالت است، در حالی که ظلم، همان سود و مصلحت خود شخص است.»^۱

این همه، روشنگر واقعیت تاریخی‌ای است که توکودیدس گواه آن است؛ و آن اینکه در شرایط پر دردمر اواخر قرن پنجم معیارهای حاکم اخلاقی مورد غفلت قرار می‌گیرد و انسان‌ها معانی مقبول واژگان اخلاقی را تغییر می‌دهند تا آنها را با اعمال خود وفق دهند. این گونه تغییر معانی با بی‌نظمی‌های عالم سیاست و جنگ سازگار است (مثلاً می‌توان کسی را که با اعمال زور ظالمانه مخالف می‌کند به ضعف و بددلی متهم کرد)، ولی در پژوهش فلسفی نمی‌تواند دوام زیادی داشته باشد.^۲ تداعی‌های اخلاقی کلمه‌ی دیکایون - حق یا عدل - بسیاری قوی‌تر از آن هستند که بتوان آن را با «منافع اقویا» برابر گرفت و بدون تناقض‌گویی روی حرف خود ایستاد. استدلال شده است^۳ که تراسوماخوس مسئله را فقط در رابطه با زیردستان مدنظر داشته است، و به نظر او عدالت زیردستان این است که در جهت تأمین منافع حکمرانان یا، به بیان خود وی، «منافع شخص دیگر» گام بردارند (۳۴۳c)؛ و همین نکته او را از تناقض‌گویی خلاص می‌سازد و در واقع کلید فهم نظریه‌ی اوست، که صورت دیگری از نظریه‌ی حق طبیعی است. اما می‌توان پرسید چه سازگاری میان این دو سخن وجود دارد که (الف) عدالت همان منفعت فرمانروایان است (که تراسوماخوس بدون قید و شرط به آن تصریح می‌کند)، اما (ب) برای فرمانروایان عادلانه نیست که به دنبال منفعت

۱. ἰὴν ὅλην ἀδικίαν ۳۴۴ c, τὴν τελευτάτην ἀδικίαν ۳۴۴ a. ἡδίκηκότα.

۲. اگرچه من با کل داوری بیگانه Bignone درباره‌ی تراسوماخوس موافق نیستم، سخنان او (Stadi, 39) در مورد وی و کالیکس حایز اهمیت است: «اما به واسطه‌ی این دو شخص بیشتر با سیاست آن زمان آشنا می‌شویم تا با فلسفه‌ی آن.»

۳. توسط کرفرد در مقاله‌اش در D. U. J.

خود، یعنی عدالت، باشند.^۱ تقریباً همه‌ی مفسرین تقابل میان امر ایده‌آل و امر واقعی، یعنی واقعیت و ارزش، یا «است» و «باید» را قبول دارند، اما در تعیین اینکه معیارهای مطرح شده در هر موردی به کدام یک از دو طرف تعلق دارد، اتفاق نظر ندارند. م. زالومون در یکی از دقیق‌ترین راه‌حل‌های این مسئله تذکر داده است که تفاوت میان امر توصیفی و امر دستوری هنوز in nuce بود. این امر بدیهی است، اما مطرح کردن آن احتمالاً نه برای افلاطون آسان بوده است و نه برای تراسوماخوس تاریخی. به نظر خود زالومون تراسوماخوس تا a ۳۴۴ صرفاً به جامعه‌شناسی توصیفی^۲ مشغول بوده است و از آن‌جا به بعد توجه خود را به فرمانروا معطوف می‌دارد و به توصیف کسی می‌پردازد که به عنوان «بزرگ‌ترین ظالم» با موفقیت، «تمامی قوانین پیش از خود را زیر پا می‌نهد». در این‌جا تراسوماخوس علاوه بر اینکه تبیین می‌کند، به قضاوت هم می‌پردازد: خواننده‌ی هوشیار نمی‌تواند از جنبه‌ی تحقیری و تمسخری سخنان او غافل بماند. زیرا او زندگی را بزرگ‌ترین تغییر ممکن ارزش‌ها می‌داند که در مقابل دیدگانش جریان دارد. ظالم‌ترین

۱. هر دو طرف این قضیه را آدیمانتوس Adimantus در c ۳۶۷ به صراحت اظهار می‌دارد، آن‌جا که می‌گوید: «با تراسوماخوس همراهی هستم که عدالت، خیر انسانی دیگر است، و به نفع اقویا است، و ظلم همان منفعت و صلاح خود فرد است، ولی به زیان ضعفاست». بدین ترتیب عدالت همان اطاعت از قوانینی است که قدرت حاکمه برای مصالح خویش، یعنی به طور ظالمانه، وضع کرده است (که به عبارت تراسوماخوس همان اقویا هستند). دیدگاه سازگارتری را افلاطون در کتاب دهم قوانین (a ۸۹۰) از زبان کسانی (ظاهراً غیر از تراسوماخوس) نقل می‌کند که می‌گویند

εἶναι τὸ δικαιοτάτον ὅτι τις ὅν νικᾷ βιοτεύμενος

۲. «جملاتی که، ... فقط معرفت‌های جامعه‌شناختی ارائه می‌دهند» (Savigny - 1911, 143). فقط به توصیف مفاهیم پرداخته می‌شود، اما هیچ دستوری داده نمی‌شود از قبیل اینکه: «عادلاته عمل کنید، مطابق قانون رفتار کنید».

انسان عادل‌ترین می‌گردد؛ یعنی وقتی به قدرت رسید مردم او را عادل خطاب می‌کنند.^۱

تفسیر قسمت اخیر اظهارات تراسوماخوس را می‌توان پذیرفت، اما زالومون در مورد اینکه وی تا آنجا فقط به عرضه‌ی «اطلاعات جامعه‌شناختی» پرداخته است، از این نکته غفلت می‌ورزد که خود تراسوماخوس مفهوم حاکم «به معنی واقعی کلمه» را مطرح کرده است، یعنی کسی که بی‌هیچ خطایی، به طور ایده‌آل، حکومت می‌کند، نه حاکم موجود و بالفعل. همین نکته بود که موجب شد سقراط استدلال کند که هیچ صاحب مهارتی از آن حیث که صاحب آن مهارت است، خواه آن مهارت حکومت باشد یا هر چیز دیگر، مهارت خود را برای منافع خویش به کار نمی‌برد. این ادعای زالومون متناقض است که سقراط نمی‌تواند با سخن گفتن از چگونگی حکومت صحیح (κᾶλῶς, ۳۴۷ a) یک فرد، تراسوماخوس را مجاب سازد، زیرا بحث تراسوماخوس ربطی به چگونگی وضع قانون از طرف کسی که می‌خواهد درست حکومت کند ندارد، بلکه مربوط به این است که مردم عملاً در این جهان چگونه حکومت می‌کنند؛ علت تناقض گویی زالومون در این است که هیچ حکومتی عملاً خطاناپذیر

۱. زالومون در این جمله‌ی اخیر فراتر از متن می‌رود. مطابق توضیح کرنفورد باید گفت تراسوماخوس فرد یا گروه قدرتمند را «عادل» می‌نامد، و نمی‌گوید که دیگران او را به این نام می‌نامند. (آنها او را «خوشبخت» و «مبارک» می‌خوانند.) سخن او این است که عدالت به نفع آنها «است» و انسان عادل کسی است که به خاطر خوش قلبی خود راضی می‌شود از او [حاکم] فرمان برد و در خدمت منافع او باشد. اما به نظر می‌رسد زالومون فقط نتیجه‌ی مشروع سخنان تراسوماخوس را بیان می‌کند، و این استنتاج او ناسازگاری موجود در اظهارات عاطفی تراسوماخوس را به خوبی نشان می‌دهد: عدالت منفعت اقویا (یعنی همان هیئت حاکمه) است، ولی اگر اقویا در پی منفعت باشند کاری ظالمانه انجام داده‌اند. گلاوکن در تایید استدلال تراسوماخوس می‌گوید (۳۶۱ a) انسان کاملاً ظالم خواهد دید که بیش از همه به عدالت مشهور می‌شود.

نیست. با این حال حاکم خطاناپذیر یا ایده‌آل به نظر تراسوماخوس کسی است که بدون هیچ اشتباهی در جهت منافع خویش به وضع قانون می‌پردازد و چنین شخصی هیچ عنایتی به مسایل اخلاقی‌ای که صفای نفس سقراط برای او پیش می‌آورد، ندارد. ردّ پیشنهادی که کلیتوفون مطرح می‌سازد (که منظور او از منفعت اقویا آن چیزی است که قدرتمندان، به راست یا به غلط، منفعت گمان می‌کنند) او را در معرض مجادله‌ی سقراط قرار می‌دهد.^۱

۱. جوزف در A. and M. Phil. 18: «پاسخ تراسوماخوس ... تقابلی میان امر واقعی و امر ایده‌آل به وجود می‌آورد که در نهایت به زیان خود او تمام می‌شود». کروس و وزلی نیز می‌گویند (p. 46) او «می‌توانست با قبول پیشنهاد» کلیتوفون «بهتر پیش رود». کرفورد این سخن را بر مبنای این فرضیه (که خیلی متفاوت از فرضیات آنها نیست) رد می‌کند که تراسوماخوس نظریه‌ی حق طبیعی اقویا را مطرح می‌سازد.

زالومون همچنین باید این اعتراض را هم پیش بینی می‌کرد که تراسوماخوس در ۳۹۹ c و ۳۴۱ a نیز با زبان دستوری سخن گفته است، آن‌جا اذعان می‌کند فرامین حکمران نه تنها «عادلانه» است (وقتی که مطابق تعریف سقراط کسی را عادل بنامیم که از قانون اطاعت می‌کند) بلکه *πουητέον τοῖς ἀρχομένοις*. از این‌جا می‌توان استدلال کرد که به عقیده‌ی خود تراسوماخوس زیردستان باید اطاعت کنند. در پاسخ آن شاید گفته شود: (الف) در این مرحله از اندیشه، که واژگان گوناگونی بر بیان موشکافی‌های فلسفی، آن‌گونه که برای فیلسوف قرن بیستم فراهم است، وجود نداشت برخی خلط‌ها میان زبان توصیفی و زبان تجویزی اجتناب‌ناپذیر بوده است و تجرید کامل هرگونه دلالت تکلیفی از کلمه‌ی دیکایون [عدالت] مقدور نبوده است؛ (ب) الزامی که در این‌گونه صفات لفظی هست به هیچ وجه همیشه از نوع الزام اخلاقی نبوده است: این الزام می‌تواند حاکی از تأثیر شرایط بوده باشد، یا برای به دست آوردن اهداف خاصی صورت گیرد (همان چیزی که ارسطو بعداً ضرورت فرضی نام نهاد: که نمونه‌های این نوع کاربرد را در ۳۶۱ c می‌توان مشاهده کرد).

ای. ال. هاریسون در مقاله‌ی خواندنی خود در Phoenix, 1967، می‌گوید این یکی از مواردی است که افلاطون تراسوماخوس را «بر بیان آن‌وا می‌دارد» یعنی او به دلیل طرح هنرمندانه‌ای که خودش در جمهوری دارد، این سخنان را از زبان سوفسطایی مذکور نقل می‌کند.

براساس این تفسیر تراسوماخوس از غیر واقعی و کودکانه بودن بحثی که تا این جا صورت گرفته خشمگین می شود، و با عصبانیت سخن متناقض نمایی می گوید که به عقیده ی وی جریان زندگی واقعی را نشان می دهد: «عدالت کذایی شما از آن خودتان!» او حاضر نیست این سخن نسبتاً خطابی او مورد بررسی سقراط قرار گیرد، او به سوالات سقراط با اهانت (مثل این سخن که سقراط نیاز به دایه دارد)، و عصبانیت شدید، و با تلاش ناموفق برای شانه خالی کردن از بحث، پاسخ می دهد (d ۳۴۴). نظریه ای را که او عرضه می دارد کرنفورد «پوچ گرایی اخلاقی» می نامد. همان طور که جوزف نوشته است:

او، مانند هابز، معتقد است هر انسانی فقط بر اساس سود شخص خود عمل می کند - اگر او قانون وضع می کند، به این علت است که آن را به نفع خود می داند؛ اگر از آنها اطاعت می کند، برای این است که اطاعت از آن را سودمندتر از پذیرش تاوان سرپیچی از آن می داند، اگرچه عملی که از او خواسته می شود منافع حاکم را تأمین می کند نه منافع خود او را.

سخنان تیلور را نیز می توان بر آنچه نقل شد افزود که

تراسوماخوس، برخلاف هابز، لازم نمی بیند مطلق گرایی «شهریار» را با توسل به «قرارداد اجتماعی» توجیه کند، یعنی چیزی که به نظر او سرپوشی برای توجیه قدرت شهریار بوده است؛ از آن جا که او «حق» را دارای هیچ معنایی نمی داند، لازم نیست نشان دهد که سلطان برای سلطه ی خود حق دارد؛ کافی است ملاحظه کنیم که صرف سلطان بودن او قدرت وی را برای مطاع ساختن دیگر تضمین می کند.

این نظریه، همان طور که گروته پی برده است، با نظریه ای که کالیکلس

در گرگیاس مطرح می‌کند فرق دارد؛ او می‌گوید حق اقویا است که هر چه بیشتر به فکر قدرت و لذت خویشتن باشند زیرا اقتضای «قانون طبیعت» همین است و اقویا نه تنها عملاً از آن قانون تبعیت می‌کنند، بلکه وظیفه‌ی آنها هم همین است.^۱

و آخرین سخن اینکه، تفسیر ما از تراسوماخوس افلاطونی مطابق با یکی از شواهد معدود مستقلی است که در مورد او وجود دارد. یکی از شارحین فایدروس می‌گوید که «او در یکی از سخنرانی‌های خود تقریباً این سخنان را نوشته است: خدایان از آنچه که در میان انسان‌ها جریان دارد بی‌خبرند. اگر باخبر بودند، نسبت به بزرگ‌ترین خیر انسان، یعنی عدالت، اهمال نمی‌ورزیدند، در حالی که می‌بینیم انسان‌ها اصلاً آن را به کار نمی‌بندند» (هرمیاس = تراسوماخوس پاره‌ی ۸ در دیلز - کرانتس).^۲ این سخن را کسی می‌گوید که اخلاق‌گرایی سرخورده باشد، یعنی همان کسی که در محاوره‌ی افلاطون با سوء داور، و بد خلقی^۳، و تناقض‌گویی، این

۱. جوزف، A. and M. Phil. 17؛ تیلور، Plato, 268؛ گروته، History, ch. 67, 1888 ed. vol. VII, p. 72. سخن متأخرتر جی. پی. مگ ویر J. P. Maguire در Yale Class. Stud. 1947, p. 164 نیز شبیه قول گروته است: «برخلاف کالیکلس، نه تراسوماخوس چیزی به نام حق طبیعی را می‌پذیرد و نه گلاوکن.» به نظر پوپر هردوی تراسوماخوس و گلاوکن به «پوچ‌گرایی اخلاقی» معتقدند (Open Soc. 1. 116).

۲. همچنین آدیمانتوس، اندکی سپس‌تر در جمهوری (۳۶۵ d)، از زبان جوانان می‌گوید: «چرا باید در اندیشه‌ی خدایان باشیم، در حالی که آنها یا اصلاً وجود ندارند و یا توجهی به کارهای ما نمی‌کنند؟» در این سخن تراسوماخوس نشانی از «مبالغه‌گویی آشکار» و «گزافه‌گویی صریح» دیده نمی‌شود تا موجب شود که اچ. گومپرتس جدی گرفتن آن را غیرممکن بداند، و به ناچار آن را یک πολίτης با بیان لادری‌گرایانه تلقی کند (S. u. RH. 50).

۳. مزاج تند تراسوماخوس در جاهای دیگر نیز مورد اشاره قرار گرفته است، ارسطو، خطابه، ۱۹ b ۱۴۰۰. برای اطلاعات ما از تراسوماخوس تاریخی همچنین نگاه کنید به صفحات ۲۴۷ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

نظریه را اظهار می‌کند و خود را در معرض سختگیری سفسطی گونه‌ی سقراط قرار می‌دهد. در جایی که هیچ کس عدالت را مد نظر ندارد اگر کسی بخواهد بر مبنای آن عمل کند، فقط صفت «ساده لوح شریف» را می‌تواند از آن خود سازد.

ج) گلاوکن و آدیمانتوس

گلاوکن پس از بحث فوق‌الذکر (در آغاز کتاب دوم) از اینکه تراسوماخوس خیلی زود عقب‌نشینی کرد اظهار نارضایتی می‌کند. او می‌خواهد سقراط ثابت کند که عدالت هم به خودی خود خوب است و هم از حیث آثاری که دارد. او می‌خواهد روشن شود که «عدل و ظلم چه هستند، و خود حضور آنها در روح انسان چه نتایجی به بار می‌آورد»، بی‌آنکه پاداش‌ها یا سایر نتایج خارجی را لحاظ کرده باشیم. به نظر او سقراط باید عدالت را به خاطر خودش مورد ستایش قرار دهد، وی برای این کار ابتدا باید با تمام قوا در مقابل سقراط موضع مخالف بگیرد، و برای این منظور نخست تمام آنچه را که «مردم» درباره‌ی منشأ و ماهیت عدالت «می‌گویند»، بازگو می‌کند.

آنها می‌گویند ظلم کردن به خودی خود مطلوب است، اما تحمل ظلم چنین نیست، و زیان تحمل ظلم بیش از سود ارتکاب آن است. تجربه ثابت کرده که به آسانی نمی‌توان از فواید ارتکاب ظلم برخوردار بود و از مضرات تحمل آن برکنار ماند. بنابراین، مردم چاره را در این دیدند که قوانینی وضع کنند و توافق‌هایی به وجود آورند تا ملزم شوند نه ظلم کنند و نه ظلم بپذیرند. آنچه را که مطابق این قوانین بود قانونی و عادلانه خواندند. این، منشأ و ماهیت عدالت است، و علت ارزشمندی آن این نیست که ذاتاً خوب است، بلکه چون نمی‌توانند بی‌تحمل کیفر ظلم کنند به عدل گردن می‌نهند. کسی که بتواند همیشه با موفقیت دست به ارتکاب ظلم بزند دیوانه است که خود را مقید به اینگونه پیمان‌ها بکند. فرض کنید کسی انگشتی

افسانه‌ای گیگس Gyges را در دست داشته باشد، و بر اثر نحوه‌ی در دست کردن آن بتواند خود را به دلخواه خویش از دیدگان مردم مخفی یا بر آنها آشکار سازد و بدین ترتیب از نتایج کردارهای خود در امان باشد. در این صورت تمایز میان کارهای خوب و بد از میان خواهد رفت، زیرا هیچ کس نمی‌تواند در مقابل وسوسه‌ی دزدی، و ارتکاب زنا، و انجام هرگونه شرارت سودمند و لذت‌بخش ایستادگی کند. هیچ کس از سرِ رضا تن به نیکی، یا عدالت، نمی‌سپارد، بلکه فقط بنا به ضرورت، از ترس اینکه خود نیز روزی گرفتار ظلم شود، آن را می‌پذیرد.^۱

پس آنچه مهم است عادل بودن نیست، بلکه عادل نمودن است. برای مقایسه‌ی انسان عادل با انسان ظالم، باید آن دو را در خالص‌ترین صورت در نظر بگیریم، یعنی هر دو باید در سیرت خود تمام و کامل باشند. کسی که ظلم را در حد اعلی داراست هرگز گرفتار نخواهد شد - زیرا این امر نشان نقص او خواهد بود - بلکه در زندگی چنان اشتهاری بر امانت و صداقت خواهد یافت که هرگز لکه‌دار نگردد. انسان عادل کامل، برخلاف او، نباید به فضیلت مشهور گردد: زیرا این امر او را مورد احترام و تکریم قرار می‌دهد و ما هرگز مطمئن نمی‌شویم که او برای خود فضیلت، عادل مانده است نه برای این گونه احترامات. فضیلت او باید به وسیله‌ی اشتهار به شرارت در طول زندگی آزموده شود. پیشگویی سرنوشت این دو مشکل نیست. کسی که کاملاً عادل است به زندان خواهد افتاد، و شکنجه خواهد شد، و به اتهام کجروی به اعدام محکوم خواهد گشت، در حالی که آنکه در حد اعلای ظلم قرار دارد از برکات ثروت، و دوستان، و انواع نعمت‌ها برخوردار خواهد شد، و حتی به وسیله‌ی قربانی‌های فراوان توجه خدایان را نیز جلب کرده، از

۱. برای مقایسه با هابز نگاه کنید به بیگانه Studi, 41 f، مخصوصاً به نقل قول از درباره‌ی شهروندی ۲، ۱: «Statuendum igitur est originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia sed a mutuo metu exstitisse»

حمایت آنها نیز برخوردار خواهد شد.

در این جا آدمیان توس اضافه می کند که سخنان گلاوکن را باید با استدلال های کسانی که به عدالت سفارش می کنند تکمیل کرد، زیرا آنها عدالت را برای خودش توصیه نمی کنند بلکه آن را فقط برای شهرت و نتایجی که به بار می آورد - کسب احترام مردم و جلب عطف و خدایان در دنیا و آخرت - مورد سفارش قرار می دهند؛ و جلوگیری آنها از ظلم به دلیل این است که در این دنیا موجب کیفر و بدبختی و در آخرت موجب گرفتاری به عذاب جهنم می شود. همه ی مردم عدالت را چیزی خوب می شمارند و زبان به ستایش آن می گشایند، ولی در ته دل آن را چیزی سخت و پر زحمت می یابند، در حالی که خود پرستی و ظلم را چیزی آسان و دلپذیر می شمارند و فقط به طور ظاهری و براساس قانون (نوموس) آن را نکوهش می کنند. حتی خدایان نیز زندگی پر محنتی را برای بسیاری از مردمان عادل فراهم می سازند، و تحت تأثیر قربان ها، و شعائر مذهبی، و اوراد و اذکار قرار می گیرند و از گناهان ظالمان در می گذرند و حتی به آنان کمک هم می کنند. اینها دیدگاه های توده ی مردم هستند. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم همانند کالیکلس قهرمانانه از انسان متعالی قدرتمند و بی پروا دفاع کنند، و چنین انتظاری هم نداریم. بلکه به جای آن با ترکیب نسبتاً پستی از حرص، حسد، حقارت و ترس روبه رو هستیم. هر کسی مایل است در صورت امکان از دستاوردهای ظالمانه ی همشهریان خود برخوردار باشد، اما اگر چه زندگی عادلانه ناگوار است، گریزی از آن نیست. در واقع، تنها چیز حایز اهمیت این است که عادل جلوه کنیم، اما، چون انگشتی گیگس فقط یک امر افسانه ای است، چاره ای جز این نیست که خود را همیشه در چارچوب قانون و امور اخلاقی مورد قبول نگه داریم. «انسان کاملاً ظالم»، آرمانی دست نیافتنی است.

(د) طبیعت و ضرورت

گلاوکن می گوید (c ۳۵۹) نفع شخصی چیزی است که هر طبیعتی (فوسیسی) آن را بالطبع خوب خوب می داند و به دنبال آن می رود، هر چند که در اثر اجبار قانون یا قرارداد (نوموس) مجبور می شود مساوات را رعایت کند. این همان نوع واقع گرایی یا واقع بینی است که در توکودیدس مشاهده می کنیم. وی در عبارتی که بارها نقل کردیم می گوید طبیعت انسان است که خطا می کند و در صورت امکان، بر دیگران تسلط می یابد^۱، و گرگیاس سوفسطایی می گوید (هلن، ۶، دیلز - کرانتس، II، ۲۹۰): «حکم طبیعت این نیست که ضعفا مانع کار اقویا باشند، بلکه آنها باید از قدرتمندان فرمان برند، قوی باید رهبری کند و ضعیف هم باید تابع او باشد.»

ویژگی واقعی یا غیر اخلاقی گرایش رایج در مورد طبیعت انسان مخصوصاً از این حیث مورد تأکید قرار می گیرد که غالباً طبیعت را همراه با مفهوم ضرورت مطرح می کنند. در محاوره‌ی ملوسی‌ها (توکودیدس، ۵، ۱۰۵، ۲) نمایندگان آتن می گویند حکومت اقویا یک «ضرورت طبیعی» (ὕπὸ φύσεως ἀναγκαιότης) است، و اینگونه اظهارات تأثیر علوم طبیعی آن زمان را بر مسایل اخلاقی نشان می دهد. ضرورت (آنکه) به عنوان یک نیروی کیهان‌شناختی از اندیشه‌ی ماقبل سقراطی نشأت می گرفت، که در سنت غربی (پارمنیدس، و امپدوکلس، و فیثاغوریان) تقریباً دارای بار عرفانی و دینی بود، اما در عقل گرایی ایونی، که در تفکرات لوکیپوس و دموکریتوس به اوج خود رسید، این مفهوم به صورت نیروی طبیعی فاقد

1.E. g. 4. 61. 5 πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν;
3. 45. 3 πεφύκασί τε ἅπαντες... ἁμαρτάνειν (cf. the reference in §7 to ἡ ἀνθρωπεῖα φύσις); 3. 39. 5 πέφυκε ... ἄνθρωπος τὸ μὲν θερπεῦον ὑπερφρονεῖν τὸ δὲ μὴ ὑπεῖκον;
1. 76. 3, χρησόμενοι τῇ ἀνθρωπεῖα φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν.

شعور درآمد و با ترکیب‌های اتم‌ها و آثار ناشی از آنها برابر گرفته شد. آریستوفانس در نمایشنامه‌ی ابرها از اصطلاحات علمی دانشمندان به صورت تمسخرآمیز تقلید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این مفهوم برای توجیه کارهای غیر اخلاقی وارد زندگی انسان گردید. آناکه [ضرورت] ابرها را پر از رطوبت می‌کند و حرکاتی را در آنها ایجاد می‌کند که به برخورد آنها با یکدیگر و پیدایش رعد و برق منتهی می‌شود؛ و حالا موجد این ضرورت، زئوس نیست، بلکه «حرکت گردبادی آسمانی» است (ابرها ۳۷۶ و بعد). در قسمت‌های بعدی نمایشنامه (۱۰۷۶) استدلال غیر عادلانه، بلوغ را از «ضرورت‌های طبیعت» برشمرده، بی‌شرمی و اتراف را «عامل تحقق طبیعت انسان» می‌داند. خود دموکریتوس به شیوه‌ی ملایم‌تری به زندگی انسان منتقل می‌شود آنگاه که می‌گوید (پاره‌ی ۲۷۸) به وجود آوردن بچه یکی از ضرورت‌های ناشی از طبیعت محسوب می‌شود.^۱

مخالفان قانون با استفاده از رابطه‌ی میان ضرورت و طبیعت استدلال کردند که قانون، کوششی برای خنثی کردن نیروهای طبیعی است، که به حق با شکست مواجه می‌شود.

بدین ترتیب می‌بینیم آنتیفون، در آن‌جا که مزایای تخطی از قانون را در صورت امکان خلاصی از عقوبت برمی‌شمارد، می‌گوید احکام قانون تحمیل‌های تصنعی ناشی از قرارداد انسان‌ها هستند، در حالی که احکام طبیعت حقایق ضروری هستند زیرا به طور طبیعی به وجود آمده‌اند؛ و در تأکید بر انسانیت، مشترک در مقابل اختلافات صوری نژادی می‌گوید نفس کشیدن و غذا خوردن، اعمالی هستند که «به طور طبیعی برای همه‌ی

۱. بدون تردید ارجاع نویسندگان بقراطی به φύσις ἀνθρώπου = طبیعت انسان [نیز به انتقال این واژه از ساختار عالم به طبیعت انسان کمک کرد، اگرچه آنها بیشتر آن را به معنی فیزیولوژیکی به کار می‌بردند تا به معنی اخلاقی.

انسان‌ها ضرورت دارند.^۱ در قطعه‌ای از اورپید «ضرورت» به جای طبیعت (فوسیس) در مقابل قانون (نوموس) به کار برده می‌شود.^۲ حاصل بحث این است که چون قوانین طبیعت ضروری هستند، و در عالم انسانی نیز همانند عالم طبیعت جریان دارند، پس انسان‌ها تا زمانی که مانعی از طریق مداخله‌ی قانون پیش نیاید، تابع همان قوانین طبیعت خواهند بود. به نظر افرادی چون توکودیدس و (اگر اشتباه نکنم) ترسوماخوس، این حقیقتی است که بی‌تردید باید پذیرفت. برخی‌ها هم این نتیجه‌ی مثبت و عملی را می‌گیرند که مخالفت با «قوانین طبیعت» یقیناً زیانبار است، و باید تا آن‌جا که مقدور است از آنها پیروی کرد.^۳

۱. آنتیفون پاره‌ی ۴۴A، مجموعه‌ی ۱، ۲۳ و بعد (دیلز - کرانتس، II، ۳۴۶ و بعد) و ۴۴B، مجموعه‌ی ۲، ۱۵ و بعد (همان، ۳۵۳). این مطالب را در صفحه‌ی ۱۹۵ و بعد به طور مشروح بررسی می‌کنیم.

۲. پاره‌ی ۴۳۳ در مجموعه‌ی ناوک $\epsilon\gamma\omega\gamma\omega \phi\eta\mu\iota \kappa\alpha\iota \nu\acute{o}\mu\omicron\nu \gamma\epsilon \mu\eta \sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\nu$

$\epsilon\nu \tau\omicron\iota\tau\iota \delta\epsilon\iota\nu\omicron\iota\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\acute{\omega}\nu \pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu.$

نقل قول از هیپولوتوس پیشین است، و گوینده‌ی سخن هر کس باشد (در این مورد نگاه کنید به هاینمن، *N. U. Ph.* 126, n. 5)، بی‌تردید به احساس گناه فایده‌را نظر داشته‌اند، به طوری که $\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}$ متناظر با $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\alpha\iota$ در ابرها ۱۰۷۵ است.

۳. مقایسه کنید با هاینمن *N. U. Ph.* 125 f. (اگرچه من نمی‌توانم با این سخن او موافقت کنم (126, n. 4) که استعمال آن‌اکه به عنوان یک نیروی جهان‌شناختی از سوی لوکیپوس و دموکریتوس ارتباطی با استعمال آن توسط سوفسطاییان ندارد). باید توجه داشت که «ضرورت» را می‌توان به گونه‌ای کاملاً متفاوت بر خود نوموس، به عنوان اجباری که از قانون و قرارداد ناشی می‌شود، نیز اطلاق کرد. گلاوکن در جمهوری می‌گوید این را اکثر مردم ضروری می‌دانند، اما (از نظر منافع شخصی) خوب نمی‌دانند. اجبار طبیعت مطلق است، ولی اجبار قانون نسبی است.

۴. طرفداران «طبیعت»

کسانی که قانون را تحمیلی ناموجه بر اعمال طبیعت دانسته‌اند و آن را محکوم کرده‌اند، دارای دو دیدگاه کاملاً متفاوت بوده‌اند، که می‌توان یکی را خودخواهانه یا فردگرایانه و دیگری را انسان‌گرایانه نامید.

الف) [طرفداری] خودخواهانه.

همگام با کسانی که می‌گویند تاریخ شاهد این واقعیت است که طبیعت انسان هم در افراد و هم در جوامع، هر کجا که مقدور بوده، خودخواهانه و جبارانه عمل کرده است، کسانی هم هستند که این واقعیت را نه تنها ضروری بلکه حق و شایسته هم دانسته‌اند. به نظر آنها جبار نه تنها حقیقی گریزناپذیر، بلکه امری آرمانی و مطلوب هم بوده است.

(۱) کالیکلس: «طبیعت» به منزله‌ی حق اقویا. نکات برجسته‌ی این اخلاق را افلاطون در گرگیاس از زبان کالیکلس توضیح می‌دهد، و در قوانین آن را این‌گونه خلاصه می‌کند (a ۸۹۰):

کسانی، از میان شعرا و نثرنویسان، که دارای این عقاید هستند در نظر جوانان خردمند و حکیم می‌نمایند، آنها می‌گویند اوج عدالت عبارت از غلبه‌ای است که به وسیله‌ی زور به دست آید.^۱ این سخنان سبب می‌شود که جوانان بی‌دین شوند، و گمان کنند خدایانی که قانون، ما را بر اعتقاد به آنها ملزم می‌کند، وجود ندارند. نیز آشوب‌های منازعات مدنی از همین جا ناشی می‌شود، زیرا انسان‌ها به سوی «زندگی مبتنی بر حق طبیعی» کشیده می‌شوند و آشکارا به دنبال راه‌هایی برای تفوق بر هم‌معنوعان خود می‌گردند و از خدمت به دیگران که مقتضای قانون و سنت (نومس) است، سر باز می‌زنند.

کالیکلس چهره‌ی نسبتاً مرموزی است، زیرا به جز محاورات افلاطون در هیچ جای دیگر سخنی از او به میان نیامده است. اما توصیف او با چنان جزئیات معتبر صورت گرفته است که جعلی دانستن وی را با مشکل جدی مواجه می‌کند. یحتمل چنین شخصی وجود داشته است، و به داشتن آرای مشهور بوده است که افلاطون به او نسبت می‌دهد، اگرچه ممکن است افلاطون، برای اینکه بتواند سببیت سلطه‌جویی او را به طور کامل نشان دهد، برخی از عناصر را از سایر منابع برگرفته تا با اسناد آنها به کالیکلس، نظریه‌ی «آنچه ممکن است حق است» را در افراطی‌ترین شکل خود به شیوه‌ای نسبتاً متداول عرضه کند.^۲ او جوانی ثروتمند و اشرافی است که تازه

۱. پس موضع این افراد با موضع تراسوماخوس فرق دارد، زیرا به نظر او جباریت یک $\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ است و جبار $\tau\eta\ \theta\lambda\eta\ \alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ $\eta\delta\iota\kappa\eta\kappa\acute{\omega}\varsigma$ است (صفحه‌ی ۱۷۳، یادداشت ۱ کتاب حاضر).

۲. منظور من از «جزئیات معتبر» این است که او دارای دار و دسته‌ی واقعی توصیف می‌شود و شخصیت‌های تاریخی شناخته شده‌ای به عنوان دوستان و آشنایان او بر شمرده می‌شوند. در این مورد سه نظریه ممکن است که هر سه نیز طرفدارانی دارد: (۱) او کاملاً جعلی است، (۲) از این نام به عنوان نقابی برای شخصیتی مشهور چون کریتیاس یا الکیبیادس استفاده شده است، (۳) وی شخصیتی تاریخی است. احتمال شق اخیر خیلی زیاد است. نگاه کنید

وارد زندگی سیاسی می‌شود (a ۵۱۵)، و هر چند میزبان گرگیاس است، خود در زمره‌ی سوفسطاییان قرار ندارد. او با «کسانی که تعلیم فضیلت را حرفه‌ی خود ساخته‌اند»^۱ میانه‌ی خوبی ندارد و آنها را توده‌ای بی‌ارزش می‌انگارد، و بی‌تردید همان‌طور که هیپوکرآتس جوان در گرگیاس از صرف تصور اینکه سوفسطایی شمرده شود سرخ می‌شود، او هم از انتساب به آنها عار داشت. روابط اشرافی و متنفذانه‌ی او از عشق وی به دموس^۲ Demos، پسر پوریلامپس Pyrilampes ناپدری افلاطون، و دوستی او با آندرون Andron، یکی از چهار صد نفری که انقلاب متنفذین ۴۱۱ را به وجود آوردند^۳، و از ستایش او از کفایت وی که d ۵۱۲ مورد اشاره قرار گرفته است، معلوم می‌شود.

Dodds, Gorgias, 12 f. و نیز در مورد نظریات مختلف به Untersteiner, Sophists, 344, n. 40. دودس احتمال می‌دهد کسی که آنگونه «جاه‌طلب و فوق‌العاده صریح و رک‌گو باشد» در همان سال‌های پر آشوب اواخر قرن پنجم، و قبل از آنکه بتواند در تاریخ برای خود جایی باز کند، جان خود را از دست داده باشد.

۱. a ۵۲۰. اگر چه خود گرگیاس بی‌تردید از سوفسطاییان به حساب می‌آید (صفحه‌ی ۸۰ یادداشت ۱ کتاب حاضر)، می‌گویند کسانی را که این حرفه را برگزیده‌اند به باد استهزا می‌گرفت (منون c ۹۵). ممکن است توجه کالیکلس مخصوصاً معطوف پروتاگوراس بوده است، که یقیناً به این کار اشتغال داشت، و اعتدال و احترام به نوموس از سوی وی، خوشایند آنها نبوده است.

۲. غالب اسامی یونانی دارای معانی آشکار هستند، و می‌توان آنها را بسیار مسئله‌آفرین دانست. برخی بسیار واقعی به نظر می‌رسند، مثلاً تراسو-ماخوس برای شخصیتی تند و آتشین (مقایسه کنید با ارسطو، خطابه، ۱۹ b ۱۴۰۰)، اریستو-تیلِس [ارسطو] برای فیلسوفی غایت‌گرای، دمو-سیتنس برای خطیب مشهور آن زمان، دیوپیتس برای شکارچی‌ای ملحد. اما چرا مردی از خانواده‌ی قدیم و شریف فرزند خود را به نام دموس می‌نامد؟

۳. و نیز طرفداری احتمالی او از خود طبیعت. دودس خاطرنشان می‌کند (Gorgias, p. 13) که «تمجید از طبیعت، پس از زمان پیندار، معمولاً با تعصب اشرافی عجین بوده است»، اما شاید وضع پیچیده‌تر از این بوده است. نگاه کنید به بخش سوفسطاییان (۲) فصل ۳.

کالیکلس پس از اینکه شاگرد جوان و متعصب گرگیاس، پولوس polus، در بحث با سقراط وامانده می‌گردد وارد بحث می‌شود؛ پولوس سعی کرده بود مانند تراسوماخوس اثبات کند که «بسیاری از کسان از طریق ظلم و ستم به خوشبختی رسیده‌اند» (d ۴۷۰). او نیز، مانند تراسوماخوس، از جباران (پردیکاس مقدونیه و پادشاه بزرگ ایران) به عنوان نمونه یاد کرده بود: آنها بی‌تردید ستم پیشه (αἰσχροί, a ۴۷۱) هستند، اما اگر ستمگران بتوانند خود را از مجازات و کیفر برهانند، موفق و خوشبختند. همان‌طور که کالیکلس تذکر می‌دهد، پولوس با ظالم نامیدن آنها خود را در چنگال سقراط می‌اندازد؛ زیرا او بدین طریق اخلاق سنتی را کاملاً می‌پذیرد، یعنی اینکه ظلم هر چند برای شخص ظالم چیز خوبی است، در عین حال چیزی مذموم و شرم‌آور است. کالیکلس می‌گوید این سخن بی‌معنی است. پولوس به غلط قبول کرد که ظلم کردن زشت‌تر از ظلم دیدن است. این سخن از نظر قانونی و قراردادی درست است، اما از دیدگاه طبیعی درست دانستن آن پست و واهی است. طبیعت و قانون غالباً در تضاد هستند، به طوری که، اگر کسی از روی شرم نتواند آنچه را که واقعاً فکر می‌کند بر زبان آورد، به تناقض‌گویی کشیده می‌شود. این «ضعیفان»، یعنی اکثریت مردم، هستند که پیمان می‌بندند و قانون وضع می‌کنند.^۱ آنها هستند که می‌گویند فزون‌طلبی زشت و ظالمانه است، و ظلم را با فزون‌خواهی برابر می‌گیرند. عدالت طبیعی این است که بهتر بیشتر از بدتر داشته باشد، و قوی‌تر بیشتر از ضعیف‌تر.^۲

۱. τοὺς νόμους τιθέμενοι لازم به ذکر است که کالیکلس کلمه‌ی نوموس را هم برای اعمال قراردادی و هم برای قانون مضبوط و مدون به کار می‌برد. نگاه کنید به صفحات ۱۰۹ و بعد کتاب حاضر.

۲. (کالیکلس در b-d ۴۸۸ می‌گوید او کلمات βελτίων و κρείττεον و ἰσχυρότερος - بهتر و برتر و قوی‌تر - را به یک معنی به کار می‌برد.) این جمله و جمله‌ی بعد (c-d ۴۸۳) همفکری کالیکلس را با گرگیاس به روشنی

شاید متوجه شده باشیم که این قول ظاهراً با نظر تراسوماخوس در تضاد است، زیرا او می‌گفت قانون ساختگی دست اقویا است، خواه آنها جبار باشند یا گروهی از متنفذین و یا توده‌ی مردم (جمهوری e ۳۳۸). موضع آدیمانتوس به دیدگاه کالیکلس نزدیک است، آن‌جا که می‌گوید ضعفا هستند که از عدالت (منظور عدالت قانونی و قراردادی است) حمایت می‌کنند و ظلم را مورد مذمت قرار می‌دهند؛ البته نه اینکه خودشان به آن معتقد باشند، بلکه صرفاً به دلیل ضعف خویش چنین می‌کنند؛ و زشتی‌ای که همراه ظلم هست فقط یک امر قانونی [مربوط به نوموس] است. اما هر دوی اینها [تراسوماخوس و آدیمانتوس] و نیز پولوس، از این نظر مورد ملامت کالیکلس قرار خواهند گرفت که عدالت و ظلم را به معنی قراردادی آن به کار برده‌اند.^۱ او در ادامه می‌گوید چیزهای زیادی نشان می‌دهند که عدالت این است که اقویا بیشتر از ضعفا بهره‌مند باشند، مثلاً رفتار جمعی حیوانات و انسان‌ها هم در جوامع و هم در نسل‌ها نشانگر صدق این مدعا هستند. حمله‌ی داریوش و خشیارشا بر سرزمین‌های مردم دیگر مطابق عدالت طبیعی بوده است - و مطابق قانون هم بوده است، اگر منظور شما از قانون، قانون طبیعت باشد، نه قانونی که ما انسان‌ها وضع می‌کنیم. اصطلاح «قانون طبیعت» در ابتدای پیدایش خود به صورت یک پارادوکس ظریف به کار رفته است، ولی البته در هیچ یک از معانی اخیر آن چنین ناسازگاری‌یی وجود

نشان می‌دهد (اگر اساساً قصد افلاطون این نبوده باشد که خطابه‌ی غیر محتاطانه‌ی گرگیاس را از زبان او بازگو کند). مقایسه کنید با گرگیاس، هلن، πέφυκε γάρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι: ۶ ἄλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ὄγεσθαι.

۱. شاید به خاطر داشته باشیم که تراسوماخوس قبول نداشت که ظلم قراردادی نه تنها سودمند بلکه محترم و فاضلانه هم هست (صفحه‌ی ۱۶۵ و بعد کتاب حاضر). صرف دیدگاه‌های متفاوت کسی که آماده بود آنچه را که همه ظالمانه می‌دانند «عادلانه» بنامد، می‌تواند دلیل دیگری باشد بر این که عدم پذیرش تعهد از سوی وی، عمدی بوده است.

ندارد، نه قانون طبیعی *Lex naturae* که در نظریه‌ی اخلاقی و حقوقی از دوره‌ی رواقیان و سیسرون تا قرون اخیر امتداد داشته است و نه قانون‌های طبیعت دانشمندان که «همان یکنواختی‌های مشهود» هستند.^۱ اما این برداشت گرایشی است که قبلاً در اواخر قرن پنجم رواج داشته است، و مردم آتن در محاوره‌ی ملوسیان توکودیدس حتی لفظاً هم به آن نزدیک شدند، آنگاه که اصل حکومت اقویا را به عنوان یک «ضرورت طبیعی» و در عین حال یک قانون ابدی مطرح کردند.^۲ معیار سبعمانه‌ی رفتار طبیعی (که حیوانات را الگوی خود ساخته بود) نیز در قرن پنجم رایج بود. هرودوت در نقل یک نمونه، یونانیان را به صراحت استثنا می‌کند (۲، ۶۴)، اما آریستوفانس بارها آن را مورد تقلید تمسخری قرار می‌دهد (ابرها ۱۴۲۷ و بعد، پرندما ۷۵۳ و بعد).^۳

کالیکلس می‌گوید قوانین غیر طبیعی ما، بهترین انسان‌ها را از دوران جوانی تحت تعلیم قرار داده به آنها می‌آموزد که برابری، زیبا و عادلانه است؛ اما اگر شخص به طور طبیعی قدرت کافی برای قیام داشته باشد، مانند شیر جوان این بندها را می‌گسلد، و قفس خود را می‌شکند و به جای اینکه برده باشد ارباب می‌شود. در این صورت است که عدالت طبیعت با تمام جلال و جمال خود پرتوافشانی خواهد کرد. سقراط سعی می‌کند او را لااقل به موضع تراسوماخوس افلاطونی بازگرداند که مطابق آن، چون در حکومت دموکراسی، «اکثر مردم» قانون را وضع و تأیید می‌کنند پس آنها قوی‌تر و بهتر هستند (خود کالیکلس بهتر و قوی‌تر را یکی می‌داند)، و بنابراین مطابق استدلال کالیکلس آنچه آنها تصویب می‌کنند همان حق طبیعی

۱. نگاه کنید به یادداشت دودس بر گرگیاس ۳ a ۴۸۳.

۲. توکودیدس ۵، ۱۰۵، ۲، صفحه‌ی ۱۶۰ و بعد کتاب حاضر.

۳. در اینجا نیز فیلسوفان طبیعی احتمالاً مؤثر بوده‌اند. با این نظریه‌ی دموکریتوس مقایسه کنید که انسان‌ها برخی هنرها را به تقلید از حیوانات آموخته‌اند.

است؛ اما همین اکثریت تأکید می‌کنند که عدالت برای همه، حقوق مساوی در نظر می‌گیرد، و ستم کردن زشت‌تر از ستم دیدن است، بنابراین همه‌ی این مطالب نه تنها بر اساس قانون بلکه بر اساس طبیعت هم حق هستند.

کالیکلس با عصبانیت اعلام می‌کند که سقراط یاوه می‌گوید و ضمن بازی با الفاظ به نیرنگ خود ادامه می‌دهد. وقتی او می‌گوید اقویا بهتر هستند منظور وی از بهتر، کسانی است که به طور طبیعی بهتر باشند (a 492)، نه توده‌ی پست و فاقد موقعیت اجتماعی. وقتی سقراط از او می‌خواهد سخن خود را در مورد کسانی که باید حکم رانند و به دلخواه خود عمل کنند، اصلاح کند، او می‌گوید منظور وی خوبان و خردمندان است، یعنی کسانی که دارای شجاعت و لیاقت عملی برای امورات شهر هستند (c 491). چنین کسانی باید حکومت کنند، و عدالت این است که حاکمان بهتر از دیگران باشند. این سخن که آنها باید «بر خودشان نیز حاکم باشند» یعنی خویش‌نژاد باشند، مسخره‌آمیز است. عدالت و حق طبیعی اقتضا می‌کند کسی که زندگی آزاد دارد به جای کنترل هوس‌های خود، تا آن‌جا که ممکن است به آنها، میدان دهد، و با به کارگیری تدبیر و شجاعت^۱، حداکثر بهره‌را به آنها برساند. توده‌ی مردم، بی‌بند و باری او را فقط به این دلیل محکوم می‌کنند که از ناتوانی خویش شرم دارند، زیرا برای شخص قدرتمند، هیچ چیز بدتر و زشت‌تر از این نیست که خویش‌نژاداری پیشه کند، یا به قوانین و استدلال‌ها و سرزنش‌های دیگران اعتنا نماید. حقیقت

۱. افلاطون با معنایی که در این‌جا برای ἀνδρεία در نظر می‌گیرد مفهومی را که پیش از او در قرن پنجم رایج بود، دوباره مطرح می‌سازد. مقایسه کنید با توکودیدس ۳، ۸۲، ۴ ἀλόγιστος ἀνδρεία τὸ λμα μὲν γὰρ φιλέταιρος ἐνομίσθη ... τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρον πρόσχημα، و سخنان اتوکلس در اورپید، در زنان فنیقی، ۵۰۹ و بعد ἀνάνδρία γὰρ τὸ πλεον ὅστις ἀπολέσας τοῦ λασσον ἔλβε افلاطون در جمهوری d ۵۶۰ دوباره به آن اشاره می‌کند δέ σωφροσύνην ἀνάνδριαν καλοῦντες.

این است که تجمل و عیش و نوش و بی بند و باری، اگر بر قدرت متکی باشد، عین فضیلت (آرته) و سعادت است؛ و هر چه غیر از این بگویند جز سخنانی ظاهر فریب و استدلال‌هایی برخلاف طبیعت، و یاوه‌گویی‌های بی ارزش نیست. لازم نیست خود را در این جا به بقیه‌ی بحث مشغول داریم، که در آن ابتدا سقراط کالیکلس را متقاعد می‌کند که نظریه‌ی او لذت‌گرایی افراطی‌ای است که عملاً لذت و خوب را یکسان می‌داند، سپس با لطائف الحیل و نسبت به دیدگاه خود مردد می‌سازد تا اینکه مجبور می‌شود موضع خود را آشکارا تغییر دهد و بگوید سخنان پیشین، عقیده‌ی واقعی او نبوده است؛ البته به نظر او برخی لذت‌ها خوب و برخی دیگر بد هستند.

پس در این جا نیز از طبیعت در برابر قانون به افراطی‌ترین صورت، و با حرارت و فصاحت بیشتر حمایت می‌شود. چیزی به نام عدالت طبیعی وجود دارد، و آن فقط عبارت از این است که شخص قدرتمند با حداکثر قدرت خود زندگی کند و در ارضای شهوات خویش حدی نشناسد. هر آنچه ممکن است حق است، و خواست طبیعت این است که قوی به همه‌ی آمال خود برسد. قوانین موجود بشری کاملاً غیر طبیعی هستند، زیرا آنها حاصل تلاش ضعفا و توده‌ی بی ارزش برای خنثی کردن قصد طبیعت، مبنی بر سلطه‌ی اقویاست. عادل حقیقی، جبار بی رحم است، نه فرد دموکرات، و نه سلطان قانونی. این اخلاقی است که افلاطون با کمال جدیت در سرتاسر عمر با آن مقابله می‌کند؛ از آن هنگام که مرید جوان سقراط بود و از او آموخته بود که «هیچ کس دانسته خطا نمی‌کند» (البته به معنی معمولی آن)، تا پایان عمر خویش که دوباره در قوانین به مخالفت با آن پرداخت و، چون آن اخلاق، ریشه در علوم طبیعی آن زمان داشت، در تیمائوس بحث خلقت را به گونه‌ای مطرح کرد که اصلی‌ترین پایه‌های آن را براندازد. تأکید بر این نکته ضروری است، زیرا برخی‌ها این نظریه‌ی مشکوک را مطرح می‌کنند که افلاطون در اندرون خود با کالیکلس احساس هم‌دلی می‌کرد، و

او در واقع ترجمان حال افلاطون بود، و شاید تنها آشنایی افلاطون با سقراط باعث شده بود که بتواند طبیعت خود را سرکوب سازد. کالیکلس «نماینده‌ی خودِ سرکوب شده‌ی افلاطون است.»^۱ اگرچه افلاطون در اصل با نظریات کالیکلس مخالف است، آنها را با چنان سهولت و همدلی تشریح می‌کند که گویی خودش بر آنها فایق آمده یا باید فایق آید^۲ یا همان‌طور که جی رنسی G. Rensi می‌گوید: «تضاد سقراط و کالیکلس در گرگیاس تضاد میان دو نفر نیست بلکه ناسازگاری است که در اندیشه‌ی یک فرد جریان دارد.»^۱ دودس تا حدودی این سخن را می‌پذیرد، زیرا افلاطون «همدلی خاصی» با کسانی که مانند کالیکلس بودند احساس می‌کرد، و تصویری که او از کالیکلس ترسیم می‌کند «نه تنها جاندار و با حرارت است، بلکه دارای نوعی احساس پر تأسف نیز هست.»^۲ این سخن معتدلانه‌ی لونیسون بسیار پذیرفتنی به نظر می‌رسد (Defense, of P. 472) که «نباید افلاطون را با آن

۱. نقل قول‌ها از اچ. کلسن H. Kelsen است بدان گونه که لوینسن Defense of P. 471 اسناد داده است، و اقوال هایت Hight و رنسی را اونترشتاینر، Sophists, 344, n. 40 نقل کرده است.

۲. دودس Gorgias, 13 f. ویژگی ذهنی اینگونه داوری‌ها را می‌توان با مقایسه‌ی آنچه که دو نفر از نقادان، دودس و یگر در مورد یک عبارت گفته‌اند معلوم ساخت. در ۴۸۶ a-b دودس می‌گوید کالیکلس صمیمانه نگران سلامتی سقراط است، در حالی که یگر آن را «تحریک آشکار ابادی حکومت بر ضد او» تلقی می‌کند (Paideia II, 140). دودس ستایش سقراط از کالیکلس را در ۴۸۶ d تا ۴۸۷ b به عنوان «محک واقعی»، فرد نیکخواه، و رُک گو، و فرهیخته، به معنی ظاهری می‌گیرد: در حالی که به نظر یگر همه‌ی این سخنان «ریشخند نیش‌دار» هستند. در مقابل «احساس تأثر» کالیکلس (که در واقع خیلی هم محسوس نیست)، یگر از «آهنگ تهدیدآمیز کالیکلس» سخن می‌گوید، که «نشان دهنده‌ی جدی بودن مواضع آنها، و روحیه‌ی تضاد آشتی‌ناپذیر پیشروان هر دو طرف است» (ibid. 141). اچ. نیومان H. Neumann نیز «احساس واقعی سقراط در مورد دوست جوانش» را از عباراتی مانند ὦ φίλη κεφαλή [= دوست گرامی] در c ۵۱۳ استنباط می‌کند (TAPA, 1965, 286, n. 9).

عده از شخصیت‌های محاوراتش که از آنها متنفر است، یکی بدانیم.» مقایسه‌ی آهنگ این محاوره با محاوره‌ی پروتاگوراس آموزنده است؛ در آنجا سقراط با کسی صحبت می‌کند که، هر چند با او اختلاف بنیادی دارد، احترام واقعی برایش قایل است.

وقتی پروتاگوراس گهگاه، و به صورت توجیه‌پذیر، عصبانی می‌شود، سقراط خشم او را فرو می‌نشانند، و هر دو با روحیه‌ی حقیقت‌خواهی به بحث خود ادامه می‌دهند. انتقادهای با ملایمت صورت می‌گیرد، جو دوستی و تسامح بر بحث حاکم است، و بالاخره گفت و گو با تمجید متقابل دو طرف به پایان می‌رسد. اما در این‌جا تندی و بدخلقی آشکار وجود دارد. یاوه‌سرایی کودکان، سخنرانی عوامانه، لفاظی کردن، تنگ‌نظری، بی‌شرمی، بحث را به جاهای پست کشاندن، برخی از اتهاماتی که کالیکلس بر سقراط وارد می‌کند، و سقراط هم به اقتضای حال پاسخ مناسب می‌دهد.

از نظر روانشناختی، بی‌تردید همه‌ی اینها با وجود یک کالیکلس سرکوب شده در خود افلاطون سازگار است، اما اگر به کل فلسفه‌ی افلاطون نظر کنیم این امر غیرممکن می‌نماید. دودس «فصاحت و گیرایی نیرومند و آزاردهنده‌ای را که افلاطون به کالیکلس می‌بخشد» حایز اهمیت زیادی می‌داند، اما همه می‌دانیم که افلاطون دارای ذوق داستان پردازی خارق‌العاده‌ای بوده است.

دودس اضافه می‌کند که همین فصاحت، نیچه‌ی جوان را متقاعد کرد، در حالی که استدلال سقراط به نظر او سست آمد. این سخن شگفت‌انگیز نیست، ولی ارتباط زیادی به بحث ما ندارد.

پیغامبر اخلاق مردانه Herrenmoral، و اراده‌ی معطوف به قدرت Wille zur Macht، و ارزیابی مجدد همه‌ی ارزش‌ها Umwertung aller Werte نیاز چندانی به متقاعد شدن نداشت، زیرا او برادر همزاد کالیکلس است، در حالی که سقراط به نظر او، باز هم به عبارت دودس، «سرچشمه‌ی

اخلاق غلط» درآمده بود.^۱

(۲) آنتیفون: «طبیعت» به مثابه خودخواهی آگاهانه. فعلاً به این سؤال نمی‌پردازیم که آیا دیدگاه‌های زیر، که در برخی قطعات پاپیروس درباره‌ی حقیقت آنتیفون دیده می‌شوند، واقعاً از آن خود او هستند، یا او فقط «دیدگاه‌های مختلفی را از سنت یا مباحث آن زمان برگرفته» است تا مورد بررسی قرار دهد. بسیاری از پژوهشگران به شق اخیر معتقدند، زیرا به نظر آنها این دیدگاه‌ها با اخلاق قراردادی که آنتیفون در جای دیگر از آن حمایت می‌کند منافات دارد. برخی‌ها هم می‌گویند چنین تعارضی وجود ندارد، زیرا از عبارات مورد بحث بر نمی‌آید که گوینده‌ی آنها «مخالف غیر اخلاقی قانون و کنترل اجتماعی است، بلکه معلوم می‌شود که او نقاد آن است، یعنی سود انگار واقع‌گرایی است که در عین حال ذهنیت اجتماعی هم دارد.» سؤال اول را می‌توان کنار گذاشت، زیرا برای بحث کنونی ما همین اندازه کافی است که آنها دیدگاه‌های رایج در قرن پنجم را نشان می‌دهند. با بررسی آن دیدگاه‌ها باید روشن کنیم که آیا آنها غیر اخلاقی و خلاف قانون هستند

۱. دودس، *Gorgias*, 388. آنچه نیچه فرهنگ سوفسطایی نامید، به نظر او «همین حرکت بی‌ارزش در میان فریب اخلاقی - و آرمانی - مکاتب سقراطی» بود. او گفت: «سوفسطاییان یونانی بودند: اما سقراط و افلاطون که از فضیلت و عدالت جانبداری می‌کردند، یا یهودی بودند و یا چیزی بودند که من نمی‌دانم.» جای شگفتی نیست که کالیکلس توجه او را به خود جلب کرد. این عبارت‌ها در صفحه‌ی ۱۴۷ (متن انگلیسی) کتاب ای. اچ. جی. نایت *A. H. J. Knight* به نام برخی جنبه‌های زندگی و آثار نیچه، و مخصوصاً رابطه‌ی او با ادبیات و اندیشه‌ی یونانی نقل شده است، که احتمالاً دودس به آنها اشاره کرده است، آنگاه که، در آغاز پیوست اطلاعاتی درباره‌ی سقراط، و کالیکلس، و نیچه (گرگاس ۹۱-۳۸۷)، می‌گوید مفسرین نیچه به رابطه‌ی میان او و کالیکلس کمتر توجه کرده‌اند. نایت در صفحات ۱۴۷ به بعد آن کتاب چکیده‌ی مفصلی را از سخنرانی کالیکلس در پروتاگوراس نقل می‌کند. نیز نگاه کنید به نستله، *VMzuL*, 341 f.

یا نه.^۱ ممکن است چنین به نظر آید که مخالفت آنها با قانون یکی از ویژگی‌های ثابت آنهاست، که در عمل گاهی به دستوری خودخواهانه منتهی می‌شود («در رفتار شخصی خود، اگر می‌توانی پوشیده داری، قانون را نادیده گیر»)، و گاهی هم به انسانیتی بزرگ‌تر («فرق میان یونانیان و بیگانگان، فقط مسئله‌ی قانون است»).

آنچه در ذیل می‌آید، ترجمه‌ی آزاد پاره‌های پاپیروس است:^۲

پاره‌ی ۱، OP. 1364 (دیلز - کرانتس ۸۷۸ ۴۴۸):^۳ عدالت عبارت است از مراعات قوانین و سنی (νομίμα νόμιμα) یک جامعه. بنابراین سودمندترین شیوه‌ی برخورد^۴ با عدالت این است که هرگاه در پیش

۱. کیرفرد در *Proc. Camb. Philol. Soc.* 1956-7 استدلال می‌کند که آنتیفون در سرتاسر پاره‌های پاپیروس آراء دیگران را بررسی می‌کند. اینکه آن دیدگاه‌ها با قانون تعارض مستقیم ندارند، معتقد عده‌ای، از جمله گرین Greene است (240, *Moir*)؛ برای تفاسیر مشابه نگاه کنید به همان n. 122). به خود آنتیفون بعداً به طور مشروح خواهیم پرداخت (صفحات ۲۲۹ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی).

۲. با حذف پاره‌ی ۲، ۱۳۶۴ که در صفحات ۲۷۵ و بعد، بررسی خواهد شد. ترجمه‌ی کامل سیل تضادهای خطابی آنتیفون، و واژگان تکراری متعدد او، به جای اینکه سبک او را باز نمایند، آن را به صورت مسخره‌ای درمی‌آوردند و موجب ابهام استدلال او می‌شوند. این روش در زبان یونانی قابل تحمل است، ولی نمی‌توان آن را به زبان متعارف انگلیسی ترجمه کرد. کل پاپیروس را ویراستاران OP به انگلیسی ترجمه کرده‌اند، و بیگانه در *Studi*, 56ff. 101ff. آن را (همراه با یادداشت‌های ویرایشی) به زبان ایتالیایی برگردانده است.

۳. اینکه OP. 1364 برگرفته از کتاب درباره‌ی حقیقت آنتیفون است خوشبختانه با نقل قول تأیید شده‌ای در Harpocraton به اثبات رسیده است. نگاه کنید به OP, xi, 92 یا یادداشت پاورقی دیلز - کرانتس، II، ۳۴۶.

۴. χρησθαί. ناسازگار دانستن این عبارت با توصیه به پیروی از طبیعت (Kerferd, loc. cit. 27 f. and cf. Havelock, L. T. 269) بدون تردید وسواس در نقادی است. اگر هم کاملاً منطقی نباشد، لااقل طبیعی و عملی

مردم باشیم، مطابق قانون عمل کنیم و هر وقت کسی شاهد رفتار ما نباشد، مطابق احکام طبیعت عمل کنیم. قوانین، قراردادهای صوری هستند، آنها حاوی ضرورت رشد طبیعی نیستند. به همین علت شکستن قوانین، اگر دیگران متوجه نشوند، زیانبار نیست، در صورتی که هرگونه مخالفت با احکام مادرزادی طبیعت، خواه دیگران از آن باخبر شوند یا نه، مضر است، زیرا زیان آن، آنگونه که در شکستن قانون مطرح بود، مربوط به ظاهر و شهرت نیست، بلکه ریشه در واقعیت دارد. عدالت به معنی قانونی آن غالباً با طبیعت ناسازگار است. قوانین مشخص می‌کنند که ما چه چیز را باید ببینیم، بشنویم یا انجام دهیم، به کجا باید برویم، حتی چه چیزی را باید بخواهیم [بدین ترتیب تا حکم دهم ممکن است پیش رفت]، اما اگر بخواهیم خود را با احکام طبیعت تطبیق دهیم، منع آنها هم به اندازه‌ی سفارش‌هایشان مطلوب است.

حیات و مرگ هر دو امری طبیعی هستند، یکی برای انسان‌ها مفید است، و دیگری مضر.^۱ اما آنچه از نظر قانون «سودمند» است تحمیلی

است که توصیه کنیم تا زمانی که در یک جامعه‌ی قانونمند زندگی می‌کنید خود را با قوانین آن هماهنگ سازید، تا مطابق اصلی که بر خود طبیعت حاکم است از لذت شخصی بیشتر برخوردار شده و از آلام و زحمات خود بکاهید. مقایسه کنید با صفحه‌ی ۲۳۸ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

۱. اگر آپو ἄπο را به معنی تقسیمی بگیریم. (نگاه کنید به LSJ, عنوان I, ۶) بدون تردید آن را غالباً به معنی علی می‌گیرند («از چیزهای سودمند ناشی می‌شود...»). کرفرد می‌گوید (Loc. cit. 31) مسلماً نباید بگوییم هر چیزی که طبیعی φύσει است سودمند است، و معیار آنتیفون را باید در حوزه‌ی τῶ φύσει εὐμφέροντα صادق دانست. (مقایسه کنید با هاینمان N. U. Ph. 137). این سخن خیلی معقول‌تر از نظر اشتنتسل Stenzel است (RE Suppl. IV, 36) که می‌گوید تمام تأکید بر روی حیات است و مرگ فقط به عنوان «تقارن لفظی» و به منظور صنعت تضاد بلاغی آمده است. ظاهراً استدلال این است که هر دوی طبیعت و قانون ممکن است زیان‌آور یا مفید باشند (حتی آنتیفون که طرفدار طبیعت است نمی‌تواند وقوع بلایای طبیعی چون زلزله و سیل را انکار کند)، اما آنها دارای معیارهایی غیر از خوب و بد

بر طبیعت است؛ قانون طبیعی همان آزادی است. کمک درد و رنج‌ها بر طبیعت بیشتر از کمک لذت‌ها نیست، و آنچه واقعاً سودمند است باید کمک کند، نه اینکه زیان برساند. نمی‌توان گفت آنچه موجب آلم است، سودمندتر از آن چیزی است که مایه‌ی لذت است^۱ ... [با هفت سطر افتادگی در پاپیروس]... کسانی که هرگز موضع تهاجمی نمی‌گیرند، هر چند از خود دفاع می‌کنند، کسانی که بر والدین خود نیکی می‌کنند، هر چند از آنها بدی دیده باشند،^۲ و کسانی که به دشمنان خود فرصت می‌دهند تا با آنها پیمان ببندند در حالی که آنها از انجام چنین کاری سر باز می‌زدند.^۳ بسیاری از این کارها خلاف

هستند، و معیارهای طبیعت قابل ترجیح‌ترند.

۱. کسنوفون در خاطرات، ۱، ۶ [ترجمه‌ی محمدحسن لطفی صص ۴۵-۴۱] نظریه‌ی لذت‌انگاری مشابهی را به آنتیفون نسبت داده مورد نقادی قرار می‌دهد. همان‌طور که کرویست Croiset می‌گوید می‌توان تصور کرد که سقراط با همین زبان غیر دقیق در صدد ایراد چه انتقادهایی بوده است.

۲. کرفرد (loc. cit. 29)، با ارجاع خاص به این عبارت، می‌گوید آنچه در این جا گفته شده است و رای قانون است و بنابراین معیار سومی را برای رفتار نشان می‌دهد که غیر از قانون و طبیعت است. اما در ذهن آنتیفون چیزی به نام معیار سوم وجود نداشته است، زیرا تکالیف جاافتاده‌ی اجتماعی مانند تکریم والدین از سوی فرزندان‌شان (که یکی از ریشه‌دارترین تکالیف جامعه‌ی یونانی است) جزو نوامیس هستند در عین حال که قوانین مدون نیز بر آنها اشعار دارند (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۰۹ و بعد کتاب حاضر).

بیگنون، وقتی سعی می‌کند اثبات کند که رابطه‌ی نزدیکی میان دیدگاه‌های دو کتاب درباره‌ی حقیقت و درباره‌ی قرارداد وجود دارد، و هر دو «نظریه‌ی سودانگاری انسان دوستانه‌ای» را عرضه می‌کنند، به کلی از این فقره غفلت می‌ورزد. در سرتاسر مقاله‌ی او در *Studi sul pensiero antico* هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است که اجتناب از یورش به دیگران جز در هنگام دفاع از خویشستن، و رفتار نیکو با والدین کج رفتار، مخالف «طبیعتی» است که ایده‌آل آنتیفون بوده است.

۳. در مورد جریان انعقاد پیمان، و مزایا و معایب قبول شیوه‌ای خاص، نگاه کنید به ارسطو، خطابه، ۳۷۷a۸ و بعد (توجه به رابطه‌ی میان آنها را مرهون جی. اس. موریسون هستم).

طبیعت است، زیرا زحمت آنها بیشتر از لذت‌شان است، و در همه‌ی این موارد خلاف آنها هم ممکن هست. اگر قوانین از این رفتارها حمایت می‌کنند و بر متخلفین از آنها سخت می‌گیرند، پس شایسته است که از آنها اطاعت کنیم؛ اما عدالت قانونی برای انجام چنین کاری کفایت و اقتدار لازم را ندارد. قانون جلو حمله‌ی یاغیان و مصیبت‌های قربانیان را نمی‌گیرد، و وقتی مسئله‌ی اصلاح مطرح شد، از ظالم هم به اندازه‌ی مظلوم حمایت می‌کند. مظلوم باید بر قضات اثبات کند که به او ستم رفته است، در حالی که ظالم به آسانی می‌تواند آن را انکار کند...

OP 1797 (در ادامه‌ی پاره‌ی ۴۴ در دیلز - کراتس، II، ۳۵۳ آمده است):^۱ می‌گویند عدالت چیز خوبی است، و گواهی درست دادن درباره‌ی دیگران را معمولاً عادلانه می‌دانند، و می‌گویند صلاح امور اجتماعی در آن است. ولی آن عادلانه نخواهد بود، اگر^۲ ملاک عدالت

۱. هیچ دلیل خارجی قطعی در مورد تألیف این پاره، آنگونه که درباره‌ی پاره‌ی قبلی وجود داشت، در دست نیست؛ سیاق آن به گونه‌ای دیگر است هر چند که متعلق به همان کشف است و ویراستاران گفته‌اند (OP, XV, 119 f.) که نویسنده‌ی واحدی احتمالاً تأملات و تذکرات، و یادداشت‌های معتابیه‌ی به هر دو افزوده است، و حتی احتمال داده‌اند که ۱۷۹۷ الحاقیه‌ای بر ۱۳۶۴ بوده باشد. موضوع و سبک نگارش آن هیچ تردید معقولی در مورد مؤلف آن، و در مورد کتابی که در آن واقع است باقی نمی‌گذارد. و به نظر اونترشتاینر (Sophists, 262, n. 127) این پاره در میان دو پاره‌ی ۱۳۶۴ آمده است، ولی برای من روشن نیست که چگونه جهان میهنی پاره‌ی ۲ در ۱۳۶۴ (در این مورد به صفحه‌ی ۲۷۶ کتاب حاضر مراجعه کنید) «نتیجه‌ی نظریه‌ای را نشان می‌دهد که در OP 1797 مطرح شده است». درباره‌ی هویت این پاره همچنین نگاه کنید به بیگنون 98-100. Studi.

۲. <ἐπείπε> ویلاموویتس، کراتس. دیلز و بیگنون <εἶπε> را ترجیح می‌دهند به دلیل اینکه جای خالی را بهتر پر می‌کند. (ویراستاران اصلی با <καὶ ὥς> پر کرده‌اند.) سینکلر Sinclair نوشته است (Gr. pol. Th. 72, n. 1): «برای علم ما به نظریه‌ی خود آنتیفون خیلی مهم است که آیا حروف افتاده را εἶπε در نظر بگیریم یا <ἐπείπε> اما هر دوی آنها به یک اندازه

را این بدانیم که به کسی که بر ما ضرر نزده است، زیان وارد نکنیم. شهادت، هر چند درست باشد به زیان کسی است که بر ضد او اظهار می‌شود، در حالی که او زیانی به شاهد وارد نساخته است ولی خودش از او زیان می‌بیند. شاهد هم مجبور خواهد شد خودش را از آسیب کسی که با این شهادت دشمن او شده است، مصون نگه دارد. پس هر دو ادعا نادرست است، و عادلانه نامیدن اینگونه کارها را نمی‌توان با این اصل وفق داد که عدالت عبارت از زیان نزدن و زیان ندیدن است.^۱ نتیجه‌ی بحث اینکه تعقیب [مجرم]، قضاوت کردن، و حکمیت، به علت پیامدهایی که دارند، عادلانه نیستند، زیرا حکمی که به یک طرف سود می‌رساند، به طرف دیگر زیان وارد می‌کند...

این پاره‌ها منبع بسیار ارزشمندی در مورد دیدگاه‌های اخلاقی آن زمان است، اگرچه به علت ناقص بودن آنها به آسانی نمی‌توانیم بگوییم تا چه اندازه نظریات خود آنتیفون را نشان می‌دهند. فقط کافی است تصور کنیم چه احساسی نسبت به افلاطون پیدا می‌کردیم اگر شناخت ما از جمهوری منحصر بود به پاره‌هایی از سخنان گلاوکن (مثلاً این جمله‌ی c ۳۵۹ که: «برای هر انسانی طبیعی است که تمنیات شخصی خود را خوب بشمارد و در تحقق آنها بکوشد، اما قانون ما را مجبور می‌کند تا در جهت مساوات گام برداریم») بدون توضیح اینکه او به طور موقتی به عنوان مدافع طرف باطل عمل می‌کند تا سقراط آن را ابطال سازد. در این جا با سه برداشت از عدالت مواجه هستیم، که گاهی تصور می‌کنند آنها غیرقابل

دیدگاه خود مؤلف را نشان می‌دهند، و اگر εἰπερ صحیح باشد، بر این مطلب هیچ تردیدی وجود ندارد.

۱. گفتنی است این همان تعریفی است که گلاوکن در جمهوری (۳۵۹ a) آن را دیدگاه عامه‌ی مردم درباره‌ی ماهیت عدالت می‌داند، راه حل جامعی که مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» است: συνθέσθαι ἀλλήλοισι μὴτ' ὀδικεῖν μὴτ' ὀδικεῖσθαι (صفحه‌ی ۱۷۸ و بعد کتاب حاضر).

جمع هستند و بنابراین به ناچار ریشه‌های جداگانه‌ای دارند.

۱- رعایت قوانین و سنت‌های جامعه. همان‌طور که در توضیح گلاوکن دیدیم این قوانین و سنت‌ها را ناشی از توافق انسان‌ها دانسته ناچیز می‌شمارند. نفع شخصی اقتضا می‌کند انسان فقط هنگامی مطابق آنها رفتار کند که می‌داند تخلفش آشکار شده موجب مجازات خواهد شد. آرمان‌های طبیعت و قانون با هم فرق دارند. در طبیعت، زندگی و آزادی و لذت‌ها مطلوب هستند، و مرگ نامطلوب است؛ اما قانون موجب پیدایش مسایل پر زحمت می‌شود و محدودیت‌های ساختگی‌ای را بر طبیعت تحمیل می‌کند. اینها درواقع سودمند نیستند. در دیدگاهی که گلاوکن عرضه می‌کند، فضایل مقبول را باید به علت ترس از عواقب نامطلوب تخلف از آنها پذیرفت؛ در حالی که اگر کسی انگشتر گیس را بر دست داشته باشد، هیچ اعتنایی به فضیلت نمی‌کند و نباید هم بکند. در این جا به صراحت گفته می‌شود برخی فرصت‌ها پیش می‌آید که می‌توان قانون را بی‌اینکه معلوم شود زیر پا نهاد و باید آن فرصت‌ها را غنیمت شمرد. استدلال دیگری نیز این دیدگاه را تقویت می‌کند، و آن اینکه قانون مصونیت ایجاد نمی‌کند، بلکه فقط پس از حادثه وارد عمل می‌شود، و اجرای *pede poena claudo* [= النفس بالنفس یا قصاص] فایده‌ای برای شخص مقتول ندارد. و بدتر از آن اینکه محاکم قضایی در حقیقت امکانات مساوی در اختیار ظالم و مظلوم قرار می‌دهند.

این تعریف عدالت^۱ در نظر اول دقیقاً مشابه آن چیزی است که سقراط

۱. مقایسه کنید با لوسیاس، ۲، ۱۹ νόμῳ ὀρίσσαι. τὸ δίκαιον برابر دانستن νόμιμα [قانونی] و δίκαια [عادlane] از سوی پروتاگوراس (در افلاطون، ثائیتوس a ۱۷۲) تا حدودی با این سخن فرق دارد: قوانین یک شهر تا زمانی دارای قوت هستند که برای آن شهر δίκαια [عادlane] اند، اما ضرورتاً συμφέροντα نیستند. مقایسه کنید با c ۱۶۷، و صفحات ۲۴۷ کتاب حاضر و صفحه‌ی ۲۶ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی

در خاطرات کسنوفون (۴، ۴) با موافقت جدی بیان می‌کند، و آن اینکه «قانونی بودن و عادلانه بودن یک چیز هستند.» در آن جا هم پذیرفته می‌شود که قانون فقط ناشی از توافق شهروندان در خصوص بایدها و نبایدهاست، اما فواید و ارزش‌های این برداشت از عدالت به طور نسبتاً مشروح مورد بررسی قرار می‌گیرد. اطاعت از قانون، از نظر اجتماعی، وحدت، قدرت و نیکبختی را در پی دارد، و از نظر فردی، دوستی و اعتماد را به ارمغان می‌آورد و (درست برعکس آنتیفون) موجب پیروزی در دادگاه‌ها می‌شود. همه‌ی اینها مربوط به قوانین مدون است؛ اما سقراط، برخلاف آنتیفون، «قوانین نانوشته» را هم وارد بحث می‌کند که نسبت به همه‌ی انسان‌ها کاربرد یکسانی دارند و او و هیپاس هر دو در منشأ الهی دانستن آن وحدت نظر دارند. این قوانین بی‌تردید «دستورات طبیعت» آنتیفون نیستند، زیرا از جمله‌ی آنها احترام به والدین، و نیکی کردن در مقابل نیکی است؛ ولی سقراط مدعی است که اطاعت از قانون سودمند است و عواقب نیکو برای شخص به بار می‌آورد، و (مثل فرامین طبیعت در نظر آنتیفون) برخلاف قوانین انسانی نمی‌توان از عواقب سوء تخلف از آنها در امان بود (صفحه‌ی ۲۱۴ کتاب حاضر).

۲- آسیب نزدن جز در مقابل آسیبی که به انسان رسیده باشد.

۳- آسیب نزدن و آسیب ندیدن. برخی‌ها گفته‌اند^۱ این دو تعریف عدالت با هم ناسازگارند، و بنابراین مردم یک جامعه نمی‌توانند هر دوی آنها را بپذیرند. اما آنتیفون این گونه فکر نمی‌کرده است، زیرا از شیوه‌ی بیان او در آغاز و انجام استدلال خود بر «عادلانه نبودن» شهادت بر ضد دیگران معلوم می‌شود که به نظر او این دو تعریف یا یکی هستند یا خیلی به هم نزدیکند.

همین کتاب. بیگنون (Studi, 74 f.) معتقد است سخنان پروتاگوراس مورد انتقاد آنتیفون بوده است.

۱. بیگنون و اونترشتاینر. نگاه کنید به کتاب‌های Sophs. 251 و Sof. IV, 100 از اونترشتاینر.

ایده آل این است که کاملاً از ظلم بری باشیم، نه ظلم کنیم و نه مورد ستم قرار گیریم، اما هیچ کس نمی تواند مطمئن باشد که دیگران بر او ستم نخواهند کرد. بنابراین بهترین تعریف عملی عدالت این است که هیچ وقت در ظلم پیشقدم نباشیم؛ و روشن است که اگر همه، این تعریف را رعایت کنند تعریف دیگر نیز به دنبال آن عملی خواهد شد: اگر هیچ کس جز برای دفاع از خویش اقدام نکند، هیچ حمله ای نخواهد بود تا ضرورتی برای دفاع پیش آید. بسیار محتمل است که تعریف سوم عدالت به نظر آنتیفون معادل تعریف اول هم بوده است، زیرا افلاطون از گلاوکن نقل می کند که اعتقاد متعارف مردم بر این است که قانون «توافقی متقابل انسان هاست بر اینکه نه ظلم کنند و نه مورد ظلم قرار گیرند».

مفاد کلی این پاره ها از یک نویسنده است که هدف او نشان دادن عدم کفایت مفاهیم رایج اخلاقی بوده است. موضع ثابت خود او این است که اخلاق ناشی از قانون و سنت در تضاد با طبیعت است، و بهتر این است که راه طبیعت را بپیماییم. او در *OP 1364* ادعا می کند که خودداری از ستم به دیگران جز در مواقع دفاعی خلاف طبیعت است، اما در عین حال در 1797 می گوید اگر شما، مثل اکثر مردم، آن را به عنوان معیاری برای عمل عادلانه قبول کنید، بی درنگ متوجه می شوید که با اصل مورد قبول عام دیگری مخالفت کرده اید، و آن اینکه هر کس اطلاعی درباره ی جرایم دیگران داشته باشد، برای اجرای عدالت آن را ابراز دارد.

بیگنون و اوترشتاینر هر دو معتقدند که تعریف اخیر («ظلم نکردن و ظلم ندیدن»): «تعریف حقیقی عدالت از دیدگاه آنتیفون است.» به نظر اوترشتاینر جامعه ای که در آن مردم نه ظلم می کنند و نه ظلم می بینند «مطابق با عالی ترین هدف روح است»، و در دفاع از نظر خود به جمهوری c ۵۰۰ اشاره می کند، که در آن نه انسان ها، بلکه متعلقات اندیشه ی فیلسوفان (یعنی صور) دارای این حالت دانسته می شوند. شاید بهتر بود با a ۳۵۹

مقایسه شود، که در آن «ستم نکردن و ستم ندیدن» قراردادی است که انسان‌ها وضع می‌کنند تا کارهای شخصی خود را پیش ببرند. بی‌تردید عالی‌ترین هدف روح برای انسان‌ها برداشتی از عدالت است که در این جا اصلاً به آن اشاره نشده است، یعنی آسیب نزدن حتی در مقابل آسیبی که وارد شده است. این سخن ما را در سطح سقراط و عیسی قرار می‌دهد؛ و سقراط چندین بار به صراحت بر آن استدلال کرده است، مثلاً در جمهوری (d ۳۳۵، «پس، پلمارخوس، در شأن عادل نیست که به دوست یا دشمن خویش آسیب برساند») و کریتون (b ۴۹)، «بنابراین ما نباید، آن گونه که اکثر مردم معتقدند، بدی را به بدی پاسخ دهیم» و c ۴۹، «پس ما نباید با کسی رفتار غیر عادلانه داشته باشیم، یا به او زیان بزنیم، هر چند که از او زیان دیده باشیم».^۱ از پاره‌های مذکور بر نمی‌آید که آنتیفون به چنین اخلاقی معتقد بوده است. او مسلماً متفکر جدی‌یی بوده است، و بیشتر سخنانی را که در این جا گفته است می‌توان به صورت بشر دوستانه تفسیر کرد: این سخن او را که لذت سودمندتر از درد است می‌توان سود انگاری لذت گرایانه در سطح کل نوع بشر دانست، یعنی جانبداری از کارهایی که بیشترین لذت را برای همه‌ی انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. اما در جای دیگر که اجتناب از ظلم بی‌کیفر را مخالف «طبیعت»، که ایده‌آل اوست، می‌داند و تقبیح می‌کند، به نظر می‌رسد که لذت‌گرایی فردی و خودخواهانه را ترویج می‌دهد.^۲

۱. برای پی بردن به ویژگی انقلابی اخلاق سقراط، باید به خاطر داشت که نظریه‌ی «هر عملی عکس‌العمل دارد» در اخلاق یونانی کاملاً ریشه دوانیده بود و به همین دلیل مجازات کردن و انتقام گرفتن نه تنها یک حق بلکه غالباً یک تکلیف دینی محسوب می‌شد. مقایسه کنید با ایسخولوس، آگامنون، ۱۵۶۳ و بعد، خونه‌فوروته، ۱۴۴، ۱۴-۳۰۶، اورپیید، هرکول، ۷۲۷ و بعد. تامسون در *Oresteia*, II, 185 نمونه‌های دیگری را نقل کرده است.

۲. تا آن جا که به آنتیفون مربوط می‌شود، این تفاسیر مبتنی این فرض هستند که نظریات مذکور از آن خود اوست. برخلاف استدلال‌های بیگنون و کرفرد، هنوز من بر این باورم. طبیعی است در این گونه پاره‌ها، که برحسب تصادف

(۳) شواهد دیگر. دیدگاه مخالف اصول اخلاقی در جاهای متعددی از متون آن دوره به چشم می‌خورد. احتمالاً در این بیت اورپیدس (پاره‌ی ۹۲۰):

«طبیعت، که هیچ قانونی را نمی‌شناسد، آن را می‌خواست»

و در جاهای دیگر در نمایشنامه‌های او سعی بر این است که میان آن دو آشتی ظاهری‌ای به وجود آید، که خود دال بر وجود دیدگاهی است که او با آن مخالفت می‌کند. در ایون ۸۴۲، ایون خود را خوشبخت می‌خواند، زیرا طبیعت و قانون دست به دست هم داده، او را در خدمت آپولون نیکو بار آورده‌اند، و در باکخانه ۸۹۵ و بعد نیز اینگونه اتحاد دیده می‌شود، که دودس در مورد آن می‌گوید: «این سرود در اصل راه حل افلاطونی تضاد قانون - طبیعت را پیشاپیش عرضه می‌کند، یعنی وقتی هر دو مفهوم را به خوبی بفهمیم، متوجه می‌شویم که قانون بر پایه‌ی طبیعت استوار است.» شاعر [اورپید] چیزی را، به عنوان حقیقت همیشگی، اعلام کرده است که فیلسوف [افلاطون] اثبات آن را با برهان لازم دانسته است.^۱

اخلاق جدید سخریه‌ی دلچسبی برای اریستوفانس، مخصوصاً در ابرها، بوده است. استدلال غیر عادلانه می‌گوید (۱۰۳۹ و بعد) او بود که اول بار دلایلی بر ضد قوانین مطرح کرد، و خویشتن‌داری را چیز بدی شمرد، و از استدلال عادلانه می‌پرسد: «به چه کسی خیر رسانده است؟» (۱۰۶۰ و

باقی مانده‌اند، فقط با حزم و احتیاط می‌توان به نتیجه‌گیری پرداخت؛ و در این بخش فقط می‌خواهیم نشان دهیم که این نوع دیدگاه در قرن پنجم رایج بوده است.

۱. دودس 179 *ad loc.* در مورد تقابل قانون - طبیعت مقایسه کنید با پاره 433، که در صفحه‌ی ۱۸۳ یادداشت ۲ کتاب حاضر نقل شده است.

بعد). استدلال عادلانه انسان را از لذایذی که زندگی را شیرین می‌سازد محروم می‌کند، و با «ضرورت‌های طبیعت» در تضاد است. باید «سازگاری با طبیعت» را هدف قرار داد، و اگر کارهای زشتی (چون زنا) پیش آید، همیشه براهینی برای اثبات بی‌گناهی وجود دارد. فلسفه‌ای که در این جا به باد تمسخر گرفته می‌شود از آن کالیکلس است؛ استدلال آنتیفون یادآور این نکته است که قانون از گناهکار به همان اندازه حمایت می‌کند که از بی‌گناه. فحوی کلی ابرها موهم این ادعاست که «سقراط» به شاگردان خود می‌آموزد که چگونه از کیفرهای قانونی کارهای خلاف خود شانه خالی کنند. فیدپیدس، به تعلیم او، از حقوق والدین دفاع می‌کند: «زیر پا نهادن قوانین جا افتاده» خوب است (۱۴۰۰)، و این کار، هر چند «در هیچ جا قانونی نیست»^۱، «عادلانه» است (۱۴۰۵). (این همان «عدالت طبیعت» است که مورد حمایت کالیکلس بود.) واضع قانون، انسانی مثل من و توست، پس آیا من نباید قانون تازه‌ای وضع کنم، که فرزندان در صورت اذیت دیدن از والدین خود می‌توانند مقابله به مثل کنند؟ این سخن هزل است، اما در آنتیفون می‌بینیم که با کمال جدیت گفته می‌شود تکلیف الهی احترام به والدین امری «خلاف طبیعت» است.

چون «طبیعت» و «ضرورت طبیعی» عمدتاً به صورت اینگونه مطالب ضد اخلاقی تصویر می‌شوند، جای تعجب نیست که، چنانکه قبلاً گفتیم^۲، آنها را مدیون نویسندگان متخصص «درباره‌ی طبیعت» بدانیم، یعنی فیلسوفان طبیعت‌شناس پیش از سقراط. آریستوفانس این منطق را در استدلالی که از زبان استرپسیادس بر ضد یکی از طرفداران آن نقل می‌کند، به سخره می‌گیرد: «تو چگونه انتظار پس گرفتن پول خود را داری، در حالی که

۱. (۱۴۲۰) οὐδαμοῦ νομίζεται. مقایسه کنید با پرندگان ۷۵۷ و بعد εἰ γὰρ ἐνθάδ' ἐστὶν αἰσρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ, τοῦτ' ἐκεῖ καλὸν πορ' ἡμῖν.

۲. صفحات ۱۱۲ و بعد، و ۱۸۱ و بعد کتاب حاضر.

تا این اندازه از پدیدارهای جوی بی خبری؟^۱ برای راهیابی به این موضع طرفداران غیر اخلاقی طبیعت در مقابل قانون، بهترین کار این است که تلخیص افلاطون از استدلال‌های آنها را در قوانین مورد ملاحظه قرار دهیم.^۲ بزرگ‌ترین و بهترین چیزها در جهان ناشی از طبیعت، یا اتفاق است (که هر دو یکی هستند). عناصر چهارگانه، و زمین، خورشید، ماه و ستارگان که از آنها ساخته شده‌اند، همه ماده‌ی بی جان هستند. این عناصر که هر کدام با صفات اتفاقی خود در سرتاسر عالم سرگردان بودند، به گونه‌ای که مناسب بود به هم درآمیختند - گرم با سرد، و خشک با تر، و نرم با سخت - و با این ترکیب ضروری و اتفاقی^۳ خود، کل عالم و کائنات آن را به وجود آوردند. پیدایش حیوانات، و گیاهان، و فصول سال نیز همه ناشی از همین علت‌ها، یعنی طبیعت و اتفاق هستند: در پیدایش آنها نه خدایی نقش داشته است، و نه خردی، و نه هنری. هنر، یا فن (تخنه)^۴، بعداً پیدا شد، و آن نیروی کم

۱. ابرها، ۱۲۸۳. به مسئله‌ی الگو قرار دادن حیوانات قبلاً اشاره کردیم (صفحه‌ی ۱۹۰ و یادداشت ۳ همان صفحه)، و آریستوفانس برای آن هم پاسخی می‌دهد. وقتی فیدپیدس حقوق والدین را با اشاره به رفتار یاغیانه‌ی خروس‌ها توجیه می‌کند، پدرش پاسخ می‌دهد: «اگر تو می‌خواهی از خروس‌ها تقلید کنی، پس چرا فضولات را نمی‌خوری و روی چوب‌های لانه‌های ماکیان نمی‌خوابی؟» (همان ۱۴۳۰). فقط کافی است داستان‌هایی از خدایان (مثلاً زناهای مکرر زئوس) را بیفزاییم که به خوبی می‌تواند دست‌آویزی برای گناهکاران باشند (همان ۱۰۸۰). بی‌کفایتی دین عامه، که مبتنی بر تعالیم هومر بود، نقش مؤثری در رشد انسان‌گرایی غیر دینی ایفا کرد. (مقایسه کنید با افلاطون، قوانین a-d ۸۸۶). بعداً (در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۳) این مطلب را بررسی خواهیم کرد.

۲. a ۸۸۹ و بعد.

۳. κατὰ τὴν τύχην ἐξ ἀνάγκης. دیدگاه‌های کیهان‌آفرینی مطرح شده در این جا، علاوه بر اتمیست‌ها، پاره‌های ۵۹ و ۳۷، ابیات ۱۶ و بعد، امپدکلس را به یاد می‌آورد.

۴. هیچ کلمه‌ی انگلیسی معنای کلمه‌ی یونانی *techné* تخنه را به طور دقیق افاده نمی‌کند. «Art» [= هنر] اولاً دارای تداعی‌های زیباشناختی است، و ثانیاً

ارزش تری است که کاملاً منشأ انسانی دارد، و ساخته‌های آن ثبات و واقعیت زیادی ندارند. یگانه هنرهای ارزشمند آنهایی هستند که، چون فن پزشکی، و کشاورزی، هم‌سو با عوامل طبیعت هستند. فن سیاست رابطه‌ی ضعیفی با طبیعت دارد، و عمدتاً زاده‌ی هنر است؛ و قانونگذاری هیچ ارتباطی با طبیعت ندارد. قانون، کاملاً ساختگی است، و احکام آن غیر حقیقی هستند. خود خدایان نیز وجود طبیعی ندارند، بلکه زاده‌ی هنر و تدبیر انسان هستند، و در جاهای مختلف بنا به اقتضای قراردادهای محلی با یکدیگر فرق می‌کنند. خوب بودن یک چیز در طبیعت با خوبی آن در قانون فرق دارد، و عدالت هیچ جایگاهی در طبیعت ندارد. انسان‌ها همیشه درباره‌ی آن بحث و جدال می‌کنند و مدام آن را تغییر می‌دهند، و هر تغییری فقط برای مدتی معتبر می‌ماند، زیرا وجود آن ناشی از قراردادهای جعلی است و ریشه‌ای در طبیعت ندارد. در سایه‌ی این گونه نظریات است که آشوبگران، جوانان را به بی‌دینی و عصیان فرا می‌خوانند، و از آنها می‌خواهند که «زندگی درست طبیعی» داشته باشند، و منظورشان زندگی‌ای است که در آن جاه‌طلبی خودخواهانه جایگزین خدمت به هموعان و اطاعت از قانون گردد.

این فقره را از افلاطون نقل کردم تا به نحو احسن نشان دهم که چگونه نگرش ضد اخلاقی خودخواهانه‌ی کالیکلسی ریشه در علوم طبیعی آن زمان داشت، یا لاقلاً هماهنگی با آن را دست‌آویز قرار داده بود. اجزای جمله‌ی مرکب منسوب به آرخلائوس («موجودات زنده ابتدا از لجن آفریده شده‌اند،

میان «هنرها» و علوم طبیعی تضاد هست. کسانی که زبان یونانی نمی‌دانند شاید از خود کلمه بتوانند استنباط کنند که: ارتباط آن با واژه‌های «تکنیکی» و «تکنولوژی» ما تصادفی نبوده است. مدلول آن، تمامی شاخه‌های مهارت انسانی یا الهی است (مقایسه کنید با افلاطون سوفسطایی e ۲۶۵)، و تمامی چیزهایی که در آنها عقل به کار رفته است، در مقابل آثار دست نخورده‌ی طبیعت.

و عدل و ظلم منشأ طبیعی ندارند، بلکه ناشی از قرارداد هستند»، صفحه‌ی ۱۱۲ و بعد کتاب حاضر) کمتر از آنچه به نظر می‌رسد بی‌ربط بوده است. نظریات مربوط به پیدایش عالم به گونه‌ای کلی توصیف می‌شوند که اغلب نظام‌های پیش از سقراطی را دربر می‌گیرند. امپدوکلس و اتمیست‌ها^۱ احتمالاً بیشتر از همه در ذهن تداعی می‌یابند، اما ترکیب نامعین «اضداد» برای ایجاد چارچوب عالم، در وهله‌ی اول، و مخلوقات موجود در آن، در مرحله‌ی بعد، ویژگی عامی برای همه‌ی نظام‌های بعد از آناکسیمندر است. مبانی کلی ملحدانه‌ی دانش پیش از سقراطی برای مخالفان انسان‌گرای افلاطون کافی بود؛ آنها زحمت تفکیک دقیق مبانی از یکدیگر را به خود نمی‌دادند.

همچنین گمراه کننده است که برای نظریات اخلاقی‌ای که مورد حمله‌ی افلاطون است مؤلف واحدی جست و جو کنیم. پروتاگوراس، کریتیاس، پرودیکوس، آنتیفون و حتی ارسطوی جوان، همه دارای طرفدارانی بودند، و اختلافات پژوهشگران معروف درباره‌ی اسامی آنها خود، دلیل کافی بر بی‌فایده‌گی این جست و جوست.^۲ افلاطون از عقایدی سخن می‌گوید که، وقتی او محاوره را می‌نوشت، مدت‌ها پیش در محافل مهم و پیشرفته‌ی آتنی رواج داشته است. سوفسطاییان اغلب به ترویج آنها می‌پرداختند، و با مقدمات علمی آنها موافقت کلی داشتند. اما استنتاج‌های

۱. جی. تیت J. Tate (1951, 157) (CR) ایراد کرده است که چون اکثر مخالفان افلاطون در قوانین، کتاب دهم، حرکت را دارای آغاز دانسته‌اند آنها نمی‌توانند اتمیست بوده باشند. اما به هیچ وجه چنین نیست (۷-۶ a ۸۹۵). نیز مقایسه کنید با یادداشت انگلاند England بر ۵ b ۸۸۹.

۲. برای خلاصه‌ای از کوشش‌هایی که در این راه صورت گرفته، نگاه کنید به اونترشتاینر Sof. IV, 180 f. خود وی از آنتیفون حمایت می‌کند، نظریه‌ای که مورد انتقاد بورکرت در Gött. Gel. Anz. 1964 است. آخرین بحث در این مورد (در زمان انتشار) عبارت است از بحث ایدلشتاین در *The lead of Progress* (1967), 27 ff.

اخلاقی خودخواهانه، که به نظر افلاطون بسیار تکان دهنده می آمد، نه مورد قبول همه ی سوفسطاییان بود و نه منحصر به آنها.

(ب) انسان گرایانه:

قانون مدون و قانون نانوشته

انتقاد از قانون، و مفهوم قانونی عدل و حق، در حمایت از به اصطلاح، «طبیعت» یا «آزادی»، تقریباً همیشه دو جنبه دارد. ممکن است خودخواهانه یا سبعمانه باشد، به گونه ای که در شکل کالیکلسی آن ملاحظه کردیم، و یا کاملاً توأم با نیکخواهی باشد، که اگر با اصطلاحات امروزی سخن گوئیم طرفداران آن را می توان به عنوان «آنارشئیست اخلاق گرا» توصیف کرد (که توصیف بدی برای آنتیفون نیست؟)

ما نمی توانیم به این عقیده ی خام معتقد باشیم که فقط قانون کشور لایق نام قانون است... می دانیم که قانون را می توان به عنوان وسیله ای برای سیاست به کار برد... ما شنیده ایم، و شاید دیده ایم که برخی ها قربانیان قوانینی شده اند که ظالمانه و وحشیانه و فاسد هستند. به عقیده ی ما حقوق انسانی بالاتر از قانون مدون است.^۱

۱. ای. اچ کمپبل، «تعهد و اطاعت از قانون»، در *Proc. Brit. acad. for 1965*. بیشتر سوالاتی که او مطرح می سازد در مباحث اخلاقی قرن پنجم وجود دارند، و بهتر است آنها را در طول این پژوهش مد نظر داشته باشیم. او سؤال اصلی خود را این گونه مطرح می کند: آیا اخلاقاً ملزم هستیم از هر قاعده و قانونی، فقط به دلیل اینکه قانون است، اطاعت کنیم؟

برخی دیگر از سوالات او عبارتند از:

۱- آیا بدون یک اخلاق عام می توان به امنیت دست یافت؟ (او با پاسخ منفی لرد دولین Lord Devlin، که پاسخ پروتاگوراس هم بوده است، ص ۱۲۵ و بعد کتاب حاضر، مخالفت می کند.)

۲- در این صورت، آیا می توان نتیجه گرفت که وجود یک دیدگاه عام، که

و همین طور گفته می‌شود آنتیس تنس، شاگرد گرگیاس (صفحه‌ی ۲۶۷ یادداشت ۳ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی)، که مرید سر باخته‌ی سقراط می‌گردد، معتقد بوده است: «آدم فرزانه در کردار خود به عنوان شهروند، پیرو قوانین جافتاده نخواهد بود بلکه مطابق قانون فضیلت عمل خواهد کرد.»^۱

این طرفداری بشردوستانه از طبیعت در مقابل قانون می‌تواند مستلزمات گوناگونی داشته باشد. به وسیله‌ی آن می‌توان به مفاهیم تساوی، و جهان میهنی، و وحدت نوع بشر رسید؛ و عملاً هم چنین شده است. هیچ کس (و از جمله آنتیفون، نگاه کنید به صفحات ۲۷۵ و بعد) حاضر نبود

ظاهراً معنای «اخلاق» به نظر طرفداران آن همین است (این یک بُعد معنای کلمه‌ی یونانی نوموس بوده است)، اقتدار قانونی آن را توجیه می‌کند؟
۳- ممکن است مبنای عامی برای مفاهیم حق و باطل پیدا کرد، و، اگر چنین کاری صورت بگیرد، آیا به معنی تأیید یک نظام اخلاقی خواهد بود؟ (به بیان یونانی، آیا νόμιμον [= قانونی] مساوی δίκαιον [= عادلانه] است؟) و او اثبات می‌کند که:

۱- انکار اعمال من از سوی دیگران ناحق بودن آنها را اثبات نمی‌کند، اما من مستوجب مجازات جزایی می‌شوم.

۲- «اخلاق» (= دیدگاه عمومی، یعنی نوموس) ممکن است در مکان‌ها و زمان‌های مختلف متفاوت بوده باشد. او، به عنوان نمونه، ارزش اخلاقی ارتفاعات غربی West Highlands را با ارزش‌های اخلاقی لندن، و به اصطلاح «اخلاق جدید» جنسی رایج در دهه‌ی ۱۹۲۰ مقایسه می‌کند.

۳- ممکن است قانون چیزی را ممنوع سازد که به نظر من مفید می‌آید، و چیزی را مجاز یا لازم بشمارد که من به بطلان آن عقیده داشته باشم. سخنرانی کمپبل به انگیزه‌ی سخنرانی بولین درباره‌ی «اقتدار اخلاقیات»، که ابتدا در *proc. Brit. Acad. for 1959* منتشر شد، ایراد شده بود. اما در همان سال، دولین سخنرانی خودش را همراه با شش سخنرانی دیگر و با توضیح و فهرست کتابشناختی انتقادهای انجام گرفته از آن، منتشر ساخت. (*The Enforcement of Morals*, 1965).

۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۱، ۶. در مورد آنتیس تنس نگاه کنید به صفحات ۲۶۵ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

بگوید اختلافات مبتنی بر نژاد، اشرافیت موروثی و موقعیت یا ثروت اجتماعی، و قوانینی مثل برده‌داری، هیچ مبنای طبیعی ندارند و صرفاً ناشی از قانون هستند. اینها مفاهیم انقلابی‌ای بودند که اهمیت فوق‌العاده‌ای داشتند، و شایسته است به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرند. این بخش را با نگرش فشرده‌ای به مفهوم «قانون نانوشته» به پایان می‌رسانیم، مفهومی که قبلاً به آن اشاره شده است (صفحات ۵۱ و بعد، ۱۰۸ و بعد) و در رابطه‌ی کلی میان قانون و طبیعت که بحث فعلی ماست، نقش بنیادی دارد.^۱

ایجاد شکاف میان دو قرن پنج و چهار، در ۴۰۰ ق.م، یا میان قبل و بعد از مرگ سقراط، کاری بی‌اساس و غیر عملی است. وقتی آن مباحث با همان عبارات در مدتی بیش از شاید یک صد سال ادامه داشته است، نمی‌توانیم سخنان ارسطو یا دموستنس را کم‌اهمیت‌تر از اظهارات هیپسیاس یا اورپید بدانیم. آنچه در این دوره شاهد هستیم تولد مفهوم قانون طبیعی است که بعدها متفکران زیادی، از رواقیان گرفته تا روسو، آن را به همان صورت فهمیدند.^۲ اولین کاربرد این واژه (توسط کالیکلس افلاطون، صفحه‌ی ۱۹۰ کتاب حاضر) شاید ناموفق بود، و پیوستگی لفظی «قوانین نانوشته» با طبیعت، بنابر شواهد باقی‌مانده، در میان نویسندگان قرن چهارم تحقق داشته است. دموستنس، وقتی درباره‌ی لزوم مجازات گناهکاران متعمد و عفو خطاکاران غیر عمدی صحبت می‌کند، می‌گوید (درباره‌ی کورونا ۲۷۵): «این مطلب نه تنها در قوانین [مدون] دیده می‌شود، بلکه خود

۱. درباره‌ی «قانون نانوشته» به طور کلی نگاه کنید به Hirzel "Aρχαίος νόμος" Cope, *Introd. to A.'s Rhet*, App. E to book, pp. 239-44. Ehrenberg, S. and P. ch. 2 and App. 4.

۲. مقایسه کنید با Salomon, *savigny-Stift* 1911, 129 ff. اهمیت تاریخی و صورت‌بندی مؤثر این مفهوم ابتدا در دوره‌های پس از ارسطویی، مخصوصاً در دوره‌ی رواقی، ظهور یافت؛ اما دوره‌ی سوفسطاییان را باید مقدم بشماریم زیرا مباحث مربوط به قانون طبیعی ابتدا در آن دوره به صورت حاد و جدی مطرح شد و راه را برای صورت‌بندی آن هموار کرد.

طبیعت آن را در قوانین نانوشته و در دل‌های انسان‌ها مقرر ساخته است.^۱ ارسطو ابتدا قوانین نانوشته را با قوانین کلی مساوی می‌انگارد، و سپس قوانین کلی را با وصف «مطابق با طبیعت» توصیف می‌کند (خطابه، ۱۳۶۸b۷، ۱۳۷۳b۶، ۱۳۷۵b۳۲). اما خود حامیان قرن پنجمی قوانین نانوشته در عین حال از طبیعت در مقابل محدودیت‌ها و اشتباهات قوانین مدوّن حمایت می‌کردند.

هیپپاس سوفسطایی از این افراد بود، که به نقل افلاطون (هیپپاس بزرگ d ۲۸۵) در «تاریخ قدیم به طور کلی، و مخصوصاً در چگونگی پیدایش شهرها در روزگاران کهن» صاحب نظر بود. او در پروتاگوراس افلاطون در ستایش طبیعت می‌گوید طبیعت براندازنده‌ی موانعی است که قانون در روابط میان انسان‌ها به وجود آورده است (صفحه‌ی ۲۹۳ کتاب حاضر)، و کسنوفون می‌گوید (خاطرات، ۴، ۴، ۱۴ و بعد) او تساوی عدالت را با پیروی از قانون قبول نمی‌کرد و می‌گفت قوانین چیزی بیش از قراردادهای موقتی نیستند و نباید آنها را جدی گرفت، زیرا خود واضعین قوانین غالباً آنها را فسخ و یا اصلاح می‌کنند. سقراط، در ادامه‌ی مخالفت با این استدلال، از او می‌پرسد که آیا قوانین نانوشته را هم می‌شناسد؟ او پاسخ مثبت می‌دهد، و در توصیف آنها (مثل آنچه ارسطو بعداً معتقد می‌شود) می‌گوید آنها قوانینی هستند که در هر کشوری رعایت می‌شوند. چون همه‌ی کسانی که آنها را رعایت می‌کنند نمی‌توانند در یک جا گرد آیند، و اگر هم چنین کنند از زبان یکدیگر سر در نمی‌آورند، پس ناچار باید خدایان را واضع آنها بدانیم. اولین نمونه‌ای که او و سقراط مطرح می‌کنند پرستش خدایان و تکریم

۱. در مورد دموس تنس همچنین مقایسه کنید با تقابل میان قانون نوشته شده و قانون کلی در گفتار علیه اریستوکراتس، ۶۱، و به کارگیری قانون نانوشته برای توصیف سنت‌های نانوشته‌ی محکمه‌ی آرثوپاگوس (همان ۷۰، صفحه‌ی ۱۴۵ کتاب حاضر).

والدین است.^۱ او درباره‌ی پرهیز از زنا و نیکی کردن در مقابل نیکی دیگران تردید می‌کند، زیرا همگان آن را رعایت نمی‌کنند،^۲ اما سقراط می‌گویند این سخن که فلان قانون گاهی زیر پا نهاده می‌شود از اعتبار آن نمی‌کاهد؛ او معیار تازه‌ای پیشنهاد می‌کند: سرپیچی از قوانین انسانی ممکن است بی‌کیفر هم بماند، اما قوانین الهی هرگز چنین نیستند. به نظر دو نمونه‌ی مذکور این شرط را احراز می‌کنند، زیرا زنا خلاف اصول ژنتیکی است و ناسپاسی هم موجب از دست دادن دوستان می‌شود. شایان ذکر است که این استدلال‌ها درباره‌ی جهانی هم که خدایان در آن حکومت نکنند و طبیعتی غیر شخصی آن را اداره کند صادق هستند؛ و درواقع سخن آنتیفون هم این بود که سرپیچی از احکام طبیعت کیفر اجتناب‌ناپذیری به دنبال دارد، اما شکستن قوانین معمولی چنین نیستند.^۳ اما، این سخن استنتاج

۱. این یک امر سنتی بود. نگاه کنید به G. Thomson, *Oresteia*, I, 52 and II, 270. درباره‌ی الهی دانستن قوانین کلی همچنین مقایسه کنید با اورپید پاره‌ی ۳۴۶.

۲. خوب است به خاطر بیاوریم که هیپپاس احتمالاً به وحدت نوع بشر معتقد بوده است (صفحه‌ی ۲۹۳ کتاب حاضر). یونانیان با زنا مخالف بودند، ارتکاب غیر یونانیان به آن عمل گواه توحش آنها محسوب می‌شد. هرمیونِه Hermione در سرزنش شدید نسل آندرو مآخه Andromache می‌گوید، نسلی که در بین آنها والدین و فرزندان، و برادر و خواهر به هم می‌آمیزند، «و هیچ قانونی آنها را باز نمی‌دارد» (اورپید، آندرومآخه ۶-۱۷۳). سقراط چنان سخن می‌گوید که گویی مسئله فقط این است که برخی از افراد این قانون کلی را گهگاه ندیده می‌گیرند، ولی هیپپاس می‌دانست که جوامعی وجود دارند که در میان آنها چنین قانونی وجود ندارد.

۳. کسنوفون، خاطرات، ۲۱، ۴، ۴.

ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδούσιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην δίδοναι, οἳ μὲν λοιβάνοντες οἳ δὲ βιαζόμενοι.

مقایسه کنید با آنتیفون، پاره‌ی ۴۴A، مجموعه‌ی ۲، νόμιμα، τὰ οὖν

شگفت‌انگیز لوی Levi را توجیه نمی‌کند که «ناگفته پیداست که قوانین نانوشته‌ای که هیپاس از آنها سخن می‌گوید، به علت طبیعت گرایانه بودن آنها، ارزش غیر دینی دارند؛ و کاملاً متفاوت از قوانینی هستند که سوفوکلس در قطعه‌ی مشهوری از آنتیگونه ۴۵۰ و بعد بیان می‌کند.^۱ به هیچ وجه روشن نیست چگونه می‌توان گفت اجتناب از تدفین برادر، کیفرهای طبیعی خاصی به دنبال خواهد داشت، آنگونه که (لااقل به نظر سقراط) زنا و ناسپاسی دارای عواقب هستند؛ اما این سخن درباره‌ی حقوق والدین، که هیپاس آن را از قوانین نانوشته می‌داند، نیز صحیح است. هیچ دلیلی وجود ندارد که او به آنچه کسنوفون از زبان وی نقل می‌کند معتقد نباشد، یعنی اینکه «خدایان این قوانین را برای انسان‌ها وضع کرده‌اند» و «این نشان دهنده‌ی کار خدایان است، زیرا، به نظر من، از اینکه این قوانین کیفر تخطی‌ناپذیر را در خود نهفته دارند معلوم می‌شود که واضح آنها والاتر از انسان بوده است.» ما، که در سنت کلامی دیگری قرار داریم، به آسانی نمی‌توانیم بفهمیم نیروهای الهی در اندیشه یونانی چه جایگاهی داشته‌اند؛ ممکن است آنها اسما و صفات شخصی بوده باشند و به همان اندازه هم ممکن است چیزهایی باشند که بتوان از آنها در زمره‌ی انتزاعیات نام برد، از قبیل ضرورت، اقناع، عدالت. برای بسیاری از متفکرین مترگ آنها هیچ فرق

παραβαίνων εἰάν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσοντας, καὶ αἰσχύνῃ καὶ ἐημίαις ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὐ. τῶν δὲ τῇ φύσει ζυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάεσθαι, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν.

۱. Ad. Levi, *Sophia*, 1942, 450, n. 13. به نقل از, Untersteiner, *Sof*.

111, 69. لوی همچنین به پیروی از دُمِلر (AK. 255) و بیگنون (*Studi*, 132, n. 1) این قول تردیدآمیز را مطرح کرده است که کسنوفون قسمت عمده‌ی نظریه‌ی هیپاس را از زبان سقراط نقل می‌کند. این قسمت از سخنان دُمِلر را می‌توان عمارتی خیالی دانست که از چیدن فرضیات بر روی هم ساخته شده است.

نمی‌کرد که نیروی سودمندی را به الوهیت نسبت دهیم و یا فقط ناشی از جریان‌های طبیعی بدانیم. قبلاً ملاحظه کردیم که چگونه تبیین واحدی از پیشرفت انسان را بی‌هیچ تفاوتی هم به پرومتهوس یا ضرورت نسبت می‌دادند و هم به تجربه و زمان. بنابراین، به نظر هیپپاس بدون هیچ ناسازگاری‌یی می‌توان قوانین مکتوب و قوانین الهی را ضد هم دانست، و در زمانی دیگر هم گفت «قانون جباری است که غالباً بر طبیعت اجحاف می‌کند» (افلاطون، پروتاگوراس d ۳۳۷) ^{۱۰}

شاعران تراژدی پرداز، همان‌طور که انتظار می‌رود، قوانین نانوشته را آشکارا دارای منشأ الهی می‌دانند؛ «احکام نانوشته‌ی خدایان» است که آنتیگونه با توسل به آن با اقتدار کرثون مخالفت می‌کند. ^۲ در سوفوکلس نیز همخوانی‌ای از ادیپوس تیرانوس (ادیپ جبار) ۸۶۳ و بعد، درباره‌ی پرهیزگاری در گفتار و کردار می‌گوید: «قوانین آن در عالم بالا طرح می‌شوند، و در فضای روشن آسمان تصویب می‌شوند؛ منشأ آنها تنها اولومپوس (المپ) است، زیرا هیچ انسان فانی‌ای ^۳ آنها را وضع نمی‌کند، و

۱. برای ملاحظه‌ی نمونه‌ی خوبی از مساوی دانستن قوانین طبیعی با قوانین الهی نگاه کنید به بقراط (*De victu* II (VI, 486 L.): انسان‌ها قانون را خودشان وضع کرده‌اند. اما طبیعت همه چیز را خدایان مرتب ساخته‌اند. قانونی که انسان‌ها وضع کرده، خواه حق باشد یا باطل، هرگز دایمی نیست، اما آنچه خدایان وضع کرده‌اند برای همیشه حق است. (در مورد تاریخ *De victu* نگاه کنید به Kahn, Anaximander, 189, n. 2).

البته این مطلب اختصاص به جهان باستان ندارد. لاک در کتاب دوم، پاراگراف ۱۳۵، می‌گوید قانونگذاری «باید مطابق قانون طبیعت باشد، یعنی مطابق اراده‌ی خدا که ین قانون از آن اخبار می‌کند».

۲. صفحه‌ی ۵۲ کتاب حاضر. نیز در اورپید، آژاکس، ۱۳۴۳ و ملتسمان، ۱۹ گفته می‌شود که دفن نکردن اجساد، بازی کردن با قوانین خدایان است.

۳. در این جا نباید برای استعمال کلمه‌ی فوسیس ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ = طبیعت) اهمیت خاصی بدهیم. $\theta\nu\acute{o}\tau\acute{o}\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ صرفاً تعبیر مطول دیگری از $\theta\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\eta}\rho$ است. درباره‌ی این فقره همچنین مراجعه کنید به صفحه‌ی

بی‌اعتنایی به آنها هرگز از تأثیر آنها نمی‌کاهد.» اگر به زبان استعاره سخن گوئیم، این قوانین نانوشته را «خدایان نوشته‌اند»، همان‌طور که ایون در نمایشنامه‌ی اورپیدس در سرزنش گناه آپولون علیه زنی فانی می‌گوید (ff. ۴۴۰): «چگونه چنین چیزی در مورد خدایان جایز است، که برای انسان قانون بنویسند، و خود از آنها سرپیچی کنند؟» در اسخولوس، احترام به والدین (که در گفت و گوی میان سقراط و هیپپاس یکی از قوانین نانوشته دانسته شده است) در ضمن سرودی اینگونه توصیف می‌شود: «بالا‌ترین ارزش در قوانین (θεσμίαις) دیگر (عدالت) برای آن نوشته شده است.»^۱

پریکلِس در خطابه‌ی رثایی‌ی معروف (توکودیدس ۲، ۳۷، ۳)، مثل سقراط، رعایت قوانین مدون و نامدون را مورد ستایش قرار می‌دهد: «ما مردم آتن از قوانین اطاعت می‌کنیم، مخصوصاً قوانینی که برای حمایت از مظلومان وضع شده‌اند، و قوانینی که نوشته نشده‌اند ولی اگر کسی از آنها تخطی کند مورد مذمت قرار می‌گیرد.»^۲

۱۴۳ و بعد کتاب حاضر.

۱. ملتسمان، ۷۰۷، که جرج تامسون در تفسیر آن به حق می‌گوید «نوشته شده در قوانین عدالت» فقط تعبیر دیگری است از اینکه آنها در قوانین قانونگذاران بشری نوشته نشده‌اند (Oresteia, II, 270). مقایسه کنید با δελτογράφος φρήν هایدس در اثومیندس ۲۷۵. یادداشت طولانی تامسون بر اثومیندس ۷۲-۲۶۹ عالی است، و من برخی از ارجاعات خود را از آن برگرفته‌ام. کافی است توجه کنید (p. 269) که در گفت و گوی میان سقراط و هیپپاس، نه سقراط، بلکه هیپپاس است که استدلال می‌کند قوانین نانوشته نمی‌توانند توسط انسان‌ها به وجود آیند و بنابراین باید خدایان آنها را وضع کرده باشند.

۲. گومه (Comm. on Thuc. II, 113) می‌گوید پریکلِس برخلاف سوفوکلس قوانین نانوشته را دارای منشأ الهی نمی‌دانست. اما مخاطبین او بی‌تردید آن را الهی می‌دانستند، و او به گونه‌ای سخن گفته است که برای آنها مفهوم باشد. برای مقایسه‌ی میان آنتیگونه و مرثیه‌ی پریکلِس، رجوع کنید به کتاب ارنبروگ S. and P. 28-44، و نقادی آن از سوی گومه در مآخذ فوق. گومه می‌گوید فرق دیگر میان سوفوکلس و توکودیدس این است که اولی

قوانین نانوشته‌ای که همگان قبول داشتند به سنایش خدایان، احترام به والدین، نیکی در مقابل نیکی‌ها و نیز پذیرایی از افراد غریب مربوط می‌شد. تکلیف دینی را در نقل قول دیگری از پریکلِس که در گفتار علیه آندوکیدِس Andocides، منسوب به لوسیاس، ایراد شده است مورد بحث قرار می‌دهیم (لوسیاس مجعول، گفتار ۶، ۱۰):

پریکلِس، آنها می‌گویند، وقتی در مورد بی‌تقوایی سخن می‌گویی باید نه تنها قوانین مدون مربوط به آن، بلکه قوانین نانوشته‌ای را هم ملحوظ داری که اثومولپیدائِه Eumolpidae [سلسله کاهنان الثوسیِس Eleusis] براساس آن احکام خود را صادر می‌کنند؛ قوانینی که هیچ کس نمی‌تواند آن را ملغی سازد، یا با آن مخالفت کند؛ و واضح آن را هم کسی نمی‌شناسد؛ زیرا آنها معتقدند که اگر کسی از آن تخطی کند نه تنها مردم بلکه خدایان نیز او را کیفر می‌دهند.

تأمل به مشابَهت جالبی میان این سخن خطیب که «و آنها واضح آن را هم نمی‌شناسند» و این قول آنتیگونه درباره‌ی قوانین نانوشته، که «هیچ کس نمی‌داند آنها از کجا آمده‌اند»، توجه کرده است.^۱

نظر افلاطون درباره‌ی دموکراسی، در شکل ناسالم و افراطی آن که منجر به جباریت می‌شود، این است که «وقتی مردم تصمیم می‌گیرند، اگر

قوانین نانوشته را کلی می‌داند، ولی تو کودیدِس «بِحتمَل» فقط قوانین و سنن νόμιμα آن را مد نظر دارد. این تمایز برای یونانیان مبهم بوده است: قانون واحد، مربوط به تدفین مردگان، در ملتسمان اورپید هم τὸν ποινελλήνων νόμον [= قانون یونانیان] نامیده می‌شود و هم νόμιμα θεῶν [= قانون خدایان] (۵۲۶ و ۱۹). حقیقت این است که اکثر یونانیان تا قرن پنجم از عالم خارج از یونان غافل بودند: «جهان» جهان یونانیان بود و «خدایان» خدایان یونانیان.

۱. به گمان من نظر ارنبرگ درباره‌ی این فراز قابل چون و چراست، آنگاه که می‌گوید به نظر پریکلِس «حتی قوانین مقدس الثوسیِس بخشی از جهانی الهی که در مقابل نظم بشری قرار گیرد نبود» (S. and P. 47).

هیچ اربابی بالای سرشان نباشد با همه‌ی قوانین، اعم از مدون و نامدون، مخالفت می‌کنند.^۱ او در قوانین هم از قوانین نانوشته سخن می‌گوید.

[آتنی می‌گوید (۷۹۳ a)] همه‌ی آنچه را که ما اکنون بحث می‌کنیم مردم به طور کلی «قوانین نانوشته» می‌نامند، و مال همه‌ی این احکام به آن چیزی است که آنها «قوانین اجدادی ما» می‌خوانند.^۲ آنها رشته‌هایی هستند که جامعه‌ی سیاسی را به هم مربوط می‌کنند،^۳ حلقه‌ی اتصال میان قوانین تدوین یافته‌ی قبلی و قوانین بعد از آنها هستند، درواقع یک دسته احکام

۱. جمهوری ۵۶۳ d, ἡ δὲ μηδὲ μὴ μηδεὶς αὐτοῖς ἢ δεσπότης, احتمالاً توجه خاصی به نطق دماراتوس در روزهای بزرگ یونان دارد: ἔπεσσι γὰρ σφί δεσπότης νόμος Hirzel این سخن افلاطون را مخالفت مستقیم با ستایش پریکلس از دموکراسی آتنی دانسته است، اما افلاطون از جامعه‌ای سخن می‌گوید که در آن آرمان دموکراتیک آزادی، به مرحله‌ی از ὑπλησιτία رسیده است که همان انحطاط آن است. هیچ اشاره‌ای نشده است که آتن در عصر پریکلس، قبل از تولد افلاطون، به این مرحله رسیده باشد.

۲. πατρίους νόμους و ἄγραφὰ νόμιμα. در عین حال که واژه‌ی νόμιμα تا حدودی مبهم‌تر از νόμος است، بی‌تردید آنها را گاهی به جای یکدیگر به کار می‌بردند. مقایسه کنید νόμιμα θεῶν را در اورپید، ملتسان، ۱۹ با τοὺς θεῶν νόμους در سوفوکلس، آژاکس، ۱۳۴۳ (هر دو مربوط به تدفین مردگان) و تنوع بیان در دموستنس (گفتار علیه آریستوکراتس) ۲۳، ۶۱ و ۷۰. افلاطون در بیان اینکه نباید اینها را قانون [نوموس] بنامیم به سخن خویش در ۷۸۸a اشاره می‌کند که تعلیم و تربیت کودکان امری تعلیمی و تذکیری است تا امر قانونی.

۳. مقایسه کنید؛ Devlin, E. of M. 10: «جامعه چیزی نیست که بتوان آن را به طور فیزیکی متحد ساخت؛ قوام آن به رشته‌های نامریی اندیشه‌ی عمومی است. اگر این رشته خیلی شل باشند جامعه از هم می‌پاشد. اخلاق عمومی بخشی از این رشته‌ی اتصال است. این رشته‌ی اتصال [اخلاق] بخشی از بهای جامعه است؛ و انسان، که نیازمند جامعه است، باید این بها را تأمین می‌کند.» (در این جا اثری از پروتاگوراس نیز دیده می‌شود.) به نظر افلاطون δεσμοί یک ضرورت بود، آنتیفون آن را یک کابوس می‌دانست (پاره‌ی ۴۴A، مجموعه‌ی ۴).

کهن و اجدادی هستند که اگر درست دریافته شوند و به مرحله‌ی اجرا درآیند، از قوانین مدون هر دور و زمانه حمایت و محافظت می‌کنند، ولی اگر مورد تحریف قرار گیرند موجب فروپاشی همه چیز می‌شوند مانند پایه‌های سستی که ویرانی خانه را در پی خواهند داشت. با عنایت به این مطالب باید شهر جدید تو را به حداکثر تجهیزات موسوم به قانون، و سنت یا آداب و رسوم مجهز سازیم.

افلاطون می‌گوید شهوترانی در ملاعام از جمله چیزهایی است که باید با «قوانین نانوشته» از آن جلوگیری کرد. باید شهروندان را به شرمساری عادت داد، و نباید به منع قانونی توسل جست (قوانین b ۸۴۱)؛ و (مانند سقراط کسنوفون) زنا را از مواردی نام می‌برد که قوانین نانوشته مانع خوبی برای آنهاست (همان، a-b ۸۳۸).

ارسطو^۱ بنابر سلیقه‌ی خاص خود از طریق تقسیم و طبقه‌بندی به بررسی موضوع می‌پردازد. ابتدا، در خطابه، کتاب I، فصل ۱۰ (۱۳۶۸b۷)، قانون را به دو دسته‌ی خصوصی و عمومی تقسیم می‌کند: قانون «خصوصی» قانون مدون یک جامعه‌ی خاص است، قانون «عمومی» شامل هر چیزی است که نوشته نشده است ولی همه آن را قبول دارند. اما در فصل

۱. ارسطو در اخلاق (۱۱۳۲b۱۸ و بعد) استدلال می‌کند که عدالت سیاسی هم شکل طبیعی دارد و هم شکل قانونی. او می‌گوید برخی‌ها در وجود عدالت طبیعی φύσει δίκαιον تردید کرده‌اند، زیرا امور طبیعی ثابت هستند (آتش همیشه می‌سوزاند)، در حالی که δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν این‌ها تردیدهای عصر سوفسطاییان هستند، که در قطعیت‌های سولونی یا ایسخولوسی به وجود آمده‌اند. ارسطو با این تشکیک‌ها تاحدودی به صورت مبهم و با استدلال ضعیف برخورد می‌کند، که نشان می‌دهد انتخاب میان افلاطون و سوفسطاییان برای خود او هنوز مسئله است، نتیجه‌ای که او به صورت تردیدآمیز به آن می‌رسد این است که «فقط یک قانون طبیعی و کلی داریم، یعنی بهترین قانون». بارکر در مقدمه‌ی خود بر قانون طبیعی یونانیان *Natural Laws, XXXV* تفسیر جالب اما احتمالاً بیش از اندازه محتاطانه‌ای بر این فقرة دارد.

۱۳ بعد از همان تقسیم اولیه به خصوصی و عمومی (و برابر دانستن قانون «عمومی» با قانون «طبیعت»)، خود قوانین خصوصی هر جامعه را به دو دسته‌ی مدون و نامدون تقسیم می‌کند. لازم به ذکر است که موضوع این فصل طبقه‌بندی اعمال عادلانه و غیرعادلانه است. تقسیم قانون، فرع بر این غایت است، زیرا کارهای عادلانه و غیرعادلانه «نسبت به دو نوع قانون مشخص شده‌اند». قانون طبیعت وجود دارد زیرا «واقعاً حق و ناحق طبیعی و کلی‌ای وجود دارد، که ربطی به هیچ اجتماع و قراردادی ندارد»؛ و او ادعای مشهور آنتیگونه و پاره‌ی ۱۳۵ امپدوکلس را به عنوان نمونه ذکر می‌کند. پس دو نوع حق و باطل وجود دارد (۱۳۷۴a18)، یکی مدون است و دیگری نامدون، و دومی باز به دو دسته تقسیم می‌شود (الف) فضیلت‌ها و رذیلت‌هایی که فراتر از توجه قانون هستند، که به ترتیب به دیده‌ی ستایش، تکریم و تمجید یا مذمت و بی‌حرمتی نگریسته می‌شوند (یعنی پاداش‌ها و کیفرهای غیرقانونی؛ نمونه‌های مورد اول عبارتند از قدردانی از نیکی‌ها و تلافی آنها، و آمادگی برای کمک به دوستان)، (ب) اعمالی که هر چند امکان تدوین آنها به صورت قانون وجود دارد چون موارد آنها بیش از اندازه متنوع هستند، نمی‌توان همه‌ی آنها را در چهارچوب قواعد کلی درآورد: قوانین نانوشته که فقط به صورت مضمّن قانون مدون عمل می‌کنند. این همان قانون انصاف (τὸ ἐπιεικὲς) است.^۱

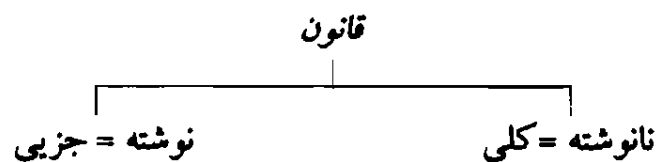
گرایش به اینکه هر چیزی را به صورت طبقه‌بندی شده و جدول‌بندی شده درآوریم، همیشه خطرناک است، و ارسطو از آسیب‌های آن مصون نمانده است. همان‌طور که هیرزل گفته است، تقسیم‌ها ناسازگار هستند، و فرازهای فصل ۱۰ و فصل‌های ۱۳ و ۱۴ احتمالاً به مباحث متفاوتی مربوط بوده‌اند. اما، اگر چه دو نوع قانون نانوشته وجود دارد، اما ناسازگار نیستند، و

۱. درباره‌ی معنای انصاف در ارسطو همچنین نگاه کنید به دبلیو. فون لیدن W. Von Leyden در *Philosophy*, 1967, 6-8.

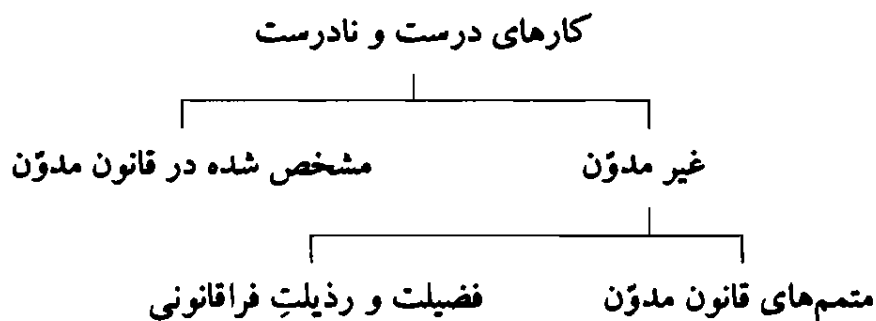
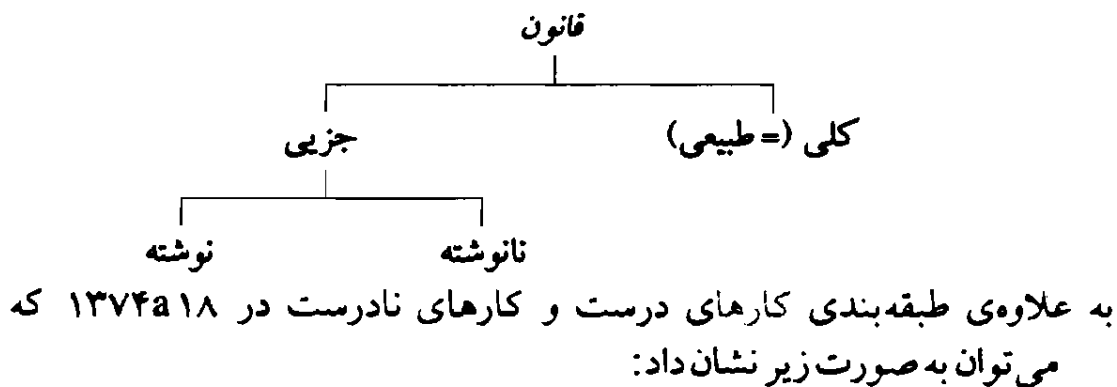
او به هر دو معتقد بوده است: (الف) قوانین یک جامعه‌ی خاص هم مدون هستند و هم نامدون، و قوانین نامدون (که مبتنی بر سنت‌ها و آداب و رسوم هستند) با قوانین مدون ناسازگار نیستند بلکه متمم آن هستند؛ (ب) «قوانین نامدون» همچنین به معنی قوانین کلی هم به کار می‌رود، که همان قوانین طبیعی در آنتیگونه و دموستنس است.^۱

باید به خاطر داشت که منظر ارسطو، نوشتن کتاب راهنمایی در فن خطابه است، که خود مبتنی است بر کتاب راهنماهای پیشین. موضوع بحث او این نیست که آیا قانون جاویدان طبیعت حاکم است یا نه، بلکه

۱. هیرزل، 10. Ἄγρ. νόμ. طبقه‌های ارسطو را می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد:
خطابه ۱۳۶۸b۷، A۱۰ و بعد:



خطابه ۱۳۷۳b۴، A۱۳ و بعد:



منظور او نشان دادن این نکته است که چگونه یک مدافع می‌تواند با توسل به قانون نوشته و نانوشته به بهترین وجه مناسب، کار خود را پیش برد. به همین دلیل در فصل ۱۵ توضیح می‌دهد که چگونه نظریاتی را که توضیح داده است می‌توان به کار بست.

اگر قوانین مدون با ادعای وکیل مدافع ن سازد او باید به قوانین نامدون متوسل شود، و بر زیادی عدالت و قسط آن تأکید ورزد. عبارت سوگندنامه‌ی قاضی، «بر اساس شریف‌ترین اعتقاد من»، را به این معنی بگیرد که او به طور دست بسته از قانون مدون پیروی نخواهد کرد. قانون نامتغیر از آن طبیعت است،^۱ در حالی که قوانین مدون ثباتی ندارند. او از آنتیگونه نقل قول خواهد کرد، خواهد گفت که قوانین مدون هدف واقعی قانون را تأمین نمی‌کنند، و همین طور.

اما اگر قانون مدون به نفع او باشد خواهد گفت سوگندنامه‌ی قاضی به این معنی نیست که او ملزم به پیروی از قانون نمی‌باشد، بلکه برای این است که اگر در مواردی آن را بد فهمید از گناه قانون شکنی مصون بماند؛ و اینکه

۱. بیگنون (Studi, 126, n. 1) می‌گوید در این سخنان تأثیر آنتیفون هویدا است. همچنین، اگر لازم باشد دلیل اقامه کنیم بر اینکه ارسطو فقط مفاهیم رایج در دوران شکوفایی سوفسطاییان را تکرار می‌کند، می‌توان از هیپاس و دیگران نیز نام برد، ولی در هر حال سخن او گواه این مطلب است. هیرزل (Ayr. νόμ. 8) می‌گوید مشکل می‌توان فهمید که چگونه ارسطو در این جا درباره‌ی τὸ ἐπιεικές می‌گوید ὅτι μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει در حالی که قبلاً آنها را متنوع و متغیر توصیف کرده بود. جای بسی تعجب است که پژوهشگران پیشین، این فقره از ارسطو را با چنان جدیت تحلیل و بررسی کرده‌اند که گویی دیدگاه‌های واقعی خود اوست، در حالی آن چیزی جز یکی او دو جدل ἅντι λογίῳ نیست که به اقتضای مورد در محاکم قضایی برای حصول پیروزی مطرح می‌شوند. (اسکمپ skemp در میان آنها استثناست، plato's Statesman 198. (درباره‌ی مفهوم ἐπιεικές رجوع کنید به کوپ 3-190. Introd. to Rhet.

هیچ کس خیر مطلق را انتخاب نمی کند بلکه به دنبال خیر خویشتن است؛^۱ و اینکه به کار نبستن قانون بدتر از نداشتن آن است؛ و اینکه نباید سعی کنیم زرنگ تر از دکتر باشیم [جلو تر از قانونگذاران گام نهمیم].

اینها حیل‌هایی هستند که گرگیاس و امثال او قبلاً به شاگردان خود می‌آموختند و در کتاب راهنماهای خود می‌نوشتند؛ و این عبارات نشان می‌دهد که چگونه رشد سخنوری و تمایل به دادخواهی قضایی در میان یونانیان باعث شد که مفاهیم اخلاقی بی‌هیچ ملاحظه‌ای تابع منافع آنی درآیند. قوانین نانوشته، که به خودی خود در همه‌ی زمان‌ها و برای همه‌ی انسان‌ها معتبر بودند - قوانینی که ریشه در طبیعت داشتند و در عین حال منشأ الهی هم داشتند و دارای صبغه‌ی اخلاقی نیز بودند - درواقع سنت‌های فلسفی و عامی کهن را نشان می‌دادند، که در این دوره از سوی اخلاق جدید مورد چون و چرا قرار گرفتند.

به نظر هسیود عدالت، مبتنی بر قانون زئوس است، همان‌طور که به عقیده‌ی هراکلیتوس همه‌ی قوانین بشری، تقلیدهایی از قوانین الهی هستند (صفحه‌ی ۱۰۸ کتاب حاضر)، و امپدوکلس (پاره‌ی ۱۳۵) می‌توانست از قانونی همیشگی سخن گوید، «که در سرتاسر عالم و با نور لایتناهی آسمان گسترده است.» زمینه‌های دینی آن را به بهترین وجه در سخنان سولون در اواخر قرن هفتم می‌توان دید. هیچ کس نمی‌تواند از چیزی که خدایان جاوید داده‌اند سر بتابد. موفقیتی که مبتنی بر کردار ناشایست باشد به ناچار از بین رفتنی است، زیرا رئوس محافظ قانون اخلاقی است. چنین کاری دیر یا زود تحقق می‌یابد، هر چند ممکن است زئوس خیلی آرام عمل کند و کیفر، فرزندان ظالم را دربر گیرد. اینکه «کننده‌ی هر کاری سزای آن را خواهد دید»

۱. «به عبارت دیگر، و قوانین مکتوب که برای ما به وجود آمده‌اند، ممکن نیست به کمال آرمانی مطلق برسند، بلکه ممکن است به صورتی مناسب‌تر از آنچه بوده‌اند درآیند.» (ریس روبرنس، ترجمه‌ی آکسفورد، همان‌جا).

نظریه‌ای قدیمی است، که در ایسخولوس هم آن را ملاحظه می‌کنیم، گناه *hybris* به ناچار، زوال *ate* را به دنبال خواهد داشت، و این کار تحت فرمان زئوس «که از ورای هر چیزی نظارت دارد»، صورت می‌گیرد. سولون در مقایسه‌ای عجیب، داوری زئوس را به تندباد بهاری تشبیه می‌کند که دریا را از اعماق آن متلاطم می‌سازد، محصولات روی زمین را نابود می‌کند و در همان حال ابرها را چنان از آسمان می‌زداید که خورشید ناگهان با تمام قوت خود می‌درخشد.

برخی از محققین گفته‌اند در این فراز «انتقام زئوس با سنگینی و ضرورت یک پدیده‌ی طبیعی صورت می‌گیرد» که «نخستین اخبار سولون از قانونمندی طبیعت بر ماست»^۱ - که بدون تردید دلیل دیگری بر ضد این دیدگاه است که قوانین نانوشته‌ی «طبیعت گرایانه» ای که هیپاس از آنها سخن می‌گوید، ضرورتاً غیر از آنهایی هستند که در آنتیگونه دارای منشأ الهی توصیف می‌شوند (صفحات ۲۱۴ و بعد کتاب حاضر).

ارسطو نشان داده است که یک طرفدار بی‌ملاحظه‌ی منافع شخصی و آنی چگونه می‌تواند به قوانین نانوشته توسل جوید. درواقع خطر سوء استفاده از آنها وجود داشت، به ویژه در آن‌جا که آرمان اشرافیت موروثی و خیرخواهانه، جای خود را به موفقیت رو به رشد نبوغ سیاسی یونانی داده بود، پولیس یا دولت‌شهر، که در آن، قانون مدون حافظ حقوق شهروندان و مانع جباریت یا بیدادگری بود، و شعار آنها ایسونومیا، تساوی در برابر قانون

۱. لسکی *Snell, Disc. of Mind, 212; Hist. Gr. Lit. 125*. اسنل می‌گوید سولون تشبیه نوع هومری را برای هدفی تازه به کار می‌برد، «نه برای قدرت نمایی‌های فردی بلکه برای ضرورتی که آن نیروها را به کار و می‌دارد، و نه برای حادثه‌ای منفرد بلکه برای شرطی مستمر و همیشگی». این بصیرت «او را در آستانه‌ی فلسفه قرار می‌دهد». می‌توان این را با عدالت کیهانی آناکسیمندر مقایسه کرد. (این سخنان سولون از پاره‌ی ۱ مجموعه‌ی دیل نقل شده است.)

بود.^۱ همان‌طور که از طبیعت، هم برای حمایت از آرمان‌های بشردوستانه استفاده می‌شد و هم برای منافع ستمگرانه و برانداختن حکومت قانونی، همین‌طور هم مفهوم قانون نانوشته، که ابتدا بر اداره‌ی اخلاقی عالم تأکید می‌کرد، می‌توانست، در جامعه‌ای دموکراسی‌تر، صرفاً به عنوان خطر و تهدیدی برای ثبات حقوق انسانی‌ای درآید که حالا به صورت قانون‌های مدون درآمده است. دموکراسی تجدید یافته در پایان قرن پنجم اعلام کرد که «قضات به هیچ وجه نباید بر قوانین نانوشته استناد جویند»، و قوانین باید باهمه‌ی شهروندان به طور مساوی برخورد کند، و آنها را باید به اطلاع عموم رسانید (آندوکیدس، *De myst.* ۸۵). تسئوس، ضمن محکوم کردن جباریت در ملتسمان اورپید (۴۲۹ و بعد)، می‌گوید: «با اجرای قوانین، مدون، عدالت به طور مساوی شامل حال غنی و فقیر می‌شود، اگر دلیل ضعفا عادلانه‌تر باشد پیروزی آنها بر اقویا حتمی است.» و این زمانی تحقق می‌یابد که دموس (مردم) ارباب روی زمین باشد.

در این جا فرق میان سوفوکلس و اورپید، جالب است. سوفوکلس در آنتیگونه طرفدار جدی قوانین نانوشته است و اورپید از قانون مدون حمایت می‌کند.^۲ ولی هر دو به یک اندازه با جباریت مخالفند، و سوفوکلس، که سهم کامل خود را از تکالیف اجتماعی برعهده داشت، دست کم طرفدار محافظان قانونی و قضایی بود. در خود آنتیگونه (۳۶۷ و بعد)، همخوانان می‌گویند نبوغ حیرت‌انگیز انسان آن وقت به خیر می‌انجامد که او در درون چارچوب پولیس [شهر] باقی بماند و به قوانین کشور احترام بگذارد،^۳ و در

۱. درباره‌ی تساوی در برابر قانون *ἰσωνομία* و درباره‌ی دموکراسی رجوع کنید به صفحه‌ی ۲۶۹، یادداشت ۱ کتاب حاضر.

۲. و همین‌طور هیرزل، ۶۲-۷۱ *Ayr. νόμ.*، در بحث خواندنی‌ای که من با برخی نکات آن موافق نیستم.

۳. فلونتس (*Kl. Schr. II, 325*) سوفوکلس را نیز مانند پروتاگوراس بر این باور می‌داند که قانون عالی‌ترین دست‌آورد فرهنگی بشر است.

تسئوس ادیپوس در کولونوس، کرئون را به این علت مذمت می‌کند که «به شهری آمده‌ای که عدالت را رعایت می‌کند و فقط در محدوده‌ی قانون عمل می‌کند، و اصول قانونی آن را زیر پا نهاده‌ای» (۹۱۲ و بعد). در این جا به کلمه‌ی «مکتوب» نیازی نداریم تا به ما بگوید منظور سوفوکلس قانون مدون و صورت‌بندی شده است آن گونه که آتنیان آن زمان می‌فهمیدند. برعکس تسئوس اورپید در همان نمایشنامه که بر نیاز به قوانین مکتوب اصرار می‌ورزد، و براساس آن، همان تکلیف مقدسی را که آنتیگونه اظهار می‌کرد یادآوری می‌کند، یعنی تکلیف خاک سپاری اجساد مردگان، او می‌گوید، من با این کار به نوموس (قانون) کلی یونان احترام خواهم گذاشت (۵۲۶ و بعد)، و مادر او آئترا Aethra کرئون را متهم می‌کند که «به نومیما (سنت‌ها)ی خدایان بی‌حرمتی کرده‌است» (۱۹).

جای انکار نیست که، در نحوه‌ی بیان و تأکید، میان این دو شاعر اختلاف هست. نمی‌توان آن را بر پایه‌ی مسایل زمانی توضیح داد،^۱ اما آنها از یک نظر متعلق به دو نسل متفاوت هستند، زیرا اورپید خیلی بیشتر از سوفوکلس مجذوب جریان‌های فکری جدید سوفسطایی بود. او مانند پروتاگوراس می‌دانست که هر مسئله‌ای دو جنبه دارد، و مانند هیپاس از «لفاظی» ای که شخصیت‌هایش انجام می‌دادند لذت می‌برد.^۲ بحث میان تسئوس و چاووش بر سر لزوم خاک‌سپاری اجساد محاربین به صورت قطعه‌ای ادبی درباره‌ی استبداد مطلق بر ضد دموکراسی در می‌آید. اگر چه

۱. تا این حد می‌توان گفت که آنتیگونه تقریباً در ۴۴۰ ق.م. ساخته شد، سولیکس (ملتمسان) اورپید حدوداً در ۴۲۰، و ادیپوس کولونوس پس از مرگ او در ۴۰۱.

۲. مقایسه کنید با پاره‌ی ۱۸۹ (از آنتیفون): ἐκ παντός ὅν τις πράγματος δισσων λόγων ἄγωνα θεῖτ' ὅν εἰ λέγειν εἴη σοφός. برای ὁμιλλαι یا λόγων ἄγωνες نگاه کنید به ملتمسان، ۱۹۵، ۴۲۷ و بعد، مدثا، ۵۴۶، اورستس، ۴۹۱. درباره‌ی ویژگی لادری سوفسطایی رجوع کنید به صفحه‌ی ۸۶ و بعد کتاب حاضر.

روشن است که کدامین قسمت‌های سخن مورد تأیید اورپید است، بالاخره چاووش فقط به عنوان نمایشی مضحک از نوکر سلطانی پر جلال سخن نمی‌گوید، بلکه خود، سوفسطایی و سخنوری متبحر است. او می‌گوید شهر من محلی برای غوغا سالاری نیست. هیچ کس نمی‌تواند با سرنوشت آن بازی کند و آن را از مسیر خود منحرف سازد، برای لحظه‌ای آن را خشنود سازد و درنهایت به آن زیان برساند.^۱ و آنها را با امور سیاسی، که در شأن متخصصین فرهیخته است، بیگانه سازد.^۲ (چاووش ادامه می‌دهد) گردن نهادن به فرامین کرثون به معنی اعلام جنگ است. شما ممکن است امید پیروزی داشته باشید: امید سبب زیان‌های زیادی شده است. هر کسی فکر می‌کند مصیبت‌های آن برطرف مقابل فرود می‌آید نه بر خود او (درست به همان شیوه که نمایندگان آتن ملوسی‌های بدبخت را از گرفتاری‌های ناشی از امید آگاه کردند؛ توکودیدس ۵، ۱۰۳).^۳ اگر، هنگامی که رأی‌گیری می‌شود، هر شهروندی بتواند مرگ خود را تصور کند، یونان از جنون جنگ

۱. توده‌ی مردم که نمی‌توانند درستی استدلال‌ها را تشخیص دهند، چگونه می‌توانند یک شهر را رهبری کنند؟ آموزش و پرورش زمان می‌خواهد، و یک کارگر حتی اگر ساده و کم‌هوش هم نباشد، کار او مانع از آن است که توجه کافی به امور اجتماعی بکند. (چرا این استدلال‌ها آهنگ واحدی دارند؟ این سقراط است که در گرگیاس شکوه می‌کند که سخنوران در جامعه‌ی دموکراسی برای مردم چاپلوسی می‌کنند و صلاح آنها را باز نمی‌گویند، و باز سقراط است که، مثل هیوم، می‌گوید «فقر و کار سنگین اذهان عامه‌ی مردم را خراب می‌کند»

۲. هیوم *Essays and Treatise* (Edinburgh, 1825), p. 195. در مورد سقراط نگاه کنید به کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۹، انوکونومیکوس، ۴، ۳-۲، افلاطون، جمهوری، ۴۹۵d-e، ارسطو، خطابه، ۱۳۹۳b۳. در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی (دیدگاه‌های سیاسی سقراط)، بحث بیشتری خواهیم داشت.

۳. به نظر می‌رسد این مطلب در آن زمان رایج بوده است. آنتیفون می‌گوید (پاره‌ی ۵۸): «امیدها همیشه چیز خوبی نیستند. آنها موجب بدبختی انسان‌های زیادی شده‌اند، چه بسیار کسانی که به مصائبی گرفتار شده‌اند که امید داشتند بر طرف‌های مقابل آنها فرود آیند.»

مصون خواهد ماند. همه می دانیم که تا چه اندازه صلح بهتر از جنگ است، ولی آن را زیر پا می نهیم زیرا در هوای تسلط بر دیگران هستیم، هم از حیث فردی و هم از حیث اجتماعی. خردمند آن است که به فکر فرزندان و والدین و سلامت کشور خویش باشد. رهبر تندرو و خشن، خطرناک است: شجاعت واقعی در مآل اندیشی نهفته است.^۱

این جا با کسی روبه رو هستیم که کتاب راهنماهای گریاس و دیگران را مطالعه کرده و در همه ی شگردهای خطابی مهارت یافته است. هر استدلالی را که شما دوست داشته باشید می توان برای حصول موفقیت آنی، جفت و جور کرد. حتی مسئله ی صلح را (و هیچ کس به اندازه ی اورپید از جنگ متنفر نبوده است؛ به عنوان نمونه نگاه کنید به همخوانی ای در هلن ۱۱۵۱ و بعد) می توان به صراحت در خدمت غایتی بی رحمانه عرضه کرد.

خلاصه ی آنچه گفتیم این است که واژه ی «قوانین نانوشته» ابتدا بر اصول اخلاقی خاصی اطلاق می شد که در سرتاسر یونان دارای اعتبار کلی، یا اعتبار تناوبی بود.^۲ واضع آنها خدایان بودند، و سرپیچی از آنها هرگز نمی توانست بی عتاب بماند. آنها ابتدا با عالم طبیعت رابطه ی تنگاتنگ داشتند؛ زیرا انسان را در مقابل طبیعت قرار دادن و او را جزوی از آن نشمردن

۱. مقایسه کنید با پولونیکس (شخصیت مخالف دیگر) در زنان فنیقی ۵۹۹: ὀγφαλὴς γὰρ ἐστὶ ἀμείνων ἢ θροαδὺς στρατηλάτης

۲. نگاه کنید به صفحه ی ۲۱۷، یادداشت ۲ کتاب حاضر. درباره ی به اصطلاح «احکام ثلاث» رجوع کنید به Ehrenberg, S. and P., 167-72، که به حق می گوید این وضع بسیار سیال تر از آن چیزی بود که در این جا گفته می شود. جالب است که سه مورد از قوانین نانوشته ی پریکلس (پرستش خدایان، و اطاعت از والدین، و سپاسگزاری از اولیای نعمت) را نویسندگان جدید در فهرست احکامی قرار می دهند که «لاک و بسیاری از نظریه پردازان دیگر» آنها را جزو قانون طبیعت دانسته اند (von Leyden, philosophy, 1956, 27).

گرایش جدیدی است و در عادات یونانی سابقه ندارد. به همین دلیل مثلاً هراکلیتوس، که همه‌ی قوانین بشری را ناشی از قانون الهی می‌داند، همچنین می‌گوید اگر خورشید از مسیرش سر بتابد، فوری‌ها [الهه‌های انتقام]، کارگزاران دیکه [= عدالت] به سراغ آن می‌روند. در مقابل این فرامین آسمانی، هر کشور یا شهری قوانین خود را دارد. هر شهری قوانین خود را با عقاید و نیازهایش متناسب می‌سازد؛ قوانینی که در جاهای دیگر هیچ اعتباری ندارند و در خود آن سرزمین هم ممکن است، متناسب با تغییر شرایط، عوض شوند. به طور کلی رعایت این قوانین، عادلانه و حق است، اما آنها شمول و نفوذ قوانین الهی یا طبیعی را ندارند؛ برای اذهان کنجکاو عصر سوفسطایی این سؤال مطرح بود که تا چه اندازه امر عادلانه و امر قانونی با هم تطبیق می‌کنند؛ پاسخ آن، تا اندازه‌ی زیادی مربوط بود به اینکه آیا شخص حاضر است قوانین الهی را نیز امر قانونی بنامد یا نه.

معنی دوم «قانون نانوشته» از ابهام کلمه‌ی نوموس [= قانون] ناشی می‌شد (صفحه‌ی ۱۰۸ و بعد کتاب حاضر). از آن‌جا که این کلمه هم به معنی آداب و رسوم یک کشور بود و هم به معنی قوانین آن، «قوانین نانوشته» برای نشان دادن آن چیزهایی به کار رفت که حق و عادلانه دانسته می‌شد ولی عملاً نمی‌توانست در حیطه‌ی قانون مدون گنجانیده شود. با این حال، وقتی در یک مورد خاص داوری می‌کردند، آن قوانین را هم ملحوظ می‌داشتند (ارسطو، خطابه، ۱۳۷۶a۲۶ و بعد).

در اواسط قرن پنجم جریان فکری الحادی‌ای در برابر تفکرات الهی برای خود جا باز کرد، اما تفکرات الهی به هیچ وجه به طور کلی از بین نرفت. همگام با آن، «طبیعت» غیر شخصی‌ای ظاهر می‌شود، که احکام آن به اندازه‌ی احکام خدایان، کلی و مطلق است و سرپیچی از آنها هم به همان اندازه دارای کیفر اجتناب‌ناپذیر است. اما آن احکام ضرورتاً پیرو اصول اخلاق سنتی نبودند، زیرا تحت تأثیر نظریات علمی مکانیکی، این فکر به

وجود آمده بود که طبیعت به طور اخلاقی اداره نمی شود. این تأثیر را می توان در آنتیفون مشاهده کرد که به نظر او هدف طبیعی، لذت است و قانون نانوشته‌ی الهی قدیم که می گوید باید به والدین احترام کرد «غالباً خلاف طبیعت» است. به نظر کالیکلس «قانون طبیعت»، که همه باید از کسی که قدرت و اراده‌ی رهبری دارد اطاعت کنند، خام‌ترین شکل لذت‌گرایی و تندترین حالت جباریت را توجیه می کند.

زوال تقدس‌های دینی همزمان با پیدایش حکومت دموکراسی بود، که برای آن قانون مدون و مضبوط، وسیله‌ای برای جلوگیری از بازگشت جباریت و اشرافیتی درآمد که مبتنی بر مفهوم جدید «قانون طبیعت» بودند. قانون طبیعت به ناچار نانوشته بود، به همین دلیل، بالاخره، مفهوم «قانون نانوشته» معنای نادرستی به خود گرفت و از جامعه‌ی جدید، که جامعه‌ی نسبتاً مساواتی‌ای بود، رخت برپست.

وقتی افلاطون به این مسئله پرداخت، جریان از این قرار بود: در یک طرف تساوی همه‌ی شهروندان در برابر قانونی مکتوب و مدون مطرح بود، و در طرف دیگر آرمان انسان قدرتمند، یعنی قهرمان طبیعت، قرار داشت، انسانی که در راه رسیدن به قدرت خودخواهانه و مطلق، بر قانون پشت پا می زند. افلاطون با هر دو طرف مخالفت ورزید. اولاً خود طبیعت را به صورت عقلانی و اخلاقی مطرح کرد، و ثانیاً (مرد سیاسی ۲۹۲ و بعد) مفهوم حاکم حکیم، بصیر و فرهیخته را مطرح کرد که در دانش سیاست استاد است، و حکومت او ضرورتاً به نفع مردم او خواهد بود. چنین فردی بدون قوانین بهتر هم می تواند ایفای نقش بکند، او نتایج فهم علمی خود را به جبر یا به اختیار بر مردم خود تحمیل خواهد کرد و هر طور که سلامت کل کشور ایجاب کند، دست به کشتن یا تبعید کردن عده‌ای خواهد زد. (حتی سقراط جوان که شخص مطیع است به این نکته اعتراض می کند.) قانون مدون که فقط یک سری قواعد کلی و یکنواخت است، نمی تواند

گنجایش تنوع بی شمارِ مواردِ جزئی را داشته باشد. نسبت حاکمی که از روی قانون مدون حکومت می کند به سیاستمدار واقعی، مانند نسبت فرد عادی است که می خواهد مریضی را از روی کتابی طبی معالجه کند، نه پزشک ماهر و مجربی که با به کارگیری مهارت و تخصص خویش به این کار می پردازد. این نتیجه گیری جدی هنگامی تعدیل می شود که افلاطون می پذیرد که، در صورت فقدان چنین سیاستمدار آرمانی، مجموعه ی خوبی از قوانین می تواند بهترین «تقلید» را از حکومت او فراهم سازد و این قوانین باید در جوامع معمولی به وجود آید و با کمال جدیت اعمال شود.

بالاخره به خاطر می آوریم که این مسئله ی جدلی الطرفین، که اول بار یونانیان با آن مواجه شدند، تا چه حد دوام آورده است، فقط کافی است باز هم به عباراتی که قبلاً از روسو و لاک (صفحه ی ۵۲ و بعد) نقل کردیم نظر اندازیم، و داوری آقای کمپبل Campbell را در قرن بیستم ملاحظه کنیم، که سخنان ارنست بارکر Ernest Barker را درباره ی مکتب قانون طبیعی قرون هفده و هیجده می توان به عنوان شرحی بر آن ضمیمه کرد:

اولاً، این مفهوم رایج بود که قانون طبیعی تا حدودی بر قانون مدون فایق آمده است، به گونه ای که مصوبات و قوانین دولت اگر با اصول آن ناسازگار بودند لغو و باطل تلقی می شدند، اگرچه امکان داشت در عمل، به خاطر فقدان امکانات برای الغای آنها، به اعتبار خود باقی بمانند. چنین مفهومی - که به انحاء گوناگون مورد تمسک قرار می گرفت، و حدود احترام آن نسبت به قانون موجود متغیر بود - وسیله ی آماده ای برای رفع تکلیف سیاسی بود. کسی که بر قانون موجود می شورید به راحتی می توانست اطاعت قانون بالاتر را دستاویز قرار دهد، و به خوبی می توانست بگوید که او فقط از حقوق طبیعی سخن می گوید، یا دفاع می کند، حقوقی که براساس قانون مذکور، از آن بهره مند بوده است... یک قاضی انگلیسی، در سال

۱۶۱۴ در تذکری ضمنی گفته بود، «حتی مصوبه‌ی پارلمان اگر برخلاف قسط طبیعی تصویب شده باشد... خود به خود ملغی است؛ زیرا قوانین طبیعت ثابت هستند، و آنها حقوق *lege legum* هستند.»

به این مفهوم هم در اصالت عامه استناد می‌شد و هم در مطلق‌گرایی، زیرا «هم سلطان می‌توانست برای تثبیت قدرت خود از آن بهره‌گیرد و هم مردم.» در جنگ استقلال امریکا «قانون طبیعت بود که، بیش از هر نیروی دیگری، سلطه‌ی پارلمان بریتانیایی و رابطه‌ی بریتانیایی را برهم می‌زد.^۱

1. Borker, Introduction to Gierke's *Natural Law*, pp. xlvi-xlvi.

ضمیمه

«نوموس» از دیدگاه پیندار

هیچ بحثی درباره‌ی تضاد نوموس - فوسیس نمی‌تواند بدون اشاره به سخن مشهور پیندار «نوموس پادشاه همه است، هم انسان‌ها و هم خدایان» کامل باشد؛ اما در معنای آن اتفاق نظر وجود ندارد. آنچه از دست من می‌آید این است که نظریات مختلف را برشمارم و آنچه را هم که به نظر خودم منظوروی بوده است ابراز دارم.

عبارت مورد نظر همان پاره‌ی ۱۵۲ بورا، ۱۶۹ Schr. است.^۱ افلاطون در گرگاس b ۴۸۴ چهار بیت و نیم از آن رانقل کرده و مفاد آن را تا بیت هفت بیان می‌کند؛ ابیات یک تا چهار در نمثا، ۳۵، ۹ schol. pind. و ابیات پنج تا هفت در schol. on Ael. Aristides (III, 408, 19 Dindorf) نیز آمده است. انتشار پاپیروسی (Op XXVI, 2450) در ۱۹۶۱ که قسمت اعظم شعر را از بیت ۶ به بعد داراست، دست‌آورد بزرگی بوده است. من ابیات ۸-۱ را نقل می‌کنم:

۱. نیز رجوع کنید به پیچ در *Proc. Comb. Philol. Soc.* 1962 و تایلر در *Mus. Helv.* 1965.

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς قانون پادشاه همه است،
 θνατῶν τε καὶ ἄθνατῶν هم آدمیان و هم خدایان،
 ὅλῃ δικαιοῦν τὸ βιοιότατον اثبات می کند که کار فرد قوی تر حق است
 کاری که با دست توانمند انجام می دهد.^۱

ὑπερτότα χειρὶ. τεκμοίρομαι دلیل من بر این سخن
 ἔργοισιν Ἡρακλέος کارهای هراکلس است
 ἐπεὶ Γηρύονα βόας زیرا بدون پرداختن پولی^۲

Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος
 τε καὶ ἄπριότοις ἔλασεν. αἰτητός^۳

شعر با بیان غارت اسب های دیومدس Diomedes توسط هراکلس
 ادامه می یابد، و توصیف مهیبی از شکستن استخوان های یک نفر را زیر پای
 اسب ها عرضه می دارد.

کالیکلس افلاطون این عبارت را در حمایت از نظریه ی خود، مبنی بر
 حق بودن قدرت، نقل می کند: نوموس پیندار قانون بشری نیست بلکه قانون
 متعالی طبیعت است که حق را به قوی تر می دهد (یا برعکس به مفاهیم
 مقبول عدالت، قوت می بخشد). لحن طعنه آمیز این تفسیر مشخص است،

۱. صحت این قرائت را همه قبول دارند، گرچه در نسخه های خطی افلاطون
 βιοίῳ τὸ δικαιοῦν است. در این جا لازم نیست به این سوالات
 پردازیم که آیا این اختلاف ناشی از اشتباه نساخ است یا خود افلاطون از روی
 طعنه ای ماهرانه چنین کرده است. در این مورد رجوع کنید به Dodds, *Gorg.*
 270-2 و Theiler, *Mus. Helv.* 1965, 68f.

۲. این ابیات با استفاده از ترجمه ی انگلیسی گرگیاس توسط W. D.
 Woodhead و ترجمه ی فارسی لطفی، به فارسی برگردانده شده است. م.

۳. αἰτητός که تایلر، با مقایسه ی توضیح افلاطون οὐτε πρίομεο οὐτε
 δωρητὸν οὐκ αἰτητόν با سوکلس G. τοῦ Γ. ۳۸۴،
 آن را برگزیده است. توضیح ارسطو (II, ۶۸ Dindl.) οὐτε αἰτήσας
 در حالی که ἀναιτήτως مختار Boeckh است و Bowra و Schr. هم از او
 پیروی کرده اند. و پیچ در همان جا ἀναιτεί («بی کيفر») را آورده است.

اما این سؤال هنوز بر جای خود باقی است که آیا نوموس به معنای عادات مورد قبول عامه به کار رفته است یا منظور از آن قانون متعالی خدایان است. هرودوت (۳، ۳۸) سخنان پیندار را در حمایت از نظریه‌ی خودش، مبنی بر نسبت نوموس، نقل می‌کند، به همان گونه که در آزمایش داریوش هم نشان داده است (صفحه‌ی ۱۶ همین کتاب). معنی پاره B ۶۰۳ (Schr. ۲۱۵) بی‌تردید همین است،

ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμιμα, σφειτέρων δ' αἰνεῖ δίκαν
ἕκαστος.

که با این سخن هرودوت سازگار است که هر قومی قوانین خود را زیباترین قانون می‌داند، و نشان می‌دهد که پیندار بی‌تردید گاهی قانون را چیزی انسانی و نسبی می‌نامیده است.^۱ ویلاموویتس و تایلر - هر دو - نوموس را در این عبارت به معنی رسم و سنت متعارف (به آلمانی *Brauch*) در نظر می‌گیرند: رسم بر این است که کارهای غاصبانه‌ی هراکلس را بدون شرح و نقد بپذیرند، و پیندار، هر چند که بصیرت اخلاقی والایی دارد، نمی‌خواهد درباره‌ی آن چیزی بگوید، همان‌طور که خودش در پاره‌ی B ۷۰ (که ذیلاً نقل می‌شود: رک. تایلر، همان‌جا، ۷۵) به آن تصریح می‌کند. به نظر آئلیوس آریستیدس (II, 70 Dind.) این ابیات پیندار عصبانی (*σχετλιόεω*) بر ضد قانونی است که از کارهای ظالمانه‌ای همچون کارهای هراکلس حمایت می‌کند؛ و او برای تأیید سخن خود عبارت دیگری از پیندار (پاره‌ی B ۷۰، Schr. ۸۱) را نقل می‌کند: «گریون، من طرفدار تو هستم، اما هرگز سخنی را که زئوس خوش ندارد نخواهم گفت.» ادامه‌ی این شعر نیز به همان معنی است، زیرا پیندار می‌گوید دیومدس در

۱. به گمان من عده‌ای کمی از متفکرین این استدلال هاینیم (N. U. Ph. 71) را خواهند پذیرفت که حتی از این‌جا هم نسبت قانون (و عدم الزام کلی آن) را نمی‌توان نتیجه گرفت زیرا هر کدام از این موارد حالتی از اراده‌ی زئوس بوده و الزام‌آور است.

تلاش برای حفظ اسب‌های خود «شجاعانه» عمل کرد «نه گستاخانه، زیرا مُردن در حین حراست از اموال خویش، بهتر از جبان بودن است» (ابیات ۱۷-۱۴).

کامل‌ترین بحث را م. گیگانتِه انجام داده است.^۱ به عقیده‌ی او هرودوت معنی پاره‌ی B ۲۰۳ را به عمد تحریف می‌کند، و نوموس را به معنی سنت می‌گیرد و راه را برای فهم منظور شاعر می‌بندد. نوموس «اصل مطلق الوهیت» است. پیندار «خدا را به مثابه مطلق» شهود می‌کند: به عبارت خود وی، خدا مفهوم قدرت دنیوی است که دیگر آرمان صفا و عطوفت نیست بلکه آرمان استفاده از زور برای رسیدن به عدالت و اجرای آن نیز هست.

پیندار حقوق اقویا را قبول دارد، اما فقط به این علت که قانون و مشیت زئوس است، نه به خاطر مصالح و علایق انسانی. زورمندانه‌ترین اعمال، قابل توجیه هستند، زیرا وقتی خواست زئوس بر آن تعلق گرفته است، باید آن را عادلانه و حق بشماریم. گیگانتِه پاره‌ی B ۴۸ (schr. ۵۷) را نقل می‌کند که در آن زئوس δαμιουργὸς εὐνομίας καὶ δίκης دانسته می‌شود. (اما چرا نباید پاره B ۲۰۳ را نیز به همان اندازه پذیرفت که νόμιμα δ' ἄλλοισι νόμιμα؟) اوترشتاینر و ارنبرگ، اگرچه از ذکر کلمه‌ی مطلق خودداری می‌کنند، هر یک به شیوه‌ی خود تقریباً به همان نتیجه می‌رسند. اوترشتاینر قبول می‌کند که به نظر پیندار نوموس فقط آداب و سنن است. نوموس «قانون تقدیر» است، که به نظر او همان اراده‌ی زئوس است، و او نیز به پاره‌ی B ۷۰ اشاره می‌کند: «من هرگز چیزی را که برای زئوس ناخوشایند باشد نخواهم گفت». به نظر می‌رسد همه‌ی تفاسیر فوق از آنچه که پیندار به صراحت می‌گوید غفلت دارند: نه تنها نوموس اراده‌ی زئوس نیست بلکه حتی خود

۱. *Nomos Basileus*, chs. 5-7, pp. 72-108. او در صفحات 76-92 خلاصه‌ی سودمندی از مباحث پیشین پاره را به دست می‌دهد که اچ. ولکمان در *Gnomon*, 1958, 474 f. مرجع زیرا را هم بر آن می‌افزاید. E. Wolf, *Gr. Rechtsdenken*, II (1952), 190 ff.

ژئوس تحت فرمان نوموس است، که بر خدایان و انسان‌ها به یک اندازه سلطه دارد. پاره‌ی ۷۰ را نمی‌توان مستندی برای «قانون تقدیرها» دانست. هراکلس پسر ژئوس بود، بنابراین طبیعی بود که ژئوس از وی حمایت کند، و (چون خدایان موجودات حسودی هستند) نامعقول است که انسان کاملاً طرفدار دشمن هراکلس باشد. تقریباً همین جواب را به تفسیر هاینیمن در پوتیا، ۲، ۸۶ نیز می‌توان داد، آن‌جا که نوموس را با نوع حکومت مساوی می‌داند. استبداد، دموکراسی، و اشرافیت (که به نظر پیندار حکومت فرزنانگان است) بارها به یکدیگر تبدیل شده‌اند، و گفته می‌شود «خدا» گاهی از این حمایت می‌کند و زمانی از آن. به نظر هاینیمن این امر نشان می‌دهد که اگر چه نوموس تغییر می‌کند، اما تغییر آن به دلخواه انسان نیست بلکه به اراده‌ی ژئوس بستگی دارد (N. u. Ph. 71). آنچه از این‌جا برمی‌آید این است که خدا هم مثل انسان ممکن است بی‌ثبات و هوسباز باشد. پیندار به این معنی متدین است که انسان‌ها را ملزم به تبعیت از اراده‌ی خدایان می‌داند، اما دین او عناصر هومری فراوانی دارد. او حامی خدایان المپی بود تا منتقد آنها. آنها را باید از داستان‌های افتراآمیز تنزیه نموده و مورد تمجید قرار داد (المپیا، ۱، ۲۸ و بعد، ۵۲)، اما در هر حال خدایان، موجوداتی نیرومند، عاشق پیشه، و هوس‌بازی هستند که پدر قهرمانان روی زمین و هم مشرب آنها‌یند. به طور کلی او به این گرایش دقیق و سنتی یونانیان معتقد است که خدایان حسودند و «موجودات فانی متناسب با انسان‌ها» هستند: ^۱ «شایسته است که انسان چیزهایی در خور خدایان گوید، زیرا در این صورت جای زیادی برای ملامت باقی نخواهد ماند».

پی بردن به منظور اصلی پیندار از این شعر، بسیار بسیار مشکل است، اما من گستاخی نموده‌آن را این گونه توصیف می‌کنم: آداب و رسوم (سیره)،

۱. ایستیا، ۵، ۱۶، المپیا، ۱، ۳۵. برداشت‌هایی از این دست در المپیا، ۵، ۲۷، پوتیا، ۲، ۳۴ نیز وجود دارد.

سنت) مورد قبول، دارای قدرت فوق‌العاده است. هم خدایان و هم انسان‌ها مطابق آن عمل می‌کنند، و هر عملی، اگرچه به خودی خود غلط و وحشتناک باشد، فقط اگر از سوی نوموس تقدیس شود هم خدایان آن را می‌پذیرند و هم انسان‌ها.^۱ همان‌طور که فلونتس گفته است (Kl. Schr. II, 337) ممکن است پیندار این تفسیر را قبول نکند، اما این احتمال هم قوی است که هیچ داوریی نکند. راه محتاطانه، همین است.

۱. تفسیر دودس (Gorg. 270) که «کارهای هراکلس نمونه‌های شایسته‌ای از سنت نیستند» ربطی به این سخن ما ندارد. کار سنت عبارت از توجیه آنها بوده است (δικαιῶν τὸ βιολότατον). برای روشن ساختن حقیقت کنی‌ای که در سه بیت اول گفته شده است بهترین کار این بود که نمونه‌ای آورده شود که (a) بیش از حد ظالمانه و خشن باشد، و (ب) توسط موجودی الهی صورت گیرد، یعنی پسر زئوس که خود نیز سرانجام یکی از خدایان گشته است.

فصل پنجم

پیمان اجتماعی

در اینکه تا چه اندازه قرارداد یا پیمان اجتماعی^۱، که در سده‌های هفده و

۱. عمدتاً به «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» (social contract theory) معروف است، که دلیل اصلی آن تأثیر قرارداد اجتماعی روسو است، اگر چه هیوم هم کتابی به نام درباره‌ی قرارداد بنیادین *Original Contract* نوشت. ولی هر دوی روسو و هیوم واژه‌های عام‌تری مثل «پیمان» (compact) و «توافق» (pact) هم به کار می‌برند، و همان‌طور که پیتر لاسلت (Peter Laslett) گفته است (*Locke's Two Treatises*, 112) لاک به ندرت واژه‌ی «قرارداد» را برای موضوعات سیاسی به کار می‌برد؛ «پیمان» یا «موافقت» (agreement) است که یک جامعه را به وجود می‌آورد. حداقل در مورد یونانیان شاید بهتر است واژه‌هایی به کار ببریم که کمتر تخصصی و قانونی باشند.

ناگفته پیداست اختلافاتی درباره‌ی این مفهوم و کاربرد آن وجود داشته است که از اختلافات شرایط تاریخی ناشی شده است. مردمی که هویت خود را باز می‌یابند و پس از جنگ‌های دینی و پس از جریان اصلاح، در صدد تعیین جایگاه سلطنت برمی‌آیند نسبت به سופسطاییان وضعیت بسیار متفاوتی دارند. یک امر که در میان هر دو مشترک است عبارت از گذر از نگرش دینی به نگرش غیر دینی در مورد قانون است، یعنی به جای اینکه آن را کار خدا بدانند کار انسان می‌دانند. کرست Kaerst به حق گفته است (*Ztschr. f. Pol.*) 506 (1909) نظریه‌ی قرارداد دو رکن دارد که باید با هم خلط شوند، گرچه در برخی صورت‌بندی‌های جدید، این دو با هم ترکیب یافته‌اند. این دو عبارتند از (الف) نظریه‌ی قرارداد یا پیمان، یعنی توافقی برای اجتماع در میان افراد متساوی، (ب) قرارداد تبعی *pactum subiectionis*، که از طریق آن

هیجده میلادی مورد نظر بوده است، در تفکر یونانی وجود داشته، اختلاف نظر هست؛ و بیشتر این اختلافات ناشی از معانی مختلفی است که پژوهشگران بر این اصلاح داده‌اند. ما ابتدا شواهد را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم (مختصراً به مواردی که قبلاً مطرح شده است اشاره می‌کنیم)، و سپس احتمالاً به این سوال پاسخ می‌دهیم که برداشت‌های یونانی در این مورد تا چه اندازه به برداشت‌های اروپای متأخر نزدیک بوده است.

عقیده‌ای کهن درباره‌ی قانون، آن را در نهایت به خدایان نسبت می‌دهد. قانونگذار بشری (که در وجود آن شکی نیست) فقط در حکم واسطه‌ای است که فرامین آسمانی را معلوم ساخته، بر کرسی اجرا می‌نشانند. در شعر تورائیوس Tyraeus (قرن هفتم، پاره ۳، دلیل) قانون لوکورگوس برای اسپارت واقعاً به صورت تفصیلی از سوی آپولون در دلفی القا شده است. بعدها این دیدگاه رایج شد که قانون مذکور را خود لوکورگوس تنظیم کرد، اما به دلفی رفت که به رضایت خدایان درباره‌ی آن اطمینان حاصل کند (کسنوفون، حکومت اسپارت، ۸، ۵). هرودوت (۱، ۶۵) دو روایت در کنار هم می‌یابد، روایت سنتی منشأ دینی قوانین، و روایت عقلانی - مبتنی بر تشابه قوانین اسپارت و کرت - که می‌گوید لوکورگوس قوانین کرت را رونویسی کرد. برخی‌ها هم می‌گفتند که قوانین کرت را زئوس نوشته است (افلاطون، قوانین، کتاب اول ۶۳۶). حتی کلستنس Cleisthenes، که اصلاحات دموکراتیک خود را در اواخر قرن ششم اعمال می‌کرد، اسامی قبایل تازه‌ی خویش را از پوتیا Pythia دریافت داشت (ارسطو، قوانین آتن، ۶-۲۱)، و احتمالاً بر این اساس تصویب کل طرح خود را از آن معبد جویا

شهروندی معمولی خود را تابع یک قدرت یا سلطنت بالاتر می‌سازد. فقط رکن اول ریشه در اندیشه‌ی یونانی دارد. (در مورد تاریخ این مفهوم از زمان قدیم تا این طرف رک. به مقاله کرسست؛ و M. D'Addio, *L'idea del contratto Sociale dai Sofisti alla Riforma* J. W. Goagh, و *The Social Contract*)

شد.^۱

در قرن پنجم در اذهان برخی افراد، طبیعتی غیر شخصی جای خدایان را گرفت، قدرتی فراگیر که نظم کلی را به وجود آورده است و انسان جزوی از آن نظم است. برای افرادی، چون هیپسیاس، این دو می توانستند با هم وجود داشته باشند، و اورپید، زمانی به زبان پیش از سقراطی درباره‌ی «نظم سرمدی طبیعت فناپذیر»^۲ سخن می گوید، و در جایی دیگر در شعر خویش، به وحدت بخشیدن میان آن دو ابراز تمایل می کند. بنابراین وقتی، چنانکه ملاحظه کردیم، این نظریه رایج شد که قانون، صرفاً امری انسانی است که برای رفع نیازهای شخصی وضع شده است، و هیچ عنصر ثابت و مقدسی در آن وجود ندارد، امکان داشت آن را با قول به منشأ الهی یا طبیعی یا هر دو مابین بدانند. در ترسیم این تباین معمولاً می گویند عمل قانونگذاری نتیجه‌ی توافق یا پیمان (συνθήκη) میان اعضای یک جامعه است، که در مورد چیزهایی خاص «گرد هم می آیند»، یا متحد می شوند، یا به توافق می رسند.^۳

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر رک. Guthrie, *Gks. and their Gods*, 184-6.

۲. پاره‌ی N. ۹۱۰ ὁ θανόντων φύσεως κόσμον ἀγήρω, EGP, برنت (10, n. 3) می گوید ἀγήρω مضاف است که، هر چند به صورت همانگویی درمی آید، می تواند صحیح باشد. آناکسیمندر در B2 آورده است ὁ ἄτδιον καὶ ἀγήρω، که هر چند، در عین حال که نشان می دهد که همانگویی را می توان به خود آناکسیمندر بازگردانید، همچنین معلوم می دارد که شکل ἀγήρω برای حالت مفعولی هم می تواند به کار رود، نیز همان طور که در نمونه‌هایی که در LSJ. Nauch دیده می شود به گاهی برای تثبیت مطلب به جای آن ἀγήρων را می توان به کار می برد.

۳. پیشوند συν در افعال مرکب دو نقش دارد: (الف) مفعولی، آنگونه در συντίθην (act.) هست، برای کنار هم قرار دادن دو یا چند چیز، و به وجود آوردن یک کل مرکب؛ (ب) فاعلی، پیوند دادن یا هماهنگ نمودن یک چیز با چیز دیگر، چنانکه در σύμφημι دیده می شود، که به معنی متحد بودن یا همزمان بودن دو یا چند چیز نیست، بلکه اتفاق نظر چندین نفر را درباره‌ی

در گزارش‌هایی که از پروتاگوراس به دست ما رسیده است کلمه‌ی «پیمان» وجود ندارد، اما وقتی خدایان در بحث او به یک سو نهاده می‌شوند (که باید ناشی از لادری‌گری او نسبت به آنها باشد)، می‌بینیم انسان‌ها به علت نداشتن هنر زندگی جمعی و مدنی در شرف نابودی قرار می‌گیرند و با تجربه‌ی مشقت‌بار می‌آموزند که عادلانه رفتار کنند و حقوق یکدیگر را رعایت نمایند و بدین ترتیب، جامعه‌های سیاسی را به وجود می‌آورند. قانون، امری است مربوط به «خویشترداری و عدالت» (پروتاگوراس، ۳۲۲ e). ارنست بارکر گفته است پروتاگوراس «اعتقادی به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نداشته است». بخشی از دلیل این ادعای بارکر برداشت نادرست اوست مبنی بر اینکه پروتاگوراس «جامعه را نظامی خدایی می‌داند، که بر پایه‌ی قانون الهی *Jure divin* استوار گشته است، نه یک امر انسانی، که براساس قرارداد *ex contractu* به وجود آمده باشد»، و بخشی هم اینکه «قراردادی که یک واحد تصنعی را براساس قوانین تصنعی به وجود آورد، دوام زیادی نخواهد داشت. آنچه ضرورت دارد و اساس همه چیز است، ... عقل کلی‌ای است که هدف کلی زندگی خوب را تعقیب می‌کند». این سخن درست است، اما آیا نظریه‌ی قرارداد، اینگونه تصنعی است؟ آیا این سخن پوپر درست نیست که «کلمه‌ی قرارداد، ... شاید بیش از هر نظریه‌ی دیگری نشان می‌دهد که اقتدار قوانین به آمادگی افراد برای پذیرش و اطاعت از آنها

یک چیز می‌رساند. کلمه‌ی *συντίθημι* به هر دو صورت به کار می‌رفته است. اولاً به معنی «جمع کردن برای خود»، یا «یا منظم ساختن، و نیز شنیدن و فهمیدن است» (دو تا دو تا جور کردن)؛ و به معنی موافقت با دیگران است، و (با یک توسعه) به معنی موافقت با انجام چیزی. وقتی که مطلب مورد نظر قانون یا معاهده یا چیزی از این قبیل باشد، احتمالاً هر دو معنی مورد نظر است: مطالب مورد نظر کنار هم نهاده می‌شوند یا ترکیب می‌یابند، و هر دو طرف با آن موافقت می‌کنند (توان انعکاسی افعال دو جانبه). [افعالی که مسند آن هم فاعل عمل است و هم مفعول آن مثل خودنگری که هم نگرنده خود است و هم نگریسته. م.]

بستگی دارد؟^۱ فضایل اخلاقی که زندگی مشترک را ممکن می‌سازند (خویشن‌داری δωρεοσύνη، عدالت، شرم αἰδώς، δίκη) پیش شرط‌های ضروری برای تأسیس شهر polis بودند، اما چون پروتاگوراس معتقد نبود که قوانین را خدا یا طبیعت به وجود آورده است، باید، همچون سایر متفکرین پیشرفته‌ی زمان خود، می‌گفت آنها در نتیجه‌ی توافق شهروندانی به وجود آمده‌اند که بدین وسیله خود را ملزم به رعایت آنها دانسته‌اند. سقراط که در ثائیتوس (۱۶۷ c) نقش «دفاع از پروتاگوراس» را ایفا می‌کند، از نظریه‌ای سخن می‌گوید که فقط به شرایط موجود اشاره می‌کند، اگرچه با اعتقاد به قرارداد بنیادی‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد منافات ندارد. «هر کاری که به نظر جامعه‌ای خوب و عادلانه برسد تا زمانی که بر این عقیده‌اند خوب و عادلانه است؛ اما وقتی شهروندان آن را در موردی، ظالمانه تشخیص دادند، فردی فرزانه چیزهای دیگری را که سودمند به نظر می‌رسند و هستند، به جای آن قرار می‌دهد.» این سخن، از نظریه‌ی پروتاگوراس در مورد «معیار بودن انسان» استنتاج می‌شود (صفحات ۴۵ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی)، و، همان‌طور که زالومون گفته است، امری قطعی است، نه اصولی: چیزی را که مردم شهری عادلانه می‌دانند برای آن شهر و تا زمانی که آنها آن را معتبر (νομίτην - قانونی) می‌دانند، عادلانه است. عدالت و خوبی قراردادی، ایجاب می‌کند که شهروندان تا زمانی که قوانین خاصی را عوض

۱. نقل قول‌ها از Barker's *Gr. Pol. Theory*, 63 (چاپ اول 1918)، و *Pol. Thought of P. and A.*, 73 (چاپ اول در 1906)؛ و Popper, *Open Soc.* 115 است. انتقاد بارکر شاید بر هابز وارد باشد، اما بر روسو یا کسان دیگری که از قرارداد اجتماعی سخن می‌گویند وارد نیست. این جا هم ملاحظه می‌شود که سخن گفتن از «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» چگونه گمراه‌کننده است (صفحه‌ی ۲۵۵ و بعد کتاب حاضر). آنچه درباره‌ی بارکر گفتم در مورد همه‌ی منتقدانی وارد است که گمان می‌کنند پروتاگوراس جوامع و قوانین سیاسی را مواهب «طبیعت» می‌داند، از جمله:

Loenen, *P. and Gk. Comm.* 50 f.; Mewaldt, *Kulturkampf*, 11.

نکرده‌اند به آن پای‌بند باشند، اگرچه ممکن است شهر، تحت قوانین دیگر به موقعیت و نیکی بیشتری دست یابد. همچنین ارسطو بعدها، ضمن تمایز میان عدالت طبیعی و عدالت قانونی، دومی را با «عدالت قراردادی» مساوی می‌داند.^۱ اولین کلمات پاره‌ی ۴۴A آنتیفون («من می‌گویم عدالت عبارت است از عدم تخطی از قوانین و سنن جامعه‌ی متبوع») و یکی دانستن عمل عادلانه و رفتار مطابق قانون از سوی سقراط در کسنوفون (خاطرات، ۴، ۴، ۱۲، صفحه‌ی ۱۱۱ کتاب حاضر) نشان می‌دهد که این مفهوم قانونی عدالت در میان متفکرین پیشرفته‌ی آن زمان رایج بوده است، و آنها نتایج متعدد آن را مورد بحث جدی قرار می‌دادند. به دنبال آن، این سؤال مطرح می‌شد که آیا عدالتی که اینگونه تعریف شد، «سودمند» (συνφέρων) است یا نه. در هر حال می‌توان به طور قطع نتیجه گرفت که پروتاگوراس از جمله کسانی است که پیدایش جامعه‌های سیاسی را ناشی از قرارداد یا توافق می‌دانند.

هیپپاس، که به نظر او قانون و طبیعت شدیداً در مقابل یکدیگر قرار دارند (افلاطون، پروتاگوراس، d ۳۳۷)، در تعریف قوانین می‌گوید: «قراردادهایی میان شهروندان که براساس آن به طور مکتوب مشخص می‌کنند چه چیزهایی را باید انجام داد و از چه چیزهایی باید اجتناب کرد» (سخنی که یادآور آنتیفون است، صفحات ۱۹۶ و بعد همین کتاب)، و از تغییرپذیری آنها نتیجه می‌گیرد که نباید آنها را خیلی جدی گرفت (صفحه‌ی ۲۱۴). آنتیفون نیز، براساس همان تضاد میان طبیعت و قانون، قوانین را نتیجه‌ی توافق می‌داند، که (برخلاف پروتاگوراس) به نظر او همین امر ترجیح احکام طبیعت را بر آنها توجیه می‌کند. اونترشتاینر می‌گوید گلاوکن در جمهوری مفهوم قرارداد اجتماعی را در قالب کلمات «آسیب

۱. اخلاق نیکوماخوس ۱۱۳۴b۳۲ *ἡ βονομικὸν καὶ συνθήκη* عبارت ثابیتوس را در صفحات ۱۸۳ و بعد همین کتاب به صورت مفصل‌تر بررسی خواهیم کرد.

نزدن و آسیب ندیدن» ابراز داشته است.^۱ چیزی مشابه آن، چنانکه دودس گفته است، در میسوفوس کریتاس نیز هست، آنجا که قوانین و اعتبار آنها را ناشی از جعل انسان‌ها می‌داند تا وحشیت‌های ناشی از حالت طبیعی را کنترل کنند.

درباره‌ی نویسندگان بعدی، ملاحظه کردیم (صفحه‌ی ۱۴۱ و بعد کتاب حاضر) که چگونه مؤلف سخنانی بر ضد اریستوگیتون، میان مفاهیم قانون به مثابه پیمان بشری و قانون به عنوان موهبتی الهی، آشتی می‌دهد، کاری که در آن زمان طبیعی بود اما در قبل و بعد از آن امکان نداشت. اما بنا به دلایلی همیشه لوکوفرون را برتر از دیگران می‌دانند، کسی که به نظر ارسطو سوفسطایی بود و از گرگیاس پیروی می‌کرد. حتی او را بنیانگذار قرارداد اجتماعی در ابتدایی‌ترین صورت آن دانسته‌اند، هر چند چون احتمالاً او تا قرن چهارم چیزی ننوشته است، شواهدی که قبلاً دیدیم بطلان این سخن را اثبات می‌کند.^۲ مأخذ ما سیاست ارسطوست (۱۰ b ۱۲۸۰). وی ضمن پرداختن به بحث سابقه‌دار رابطه‌ی میان قانون و اخلاق، می‌گوید مقصد و غایت جامعه به وجود آوردن زندگی خوب است و بنابراین، حق و وظیفه‌ی آن است که به ترویج فضیلت اخلاقی شهروندان خود بپردازد. در ادامه‌ی آن

۱. آنتیفون، پاره‌ی ۴۴، دیلز - کراتس، II، ۳۴۷ و ۳۵۵. (صفحات ۱۹۶ و بعد کتاب حاضر)؛ Untersteiner *Sof.* IV, 100. هاینمن (N. u. Ph. 139) می‌گوید چون آنتیفون قانون‌شکنی را موجب رسوایی αἰσχύνη و کیفر ἐπιτίμα می‌داند، لازم است که او «قوانین نانوشته» را نیز در نظر داشته باشد و بنابراین به نظر او نه تنها قانون ناشی از قرارداد اجتماعی است، بلکه اخلاق نیز از توافق عمده‌ی انسان به وجود آمده است. اما (الف) به نظر من کاملاً قطعی نیست که آنتیفون رسوایی را با کیفر قانونی محض یکی ندانسته باشد؛ (ب) ارزش تاریخی سخنان آنتیفون محل بحث است. (رک. صفحات ۲۵۶ و بعد کتاب حاضر.)

۲. در مورد لوکوفرون رک. صفحات ۲۸۱ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی. در مورد بنیانگذار قرارداد اجتماعی بودن وی رک. Popper, O. S. 114.

می‌گوید: «وگرنه، جامعه‌ی سیاسی مذکور به صورت اتحادیه‌ای صرف درمی‌آید، که با اتحاد میان کشورهای دوردست فقط از حیث موقع و محل متفاوت است؛ و قانون نیز به یک پیمان، و چنانکه لوکوفرون سوفسطایی گفته است، ضمانت‌نامه‌ای برای حفظ حقوق انسان‌ها از سوی یکدیگر مبدل می‌شود، نه وسیله‌ای برای عادل و خوب بارآوردن شهروندان.»

عبارتی که ارسطو در این جا به لوکوفرون نسبت می‌دهد، توصیف قانون است با وصف «ضمانت‌نامه‌ای برای حفظ حقوق انسان‌ها از سوی یکدیگر»^۱، و عملاً به کلمه‌ی «پیمان» تصریح نمی‌کند، هر چند ماهیت قراردادی آن را می‌توان از این عبارت نتیجه گرفت، و تعریف او همانند تعریف گلاوکن در جمهوری است به عنوان چیزی که مورد اعتقاد همگان است. محدود ساختن قانون به ایفای نقش منفی حفظ حقوق شهروندان از تعدی یکدیگر، به عنوان آرمان هیپوداموس Hippodamus مطرح شده بود؛ شهرساز و نظریه‌پرداز سیاسی مشهوری که در اواسط قرن پنجم در آتن زندگی می‌کرد. وی پیرائوس Piraeus را براساس نقشه‌ای منظم بازسازی کرد و شهر نو بنیاد توری Thuri را برای پریکلِس تأسیس کرد. او در جامعه‌ی آرمانی خود فقط سه نوع جرم را قابل ذکر می‌دانست، که می‌توان آنها را به اهانت، خسارت (جانی یا مالی)، و قتل ترجمه کرد.^۲ به علاوه او برای اولین بار پیشنهاد کرد دادگاه عالی‌ای را به وجود آورند تا در مورد داوری‌های نادرست قضاوت کند. این سخنان بیشتر از این جهت جالب

۱. ἑγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων. ممکن است اختصار و ظرافت تعریف لوکوفرون، و نه اصالت آن، باعث شده است که ارسطو آن را برای نقل برگزیند.

۲. ὕβρις βλάβη θάνατος. مرجع ما در این جا نیز ارسطوست: میاست، ۳۷ b ۱۲۶۷ و بعد. در مورد هیپوداموس رک. به ارجاعات بیگنون 43، Studi، و برای شرحی مختصر اما روشن از وی به: Barker, *Pol. Theory of P.* and A. 44-6.

هستند که نشان می‌دهند تا چه اندازه بحثی که امروز اذهان صاحب نظران علوم قضایی را به خود مشغول داشته است، در عالم یونان آن دوره به طور جدی مطرح بوده است، یعنی تا چه حد قانون باید پشتیبان اخلاق باشد. لوکوفرون و هیپوداموس با جان استوارت میل J. S. Mill همراهی بوده‌اند، یعنی یگانه هدف اعمال قانون بر روی افراد یک جامعه این بوده است که آنها را از آسیب زدن به یکدیگر باز دارد؛ صلاح مادی و اخلاقی خود افراد، تضمین کافی نیست. به نظر ارسطو این دیدگاه هدف واقعی جامعه‌ی سیاسی را، که به وجود آوردن زندگی خوب و نه صرف زندگی است، نادیده می‌گیرد. او با لرد سیموندز Lord Simonds موافق است، کسی که در سال ۱۹۶۲ اعلام کرد «هدف متعالی و بنیادی قانون نه تنها حفظ سلامت و نظم جامعه، بلکه بهبود اخلاقی آن است»، و برداشت کلی او به دیدگاه لرد دولین Lord Devlin نزدیک است، که «آنچه یک جامعه را به وجود می‌آورد، اشتراک عقاید است، نه صرف عقاید سیاسی بلکه همچنین عقایدی که به نحوه‌ی رفتار و شیوه‌ی اداره‌ی زندگی اعضا مربوط است».^۱

سقراط در کریتون افلاطون، در سلول زندان خویش، پیمان میان خویش و قوانین شهر خود را به عنوان دلیلی بر ضد کوشش برای طفره رفتن از حکم آنها در مورد خودش مطرح می‌کند. او درباره‌ی منشأ قانون چیزی نمی‌گوید، ولی هیچ اشاره‌ای نیز بر الهی بودن آن وجود ندارد. استدلال سقراط این است که، چون پدر و مادر او براساس قوانین آتن ازدواج کرده‌اند، او تولد، و تعلیم و تربیت، و زندگی خود را مدیون آن قوانین است.

۱. رک. به 86 and 88, *Devlin, Enforcement of Morals* و مقایسه کنید با صفحه‌ی ۲۱۰ یادداشت ۱ کتاب حاضر. دموکریتوس مجعول نیز با ارسطو همراهی است (گفتار علیه آریستوگیتون، ۱۷-۱۶) که هدف قوانین نه تنها τὸ δίκαιον بلکه τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον نیز هست. آنها دو هدف را دنبال می‌کنند، جلوگیری از ظلم و، از طریق مجازات مجرمین، «بهبتر ساختن دیگران».

به علاوه، این قوانین او را مختار گذاشته‌اند، که اگر بر آنها اعتراض داشته باشد، به همراه همه‌ی اموال خود آتن را ترک گوید و در جای دیگری اقامت گزیند. و چون او چنین کاری را نکرده است، پس باید خود را فرزند و خدمتکار آنها بداند. اقتضای «عدالت» این است که او به احکام آنها وفادار بماند، و همان‌طور که زندگی خود را مطابق احکام آنها در جنگ به مخاطره انداخته است، اکنون نیز که آنها به او فرمان داده‌اند از حیات خود دست شوید، باید چنین کند. این پیمان میان آنهاست (c ۵۰، d ۵۲)، و این پیمان برای وجود هر جامعه‌ای ضرورت دارد. اگر افراد، بتوانند احکام قانون را مطابق تمایلات خویش زیر پا نهند، کل بنیاد زندگی اجتماعی فرو می‌ریزد. همچنین در آثار افلاطون ملاحظه کردیم که عده‌ای از مخالفین قانون آن را به مثابه یک پیمان مطرح کردند، یعنی کالیکلس و «آنها» ی گلاوکن (صفحات ۱۸۸ و بعد، و ۱۷۸ همین کتاب). کالیکلس می‌گوید قانون را اکثریت ضعیف وضع کرده‌اند؛ و نیز، عدالت، و خویشن داری، و هر چیزی که بر ضد زندگی آزادانه و بی‌قید است، همه «توافق‌های انسان علیه طبیعت» هستند. کالیکلس در برابر آنها از ابر مردی تمجید می‌کند که همه‌ی آن قیود را کنار می‌زند و به صورت مستبدی خودخواه زندگی خواهد کرد. از سوی دیگر، «آنها» - گروهی از انسان‌ها که گلاوکن توصیف می‌کند - اینگونه ایده‌های قهرمانی را بر نمی‌تابند. آنها وجود این پیمان را به عنوان یک خیر ثانوی می‌پذیرند تا بهتر بتوانند به آنچه که دوست دارند برسند، زیرا عملاً غیرممکن است که هر کس بتواند مطابق تمایلات خویش رفتار کند. رفتار خودخواهانه فقط منحصر به قانون‌شکنی است، آنگاه که بتوان بدون خوف از مجازات بر چنین کاری دست یازید. البته خود افلاطون، همان‌طور که کریتون نشان می‌دهد، مدافع نوموس است، و در آثار متأخر خویش شدیداً از کسانی انتقاد می‌کند که می‌گویند میان فوسیس و نوموس تضاد هست. بنابراین او هم با آرمان ابرمرد، که خودش به منزله‌ی قانون بوده از «عدالت

طبیعت پیروی می‌کند»، مخالف است و هم با این تصور رایج‌تر که قوانین را باید به عنوان شری اجتناب‌ناپذیر قبول کرد، ولی هر کجا مقدور شد می‌توان از آن سر برتافت.^۱

آیا می‌شود گفت که این نظریه، نظریه‌ای «اصالت تاریخی» بوده است، یعنی براساس آن در گذشته‌ی دور اولین قوانین به صورتی شبیه یک قرارداد صوری میان اعضای یک جامعه‌ی سیاسی اولیه به وجود آمده است؟ به نظر بارکر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی «که نه تنها نظریه‌ی گلاوکن، بلکه همچنین دیدگاه نویسندگان جدیدی همچون هابز است، از سوی متفکرین جدید مو به مو مورد بررسی قرار گرفته است. اولاً هرگز «قرارداد» واقعی یا صریحی وجود نداشته است: شرایطی هست و همیشه خواهد بود، که همان شرایط قرارداد ضمنی یا غیر صریح است.^۲ از سوی دیگر، پوپر می‌گوید این انتقاد بر نظریه‌ی لوکوفرون وارد نیست زیرا این نظریه حالت اصالت تاریخی ندارد. نظریات موجود در گرگیاس و جمهوری همان نظریه‌ی لوکوفرون است که از

۱. ملاحظه خواهد شد که من با این سخن پوپر موافق نیستم که افلاطون در فاصله‌ی میان گرگیاس و جمهوری «نظر خود را کاملاً عوض کرده است». رک. Popper, O. S. 116.

۲. G. P. T. 160 شاید اشاره به موضع خود بارکر نیز بی‌ارتباط با موضوع نباشد، که همان اصلاح میان نوموس و فومیس، لااقل در یک سطح بشری، است. به نظر او حکومت «صفت ذاتی جامعه‌ی سیاسی است، که به نوبه‌ی خود صفت ذاتی طبیعت انسانی هم هست».

انصافاً باید گفت بارکر در مقدمه‌ی خود بر *Gierke's Nat. Law* (1934) بیان دقیقی به کار برده است. او در آنجا گفته است (p. xlix): «متفکرین قانون طبیعی مایل بودند از یک «وضع طبیعی» غیر تاریخی و از یک عمل قرارداد غیر تاریخی سخن گویند که به واسطه‌ی آن، انسان‌ها از آن وضع خارج شدند... از سوی دیگر... متفکرین قانون طبیعی، واقعاً مقدمات تاریخی آن وضع را بحث نمی‌کردند: آنها به پیش‌فرض‌های منطقی آن می‌پرداختند؛ و در آن صورت هم این دیدگاه قابل طرح است که آن وضع، که با جامعه فرق دارد، تجمعی قانونی است که در اصل بر پایه‌ی مسلم گرفتن قرارداد استوار است.

قلم افلاطون تراوش کرده است.

کروس و وزلی، که معیار آنها برای نظریه‌ی قرارداد اجتماعی این است که حاوی تکلیف اخلاقی برای اطاعت از قوانین باشد و تعهد خود افراد موجب چنین کاری بشود، و اینکه هیچ حقیقت خاص تاریخی‌ای درباره‌ی منشأ قانون با آن بی‌ارتباط نباشد، تأکید می‌کنند که آنچه گلاوکن می‌گوید «این نوع نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» نیست و دلیل این نفی، همان استدلالی است که بارکر در اثبات آن مطرح می‌کند، یعنی اینکه «تمام تأکید بر روی موضوع خاص مقطعی، و یا احتمالاً تاریخی است که توضیح می‌دهد چه عاملی سبب شد که انسان‌ها از حالتی طبیعی، به صورت جامعه‌ای سیاسی انسجام یابند.»^۱

شاید اولین مطلب قابل ذکر، شیوع گسترده‌ی این نظریه‌ی تاریخی باشد که جامعه ناشی از تکامل حالت اولیه‌ای است که در آن هر کسی به تنهایی زندگی می‌کرد، تا اینکه آثار ویرانگر چنین «زندگی بی‌نظم و

۱. Comm. on Rep. 71 ff همان‌طور که گفته شده است، این نظریه مسلماً تبیین گلاوکن را شامل نمی‌شود، ولی آیا سخن گفتن از «این نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» همراه‌کننده نیست؟ (حروف بزرگ از کروس و وزلی است و ایرانیکی از مؤلف.) آنچه خود این دو مؤلف درباره‌ی هابز، لاک و روسو می‌گویند، و اینکه همه‌ی آنها را به عنوان پیرو اصالت قرارداد قبول دارند، نشان می‌دهد که نظریه‌ی همه‌ی فیلسوفانی مورد نظر است که به نحوی به قرارداد اجتماعی معتقدند، اگرچه تا حدودی میان آنها اختلافات صوری وجود دارد؛ و شاید نتوان انکار کرد که نظریه‌ی گلاوکن یک نظریه‌ی اصالت قراردادی است (συμβαίνει ἀλλήλοις ... νόμοι τίθεσθαι καὶ ۳۵۹ a) گفتن اینکه نظریه‌ی قرارداد اجتماعی فقط نظریه‌ای است که بر گزارشی تاریخی متکی نباشد، و بدین ترتیب از انتقادهای ناشی از گزارش‌های خلاف آن درامان باشد، مسلماً سؤال‌انگیز است. به نظر می‌رسد بسیار مفید است که، همانند پوپر، در آغاز بحث بگوییم این نظریه دو صورت اصلی دارد، صورت نظری، که کلاً به غایت جامعه می‌پردازد (که پوپر نظریه‌ی لوکوفرون را از این دست می‌داند)، و «نظریه‌ی تاریخی و سنتی قرارداد اجتماعی» (O. S. 114).

وحشیانه ای انسان‌ها را بر آن داشت که غرایز وحشی خود را به نفع یک دفاع مشترک در برابر طبیعت سرکش، تعدیل کنند. قبلاً به این مطلب پرداختیم، و در نظر اول چنین می‌نماید که آن، اگر هم ضرورت قرارداد اجتماعی تاریخی را اثبات نکند، لاقلاً شرایطی را محرز می‌دارد که دقیقاً مقدمه‌ی آن نظریه هستند.^۱ همان‌طور که قبلاً گفتیم، این قول با نظریات علمی پیش از سقراطیان درباره‌ی منشأ حیات مادی سازگار است، و عکس‌العملی در برابر تبیین‌های اسطوره‌ای اولیه‌ی انحطاط بشری محسوب می‌شود. هم پروتاگوراس به این نظریه معتقد بود و هم گرگیاس، و هر دوی آنها قرارداد اجتماعی را یک حقیقت تاریخی می‌دانستند. دیدگاه‌های آنتیفون و هیپپاس (همان‌طور نقل شد) اشاره‌ی روشنی به مبادی تاریخی نمی‌کنند، اما شرایط کروس - وُزلی را نیز برای «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» فراهم نمی‌کنند، یعنی تعهد اخلاقی را مبنای اطاعت از قانون قرار نمی‌دهند. به نظر آنها این حقیقت که قوانین، امور طبیعی نبوده توافق‌های صرف هستند، شهروندان را متوجه می‌کند که باید در هر شرایطی از آنها اطاعت کنند. در قرن چهارم نویسنده‌ی خطابه علیه آریستوگیتون، اخلاق مخالف را مطرح کرد: قانون در مقابل طبیعت وضع شده است زیرا طبیعت، «بی‌نظم» است ولی قانون برای همگان عدالت یکسان و مساوی در نظر می‌گیرد. چون تصمیم‌های فرزندان را خدایان زیر نظر داشته‌اند، همه‌ی مردم با آنها موافقت کرده‌اند و اطاعت از آنها لازم گشته است. در مورد لوکوفرون شواهد کافی در دست نیست، اما از آن‌جا که قوانین را «ضامنی برای حقوق متقابل» می‌داند، نظر او هم تقریباً این‌گونه بوده است.

۱. درباره‌ی این نظریه رک. صفحات ۱۱۷ و بعد، و فسمیمه (صفحات ۱۴۷ و بعد) کتاب حاضر. حتی سوفوکلس نیز در همخوانی آنتیگونه (۲۵۵)، نظم قانونی زندگی اجتماعی را چیزی می‌داند که انسان «با سعی و کوشش خود برای تأمین مصالح خویش به وجود آورده است.» (Jebb جب Ε&δ&α&ατο را اینگونه توضیح می‌دهد.)

اگر بپذیریم که یکی از صفات اصلی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی این است که درباره‌ی منشأ قانون به صورت تاریخی سخن نگوید بلکه معتقد شود که وظیفه‌ی اخلاقی هر شهروندی این است که از قوانین آن شهر اطاعت کند زیرا خود او به صراحت، یا لاقلاً به طور ضمنی، پیمان بسته است که چنین کند، در آن صورت بی‌تردید باید سقراط را یکی از طرفداران این نظریه در آن دوره بدانیم.^۱ شاید نتوان تردید کرد که کریتون عقیده‌ی واقعی خود او را بیان می‌کند، و افلاطون نیز هنگام نگارش آن، با وی موافق بوده است. او معتقد بود تمام زندگی وی، مثل هر شهروند دیگری، از قرارداد و توافقی ناشی شده است که او براساس آن، باز هم به نفع خود شهروندان، ملزم به اطاعت از قوانین است به همان‌گونه که بردگان از ارباب خود اطاعت می‌کنند. زیر پا نهادن این اصل کل شالوده‌ی جامعه را برهم می‌ریزد.

یک فرض دیگر هم وجود دارد، و آن اینکه ممکن است فیلسوفی نظریه‌ی خود را به صورت تاریخی مطرح کند بی‌آنکه بخواهد آن را دقیقاً به همان صورت بفهمند. ممکن است او فقط یک «تعریف تکوینی» *genetic definition* در نظر داشته باشد، یعنی تحلیل حالتی از اشیا به عناصر سازنده‌ی آن؛ و معتقد باشد بهترین راه برای توضیح ساختار آن حالت، نشان

۱. هیوم با توجه به این نکته می‌گوید کریتون «یگانه مرجع در آثار کهن است، که در آن به تعهد اطاعت از حکومت به عنوان یک مقدمه استناد می‌شود.» او در ادامه می‌گوید «بدین ترتیب او [سقراط] نتیجه‌ی محافظه‌کارانه‌ی اطاعت محض را از اصل انقلابی قرارداد بنیادین به دست می‌آورد.» (*Of the Original Contract ad fin.* W. C. ed. p. 236) اسناد به سقراط بی‌تردید تاریخی است. همان‌طور که دو استریکر De Strycker به حق خاطر نشان کرده است (*Mélanges Grégoires*, 208)، عقیده‌ی او نه تنها به وسیله‌ی نحوه‌ی مرگ او تأیید می‌شود بلکه طرفداری جدی او از قانون در برابر توده‌ی خشمگین مردم در مورد افسران، در قضیه‌ی آرگینوسای Arginusae نیز دلیل این مطلب است (رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۲، بند ب).

دادن مراحل تدریجی تکون آن از عناصرش است بدون اینکه بگوید این جریان تکوینی تحقق تاریخی داشته است.^۱ یک هندسه‌دان ممکن است در توضیح ساختار مکعب بگوید از چهار خط راست مساوی یک مربع ساخته می‌شود و از شش مربع هم یک مکعب تکوین می‌یابد، و منظور او این نباشد که خطوط راست، از نظر زمانی مقدم بر شکل‌های مسطح هستند، یا شکل‌های مسطح بر اجسام سه بُعدی تقدم دارند. از شاگردان بلافصل افلاطون به این طرف، میان مفسرین اختلاف هست که افلاطون مباحث کیهان‌آفرینی خود را با این قصد مطرح کرده است، یا به جریان آفرینشی واقعی و زمانی معتقد بوده است. مفهوم تعریف تکوینی را هابز از علم فیزیک برگرفته و در نظریات سیاسی به کار برده است. به طور کلی، «اگر کسی بخواهد چیزی را «بشناسد»، باید خودش آن را بازسازی کند؛ باید سبب شود آن چیز از عناصر اولیه‌ی خود به وجود آید.»^۲

Ubi generatio nulla ... ibi nulla philosophia intelligitur.

با این حال، وقتی آثار نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که تمایز میان کاربرد عینی و تخیلی توصیف تکوینی به هیچ وجه کاملاً روشن نیست. در حالی که از یک طرف ادعا می‌کنند که قضیه‌ی تاریخی، اینکه انسان‌ها قبل از قرارداد به صورت طبیعی زندگی می‌کرده‌اند، ربطی به نظریه‌ی آنها ندارد، از سوی دیگر تا آن جا که می‌توانند مبنای تاریخی استواری برای آن فراهم می‌آورند. خود هابز این حال را دارد: «اتفاقاً ممکن است بگوییم هرگز زمان و شرایط چنین جنگی تحقق نیافته است؛ و به عقیده‌ی من هیچ وقت در کل عالم چنین حالتی شیوع نداشته

۱. ماهیت و ارزش تعاریف تکوینی را ارنست کاسیرر به طور واضح در *P. of E. 263 ff.* بحث کرده است. [فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه‌ی دریا بندری،

خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۳۱۹ و بعد. م.]

۲. *Hobbes, De corpore, pt. 1, ch. 1, § 8*، آنگونه که کاسیرر در مأخذ پیشین نقل کرده و شرح داده است.

است، اما جاهای زیادی هست که مردم آن هم اکنون دارای این نوع زندگی هستند؛ و سپس به ذکر نمونه‌هایی برای آن می‌پردازد. روسو در مقدمه‌ی گفتار در منشأ نابرابری *Discourse on the Origin of Inequality* حالت طبیعی را حالتی می‌داند که «شاید هرگز وجود نداشته است، و احتمالاً هیچ وقت هم به وجود نیاید؛ ولی در عین حال لازم است تصورات درستی از آن داشته باشیم، تا در مورد وضع کنونی خود داوری شایسته‌ای به عمل آوریم.» او می‌گوید پدیدارها، تأثیری بر این مطلب ندارند، و پژوهش‌های او را «نباید حقایق تاریخی پنداشت، بلکه لازم است آنها را فقط استدلال‌های شرطی و فرضی‌ای دانست، که بیشتر برای توضیح طبیعت اشیا در نظر گرفته شده‌اند تا بیان منشأ واقعی آنها.» این شاید نمونه‌ی کاملی برای تعریف تکوینی باشد، و در قرارداد اجتماعی *Social Contract* می‌خوانیم: «من، برای خاطر استدلال، فرض می‌کنم که بشر در تاریخ، به آن مرحله رسیده است...» و «ما با پیمان اجتماعی به جامعه، حیات و وجود بخشیده‌ایم» (ایرانیک از گاتری است). اما بعداً در منشأ نابرابری می‌نویسد: «آغاز جامعه این گونه بوده است، یا امکان این گونه بودن آن هست.» در صفحه‌ی بعد، پس از تکرار این سخن که علت واقعی پیدایش جامعه‌های سیاسی در استدلال او تأثیری ندارد، توضیح می‌دهد که چرا نظریه‌ای که او پیشنهاد کرده است «طبیعی‌ترین» نظریه است و در برابر نظریات دیگر، به دفاع از آن می‌پردازد. کروس و وزلی، ضمن موافقت با لاک، (بدون ذکر مأخذ) می‌گویند: «همان‌طور که لاک، به صورتی واضح‌تر از هابز، پی برده است، بحث عینی و واقعی، حتی اگر درست هم باشد، در حمایت از این نظر هیچ نقشی ندارد.» اما بندهای ۹۹ و ۱۰۰ تحقیق دوم *Second Treatise* آشکارا نشان می‌دهد که آن، به نظر لاک، یک واقعیت تاریخی بوده است. او نه تنها آشکارا می‌گوید: «این تنها چیزی است که هر حکومت قانونی‌ای را در جهان به وجود آورده یا می‌تواند به وجود آورد»، بلکه با صراحت و ضمن رد ابرادها می‌گوید هیچ

نوع نمونه‌ی تاریخی نمی‌توان پیدا کرد که از پیدایش جامعه‌ای بدین نحو حکایت کند. او می‌گوید، تاریخ مدون فقط زمانی می‌تواند شروع شود که مدت‌ها پیش جامعه‌ی مدنی به وجود آمده، امکان پیدایش خط فراهم شده باشد.^۱

در میان نظریه‌پردازان یونان، به احتمال بسیار زیاد، پروتاگوراس تعریف تکوینی را در نظر داشته است. هدف او تبیین تاریخی پیدایش تمدن نیست، بلکه می‌خواهد به این سؤال سقراط پاسخ دهد که آیا فضیلت را می‌توان آموخت یا نه؟ و برای او هیچ فرقی نمی‌کند که این پاسخ را در قالب استدلال بیان کند یا به صورت داستان. به علاوه وقتی به داستان‌سرایی می‌پردازد آن را به سبک افسانه^۲ بیان می‌کند و در آن بسیاری از عناصر اسطوره‌ای را به کار می‌گیرد. اما بیان او حاوی نظریات جدی تاریخی هم هست و او احتمالاً، مثل اخلاف بعد از رنسانسی خود، هر دو را در نظر داشته است.^۳ درباره‌ی کسان دیگری که نام بردیم، یعنی هیپپاس و آنتیفون و لوکوفرون، مدارک موجود نشان نمی‌دهند که آنها پیدایش قانون را به صورت نظریه‌ای تاریخی در نظر گرفته باشند، و در سخنرانی بر ضد آریستوگیتون و در کالیکلس افلاطون هم به چنین مطلبی تصریح نشده

۱

۱. منابع این پاراگراف: Hobbes, *Leviathan*, pt. 1, ch. 13 (ed. waller, 1996); Rousseau, *Origin of Inequality* trans. Cole (p. 85); Cross and (Everyman), 169, 221 f., S. C. (W. C. ed.), 254; Woozley, *P.'s Rep.* 72.

۲. آغاز آن، ἡν γὰρ ποτε χρόνος (روزی از روزی‌ها)، شاعران اسطوره‌پرداز لینوس Linus و اورفئوس Orpheus را به خاطر می‌آورد؛ این عبارت را کریتیاس و موسخیون نیز به کار برده‌اند. (Kern, *Orph. Frr.* p. 303).
۳. کل آنچه او پس از پاسخ اسطوره‌ای، به صورت استدلال بیان می‌کند عبارت است از اینکه: «دولت قوانین را، که توسط قانونگذاران بزرگ در زمان‌های کهن به وجود آمده‌اند، برمی‌گیرد و شهروندان را وادار می‌کند که مطابق آنها فرمان برانند و فرمان برند.» (326 d).

است.^۱ نظریه‌ی سقراط بی‌تردید نظریه‌ای تاریخی نیست. فقط گلاوکن در کتاب دوم جمهوری مدعی است که تبیینی تاریخی به دست می‌دهد.

بالاخره، با این سخن، که آیا یونانیان به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی معتقد بودند یا نه، سوآلی را مطرح می‌کنیم که خود آنها نپرسیده بودند. سوآل آنها این بود که آیا «عادلانه» همان «قانونی» است جواب آنها به دو دسته، دستوری و عملی، تقسیم می‌شد. یا معنی عدالت متضمن آرمانی اخلاقی بود که همان تبعیت از قوانین بود، و یا اینکه گفته می‌شد منظور مردم از کلمه‌ی پر زرق و برق «عدالت» همان رعایت قوانین موجود است، که عملاً ممکن است غیر عاقلانه یا زیانبار باشد. در پروتاگوراس چنین می‌نماید که او راه اول را برگزیده است: عدالت که به طور کلی یک اصل اساسی در «فضیلت انسانی» است (a ۳۲۵)، همان «فضیلت» سیاسی است، یعنی رعایت قانون که انسان را از حالت توحش بیرون آورده است و اگر آن نباشد، جامعه فرو می‌پاشد. در تثابتوس ظاهراً راه دوم را برمی‌گزیند و، همان‌طور که نظریه‌ی «معیار بودن انسان» اقتضا می‌کند، تفسیری عملی به دست می‌دهد: کار عادلانه همان کاری است که حکومت، آن را عادلانه می‌نامد. حکومت ممکن است متوجه شود که راه خطا پیموده است و قوانین خود را اصلاح کند، در این صورت مفهوم عمل عادلانه همان چیزی است که اخیراً وضع شده است. اما در عین حال آن قوانین باطل، تا زمانی که طی مراحل قانونی شایسته، عوض نشده‌اند، به نظر او اخلاقاً صحیح و عادلانه بوده است زیرا در غیر آن صورت هر شهروندی خود را در زیر پانهادن قانون آزاد می‌دید و هرج و مرج مطلق به وجود می‌آمد. از سوی دیگر، آنتیفون و هیپپاس معتقد بودند که، از آن‌جا که کل معنای عدالت همان مطابقت با

۱. پوپر (O. S. 116) می‌گوید افلاطون در این‌جا نظریه را به صورت تاریخی مطرح می‌کند، اما به نظر من چنین نیست. در گرگیاس ۴۸۳ b تمامی افعال در زمان حال آورده شده‌اند.

قانون است، پس هیچ تعهد اخلاقی‌ای در معنای آن نهفته نیست و ممکن است کسی پیروی از قوانین طبیعت را که خلاف آن هستند، بهتر بداند. این عقیده ممکن است به خودخواهی بی‌قید و شرطی که کالیکلس نمونه‌ی آن است منتهی شود، اگرچه این امر نتیجه‌ی ضروری آن نیست.

سقراط با پروتاگوراس موافق بود که اطاعت از قوانین کاری عادلانه (به معنی تعهدی اخلاقی) است و اینکه قوانین به شیوه‌ای صلح‌آمیز قابل تغییر هستند (به این نکته در کریتون اشاره شده است)، و اینکه سرپیچی از قانون موجب فروپاشی جامعه است. ولی دو نکته‌ی دیگر را نیز باید خاطر نشان کرد: یکی اینکه، نکته‌ای در کریتون هست که در هیچ جای دیگر مطرح نشده است، یعنی تمایز میان خود قوانین و اجرای آنها. در گفت و گوی فرضی میان قوانین و سقراط، آنها می‌گویند، اگر او به حکم قضات وفادار بماند و به جای گریز، اعدام را بپذیرد، «تو قربانی عمل ناحقی خواهی شد که همشهریان تو انجام داده‌اند، نه ما، قوانین». اما اگر او فرار کند، با شکستن پیمان و قراردادی که با خود قوانین بسته است، به آنها بی‌احترامی خواهد کرد. به عبارت دیگر، وقتی حکمی به صورت قانونی صادر شد، هیچ راه قانونی‌ای برای توقیف آن وجود ندارد. سقراط این سخن را، حتی در آن جا که حکم مورد نظر اعدام او باشد، صحیح می‌داند، اما به نظر می‌رسد در این سخن نشانی از خطبه‌ی خواستگاری هیپوداموس نقش بسته باشد.^۱ دیگر آنکه سقراط وقتی می‌گوید «عادلانه» همان «قانونی» است، قانون نانوشته‌ی کلی و الهی را نیز در نظر می‌گیرد و داوری آخرت را نیز به اندازه‌ی قضاوت دنیا پیش چشم خود دارد. در مورد قوانین نانوشته، شهادت کسنوفون را در دست داریم، و در کریتون جریان پیوسته‌ی قوانین دقیقاً به آن صورتی است

۱. شاید منظور مؤلف این است که چون سقراط تصمیم جدی گرفته است که از حکم دادگاه اطاعت کند و در این راه سر از پا نمی‌شناسد، به این استدلال‌ها توسل می‌جوید. همان‌طور که اگر کسی عاشق زنی باشد در خواستگاری او به هر استدلالی متوسل می‌شود. م.

که گفته شد، یعنی اگر قوانین جهان آخرت متوجه شوند که سقراط همتهای دنیوی آنها را زیر پا نهاده است، رفتار دوستانه‌ای با او نخواهند داشت.^۱

۱. اعتقاد سقراط به زندگی اخروی محل بحث است، ولی این موضوع را به بعد (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۱۰) موکول می‌کنیم. در مورد مفهوم داوری که اعمال انسان را از این دنیا تا عالم آخرت تحت نظر داشته باشد، مقایسه کنید با ایسخولوس، ملتمسان، ۲۲۸-۳۱.

فصل ششم

برابری

۱. برابری سیاسی

در قرن پنجم، دموکراسی، هم به عنوان یک قانونِ جا افتاده، و هم به عنوان یک آرمان، در آتن و برخی شهرهای دیگر یونان به اوج خود رسید. در برابر آن الیگارش (حکومت متنفذین) قرار داشت، که به هیچ وجه قدرت خود را از دست نداده بود، و از حیث قدرت و مخالفت، همیشه به صورت یک دشمن قابل توجه در نظر گرفته می شد. بنابراین به طور طبیعی، تضادی عقیدتی به وجود آمد^۱ که علاوه بر مباحث قانونی، مسایل بزرگتری را نیز در مورد طبیعت انسان و روابط بشر به وجود آورد. دموکراسی بخشی از یک حرکت کلی به سوی برابری بود، و نیاز به حفظ دموکراسی عاملی بود برای اقامه‌ی استدلال‌های بیشتر در حمایت از آن. توکودیدس برخی از بهترین شواهد این مدعا را نقل کرده است، مثلاً آنتاگوراس، رهبر دموکراتیک سیراکوز، طی سخنرانی‌ای به جوانان الیگارش شهر خود می گوید (۶، ۳۸، ۵):

۱. تقریری کلاسیک از آن، بحثی است که هرودوت به صورتی نسبتاً ناسازگار از زبان سه شورشی ایرانی درباره‌ی ارزش‌های نسبی حکومت‌های پادشاهی، الیگارش و دموکراسی نقل می کند. بحث مربوط به دو مورد اخیر کاملاً به شیوه‌ای یونانی شده است. (هرودوت، ۳، ۲-۸۰).

آیا شما دوست ندارید که از نظر سیاسی با قاطبه‌ی مردم حقوق برابری داشته باشید؟ چگونه عادلانه است که اعضای یک جامعه حقوق یکسان را قبول نداشته باشند؟ خواهید گفت دموکراسی نه معقول است و نه منصفانه [به طور لفظی «برابر»]، و اینکه اغنیا بیشترین استحقاق را برای حکومت دارند؛ ولی پاسخ این است که اولاً، دموکراسی به معنی همه‌ی جامعه است، و الیگارش‌ی فقط بخشی از آن؛ ثانیاً، اغنیا ممکن است بهترین محافظان ثروت باشند، اما بهترین اعضای انجمن، خردمندان هستند، و برای شنیدن و ارزیابی کردن استدلال‌ها، توده‌ی مردم بهتر از هر دسته‌ای عمل می‌کنند. و در دموکراسی، همه‌ی اینها، خواه جداگانه عمل کنند یا با هم، سهمی یکسان دارند.

این همان آرمان دموکراسی است، که در آن اغنیا جایگاه خود را دارند، اما مشورت بر عهده‌ی خردمندترین افراد نهاده می‌شود. شاید مشورت‌های متعارض در نظر است، زیرا هر مسأله‌ای دو جنبه دارد. و تصمیم‌گیری به وسیله‌ی همه‌ی مردم صورت می‌گیرد، البته پس از آنکه آنها استدلال‌ها [ی موافق و مخالف] را بشنوند و مورد ارزیابی قرار دهند. در عمل، همیشه جریان امور به این صورت نبود، زیرا دموکراسی نیز مثل الیگوشی [= منتفدین] بر بخشی از یک جمعیت هم قابل اطلاق بود. هم به معنی *plebs* عوام بود و هم به معنی *populus* اکثر^۱. و بدین ترتیب امکان داشت در رابطه با اغنیا و خردمندان، بی‌خاصیت گردد.

مفهوم دیگری، که حتی شاید بیش از مفهوم دموکراسی، با مسأله‌ی

۱. مقایسه کنید با Vlastos, 'Ισ. πολ, 8, n. 1: «ابهامی که در معنی δῆμος دموکراسی وجود دارد (عوام یا اکثر) خیلی جالب است. مخالفان دموکراسی می‌توانند آن را به معنی اول بگیرند... در حالی که دموکرات‌های اندیشه‌ورز می‌توانند به معنی دوم متصل شوند.

برابری ارتباط داشت، مفهوم *homonoia*، اتحاد (لفظاً «همفکری») بود. در تفکرات این دوره، مفاهیم عدالت، اتحاد، دوستی^۱ و برابری، با هم ارتباط درونی داشتند، اگر نگوییم یکی دانسته می شدند، و در حفظ نظم سیاسی، نقش بنیادی ایفا می کردند. اورپید (نقل به مضمون اختصاری) برابری را حلقه‌ی اتصال می داند که دوست را به دوست، و شهر را به شهر، و خویشان را به خویشان پیوند می دهد. به نظر پروتاگوراس عدالت است که «نظم را در شهرهای ما حاکم می سازد و رابطه‌ی دوستی و اتحاد را به وجود می آورد» (افلاطون، پروتاگوراس c ۳۲۲)، و سقراط برای اثبات اینکه عدالت همان پیروی از قانون است، می گوید: اتحاد بهترین چیز برای یک شهر است و هدف آن رعایت دایمی قوانین است (کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۱۶). در جمهوری (d ۳۵۱) رعایت عدالت به هماهنگی و دوستی منتهی می شود؛ و ارسطو می گوید اگر شهروندان با هم دوست باشند، عدالت به هیچ وجه از بین نمی رود. قانونگذاران به مسأله‌ی دوستی، حتی بیشتر از

۱. *Philia*، کلمه‌ای که کاربرد وسیعی دارد. در عالم انسانی به معنی دوستی یا محبت است، اما در ورای این عالم نیز کاربرد دارد. ارسطو (اخلاق نیکوماخوس ۱۱۵۵a ۱۸) آن در میان حیوانات، در رابطه‌ی میان والدین و بچه‌ها، نیز موجود می دانست، و ثوفراستوس Theophrastus حتی به عالم نباتات هم سرایت می داد. در کیهان‌آفرینی ابتدایی و اسطوره‌ای فرکودس pherecydes (پاره‌ی ۳) عامل آفرینش جهان ترکیبی است که از طریق *philia* در میان اضداد به وجود آمده است، در افلاطون (تیمائوس c ۳۲) فیلیای جهانی نتیجه‌ی ساختار هندسی عالم است. همین طور در گرگیاس (۴۰۸ a) «حکیم» می گوید عامل پیوند آسمان، زمین، خدایان و انسان‌ها به یکدیگر اشتراک، فیلیا، نظم، اعتدال و عدالت است. این مفهوم با نظریه‌ی قدیمی «همجنس با همجنس» رابطه‌ی نزدیک دارد، زیرا فرزانه‌گانی که درباره‌ی طبیعت و جهان دست به نگارش زده‌اند می گویند هر چیزی باید همیشه فیلون اقران خود باشد» (لوسیوس ۲۱۴). به نظر امپدوکلس روح جهانی فیلیا چیزهای ناهممانند را متحد می سازد، اما فقط به این دلیل که می تواند آنها را همانند یکدیگر سازد (پاره‌ی ۲۲، ۵)، به همان نحو که اضداد در کیهان‌آفرینی فرکودس با هم ترکیب می یافتند.

مسأله‌ی عدالت اهمیت می‌دهند، زیرا هدف آنها این است که اتحاد را جایگزین تفرقه سازند، و اتحاد از منخ دوستی است. ارسطو در جایی دیگر، اتحاد را به صورت «دوستی در حوزه‌ی سیاسی» تعریف می‌کند. تثبیت دوستی، هدف اصلی سیاستمدار است، زیرا دوستان بر همدیگر ستم نمی‌دارند. درواقع، «دوستی و عدالت یا یک چیز هستند یا خیلی به هم نزدیکند». اتحاد فقط به معنی اشتراک عقاید نیست. چنین چیزی در میان غریبه‌ها، یا در مورد یک موضوع علمی محض مثل ستاره‌شناسی نیز می‌تواند وجود داشته باشد. نه، کلمه‌ی اتحاد هنگامی بر شهر اطلاق می‌شود که شهروندان در منافع عمومی توافق نظر داشته باشند، موضوعات عملی واحدی را انتخاب کنند و به کار بندند.^۱ تا زمان افلاطون و ارسطو،

۱. ارسطو اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۵a۲۲ و بعد، اخلاق اودموس، ۱۲۴۱a۳۲ و بعد، ۱۲۳۲b۲۲ و بعد، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۶۷a۲۲. در مورد ارجاع بیشتر به *ὁμόνοια* رک. Schmid, *Gesch.* 163. بیگنون (*Studi*, 87 ff) استدلال کرده است که میان نظریه‌ی اخلاقی اتحاد در *π. ὁμόνοιας* و نظریه‌ی عدالت او آنگونه که در *Ἀλήθεια* بیان شده است رابطه‌ی نزدیکی وجود دارد. می‌گوید در کلیتوفون *Clitophon* از یکی از شاگردان سقراط نقل کرده است که *φιλία* نتیجه‌ی *δίκαιοσύνη* است، و *ὁμόνοια* واقعی‌ترین مظهر *φιλία* است (409 a-e)، با افزودن اینکه منظور از آن *ὁμοδοξία* [هم‌فکری] نیست، به طوری که کل عبارت، با بیان ارسطو مخصوصاً در اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۶۷a۲۲ رابطه‌ی نزدیکی پیدا می‌کند). بیگنون می‌توانست به جمهوری ۳۵۱ d هم اشاره کند، که در آنجا سقراط به تراسوماخوس می‌گوید ظلم موجب دشمنی و جنگ می‌شود در حالی که عدالت *ὁμόνοια* و *φιλία* را به دنبال دارد. بیگنون با وجود اینکه قطعات جالبی را برای مقایسه پیشنهاد می‌کند، به خوبی نمی‌تواند مدعای خود را اثبات کند. متأسفانه قطعات گسترده‌ی *π. ὁμ.* هیچ اشاره‌ای به *ὁμόνοια* نمی‌کنند، بنا بر این نظر آنتیفون درباره‌ی آن کاملاً بر ما نامعلوم است. به علاوه، بیگنون در تلفیق میان *Ἀλ.* و *π. ὁμ.* به کلی از مجموعه‌ی پنجم *OP* 1364 fr. I (دیلز - کرانتس، II، ۳۴۹ و بعد) غفلت می‌ورزد، آنجا که آنتیفون می‌گوید کسانی که جز در مواقع دفاع به دیگران حمله نمی‌کنند، و رفتار بد والدین خود را با نیکی پاسخ می‌دهند، خلاف طبیعت

هومونویا را عمدتاً در اندرون شهر لحاظ می‌کردند، درواقع فضیلتی بود که وحدت شهر را حفظ می‌کرد و در برابر بیگانگان از آن دفاع می‌کرد، و از ستاسیس (تفرقه، نزاع داخلی) که بیش از اندازه برای زندگی دولتشهری یونان زیانبار بود، جلوگیری می‌کرد. «جنگ متحد» Waging war به نظر دموکریتوس (پاره‌ی ۲۵۰) از جمله «کارهای بزرگ» است که فقط اتحاد می‌تواند امکان آن را برای یک شهر فراهم آورد. اما به نظر می‌رسد گرگیاس آن را به معنی پان - هلنیستی (اتحاد اقوام یونانی) در نظر می‌گیرد، زیرا آن را در انجمن درون شهری در المپ موضوع سخنرانی خود قرارداد (پاره‌ی ۸۸)، و طی آن گفت: پیروزی‌های یونانیان بر یکدیگر، مایه‌ی تأسف است (صفحه‌ی ۲۹۳ کتاب حاضر).

در زمانی که دموکراسی احتمالاً در عمل به معنی شرکت مساوی همه‌ی شهروندان در اداره‌ی شهر نبود، بلکه نشان می‌داد که قدرتی که تاکنون در دست اغنیا و اشراف بود امروزه در اختیار فقرا و طبقات پایین قرار گرفته است، آرمان هومونویا، اتحاد *concordia ordinum*، شاید بهتر از مفهوم برابری واقعی به مقصود بوده است. خود برابر یا برابری بیش از هر کلمه‌ای در اواسط و اواخر قرن پنجم رواج داشت، و همین‌طور آرمان حقوق سیاسی و قضایی برابر.^۱ پریکلِس می‌گوید (توکودیدس، ۲، ۳۷، ۱) در

عمل می‌کنند.

۱. *ἰσος, ἰσότης, ἰσονομία, ἰσονομεῖσθαι* در مورد معنای *ἰσονομία* رک. ارنبرگ، تحت همین عنوان در *RE, Suppl. VII, 293 ff.* ولاستوس *Vlastos* علیه گومه استدلال کرده است که، این کلمه در قرن پنجم همیشه به جای دموکراسی به کار می‌رفت، هر چند که با آن مترادف نبود (*Vlastos, ἴσον. πολιτική*، یگر با او موافق است، *Paid. I, 101, n. 1*). این سخن به صورت کلی درست است، اگرچه من نمی‌توانم با این ادعای او موافقت کنم که اشاره به *ὀλιγαρχία ἰσόννομος* در توکودیدس ۳، ۶۲، ۳ کاملاً با نظریه‌ی او مطابقت دارد. اگر، چنانکه او می‌گوید، این دو کلمه تداعی‌های متفاوتی داشته باشند، پس هیچ جای تعجب نیست که گاهی،

دموکراسی آتنی قدرت در دست مردم است، در منازعات شخصی همه در برابر قانون مساویند، و مسئولیت‌های اجتماعی نه براساس نظام طبقاتی، بلکه براساس لیاقت و سزاواری توزیع می‌شود. هیچ کس مانع شرکت دیگران در اداره‌ی امور نیست. تأکید مجدد بر برابری به عنوان یک آرمان را شاید بیش از همه جا در نمایشنامه‌های اورپید مشاهده می‌کنیم. در مورد خود دموکراسی، تسئوس او معیارهای آتناگوراس و پریکلِس را باز می‌گوید (ملتسمان، ۴۰۴): «شهر آزاد است، مردم با تناوب سالانه، اداره‌ی کشور را در دست می‌گیرند، و فقرا و اغنیا از حقوق یکسانی برخوردار هستند.» در ستایش از خود برابری در نمایشنامه‌ی زنان فنیقی ۵۳۱ و بعد می‌بینیم یوکاستا Jocasta از فرزندش می‌خواهد که از دیو خطرناک جاه‌طلبی چشم پوشد، و در عوض به ستایش از برابری پردازد:

چیزی که دوست را با دوست، و شهر را با شهر، و خویشاوندان را با خویشاوندان متحد می‌سازد. برابری، اصل ثابتی در زندگی انسان است، در حالی که کهتران همیشه دشمن مهتران هستند و در روز دشمنی پیشگام‌اند. برابری است که معیارها و میزان‌ها را برای انسان‌ها به وجود آورده است و حدود اعداد را معین کرده است. در گردش سال، شب تار و روز روشن با هم برابرند و هیچ یک مانع آمدن دیگری نمی‌شود. آیا روز و شب به انسان‌ها خدمت خواهند کرد در حالی که تو حاضر نیستی با برادرت سهم یکسانی از سلطنت داشته باشی؟ این چه عدالتی است؟

این جا هم می‌توان ملاحظه کرد که یونانیان در چه حدی می‌توانستند از اعمال طبیعت برای تأیید شیوه‌ی رفتار انسان بهره‌گیرند؛ و برای توجه به

برای ایجاد تأثیرات خاصی، استعمال آنها هم فرق بکند. مقایسه کنید با ارنبرگ همان جا 296.

اینکه در عصر مضطربی قرار گرفته‌ایم که در آن هر استدلالی قادر است دو جنبه داشته باشد، می‌توان به نمایشنامه‌ی آژاکس سوفوکلس (۶۶۸ و بعد) اشاره کرد که در آن از تسلیم شدن زمستان به تابستان و شب به روز نتیجه‌ی اخلاقی معکوسی می‌گیرد، یعنی در همه جا ارباب و رعیت هست، و تسلیم یکی به دیگری ضرورت دارد. (شکسپیر نیز معتقد بود جریان طبیعت نشان‌دهنده‌ی ضرورت «درجه» است.) این نکته نیز جالب است که بین برابری سیاسی و اجتماعی و برابری هندسی و ریاضی در اندیشه‌ی یونانی رابطه‌ای وجود داشته است. بی‌تردید فیثاغوریان در این ادعای آرخوتاس Archytas پیشقدم‌ترند که هنر حسابگری «به اختلاف پایان می‌دهد و موجب اتحاد می‌شود» و (همان‌طور که افلاطون و ایسوکراتس می‌گویند) آنها باعث نزاع میان «دو نوع تساوی» شدند، تساوی هندسی (ضد استبدادی اما اشرافی) و تساوی حسابی (دموکراتیک).^۱

۱. ایسوکراتس، آرئوپاگیتیکوس ۲۱۴، افلاطون، گرگیاس، ۵۰۸a، قوانین ۷۵۸a - ۷۵۷a. جالب است که افلاطون در قوانین برای توصیف برابری دموکراتیک سه کلمه‌ای را که اورپید به کار برده به همان صورت ذکر می‌کند: τῆν ἰσότης [برابری] می‌گوید (۵۴۱ f.):

καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη στοιχείων

ἴσότης ἔταξε καὶ ἀριθμὸν διώρισε.

همچنین رک. سوفوکلس، پاره‌ی ۳۹۹N. عبارت οὐτ' ἀριθμῶ οὐτε στοιχείων در مهمانی کسنوفون، ۴۳، ۴، شعر بر عنصری ضرب‌المثلی است.

۲. برابری در ثروت

ایوکاستا ثروت را، تقریباً آنگونه که در تعالیم مسیحیت هست، امانتی از عالم بالا می‌داند (۵۵۵): «اموالی را که در اختیار ما انسان‌هاست نباید ملک شخصی خود بدانیم؛ مالک آن خدایان هستند، ما حافظ آن هستیم و هر وقت آنها خواستند دوباره از ما می‌گیرند.» تقسیم مجدد ثروت براساس اصل مساوات، اگرچه از دیدگاه ما به صورت ناقص، برای اولین بار از سوی فالثاس خالکدوننی Phaleas of chalcedon، احتمالاً در اواخر قرن پنجم پیشنهاد شد. (در مورد تاریخ وی رک. Gomperz, G. Th., I, 578) ارسطو (سیاست ۱۲۶۶a۳۹ و بعد، که یگانه مرجع ماست) می‌گوید: او اولین کسی بود که از برابری دارایی‌های شهروندان یک کشور حمایت کرد.^۱ او امیدوار بود که با زدودن فقر، جرایم برچیده خواهد شد، اما ارسطو توضیح می‌دهد که فقط سرما و گرسنگی عامل جرم نیستند، و درواقع بزرگ‌ترین جرایم از وفور نعمت نشأت می‌گیرند نه از فقر: تمایلات و جاه‌طلبی‌های انسان‌ها را

۱. ἴσους εἶναι τοὺς κτήσεις τῶν πολιτῶν. اما ارسطو بعداً می‌گوید منظور او فقط برابری مالکیت زمین بود. البته تساوی مورد نظر در این زمان فقط مربوط به شهروندان بود، و فالثاس حتی پیشنهاد کرد که همه‌ی صنعتگران را نیز به عنوان بردگان عموم در نظر گیرند (۱۲۶۷a۱۷).

باید تعدیل کرد نه اموال آنها را، و برای این کار آموزش و پرورش مناسب لازم است. فالتاس به این نکته نیز توجه داشته است، و تا این حد متجدد بوده که بگوید نه تنها ثروت، بلکه تربیت را هم باید در کشور به طور «مساوی» تقسیم کرد: اما ارسطو می گوید اگر تربیت از نوع نادرست باشد برابری آن دردی را دوا نمی کند، و فالتاس باید بیان می کرد که چه نوع تربیتی را در نظر دارد.

۳. برابری اجتماعی

روحیه‌ی مساوات خواهی سبب شد که نه تنها اختلاف در اموال بلکه اختلافات ارثی و نژادی نیز مورد تشکیک قرار گیرند؛ و همین طور فرق میان آقا و برده، که تا آن زمان برای اکثر یونانیان امری طبیعی و ذاتی بود. آنتیفون، که با هر نوع نوموسی مخالف بود، در پاراگراف مهمی که تاکنون در مجموعه‌ی پاره‌های پاپیروسی ما قرار نداشت^۱، هم با بزرگ‌زادگی مخالفت می‌کند و هم با برتری نژادی. او می‌گوید:

ما به بزرگ‌زادگان احترام می‌کنیم و از آنها نظر می‌خواهیم، اما به فرزندان خانواده‌های پایین‌تر حرمت نمی‌نهیم و با آنها مشورت هم نمی‌کنیم. در این مورد ما مثل بربرها^۲ با یکدیگر رفتار می‌کنیم، زیرا

۱. پاره‌های پاپیروسی، ۱۳۶۴، پاره‌ی ۲، دیلز - کرانتس، پاره‌ی B ۴۴. در پاره‌ای که اعتبار آن قطعی است اینگونه آمده است، اگرچه رابطه‌ی آن با پاره‌ی ۱ مشخص نیست. (رک، پاره‌های پاپیروسی، XI، ۹۳). بازسازی قابل توجهی در دو سه خط اول ضروری است، اما معنی آن تا حدودی روشن است.

۲. Barbaroi بربرها دقیقاً به معنی همه‌ی کسانی است که به زبان غیر یونانی تکلم می‌کنند، غالباً بدون اینکه بار معنایی منفی داشته باشد برای جدا کردن یونانی زبانان از سایر مردم به کار می‌رود. اما یونانیان خود را کاملاً برتر از

به طور طبیعی، همه‌ی ما از هر جهت مثل هم آفریده شده‌ایم، هم بربرها و هم یونانیان^۱. گواه این مدعا احتیاجاتی است که همه‌ی انسان‌ها دارند. [همه‌ی انسان‌ها نیازهای خود را به یک نحو برطرف می‌کنند، در این موارد]^۲ هیچ یک از ما با دیگران فرقی ندارد، خواه بربر باشیم یا یونانی؛ زیرا همه‌ی ما با دهان و دماغ خود نفس می‌کشیم و [با دست‌های خود غذا می‌خوریم؟]...

اگر منطق این پاره عجیب به نظر می‌رسد («ما به بزرگ‌زادگی اهمیت زیادی می‌دهیم، اما این کار به رفتار بربرها شباهت دارد، زیرا (ἐπεὶ) درواقع هیچ فرقی بین بربرها و یونانیان وجود ندارد»)، احتمالاً به دلیل حالت پاره‌ای متن است.^۳ دست کم پیام آنتیفون روشن است، یعنی به طور طبیعی هیچ

دیگران می‌دانستند، و خیلی وقت‌ها این کلمه را با تضمینات منفی به کار می‌بردند. در عرف بین مردم، این کلمه نشانی از جهالت، حماقت یا فقدان شعور اخلاقی را با خود داشت. توندارئوس Tyndareus با قصد اهانت به منلائوس Menelaus می‌گوید (اورپید، اورستس، ۴۸۵):

βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις.

۱. اگر ترجمه این باشد، متن یونانی تا حدودی نامأنوس است. گرنفل Grenfel و هانت Hunt ترجمه کرده‌اند: «همه‌ی ما به طور طبیعی یکسان هستیم، کاملاً استعداد داریم که بربر باشیم یا یونانی»، که احتمالاً دقیق‌تر است. اما جمله‌ی بعدی نشان می‌دهد که هدف آن درواقع الغای تمایز میان این دو است. تأکید دوگانه‌ی φύσει πεφύκομεν در زبان انگلیسی از بین می‌رود.

۲. برخی از کلمات جمله‌ی داخل کروشه از متن یونانی افتاده است، ترجمه براساس بازسازی بیگنون در *studi*, p. 65 است، که او از روی قرینه‌هایی انجام داده است که در کتاب فروریوس (3. 25, p. 221 *De abstinencia* (Nauck) سراغ دارد.

۳. و مسلماً تا حدودی هم ناشی از شیوه‌ی سوفسطایی است که می‌خواهد با استفاده از معنی دوگانه‌ی (معمولی و تحقیرآمیز) کلمه‌ی بربر βαρβάρος تأثیر خطابی به وجود آورد. کل استدلال رامی‌توان اینگونه بیان کرد: «ما به نژاد افراد یا، در نژاد خودمان، به خانواده‌ی آنها، بیش از اندازه اهمیت می‌دهیم. ما سایر انسان‌ها را بربر می‌نامیم، و کلمه را به معنی جاهل و

تمایز ذاتی میان مهین زاده و کهن زاده یا میان نسل ها وجود ندارد.^۱ شخص دیگری که تقریباً در همان زمان یا اندکی سپس تر (در مورد تاریخ او تردید زیادی هست) از تمایزات مبتنی بر تبار انتقاد کرد، لوکوفرون سوفسطایی بود. مرجع ما در این مورد ارسطوست^۲، او در محاوره‌ای درباره‌ی نجیب زادگی یکی از گویندگان را به این اعتراف وامی دارد که در کاربرد این واژه متحیر است. مخاطب او می گوید این امر، نه تنها در میان مردم عادی، بلکه حتی بیشتر از آن در میان فلاسفه، کاملاً طبیعی است زیرا معنای آن تقسیمات و پیچیدگی های زیادی دارد.

آیا نجیب زادگی چیز خوب و با ارزشی است، یا آنگونه که لوکوفرون سوفسطایی گفته است، به طور کلی چیزی پوچ است؟ او، ضمن مقایسه‌ی آن با سایر چیزهای خوب، می گوید خوبی آن معلوم نیست، و ارزش آن از حدود الفاظ تجاوز نمی کند، اهمیت دادن به آن بستگی به دیدگاه افراد دارد، در حالی که درواقع هیچ فرقی میان مهین زاده و کهن زاده وجود ندارد.

^۱ در مورد نجیب زادگی، این گونه سخنان را از زبان شخصیت های

غیر متمدن در نظر می گیریم؛ و در عین حال مبنای احترام یا اهانت ما به افراد، دودمان آنهاست. اگر بربر به معنی ابله است، آیا در این مورد خود ما بربرهای واقعی نیستیم؟ درواقع از نظر طبیعی بین یونانیان و غیر یونانیان هیچ فرقی وجود ندارد. همه‌ی انسان ها در اصل یکسان هستند، همه، نیازهای واحدی دارند و برای رفع آنها هم شیوه‌ی واحدی در پیش می گیرند. بین بزرگ زادگان و طبقات پایین تر هم تفاوتی ذاتی وجود ندارد.^۱

۱. Tarn گفته است منظور آنتیفون فقط برابری زیست شناختی است؛ نظر او را، مرلان 164 (1950), Merlan, CP و بلدرای 43 Baldry, *Unity*, 43.

۲. مورد بررسی قرار داده اند.

۲. پاره‌ی ۹۱ رز، ص ۵۹ راس (ترجمه‌ی آکسفورد به انگلیسی). در مورد لوکوفرون رک. صفحات ۲۸۱ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

اورپید نیز به وفور می‌شنویم، و فقط اوست که در نمایشنامه‌ی الکترای *Electra* ازدواج دختر آگاممنون Agamemnon را با روستایی فقیری بازگو می‌کند که به خاطر ادب و نجابت شخصیت‌اش جلب توجه می‌کند.^۱ فضایل او باعث می‌شود که اورستس Orestes بگوید (۳۶۷ و بعد): «درباره‌ی فضیلت انسانی هیچ چیز روشن نیست، زیرا طبیعت انسان‌ها خیلی مبهم است. من فرزندان فرومایه‌ای دیده‌ام که از خانواده‌ای شریف هستند، و بچه‌های خوبی هستند که از خانواده‌ای کم‌ارزش بیرون آمده‌اند، ثروتمندانی هستند که از حیث عقل فقیرند و فقیرانی هستند که عقل‌های کاملی دارند.» شخصیت نامشخصی در نمایشنامه‌ی دیکتوس *Dictys* (پاره‌ی ۳۳۶) با صراحت بیشتر سخن می‌گوید: «درباره‌ی نجیب‌زادگی، چیز خوبی برای گفتن ندارم. به نظر من آدم خوب نجیب است، و ستمکار حقیرزاده است، هر چند پدر او بزرگ‌تر از زئوس باشد.» بر همین سیاق عبارت‌هایی هستند که تأکید می‌کنند حرام‌زادگی از نظر طبیعی با زاد و ولد مشروع هیچ فرقی ندارد، و فقط از نظر قانونی، یا به اسم، پست‌تر از آن

۱. برای رعایت دقت، لازم است این نکته بیفزاییم که روستایی در پیش گفتار، خودش را از سلسله‌ای شریف معرفی می‌کند که بعداً تنزل یافته‌اند، و همان‌طور که او می‌گوید «فقر شرافت را از بین می‌برد»، و از سخنان اورستس معلوم می‌شود که به این امر اهمیت چندانی داده نمی‌شود. در زمان اورپید در یونان، شرافت اجدادی و مالکیت‌های مادی بیش از آنچه که در میان ماهاست به هم مربوط بودند (Nestle, Euripides, 323)، و اورپید در جاهای دیگری (پاره‌های ۲۲: ۹۵، ۳۲۵) هم تأکید کرده است که هیچ یک از آن دو به تنهایی نمی‌تواند کارگر باشد. درباره‌ی نگرش او نسبت به پول به طور کلی رک. Nestle, Eur. 334 ff. او در پاره‌ای از آرخلاتوس (پاره‌ی ۲۳۲) دوباره اظهار کرده است که فقر نباید شرافت ذاتی شخصیت را از بین ببرد. اما هرگز نباید فراموش کرد که سخنان او مربوط به شخصیت است. پاره‌ی ۲۳۲ حاکی از تحقیر کامل ثروت است، اما پاره‌ی ۲۴۸ ظاهراً فقر را مذمت می‌کند، و هر سه پاره از یک نمایشنامه هستند.

است.^۱ موضوع نمایشنامه‌ی الکساندر *Alexander* (شاهزاده‌ی پریام Priam که به صورت چوپان برده تغییر هویت داده بود) به اورپید فرصت داد تا مسایل مربوط به شرافت اجدادی و برده‌داری را از هر دو بُعد بررسی کند.^۲ همخوانان درباره‌ی تبار، این گونه می‌خوانند (پاره‌ی ۵۲):

اگر شرافت اجدادی انسان‌ها را بستاییم، خیلی از [حقیقت] فاصله گرفته‌ایم. مدت‌ها پیش، هنگامی که نسل بشر زاده شد، و مادر ما، زمین، آنها را به وجود آورد،^۳ همه را به یک شکل آفرید. ما هیچ امتیاز خاصی نداریم، نجیب‌زاده و حقیرزاده همه از یک پدر و مادرند، و فقط زمان، از طریق نوموس، نسل و تبار را به صورت یک امر افتخارآمیز درآورده است.

ابهام و آشفتگی‌ای که اورپید و لوکوفرون در این مطلب می‌یافتند کاملاً طبیعی بود، زیرا در آن هنگام تقسیم اشرافی - عامی به هیچ وجه مطابقت ضروری با تقسیم سیاسی الیگارش - دموکرات نداشت. «کل جریان نشان می‌دهد که تا پایان قرن پنجم در آتن، شرافت قدرتی بود که به همان اندازه که گاهی بر جریان مخالفت دموکراسی تأثیر می‌گذاشت، در خود تشکیلات دموکراتیک نیز مؤثر بود.»^۴ اورپید معیار اخلاقی را در نظر دارد.

۱. آندروماخه، ۶۳۸، پاره‌ی ۱۴۱، ۱۶۸، ۳۷۷. می‌گویند آنتیس تنس گفته است که نجیب‌زادگان با فضیلت هستند (دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱۰).

۲. در مورد طرح نمایشنامه و مضامین پاره‌های آن رک. Vogt, *Sklaverei*, 16 f.

۳. انتخاب فعل δέκρυνε در این جا علاقه‌ی شاعر را به علوم طبیعی نشان می‌دهد، زیرا به نظر آناکساگوراس و دیگر فیلسوفان معاصر او، جریانی که موجب پیدایش جهان و همه‌ی موجودات زنده در آن شد، نوعی «جدایی» مستمر بوده است. یکسانی اولیه‌ی نوع بشر در نمایشنامه‌ی تروئس سوفوکلس پاره‌ی ۵۳۲ نیز به چشم می‌خورد.

۴. Nestle, *Euripides*, 324 مقایسه کنید با صفحه‌ی ۷۸ یادداشت ۲ کتاب حاضر.

حالا دیگر نمی توان کلمات نجیب زاده و خوب، و حقیرزاده و بد را به جای یکدیگر به کار بُرد، آنگونه که تنوگنیس عمل می کرد، کسی که در این ابیات معنای کاملاً اخلاقی را از آن کلمه اراده کرده است: «شرافت با بدان سخنیت ندارد، بلکه با نیکان همساز است.» (الکساندر پاره ی ۵۳).

۴. برده‌داری

برای اکثر یونانیان، جامعه‌ی بدون برده‌داری قابل تصور نبود. رفتار بردگان، و کارهایی که آنها عهده‌دار بودند، بسیار متنوع بود.^۱ در آتن از آنها در خدمات خانه‌داری [نوکری]، در کارگاه‌های خصوصی، در معادن (که احتمالاً دارای شرایط سختی بوده است) و تا حدود کمی هم در مزارع^۲ کار می‌کشیدند، اکثر مزارع آتیکا Attica توسط خرده مالک‌های روستایی اداره می‌شد. برده‌های خانه‌دار به اقسام متنوعی تقسیم می‌شدند، اما اریستوفانس نشان می‌دهد که آنها با خدایگان خود آزادانه، و گاهی هم با احترام، سخن می‌گفتند. به افراد باهوش آنها مسئولیت‌هایی از قبیل منشی‌گری یا بانک‌داری محول می‌شد و ممکن بود در نهایت از سوی اربابان خود آزاد شوند. در قرن چهارم آرکس تراتوس Archestratus بانک خود را به برده‌ی

۱. برای منابع رک. A. H. M. Jones in *Slavery*, ed. Finley. سایر مقالات این مجموعه نیز خواندنی هستند؛ همچنین Nestle, *Euripides*, 348 و ff. و J. Veit, *Sklaverei und humanität*, 1-19. و. کافلی در *JHI*, 1966 آن را تحت چهار عنوان بحث می‌کند: (۱) به عنوان تحمیل سرنوشت، (۲) به مثابه وضعیت متناسب با طبقات پست، (۳) برده‌داری اشتراکی، و (۴) بردگی استعاری انسان در برابر هواهای پست خودش.

۲. لکن رک. Finley in *Slavery*, 148 f.

سابق خود پاسیون Pasion سپرد، و او هم آن را به بنده‌ی آزاد شده‌ی خود اجاره داد. شایع بود که صاحبان بردگان صنعتگر، به آنها اجازه می‌دادند به صورت مستقل کار کنند، مبلغ ثابتی را به آنها بدهند و بقیه را برای خود نگه دارند، و این دسته می‌توانستند به اندازه‌ای پس‌انداز کنند که بتوانند با پرداخت پول، آزادی خویش را بخرند. گلایه‌ی «الیگارش پیر» (کسنوفون معمول، حکومت آتن، ۱، ۱۰) معروف است: بردگان در آتن توده‌ی گستاخی هستند که در خیابان بر شما راه باز نمی‌کنند، و شما نمی‌توانید آنها را تنبیه کنید، زیرا لباس و ظاهر کلی آنها هیچ فرقی با آتانیان آزاده ندارد تا آنها را باز شناسید. دموستنس نیز می‌گوید بردگان آتن بیشتر از شهروندان آزاد سایر ایالت‌ها از حق آزادی بیان برخوردار هستند؛ و قانونی وجود داشت که مطابق آن تعرض به بردگان مانند تعدی بر افراد آزاد، قابل پیگرد قانونی بود.^۱ با وجود همه‌ی این شرایط، حقیقت تلخی که به جای خود باقی بود مسئله‌ی خرید و فروش بردگان، به عنوان یک کالا، بود. برخی از ثروتمندان تعداد زیادی از بردگان را می‌خریدند و با اجاره دادن آنها به عنوان کارگر، درآمد خوبی به دست می‌آوردند.

اگرچه برده‌داری به صورت یک قانون مورد قبول درآمده بود، اما عموم مردم با برده ساختن یونانیان مخالف بودند^۲، و اکثر بردگان را بیگانگانی تشکیل می‌دادند که در جنگ‌ها یا غارت‌ها به اسارت کشیده شده بودند. بدین ترتیب، مسئله‌ی برده‌داری در اندیشه‌ی یونانی، مثل اندیشه‌ی امریکایی، با مسئله‌ی حقارت نژادی مرتبط بود. همان‌طور که ایفی‌گنیا Iphigenia، در نمایشنامه‌ی اورپید به همین نام (۱۴۰۰) می‌گوید: «حق یونانیان است که بر غیر یونانیان [بربرها] حکومت کنند، ولی نه برعکس،

۱. دموستنس، خطابه‌های فلیپی، ۳، ۳، میدیاس ۴۶-۸، مقایسه کنید با اورپید، هکوبا، ۲۹۱ و بعد. درباره‌ی قوانین برده‌داری در آتن رک. Harrison, *The Laws of Athens* (1968), pt.1, ch. 6.

۲. برای اطلاع بیشتر، رک. Newman, *Politics*, vol. I, 142 f.

زیرا آنها برده هستند، ولی ما آزاده ایم.» تقریباً به همین دلیل است که آنتیفون، که تمایز طبیعی میان یونانیان و بربرها را قبول نداشت، با نظریه‌ی «بردگان طبیعی» که در آن زمان رایج بود و ارسطو هم بعداً از آن حمایت کرد^۱ مخالف بود؛ اما این مطلب به صراحت گزارش نشده است. با پیروزی یونانیان بر ایرانیان، با ملاحظه‌ی رضایت غیر یونانیان از حکومت استبدادی، نظریه‌ی حقارت بربرها تقویت شد، زیرا در نظر یونانیان اطاعت از حاکم مستبد، به جای فرمانبرداری از قانون به منزله‌ی برده‌داری بود. به علاوه، حقارت اخلاقی و عقلانی بردگان آنها خود یک حقیقت بود که، نه از طبیعت بلکه، از محرومیت کامل آنها از ترقی ناشی می‌شد؛ از آنها به عنوان «ابزارهای زنده» کار می‌کشیدند، زندگی آنها که «همیشه صرف خشنود ساختن خدایگان می‌گردید، زیرا بهترین کار برای بردگان همین بود، و جلب رضایت اربابانشان، در هر موردی بر قامت آنها دوخته بود.»^۲

به نظر ر. شلايفر R. Schlaifer، از میان همه‌ی انتقادهایی که از برده‌داری به عنوان یک قانون (صرف نظر از اشتباهات و سوء استفاده‌هایی که در عمل تحقق می‌یابد) صورت گرفته است «فقط سه قطعه‌ی مهم برجای مانده است: جمله‌ای از آلكيداماس، ارجاعی در ارسطو و انعکاسی در فیلمون philemon. هیچ کدام از اینها مربوط به قرن پنجم نیست. اما شلايفر، اورپید را به این علت کنار می‌گذارد که، اگرچه او می‌گوید برده ممکن است بهتر از ارباب خود باشد و بنابراین به غلط برده شده باشد، ولی در اصل با این اعتقاد عمومی موافق است که برخی‌ها به طور طبیعی فقط

۱. نستله چنین می‌گوید VMzuL, 377. اما درباره‌ی توصیف ارسطو از بردگان

به مثابه «ابزار زنده»، رک. Harrison, *The Laws of Athes*, 163, n. 2.

۲. اورپید، پاره‌ی ۹۳. این سخن مؤید تحقیری است که قبلاً در هومر مشهود بود. رک. اودیسه، ۱۷، ۳۲۲ و بعد: کسی که از ὄρεται [فضیلت] بهره‌ای ناقص دارد مثل بردگان غارت می‌کند.

برای بردگی آفریده شده‌اند.^۱ مشخص کردن نظریات خود ائوریپیدس مشکل است، زیرا او نمایشنامه‌نویس بود و شخصیت‌هایش سخنان متناقضی گفته‌اند، اما دست کم از آثار او معلوم می‌شود که در زمان وی اعتراض بر ضد برده‌داری کاملاً رایج بوده است. موضوع نمایشنامه‌ی الکساندر، همان‌طور که دیدیم، زمینه‌ی مناسبی برای طرح دیدگاه‌های متضاد فراهم آورده است، از یک طرف شدیداً از برابری همه‌ی انسان‌ها حمایت می‌شود (صفحات ۲۷۹ و بعد همین فصل)، و از سوی دیگر سخنانی از این قبیل به چشم می‌خورد:

پاره‌ی ۴۸: «در خانه هیچ چیز مشکل‌تر، پست‌تر و بی‌فایده‌تر از برده‌ای نیست که افکارش بالاتر از مرتبه‌اش باشد (مقایسه کنید با پاره‌ی ۲۱۶).

پاره‌ی ۴۹: «نسل بردگان خیلی بدند، همه شکم پرست هستند، هیچ به آینده نمی‌نگرند.»

پاره‌ی ۵۰: «بردگانی که در خانه‌ی ارباب خود رفتاری شایسته دارند با دشمنی شدید بردگان دیگر روبه‌رو می‌شوند.»

پاره‌ی ۵۱: «داشتن بردگانی که برای اربابان خود خیلی خوب هستند چیز بدی است.» (مقایسه کنید با پاره‌ی ۲۵۱).

پاره‌ی ۸۶، از نمایشنامه‌ی آلکمائون، می‌گوید هر کس بر برده‌ای اعتماد کند احمق است.

از عبارات دیگر می‌توان اطمینان حاصل کرد که این سخنان را

۱. رک. به مقاله‌ی پر محتوای شلايفر در *Finely*, p. 127. اما او در مورد عقیده‌ی ائوریپیدس به بردگی طبیعی فقط بر پاره‌ی ۵۷ تکیه می‌کند، در حالی که (الف) آن پاره کاملاً غیر منسجم است، و چنین به نظر می‌رسد که از سوی یک جبار یا بازیگر ناراضی دیگری بیان شده باشد، (ب) خود متن هم معتبر نیست و کلمه‌ی *φύσει* تصحیحی بیش نیست.

بازیگران مخالف گفته‌اند. از صرف اینکه بارها گفته می‌شود برده‌ای از وضعیت خود راضی است، و رابطه‌ی میان بردگان و صاحبان آنها خوشایند و صمیمی است، نمی‌توان مخالفت با اصل برده‌داری را نتیجه گرفت،^۱ ولی در هر حال این سخنان، قابل توجه هستند. ائوریپیدس در آرخلائوس (پاره‌ی ۲۴۲) به بدبختی بردگان اشاره کرده است: «یک چیز توصیه می‌کنم: اگر برای تو این امکان هست که به صورت آزاد بمیری، هرگز اجازه نده به صورت برده زندگی کنی.» اما لازم نیست همیشه این گونه باشد: «چقدر برای بردگان خوشایند است که ارباب خوبی پیدا کنند، و برای اربابان، که برده‌ی با تربیتی داشته باشند» (پاره‌ی ۵۲۶). برده‌های آلكس تیس Alcestis هنگام مرگ وی با شیون و زاری می‌گویند او برای آنها همچون مادر بود (آلكس تیس، ۱۹۲ و بعد، ۷۶۹ و بعد)، اگر چه قبول می‌کنند که همیشه چنین نبود (همان ۲۱۰ و بعد)، و عبارت‌های زیادی بر این سیاق وجود دارند.^۲ وقتی برده‌ی هیپولوتوس به او اندرز می‌دهد، با توجه و پاسخ جدی او مواجه می‌شود، و همین برده بدون کمترین کوتاهی و پروایی از او در برابر خشم پدرش حمایت می‌کند (هیپولوتوس ۸۸ و بعد، ۱۲۴۹ و بعد). وفاداری و دلسوزی در سخنان پیشخدمت آندروماخه منعکس است، آن هنگام که قبول می‌کند مأموریت خطرناکی را برای بانوی خود انجام دهد (آندروماخه، ۸۹): «من خواهم رفت، و اگر اتفاقی برایم روی دهد - مهم نیست، زندگی یک کنیز، ارزش چندانی ندارد؛ و در نمایشنامه‌ی هلنا (۱۶۳۹) پیشخدمت دیگری از بانوی خود با این سخنان حمایت می‌کند: «خواهر خود را نکش، به جای او مرا بکش، زیرا برای بردگان

۱. افلاطون، مخالف برده‌داری نبود، می‌گوید بردگان غالباً ثابت کرده‌اند که بهتر از برادران و فرزندان هستند، و چه بسا جان و مال و کل خانواده‌ی اربابان خود را نجات داده‌اند (قوانین d ۷۷۶).

۲. ایون، ۷۲۵-۳۴، ۵۶۶؛ مدئا، ۵۴؛ باکخانه، ۱۰۲۷ برده‌ها در غم و شادی‌های صاحب‌خانه‌ی خود شریک هستند.

شریف، افتخار است که در راه ارباب خود جان سپارند. آزادی بیانی که اورپید به بردگان می‌دهد، در آریستوفانس درست برعکس آن بوده است (غوکان ۹۴۹)، و از فقدان کلی آن، بارها در نمایشنامه‌های او به عنوان یکی از شرایط سخت بردگان یاد شده است.^۱

اگر اورپید در این عبارات فقط دلسوزی‌های مربوط به بندگان را نشان می‌دهد، و احیاناً بهترین روابط موجود در میان آنها را بازگو می‌کند، در جاهای دیگر قدم فراتر نهاده، مدعی می‌شود که برده ممکن است برابر یا برتر از آزاده باشد. در هلنا ۷۳۰ برده‌ای می‌گوید دارای «مغز انسان آزاده هستم، اگرچه اسم او را ندارم»^۲ همین‌طور در پاره‌ای از ملایپه (۵۱۱) Melanippe گفته می‌شود: «نام برده، انسان خوب را بد نمی‌کند، و بسیاری از برده‌ها بهتر از آزادگان هستند»، و در فریخوس (۸۳۱) Phrixus می‌خوانیم: «برای بسیاری از بردگان نامشان مایه‌ی ننگ است در حالی که دل آنها آزاده‌تر از کسانی است که برده نیستند».^۳ در ایون این سخن، صورت کلی به خود می‌گیرد. برده-لله‌ی پدر کرثوسا Creusa، که از سوی وی به عنوان یک دوست و خیرخواه مورد احترام قرار می‌گیرد و وعده داده

۱. زنان فنیقی، ۴۱ و بعد، ایون، ۶۷۴، پاره‌ی ۳۱۳.

۲. حتی سوفوکلس نیز آماده بود به یکی از شخصیت‌هایش اجازه‌ی بیان چنین سخنی را بدهد. رک. : ὅ νους ἐλεύθερος, ἄλλ' ὁ νοῦς δοῦλον, σῶμα; و منش عارضی بردگی، «لا اقل در موردی خاص، در همخوانی‌ای از آگاممنون ایسخولوس (۱۰۸۴) بیان می‌شود، آنگاه همسرایان در مورد موهبت غیبگویی کاساندرا [دختر پریام] Cassandra می‌سرایند: μὲνελ τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί.

۳. پاره‌ی ۴۹۵، ۴۱ و بعد. ظاهراً به این معنی است افراد شجاع و عادل، حتی اگر برده باشند، شریف‌تر کسانی هستند که گرایش‌های باطل دارند؛ ولی عبارت روی هم رفته برای من روشن نیست، و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی یادداشت نستله (Eur. p. 546) نیز با روایت او در متن (p. 358) به خوبی تطبیق نمی‌کند. مقایسه کنید با پاره‌ی ۹۷۶

ἀκόλασθ' ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

می‌شود که به مثابه یک پدر تلقی خواهد شد (۷۳۰ و بعد)، پس از اظهار اینکه آماده است در خدمت او جان بسپارد، می‌گوید (۸۵۴): «فقط یک چیز مایه‌ی ننگ برده است: نام. در سایر چیزها، اگر برده، آدم خوبی باشد، هیچ بدتر از آزادگان نیست.» این عبارات را، وقتی با پاره‌ی ۵۲، یا بیت دوم پاره‌ی ۳۳۶ - «نجیب‌زادگان خوبند» - مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم نه تنها با تقسیم طبیعی و مادرزادی نسل بشر به دو دسته‌ی برده و ارباب مخالفند، بلکه به تبع آن خود برده‌داری را نیز قبول ندارند. برده، به خودی خود، ابداً کم‌ارزش‌تر از انسان آزاد نیست. اگر او اخلاقاً پست است، این امر یا ناشی از منش شخصی خود اوست و یا صرف برده بودن باعث شده است که انسانی که ذاتاً خوب بوده فاسد شود.^۱

غیر از اورپید (که در سال ۴۰۶ وفات یافت)، یگانه سخنی که در این مورد پیش از زمان ارسطو گزارش شده است جمله‌ای از یکی از پیروان گرگیاس به نام آلیکداماس است: «خدا همه‌ی انسان‌ها را آزاد قرارداده است؛ طبیعت هیچ کس را برده نکرده است.» این جمله در ضمن سخنرانی‌ای خطاب به اسپارت‌ها آمده است که در آن به آنها توصیه می‌کند مسنه Messene را که اهالی آن قرن‌ها بردگان آنها بودند آزاد سازند، اما اشاره به محتوای تاریخی آن به هیچ وجه کلیت اصلی را که در آن بیان شده است از بین نمی‌برد. کلمات «خدا»، «همه» و «طبیعت» مؤید کلیت آن است.^۲

۱. نستله، این نکته را به خوبی و روشنی بیان کرده است، Eur. 359 قویاً طرفدار آن است.

۲. شایسته است این نکته‌ها را در یک پاورقی توضیح دهم. اصل جمله (ἐλευθέρους ἄφηκε πάντας θεός. οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν) را یکی از حاشیه‌نویسان در فن خطابه‌ی ارسطو ۱۳۷۳b نقل کرده است، آن‌جا که ارسطو استدلال می‌کند که عدالت طبیعی با عدالت قانونی محض فرق دارد. وی ضمن نقل نظر امپدوکلس، می‌گوید: «و همین‌طور آلیکداماس در خطابه‌ی مربوط به اهالی مسنه». بنابراین خود ارسطو تردید نداشت که آلیکداماس از یک قانون کلی طبیعت سخن گفته است. اما به

همان‌طور که نیومن گفته است (*Politics*, I, 143)، برده‌داری قبلاً «موضوع بررسی شدیدی قرار گرفته است، که طی آن صورت‌های مختلف بردگی یک یک مورد بررسی قرار گرفته کنار گذاشته شده است، و اول بردگی به خاطر قرض، و بعداً بردگی یونانیان، و پس از آن بردگی از طریق جنگ، همگی به دنبال یکدیگر حذف شدند، تا اینکه محکومیت کلی قانون برده‌داری امکان بروز یافت.» اینک آن مرحله تحقق یافته است، و بی‌تردید در تاریخ روابط انسانی گام بزرگی به سوی پیشرفت برداشته شده است. البته استعداد پافشاری انسان‌ها برای حفظ افکارشان در حوزه‌های دیگر به حال خود باقی بود. لوینسون می‌گوید قوانین یوستی نیانوس *Justinian*، پس از بیان این اصل که «بردگی خلاف قانون طبیعت است»، به تبیین تفضیلی حقوق برده‌داران می‌پردازد؛ و در قرن نوزدهم یک برده‌دار امریکایی می‌تواند با خوشنودی، این سخنان اعلامیه‌ی استقلال را تصدیق کند «که همه‌ی انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند.» تقدیر چنین بود که این مبارزه به طول انجامد، ولی شالوده‌های آن ریخته شده بود، و با شیوع گسترده‌ی این سخن که

نظر تسلر (به نقل نیومان در *Politics*, I, 141, n. 1) انتقاد از تمامیت قانون برده‌داری نمی‌توانست برای هدفی که او خطابه‌اش را انشا می‌نمود مفید واقع شود، بنابراین او چنین کاری انجام نداده است، و لوینسون *Levinson* نظر او را می‌پذیرد (*D. of P.* 142): «بسیار نامحتمل است که او به اصل خودش اطلاق کلی بخشیده باشد» (استدلال خطابی متن *ἐκ τοῦ εἰκότος* شاهد خوبی است. رک: صص ۳۷ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی). اما حقیقت این است که سخن فوق، کلی است، و هیچ‌گونه حدسی درباره‌ی اینکه اقتضای ادب و احتیاط چه بوده است نمی‌تواند در برابر نص کلمات قد علم کند. صداقت وی، یا امکان دوگانه فکر کردن او، ربطی به مطلب ندارد. به عقیده‌ی برتسوسکا (*Brzoska* *RE*, I, 1536) این متن، سخنرانی اصیل و واقعی نبوده است بلکه فقط یک اثر «تعلیمی *Schulstück*» بوده است. استعمال فعل *μελετῶν καὶ λέγει* (*ὑπὲρ Μεσσηνίων μελετῶν*) از سوی مفسر، مؤید این عقیده است. برای الکیداماس رک. ۲۷۷ و بعد ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی.

برده‌داری هیچ مبنايي در طبيعت ندارد، سلاح نيرومندی در دست مخالفان آن قرار گرفته بود.

آلكيداماس خطابه‌ي مسني خود را در حوالي ۳۶۰ پ.م. نوشت. پس از وي در همان قرن در نمايشنامه‌اي از فيلمون مي‌خوانيم (پاره‌ي ۹۵ كوك): «حتي اگر كسي برده هم باشد، باز انسان است؛ هيچ كس به طور طبيعي برده آفريده نشده است، اگرچه حوادث عده‌اي را برده مي‌سازد.» ارسطو نيز به رواج اين عقيدة در نيمه‌ي دوم قرن چهارم شهادت داده است، او در سياست (۱۲۵۳b۲۰) مي‌نويسد: «اما برخي معتقدند كه برده‌داري خلاف طبيعت است. فقط نوموس است كه برخي را آزاد و برخي ديگر را برده مي‌شمارد، زيرا در طبيعت ميان اينها فرقي وجود ندارد. پس اين كار عادلانه نيست، زيرا مبتني بر زور است.» بنا بر اين، در اين هنگام (احتمالاً پس از ۳۳۵)، اينگونه اظهارات آزادي خواهانه كاملاً رايج بوده است؛ اما اين بحث به طور جدي مطرح است كه آيا در زماني هم كه موضوع مطالعه‌ي فعلي ماست، يعني در آتن زمان اوريپيد و سقراط، همين رواج وجود داشته است؛ و اينكه آيا مي‌توانيم آن را به نسل اوليه‌ي سوفسطائيان كه پيش از آلكيداماس هستند نسبت دهيم. اين سخن نسته تا چه حد مي‌تواند صحيح باشد كه «تا ابد اين افتخار نصيب نهضت سوفسطائي يونان است كه، با تكيه بر مفهوم قانون طبيعت، و بر پايه‌ي مباني نظري، با اصل برده‌داري مخالفت نمودند، و مكتب سقراطي، يعني افلاطون و ارسطو، از اين نظر يك گام قهقرايي عمدي محسوب مي‌شود؟»

۵. برابری نژادی

پاسخ این پرسش در رشد نظریه‌ی جهان میهنی نهفته است، زیرا، از آن جا که بردگی یونانی به وسیله‌ی یونانی را همگان زشت می‌شمردند، یگانه دستاویز نظری طرفداران برده‌داری این سخن می‌توانست باشد که بربرها (غیر یونانیان) به طور طبیعی پست‌تر هستند. این، عقیده‌ی افلاطون بود؛ او فقط بردگی بربرها را قبول داشت (جمهوری، c-b ۴۶۹).^۱ افلاطون حاضر بود به صورت جزئی‌تر دآوری کند: فقط یونانیان دارای خصوصیت فرزاندگی

۱. افلاطون تا پایان عمر طرفدار برده‌داری بود، همان نظری را که در جمهوری دارد در قوانین هم حفظ می‌کند. این عبارت مرد سیاسی (e-c ۲۶۲) را که تقسیم انسان‌ها به دو دسته یونانیان و بربرها را نمونه‌ای از تقسیم‌های نادرست می‌داند، زیرا نژادهای غیر یونانی به همان اندازه که با نژاد یونانی فرق دارند با یکدیگر نیز متفاوتند، برخی‌ها مدرکی بر تغییر عقیده‌ی افلاطون دانسته‌اند (Schlaifer, *op. cit.* 98). تا حدودی محل تردید است که این سخن چیزی بیشتر از معنی صوری منطقی را قصد کرده باشد. برخلاف نظر اسکمپ Skemp در همان جا، مشکل است که «ریشخند» دانستن این سخن را با دیدگاه کلی افلاطون سازگار بدانیم، دیدگاهی که تا زمان نگارش قوانین ثابت بوده است؛ و نمی‌توان با توسل به این جمله‌ی افلاطون، انکار کرد که همه‌ی نژادهای یونان از برخی جهات پست‌تر از یونانیان هستند. با این حال شایان ذکر است که او در فایدون (a ۷۸) توصیه می‌کند که نه تنها همه‌ی یونان بلکه ملت‌های بیگانه [بربر] را نیز بگردند تا شاید چاره‌ای برای ترس از مرگ بیابند.

و دانش دوستی هستند، و ساکنان شمال یعنی مردمان تراکیه Thracians و اسکوت‌ها (سکاها) Scythians متهور هستند و طبیعتی تند دارند، و فنیقی‌ها Phoenician و مصریان مردمی آزمند هستند (۴۳۶ a - ۴۳۵ b). این سخنان ریشه در علم آن زمان دارد، در قرن پنجم رساله‌ی بقراطی درباره‌ی هواها، آب‌ها و مکان‌ها *Aris, Waters and Places* به توصیف تفصیلی تأثیرات آب و هوا بر روی منش، عقل و ساختمان جسمانی انسان‌ها می‌پردازد. شرایط محیطی آسیای صغیر مردمانی دارای بنیه‌ی جسمانی قوی، اما شهوت‌پرست و فاقد شجاعت و عفت به بار می‌آورد؛ ساکنان ناحیه‌ی گرم و باتلاقی فاسیس *Phasis* چاق، تنبل و غیر کارآمد هستند، و همین‌طور. یونانیان که در موقعیت جغرافیایی متوسطی قرار گرفته‌اند، هم خردمند هستند و هم شجاع؛ و همین امر آنها را نسل برتر طبیعی قرار داده است.^۱ وقتی، برخلاف این لفافه‌های علمی، ادعا شد که تمایز نژادی، امری غیر طبیعی است، که فقط نوموس آن را به وجود آورده است، آخرین تکیه‌گاه نظری برده‌داری فرو ریخت؛ و همان‌طور که دیدیم، این سخن را آنتیفون گفته بود. برخی سخنان کلی‌تر هم می‌توان پیدا کرد که در همین راستا قرار دارد. در پاره‌ای از اورپید (۹۰۲) آمده است: «انسان خوب [در برخی منابع «خردمند»]، اگرچه در دورترین نقطه‌ی عالم زندگی کند، و هر چند هرگز من او را ندیده باشم، دوست من است»، از این سخن حکیمانه می‌توان فهمید که در سرتاسر عالم، انسان‌های خوب به وجود می‌آیند.^۲

۱. بقراط، هواها، آب‌ها و جاها. فصل‌های ۱۲ و بعد (ج ۲، ۵۲ لیره). نکته‌ی اخیر مربوط به یونانیان را ارسطو افزوده است (سیاست ۱۳۲۷b۲۹)، ولی این کار مسلماً براساس منابع قبلی صورت گرفته است.

۲. دموکریتوس، پاره‌ی ۲۴۱، اورپید، پاره‌ی ۱۰۴۷ (همچنین به صورت شعر ایامیک سه وتدی، که در آن مورد DK ۱۰, II, Nachtr. p. 424 نارساست)، لوسیاس، اورستس، ۳۱، ۶. و اریستوفانس به اقتباس از آنها در پلوتوس، ۱۱۵۱ و همین‌طور، توکودیدس، ۲، ۴۳، ۳.

لازم است میان پان-هلنیسم [اتحاد اقوام یونانی] و جهان میهنی وسیع‌تری که بربرها را نیز شامل می‌شود، فرق بگذاریم.^۱ رابطه‌ی میان دولت‌شهرهای یونانی، ضد و نقیض‌گونه است. آنها چون مستقل و رقیب بودند دائماً با هم جنگ می‌کردند، اما عقیده‌ی اتحاد یونانی نیز قوی بود، و جشن‌های پان-هلنیستی در المپ، و دلفی، و ایستموس، که به خاطر آنها اختلافات را موقتاً کنار می‌گذاشتند و پیمان متارکه‌ی مقدسی می‌بستند، موجب تقویت آن می‌شد. در آن زمان زبان مشترک (اگرچه لهجه متفاوت بود)، و دین و فرهنگ مشترک (که مثل اعلای آن منظومه‌های هومری بود) اختلافات میان ایالت‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده بود. در قرن‌های پنجم و چهارم، تشتت میان یونانی زبانان به تدریج امری احمقانه تلقی گردید، و نویسندگانی که از جهان میهنی سخن می‌گفتند احتمالاً فقط اتحاد اقوام یونانی را در نظر داشتند، که خود مبتنی بر تشدید تمایز میان یونانی و بربر بود نه بر انکار آن. هدف، اتحاد یونانیان در برابر جهان غیر یونانی بود که در جنگ‌های ایرانی این همه موفقیت به بار آورده بود. به بیان گریاس (پاره‌ی ۵b) هنگامی که سخن از پیروزی بر بربرها باشد، باید مشغول حمد و سپاسگزاری باشیم، اما پیروزی آنها بر یونانیان مستلزم عزا و نوحه‌سرایی است. هیپیاوس در پروتاگوراس (۳۳۷ c) خطاب به همه‌ی مهمانان، که از ایالت‌های مختلف گرد آمده‌اند، می‌گوید: «ای قوم و خویش و همشهریان من - این خویشی براساس طبیعت است، نه مطابق نوموس، زیرا مطابق طبیعت همه‌ی کسانی که مانند همنند خویش یکدیگرند، اما نوموس، که فرمانروای مستبد انسان‌هاست، در موارد زیادی برخلاف قانون پیش می‌رود.» بنابراین اگر آنها، که خردمندترین مردان یونان هستند، به جان هم

۱. برای شرح مختصری از رشد اندیشه‌ی اتحاد و سروری بر سایر نژادها در میان یونانیان نگاه کنید به Schläifer, op. cit. 93 ff. درباره‌ی نگرش پان-هلنیستی سوفسطاییان به صفحات ۸۶ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی حاضر رجوع کنید.

بیفتند بسی مایه‌ی ننگ است. در این جا اختلاف هست که آیا هیپپاس همه‌ی انسان‌ها را به اتحاد فرا می‌خواند، یا فقط یونانیان را، و یا تنها فلاسفه را؛ زیرا کلمه‌ی «طبیعتاً مشابه» (ὁμοίαι) را بر تک تک از اینها می‌توان اطلاق کرد.^۱ آیا آنگونه که اونترشتاینر می‌گوید، هیپپاس در این جا «انسان‌های تمامی شهرها و ملت‌ها را دوستان و خویشان خود می‌نامد؟» سخنان او همان سخنان سقراط افلاطون در جمهوری c ۴۷۰ است، آنگاه که می‌گوید: نسل یونانی «یک خانواده‌اند و خویشان همد» اما بنی‌درنگ اضافه می‌کند که یونانیان و بربرها نه تنها خویشاوند نیستند بلکه دشمنان طبیعی همدیگرند.^۲ صرف این حقیقت که هیپپاس، مانند آنتیفون، نوموس را از فوسیس تمیز می‌دهد و مردود می‌شمارد، اثبات نمی‌کند که در مورد اختلاف نژاد و طبقه نیز مثل آنتیفون فکر می‌کند، و همین طور است اذعان به وجود برخی قوانین کلی نانوشته از سوی وی در کسنوفون.

روابط میان یونانیان و بربرها پیچیده است، و در این جا نمی‌توان آن را به طور کامل بررسی کرد.^۳ افلاطون در یک جا مصریان را آزمند می‌خواند و به یک سو می‌نهد، از طرف دیگر در تیمائوس آنها را منبع حکمت باستان می‌داند و یونانیان را در برابر آنها به «کودک» تشبیه می‌کند. هرودوت و دیگران، علم و ریاضیات یونانیان را بی‌تردید مرهون غیر یونانیان می‌دانستند. خود هیپپاس گفته است که در نوشتن یکی از کتاب‌هایش از شعرا «و نثرنویسان یونانی و بربر» بهره گرفته است (پاره‌ی ۶). در این جا فقط

۱. در مورد نظریات مختلف رک:

Untersteiner, *Sophs.* 283 f., *Sof.* III, 104 f.; Bignone, *Studi*, 29; Baldy, *Unity*, 43; Strauss, *J. of Metaph.* 1959, 433.

۲. συγγενεῖς τι καὶ οἰκείους هیپپاس در پروتاگوراس در جمع مهمانان (یونانی)؛ و در جمهوری: τὸ Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενές.

۳. جلد هشتم از *Entretiens Hardt (Grecs et Barbares)* به این بحث اختصاص یافته است.

با این مطلب سروکار داریم که آیا عقیده‌ای که بعداً به اسم اتحاد بشر یا برادری انسان‌ها نامیده شد، در قرن پنجم ابراز شده است؟ آنتیفون و احتمالاً هیپاس و دیگران چنین بیانی داشته‌اند. اگرچه دانش ما به طور تأسفانگیزی، ناچیز است، بعید به نظر می‌رسد که عقیده به قوانین «طبیعی» و کلی در مورد رفتار انسان، با اعتقاد به وحدت بنیادی نژاد انسان همراه نباشد. مفهوم تساوی بنیانی بشر شدیداً ریشه در نظریه‌ی مردم‌شناختی داشته است. از آن‌جا که همه‌ی انسان‌ها در اصل از زمین برخاسته‌اند، یعنی نتیجه‌ی تخمیر گل و لای هستند، از نظر طبیعی هیچ کس حق ندارد به خود بیالده که مولد و منشأ او بهتر از دیگران است.^۱ این نوع تمایزات بعدها فقط به واسطه‌ی نوموس به وجود آمدند. از این مبنای مردم‌شناختی تضاد نوموس - فومیس می‌توان دریافت که برای برابری، توجیهی کلی به دست می‌دهد، و به طور معقول می‌توان فرض کرد که کسی که اندک ادعایی در فلسفه داشته باشد، وقتی که آن را به یک نوع تمایز مربوط دانست بر انواع دیگر نیز اطلاق خواهد کرد - یعنی بر تمایز میان نجیب‌زاده و حقیرزاده، ارباب و برده، آتنی و اسپارتی، یونانی و غیر یونانی.

۱. پیش از این دیدیم که اورپید، این نکته را درباره‌ی تمایزهای مادرزادی، مطرح کرد (پاره‌ی ۵۲، صفحات ۲۷۹ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی). نیز رک. پاره‌ی ۵۸ (آرخلائوس).



با وجود اینکه تفاوت‌های زیاد و مهمی
میان آحاد سوفسطاییان به چشم می‌خورد،
وجوه اشتراک آنها به اندازه‌ای اساسی است
که بررسی موضوعی دیدگاه‌های آنها به
عنوان یک نحله‌ی فکری را موجه می‌سازد.
آنها پیام‌آوران روشن‌اندیشی و عاملان
عطف توجه از طبیعت‌شناسی محض به
انسان‌شناسی و مطالعات اخلاقی و سیاسی
بودند.

مباحثی چون جایگاه قانون و اصول
اخلاقی، نظریه‌ی پیشرفت انسان از حالت
توحش به حالت تمدن، مفهوم قرارداد
اجتماعی، نظریات ذهنی معرفت، وحدت
نوع بشر، برده‌داری و تساوی، ماهیت
فضیلت، اهمیت سخنوری و مطالعه‌ی زبان،
وامدار این دسته از متفکران است.

