

دبلیو. کی. سی. گاتری

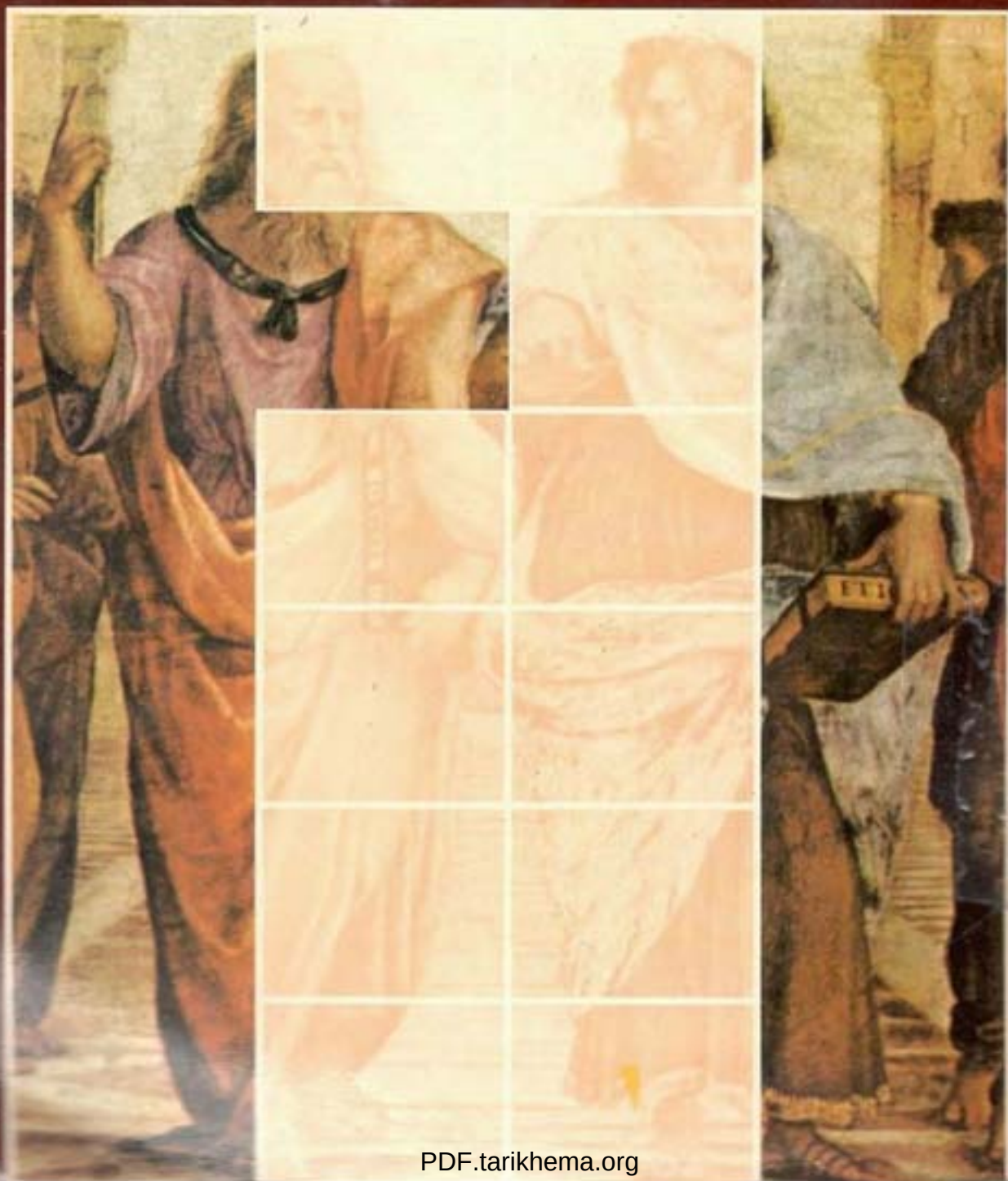
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۳)

افلاطون (بخش نخست)

زندگی و آثار . محاورات اولیہ ی سقراطی

حسن فتحی



دبلیو. کی. سی. گاتری

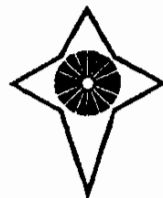
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۳)

افلاطون (بخش نخست)

زندگی و آثار . محاورات اولیہی سقراطی

حسن فتحی



انتشارات فکر روز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه یونان (جلد ۱۳)
(افلاطون، بخش نخست، زندگی و آثار . محاورات اولیه سقراطی)

نویسنده: دلیو. کی. سی. گاتری
مترجم: حسن فتحی

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by W. K. C. Guthrie
Cambridge university press, 1975, vol. V, pp. 1-212

آماده سازی، طرح و اجرا: فکروز
اُهراتور کامپیوتر: الهه علیخانی
طرح جلد: غلامحسین سهرابی

فتولیتوگرافی متن و جلد: فکروز
مونتاز متن و جلد: محسن حقیقی
رونویس: ماکان زهرابی
نقشه ی زینک: علیرضا احتشام زاده

چاپ جلد: قهیس
چاپ متن: رشد

ناظر چاپ: محسن حقیقی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه
بها: ۱۲۰۰ تومان

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

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ی ۲۲
تلفن: ۸۹۱۳۵۲ - ۸۸۹۲۴۴۰ - ۸۸۹۲۴۴۰ - ۸۸۹۲۴۴۰

اداره ی فروش: تهران، سیدجمال الدین اسدآبادی (یوسف آباد)، کوچه ششم، پلاک ۲۶
تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی بخش و توسعه ی کتاب ایران (پکا)
فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره ی ۱۰/۳۹
تلفن: ۶۲۹۸۲۲۶ - ۶۲۹۳۳۹۱ - ۶۲۹۳۳۹۱ - ۶۲۹۳۳۹۱ - ۶۲۹۳۳۹۱ - ۶۲۹۳۳۹۱

شابک ۹۶۲-۵۸۳۸-۶۵۷-۷ ISBN: 964-5838-65-7

۷	دیباچه
۱۵	مقدمه
۲۵	زندگی افلاطون و تأثیرهای فلسفی او.....
۲۵	۱. زندگی
	(الف) منابع / ۲۵ (ب) تولد و روابط خانوادگی / ۲۹ (ج) دوران جوانی / ۳۲ (د) سیسیل و آکادمی / ۴۰
۶۳	۲. تأثیرات فلسفی

۷۳	مباحثات
۷۳	۱. نسخه‌شناسی
۷۸	۲. ترتیب تاریخی
	(الف) نقادی ادبی / ۷۸ (ب) ملاحظات فلسفی / ۸۲ (ج) معیارهای سبک‌شناسی و زبان‌شناسی / ۸۸ (د) شواهد بیرونی و ارجاع به یکدیگر / ۹۳ ضمیمه (آیا افلاطون پیش از مرگ سقراط محاوره‌ای نوشته است؟) / ۹۶
۱۰۰	۳. شأن فلسفی: شوخی یا جدیت

۱۱۹	مباحثات اولیه‌ی سقراطی
۱۱۹	مقدمه
۱۲۴	۱. دفاعیه (آپولوژی)
	تاریخ / ۱۲۵ اصالت / ۱۲۷ خلاصه، (i) سخنرانی اصلی (۱۷a-۳۵d) / ۱۳۹ پاسخ به تهمت‌های کنونی / ۱۴۲ (ii) پس از رأی دادگاه: پیشنهاد مجازات دیگر / ۱۴۷ (iii) پس از صدور حکم (۳۸c-۳۹c) / ۱۴۹ خطاب به کسانی که برای اعدام او رأی دادند / ۱۴۹

خطاب به کسانی که بر بی‌گناهی او رأی دادند / ۱۵۰ □ شیوهی خاص سخن گفتن / ۱۵۱ □
نادانی سقراط / ۱۵۲ □ الهام الهی شاعران / ۱۵۳ □ تحمل جور بهتر از تحمل آن است. /
۱۵۵ □ فیلسوف نمی‌تواند در سیاست شرکت کند / ۱۵۷ □

۲. کریتون ۱۶۰

تاریخ / ۱۶۰ □ اصالت / ۱۶۰ □ محاوره (به صورت نمایش مستقیم) / ۱۶۲ □ شرح / ۱۶۸ □
۳. ائوتوفرون ۱۷۳

تاریخ / ۱۷۳ □ تاریخ نمایشی / ۱۷۴ □ ائوتوفرون / ۱۷۵ □ محاوره (به صورت نمایش
مستقیم) / ۱۷۶ □ شرح / ۱۸۴ □ (۱) روش سقراطی / ۱۸۴ □ (۲) دین / ۱۸۶ □ (۳) نکات
منطقی / ۱۹۰ □ (۴) صور در ائوتوفرون / ۱۹۴ □ (۵) آیا محاوره به نتیجه‌ی مثبتی می‌رسد؟ /
۲۰۶ □

۴. لاکس ۲۱۰

تاریخ / ۲۱۰ □ تاریخ نمایشی و شخصیت‌ها / ۲۱۱ □ محاوره (به صورت نمایش مستقیم) /
۲۱۴ □ شرح / ۲۲۰ □

۵. لوسی ۲۲۶

تاریخ / ۲۲۶ □ صحنه و شخصیت‌ها / ۲۲۷ □ خلاصه‌ی محاوره / ۲۳۲ □ شرح / ۲۴۰ □
لوسی و آموزه‌ی صور / ۲۵۱ □ یادداشت تکمیلی: ارسطو و لوسی / ۲۵۷ □

۶. خارمیدس ۲۵۹

تاریخ / ۲۵۹ □ تاریخ نمایشی / ۲۶۰ □ شخصیت‌ها و صحنه / ۲۶۰ □ سوفروسونه / ۲۶۱ □
محاوره (صورت گزارشی، به نقل سقراط) / ۲۶۴ □ شرح / ۲۷۲ □ گفت‌وگوی مقدماتی /
۲۷۴ □ تعریف‌های اول و دوم / ۲۷۵ □ تعریف سوم / ۲۷۶ □ تعریف چهارم / ۲۸۰ □ انتقاد از
روش سقراطی / ۲۸۰ □ تعریف پنجم / ۲۸۱ □ ششمین و آخرین تعریف / ۲۸۸ □

۷. هیپاس بزرگ ۲۹۰

اصالت / ۲۹۰ □ تاریخ / ۲۹۴ □ تاریخ نمایشی / ۲۹۴ □ محاوره (به صورت نمایش مستقیم)
/ ۲۹۶ □ شرح / ۳۰۳ □ دومین تعریف کلی / ۳۰۸ □ تعریف چهارم / ۳۱۰ □ هیپاس بزرگ و
صور / ۳۱۱ □

۸. هیپاس کوچک ۳۱۶

اصالت و تاریخ / ۳۱۶ □ محاوره (صورت نمایشی مستقیم) / ۳۱۸ □ شرح / ۳۲۳ □

۹. ایون ۳۲۹

اعتبار و تاریخ / ۳۲۹ □ یادداشتی درباره‌ی نقالان و اعقاب هومر / ۳۳۰ □ محاوره (صورت
نمایشی مستقیم) / ۳۳۳ □ شرح: الهام شعری در ایون / ۳۳۸ □

محاورات سقراطی: جمع‌بندی ۳۵۰

دیباچه

منتقد کتابی که اخیراً درباره‌ی نظریه‌های ادراک نوشته شده بود، این سؤال کلی را از خودش پرسید که چه هدفی را برای مطالعات تاریخی فلسفه می‌شود منظور داشت. او به این نتیجه رسید که «شاید این تاریخ‌ها را بتوان همچون راهنمای غذای خوب دانست، که به شما می‌گوید غذای خوب در کجا یافت می‌شود، اما برای فراهم کردن آن گامی بر نمی‌دارد». من این احساس را درباره‌ی مجلدات پیشین نداشتم، اما کتابی که درباره‌ی افلاطون نوشته می‌شود، بی‌تردید باید خوانندگان را به سوی آثار افلاطون سوق دهد، خواه متن یونانی آثار او باشد و یا، در صورت ضرورت، ترجمه‌ی آنها. در این مورد با فیلسوف معمولی‌ای روبه‌رو نیستیم که در رساله‌های متعارفی به تبیین نظام فکری منسجمی پردازد و ما بتوانیم ذاتیات آن نظام را بیرون کشیم و تلخیص کنیم. هر کس چنین انتظاری دارد باید با مطالعه‌ی میهمانی شروع کند. در اینجا، قبل از هر چیز، به شخصیت خارق‌العاده‌ای می‌پردازیم که یکی از شگفت‌انگیزترین و مشخص‌ترین نویسندگان سرتاسر تاریخ است، و نه تنها به مفاهیم بلکه به افراد نیز علاقه‌ی

مفرطی دارد. سعی کرده‌ام این نکته را در این کتاب روشن سازم، و همین مطلب دلیلی کافی است بر اینکه ترتیب محاورات را بر ترتیب موضوعی ترجیح دهیم. (هر کدام ایراد خاص خود را دارد، و همان‌طور که شوری Shorey گفته است، «هیچ روشی کاملاً رضایت‌بخش نیست».)^۱ مطلب دیگر، جسارت به کار گرفتن تقسیمات جدید فلسفه - اخلاق، مابعدالطبیعه، منطق و غیره - است که به ناچار هم روش افلاطون را تحریف می‌کند و هم محتوای اندیشه‌ی او را. هدف من در خلاصه‌هایی که در اکثر فصل‌ها قبل از بررسی محتوای محاوره آورده‌ام (و عمداً نام خلاصه را بر آنها نهاده‌ام) تأکید بر همین نکته‌ها بوده است. (نیز مقایسه کنید با صص ۸۲ و بعد.)

در دیباچه‌ی جلد اول این کتاب، سخن فیلسوفی تحلیلی مسلک را درباره‌ی موضوعات فلسفه نقل کردم تا نمونه‌ای از چیزی به دست دهم که با فلسفه‌ی یونان باستان فرق دارد. اما همه‌ی متفکران جدید به یک شیوه نمی‌اندیشند. این سخن مربوط به آلبرت شویتسر Albert Schweitzer را می‌توان در حق افلاطون نیز اظهار داشت: «او همیشه پژوهش فلسفی را به مثابه وسایلی برای هدف عملی می‌دانست؛ این هدف عبارت بود از کمک کردن به بشر در پیدا کردن جایگاه و نقش خویش در جهان، تا بدان وسیله بتواند زندگی خوبی به وجود آورد.»^۲

1. Shorey, *Unity* 8.

کتاب تیلور نمونه‌ی ترتیب محاوره‌ای است و کتاب گروه نمونه‌ی ترتیب موضوعی. تیلور در صفحات vii و ۲۳-۵ کتابش از روش خویش دفاع می‌کند؛ و گروه در صفحات vii-x کتاب خود، ضمن دفاع از ترتیب مختار خویش، این سخن عجیب را بر زبان می‌آورد که به نظر افلاطون می‌توان مثل و ماهیت روح را به طور جداگانه مورد بحث قرار داد.

2. George Marshall and David Poling, *Schweitzer, a Biography* (London, 1971).

آقای جیمز اُلنی James Olney، در کتاب دلکشی،^۲ گفته است که زندگینامه‌ی خود نگاشت تا حدود زیادی همان فلسفه است، و به طور عکس می‌شود گفت کل فلسفه، به یک معنا، زندگینامه‌ی خود نگاشت است.^۴ وقتی سقراط افلاطون، در پاسخ به پرسش کیس Cebes، لازم می‌بیند که «علل کلی به وجود آمدن و از بین رفتن» را بررسی کند - یعنی عمیق‌ترین سطوح فلسفه‌اش را برای دوستانش آشکار سازد - بهترین کاری که به نظرش می‌رسد این است که مراحل زندگی عقلی خویش را، تحت عنوان «تجربیات خود من»، بر آنها بازگوید (فایدون a ۹۶). به این معنا سعی کرده‌ام مقدمه‌ای بر زندگینامه‌ی خود نگاشت افلاطون عرضه کنم.

یکی از منتقدان مجلدات پیشین، اظهار امید کرده بود که من برای نوشتن افلاطون و ارسطو وقت زیادی صرف نخواهم کرد زیرا تفسیرهای برجسته‌ی فراوانی، درباره‌ی زندگی و فلسفه‌ی آنها، پیش از من نوشته شده است. در وجود این تفسیرها شکی نیست، و سایه‌ی سنگین آنها از همان اول بر سر این کتاب گسترده است. اما برای کسی که مسئولیت نوشتن تاریخ فلسفه‌ی یونان را برعهده می‌گیرد، جایز نیست که از بزرگ‌ترین و موثرترین نمایندگان آن فقط خلاصه‌ای عجولانه و خام به دست دهد؛ به این دلیل بود که افلاطون دو مجلد را به خودش اختصاص داد. درد دل خویش را به یکی از دوستان باز گفتم: آنقدر کتاب درباره‌ی افلاطون نوشته شده است که افزودن شمار آنها گناه به نظر می‌آید؛ دلدارانه پاسخ داد: «بلی، اما تو ما را از خواندن همه‌ی آن کتاب‌ها بی‌نیاز می‌کنی.» اگر من نتوانم چنین ادعایی داشته باشم، دست کم می‌توانم بگویم که نهایت سعی خویش را معمول داشته‌ام تا دیدگاه‌های متفاوتی را که در رهیافت به

3. *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography.*

۴. این سخن از نیچه است، که من آن را (همراه با اقوال مشابه دیگران) در جلد ۲، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۶ نقل کرده‌ام.

افلاطون وجود داشته است بازگویم، ارزیابی‌های متضادی را که درباره‌ی شخصیت و فلسفه‌ی او صورت گرفته است شرح دهم، و اهداف و درس‌های تک تک محاورات را روشن سازم. مورخ باید خود را از طمطراق ارجاع به دیگران و معاف ساختن خویش محروم سازد؛ او باید مانند لئون رابین Léon Robin بگوید معنی ندارد که موافقت خود را با کسی اعلام کنیم یا، در مواردی که فرصت کافی‌ای برای ارائه‌ی دلایل خویش نداریم، با کسی مخالفت ورزیم. (در هر حال اندکی خسیسانه به نظر می‌آید که، در موارد ممکن، فضل تقدم دیگران را گوشزد نکنیم.) تقریباً همه به افلاطون عنایت دارند، علاوه بر فیلسوفان (اعم از پژوهشگران مابعدالطبیعه، اخلاق، معرفت‌شناسی، منطق یا زیبایی‌شناسی)، یونان‌شناسان، مورخان، دانشمندان علوم سیاسی و اجتماعی، ریاضیدانان، روانشناسان، متکلمان، علمای تعلیم و تربیت و نقادان ادبی نیز به سوی او روی آورده‌اند.^۵ در واقع بهترین عذر برای نگارش کتابی دیگر درباره‌ی افلاطون این است که هیچ دو کتابی در مورد او شبیه هم نیستند، زیرا هر کدام به همان اندازه که موضوع خودش را روشن می‌سازند از افکار مولف خود نیز پرده برمی‌دارند.

از آنجا که هیچ کس نمی‌تواند از عهده‌ی همه‌ی شاخه‌های بالا برآید، من سعی کرده‌ام همچون یک راهنما برای پژوهندگان هر رشته‌ای، فهرست غذایی‌ای را به دست دهم که برایش مناسب‌تر است. این کار کاملاً ضروری است، هر چند خیلی‌ها آن را «فقدان تبحر و بصیرت فلسفی» تلقی کنند، نقاد سابق الذکر من آن را نتیجه‌ی ممکن‌ی در دیدگان «فیلسوفان حرفه‌ای» می‌داند. شاید همگان با این زیادت سخاوتمندانه‌ی او موافق نباشند که این کتاب «به طور کلی به عنوان یک برآیند، قابل اعتماد است». این کتاب اثر کسی است که «واقعاً مورخ است

۵. شاید مجاز باشم در این مورد از سخنرانی‌های خویش در سینسیناتی Cincinnati یاد کنم تحت عنوان «قرن بیستم به افلاطون نزدیک می‌شود».

و، در مورد دقیق بودن حقایق، از وسواس مورخان برخوردار است». مطابقت با این اظهار نظر مهربانانه با واقعیت، یقیناً بالاترین هدف من بوده است. البته در اینجا فقط به اندکی از انبوه آثار مربوط به افلاطون می‌توان اشاره کرد، و - به استثنای معدود آثار زوال‌ناپذیر، مثل کتاب‌های گروته، تسلر، ویلاموویتس و امثال آنها - گزینش ما بالضروره به نفع تحقیقات اخیر و مباحث جاری بوده است. این کار ضرورتاً اصل راهنمایی ما را موقتی نمی‌سازد. یک ارجاع به چندین ارجاع منتهی می‌شود، و خواننده‌ای که در موضوع دلخواهی از راهنمایی‌های این کتاب استفاده کند، بی‌آنکه در مورد موضوعات فرعی دچار تنگی شود، یحتمل، همچون خود من، احساس خواهد کرد که مانند یکی دیگر از نوآموزان این افسونگر، در سیلاب یادگیری، معتدل‌ترین پژوهش‌های خود را از دست داده است؛ و حتی به بیان یکی از نویسندگان، همچون هراکلیتوس Heraclitus، خواهد گفت، همیشه آب تازه‌ای در این سیلاب جریان دارد.

لازم است در اینجا چند نکته را تذکر دهم. به من پیشنهاد کرده‌اند که هرگاه در این کتاب مرتکب خطایی شده باشم اصلاح آن از ضرورت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا این تاریخ کم‌کم جایگاه کتاب شاخص را در این حوزه به خودش اختصاص می‌دهد. اگر جریان از این قرار باشد من فقط می‌توانم نسبت به آن اظهار نارضایتی کنم، زیرا، همان‌طور که امیدوارم روشن کرده باشم، حتی اگر فرض کنیم که من استحقاق این کار را داشته باشم، نمی‌توان درباره‌ی افرطون کتاب‌نهایی و شاخص را تألیف کرد. هر کتابی عمدتاً باید شامل علایق و تفسیر شخصی باشد، و هیچ کس چاره‌ای جز این ندارد که عمارت خویش را از داوری‌های شخصی خود درباره‌ی حقایقی که (از حیث متن، زمینه و امثال آنها) تا حد امکان مبنای استواری دارند برپا سازد. من هم سعی کرده‌ام چنین کنم، اما دیدگاه‌های قابل بحث، غفلت از برخی نکات، و اشتباهات محض گریزناپذیر هستند.

خواننده‌ی عمومی - اگر این اثر چنین خواننده‌ای داشته باشد - می‌تواند مطمئن باشد که من بر اصولی که در دیباچه‌ی جلد اول اعلام کرده بودم پایبند مانده‌ام، و بنابراین پاورقی‌ها در فهم اصل مطلب ضرورتی ندارند. واژگان یونانی را در متن نیاورده‌ام، مگر همراه با ترجمه یا توضیح. آوردن این واژه‌ها و عبارت‌ها در پاورقی، برای اهل فن امکان می‌دهد که مطالعات بیشتری انجام دهند و مخصوصاً به تفاسیری که با تفسیر من فرق دارند دست یابند. اگر، همان‌طور که آرزوی من است، این کتاب مورد مطالعه قرار گیرد و فقط به عنوان مرجع به کار نرود، بهتر است هر بار یک محاوره یا گروه معدودی از محاورات خوانده شود، زیرا هر محاوره‌ای واحد مستقلی است، و حال و هوا و خصوصیات ویژه‌ی خود را دارد. و بالاخره امیدوارم فهرست تحلیلی کامل موضوعات، و همین‌طور نمایه‌ی آخر کتاب، نقص انتخاب ترتیب محاوره‌ای به جای ترتیب موضوعی را تا حدودی جبران کند.

پیش از آنکه کتاب جی. ان. فیندلی J. N. Findlay تحت عنوان افلاطون، آموزه‌های نوشته و نانوشته 1974 *the Written and Unwritten Doctrines* Plato, به دست من برسد، این مجلد زیر چاپ رفته بود و بنابراین نتوانستم یافته‌های آن را مورد بحث قرار دهم. ولی او در دیباچه‌ی کتابش می‌نویسد:

مطالعه‌ای از افلاطون که خود را به نص محاورات محدود سازد... درنهایت، عظمت و علاقه‌ی فلسفی افلاطون را از او سلب کرده است و شخصیت برجسته‌ای را برای ما مجسم ساخته است که به نوشتن نمایش - گونه‌های سطحی و ناقص، با مفاهیم و روش‌های ناسازگار می‌پردازد؛ چنین مطالعه‌ای نمی‌تواند چهره‌ی واقعی افلاطون را برای ما ترسیم کند، یعنی متفکر عمیقی که یکی از مهم‌ترین، سازگارترین، استادانه‌ترین، گسترده‌ترین و روشن‌ترین

شیوه‌های نگرش به عالم را مدیون او هستیم.

من نمی‌توانم با شدت زیاد تأکید کنم که مطالعه‌ی محاورات، این احساس را برای من فراهم نکرده است، و امیدوارم تفسیر آنها که در این صفحات می‌آید، هرگونه خطایی هم داشته باشند، در «نشان دادن» شایستگی‌های منحصر به فرد افلاطون - که پروفیسور فیندلی به حق نتیجه‌ی فهم دقیق تاریخی می‌داند - «قصور نورزد».

هر کجا بدون توصیف، به «ج ۱»، «ج ۲»، «ج ۳» ارجاع دهم، منظور مجلدات پیشین این اثر است.^۶

ژوئیه ۱۹۷۴، کمبریج

دبلیو. کی. اسی. گاتری

۶. در برگردان فارسی به صورت «ج ۱ ترجمه‌ی فارسی»، «ج ۲ ترجمه‌ی فارسی»... ارجاع داده‌ایم - م.

۱

مقدمه

درباره‌ی کسانی که در گذشته یا آینده ادعا کنند که چیزهایی درباره‌ی اندیشه‌های جدی من می‌دانند - خواه آنها را از من یا دیگران شنیده باشند، یا خودشان به آن رسیده باشند - باید بگویم که به نظر من آنها بویی از آن موضوعات نبرده‌اند. من هیچ رساله‌ای درباره‌ی آنها ننوشته‌ام و هرگز قدرت چنین کاری را نخواهم داشت، آن عقاید، برعکس موضوعات دیگری که مورد مطالعه قرار می‌گیرند، در قالب کلمات نمی‌گنجند. این عقیده تنها در اثر گفت و گوی مستمر درباره‌ی آن، و در نتیجه‌ی معاشرت طولانی، ناگهان، مانند شعله‌ای که از جرقه‌ای افروخته شود، در روح شخص برق می‌زند و سپس برای خودش جا باز می‌کند. اما با این همه، بهتر است هرگونه تعلیم کتبی و شفاهی درباره‌ی آن از سوی خود من صورت گیرد، و اگر آنها به طرز ناروانوشته می‌شدند، من بیش از همه متحسر می‌گشتم.

افلاطون، نامه‌ی هفتم، ۳۴۱b-d

این کلمات را، خواه خود افلاطون آن را نوشته باشد یا کس دیگری که از «معاشران» او بوده است به او نسبت دهد، ملاحظاتی که در یکی از محاورات او هست تأیید می‌کند؛ این سخن افلاطون بر اندیشه‌ی هر کسی که به توصیف و تفسیر آثار او می‌پردازد بسیار سنگینی می‌کند. این مطلب همیشه درست است، اما در افلاطون شناسی زمان ما از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، یعنی زمانی که برخی محققان سعی می‌کنند، با استفاده از اشارات ارسطو یا آثار معدودی که از دیگر شاگردان افلاطون باقی مانده است و با استمداد از نویسندگان متأخر دوره‌ی باستان، محتوای «آموزه‌های نانوشته‌ی» افلاطون را بازسازی کنند (این اصطلاح را ارسطو به کار برده است)؛ یعنی تعلیمات شفاهی افلاطون در آکادمی، و تعلیماتی که - همان‌طور که از فقره‌ی فوق برمی‌آید حاوی عمیق‌ترین و جدی‌ترین عقاید فلسفی او بوده است. بر همه محققان روشن بوده است که ارسطو آموزه‌های افلاطون را به گونه‌ای بیان و نقد می‌کند که با ظاهر محاورات افلاطون فرق دارد، کوشش برای تفسیر این آموزه‌ها و ارزیابی اعتبار گزارش‌های ارسطو به هیچ وجه امر تازه‌ای نیست. اما این کار در دوازده یا پانزده سال اخیر، مخصوصاً در اثر پژوهش‌های جدی گروهی از محققان آلمان، شیوع بسیار گسترده‌ای یافته است، و بدین ترتیب نه تنها مسئله‌ی خود «آموزه‌های نانوشته» بلکه اعتبار محاوراتی هم که در دست ماست مورد بحث قرار گرفته است تا معلوم شود که آنها تا چه اندازه‌ای فلسفه‌ی جدی و پخته‌ی مولف‌شان را نشان می‌دهند. متعارف این بود که تفاوت میان این دو، تفاوتی زمانشناختی است، یعنی افلاطون آموزه‌هایی را که ارسطو به آنها اشاره کرده است، فقط در اواخر عمر و پس از نگارش اکثر، اگر نگوییم همه‌ی محاورات تعلیم داده است؛ اما

امروزه می‌گویند افلاطون هنگامی که محاورات به اصطلاح دوره‌ی میانه را می‌نوشت - از جمله جمهوری را، اگر حتی جلوتر از این دوره نباشد - به تعلیم شفاهی این آموزه‌ها می‌پرداخت.^۱

این نکته را در آغاز می‌گویم تا مطلب کلی‌تری را روشن کرده باشم، و آن اینکه اگرچه مورخ باید تا حد امکان به طور عینی برخورد کند و هر چند ممکن است امیدوار باشد که برای حال و آینده - هر دو - مطلب می‌نویسد، اما نمی‌تواند از موضعی که در برابر تاریخ مورد بحث اتخاذ کرده است کاملاً خارج شود. یعنی آنچه ما می‌نویسیم هم تاریخ پژوهش است و هم تاریخ فلسفه. از حیث پژوهش، خصوصیت دیگر آثار جدید مربوط به افلاطون این است که رابطه‌ی تنگاتنگ میان صورت ادبی و محتوای فلسفی را دوباره مطرح می‌سازد. پروکلوس نوافلاطونی پیش از این در قرن پنجم میلادی به این مطلب پی برده بود. او در شرح خویش بر آلکیبیادس نوشت:^۲

۱. این سخن از کرمر H. - J. Krämer است در

'Die grundsätzlichen Fragen der Indirekten Platonüberlieferung', *dee und Zahl* (1968), 106-50.

۲. شرح آلکیبیادس، ویرایش وسترینک (۱۹۵۴)، ص ۸؛ که فریدلندر در *PL. I, 366 n. 8* نقل کرده است. اچ. گوندت (*Der Plat. D. 6*) درباره‌ی تاریخ این مطلب در دوره‌ی جدید متذکر می‌شود که شلایر ماخر (متولد ۱۷۶۸ میلادی) برای اولین بار نشان داد که صورت و محتوا به یکدیگر مربوطند، و این سخن را از نظر روش‌شناسی با هدف افلاطون مرتبط ساخت. اما نظر او را به دیده‌ی قبول ننگریستند و این عقیده غالب گردید که در افلاطون می‌توان «صورت ادبی *Dichtung*» و فلسفه را به صورت جداگانه مورد بحث قرار داد. او از ویلاموویتس و ناتروپ اسم می‌برد، و برای طرح مجدد آن در دوره‌ی اخیر به اشتنتسل، بگر و فریدلندر اشاره می‌کند. افراد دیگر را اچ. نیومان (در *TAPA* 1965, 283 n. 1) برمی‌شمارد. دو نفر را نیز می‌توان بر این تعداد افزود: آر. جی. هوربر در *CP* 1968, 95-105، مخصوصاً p. 97 و ای. ام. ماناس در *P.'s Soph. and Pol.* 56 برای اهمیت مستمر آن در محاوره‌ی سهاستمدار، (برعکس آر. رایینسون، *PED* 84، و یگر، *Aristotle* 26).

قسمت‌های مقدماتی محاورات افلاطون با هدف کلی آنها مطابقت دارد. آنها تدابیری نیستند که افلاطون برای اهداف نمایشی اندیشیده باشد... و هدف آنها فقط بیان مطالب تاریخی هم نیست... بلکه همان طور که پیشروان مکتب ما آگاه بودند (و من در جاهای دیگر مطالبی در آن مورد گفته‌ام) آن قسمت‌ها نیز در راستای موضوع اصلی محاوره، به صورت یک کل، تنظیم شده‌اند.

این حقیقت در قرن نوزدهم مورد غفلت قرار گرفت، به طوری که پاول فریدلندر Paul Friedländer لازم دانست سخن پروکلوُس را با این بیان تکرار کند (232f. *Plato, I*) که «دست کم در یک مطلب تردیدی وجود ندارد: در آثار افلاطون، فلسفه ابتدا با بحث دیالکتیکی آغاز نمی‌شود، بلکه ابتدا مطالبی در قالب گفت و گوه‌ای مقدماتی فرعی یا در چارچوب تصویرهای نمایشی یا جدی عرضه می‌شود.» نخست اهمیت فلسفی عناصر ادبی و نمایشی به گفت و گوه‌ای مقدماتی محدود نمی‌شود، و برای روشن ساختن ضرورت بیان مجدد آن می‌توان به گروه Grote ارجاع داد، که با وجود تیزبینی عمومی‌اش توانسته است درباره‌ی خارمیدس بنویسد: «محاوره دارای مقدار زیادی تفریح نمایشی است... این، هنر نمایشی و تنوع افلاطون است که خواننده را مفتون می‌سازد، ولی بُعد فلسفی او را نشان نمی‌دهد؛ و باز درباره‌ی «غنا‌ی نمایشی» محاوره می‌گوید: «من برای بازسازی بُعد اخیر کوششی نکرده‌ام... فقط به محتوای فلسفی محاوره پرداخته‌ام.» بی‌تردید برای مفسری بسیار تیزبین^۳ ممکن هست

۳. ر.ک. گروه، 492, n. i, 484, I, (1875) *Pl*.3 اما فریدلندر که یکی از همدل‌ترین و فهیم‌ترین مفسران افلاطون است، همیشه بر وسوسه‌ی دقت بیش از حد برای ملاحظه‌ی پیام فلسفی روشن‌ترین سخنان متعارف شخصیت‌هایش اصرار نمی‌ورزد. بحث خواندنی درباره‌ی «صورت و محتوای فلسفه‌ی افلاطون» را میرلان در *JHI* 1947 انجام داده است.

که در مفاد فلسفی‌ای که افلاطون می‌خواست ما از برخی سخنان تفریحی شخصیت‌هایش بفهمیم، مبالغه کند؛ اما نباید کاری کنیم که وحدت ذاتی محاوره‌ی افلاطون دوباره از بین برود. فقط معاصران افلاطون می‌توانستند از مراده‌ی ذهنی زنده که ایده‌آل وی بود برخوردار شوند، با این حال او در محاورات، چیزی بیش از گزارش صرف چگونگی آن را برای ما به یادگار گذاشته است، و اگر ما از هشدار نامه‌ی هفتم غفلت ورزیم و سعی کنیم رهیافت ذاتاً دیالکتیکی (یعنی محاوره‌ای) محاورات را به صورت رساله‌هایی «شبه هرگونه موضوع بررسی دیگر» درآوریم، هرگز افلاطون را نخواهیم فهمید.

این بینش ممکن است به ما کمک کند تا درباره‌ی گزارش‌های پراکنده‌ای که از «آموزه‌های نانوشته»ی او هست، و اکنون با دقت و مهارت زیادی در کنار هم قرار گرفته‌اند، داوری کنیم. بعضی از محققان طوری سخن می‌گویند که گویی آن گزارش‌ها، برخلاف محاورات، افلاطون واقعی را برای ما نشان می‌دهند، و از «عقاید جدی او» پرده برمی‌دارند، در حالی که آنها فقط گزارش‌های کسانی هستند که مدعی پی بردن به اندیشه‌ی او «از راه شنیدن از خود وی یا دیگران، و یا از راه استنباط شخصی» هستند؛ و چنین کسانی به نظر افلاطون «هیچ بویی از مطلب نبرده‌اند». هر چند افلاطون در محاورات همیشه در اوج جدیت نیست، «بازی» یا «شوخی» او ارزشمندتر از مطالعات جدی افراد کم مایه است. محاورات است که در طول قرن‌های متمادی مایه‌ی الهام و تحرک، و موجب خشم و نفرت گشته و هرگز فرسوده نشده‌اند، و هر کسی، اعم از فیلسوف و عامی، وقتی از «دیدگاه‌های افلاطون» سخن می‌گوید منظورش همان محاورات است. انگیزه‌های خود افلاطون هر چه باشد، برای همه‌ی ما، در اروپا و خارج از آن، محاورات یعنی افلاطون، و افلاطون یعنی محاورات.^۴

۴. هدف ما از این سخنان، ناچیز شمردن سعی کسانی نیست که می‌خواهند برخی از آموزه‌های نانوشته‌ی مهم و معتبر افلاطون را معلوم سازند، اگرچه خانه‌ای که آنها در بند نقش ایوانش ←

افلاطون در بین فلاسفه‌ی تمام قرون و اعصار بیش از همه مورد قبول و توجه قرار گرفته است، اما در هر عصری به آن بُعد از تعلیمات او نظر داشته‌اند که مناسبِ تمایلات فلسفی آن عصر باشد. در عین قبول تأثیر فراگیر گرایش‌های دیگری چون اگزیستانسیالیسم (مکتب اصالت وجود)، می‌توان گفت تمایل فلسفه‌ی جدید، دست کم در کشورهای انگلیسی زبان، عمدتاً به سوی نظریه‌ی منطقی است، و در این بُعد چنان پیشرفتی حاصل شده است که همه‌ی شاخه‌های اصلی فلسفه به ناچار تحت تأثیر آن قرار گرفته است. این امر باعث شده است که اکثر محققان بر روی محاورات متأخر، که بیشتر اهداف انتقادی در پیش دارند، تأکید کنند و از قسمت‌های مابعدالطبیعی‌تر آثار او غفلت ورزند. و نیز همین امر موجب شده است که بر گرایش افلاطون به سوی نظر صور یا «مُثل» را، که مبنای فلسفه‌ی او تلقی می‌شود، بیشتر تأکید کنند؛ یعنی این نظریه که کلیات وجود جوهری و دایمی‌ای دارد که مستقل از اذهان ما و مستقل از جزئیاتِ همنام آنهاست. ممکن است نقاد امروزی، صور را فقط کلیات بداند و نه بیشتر، اگرچه در موارد متعددی به وضوح از نص افلاطون برمی‌آید که آنها به نظر او چیزی بیشتر از کلیات هستند. افلاطون در پارمنیدس، که اولین محاوره از گروه «انتقادی» است، اعتراضات جدی‌ای را بر این نظریه وارد می‌سازد که در هیچ جای دیگر به آنها پاسخ نمی‌دهد، و در این جا دیدگاه‌ها مختلف است: آیا او این اعتراضات را وارد می‌داندست و بنابراین از آن نظریه دست کشیده یا آن را به طور بنیادی تغییر داده است، و یا با وجود آن اعتراضات بر اعتقاد خود باقی مانده است؟ کسانی که، در عین احترام به قدرت عقلانی افلاطون، نظریه‌ی صور را اشتباهی فلسفی می‌دانند، بالطبع گمان می‌کنند که

← هستند گاهی از پای‌بست ویران است. برای مطالعه‌ی بیشتر ر. ک. صص ۱۱۱ و بعد کتاب حاضر.

خود وی به بطلان این نظریه پی برد، و دلیل آن را در انتقادهای نیرومند پارمینیدس بیان کرد. پروفیسور کروس Cross وقتی که از «اشکال بهای نقد پرداختن به عباراتی چون موجودات جوهری سرمدی» سخن می‌گوید، منظورش روشن کردن همین تمایل غالب است.^۵ اگر در قالب همین تشبیه سخن گوئیم، می‌توان پاسخ داد که این کار بستگی به پول رایجی دارد که شما به کار می‌برید. منظور فیلسوف جدید از پول نقد چیزی است که در قالب کلماتی می‌گنجد که معنایی سراسر دارند؛ اما فیلسوفانی در دوره‌های مختلف بوده‌اند که این عبارت برای آنها همان معنای صریح خود را داشته است. در واقع محققان دیگر می‌گویند در محاوراتی که یقیناً پس از پارمینیدس نگاشته شده است، به روشنی می‌بینند که او تا پایان عمر بر این نظریه وفادار مانده است.

گاهی اوقات در بین رهیافت تاریخی و رهیافت فلسفی برای مطالعه‌ی فلاسفه‌ی گذشته چنان دوگانگی‌ای به وجود آمده است که گویی این دو جدا از هم و ناسازگار هستند. این نوع تقسیم قاطع فقط منشأ زیان می‌تواند باشد، و از جمله ویژگی‌های بسیاری از فلاسفه‌ی جدید این است که به زیان مذکور متوجه شده‌اند و شدیداً در پی گسترش آگاهی تاریخی هستند. بدین ترتیب فی‌المثل کروس (همان‌جا) معتقد است که بر پایه‌ی تفسیر سنتی، نظریه‌ی صور «بی‌اثر و... تا حدودی بی‌معنی» است، و او به همین دلیل، جز در موارد ضروری، آن را به افلاطون نسبت نمی‌دهد. اما بی‌درنگ با تأکید می‌گوید «کفایت‌های تفسیر سنتی به مثابه یک قطعه‌ی فلسفی، ربطی به این مسئله ندارد که آیا این تفسیر صحیح هست یا نه». اگر آن تفسیر غلط باشد (که به عقیده‌ی وی چنین است)، دلایل آن را باید در نص خود افلاطون جست و جو کرد.

5. R. C. Cross, 'Logos and Forms in Plato', p. 19 in R. E. Allen's *Studies*.

لازم به ذکر است که مقدمه‌ی مختصر آلن بر این مجموعه، نکاتی را که من درصدد تبیین‌شان هستم، با وضوح تحسین‌برانگیزی مطرح می‌سازد.

امید هست که دوران خصومتِ میان مورخان و فیلسوفان سرآمده باشد. جی. ای. ستوارت J. A. Stewart در ۱۹۰۹ درباره‌ی مورخان نوشت: «آنها فیلسوفان را همچون مرده‌ای می‌دانند که به کارِ تشریح می‌آید، نه یک انسان زنده»، و «آنها عتیقه‌جویانِ» فلاسفه هستند، «نه مریدانِ» آنها. از سوی دیگر، پروفسور آلن درباره‌ی ستوارت نوشت: کتاب او نه تنها اقتباسی از ناتروپ نوکانتی Neo-kantian Natrop است، بلکه «به نظر او افلاطون، علاوه بر کانت، از برگسون، پراگماتیست‌ها، و بخش عمده‌ای از روانشناسی جدیدی، گوی سبقت را ربوده است.»^۶ لازم نیست ما از رهیافت تاریخی یا رهیافت فلسفی اجتناب کنیم، بلکه کافی است به تعبیر دیس از «فلسفه‌ای که جای تاریخ را غصب کرده باشد» بپرهیزیم. مورخ یا محققِ کلاسیک، موضوع بحث خود را به منزله‌ی «جسدی برای تشریح» نمی‌نگرد، بلکه به این دلیل شیوه‌ی انتخابی خود را به دقت به کار می‌بندد که می‌خواهد او را زنده گرداند، و به عنوان یک انسان کامل تحت نظر گیرد و حرکات و سخنان و رفتارهای او را در متن زنده‌ی جهان معاصرش تماشا کند، و خاکی را که افکار او در آن رشد کرده و شکوفا گشته است باز شناسد. او می‌تواند این کار را بدون ناچیز شمردن سهم فیلسوف انجام دهد؛ سعی فیلسوف عمدتاً بر این است که ببیند افلاطون چه سهم پایداری در پیشرفت فلسفه به عنوان یک کل داشته است، او به حق چیزهایی را برای این منظور انتخاب می‌کند، و احتمالاً با بینش خاصی شرح می‌دهد، بینشی که در میان محتویات پایان‌ناپذیر محاورات به نظرش مهم‌تر از همه است. این دو رهیافت متفاوت هستند، و باید هم باشند، اما مخالف یکدیگر نیستند بلکه مکمل هم‌اند، و کنترل متقابل دوستانه‌ای بر همدیگر

۶. Stewart, *P.'s Doctrine of Ideas* 129 به نقل دیس در بحث خوبی درباره‌ی رهیافت‌های تاریخی و فلسفی در *Autour de P. 352ff*؛ و مقدمه‌ی دی. جی. آلن بر کتاب اشتنسل 1. *PMD*xxiv.

من، به عنوان یک مورخ، خوشحالم موافقت خود را با این سخن دودس Dodds اعلام کنم که «افلاطون، از نظر تاریخی، مطلب را از بین راه شروع کرد»، و داستان مجلد پیشین را پی‌گیری کنم و او را «فرزند عصر روشنگری یونان» بنامم، «کسی که نوهی خارمیدس Charmides و خویشاوند نزدیک کریتیاس Critias، و در عین حال، یکی از جوانان سقراطی است» (دودس، 208 *Gks and irrat*). شخصیت‌های محاورات او عبارتند از خود خارمیدس و کریتیاس، و سوفسطاییانی چون پروتاگوراس و گرگیاس و هیپپاس؛ از شخصیت محترمی چون پارمنیدس، که سقراط فقط در دوران جوانی خویش او را ملاقات کرد، اسم نمی‌برم. اما فرزند عصر روشنگری را باید از خود آن عصر تمیز داد: او بخشی از آن دوره نیست. کریتیاس و خارمیدس، سقراط و سوفسطاییان بزرگ به نسلی پیشتر تعلق داشتند. سقراط در آن عصر پریکلز زندگی کرد و وقتی که حدود چهل سال داشت در جنگ پلوپونزی شرکت جست. پیش از آنکه افلاطون به دنیا بیاید، پریکلز به درود حیات گفته بود؛ او در دوران پختگی خویش، شخصیتی پس از جنگ محسوب می‌شد، و زمانی در

۷. من این نظریه را در سخنرانی‌های سینسیناتی شرح و بسط داده‌ام که در pp. 229-60 *Lectures in Memory of Louise Taft Semple* چاپ شده است، مخصوصاً در سخنرانی دوم. نیز مقایسه کنید با نقل قول کورنفورد در *The Unwritten Phil.* xiv. برخی تذکرات اشتتسل (PMD 40) نیز به این نظر مربوط است: «ساختار پیچیده‌ای همچون نظریه‌ی مثلثی باید ضرورتاً پذیرای تفاسیر متعددی باشد، زیرا دارای توانایی‌هایی است که به خود فیلسوف در مسیر بسط و توسعه‌ی آنها آگاهی کاملی می‌بخشد. هر دیدگاه یا تفسیری که سعی می‌کند به یاری مفاهیم جدید مبتنی بر تمایز و تجزیه، به توصیف ترکیب‌های ناخودآگاه دوره‌ای پیشین بپردازد، باید متوجه باشد که دست به گزینش می‌زند، و چیزی را تقسیم می‌کند که در نظر متفکران قدیم واقعاً تقسیم‌ناپذیر بوده است.» (ترجمه‌ی دی. جی. آلن، با حذف یک واژه که در متن آلمانی وجود ندارد.)

آتن به نگارش پرداخت که گرایش عقلی عوض شده بود. وقتی او شخصیت‌های عظیم دوره‌ی سوفسطایی را در دوره‌ی خویش مطرح می‌ساخت در واقع آنها را از میان اموات فراخوانده بود.^۸

وقتی بدین ترتیب بحث او را در بستر تاریخی‌اش انجام می‌دهیم، امیدوارم نیازی به تکرار هشدار جی. سی. فیلد (*P. and Contemps. I*) نباشد؛ یعنی اینکه نباید بهایی بیش از اندازه به نگرش تاریخی بدهیم تا فراموش کنیم که فلسفه‌ی او ناشی از تأمل بر روی واقعیاتی است که همیشه به یک حال باقی می‌مانند. خود محاورات امکانی برای این اشتباه باقی نمی‌گذارند، و این کتاب نیز عمدتاً به شرح و بررسی همین محاورات اختصاص یافته است.

۸. نیزر. ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص. ۱۱۰ و بعد، ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵ و بعد.

۲

زندگی افلاطون

و تأثیرهای فلسفی او

۱. زندگی

(الف) منابع^۱

اگر نامه‌ی هفتم افلاطون اصیل باشد (در هنگام بررسی آثار وی به این مسئله خواهیم پرداخت)، نسبت به او در این موقعیت ویژه قرار می‌گیریم که زندگینامه‌ی خونگاشتی را از او داریم که خلاصه‌ای از مراحل رشد وی را بازگو می‌کند و جریان تاریخی‌ای را که به او مربوط است شرح می‌دهد، یعنی رفتار جابرا نه‌ی حکومت سیراکوس در قرن چهارم. اگر نامه را از او ندانیم، باز هم از اعتبار آن زیاد کاسته نمی‌شود، زیرا منکرین اصالت آن نیز می‌گویند یکی از

۱. لایزگانگ در RE 2342-7 گزارش کاملی درباره‌ی منابع آورده است. نیز ر.ک. به (چاپ جداگانه‌ی). Gaiser, 'Testt. Platonica', in *P.'s Ungeschr. Lehre* p. 446.

شاگردان بی واسطه‌ی افلاطون قبل از مرگ او یا اندکی پس از آن دست به نگارش این نامه زده است. حتی اگر بپذیریم که هدف عمده‌ی این نامه دفاع از اعمال افلاطون و انگیزه‌های آنهاست، باز ارزش آن فوق‌العاده زیاد است.

افلاطون خودش را در کتاب‌هایش کاملاً از دیده‌ها پنهان می‌دارد، و روشنگری این آثار درباره‌ی زندگی او ناچیز و یا هیچ است. او درباره‌ی شخص خودش هیچ چیز ننوشته است،^۲ و فقط دوبار از خودش اسم برده است که هر دو مربوط است به رابطه‌ی صمیمی او با سقراط: یکی حضور او در جریان محاکمه‌ی سقراط و دیگر توضیح علت غیبت او از میان دوستانی که در ساعات آخر عمر سقراط در پیش وی بودند. برخی از دوستان و شاگردانش در مورد او مطلب نوشته‌اند، از جمله: ارسطو، اسپوسیپوس، کسنوکراتس، فیلیپ آپوسی، هرمودوروس و اراستوس؛ اما معرفی‌های آنها بیشتر حالت ستایش دارد تا حالت گزارش، و افسانه و حقیقت در آنها به هم آمیخته‌اند. در مکتبی که پایه‌ی دینی داشته باشد، از جمله آکادمی افلاطون (ص، ۴۴ و بعد)، تمایل سنتی بر این است که بنیانگذار مکتب را بستانند، و حتی می‌گویند خواهرزاده‌ی خود افلاطون، اسپوسیپوس، چنان از شیوه‌ی فیثاغوری تبعیت کرد که او را فرزند آپولون خواند.^۳ زندگینامه‌هایی نیز شاگردان ارسطو نوشته‌اند، از جمله:

۲. این امر به نظر من نیاز به هیچ تفسیر خاصی ندارد، ولی اگر کسی با لودویگ ایلشتاین همراهی باشد و آن را یکی از سخت‌ترین مسایل ناشی از صورت محاوره‌ای بداند، تعدادی از دلایل پیشنهاد شده را، که همگی تاحدودی ذهنی هستند، در مقاله‌ی او تحت عنوان «گمنامی افلاطونی» (AJP 1962) ملاحظه خواهد کرد.

۳. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۲. (درباره‌ی ارجاعات دیگر که در اینجا نیامده است ر. ک. L. C. Leisegang.) درباره‌ی پیشینه‌ی فیثاغوری ر. ک. ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۴۸ و بعد. (یحتمل خود افلاطون، در تأسیس این مکتب، نمونه‌ی انجمن‌های فیثاغوری را پیش چشم داشته است: Field, P. and Contemps. 34. فیلد (o.c. 2) به این حقیقت تردامیز اشاره می‌کند که یونانیان - که اولین مورخان علمی از میان آنها برخاستند - تصویری از اعمال روش‌های تاریخی ←

کله آرخوس (که «مدحی» بر او نوشته است)، دیکای آرخوس و آریستوکسنوس. افلاطون برای شاعرانِ کمدیِ میانه نیز دست‌آویز خوبی بوده است، که تعدادی از سروده‌های ساتیری آنها نقل شده است.

تمامی آثار مذکور از بین رفته‌اند، و قدیمی‌ترین زندگینامه که به دست ما رسیده است، از آنِ آپولیوس در قرن دوم میلادی است؛ او به تبع مدیحه‌سرایان پیشین، چهره‌ای قهرمانی از افلاطون به دست داده است. اندکی پس از آن کتابی است که دیوگنس لائرتیوس در زندگی و آرای فیلسوفان بزرگ به افلاطون اختصاص داده است؛ و بالاخره به الومپیودوروس، که مفسری نوافلاطونی بود، و مولف گمنام دیگری در قرن ششم می‌رسیم، که عنصر قهرمان تراشی در آنها حتی بیشتر از اسلاف‌شان است. ارزشمندتر از همه دیوگنس است، که هر چند شاخص‌های انتقادی او، به عنوان یک زندگینامه‌نویس، آن چیزهایی نیستند که ما امروزه توقع داریم، در عین حال از این ویژگی خاص برخوردار است که منابع خویش را به طور دقیق ذکر کرده است، و از جمله‌ی این منابع تعدادی از معاصران افلاطون و ارسطو هستند. برخی از اینها گزارش‌های محض، حقایق تاریخی هستند. او ممکن است سخنانی از اسپوسیپوس و کله آرخوس درباره‌ی تولد الهی افلاطون نقل کند، اما این حقیقت را نیز او به ما گفته است که انزوای افلاطون در مگارا و به سر بردن او در آنجا پس از مرگ سقراط، مورد تأیید هرمودوروس است.

همه‌ی کسانی که درباره‌ی افلاطون مطلب نوشته‌اند، ستاینندگان او نبودند. در جنگ آتناپوس، که معاصر نزدیک آپولیوس بود، نشانه‌های روشنی از دشمنی رایج با افلاطون به چشم می‌خورد؛ در این سنت، آشکارا او را به کبر، طمع، سرقت ادبی، حسادت، خطاهای فاحش، تناقض با خویشتن، دروغ‌گویی و

← بر روی زندگینامه‌های شخصی نداشتند یا این روش‌ها را زیاد به کار نمی‌بستند.

تملق جباران متهم کرده‌اند. آتنايوس این اتهامات را از شخصی به نام هرودیکوس نقل می‌کند که، به گفته‌ی وی، پیرو کراتس بود ولی یحتمل اندکی بیش از یک قرن جلوتر از آتنايوس می‌زیست، و جلوتر از تئوپومپوس مورخ، که ما را به قرن چهارم ق. م. برمی‌گرداند.^۴ تئوپومپوس، که کتابی بر ضد مکتب افلاطون نوشت، شاگرد ایسوکراتس بود، و، با توجه به رقابت میان ایسوکراتس و افلاطون (صص ۵۱ و بعد)، می‌توان گفت که او این انتقادهای خشن را خدمتی به استاد خویش تلقی می‌کرده است. سخن شگفت‌انگیز آریستوکسنوس (به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۷)، مبنی بر اینکه تقریباً کل جمهوری بر سیاق استدلال‌های متقابل پروتاگوراس بود، نشان می‌دهد که اینگونه اتهام‌ها در بین مشاییان نیز رایج بوده است.

علاوه بر مآخذ بالا، پلوتارک و کورنلیوس نپوس در زندگینامه‌هایی که برای دیون Dion نوشته‌اند، درباره‌ی فعالیت‌های افلاطون در سیسیل نیز مطالبی آورده‌اند،^۵ و طبیعتاً در اواخر دوره‌ی باستان نیز اشارات پراکنده‌ای درباره‌ی او

۴. اکثر این انتقادهای که کاملاً شریانه و باطل هستند، در آتنايوس ۵، ۲۱۵ و بعد، و ۱۱، ۵۰۶ و بعد آمده است. برای *Ηρόδικος ο Κρατητεῖος* ر.ک. به ۲۱۵ و بعد؛ در ۵۰۸ می‌خوانیم: *θεοπομπος εν τω κατα της Πλατωνος διατριβης* (نیز ر.ک. Halbb. 2185. *RE* VIII, 975f. and 2. Reihe, X).

۵. پروفیسور فیلی (*Aspects of Antiquity*, 77f.) نوشته است: «هر نویسنده‌ی متأخری که درباره‌ی زندگی افلاطون در سیسیل مطلبی گزارش کند - مانند پلوتارک که در زندگینامه‌ی دیون چنین کرده است - اطلاعات خویش را به طور مستقیم یا غیر مستقیم از این دو نامه‌های هفتم و هشتم افلاطون برگرفته است.» اثبات این مدعا با مشکلاتی روبه‌روست. پلوتارک، علاوه بر تیمایوس و افوروس (پلوتارک، دیون، ۳۵ و غیره)، از تیمونیدس نیز سخنانی نقل می‌کند، یعنی کسی که، به گفته‌ی او، از آغاز منازعات دیون، با وی همکاری داشت و آن را به اسپوسیپوس گزارش می‌کرد (پلوتارک، دیون، ۳۵، دیوگنس لائرتیوس، ۴، ۵). تیمونیدس فیلسوف نیز بود (پلوتارک، ۲۲)، یعنی، احتمالاً مانند اسپوسیپوس از اعضای آکادمی محسوب می‌شد. برای من روشن نیست که چرا برخی از اطلاعات مربوط به فعالیت‌های افلاطون نمی‌تواند از او به دست ←

صورت گرفته است، به ویژه در سیسرون؛ و آپلودوروس نیز اطلاعات زمانشناختی ای به دست می دهد.

(ب) تولد و روابط خانوادگی

افلاطون به احتمال زیاد در ۴۲۷ ق.م. به دنیا آمد و پس از هشتاد سال زندگی در ۳۴۷ به درود حیات گفت.^۶ زادگاه او آتن یا اِگینا Aegina بوده است (دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳). آپولیوس درباره‌ی خانواده‌ی او می گوید 'satis clara de utroque nobilitas'. نسب پدر او، آریستون Ariston، به کودروس Codrus، آخرین پادشاه آتن، می رسید، و خانواده‌ی مادر او، پریکتیونه Perictione، به سولون منسوب بود، کسی که، به عبارت فیلد (4 Contemps. P. and) قدمت او هاله‌ای از ابهام بر چهره‌اش کشیده است ولی دست کم در وجود واقعی‌اش تردیدی وجود ندارد. افلاطون دو برادر بزرگتر داشت^۷، به

← آمده باشد. شاید مهم‌تر از همه فصل ۲۰ باشد، که در آن «گفته‌های آنان» را درباره‌ی اخراج افلاطون از دیار سیسیل گزارش می کند و می افزاید: «اما سخنان خود افلاطون با این گزارش تطابق کامل ندارد.» (منظور او نامه‌ی هفتم ۳۴۹-۵۰ است.) نامه‌ها در تعیین صحت و سقم فروخته شدن افلاطون به عنوان برده نیز کمکی به ما نمی کنند. این گزارش، با اختلافاتی چند، در پلوتارک (دیون، ۵)، دیودوروس (۷، ۱۵)، و دیوگنس لائرتیوس (۳، ۱۹ از فاوورینوس) آمده است. توجه داشته باشید که پلوتارک پس از بیان آزادی او به بهای ۲۰ مینه می گوید «در منابع دیگر ۳۰ مینه گزارش شده است.» در هر حال شایان توجه است که ای. میر E. Meyer استفاده‌ی وسیع پلوتارک از نامه‌ها را تیری بر سینه‌ی کسانی می داند که اصالت آنها را قبول ندارند. ر.ک. Taylor, PMW 14.

۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۲ در مورد تولد افلاطون از آپلودوروس نقل قول می کند، اما برای مرگ وی به هرمیپوس، که شاگرد خود افلاطون بود، استناد می جوید و سال اول یکصد و هشتمین المپιάد، یعنی ۳۴۸-۷ ق.م. را ذکر می کند. منابع دیگر در تاریخ تولد او دو یا سه سال اختلاف ورزیده‌اند که اهمیت زیادی ندارد. درباره‌ی جزییات اقوال ر.ک. به

Ueberweg - Praechter, 1. 181, Zeller 2. 1. 390 n. 1.

نام‌های گلاوکن Glaucon و آدیمانتوس Adeimantus، و یک خواهر به نام پوتونه Potone، که مادر اسپوسیپوس بود. کریتیاس و خارمیدس، که در ۴۰۴ از اعضای سی‌تن جبار بدنام گردیدند، به ترتیب عموزاده و برادرِ مادر او بودند. پلوتارک (*De am. prolis*, 496 f.) می‌گوید، آریستون آن‌قدر زنده نماند که پرداختن افلاطون را به فلسفه ببیند، و پس از مرگ او پریکتیونه با پوریلامپس ازدواج کرد؛ پوریلامپس باید دایی او بوده باشد، زیرا خود افلاطون او را دایی خارمیدس می‌نامد (خارمیدس ، ۱۵۸a). افلاطون اضافه می‌کند که او به عنوان سفیر به دربار شاه بزرگ ایران و دیگر حکمرانان آسیا رفته است. حاصل این ازدواج، آنتیفون بود که افلاطون محاوره‌ی پارمیندس را از زبان او نقل می‌کند.^۷

افلاطون، برخلاف سکوتی که درباره‌ی خویشتن پیش گرفته است، خویشاوندان برجسته‌ی خودش را در محاورات معرفی کرده یا با دقتی نسبی به آنها اشاره کرده است. او محاوره‌ی به نام خارمیدس نوشت، و در خارمیدس و پروتاگوراس از زبان کریتیاس سخن گفت. (کریتیاسی که در تیمایوس سخن می‌گوید و محاوره‌ی کریتیاس به نام اوست، بایستی پدر بزرگ افلاطون بوده باشد.) افلاطون در دفاعیه به برادر بودنش با آدیمانتوس اشاره می‌کند، و قسمت عمده‌ی سخنان جمهوری را نیز از زبان او و گلاوکن نقل می‌کند. در آغاز

←۷. از جمهوری ۳۶۸a معلوم می‌شود که آنها به اندازه‌ای بزرگ بودند که بتوانند در جنگی که مگارا در سال ۴۲۴ (Burnet, *T. to P.* 207) یا ۴۰۹ (Wilamowitz, Pl. 1. 35): هیچ کدام برای انتخاب خود دلیل نمی‌آورند) اتفاق افتاد، شرکت جویند. در این مورد ر. ک. به 413 and Hommand, *Hist.* 368. از دفاعیه، ۳۴a نیز برمی‌آید که آدیمانتوس بزرگ‌تر از افلاطون بوده است.

۸. برای شرح کامل منابع قدیمی مربوط به اعضای خانواده‌ی افلاطون، ر. ک. به لایزگانگ در *RE*, XI. Halbb. 2347f. یا *Zeller* 2. 1. 392 n. 1. درباره‌ی کریتیاس و نسبت او با افلاطون به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۵۷ و بعد. جدول‌های شجره‌شناختی در *to P.* 351 Burnet, *T.* و *Witte*, *Wiss. V. G. u. B.* 53 آمده است.

پارمیدس به تفصیل توضیح می‌دهد که آنتیفون، از جانب مادر با آدیمانتوس و گلاوکن برادر بود و پدرش پوریلامپس نام داشت. برپایه‌ی آنچه گفتیم و مطالب دیگری که در محاورات افلاطون هست، می‌توان شجره‌نامه‌ی او را ترسیم کرد، و از همین جا تا اندازه‌ی زیادی بویِ غرور خانوادگی به مشام می‌رسد. در واقع، همان‌طور که برنت گفته است (T. to P. 208)، «صحنه‌ی آغازین خارمیدس تمجیدی از کل اقوام است.» همین امر باعث شده است که برخی‌ها بگویند عقاید وسیع ضد دموکراسی افلاطون از همان سال‌های اولیه‌ی زندگی او تحت تأثیر روابط خانوادگی‌اش در وجود وی شکل گرفته است. برنت (همان 209f) این قول را انکار می‌کند؛ به نظر او سنت‌های خانوادگی را «باید تا حدودی «ناپایدار» بدانیم» و کریتیاس و خارمیدس فقط در مرحله‌ای بعدی به صورت الیگارشی‌های افراطی درآمدند، و پوریلامپس طرفدار دموکراسی و دوست پریکلس بود. سخنان برنت باز هم این نکته‌ی پر اهمیت را روشن می‌سازد که تقسیم میان دموکرات و الیگارشی به هیچ‌با تقسیم میان عوام و اشرافی یکسان نیست.^۹ شاید، درباره‌ی افلاطون، درست‌ترین نظر آن است که فیلد در تعدیل سخنان برنت گفته است (P. and Contemps, 5):

خانواده‌های ثروتمند و اشرافی‌ای که رژیم پریکلسی را پذیرفته و برای خدمت کردن در آن مباحثات می‌کردند، به نظر می‌رسد در اثر ستم‌های مالی‌ای که برای پرداخت هزینه‌های جنگی حزب دموکراتیک بر آنها روا داشته شد به تدریج به دشمنان جدی دموکراسی تبدیل شدند. در هر حال در روزهای حساسی که

۹. ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، یادداشت ۲ ص ۷۸. پوریلامپس تا آنجا پیش رفت که پسر خویش را دیموس نامید. یادداشت ۲ ص ۱۸۷ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی به جا نیست، و امیدوارم در ویرایش‌های بعدی بر حذف آن موفق شوم.

افلاطون وارد مرحله‌ی کمال زندگی خود می‌شد، خویشان نزدیک او هر روز بیش از پیش با دموکراسی خصومت می‌ورزیدند و آماده می‌شدند تا به هر قیمتی آن را براندازند.

بدین ترتیب، شاید بتوان گفت مهم‌ترین چیز در رفتار افلاطون، احساسات ضد دموکراسی او نبود، بلکه امتناع او از همکاری با اعمال خشن و افراطی خویشاوندان بزرگ‌تر خودش بود. همان خویشاوندانی که قبلاً مورد ستایش او بودند. و نیز اینکه او، علی‌رغم «فاجعه»‌ی محاکمه و اعدام سقراط، حکومت دموکراسی دوباره بر سر کار آمده را به رسمیت شناخت. افلاطون در زندگی و تجربیات خودش فقط به این نتیجه‌ی کلی رسید که «خوب اداره کردن امور سیاسی کار بسیار سختی است»، و «در حال حاضر همه‌ی شهرها به طرز ناپسندی اداره می‌شوند» (نامه‌ی هفتم، ۳۲۵c و ۳۲۶a).

(ج) دوران جوانی

آپولیوس می‌گوید: اسپوسیپوس (پاره‌ی ۲۸L)، براساس «documenta domestica»، تیزهوشی و عفت او را به عنوان یک جوان می‌ستود، و او «اوایل جوانی خویش را با سخت‌کوشی» و دانش طلبی طی کرد. آموزش و پرورش او، مانند هر جوان آتنی دیگری، هم تربیت بدنی را شامل می‌شد و هم تعلیم ذهنی را؛ و آثار او گواه استمرار علاقه‌ی وی به «ورزش» هستند. حتی دیکای آرخوس (پاره‌ی ۴۰W) می‌گوید او در بازی‌های ایستیمما به عنوان کشتی‌گیر شرکت کرد.^{۱۰} در منابع نزدیک به زمان زندگی افلاطون، چیزی بیش از این نیامده است.

۱۰. در اینجا می‌توان به مسئله‌ی کم‌اهمیت مربوط به نام او اشاره کرد: کلمه‌ی «افلاطون»، به نقل برخی منابع، لقبی بود که به علت اندام درشت و تنومند او (یا به لحاظ پهنای پیشانی او - یا با توجه به سبک او! ر.ک. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۴) بر وی داده بودند؛ نام اصلی او همان نام ←

ولی در منابع متأخرتر اسم آموزگار خواندن و نوشتن او، و مربی ورزش و موسیقی او را آورده و از علاقه‌ی اولیه‌ی وی به نقاشی و شعر سخن گفته‌اند. در داستانی آمده است که او پس از شنیدن سخنان سقراط، تراژدی‌ای را که نوشته بود در آتش انداخت (دیوگنس لائرتیوس ۳، A)؛ عقیده‌ی ما درباره‌ی این داستان هر چه باشد، بی‌هیچ مشکلی می‌توانیم بپذیریم که نویسنده‌ی محاورات، از همان اول، دارای مواهب شعری بوده است. اشعاری چند از او در دست داریم که برخی از آنها هم زیباست و هم گیرا؛ اصالت این اشعار را همه قبول دارند.^{۱۱} اطلاعات ما درباره‌ی زندگی شخصی افلاطون در سنین جوانیش بسیار کم است، اگر چه در صورت تمایل می‌توانیم تجربیات و تمایلات او را بازسازی کنیم؛ برای این کار باید زندگی و تعلیم و تربیت خانواده‌ی آتنی آن زمان را با شواهد مربوط به علایق غیر فلسفی او که در سرتاسر محاورات پراکنده است ترکیب دهیم، علایقی که باعث می‌شود آثار او شخصی‌تر و بی‌واسطه‌تر از هرگونه اثر فلسفی محضی درآیند. در اینجا به چنین کاری دست نیازیده‌ایم.^{۱۲} خدمت نظامی افلاطون را می‌توان حتمی دانست؛ او (با توجه به موقعیت اجتماعی‌اش) بی‌تردید به صورت سواره نظام خدمت کرده است؛ سن وی به

← پدر بزرگش، آریستوکلس، بود. اما «افلاطون» نیز اسم رایجی بود، و فقط در آتن ۳۱ نفر به این نام شناخته‌اند. برای استدلال‌های مربوط به این مطلب ر.ک. Notopoulos in CP 1939. J. A.

11. Diehl, *Anth. Lyr.* 1. 87ff.

شاید بتوان گفت که رایتسن‌شتاین Reitzenstein در RE VI, 90 بیش از همه سخت‌گیری کرده است، ولی او نیز شش مورد را قبول دارد، البته «نه به تبع سنت، بلکه برخلاف آن».

۱۲. ویلاموویتس این کار را به طور روشن و کامل برای خوانندگان آلمانی زبان انجام داده است (PL. 1, 41ff.) بسیاری از اطلاعات مربوط به زندگی خانوادگی و تعلیم و تربیت افلاطون را از محاوراتی همچون لوسیوس ۲۰۷ d و بعد، و پروتاگوراس c ۳۲۵ و بعد می‌توان به دست آورد.

اندازه‌ای بوده است که بتواند در منازعات پنج سال اخیر جنگ پلوپونزی و ما بعد آن شرکت کند.^{۱۳}

خود دیوگنس این قول را که افلاطون تا بیست سالگی با سقراط آشنا نبوده است (۳، ۶) سخنی افواهی می‌نامد و در ضمن داستان باور نکردنی سوزاندن تراژدی نقل می‌کند. به هیچ وجه محتمل نیست که خویشاوند جوان کریتیاس و خارمیدس تا آن زمان از امتیاز آشنایی با سقراط محروم مانده باشد. یکی دیگر از اولین آشنایان فلسفی او با کراتولوس هراکلیتوسی Cratylus the Heraclitean بوده است. ارسطو (مابعدالطبیعه ، ۳۲ ۹۸۷a) می‌گوید افلاطون «از دوران جوانی خویش» با او آشنا بوده است؛ دیوگنس (بدون ذکر مأخذ می‌گوید افلاطون پس مرگ سقراط به او «ملحق شد».^{۱۴} یحتمل اندک خلطی در اینجا صورت گرفته است، به ویژه اینکه دیوگنس (۳، ۵) می‌گوید افلاطون قبل از آن که با سقراط آشنا شود، پیرو فلسفه‌ی هراکلیتوس بود. سخن ارسطو به احتمال زیاد درست است، اما این ترتیب تاریخی برای نکته‌ای که او در صدد بیان آن است اهمیتی ندارد، یعنی اینکه مابعدالطبیعه‌ی دو جهان‌ی افلاطون نتیجه‌ی ایمان ثابتی بود که او از سقراط به ارث برده بود، مبنی بر اینکه واقعیات ثابت و پایدار

۱۳. بر این قول دیوگنس لائرتیوس (۳، ۸) نمی‌توان وقع بیشتری که نهاد به گفته‌ی آریستوکسنوس افلاطون در سه رشته عملیات نظامی شرکت کرد؛ یعنی حمله به تاناگرا، کورینت و دلیوم. اگر این سخن به آریستوکسنوس برگردد، بی‌شک در گذر زمان، احتمالاً در اثر خلط با سقراط، مورد تحریف قرار گرفته است. ر.ک. به فیلد ۶ *P. and Contemps.* (اگرچه بلوک به گونه‌ی دیگری فکر می‌کند، ۲۵ *PLT*). اعتبار تاریخی این مطالب بیشتر از ادعای مخالف لوکیان (۴۳ *Paras.*) نیست؛ او می‌گوید همه‌ی فیلسوفان جَبان بودند و افلاطون را جزو کسانی می‌شمارد که «در هیچ جنگی شرکت نکردند».

۱۴. اولومپودوروس (۴ *V.P.*)، و به تبع او *Prol. in Plat. Phil.* نیز می‌گویند افلاطون پس مرگ سقراط، تحت تعلیم کراتولوس قرار گرفت. بی‌تردید همه‌ی این اقوال به منبع واحدی برمی‌گردند. (ر.ک. به مسایلی که در ۲۷۷ *Allan, AJP* ۱۹۵۴، مطرح شده است).

وجود دارند و در عین حال کل عالم محسوس، همان طور که هراکلیتوس گفته است، چیزی جز سیلان تغییر و تحول نیست. افلاطون هنگام مرگ سقراط بیش از بیست و هشت سال عمر نکرده بود، و هنوز پنجاه سال دیگر برای زندگی و تأمل فلسفی در پیش داشت.^{۱۵}

دیوگنس، در ضمن اشاره به هرمودوروس که شاگرد افلاطون بود، می گوید افلاطون پس از مرگ سقراط، در بیست و هشت سالگی وی، همراه با برخی دیگر از شاگردان سقراط به مگارا، یعنی شهر اثوکلیدس، رانده شد.^{۱۶} اعم از اینکه امنیت آنها در آتن تأمین بوده یا نبوده باشد، در هر حال نمی توانستند در چنین موقعیتی زندگی خوبی در آنجا داشته باشند، لذا برخی از یاران صمیمی شان در مگارا می توانستند میزبانان خوبی برای آنها باشند. اثوکلیدس و ترپسیون در دم مرگ سقراط پیش او حاضر بودند و افلاطون بعدها محاوره‌ی تثایتوس را از زبان او گزارش می کند. اهمیت مباحث فلسفی‌ای که در آنجا مطرح شده به خوبی روشن است، بحثی که شاید قبل از هر چیز بر پایه‌ی رابطه‌ی میان وحدت و خیر، و وجود یا عدم متضادهای آن دو استوار بوده است.^{۱۷}

۱۵. درباره‌ی رابطه‌ی میان افلاطون و کراتولوس ر. ک. به د. جی. آلن در *AJP* 1954, 272ff. و پاسخ آن توسط چرنیس در *AJP* 1955, 184-6. رفتار افلاطون با کراتولوس در محاوره‌ای که به این نام دارد، فاقد نشانه‌های رفتار شاگرد با استاد خویش است.

۱۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۶ و ۲، ۱۰۶. ترتیب تاریخی‌ای که دیوگنس برای حوادث عرضه می کند، زیاد خرسندکننده نیست. او، بدون ذکر مأخذ، می گوید افلاطون پس از مرگ سقراط به کراتولوس و هرموگنس پارمنیدسی ملحق شد، و در جمله‌ی بعد، پس از اشاره به هرموگنس، می گوید افلاطون بعد از آن (*επειτα*) در ۲۸ سالگی به مگارا رفت. از آنجا که افلاطون در زمان مرگ سقراط ۲۷ یا ۲۸ سال داشت، با این بیان فرصتی باقی نمی ماند تا او تحت تعلیم دو فیلسوف دیگر قرار بگیرد. همان طور که آلن می گوید، شاید هرموگنس - از شاگردان سقراط، درباره‌ی او ر. ک. به نمایه‌ی ج ۳ - اشتباهاً به جای هرمیپوس آمده است. ر. ک. به عبارتی از *Prol. in Plat. Phil.* 6, 199 که همان *I. c.* 277 نقل کرده است.

۱۷. درباره‌ی فلسفه‌ی اثوکلیدس و مکتب مگارا، ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۴۹، ج ۱۲، ←

نمی‌دانیم افلاطون چه مدتی در مگارا ماند، ولی چند سال بعد بایستی او را به خدمت نظامی فرا خوانده باشند، زیرا او هنوز در سن سربازی بود و در سال ۳۹۵، آتن دوباره درگیر «جنگ کورینت» گردید. منابع ما در این مورد چیزی نمی‌گویند. دیوگنس طبق معمول بدون هیچ اعتنایی به دقت نگارش می‌گوید افلاطون سپس (پس از مگارا) به کورنه رفت تا با تیودوروس ریاضیدان ملاقات کند، و بعد از آن به ایتالیا رفت تا فیلولائوس فیثاغوری و اثوروتوس را ببیند، و از آن پس رخت سفر بر مصر کشید «تا به دیدار پیامبران نایل آید». آپولیوس نیز به دیدار از کورنه اشاره می‌کند. از نقشی که افلاطون در تئاتتوس برعهده‌ی تیودوروس - ریاضیدان کورنه‌ای - می‌گذارد می‌فهمیم که او را می‌شناخته و برایش احترام و افری قایل بوده است؛ به علاوه اینکه کورنه زادگاه آریستیپوس سقراطی - بنیانگذار مکتب کورناتیان نیز بوده است (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳-۳۱۰). ترتیب مسافرت‌ها براساس دیوگنس، کورنه - ایتالیا - مصر است، اما سیسرون (درباره‌ی جمهوری، ۱، ۱۰، ۱۶، *Fin. 5. 29. 87*)، که به کورنه اشاره نمی‌کند، دیدار از مصر را قبل از ایتالیا و سیسیل می‌داند. ترتیب مسافرت‌های او هیچ وقت معلوم نخواهد بود، و همان‌طور که انتظار می‌رود، برخی از پژوهشگران همه‌ی آنها، به جز سفر به ایتالیا و سیسیل، را جزو افسانه‌ها می‌دانند. این مسافرت‌ها به خودی خود کاملاً طبیعی هستند. شهر نوبنیاد کورنه در قرن چهارم از جاهایی بود که انبوهی از ریاضیدانان و فیلسوفان در آن جمع شده بودند، و دیدار افلاطون از آنجا امری معقول و موجه بود. سفر به مصر، که شهر تجاری پر رونق یونانی، یعنی نائوکراتیس، در آنجا قرار داشت، همان‌طور که رابین (PL. 7) می‌گوید، «برای یک آتنی، فقط رخدادی معمولی می‌توانست باشد».^{۱۸}

← بند (۱۲).

۱۸. از سرکار خانم رویا خجیر، عضو هیئت علمی گروه فرانسه‌ی دانشگاه تبریز، به خاطر قبول ←

علاقه‌ی شخصی افلاطون به مصر و اسطوره‌ها و داستان‌های آن^{۱۹} را به هیچ وجه نمی‌توان دلیلی بر اقامت او در آنجا دانست؛ حتی ویلاموویتس که شدیدترین منتقد مخالفان است این مطلب را قبول دارد (Pl. 1, 245 n. 1)؛ ولی این علاقه را گواه عدم اقامت او نیز نمی‌توان دانست. جالب است که وقتی استرابون (۱۷، ۲۹) - که از همه‌ی زندگینامه‌های موجود افلاطون قدیم‌تر است، ولی در عین حال بیش از سیصد سال پس از مرگ افلاطون دست به نگارش زده است - می‌گوید وقتی از هلیوپولیس در مصر دیدن می‌کرد، جاهایی را که می‌گفتند افلاطون و شاگرد او ائودوکسوس اهل کنیدوس در آنها به سر برده‌اند، به او نشان دادند.^{۲۰} این سخن برای کسانی که به شیوه‌های راهنمایان جهانگردان آشنا هستند حجیت چندانی ندارد، ولی دست‌کم نشان می‌دهد که خود مصریان از قدیم معتقد بودند که افلاطون از سرزمین آنها دیدن کرده است. خود مسافرت‌ها هیچ جنبه‌ی اسطوره‌ای ندارند، و برخی افزایش‌های باور نکردنی - مثل همراهی افلاطون با ائوریپیدس (دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۶)، که قبل از ۴۰۶ وفات یافته است - نیز تأثیر عمده‌ای بر روی منکران نهاده است، بلکه آنها به برخی دلایل متعارف نسبتاً سست استناد می‌کنند، از قبیل اینکه در محاورات (!) یا نامه‌های افلاطون هیچ اشاره‌ای به مسافرت به کورنه یا مصر دیده نمی‌شود، و اینکه قدیم‌ترین اشاره به آنها در آثار سیسرون دیده می‌شود؛ قدیم‌ترین

← مهربانانه‌ی ترجمه‌ی این جمله و دیگر جمله‌های فرانسوی این مجلد تشکر می‌کنم - م.

۱۹. کرشن اشتاینر در 48, 49 *P. u. d. Orient*، عناصر مصری آثار افلاطون را برشمرده است.

۲۰. استرابون می‌گوید خانه‌های (οἶκοι) کاهنان و διατριβαι افلاطون و ائودوکسوس را به او نشان دادند؛ البته منظور راهنما، محل زندگی آنها نبوده است بلکه جاهایی بوده است که معمولاً با مردم محصور می‌شدند و اجتماعاتی تشکیل می‌دادند. مقایسه کنید با افلاطون، ائوتوفرون ۲ a و خارمیدس ۱۵۳ a. لازم به ذکر است که استرابون داستان خویش را با این الحاق بی‌دلیل و غیر ممکن تباه می‌سازد که اقامت آنها در مصر ۱۳ سال به طول انجامید.

زندگینامه‌ی افلاطون، که قسمت‌هایی از آن در پاپیروسی سوخته از هرکولانیوم پیدا شده است، فقط به مسافرت‌های ایتالیای جنوبی و سیسیل اشاره کرده است.^{۲۱}

به عنوان مقدمه‌ی این دو مسافرت اخیر که اهمیت بیشتری در زندگی وی داشته‌اند، لازم است چند کلمه‌ای درباره‌ی رشد اندیشه‌ی او در باب سیاست و فلسفه، براساس آنچه خودش (یا، ترجیحاً، یکی از دوستان آشنا به اندیشه‌هایش^{۲۲}) در نامه‌ی هفتم توصیف کرده است بگوییم. افلاطون به عنوان یک جوان، مانند اکثر هم‌تاهایش، گمان می‌کرد که مستقیماً وارد سیاست خواهد شد؛ در اوایل بیست سالگی او آتن دچار شکست گردید و انقلاب منتفدین به وقوع پیوست و بالاخره حکومت سی‌تن بر سر کار آمد. در ادامه‌ی نامه می‌خوانیم «برخی از این افراد خویشان و آشنایان من بودند، و آنها از من خواستند که پیوستن به کارهای ایشان را همچون راه مناسبی انتخاب کنم. افلاطون، از آنجا که جوان و آرمان‌گرا بود، تصور می‌کرد که هدف آنها تصعید و

۲۱. سیسرون، جمهوری، ۱، ۱۰، ۱۶، ۸۷، ۲۹، ۵، *Fin*. برای بحث مفصلی درباره‌ی شواهد ر.ک. به کرشن اشتاینر. *P.u.d. Orient* 46ff.؛ و به صورت مختصرتر به لایزگانگ در *RE*, 2350. شواهد *Herculanean Index Acad.* (ed. Merkel, p: 6 col. 10) فاقد اعتبار است؛ زیرا برخلاف نامه‌ی هفتم، می‌گوید اولین مسافرت به ایتالیا و سیسیل بی‌درنگ پس از مرگ سقراط، یعنی در ۲۷ سالگی او، بوده است. در هر حال، گمان نمی‌کنم کسی که به ویرایش مشوش مرکل نظر اندازد می‌تواند بر آن مومن بماند؛ ویرایش او غیر از بازسازی است. فقط آپولیوس، دیوگنس لائرتیوس و اولومپیودوروس بر مسافرت کورنه اشاره کرده‌اند. (Kerschensteiner 47f.).

۲۲. «در هر حال، اگر این نامه‌ها یعنی نامه‌های ۷ و ۸ را خود افلاطون ننوشته باشد، اندکی پس از مرگ وی یکی از شاگردان او، و احتمالاً اسپوسیپوس، آنها را نوشته است.» (80 *Antiquity* M. I. Finley, *Aspects of*). به عقیده‌ی من، هیچ منتقدی امروزه فراتر از این حد نمی‌رود، و امیدوارم از اینکه من در متن کتاب مطالب این نامه‌ها را به «افلاطون» نسبت می‌دهیم آسیبی به تاریخ وارد نشود.

تحکیم شاخص‌های اخلاقی حکومت است، لذا کارهای آنها را تحت نظر گرفت. او چون جوان بود رگه‌های اصلی شخصیت خویش را تازه بروز می‌داد. در حالی که از اکثر جوانان بیست و سه ساله‌ی آن زمان، انتظار این بود که بی‌درنگ به پیشنهادهای افرادی چون کریتیاس و خارمیدس پاسخ مثبت دهند و بر مسند قدرت نشینند، افلاطون درنگ کرد و بر اعمال آنها نظر انداخت؛ و زیاده‌روی‌هایی که در آنها دید چنان برای وی تکان دهنده بودند که باعث شدند او «خودش را از شرمزانه کنار کشید».

حکومت سی‌تن به درازا نکشید، و افلاطون در حکومت دموکراسی دوباره استقرار یافته، باز هم تمایل به شرکت در امور اجتماعی و حکومتی را در خودش احساس کرد، هرچند این احساس با وسواس بیشتری همراه بود. اگرچه بانیان حکومت جدید بر مخالفان سیاسی خویش سخت می‌گرفتند، و کارهایی را که خلاف میل افلاطون بود انجام می‌دادند، او بر روی هم حکومت تبعیدیان بازگشته را بسیار معتدل‌تر یافت. متأسفانه یکی از اشتباهات آنها اعدام سقراط بود، کسی که نه تنها دوست افلاطون و به نظر او «عادل‌ترین مرد سرتاسر عالم بود»، بلکه همان فردی بود که در برابر خشم سی‌تن مقاومت ورزید و از مساعدت در دستگیری یکی از اعضای گروه آنان در دوره‌ی بیچارگی‌شان خودداری کرد. افلاطون که در ابتدای جوانی علاقه‌ی وافری به امور حکومتی داشت، در اثر ملاحظه‌ی خسارت کمرشکن خویش و نیز ملاحظه‌ی کسانی که مهار حکومت را در دست داشتند، و همین‌طور در اثر تأمل در قوانین و سنن به طور کلی، یعنی ضرورت روابط شخصی برای موفقیت و رشد اعمال زشت، احساس آشفتگی و سردرگمی کرد. او نسبت به بهبود اوضاع مأیوس نگشت، بلکه «همیشه در انتظار فرصت مناسبی بود تا دست به کار شود». همان‌طور کورنفورد می‌گوید، جای تعجبی نبود که برای مردی چون افلاطون هیچ وقت چنین فرصتی پیش نیامد. «از مجموع این نامه‌ی مفصل چنین برمی‌آید - البته از

آثار دیگر او نیز می‌توانستیم حدس بزنیم - که توان و استعداد های او به گونه‌ای بودند که هرگز اجازه نمی‌دادند از حیث عمل در جامعه‌ی آن زمان درخششی از خود نشان دهد.^{۲۳} یگانه نتیجه‌گیری نسبتاً غیر عملی او، که در جمهوری به طور مفصل توضیح داده است، این بود که زحمت و رنج نسل بشر هیچ وقت تمام نمی‌شود مگر اینکه فیلسوفان که به حق و عدل علم دارند قدرت سیاسی را در دست گیرند یا کسانی که در مسند قدرت هستند «در اثر عنایتی الهی» به صورت فیلسوفان راستین درآیند.

(د) سیسیل و آکادمی^{۲۴}

در ادامه‌ی نامه می‌نویسد: «چارچوب فکری من، آنگاه که برای اولین بار به ایتالیا و سیسیل رفتم، این بود.» افلاطون در قسمت‌های پیشین نامه گفته بود که در آن زمان چهل سال داشت، یعنی این مسافرت در ۳۸۷ ق.م. اتفاق افتاد. او درباره‌ی انگیزه‌ی سفرش سخنی نمی‌گوید، ولی یحتمل^{۲۵} علت مسافرت او به ایتالیا همان است که نویسندگان بعدی گفته‌اند، یعنی اشتیاق به آشنایی شخصی با فیلسوفان فیثاغوری که در آنجا اقامت گزیده بودند، و مخصوصاً با آرخلائوس، فیلسوف و سیاستمدار تارنتوم، که خود نامه‌ی هفتم نیز گواهِ روابط دوستانه‌ی افلاطون با اوست.^{۲۵} بی‌ثباتی سیاسی یونانیان ایتالیا، و برداشت آنها از خوشبختی [= خوشگذرانی]^{۲۶} *La dolce vita* برای او تکان‌دهنده بود، و مواد فکری زیادی

۲۳. کورنفورد، «اشتراک ثروت در افلاطون»، در *Unwritten Phil.* 52.

۲۴. مخصوصاً ر. ک. به

von Frits, P. in *Sizilein und das Problem der Philosophenherrschaft* 1968.

۲۵. در مورد انگیزه‌ی افلاطون در مسافرت، ر. ک. به سیرون 87. 29. 5. *Fin.* ، و درباره‌ی جمهوری ۱، ۱۰، ۱۶، 39. 17. 1. *Tusc.*

26. *βίος ευδαιμων* 326b. →

برای او تا رسیدن به سیسیل فراهم ساخت. بدین ترتیب به نظر می آید او هدف مشخصی در سر نداشته است، و مولفان متأخر در تعلیل این سفر، علاقه به دیدن دهانه‌های آتشفشان و مواد مذاب اِتنا Etna را ذکر کرده‌اند.^{۲۷} در متن نامه فقط می‌گوید: این مسافرت «شاید امری اتفاقی بوده است، هر چند به نظر می‌رسد که گویی قدرتی بالاتر چنین خواسته بود تا بدان طریق یک سلسله حوادث برای دیون و سیسیل پیش آید (e ۳۲۶). پس از ذکر این نکته، حادثه‌ی بزرگی که در طی این دیدار رخ داده بود، چنان ذهن افلاطون را به خود مشغول می‌دارد که از هیچ چیز دیگری سخن نمی‌گوید، و حتی اسم دیونوسیوس اول را نیز به میان نمی‌آورد. این حادثه، دیدار با دیون بود که حدود بیست سال پس از این دیدار عمر کرد، و افلاطون عمیقاً به وی علاقمند گردید؛^{۲۸} وقتی افلاطون نامه‌ی هفتم را می‌نوشت تمام توجه او معطوفِ نتایج سرنوشت‌ساز این دیدار بود. روابط دیون با دیونوسیوس بسیار نزدیک بود. خواهر او آریستوماخه به ازدواج دیونوسیوس درآمده بود، و خود او نیز با دختر خواهرش، یعنی دختر

← ترجمه‌ی نقل شده از فون فریتس است.

۲۷. به عنوان نمونه: دیوگنس لائرتیوس ۳، ۱۸ و آتانیوس ۱۱، ۵۰۷ b. من نمی‌خواهم علاقه‌ی وافری به دیدن اینگونه پدیده‌های طبیعی را انکار کنم (از فایدون ۱۱۱ e و ۱۱۳ b برمی آید که او چنین علایقی داشته است)، اما اگر بهانه‌ای برای ذکر انگیزه‌های سیاسی در کار بود این نویسندگان یقیناً به آن اشاره می‌کردند. دیودوروس (۱۵، ۷) که تمام سخنان او درباره‌ی افلاطون به گونه‌ای منحصر به فرد است، می‌گوید وی به دعوت دیونوسیوس به سیسیل سفر کرد. فراهم کردن چنین دعوتنامه‌ای (شاید به وسیله‌ی آرختاس) در هر حال مطابق مصلحت بوده است.

۲۸. با عنایت به موقعیت آن زمان، این سؤال پیش می‌آید که چرا باید بیت آخر شعر منسوب به افلاطون درباره‌ی دیون ($\omega \epsilon \mu \omicron \nu \epsilon \kappa \mu \eta \nu \alpha \varsigma \theta \upsilon \mu \omicron \nu \epsilon \rho \omega \tau \iota \Delta \iota \omega \nu$) = ای دیون، تو را نیز اراده‌ی آسمانی از پاداش کارهای نمایان و امیدهای والایت بی‌نصیب ساخت؛ ترجمه‌ی لطفی - م) موجب شود که منتقدان در اعتبار آن به تردید افتند» (Epp. 17n.). (Harward). این بیت کاملاً متناسب با مذاق نویسنده‌ی میهمانی و فایدروس است.

آریستوماخه، ازدواج کرده بود. افلاطون می گوید او جوانی بود که مواهب عقلانی و اخلاقی خارق العاده ای داشت، شاگرد تمام عیاری بود که او می توانست راز دل خویش را در مورد آرمان های سیاسی اش بر وی برملا سازد. دیون تعلیم سقراطی او را درباره ی برتری فضیلت بر لذت و تجمل، به گوش جان می شنید و از عادات شهوت پرستانه ی مردم ایتالیا و سیسیل اجتناب می کرد - و بدان طریق در طول حیات دیونوسیوس اول اسباب دشمنی درباریان را نسبت به خویشتن فراهم می کرد.

نامه درباره ی مدت اقامت افلاطون چیزی نمی گوید، و اینکه مسافرت دوم او پس از وفات دیونوسیوس اول و جانشینی پسر او اتفاق افتاد با چنان بی توجهی ای مورد اشاره قرار می گیرد که تردیدی باقی نمی ماند که دست کم بیست سال میان دو مسافرت فاصله افتاده است.^{۲۹} داستانی هست که افلاطون به آن اشاره نکرده، ولی در قرون بعدی رایج بوده است، مبنی بر اینکه مسافرت اول او با فروخته شدنش به صورت یک برده، به وسیله ی - یا به امر - دیونوسیوس، و آزاد شدنش به دست آنیکریس کورنایی یا دوستان گمنامش، پایان یافت. اقوال در جزئیات این مسئله مختلف است، اما اگر این روایت صحیح باشد که کشتی در اگینا به ساحل نشست و هدایت آن نیز در دست پولیس - اسپارتی ای که از سفارت به سیراکوس بازمی گشت - بود، در آن صورت دیدار افلاطون باید فقط چندین سال طول کشیده باشد؛ زیرا این جریان فقط در دوره ای می توانست اتفاق افتد که آتن و اگینا در حال جنگ بودند، یعنی تا سال ۳۸۷.^{۳۰}

۲۹. از خود عبارت ۳۲۷b-d معلوم می شود که نامه برای معاصرینی نوشته شده است که با این حوادث آشنا هستند، و خودشان می توانند مطالبی را که گفته نمی شود به خاطر آورند.

۳۰. معمولاً (*Index Acad.* (p. 16 n. 1) را قدیم ترین منبع برای این داستان می دانند، اما متن پاره پاره ی آن به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. دیودوروس (۱۵، ۷) می گوید خود دیونوسیوس افلاطون را در سیراکوس به بردگی فروخت. پلوتارک (دیون، ۵) نیز می گوید پولیس او را به -

✓
در بیست سال بعد هیچ حادثه‌ای اتفاق نیفتاد تا این عقیده‌ی افلاطون را تغییر دهد که «سیاست در وضعیتی قرار دارد که جز در سایه‌ی امکانات استثنایی^{۳۱} و یاری بخت نمی‌توان آن را درمان کرد». تشخیص اینکه چه چیزی برای جامعه و فرد شایسته است، مستلزم تعلیم و تربیتی وسیع و جست و جویی بی‌غرض برای نیل به حقیقت است، جست و جویی که به دور از خلط‌ها و پیش‌داوری‌های دانش سیاسی موجود صورت گیرد - به عبارت دیگر، چنین کاری فقط از فیلسوفان، «دوستانان دانش»، ساخته است. اگر یگانه حاکمان خوب فقط فیلسوفان هستند، پس وظیفه‌ی او در شرایط حاضر این نیست که در گرداب سیاست فرو رود، بلکه او باید نهایت سعی خویش را معمول دارد تا

← تحریک دیونوسیوس در اِگینا فروخت، اما از آنکینس، که در دیوگنس لائرتیوس (۳، ۲۰) آمده است، سخنی نمی‌گوید. اولومپیودوروس (زندگی افلاطون، ۴) کل داستان را نقل می‌کند اما آن را مربوط به مسافرت دوم و به تحریک دیونوسیوس جوان وانمود می‌کند. (منابع به طور کامل در Zeller, 2. 1414 n. 3 آمده است.) شاید بتوانیم داستان را تا ارسطو تعقیب کنیم. این نظر دیلز است؛ زیرا ارسطو در طبیعیات ۲۰ b ۱۹۹ در ذکر مثال برای حادثه‌ی اتفاقی می‌نویسد: «غریبه‌ای که اتفاقاً پیدا شود، بهای آزادی برده‌ای را بپردازد و برود»؛ ارسطو بی‌تردید قصد داشته است این جمله را در حین تدریس توضیح دهد. (ر. ک. به راس، همان‌جا، و مقایسه کنید با *κατα τυχην παρων Αννικερης* در دیوگنس لائرتیوس.) تیلور (1 n. 5 *PMW*) در نقض سخن دیلز می‌گوید: سیمپلیکیوس، همان‌جا (ص. ۳۸۴) «مثال ارسطو را برگرفته از موقعیتی در یک کمدی می‌داند». اما سیمپلیکیوس دقیقاً می‌گوید: *κρατειαν* برگرفته از موقعیتی در یک کمدی می‌داند. «اما سیمپلیکیوس دقیقاً می‌گوید: *ως ο παρα μενανδρω Δημεας την* پدر کراتیا بود، ارسطو نیز در موقعیتی نبود که به راحتی بتواند *Misumenos* مناندر را تحقیر کند. خود سیمپلیکیوس در توضیح مثال می‌گوید: «می‌شود گفت، آنگونه که درباره‌ی مناندر اتفاق می‌افتد، آنگاه که دمیاس کراتیا را آزاد می‌کند».

۳۱. نامه‌ی هفتم، ۳۲۶a. به نظر من ترجمه‌ی طبیعی همین است، اگرچه معمولاً به گونه‌ای دیگر ترجمه می‌کنند. همان‌طور که در ۳۲۵d اشاره می‌کند، «دوستان و همکاران قابل اعتماد» را می‌توان از جمله‌ی امکانات ضروری به حساب آورد.

خودش و دیگر حاکمان بالقوه را به صورت فیلسوف واقعی درآورد. اولین وظیفه همان اقدام به تعلیم و تربیت است، و او برای انجام این وظیفه آکادمی را تأسیس کرد.

آکادمی افلاطون به هیچ یک از موسسات جدید شباهت کامل ندارد، و ساختار آن با ساختار دانشگاه‌های فعلی فرق داشته است. شاید نزدیک‌ترین نمونه‌های آن دانشگاه‌های قدیم ما، و به ویژه دانشکده‌های آنها، هستند که برخی ویژگی‌های بازمانده از قرون وسطی در آنها دیده می‌شود، خصوصاً روابط دینی و آرمان زندگی مشترک آنها، و بالاخص خوراک مشترکشان. زندگینامه نویسان بعدی (به ویژه دیوگنس لائرتیوس) به صراحت یا به طور ضمنی گفته‌اند که افلاطون پس از بازگشت از اولین مسافرت خویش به غرب، در سال ۳۸۷، آکادمی را تأسیس کرد. آنها تصریح نکرده‌اند که او چه مدت پس از بازگشت دست به این کار زد، اما اکثر محققان، به طور معقول، معتقدند که زمان زیادی طول نکشیده است.^{۳۲} اسم این موسسه از محل آن برگرفته شده است، که حدود یک مایل خارج از دیوارهای آتن قرار داشت، و آکادموس Academus یا هکادموس Hecadeus قهرمان را در آنجا تقدیس می‌کرده‌اند؛ آکادمی شامل بیشه، باغات، ورزشگاه و دیگر ساختمان‌ها بوده است. تقدس این جایگاه زیاد بوده است، و آیین‌های دیگر، از جمله بزرگداشت خود آتنا Athena، را نیز در آنجا اجرا می‌کردند. ظاهراً تشکیل انجمنی که دارای زمین و موقوفات خاصی باشد - از آن نوع که افلاطون تشکیل داد - از شرایط قانونی ثبت آن انجمن به عنوان تیاسوس ^{۳۳} thiasos بوده است، یعنی مجمع دینی‌ای که

۳۲. رابیل از این عده مستثنا است. ر. ک. P. 222ff. 's P.

33. Wilamowitz, *Antig. von karyst. exc.* 2, pp. 263 ff. 'Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen'.

یعنی وضع قانونی تدریس فلسفه. به نظر من سخن او درست است، اما همچنین ر. ک. به 46f. ←

وقف خدمت به خدایی شده باشد که آن محل و موقوفات به نام اوست. افلاطون تقدیس موسه‌ها Muses [فرشتگان هنر]، حامیان تعلیم و تربیت، را برگزید؛ شاید تا حدودی به این دلیل که معتقد بود «فلسفه بالاترین «هنر» است» (فایدون ۶۱a)، و نیز به علت اینکه از ویژگی‌های اصولی مدارس آن روز داشتن یک موسیون Museion یا پرستشگاه موسه‌ها بود.^{۳۴} غذاهای مشترک (συσσιτια) به لحاظ ترکیب خوراک سالم و معتدل با سخنانی که شایسته یادآوری و یادداشت بودند، از شهرت خاصی برخوردار بود. از یکی از مهمان نقل می‌کنند که کسانی که شام را در خدمت افلاطون صرف کنند روز بعد احساس می‌کنند که وضع بهتری دارند.^{۳۵} خود افلاطون در میهمانی (e ۳۴۷) از زبان سقراط به تحقیر و تمسخر افراد بی‌فرهنگی می‌پردازد که پس از صرف شام به چیزهایی نیاز دارند که آنها را سرگرم کند: افراد شریف و فرهیخته می‌توانند به جای آن سرگرمی‌ها «به نوبت و به طور منظم سخن گویند و به سخنان یکدیگر گوش فرا دهند». شاید فقط سقراط را در نظر داشته است که از زبان او گفته است «اگر چه آنها مقدار زیادی شراب نوشیده باشند»؛ زیرا معروف بود که سقراط هر اندازه هم که می‌نوشید حالش خراب نمی‌شد (افلاطون، میهمانی، ۱۷۶c). (شاید تقلید ناقصی از این ویژگی آکادمی بوده است که یک زمانی در دانشکده‌های ما در ضیافت‌های شام، کتاب قابل استفاده‌ای را برای محققان

← Field, *P. and Contemps.* برای توصیفی عالی از موقعیت و ویژگی‌های کلی آکادمی، ر. ک. به *Hist. of Ed.* 67f.

۳۴. آیسخینس، بر ضد تیمارخوس، ۱۰. (قانونی که دستوراتی εν τοις διδασκαλαιοις περι Μουσείων των (Culte) عبارت فایدون «علت واقعی» انتخاب موسه‌ها از سوی افلاطون را بیان کرده است. ۳۵. این داستان را پلوتارک (Qu. conv. 6. 686aff.) مقایسه کنید با (De son. 127b) نیز نقل کرده است و آتانیوس (۱۰، ۴۱۹c) آن را به طور مختصرتر آورده است.

می خواندند.) صرف غذا در آکادمی تابع دستورات کاملاً استادانه‌ای بوده است. کسنوکراتس، هنگام ریاست خویش، برخی از آنها را به رشته‌ی تحریر درآورد؛ ارسطو نیز آنها را ثبت کرده است.^{۳۶} خود افلاطون در قوانین (c ۶۳۹ و بعد) به صورتی نسبتاً مفصل توضیح می‌دهد که ضیافت‌ها بایستی بر مبنای دستورات خاصی استوار باشند و این دستورات را باید کسی که استاد تشریفات است اجرا کند، و خود او همیشه وقار و جدیت خویش را حفظ کند. این قسمت از قوانین و آنچه در محاوره‌ی میهمانی به چشم می‌خورد مانع از این است که عجولانه بگوییم این‌گونه معاشرت‌ها از امور پیش پا افتاده‌ی روابط اجتماعی است و، جز تلف کردن وقت، ثمری ندارد. در هر حال ضیافت‌های دوره‌ای تياسوس‌ها، رخدادهایی دینی تلقی می‌شدند و با قربانی‌های متناسبی همراه بودند.^{۳۷} آنتیگونوس اهل کاروستوس Antigonos of Carystus می‌نویسد: افلاطون و اسپوسیپوس این گردهم‌آیی‌ها را فقط برای بدمستی‌های افراطی برگزار نمی‌کردند، «بلکه در این مجامع آشکارا خدایان را ستایش می‌کردند و از حضور یکدیگر بهره‌مند می‌شدند، و خود را بیشتر به مباحث تعلیمی مشغول می‌داشتند.»^{۳۸}

۳۶. آتانیوس، ۵، ۱۸۶b (ج ۱، ۴۰۵، کایل): «فلاسفه همراه با شاگردان خویش، براساس مقررات خاصی، به اکل و شرب می‌پرداختند. کسنوکراتس در آکادمی «آئین بزم» نوشته بود، و ارسطو نیز کتابی به این نام داشت.» آتانیوس در همان ۱۳، ۵۸۵b از *σοσιαστικόν νόμον* [قانون‌های ضیافت] سخن می‌گوید که به تقلید از فیلسوفان نوشته بودند، و این کتاب‌ها در فهرست آثار ارسطو آمده است (دیوگنس لائرتیوس ۵، ۲۶)؛ البته ارسطو نیز کتابی درباره‌ی میگزاسی *περι μεθης* نوشته است؛ این موضوع را افلاطون در کتاب اول قوانین بررسی کرده است. (ارسطو، پاره‌های ۱۰۳ و بعد رز.).

۳۷. ر. ک. به Festugière, *Epic. and Gods* 25، و منابعی که در آن جا آمده است.

۳۸. آنتیگونوس (معروف در حدود ۲۴۰ ق. م.) به نقل آتانیوس ۱۲، ۵۴۷ و بعد. من واژه‌ی غیر ضروری *φυσικώς* را، که ویلاموویتس ضبط کرده است، حذف کرده‌ام (A. von K. 84) ←

اکثر تعلیمات به روش دیالکتیکی، که مطلوب افلاطون بود، صورت می‌گرفت، اما او سخنرانی‌های پیوسته نیز ایراد می‌کرد، که افراد خارج از آکادمی نیز در برخی از آنها شرکت می‌کردند. آریستوکسنوس می‌گوید: ارسطو به نقل داستان مربوط به سخنرانی افلاطون «درباره‌ی خیر» علاقمند بود. اکثر مردم با این امید در آن سخنرانی حاضر شدند که برخی دستورالعمل‌های مهم درباره‌ی هوشبختی بشر بشنوند، اما وقتی دیدند سخنرانی او فقط به ریاضیات و اخترشناسی اختصاص یافته است احساس انزجار کردند. ارسطو آنجا که بر ضرورت بیان مطالب برحسب آمادگی شنوندگان تأکید می‌کرد، این مثال را به کار^{۳۹} سخنرانی بایستی در ورزشگاه ایراد شده باشد، یعنی بخش عمومی آکادمی که سوفسطاییان و دیگر کسان معمولاً در آنجا به بحث می‌پرداختند. البته شاگردان خود افلاطون نیز در آن حاضر شدند، و فلاسفه نیز به نوبه‌ی خویش حضور یافتند؛ از جمله‌ی آنها ارسطو، اسپوسیپوس و کسنوکراتس بودند، که، ضمن حضور در سخنرانی، سعی کردند تا حد امکان آن را بنویسند و حفظ کنند. سیمپلیکیوس چنین نقل می‌کند (شرح طبیعیات، ۱۵۱، ۶، گایسر متون، ۸)، و چون اصل داستان یقیناً به ارسطو باز می‌گردد، در صحت آن نمی‌توان تردید کرد. با این حال داستان تردید آمیزی است، و ارسطو و دیگران بایستی برای فرا گرفتن افکار افلاطون درباره‌ی این موضوع اصلی فرصت‌های بهتری در اختیار می‌داشتند. و از افلاطون نیز انتظار نمی‌رود که برخی از مشکل‌ترین نظریات خودش را برای شنوندگانی مطرح کند که هیچ آمادگی ندارند.^{۴۰}

(، کایل به پیروی از برگ به جای آن واژه‌ی *μουσικὸς* را ضبط است.
 ۳۹. آریستوکسنوس، اصول وزن، ۲ (ص ۳۰ در مجموعه‌ی ماییم). کل متن در *B. T. 357f.*
Düring, A. in Anc آمده است، برای شرح او نیز به همان جا رجوع کنید. گایسر نیز در متون افلاطونی، شماره‌ی ۷، بخشی از متن را همراه تفسیر آورده است.

کاملاً ممکن هست که موضوعات مورد تعلیم در آکادمی، در دوره‌ای نزدیک چهل سال که از تأسیس آن تا مرگ افلاطون طول کشید، تغییر کرده باشد. اگر اینگونه باشد، هیچ وسیله‌ای برای معین کردن زمان این تغییرات در دست نداریم، جز اینکه از محتوای خود محاورات نتایجی اخذ کنیم؛ البته در تعیین تاریخ محاورات نیز دانش ما با حدسیات آمیخته است. تدریس ریاضیات (از جمله موسیقی و اخترشناسی) و نظریه‌ی سیاسی در تمام این مدت استمرار داشته است. به نظر افلاطون، این دو تفکیک‌ناپذیر بودند، زیرا از آثار او به خوبی معلوم می‌شود که در دیدگان او علوم دقیقه مقدمه ضروری برای جریان دیالکتیکی هستند و فقط این جریان است که ما را به دیدار نهایی خیر رهنمون می‌شود؛ و آرمان افلاطون این بود که افراد قبل از اشتغال به امور سیاسی این بصیرت فلسفی را در خویشتن به وجود آورند. این فرض کاملاً معقول است که موضوعات درسی آکادمی همان چیزهایی باشد که افلاطون در جمهوری به طور دقیق توضیح داده است. بی‌تردید هدف افلاطون پرورش سیاستمداران خبره بوده است، اما حالا هم مثل دوران جوانی او - زمانی که (تصور می‌کرد) نقش خود را به عنوان یک معلم بهتر ادا می‌کند تا به عنوان یک مدیر فعال - طعمه‌ی فریبنده‌ی نظریه‌ی فلسفی محض هنوز با حس تکلیف در برابر جامعه‌ای که در تمثیل غار به روشنی تمام تصویر می‌کند، در تضاد بود؛ آنجا که فیلسوفان که به دیدار نور حقیقی نایل آمده‌اند بالاجبار مکلف می‌شوند تا به تاریکی بازگردند و به کمک و نجات کسانی بشتابند که زمانی خودشان نیز همچون آنها در بند توهمات بودند و اینک نجات یافته‌اند. علوم طبیعی را در دوره‌ای خاص، دست کم برای مبتدیان، تعلیم می‌دادند. در قطعه‌ی مشهوری که از شاعر کمدی‌پرداز،

«۴۰. سؤالاتی از این دست بوده است که بدگمانی چرنیس را درباره‌ی کل ماهیت «آرای نانوشته»

برانگیخته است» (*Riddle 11f.*). در این مورد مقایسه کنید با *A. in Anc. B. t. 329-61*.

.Düring,

اپیکراتس Epicrates، نقل می‌کنند فقط پسران (Μειρακαί) هستند که افلاطون در ورزشگاه عمومی برایشان کلاسی تشکیل داده است تا اصول طبقه‌بندی گیاهان را به آنها بیاموزد.^{۴۱} در گرایش خود افلاطون به مطالعه‌ی طبیعت تغییری به وجود آمد. جهان محسوس همیشه از نظر هستی‌شناختی در مرتبه‌ی ثانوی قرار می‌گرفت، و بازتاب متغیر و ناقص جهان معقول تلقی می‌شد، و فقط می‌توانست متعلق باور واقع شود، نه متعلق دانش؛ اما او در میان نوشتن جمهوری و تیمائوس به مطالعه‌ی آن تمایل بیشتری پیدا کرده بود. علاقه‌ی حیرت‌آور ارسطو (و همین‌طور اسپوسیپوس) به زیست‌شناسی را بایستی برخاسته از آکادمی بدانیم. پاره‌ی اپیکراتس به دوره‌ای اشاره می‌کند که روش تقسیم اهمیت خود را در اندیشه‌ی افلاطون پیدا می‌کند، روشی که ابتدا در فایدروس به آن اشاره می‌کند و سپس به تفصیل در سوفسطایی و سیاستمدار توضیح می‌دهد.

اما همان‌طور که باید از مولف قوانین، اگر نگوییم مولف جمهوری، انتظار داشته باشیم هدف اصلی تعلیم و تربیت برای اشتغالات سیاسی هرگز از ذهن او بیرون نرفت. بی‌تردید هدف او این بود که اکثر شاگردانش پس از ترک آکادمی به امور سیاسی پردازند، اما نه اینکه خودشان به دنبال قدرت باشند بلکه برای کسانی که در مسند قدرت هستند قانون وضع کنند و راهنمای آنها باشند؛ و تعدادی از شاگردان او را می‌شناسیم که چنین کردند.^{۴۲} بهترین نمونه‌ها اراستوس

۴۱. اپیکراتس، پاره‌ی ۱۱ (در ج ۲، ص ۲۸۷ مجموعه‌ی کوک)؛ متن کامل در متون شماره‌ی ۶ گایسر آمده است: ترجمه‌ی فیلد در *P. and Contemps.* 38f. برای کتابشناسی جدید ر. ک. به 5. n. 81 in *CQ* 1962, Balme.

۴۲. افلاطون، در سیاستمدار ۲۵۹ b، می‌گوید: کسی را که دارای هنر حکمرانی بوده باشد، حتی اگر در هیچ سیمتی مشغول نباشد، به حق می‌توان، به دلیل همین مهارتش، سیاستمدار دانست.

Erastus و کوریسکوس Coriscus هستند، شهروندان اسکپسیس در تروآد Troad، که پس از مطالعه‌ای در آکادمی به زادگاه خودشان بازگشتند و در آنجا مورد توجه هرمیاس Hermias حاکم آترانیوس، قرار گرفتند. هرمیاس تحت تأثیر آن دو و همین‌طور تحت تأثیر ارسطو و کسنوکراتس به مطالعه‌ی فلسفه‌ی افلاطون پرداخت، و شیوه‌ی حکومتی معتدلی را درپیش گرفت و به نتیجه‌ی رضایت‌بخشی نیز رسید.^{۴۳} پلوتارک می‌گوید: افلاطون شاگردان خویش آریستونوموس Aristonymus، فورمیو Phormio و مندموس Menedemus را به ترتیب به سوی مردم آرکادی Arcadians، الئا Eleans و پورها Pyrrhaeans فرستاد تا قوانین آنها را اصلاح کنند. نیز می‌گوید: ارسطو و ائودوکسوس Eudoxus هر کدام قوانینی برای شهر خود وضع کردند، و اسکندر کسنوکراتس را به مشاورت خویش در امر سلطنت برگزید.^{۴۴} ائودوکسوس نمونه‌ی خوبی برای نشان دادن سازگاری نظریه‌ی سیاسی افلاطون با فعالیت‌های علمی و فلسفی بود. فعالیت قانونگذاری او در کیندوس Cnidus را هرمیپوس تصدیق می‌کند (به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸۸؛ انجام چنین کاری از سوی ارسطو محل تردید است)، و او در عین حال ریاضیدان، ستاره‌شناس، فیلسوف و (چنانکه

۴۳. کهن‌ترین مأخذ، نامه‌ی ششم افلاطون است، احتمال اصالت آن زیاد است. و پس از آن مطالبی است که از هرمیپوس و ثئوپومپوس در شرح دیدوموس بر گفتارهای فیلیپی دموستنس آمده است، و نیز استرابون و *Index Acad.* به ویژه ر. ک. به *A. in Anc. B.T.* 272-83. Düring و وُرمِل در *Yale C.S.* 1935.

۴۴. پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۲۶ c. در این صورت، اسکمپ Skemp در خلاصه‌گیری خویش بیش از اندازه جانب احتیاط را می‌گیرد (28, 1971 CR): «(به جز مورد اراستوس و کوریسکوس) به آسانی نمی‌توان مدرکی پیدا کرد که بر فرستادن جوانان آکادمی برای شرکت عملی در سیاست دلالت بکند؛ اما دست کم این احتمال هست که چنین اخباری موثق باشند، و افلاطون شخصاً این کار را معقول بداند.» برای شرح کامل شواهد ر. ک. *C. C.* 8-9. Morrow, P.'s.

می‌گویند) پزشک ماهری نیز بوده است. همچنین می‌گویند چندین شهر از خود افلاطون دعوت کردند که برای آنها قانون اساسی جدیدی بنویسد، ولی او امتناع ورزید.^{۴۵}

در شرح زندگی و تعلیمات افلاطون لازم است به ایسوکراتس Isocrates نیز اشاره‌ای داشته باشیم؛ او حدود هشت سال قبل از افلاطون به دنیا آمد و حدود ده سال پس از مرگ وی در ۳۳۸ ق. م، وقتی که ۹۸ سال داشت، درگذشت. این دو رقیب شغلی بودند، زیرا ایسوکراتس نیز مدرسه‌ای در آتن داشت که چند سال پیش از آکادمی تأسیس کرده بود؛ هر دو مدعی تعلیم فلسفه بودند، اما برداشت آنها از این واژه متفاوت بود.^{۴۶} در آثار او حملات صریحی بر برداشت‌های سقراطی و افلاطونی از فلسفه به چشم می‌خورد، و پاسخ‌های آنها، و همین‌طور انتقادهای مستقل، نیز در محاورات افلاطون دیده می‌شود. آن دو معمولاً از آوردن اسم یکدیگر خودداری می‌کنند، اگرچه افلاطون در یک جا، فایدروس (279 a-b)، به صورت تاحدودی تردآمیز درباره‌ی ایسوکراتس سخن گفته است. افلاطون براساس تاریخ نمایشی این محاوره، از زبان سقراط به تمجید

۴۵. دعوت مردم کورنه در پلوتارک *Ad princ. inerud.* 776d آمده است؛ دیوگنس لائرتیوس به نقل از پامفیل (قرن اول میلادی) می‌گوید مردم آرکادی و تبس نیز از مگاپولیس دعوت کردند. نیز ر. ک. به فریدلندر، *Pl.* 1, 102، و برای منابع مفصل قدیم و جدید به همان 27 355 n. نیز ر. ک. به 1. 420 n. Zeller 2.

۴۶. مدارک مربوط به مدرسه‌ی ایسوکراتس بیشتر همان آثار خود او هستند؛ او در سخن گفتن درباره‌ی خودش و کارهایش کوتاهی نکرده است. همان‌طور که فیلد می‌گوید (22 *P. and Contemps.*)، این مدرسه ظاهراً «فقط متشکل از روابط شخصی صیرف بوده و سازمان ثابتی نداشته است.» ایسوکراتس، برای تدریس، پول می‌گرفت و سوفسطاییانی را که پول ناچیز می‌گرفتند تحقیر می‌کرد. افلاطون در تأسیس مدرسه‌ی خویش از الگوی ایسوکراتس پیروی نکرد، بلکه، می‌توان گفت، عمدتاً انجمن‌های فیثاغوری را که در جنوب ایتالیا دیده بود، سرمشق خود قرار داد.

ایسوکراتس که هنوز جوان است می‌پردازد، و آینده‌ی درخشانی برای او پیش‌بینی می‌کند و ذهن او را دارای استعداد فلسفی می‌داند. درباره‌ی روابط شخصی میان آن دو فقط مطالبی در حکایت‌های متأخر آمده است؛ و ما تا به محاوراتی نرسیم که در آنها به نظریات او اشاره شده است نمی‌توانیم بیش از این چیزی بگوییم (این محاورات عمدتاً عبارتند از گرگیاس، ائوتودموس و فایدروس).

دیونوسیوس اول در ۳۶۷ مُرد، و پسر او که تا آن زمان در پشت صحنه زندگی کرده بود و با او رفتاری در شأن کودکان در پیش گرفته بودند، ناگهان خود را در مسند حکمرانی بر امپراتوری دید که پدرش در سیسیل و ایتالیا به وجود آورده بود. دایی او دیون، که در جوانی زودباور نفوذ زیادی داشت، او را متقاعد کرد که از افلاطون دعوت به عمل آورد،^{۴۷} و خود نیز نامه‌ای به افلاطون نوشت و در آن بر استعداد دیونوسیوس جوان برای قبول تعلیم و تربیت و یادگیری فلسفه تأکید کرد و اظهار داشت که بهترین فرصت برای تحقق آرمان افلاطون در جمهوری و تربیت حاکمی که فیلسوف نیز باشد، فراهم شده است. افلاطون در همین اثر می‌پذیرد که کسانی که در مقام‌های بالا قرار دارند تأثیرات مخرب را زودتر می‌پذیرند، و بنابراین امید موفقیت در واقع ناچیز بود. اما او این سؤال را مطرح کرد که آیا تصورناپذیر است که پسر یک پادشاه یا جبار طبیعتی فلسفی داشته باشد، و در آن صورت بتوان کاری کرد که این طبیعت را در سرتاسر عمر خویش نگه دارد؟ فقط یک مورد برای این امر کافی است، بنابراین نباید مایوس شویم و کل جریان را به دیده‌ی صرف تخیل بنگریم (جمهوری، c ۵۰۲a-۴۹۴). برای دیون مشکل نبود که مولف این سخنان را برای بازگشت به سیسیل باز دارد تا برای شکل دادن به اندیشه‌ی جبار جوان، او را یاری دهد، اما برای افلاطون

۴۷. براساس استدلال زمانشناختی رایل، دنوسیوس اول بایستی در زمان ارسال دعوتنامه هنوز در قید حیات بوده باشد؛ در این صورت باید نامه‌های ۳، ۷ و ۱۳ را مجعول بدانیم؛ ر. ک. به کرومبی در 1969, 367-9. *PhR*.

به هیچ وجه شایسته نبود که بگوید «انگیزه‌ی اصلی او این بود که قواعد فلسفی خویش را در قالب رفتار سیاسی درآورد.»^{۴۸} از نامه‌ی هفتم که یگانه مدرک برای حالت ذهنی اوست چنین چیزی برنمی‌آید. افلاطون اکنون شصت سال دارد، و بیست سال گذشته را به تحقیق و تعلیم فلسفه پرداخته است. او بنا به شهادت نامه کاملاً بیمناک و نگران است. جوانی دیونوسیوس مانع از اعتماد افلاطون بر او بود؛ او، به تصریح خودش، بر انگیزه‌های متعارض و متغیر جوانان واقف بود؛^{۴۹} همان‌طور که در جمهوری (۴۹۸b) تأکید کرده بود، اذهان ناپخته برای تعلیم جدی فلسفه آمادگی ندارند. از سوی دیگر او به داوری دیون ایمان استواری داشت؛ زیرا دیون مرد پر تجربه‌ای بود که افلاطون خردمندی او را می‌ستود و در افکار و امیال درونی خویش او را سهم می‌دانست. شاید دیون برحق بود، و این یگانه فرصتی بود که بتوانند همان «یک انسان را که برای همیشه کافی است» تربیت کنند؛ البته پیش از آنکه چارپلوسان و وسوسه‌گران در او نفوذ کنند (در مورد کافی بودن تربیت یک نفر، عبارتی که در نامه آمده است عین عبارت جمهوری است).

۴۸. هاموند در *Hist 517* چنین می‌گوید. برای پشتوانه‌ی تاریخی این حوادث و اظهار نظر این تاریخنگار درباره‌ی نقش افلاطون در عاقبت غم‌آلود آنها ر. ک. به pp. 517-20.

۴۹. خود دیون، به عنوان یکی از دلایل موفقیت، به جوانی دنوسیوس و انعطاف‌پذیری او، و همین‌طور به استعداد دیگر اقوام او برای تعلیم و تربیت، اشاره کرده بود (نامه‌ی هفتم ۳۲۸a). بنابراین وقتی افلاطون بی‌درنگ (۳۲۸b) نگرانی‌های خود را درباره‌ی جوانان و انعطاف‌پذیری‌های آنان ابراز می‌کند، بایستی دیونوسیوس را در نظر داشته باشد. می‌گویند او در آن زمان ۲۵ ساله بود (Bluck, *Letters VII and VIII* p. 85)، و تصور برخی‌ها این است که او تاحدودی بزرگ‌تر آن بوده است که دوره‌ای از تعلیم را با افلاطون شروع کند. (عقیده‌ی برنت *T. to P. 296* و بلاک *PLT 36* این است.) اما روشن است که او هم از نظر عقل و هم از حیث شخصیت، عقب مانده و نافرہیخته بود. نامه‌ی سوم ۳۱۶c می‌گوید او در آن زمان *ontos sporodra pason* بود.

اما انگیزه‌ی افلاطون بیش از هر چیز، آنگونه شرم احساساتی و نابجا بود که به افراد نظریه‌پرداز و متفکر در هنگام قصور از رویایی با اقدام‌های عملی - که در واقع هیچ صلاحیتی نیز برای آن ندارند - دست می‌دهد. انگیزه‌ی او همین احساس بود؛ و نیز تصور می‌کرد امتناع او از عزیمت، خیانتی به دوستی او با دیون است، کسی که، به گمان افلاطون، ممکن بود دشمنانش در سیراکوس مخاطراتی برایش پیش آورند؛ به این دلایل بود که «اشتغالات آبرومندانه‌ی خود را ترک گفتم و خویشان را در جنگ جباری انداختم که نه او را برای تعلیمات خویش اهل می‌دانستم و نه شخصاً با او هم‌نوا بودم» (d ۳۲۹).

افلاطون به محض رسیدن به سیسیل دریافت که وضع آنجا کوچک‌ترین آمادگی‌ای برای تعلیم و تربیت فلسفی ندارد. اطراف دیونوسیوس را مخالفان دیون فرا گرفته‌اند و با تهمت و افترا بدبینی سلطان را به دیون برانگیخته‌اند؛ به طوری که سرانجام چهار ماه پس از ورود افلاطون، دیون را به دسیسه علیه حکومت متهم ساختند و از سیسیل اخراج کردند. از طرف دیگر دیونوسیوس نسبت به علاقه‌ی افلاطون به دیون حسادت می‌ورزید، و سعی می‌کرد خودش جای او را در دل افلاطون اشغال کند. اما یگانه راه موفقیت او این بود که خود را با جدیت و اشتیاق وقف تعلیمات فلسفی افلاطون سازد؛ دیونوسیوس نتوانست به چنین کاری تن بسپارد و سرانجام متقاعد شد که با بازگشت افلاطون به آتن موافقت کند. سیسیل در آن زمان مشغول جنگ بود (a ۳۳۸)،^{۵۰} و این دو قرار

۵۰. نامه‌ی هفتم a ۳۳۸: *ην γαρ τότε πόλεμος εν Σικελια* پلوتارک، دیون، ۱۶: *πολεμον τινος εμπεσοντος* فیلد (همان‌جا، ۲۱) این جنگ را «جنگ تازه‌ای با کارتاژ می‌داند؛ اِد. میر، و بعداً لایزگانگ (RE 2354) آن را ناظر به جنگ لوکانیا Lucania می‌دانند که در ۳۶۵ اتفاق افتاد؛ هاروارد (Epp. 209, n. 73) منابع ما را درباره‌ی تاریخ سیسیل آنقدر ناقص می‌داند که براساس آنها جز با حدس و گمان نمی‌توان به نتیجه‌ای رسید. اگر این جنگ همان جنگ لوکانیا باشد، می‌توان آن را تأییدی دیگر بر عزیمت افلاطون در ۳۶۵ دانست که مقبول عام است.

گذاشتند که پس پایان جنگ و حصول امنیت، افلاطون و دیون با هم به سیسیل بازگردند. بدین ترتیب دیون در آتن به افلاطون و آکادمی پیوست (پلوتارک، دیون ۱۷).

افلاطون، بنابراین قول رایج، در ۳۶۵ به آتن بازگشت، و دوباره چهار سال در آکادمی به فعالیت فلسفی - تدریس و تألیف - پرداخت. سپس دیونوسیوس دعوت مصرانه‌ی دیگری فرستاد، اما در عین حال از افلاطون خواست که با یک سال تأخیر در بازگشت دیون موافقت کند. خود دیون نیز با اصرار زیاد از افلاطون می‌خواست که به سیسیل بازگردد، و همه‌ی گزارش‌ها یک صدا حکایت می‌کردند که دیونوسیوس واقعاً علاقه‌ی اصیلی به فلسفه پیدا کرده است. اما افلاطون که علاقه‌ای به بازگشت نداشت، پاسخ داد که او پیر شده است و دیونوسیوس نیز به وعده‌ی خویش وفا نکرده است. ولی اصرار آنها بالا گرفت. از جمله دلایل اشتیاق دیونوسیوس به فلسفه این بود که تعدادی از فلاسفه را در دربار خویش گرد آورده بود و آنها بر پایه‌ی این فرض نادرست که او قبلاً تحت تعلیم افلاطون قرار گرفته است با وی به بحث نشسته بودند. به نظر افلاطون (d ۳۳۸) استعداد اصیل دیونوسیوس برای یادگیری با جاه‌طلبی مفرط و علاقه‌ی او به اشتهار به دانش دوستی همراه بود. او حالا شرمسار بود از اینکه از حضور قبلی افلاطون بهره‌ی وافی نگرفته است، و نگران بود که اگر افلاطون دعوت او را رد کند دیگران گمان خواهند کرد که او استعدادهای سلطان را ناچیز می‌انگارد و شیوه‌ی زندگی او را خوشایند نمی‌داند. بنابراین از فیلسوفان درخواست کرد که اصالت پیشرفت او در فلسفه را تأیید کنند؛ گل سرسبد او آرختاس Archytas - فیلسوف و سیاستمداری فیثاغوری از تارنتوم Tarentum - بود. افلاطون به آرختاس و حلقه‌ی او احترام زیادی می‌گذاشت و با آنها دوستی گرمی احساس می‌کرد؛ و خود افلاطون بود که موجب پیوند آنها با دیونوسیوس شده بود (d ۳۳۸). او برای کوشش‌های متحدانه‌ی تمامی دوستان خویش ارزش زیادی

قابل بود، لذا برای سومین بار در ۳۶۱ قصد سیسیل کرد،^{۵۱} اگرچه اینک تنگه‌های مسنه برای او فقط از مخاطرات هولناک سکولا و خاروبدیس^{۵۲} حکایت می‌کردند (۳۴۵e).

این سفر افلاطون به طور کاملاً ناخواسته صورت گرفت. او (همان‌طور که خودش می‌گوید) تحت تأثیر اصرار فرستادگان سیسیلی و اجبار دوستان آتنی قرار گرفت، و باز این استدلال کهنه را برای خویشتن مطرح کرد که نباید دیون و دوستان تارنتی خویش را تنها بگذارد و بهتر است برای آخرین بار دیونوسیوس را به محک آزمون بکشد. بدین ترتیب سومین تراژدی آغاز شد. افلاطون می‌گوید: «من دست کم جان خویش را به خطر انداختم» - اشاره‌ای به شکست کامل این امر مخاطره‌آمیز. او ابتدا باید علاقه‌ی دیونوسیوس را امتحان می‌کرد، برای این کار به او توضیح داد که فلسفه‌ی واقعی کدام است، و کدامین مطالعات مقدماتی برای نیل به آن ضرورت دارند، و چه مقدار وقت و زحمت برای این کار لازم است و کدامین حقیقت را باید در سرتاسر زندگی مدّ نظر داشت و راهنمای خویش ساخت. افلاطون قبول این برنامه را محک تجربه‌ای برای مزاج فلسفی می‌دانست. وقتی به این کار اقدام کرد، حتی فرصت نیافت که توضیح برنامه‌ی خویش را به انجام رساند؛ دیونوسیوس (که نمونه‌ی کامل انسان نادان سقراط بود، یعنی حتی از نادانی خویش نیز خبر نداشت) کاملاً مطمئن بود که مهم‌ترین نکات را قبلاً از تعالیم تباه‌کننده‌ی فلاسفه‌ای که در دربارش بودند فرا گرفته

۵۱. همه‌ی محققان این تاریخ را قبول دارند. «وقتی که کسوف ۱۲ می ۳۶۱ ق.م. رخ داد، افلاطون در باغ کاخ سلطنتی مسکن گزیده بود» (ویلاموویتس، *Pl.* 1, 550، احتمالاً با نظر به پلوتارک، دیون ۱۹).

۵۲. Charybdis, Scylla؛ دو غول دریایی که براساس اساطیر یونان در تنگه‌ی مسنه میان ایتالیا و سیسیل از دو طرف راه را بر مسافران می‌بندند. افتادن میان سکولا و خاروبدیس ضرب‌المثلی است که بر قرار گرفتن در میان دو امر خطرناک دلالت می‌کند - م.

است.^{۵۲} سپس تا آنجا پیش رفت که «کتاب راهنمایی» (τεχνη) نوشت و مدعی شد که آن را بر پایه‌ی تعلیمات افلاطون تنظیم کرده است، این کار باعث گلایه‌ای از سوی افلاطون شد که در آغاز این مجلد (ص ۱۵) آورده‌ایم. اوضاع هر روز بیش از پیش بدتر شد. دیونوسیوس نه تنها دیون را پیش خود نیاورد، بلکه اموال او را تصرف کرد و درآمدی را که او - در ضمن اقامت در یونان - از آن به دست می‌آورد قطع کرد. افلاطون سعی کرد سیسیل را ترک گوید، اما دیونوسیوس خشم او را با طرح‌های خوش ظاهر درباره‌ی آینده‌ی دیون و نقش افلاطون در آن مورد فرو نشاندد. «با تأخیر او تا فصل کشتیرانی آینده موافقت کن، و البته دیون به خاطر کمکی که به او می‌کنی سپاسگزار تو خواهد بود.» بیچاره افلاطون مهلت خواست تا بعداً پاسخ دهد، و سپس به شیوه‌ی استادانه‌ی خویش به بررسی جنبه‌های مثبت و منفی قضیه پرداخت، و بالاخره به این نتیجه رسید که هیچ کس بدون دستور صریح دیونوسیوس او را سوار کشتی نخواهد کرد، و او با زندگی خویش در باغ کاخ سلطنتی در واقع عملاً زندانی شده است. بنابراین «تصمیم گرفت» که بماند؛ و دیونوسیوس بی‌آنکه افلاطون را در جریان بگذارد شروع به حراج اموال دیون کرد. از آن پس روابط حسنه‌ی میان آن دو به آخر رسید، اگر چه هر دو در بیرون چنان وانمود می‌کردند که هنوز دوست یکدیگرند. پس از چندین رویداد دیگر افلاطون به آرختاس تارانتی پیغام فرستاد، و دوستان او در آنجا، به بهانه‌ی ابلاغ پیام سیاسی، یک نفرشان را همراه کشتی‌ای روانه‌ی سیسیل ساختند، و او دیونوسیوس را واداشت که با خروج

۵۳. از جمله‌ی این فیلسوفان آریستیپوس بود (پلوتارک، دیون، ۱۹)، که فلسفه‌ی لذت‌گرایانه‌ی او بی‌تردید مورد رضایت افلاطون نبود. درباره‌ی آریستیپوس ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی بند (۳). (من در ۳۱۰، یادداشت ۱، به تبع گروه، فقط بر دیوگنس لائرتیوس اعتماد کرده‌ام، و اقامت آریستیپوس در سیسیل را همزمان با حکومت دیونوسیوس اول دانسته‌ام، اما پلوتارک به صراحت می‌گوید که او در دربار دنوسیوس جوان بود.)

افلاطون موافقت کند.

بدین ترتیب اشتغال مصیبت‌بار افلاطون به سیاست عملی پایان یافت. اسپوسیپوس که در آتن با دیون دوست شده بود و افلاطون را تا سیسیل همراهی کرده بود، دیون را تحریک کرد که به سیسیل بازگردد و با توسل به زور، دیونوسیوس را به سزای عمل خویش برساند. دیون از افلاطون یاری خواست، ولی این بار با مقاومت او روبه‌رو شد. جواب افلاطون این بود که او در اثر اصرار دیون بود که با دیونوسیوس نان و نمک خورده و همراه او آیین‌های دینی به جای آورده است، و دیونوسیوس، اگرچه شاید معتقد بود که افلاطون با دیون همدستی می‌کند تا علیه او اقدام کنند، با این حال از ریختن خون او اجتناب کرده است. در هر حال او، یعنی افلاطون، در سنی نبود که برای یاری کسی به جنگ پردازد؛ او آماده است به هر کاری که در راه مصالحه برداشته شود کمک کند، ولی اگر دیون سودای دیگری در سر دارد باید از دیگران کمک گیرد. دیون با نیرویی متشکل از مزدوران به سیراکوس یورش برد، جنگ و اغتشاش ادامه یافت، شهر از قتل و غارت خسته گردید، و ماجرا با کشته شدن دیون پایان پذیرفت. حتی پس از این همه اتفاقات، تأثیر دیون بر روی افلاطون آنقدر زیاد بود که به خود اجازه نداد او را سرزنش کند. افلاطون گفت اگر دیونوسیوس اموال دیون را باز پس داده بود، هیچ‌یک از این حوادث رخ نمی‌دادند، زیرا او چنان تأثیری بر روی دیون داشت که می‌توانست از اقدام وی جلوگیری کند. افلاطون وفات نامه‌ای برای او نوشت که به دست ما رسیده است، در پایان آن به محبت پیشین میان آن دو با احساسات تصریح شده است؛ می‌گویند این سوگ‌نامه را بر روی قبر او در سیراکوس حک کردند (دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۰).

نتیجه‌گیری اولیه‌ی ما از مفاد نامه‌ی هفتم و اظهارات پلوتارک این است که افلاطون فقط استعداد نظریه‌پردازی داشته، و عاجز از آن بوده است که بر نظریات سیاسی و روانشناختی خویش بر طور موفق جامه‌ی عمل بپوشاند. نباید تصور

شود ای امر به عظمت افلاطون لطمه می‌زند. قدرت داوری سریع و صحیح درباره‌ی افراد و اوضاع، و توان تصمیم‌گیری‌های فوری برای اقدام ضروری در موقعیتی که رهبران در زیر نفوذ کسانی قرار گرفته‌اند که فقط هدفی خودخواهانه دارند، معمولاً، در هیچ انسانی، لازمه‌ی ضروری عمق عقلانی‌ای نیست که نظریات اخلاقی و مابعدالطبیعی، و دست‌آوردهای منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون داشته‌اند و اولین و با ارزش‌ترین میراث او محسوب می‌شوند. هیچ جای شگفتی نیست که مولف جمهوری و حتی قوانین از نظر سیاسی تا حدودی ساده‌لوح باشد، و بیشتر در خانه بنشیند و قوانین و اصولی را بر روی کاغذ آورد و عملاً درگیر پستی و بلندی‌های زندگی سیاسی یونان نشود؛ به علاوه، حیات سیاسی سیراکوس، حتی براساس معیارهای یونانی، واقعاً بسیار پیچیده بوده است. افلاطون طبیعتاً شبیه فیلسوفی بوده است که خودش در کتاب ششم جمهوری توصیف می‌کند: او با ملاحظه‌ی اینکه امکان ندارد بر جامعه‌ای که به سوی تبهکاری متمایل است هیچگونه سودی برساند، کنار می‌کشد، مانند کسی که در زیر دیواری پناه گرفته است در حالی که توفان از بالای سر او عبور می‌کند. هاروارد به حق می‌گوید (Epistles. p. 28) که در موضوعی چون حفظ اموال دیون «افلاطون همچون بچه‌ای در دست دیونوسیوس بود که به هر سمتی می‌خواست هدایت می‌کرد». رفتار دیونوسیوس خیلی بد نبود؛ او می‌خواست راه خویش را پیش گیرد و افلاطون جانب دوستش را می‌گرفت. اما توطئه‌گرانی در پشت صحنه بودند که می‌خواستند دیون شکست بخورد و نقشه‌های او و افلاطون درباره‌ی دیونوسیوس عملی نشود، افلاطون با این دسته نیز هماهنگ نبود. یگانه اشتباه او این بود که به جای اینکه مانند مورد سی‌تن جبار کناره‌گیری کند، تصور کرد که می‌تواند وارد جریان شود.

از این نظر می‌توان گفت که در این سال‌ها بر حکمت عملی او چیزی افزوده نشد. اما ملاحظه‌ی اینکه چرا او پس از آن همه تردیدها و وسواس‌ها که

داشته است، و نامه‌ی هفتم مکرر بر آن تأکید می‌کند، بالاخره قبول کرد که تن به مسافرت در دهد، بُعد دیگری از شخصیت او را روشن می‌سازد، و این بُعد نیز عاری از جذابیت نیست. معمولاً می‌گوید او فرصت را غنیمت شمرد تا نظریه‌ی آرمانی مفصل خویش درباره‌ی فیلسوف - سلطان را عملاً محقق سازد، یا دست کم نشانه‌ی جبن دانست که این فرصت ناچیز را از دست بدهد. قسمت اخیر درست است، اما دیون بود که به افلاطون القا کرد که چنین فرصتی به دست آمده است و امتناع افلاطون مایه‌ی شرمساری خواهد بود (نامه‌ی هفتم، e ۳۲۸). این داستان روشن می‌سازد که افلاطون به روابط شخصی خویش با دیگران اهمیت فوق‌العاده‌ای قایل بوده است، و همین روابط می‌توانست در تصمیم‌گیرهای او در امور اجتماعی و همین‌طور امور شخصی تأثیر بگذارد. هر کس داستان را بخواند متوجه می‌شود که دیون محور اصلی مسافرت‌های افلاطون بوده است، و انگیزه‌ی عمده‌ی افلاطون برای عمل ناموفقِ اصلاح دیونوسیوس این بوده است که دیون بگوید او نسبت به دوستی میان آن دو و نسبت به فلسفه‌ی خودش نیکو عمل نکرده است. خود دیونوسیوس نیز در این میان بی‌تأثیر نبوده است، باید او را نیز دارای افسون شخصی نیرومندی بدانیم، به طوری که او حتی پس از اختلاف با دیون، ظاهراً با اشتیاق تمام در این اندیشه بود که از دوستی و خوش بینی افلاطون برخوردار بماند. ارزیابی شخصیت او فوق‌العاده دشوار است. ارسطو، در اشاره‌ای گذرا (سیاست، ۴ a ۱۳۱۲)، می‌گوید: دیون به این علت بر او خشمگین بود که همیشه در حال مستی به سر می‌برد؛ در داستانی آمده است («می‌گویند...»، پلوتارک، دیون، ۷) که او پس از نیل به سلطنت «سه ماه تمام به عیش و نوش پرداخت»؛ در این مدت دربار بر روی افراد و کارهای جدی بسته بود و به عیش و نوش و رقص و آواز و لودگی اختصاص یافته بود.^{۵۴} از طرف

۵۴. به نقل آتانیوس (ارسطو، پاره‌ی ۵۸۸ در مجموعه‌ی رُز) ارسطو گفته است که او «گاهی» سه ماه تمام به بدمستی می‌پرداخت. وقتی دیونوسیوس ناگهان پس از مرگ پدرش در مسند قدرت ←

دیگر، کسی که معمولاً مست و خمار باشد به راحتی نمی‌تواند توصیه‌های اخلاق‌گرایی^{۵۵} چون دیون و فیلسوفی چون آرخوتاس را دریابد. تردیدی نیست که او تنبل، سست اراده، و گوش به فرمان کسانی بود که با دیون مخالف بودند و از وی بیم داشتند. افلاطون، که به دلیل ارادت و اعتماد کامل بر دیون، به تعلیم دیونوسیوس اقدام کرده بود، وقتی بالاخره پی برد که به هیچ وجه نمی‌تواند او را فیلسوف گرداند، و وقتی دیونوسیوس اموال دیون را ضبط کرد، فقط می‌توانست بگوید که در هر صورت بایستی بر خودش و بر کسانی که برای سومین بار او را به گرداب سیسیل انداخته‌اند پیش از دیونوسیوس خشم گیرد.

داستان ماجراهای افلاطون در سیسیل را خیلی‌ها مطرح کرده‌اند، و قصد من این بود که فقط خلاصه‌ای از آن را بیاورم. اما، چنین به نظر آمد که مطالعه‌ی مجدد این منابع، بیش از آنچه تا کنون گفته‌ایم بر شخصیت او پرتو می‌افکند، و در برخی موارد هم چهره‌ی متفاوتی از او را نشان می‌دهد. شایسته است همه‌ی این مطالب را هنگام پرداختن به آثار او در خاطر داشته باشیم. دلیل دوم برای ذکر مجدد آن در کتاب حاضر این است که برای مشخص کردن تاریخ محاورات غالباً می‌گویند قبل، یا بعد، از اولین، دومین یا سومین دیدار افلاطون از سیسیل نگاشته شده است؛ و تا درباره‌ی هدف و حاصل خود این دیدارها اطلاعاتی نداشته باشیم، نمی‌توانیم اهمیت اینگونه سخنان را دریابیم.

از سیزده سال بقیه‌ی زندگی افلاطون اطلاع زیادی در دست نداریم. هر دو نامه‌ی هفتم و هشتم بعد از مرگ دیون نوشته شده‌اند، و نشان می‌دهند که افلاطون، هر چند دیگر شرکت فعالی در امور ندارد، مایل است به ارشاد اطرافیان

← قرار گرفت با اشتیاق زیاد به اسراف و اتراف پرداخت، و تعداد زیادی از درباریان نیز در این کار مشوق او بودند. اما لازم نیست به صحت کامل داستان‌هایی از قبیل آنچه پلوتارک می‌گوید معتقد باشیم.

۵۵. مقایسه کنید با نامه‌ی چهارم b-c ۳۲۱.

دیون پردازد، مشروط بر اینکه آنها، به عبارت خود وی، صمیمانه در جهت تحقق اهداف دیون گام بردارند، یعنی خویشتن را به صورت حاکمان مستبد نیاورند و سیراکوس را برده‌ی خویش نسازند، بلکه «جامه‌ی زیبا و آراسته‌ی آزادی را بر تن آن کشور بپوشانند» (۳۳۶ a) - آزادی در سایه‌ی حکومت قانون. به فاتحان توصیه می‌کند که بهترین افراد هلاس Hellas را دعوت کنند و مجمعی تشکیل دهند و بدون هیچ‌گونه تبعیضی به وضع قانون پردازند، و نیز (برای اینکه بتوانند به خاتمه یافتن منازعات داخلی امیدوار باشند) باید از هرگونه رفتار انتقام‌جویانه خودداری کنند و نشان دهند که خودشان اراده و توان تبعیت از قانون را دارند. در نامه‌ی هشتم، که با صراحت از زبان دیون سخن می‌گوید، تا آنجا پیش می‌رود که از سه نفر نام می‌برد که به نظر او بهتر است مشترکاً سلطنت قانونی‌ای را برپا سازند. دو نامه‌ی دیگر، که اکثر پژوهشگران در اصالت آنها متفق‌اند، نشان می‌دهند که افلاطون تا مرگ دیون با وی مرتبط بوده است و نیز به برداشت‌های مربوط به اعمال خودش در سیراکوس حساسیت داشته است. در نامه‌ی چهارم موفقیت‌های پیشین دیون را بر وی تبریک می‌گوید، اطلاعات تازه‌تر و بیشتری از وی درخواست می‌کند، و به او گوشزد می‌کند که موقعیتش ایجاب می‌کند که بیش از همه بر اساس عدالت و حقیقت و بزرگواری عمل کند. نامه‌ی سوم که به دیونوسیوس نوشته شده است، او را متهم می‌کند که حوادث گذشته را درست بازگو نمی‌کند. افلاطون در این نامه که به صورت دفاع از رفتار خودش نوشته است، حوادث گذشته را فهرست‌وار برمی‌شمارد.

اما، افلاطون بر روی هم، همان‌طور که خود می‌گوید (نامه‌ی هفتم ، d ۳۵۰) «از دست سرگشتگی‌ها و بدبختی‌های ایام اقامت در سیسیل، آزرده‌خاطر بوده است»، و وقتی که به سلامت به آتن برگشت احتمالاً دوباره به فلسفه روی آورد و با آرامش و امنیت، همراه با شاگردان و همکارانش به کار در آکادمی ادامه داد. با حضور ارسطو در آنجا - که حالا دیگر شاگرد نیست بلکه یکی از

جانشینانِ هفت سال غیبتِ افلاطون است - و همین طور با وجود ائودوکسوس و اسپوسیپوس و دیگر خردورزان برجسته و مستقل، امکانات هرگونه استدلال زنده‌ای فراهم بود. نیز وقت زیادی لازم بود تا دوازده کتاب قوانین نوشته شود، محاوره‌ای که هنگام مرگ او مهر تمام نخورده بود.

۲. تأثیرات فلسفی

افلاطون در خلأ عقلانی به تفکر پرداخت. برخی از عمیق‌ترین و اصیل‌ترین عقاید او از کوشش برای حل مسایلی به دست آمد که اسلاف وی مطرح کرده بودند و او کاملاً در اندیشه‌ی آنها بود. ارسطو می‌گوید: فلسفه‌ی افلاطون شبیه فلسفه‌ی فیثاغوریان بود، اما در عین حال ویژگی‌های خاصی نیز داشت. ارسطو این سخن را در کتاب اول مابعدالطبیعه آورده است، آنجا که به بررسی سهم فیلسوفان پیشین را در آموزه‌ی «علل» خودش می‌پردازد،^{۵۶} و نظریه‌ی صور افلاطونی را در بین آنها ذکر می‌کند. ارسطو می‌گوید افلاطون ویژگی بارز این نظریه را مدیون تأمل اولیه بر روی این دیدگاه هراکلیتوسی است که سرتاسر جهان محسوس همیشه در سیلان است و بنابراین نمی‌تواند متعلق دانش واقع شود. افلاطون با این ذهنیت به تعالیم سقراط روی آورد که از مطالعه‌ی طبیعت رو برگردانده و به امور اخلاقی پرداخته بود، اما در این حوزه به دنبال کلیات بود و توجه خود را معطوف اهمیت تعریف ساخته بود. افلاطون هر دو نظریه را صحیح می‌دانست و برای تلفیق آن دو چنین پنداشت که تعاریفی را که سقراط به دنبال آنها بود بایستی بر واقعیات غیر حسی اطلاق کرد؛ زیرا او غیرممکن می‌دانست

۵۶. مابعدالطبیعه، کتاب آلفا، ۲۹ a ۹۸۷ و بعد. من «علل» را به این دلیل در داخل گیومه نقل کرده‌ام که واژه‌ی ارسطویی αἰτία بسیار وسیع‌تر از علل است، اگرچه ترجمه‌ی مناسب دیگری وجود ندارد. وقتی او ریشه‌ی نظریه‌ی صور را در کتاب مو (۱۲ ۱۰۷۸b و بعد) بررسی می‌کند دگری از فیثاغوریان به میان نمی‌آورد.

که تعریف کلی متعلق به چیزی در جهان محسوس باشد، زیرا جهان محسوس همیشه در تغییر است. ارسطو پس از آن می‌گوید: «او این نوع واقعیات را صور نامید [به یونانی ایده‌آی *ideai*، که «نظریه‌ی مثل *Ideas*» نام خود را از همین کلمه گرفته است]، و گفت چیزهای محسوس وجودی جدا از صور دارند^{۵۷} و به آنها نام یافته‌اند.» ارسطو سپس به مقایسه‌ای میان این نظریه و دیدگاه فیثاغوریان می‌پردازد که صحت آن محل مناقشه است.^{۵۸} عبارت ارسطو را فقط به این منظور در اینجا آوردم تا نشان دهم که، علاوه بر آنچه از خود محاورات به دست می‌آید، شواهد خارجی‌ای نیز وجود دارند که تأثیر دیگر فلاسفه بر اندیشه‌ی افلاطون را نشان می‌دهند و می‌توان آنها را نیز شایسته‌ی بررسی و ارزیابی دانست. درباره‌ی فیثاغوریان، از روابط شخصی افلاطون با آرخوتاس و دیگران نیز اطلاعاتی در دست داریم؛ افلاطون در ضمن مسافرت به غرب با این افراد آشنا شد و به دوستی خود با آنها ادامه داد.

لازم نیست به این حقیقت تأکید کنیم که در محاورات، الهام‌بخش اصلی افلاطون برای قسمت اعظم زندگی‌اش سقراط است. در اکثر محاورات، سقراط است که مهار سخن در دست دارد، حتی در ثئیتوس و فیلبوس که افلاطون آنها را بعد از دوران پختگی خویش نوشته است. اما لازم است به خاطر داشته باشیم

۵۷. راس در ۹۸۷b ۸ (p. 161) می‌گوید به آسانی نمی‌توان *ειναι* را بعد از *παρα ταυτα* آورد و لازم است آن را با *λεγεσθαι* بیاورند. او بر همین اساس ترجمه‌ای نسبتاً غیر معمول عرضه می‌کند: «و او گفت محسوسات پس از اینها نامیده شدند و نام خود را مرهون رابطه‌شان با این صور هستند.» در آن صورت وقتی شش سطر بعد عبارت *παρα τα αισθητα... ειναι* را دوباره می‌خوانیم، بایستی کلمه‌ی *παρα* را به معنی دیگری بگیریم. به نظر من این کار مشکلاتی دارد. ارسطو در کتاب مو ۱۰۷۸b ۳۰ و ۳۱ کلمات *χωριστα* و *εχωρισαν* را به کار می‌برد.

۵۸. چرنیس در اعتبار تاریخی کل عبارت مناقشه کرده است. ر. ک. به کتاب او 103, and 193 . *ACPA* 109 n. 65, 180 n.

که در این دوره تغییر مهمی در افکار افلاطون رخ داده بود. سقراط در پارمنیدس، جوانی است که کاملاً در محاقِ درخشش پارمنیدس - که به صورت پیرمردی محترم تصویر می‌شود - قرار گرفته است، و هر چند در آغاز محاوره نقش مهمی برعهده دارد، در سه چهارم کل آن سخنی نمی‌گوید. در سوفسطایی و سیاستمدار، که پس از ثائیتوس تألیف شده‌اند، پس از اندکی تذکرات مقدماتی، مهار سخن را به دست الیایی گمنامی می‌دهد که از آن دیدن می‌کند؛ و همین‌طور در تیمایوس، تیمایوسِ لوکری Timaeus of Locri را به جای سقراط قرار می‌دهد.

افلاطون در قطعه‌ی مشهوری از فایدون (e ۹۵ و بعد) آشنایی عمومی خویش را با نظریات جهان‌شناختی و فیزیولوژیکی پیش از سقراطیان نشان می‌دهد، آنجا که سقراط می‌گوید برای پاسخگویی کامل به سؤال کیس لازم است به این پرسش کلی پاسخ دهد که اشیا چگونه به وجود می‌آیند و از بین می‌روند. تأثیر هراکلیتوس را در میهمانی (d ۲۰۷) ملاحظه می‌کنیم، آنجا که دیوتیما می‌گوید اجسام ما در سرتاسر زندگی مان دستخوش جریان مستمری از تغییر و تجدید قرار می‌گیرد، مو و گوشت و استخوان و خون و تمام اجزای دیگر بدن ما همیشه در تغییرند. در کراتولوس a ۴۰۲ از هراکلیتوس اسم می‌برد و این سخن مشهور او را نقل می‌کند که جهان همچون رودخانه‌ای است که نمی‌توانید دوبار بر آن گام نهید. در ثائیتوس e ۱۵۲ هراکلیتوس را در دریفِ پروتاگوراس و امپدوکلس قرار می‌دهد و می‌گوید آنها معتقدند که ریشه‌ی تمام اشیا حرکت و ترکیب است؛ و در مقابل آنها فقط از پارمنیدس اسم می‌برد که منکر حرکت بود؛ و بعدها در همین محاوره پیروان هراکلیتوس را، به طعن، مردمی می‌داند که ممکن نیست با آنها به بحث و گفت و گو نشست (e ۱۷۹ و بعد). آنها که به این نظریه معتقدند خود نیز در حرکت دائم قرار دارند. آنها نمی‌توانند استدلال کنند، بلکه عبارت‌های مختصر و کوتاهی را همچون تیر پرتاب می‌کنند، و کسی در

میان آنها معلم یا شاگرد نیست، زیرا هر کدام تصور می‌کنند که حقیقت به او الهام شده است و دیگران هیچ نمی‌دانند. این سخن اشاره‌ی ارسطو به کراتولوس به یاد می‌آورد، آنجا که (مابعدالطبیعه ۱۵-۱۰ a ۱۰۱۰) می‌گوید، او چنان تحت تأثیر عدم امکان جلوگیری از جریان تغییر واقع شد که در نهایت هرگونه سخن گفتن را غیر ممکن دانست و فقط انگشتانش را حرکت داد. افلاطون در سوفسطایی d ۲۴۲ می‌گوید تعلیمات هراکلیتوس دارای سختگیری معماگونه‌ای است، که اکثر فلسفه‌های دیگر فاقد آن هستند.

بزرگ‌ترین فردی که پس از سقراط بر افلاطون تأثیر نهاد پارمنیدس بود، خردمندترین مرد در میان پیش از سقراطیان که استدلال کاملاً عقلانی او برای انکار امکان حرکت و تغییر با چنان مقدمات ظاهراً مسلمی اقامه شده است که گریزی از آنهاست. پیش از این محاوراتی را برشمردم که او یا یکی از پیروان الیایی او، نقش برجسته‌ای را در آنها ایفا می‌کنند، سقراط در ثائیتوس از نقد کردن پارمنیدس به این دلیل امتناع می‌ورزد که همیشه او را، به عبارت هومر، مردی محترم و فوق‌العاده عظیم می‌دانسته است. در این توصیف هیچ نشانه‌ای از ریشخند به چشم نمی‌خورد. افلاطون در این محاوره و در سوفسطایی c ۲۱۷ (یقیناً به صورت تخیلی) از سقراط نقل می‌کند که در جوانی با او ملاقات کرده است، همین ملاقات موضوع بحث پارمنیدس است. افلاطون در میهمانی b ۱۸۷ و سوفسطایی a ۲۳۷ عملاً ابیاتی از پارمنیدس نقل کرده است. قسمت اعظم سوفسطایی به این بحث می‌پردازد که پارمنیدس فعل «بودن» را فقط به معنایی مطلق به کار می‌برد و لذا به این نتیجه می‌رسید که درباره‌ی «آنچه نیست» نه می‌توان سخنی بر زبان آورد و نه می‌توان به اندیشه پرداخت. افلاطون در ائوتودموس سوفسطاییان را به باد استهزا می‌گیرد آنجا که از طریق انتخاب قاطع میان «بودن» و «نبودن» استدلال می‌کنند که اگر کسی بخواهد آن چیزی (یعنی نادان) نباشد که قبلاً بود، باید نباشد، یعنی نابود شود (c-d ۲۸۳). در

سوفسطایی با سعی و زحمت نشان می‌دهد که «آنچه نیست، از برخی جهات وجود ندارد» زیرا «نیست» ممکن است فقط به معنی «غیر از است» باشد. راه دیگری که افلاطون - در مرحله‌ای ابتدایی‌تر - برای تعدیل ثنویت تند پارمنیدس [تقسیم به وجود و عدم]، در پیش گرفت معرفی مقوله‌ی واسطه‌ای هستی‌شناختی‌ای میان موجود و ناموجود بود، چنین چیزی نمی‌تواند متعلق معرفت کامل شود، بلکه فقط موضوع دوکسا، یعنی عقیده یا باور است. اما «باورهای انسان‌ها» برخلاف آنچه پارمنیدس گفته بود (پاره‌ی ۱، ۳۰) کاملاً باطل نیستند، بلکه در حد وسط میان شناخت و نادانی قرار دارند، زیرا متعلقات آنها بین هستی [کامل] صور و نیستی محض قرار دارند.^{۵۹}

از آنجا که قسمت اعظم فلسفه‌ی افلاطون را بدون توجه به شخصیت برجسته‌ی پارمنیدس نمی‌توان فهمید، جای تعجب است که ارسطو در توضیح ریشه‌های نظریه‌ی صور ذکری از او به میان نمی‌آورد. یک تبیین محتمل، اگر نگوییم توجیه محتمل، این است ارسطو دیدگاه پیشینیان را درباره‌ی موضوع خاصی - یعنی علل به وجود آمدن و از بین رفتن - توضیح می‌دهد. او قبول می‌کند که افلاطون مسئله‌ی علت‌ها را بررسی کرده است، اما از آنجا که پارمنیدس و پیروان او می‌گویند حرکت و به وجود آمدن به هیچ وجه امور واقعی نیستند، آنها را، به بیان ارسطو (۶-۲۵ و ۱۷-۱۲ b ۹۸۶)، باید کنار بگذاریم، زیرا دیدگاه آنها «بابحث کنونی علل ارتباطی ندارد».

در شرح دیدگاه‌های فیثاغوریان در جلد سوم (ترجمه‌ی فارسی) نشان دادیم که به آسانی نمی‌توان فلسفه‌ی آنها را از فلسفه‌ی افلاطون تمیز داد. خود واژه فیلسوفیا/Philosophia که مورد استعمال افلاطون است این دو را به هم

۵۹. درباره‌ی کوشش‌های جدید برای انکار اعتقاد افلاطون به «مراتب واقعیت» - مثل کوشش ولاستوس - ر. ک. به ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی (جمهوری)، قسمت (۸)، (ii).

مربوط می‌سازد (۱۰۶ و بعد) و تعبیر او از فهم فلسفی در قالب تزکیه و فلاح دینی (۱۰۷ و بعد)، توجه او به ریاضیات به عنوان لمحاتی از حقیقت ازلی (۱۲۳ و بعد)، سخن او درباره‌ی خویشاوندی کل طبیعت، و درباره‌ی تناسخ و جاودانگی و درباره‌ی اینکه بدن گور یا زندان موقتی روح است، انتخاب واژگان موسیقایی برای توصیف حالت روح و مخصوصاً شرح ریاضی - موسیقی ترکیب جهان - روح که از زبان تیمایوس لوکری عرضه می‌کند ۱۲۴، و بالاخره اقتباس از نظریه‌ی موسیقی افلاک در اسطوره‌ی Er، همگی نشان وابستگی میان این دو است که در همه‌ی این موارد افلاطون و ام‌دار آنها بوده است. افلاطون وقتی خواست تعالیم عمدتاً اخلاقی سقراط را بر پایه‌ی فلسفی استواری قرار دهد با دو مسئله‌ی جدی روبه‌رو شد و برای حل آنها به فیثاغوریان روی آورد. جست و جوی معیارهای اخلاقی موجب شده بود که سقراط تعاریف کلی را طلب کند؛ اما تعاریف کلی بر جهانی که دستخوش سیلان هراکلیتوسی است قابل اطلاق نبود. اگر سقراط برحق بود، پس بایستی واقعیات نامتغیری در بیرون از جهان تجربه‌ی حسی معمولی وجود داشته باشد. دو سئوالی که از اینجا برخاستند عبارت بودند از: اولاً، آیا دلیلی برای وجود این‌گونه حقایق ثابت در دست هست؟ ثانیاً، اگر چنین حقایقی وجود دارند، چگونه می‌توانیم دانش معتبری درباره‌ی ماهیت آنها به دست آوریم؟ چگونه ممکن هست که ذهن از محدودیت‌های تجربه فراتر رود و میان عالم تغییر و صور ثابت و ازلی رابطه ایجاد کند؟ به نظر افلاطون، پاسخ سؤال اول در قلمرو حقیقت ریاضی نهفته بود؛ فیثاغوریان ریاضیات را به طور گسترده بررسی کرده بودند و، بر اثر کشف اطلاق آن بر موسیقی، چنین تصور کرده بودند که علت اولیه نظم و هارمونیای جهان همان ریاضیات است. بنابراین، همان‌طور که بعداً معلوم شد، افلاطون ریاضیات را نمونه‌ای برای وجود حقیقتی خارج از جهان تجربه می‌دانست. این سخن که مثلث عبارت است از سه خط مستقیم، درست است، اما درباره‌ی

مثلث‌هایی که انسان ترسیم می‌کنند صادق نیست، زیرا خط بنا به تعریف فقط طول دارد، نه عرض، و بنابراین نامرئی است. مثلث‌هایی که به تجربه‌ی ما می‌آیند فقط شبیه مثلث حقیقی هستند، همان‌طور که کردار عادلانه در روی زمین، تقریب‌هایی از صورت ازلی عدالت هستند. تبیین جدید ریاضی به مثابه حقیقت تحلیلی یا توتولوژیکی از اندیشه‌ی افلاطون و دیگران اندیشمندان آن زمان به کلی دور بود.

افلاطون سؤال دوم را با بسط نظریه‌ی فیثاغوری تناسخ پاسخ داد. همان‌طور که در منون و فایدروس توضیح می‌دهد، ارواح ما جاویدان هستند ولی دستخوش چرخه‌ای از زایش‌ها در اجسام فانی، واقع می‌شوند. ارواح، قبل از آنکه در بدن‌ها قرار گیرند، زمان درازی را طی کرده‌اند، و در این حالت تجسد نیافته، توانسته‌اند صور را به طور مستقیم و روشن نظاره کنند. تجربه‌ی تولد و آمیختگی با بدن موجب فراموشی شده است، اما همانندهای حسی ناقص صورت‌ها ممکن است موجب یادآوری خود صورت‌ها بشوند. به نظر افلاطون، مشاهده‌ی چیزهای ناقص - اعم از کردارهای اخلاقی، دایره‌ها، مثلث‌ها یا نمونه‌های زیبایی جسمانی - هرگز نمی‌توانند در ذهن ما علم به کمال را به وجود آورند، و ما نیز نمی‌توانیم از مشاهده‌ی آنها معیاری به دست آوریم که بدان وسیله میان کامل و ناقص فرق گذاریم؛ اما در اثر همان دیدار قبلی صورت‌ها است که مشاهدات حسی می‌توانند ما را به یادآوری آنها رهنمون شوند.

افلاطون در منون نشان می‌دهد که با نظریه‌ی ادراک حسی امیدکلس آشناست، و فیزیولوژی تیمایوس عمدتاً مبتنی بر عقاید امیدکلس است. در فایدون (۹ b) آناکساگوراس را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در کراتولوس (۴۰۹ a) می‌گوید او کشف کرد که ماه نور خودش را از خورشید می‌گیرد. روابط افلاطون با دموکریتوس، موضوعی جالب ولی دشوار است؛ زیرا افلاطون اسمی از او نمی‌برد، اما ممکن نیست بگوییم افلاطون با آثار او آشنا نبوده است، و یا - در

صورت آشنایی - در برابر آن واکنش شدید نشان نداده است. شباهت‌های دقیقی میان آن دو وجود دارد. [دموکریتوس واقعیت‌های نهایی خویش را مثل [ایده‌ها [ideai] نامید، اگر مثل او عبارت از میلیون‌ها اتم مادی صُلب بودند که به طور نامنظم در فضا پراکنده بودند. این واقعیت‌های نهایی در ورای «ادراک غیر واقعی» حواس قرار داشتند، و، همچون صور افلاطونی، فقط به وسیله‌ی قوه‌ی تفکر، ادراک‌پذیر بودند. این دیدگاه، او را به صورت رقیب خطرناک‌تری درمی‌آورد، رقیبی که دشمنی‌اش تا آخر باقی می‌ماند، زیرا او به کُفر نهایی انکار هدفِ عالم تن در داد و به جهان مکانیکی بی‌روح و غیر عقلانی معتقد شد. افلاطون با ملاحظه‌ی فلسفه‌ی دموکریتوس بوده است که در تیمایوس اتمیسم ریاضی‌ای را پیشنهاد می‌کند که فقط حاصلِ عقل می‌تواند باشد، و در قوانین به شدت از فیلسوفان ملحدی انتقاد می‌کند که اصل و طبیعت عالم را به اتفاق نسبت می‌دهند.^{۶۰} و بالاخره در مجلدات دهم تا دوازده (ترجمه‌ی فارسی) ملاحظه کردیم که افلاطون عمیقاً دلمشغول مباحثات میان سقراط و سوفسطاییان بزرگ قرن پنجم بود. پروتاگوراس، گرگیاس و هیپپاس در محاوراتی که به اسم آنهاست بر علیه او شمشیر می‌کشند؛ و بارها از این افراد و از پرودیکوس و تراسوماخوس و دیگران سخن می‌رود یا دیدگاه‌هایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیش از این گفته‌ام که این شخصیت‌ها در واقع سخنگوی خودشان هستند، نه اینکه نقاب‌هایی برای معاصران باشند، هر چند نمی‌توان گفت افلاطون از این معاصران غافل بوده است؛ افلاطون، به جز ایسوکراتس، اسم هیچ‌یک از معاصران خویش را به صراحت بر زبان نمی‌آورد. او غالباً عباراتی از این دست به کار می‌برد: «نظریه‌ی خاصی»، «برخی کسان»، «کسان زیادی از این قبیل دیده‌ام»، «جوانان و دانش‌طلبان متأخر»، «کسانی که فقط به آنچه در

۶۰. قوانین، ۸۸۹a و بعد. نیز ر. ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۷ و بعد.

دسترس خودشان هست عقیده دارند»، «اکثر خردمندان مذهب» و غیره. انگیزه‌ی اسم نبردن از آنها هر چه باشد، به احتمال زیاد، افلاطون در پس پرده‌ی این عبارات، مخالفانی را در نظر داشته است که شخصاً با آنها آشنا بوده است. پژوهشگران بارها گفته‌اند که این افراد عبارت بودند از آنتیس تنس، ائوکلیدس و دوستان مگاریی او، و آریستیپوس.^{۶۱}

این مرور مختصر توجه افلاطون به دیدگاه‌های پیشینیان و معاصرانش را در اینجا آوردیم تا نشان دهیم که تاریخ فلسفه‌ی یونان، حتی در بزرگ‌ترین جلوه‌های آن، پیشرفتی پیوسته و مستمر است. ما در این مجلد با حرکتی کاملاً تازه روبه‌رو نیستیم، بلکه نقطه‌ی اوج یک حرکت را پیش رو داریم، و لازم است مراحل پیشین را نیز مد نظر داشته باشیم. این سخن ارزش افلاطون را پایین نمی‌آورد. برشمردن موادی که یک معمار در اجرای طرحی عظیم به کار می‌گیرد از عظمت آن معمار چیزی نمی‌کاهد، و اگر این معمار فی‌المثل رن Wren باشد حتی گفتن اینکه او معماری کلاسیک و معماری عصر تجدید حیات فرهنگی را مطالعه کرده است بر بزرگی وی لطمه‌ای نمی‌زند. ممکن است در ارزیابی رابطه‌ی میان افلاطون و دیگر متفکران، تحت تأثیر احساسات طرفدارانه‌ی ناروایی قرار گیریم و تصور کنیم که اگر بگوییم آنها تأثیر زیادی بر تفکرات افلاطون داشته‌اند، اصالت فلسفه‌ی او را تا حدودی مخدوش ساخته‌ایم. در واقع آنها کلیدهای مهمی به دست افلاطون دادند. به نظر من، این سخن به ویژه درباره‌ی دوستان فیثاغوری او صادق است. برخی از نقادان، فیثاغورس را به صورت یک جادوگر معرفی می‌کنند و پیروان ماقبل افلاطونی او را نیز عارفانی می‌دانند که یک دسته محرمات غیر معقول و مقررات موهوم را در بین اعضا

۶۱. در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۸-۹۱ امکان ارجاعات افلاطون به دیدگاه‌های این سه نفر را بررسی کرده‌ایم. و نیز در ج ۱۲، بخش سوم، قسمت (۱۲). نیز ر. ک. به ج ۱۰، دیباچه، صص ۱۴ و بعد.

برقرار می‌ساختند. برعکس، ترکیب دین با امور ریاضی و علمی و سیاسی از سوی آنها، احتمالاً کلید وحدت ذاتی اندیشه‌ی افلاطون بوده است، که ما به ناحق آن را به قسمت‌های منطقی، مابعدالطبیعی، علمی یا سیاسی تقسیم می‌کنیم. آگاهی از این وحدت فقط می‌توان عظمت نابغه‌ای را که بر آن دست یافته است، برای ما مبرهن سازد.^۱

۳

مجاورات

۱. نسخه‌شناسی

همه‌ی آثار افلاطون - به استثنای نامه‌ها - به سبک مجاوره هستند، و تماماً باقی مانده‌اند. (حتی دفاعیه نیز اساس مجاوره‌ای دارد.) اینکه آیا همه‌ی آنچه در دست ماست از آن افلاطون هست یا نه، بحث جداگانه‌ای است. دیوگنس (۳)، (۶۲) فهرست ده مجاوره را برمی‌شمارد که در قدیم مجعول می‌دانسته‌اند. از میان آنها، دمودوکوس، سیسوفوس، اروکسیاس، آکسیوخوس و آلیون به دست ما رسیده است، به علاوه‌ی دو مجاوره‌ی دیگر که در فهرست دیوگنس نیامده است؛ نام این دو مجاوره از موضوعات آنها اخذ شده است، یعنی درباره‌ی عدالت و درباره‌ی فضیلت. دلیلی وجود ندارد که در گواهی پیشینیان مناقشه کنیم یا برخی از این مجاورات را بر افلاطون تحمیل نماییم. مجاوراتِ دیگر، اصل و

۱. مجاورات منحول را جی. سویله J. Souilhé در مجموعه‌های بوده Budé (پاریس ۱۳۹۰) تصحیح و ترجمه کرده است.

نسب استواری دارند و دست کم در زمان آریستوفانس - رئیس کتابخانه‌ی سلطنتی اسکندریه در قرن سوم ق.م. (به سبک تراژدی‌ها) به دسته‌هایی سه‌تایی، و پس از وی، قبل از آغاز دوره‌ی مسیحی) دوباره به صورت نه دسته‌ی چهارتایی تقسیم‌بندی شده‌اند.^۲ دیوگنس دسته‌بندی دوم را به طور کامل گزارش می‌کند، و نتیجه‌ی طبیعی‌ای که از سخنان او به دست می‌آید این است که محتوای آن با محتوای دسته‌های پیشین یکی بوده است. برای اطمینان بیشتر لازم است بدانیم که این محاورات در کتابخانه‌ی بزرگ بطلمیوسیان (بطالسه) Ptolemies نیز وجود داشته و در آنجا توجه عده‌ای از محققان و نقادان برجسته را به خود جلب کرده‌اند. احتمالاً کاتبان سلطنتی آنها را از روی نسخ کتابخانه‌ی آکادمی استنساخ کرده‌اند.^۳

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۵۶ تا ۶۲ که ترتیب سه بخشی را به «برخی، از جمله آریستوفانس نحوی» نسبت می‌دهد. او محتوای پنج «سه تایی» را نقل می‌کند و سپس می‌گوید بقیه‌ی محاورات به دنبال آنها «به صورت فردی و بدون نظم خاصی» آمده‌اند. او تنظیم «چهاربخشی»‌ها را به «تراسولوس Thrasyllus» نسبت می‌دهد، و معمولاً می‌گویند این تراسولوس همان منجم محبوب امپراتور تیبریوس Emperor Tiberius بوده است، اما این احتمال بسیار ضعیف است. (در مورد این مرد ر. ک. به مقاله‌ی گوندل Gundel در 581-83 RE 2. Reihe, II. Halbb. .) برای من معلوم نیست که چرا گروه و تیلور او را خطیب می‌نامند، اما لونگینوس (به نقل فورفورئوس، زندگی‌نامه‌ی فلوطین، ۲۰) از او در فهرست کسانی اسم می‌برد که بر پایه‌ی اصول فیثاغوری و افلاطونی مشی کرده‌اند. در هر حال شواهدی هست که نشان می‌دهد ترتیب چهارتایی قبلاً وجود داشته است. ر. ک. تیلور PMW 10f.؛ و لایزگانگ در RE 2363. اخیراً جی. ای. فیلیپ J. A. Philip (1970, 298 and 300) *Phoenix* (امکان شروع این ترتیب به وسیله‌ی تراسولوس را منکر شده است).

۳. گروه می‌گوید دمتریوس فالرومی این استنساخ را انجام داده است (۱، ۱۵۲). درباره‌ی دوام کتابخانه‌ی آکادمی و نقش آن در اصالت آثار افلاطونی رک به همان ۱۳۳ و بعد، و فیلد 47f. *P. and Contemps.* (در برابر گومپرتس که منکر وجود کتابخانه‌ی ای است که آثار افلاطون در آن نگهداری شده باشد). تسلر از گروه انتقاد کرده است، ۲، ۱، ۴۴۴ و بعد. درباره‌ی تخریب آکادمی و کتابخانه‌ی آن، به دست سولا Sulla در ۸۷ ق. م.، رک به 18f. ←

در قدیم اصالت تعدادی از محاوراتی را که در شمار «چهارتایی‌ها» قرار داشتند - آلکیبیادس دوم، رقیبان، هیپارخوس و اپینومیس - مورد تردید قرار گرفته است.^۴ امروزه اپینومیس محل تردید است، و بقیه نیز هیچ اهمیتی ندارند. براساس گواهی دیوگنس (۳، ۳۷)، معتقد بوده‌اند که اپینومیس را شاگرد افلاطون، فیلیپ اوپوسی Philip of Opus تالیف کرده است، همان شخصی که قوانین را نیز استنساخ کرده است. بقیه‌ی محاورات را به افراد مختلفی نسبت داده‌اند، مثلاً آلکیون مجعول را فاؤرینوس (به نقل دیوگنس لائرتیوس ۳، ۶۲) به لئون Leon نسبت می‌دهد، و آتانیوس (۱۱، ۵۰۶c) به نیکياس نیکایایی Nicias of Nicaea. در مورد این دو تن چیزی نمی‌دانیم. در دوره‌های اخیرتر تا پایان قرن هیجدهم این تقسیم‌بندی را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند، اما در آن هنگام، گروه به این سنت پشت پا زد و هر یک از محاورات را، با استفاده از شواهد درونی و بیرونی، مورد بررسی قرار داد، به طوری که گویی واقع شدن آنها در یکی از «چهارتایی‌ها» هیچ تأثیری ندارد. منظور از «شواهد درونی»، در اکثر موارد، برداشت شخصی نقادان است درباره‌ی مفاهیم «واقعاً افلاطونی» و مفاهیمی که برازنده‌ی آن مرد بزرگ نیست. برخی از دلایل آنها در این مورد بهتر از دلیل پانایتیوس Panaetius نیست، همان کسی که (اگر داستان درست باشد)^۵ فایدون را به این علت مجعول خواند که خودش به بقای نفس معتقد نبود

← Dörrie, *Erneuerung des Platonismus*. جی. ای. فیلیپ مسئله را به صورت کلی در مقاله‌ی خویش «آثار افلاطونی» (Phoenix 1970) بررسی کرده است. او طرفدار «متون آکادمیک کم و بیش رسمی‌ای» است که از قرن چهارم باقی مانده و مرجع مستقیم متون موجود در کتابخانه‌ی اسکندرانی بوده است.

۴. برای منابع ر. ک. به تسلر ۱، ۴۴۱ یادداشت ۱، یا لایزگانگ، RE2365.

۵. درباره‌ی منابع ر. ک. t. Grote 1, 157 n. تسلر در یادداشت طولانی‌ای (2. 1. 441 n.1)

این داستان را مورد تشکیک قرار داده است، و رابین (Pl. 30 n.1) و دیگران بر استدلال‌های

تسلر اعتماد کرده‌اند. درباره‌ی انکار ملحدانه‌ی بقای نفس از سوی پانایتیوس ر. ک. به 184f. ←

و نمی‌توانست بپذیرد که افلاطون برای اثبات آن، تا این اندازه خود را به زحمت اندازد.

محققان قرن نوزدهم سعی کردند برخی از مهم‌ترین قسمت‌های آثار افلاطون را از دست ما ببرایند. محققان مختلف، بر روی هم، محاورات زیر را مجعول خواندند: اثتوفرون، دفاعیه، لآخس، لوسیسی، خارمیدس، هیپاس بزرگ و کوچک، آلکیبیادس اول، منکسنوس، ایون، منون، اثتودموس، کراتولوس، پارمنیدس، سوفسطایی، سیاستمدار، فیلبوس، کریتیاس، قوانین، اپینومیس.^۶ از این میان، هنوز هم درباره‌ی آلکیبیادس اول، ایون، منکسنوس، هیپاس بزرگ و اپینومیس اختلاف نظر هست، ولی همه‌ی محققان قبول دارند که اگر ما مجبور باشیم که خودمان را از سایر محاورات نیز محروم سازیم، بایستی از تحقیق درباره‌ی افکار افلاطون منصرف شویم. خوشبختانه چنین ضرورتی در کار نیست، اما برخی محاورات در نسخه‌ی تراسولوسی هست که اکثر محققان، پس از گروه - که طرفدار فهرست کامل است (و استدلال‌هایش هنوز هم خواندنی است) - آنها را اثر خامه‌ی افلاطون نمی‌دانند. این دسته عبارتند از، آلکیبیادس دوم، هیپارخوس، رقیبان، مینوس، تئاگس، و کلیتوفون.^۷ این محاورات همگی کوتاه و کم محتوا هستند، و مسئله‌ی اعتبار آنها اهمیت زیادی برای پژوهندگان افلاطون ندارد.^۸

← Rist, *Stoic Phil.*

۶. ر. ک. Zeller 2. 1. 475ff. همراه با یادداشت‌های مربوطه؛ و درباره‌ی قوانین به همان 2. n. 976؛ درباره‌ی دفاعیه به Grote, 1. 281 n. a (st)، و در مورد لآخس و لوسیسی به P. 's Ph. Ent. 91 n. 2 (Modvig).

۷. درباره‌ی تئاگس ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۴۳ یادداشت. کالگرو و فریدلندر هیپارخوس را قبول دارند. ر. ک. به کتاب فریدلندر. 1. 399 n. 1. Plato, vol. II, 127f., 399 n. 1.

۸. برای گزارشی کامل و در عین حال موجز و روشن در مورد دیدگاه‌ها (در ۱۹۲۶) ر. ک. نیلور، PMW10-16.

من تا اینجا به گونه‌ای سخن گفته‌ام که گویی نسخه‌ی اسکندرانی، که تا قرن سوم ق.م. قابل برگشت است، کهن‌ترین مدرک ما برای بازشناسی محاورات افلاطون در قدیم بوده است، اما این طرز بیان به منزله‌ی نادیده گرفتن کهن‌ترین و مسلم‌ترین منبع، یعنی ارسطو، است. بونیتس Bonitz استنادهای ارسطو به افلاطون را از نظر روش‌شناسی به چهار دسته تقسیم کرده است.^۹ ارسطو در نقل قول‌های خویش از محاورات زیر هم نام افلاطون (و در برخی موارد سقراط) را آورده است و هم عنوان محاوره را: فایدون، جمهوری، میهمانی، منکسنوس،^{۱۰} تیمایوس و قوانین. در موارد زیر اسم افلاطون را آورده است (بی‌آنکه عنوان محاوره را - که به آسانی قابل تشخیص است - بیاورد): منون، جمهوری، فایدروس، تثایتتوس، سوفسطایی، فیلبوس، تیمایوس، قوانین. در موارد زیر از زبان سقراط (به عنوان کسی که در محاوره سخن می‌گوید)، بدون ذکر عنوان محاوره، نقل قول می‌کند: دفاعیه، پروتاگوراس، اثوتودموس. و بالاخره به مواردی برمی‌خوریم که با اشاره به اسم محاوره - بدون ذکر نام افلاطون - نقل قول می‌کند: گرگیاس («کالیکلس در گرگیاس»، منون، فایدون، فایدروس، هیپپاس کوچک، تیمایوس. فقراتی نیز به چشم می‌خورند که نام محاوره یا مولف در آنها ذکر نشده است ولی بی‌تردید از محاورات فوق، و یا از سیاستمدار، نقل شده‌اند.

9. *Index Aristotelicus, Arist. Opera* vol. v, 598ff.

در اینجا تکرار یک محاوره در چند گروه به این معنی است که ارسطو چندین بار به آنها اشاره کرده و این اشارات به شیوه‌های مختلف صورت گرفته است.

۱۰. به میهمانی و منکسنوس به ترتیب به عنوان *τα ερωτικά* و *ο επιταφιος* ارجاع شده است.

۲. ترتیب تاریخی

با توجه به اینکه فعالیت فلسفی افلاطون دست کم پنجاه سال طول کشید، برای پژوهندگان اندیشه‌ی او کاملاً ضروری است که حداقل به صورت تقریبی، ترتیب تاریخی - اگر نگوییم تاریخ مطلق - آثارش را مشخص کنند. انجام چنین کاری بسیار دشوار است، و پژوهش‌های گذشته به نتایج بسیار متفاوتی منتهی شده است. از چهار عامل برای این کار کمک گرفته‌اند، و من آنها را به ترتیب صعودی درجه‌ی عینیت‌شان مورد بحث قرار می‌دهم.^{۱۱}

(الف) نقادی ادبی

محققان زیادی سعی کرده‌اند محاورات را به گونه‌ای مرتب کنند که پیشرفت تدریجی ذوق ادبی افلاطون را منعکس سازد، آنها مبنای داوری خویش را «پختگی سبک»، «مهارت در فن نمایش» یا «قدرت هنری» ای می‌دانند که در محاورات به چشم می‌خورد. بر این اساس است که تیلور (20 and 235 PMW) گفته است پروتاگوراس را نمی‌توان محاوره‌ای اولیه دانست زیرا آن «شاهکار هنری استادانه‌ای» است که در تصویرگری‌های خیالی خویش به طرزی عالی و جاندار داد سخن داده است. آدام (Prot. xxxiv) برخلاف تیلور، می‌گوید: «ذوق نمایشی» و ویژگی‌های دیگر محاوره «همگی نشانه‌ی تاریخی نسبتاً اولیه هستند». از سوی دیگر، تیلور مدعی است که منون «خام» است زیرا بی‌مقدمه وارد موضوع اصلی می‌شود. صرف نظر از این حقیقت که مسئله‌ی

۱۱. من امکان مشخص کردن تاریخ محاورات از راه مقایسه‌ی آنها با آثار دیگر نویسندگان را نادیده می‌گیرم (از جمله کسانی که به این کار دست یازیده‌اند ریتراست؛ ر. ک. P. 246f. Diés, *Autour de*؛ حاصل این کار هم ناچیز است و هم غیر یقینی. من هم‌نوا با فیلد (P. and *Contemps.* 65) می‌گویم: «بهتر است از این منبع اطلاعاتی بالکل صرف نظر کنیم».

آغازین منون از نظرِ نمایشی کامل است - بی‌پروایی جوانانه‌ی منون را بی‌مقدمه اعلان می‌کند و به تدریج آن را به طرز تقلیدناپذیری بیشتر آشکار می‌سازد - این حقیقت نیز درست است که بر روی هم ذوقِ نمایشی افلاطون در محاورات به موازات پختگی وی کاهش می‌یابد. صحنه‌های آغازین خارمیدس یا لوسیپس از حیث نمایش در نهایت اوج هستند، اما یکی را همه‌ی محققان و دیگری را اکثر آنها جزو گروه اولیه می‌دانند. افلاطون ابتدا با ارائه‌ی تصاویر روشنی از سقراط - که مشغول ابلاغ رسالت خویش است - آغاز کرد، و به تدریج به بسط نظریات محصل بیشتر علاقه نشان داد. او صورت محاوره‌ای را حفظ می‌کند، اما به تدریج از نمایش و تصویرگری خودداری می‌ورزد و به سقراط اجازه می‌دهد که برخلاف عادت خویش گفتارهای طولانی‌ای ایراد کند و جز با اظهار رضایت مخاطبان، آنها را ختم نکند. برخی از نقادان قرن نوزدهم، پروتاگوراس را حاصل دوره‌ی جوانی افلاطون دانسته‌اند، که قبل از مرگ سقراط - و حتی (بنا به نظر آست Ast) در ۲۲ سالگی مولف - نگاشته شده است. به نظر ویلاموویتس باور کردنی نیست که افلاطون پس از اعدام سقراط با چنان بشاشیت از وی یاد کند، در حالی که امروزه عموم محققان معتقدند که افلاطون پروتاگوراس را سال‌ها پس از مرگ سقراط نوشته است.^{۱۲}

در قدیم می‌گفتند فایدروس اولین محاوره‌ی افلاطون است، «زیرا موضوع

۱۲. درباره‌ی آست ر. ک. به گروه Pl. 1, 197 (که با او مخالفت می‌کند)؛ و در مورد ویلاموویتس به کتاب او Pl. 1, 149 : «این بیان نحوه‌ی آشنایی افلاطون با او را نشان می‌دهد، اما پس از شهادت وی، افلاطون بایستی او را به صورت مردی توصیف می‌کرد به غایت پیروی کامل از لوگوس نایل آمده است.» امروزه فقط یک محقق سراغ دارم که (البته به دلایلی غیر از دلایل ویلاموویتس) می‌گوید پروتاگوراس قبل از مرگ سقراط نوشته شده است، و او جی. ال. فیشر J. L. Fischer است. رک به کتاب او Case of Socrates 62 n. 4 . The

آن در شأن جوانان است»، و برخی‌ها نیز همان نتیجه را با استناد به آهنگ شاد و جوانانه‌ی آن و گفتارهای مربوط به عشق اخذ کرده‌اند. بی‌تردید هیچ محقق‌ی طرفدار این قول شلایرماخر Schleiermacher نیست که نه تنها در فایدروس، بلکه در پارمیندس نیز نشانه‌هایی از جوانی افلاطون به چشم می‌خورد. اشتنتسل (PMD 152) به صراحت گفت «استدلال عالی فایدروس همه‌ی برداشت‌های ما در خصوص تاریخ نگارش آن را به صورت امری مسخره درمی‌آورد، زیرا، هر چند که «محاوَره‌ی اصیل سقراطی» است، آموزه‌هایی دارد که بی‌تردید از آن دوره‌های بعدی است.^{۱۳}

نمونه‌های دیگری نیز در دست هست، اما گمان می‌کنم همین اندازه کافی است تا نشان دهم که کسانی که جلودار تحسین هنرمندی ادبی و نمایشی افلاطون هستند و محاورات را بر پایه‌ی تکامل این هنرمندی از حالت ابتدایی به مرتبه‌ی پختگی تنظیم می‌کنند، در معرض این خطر قرار دارند که آن را واقعاً ناچیز شمارند. برای خواننده‌ی آشنای محاورات، هیچ جای تعجب نیست که افلاطون بعدها نیز بتواند خوشی‌ها و ناخوشی‌های عشق جوانی خویش را به طرزی روشن و عاطفی توصیف کند. همان کسی که وقتی پیش از هفتاد سال داشت باز هم می‌توانست با عواطف اندوهناک بگوید: دیون «آتش عشق بر روح من زد». حالت کم‌دی و صحنه‌های سرگرم کننده‌ی پروتاگوراس باعث شده

۱۳. درخصوص شواهد قدیم (دیوگنس لائرتیوس ۳، ۳۸ و غیره) ر. ک. به xxiii-xxv Thompson, *Phaedrus*. برای شلایرماخر و دیگر آرای او ر. ک. به Grote, 1, 197. Raeder, *P.'s Ph. Ent.* 242. برخی از محققان، با وجود اینکه برداشت باطل اولین محاوره‌ی افلاطون بودن فایدروس را قبول ندارد، در عین حال مایل‌اند آن را بر پایه‌ی دلایلی که دیوگنس آورده است - یعنی «طبیعت جوانانه‌ی» موضوع - در زمره‌ی محاورات اولیه قرار دهند: آنها نمی‌توانند باور کنند که این چنین توصیف روشنی از عشق مادی را مردی پنجاه ساله نوشته باشد! برای مطالعه‌ی بیشتر ر. ک. به تفسیر فایدروس در ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی.

است که برخی‌ها سخنان کاملاً مخالفی در خصوص تاریخ آن بر زبان آورند. به آسانی نمی‌توان فهمید که منظور از «محاوَره‌ی اصیل سقراطی» چیست، ولی اگر منظور این باشد که یقیناً محتوای سقراطی دارد، همان‌طور که اشتتسل به تأکید گفته است، فایدروس را نمی‌توان در آن ردیف قرار داد، اما اگر فقط به این معنی باشد سخنگوی اصلی آن سقراط است، این عنوان بر فیلبوس نیز صادق است، در حالی که همه‌ی محققان آن را به دوره‌ی بعد نسبت می‌دهند. ویژگی ادبی‌ی که بی‌هیچ قید و شرط می‌توان به افلاطون نسبت داد سلاست است، و افلاطون برای کسانی که او را در هر تاریخی به عادات ادبی خاصی پایبند می‌دانند همیشه نشان خواهد داد که او (به بیان یکی از مفسران یونانی) همچون قویی است که هر وقت در رویای عادت‌ی فرو می‌رود ناگهان بیدار می‌شود. کسانی کمین کرده‌اند تا او را وقتی که غرق رویاست به دام اندازند، اما او، با خزیدن از درختی به درخت دیگر، آنها را دست انداخته است، و هیچ کس نتوانسته است به او دست یابد. به علاوه، این وسوسه نیز همیشه وجود دارد که در این مورد هر کسی تحت تأثیر احساسات خودش قرار گیرد.

اما، فقره‌ی جالبی هست که خود افلاطون در آن نحوه‌ی گزینش شکل ادبی‌اش را توضیح می‌دهد. اکثر محاورات به صورت مکالمه‌ی مستقیم نوشته شده‌اند، و نام هر کسی در متن محاوره قبل از سخنان‌ش آورده شده است. اما تعدادی از آنها، از جمله برخی از محاورات بسیار مهم چون جمهوری، فایدون، میهمانی و فایدروس به صورت گزارشی نوشته شده‌اند. در بعضی از این محاورات مقدمه‌ی نمایشی مختصری آمده است که در آن سقراط موافقت می‌کند که گفت و گویی را که با یکی از دوستان داشته است - و او نقش مهمی را در محاوره ایفا می‌کند - بازگوید. این روش امتیازات نمایشی آشکاری دارد و سقراط بدان طریق می‌تواند صحنه و شخصیت‌های مورد نظر را توصیف کند، اما افلاطون این روش را تغییر داد. در مورد گفت و گویی که بخش اصلی

تثایتتوس را تشکیل می دهد می گوید: اثوکلیدس آن را، پس از شنیدن گزارشی از زبان سقراط، به رشته ی تحریر درآورد است، و اینک از روی آن نوشته خوانده می شود. اما اثوکلیدس می گوید آن را برخلاف بیان سقراط به شکل گزارشی نیاورده بلکه به صورت گفت و گوی مستقیم تنظیم کرده است، تا از تکرار ملال آور «من گفتم»، «او پاسخ داد»، «او پذیرفت که» و امثال آنها خودداری کند. این سخن را می توان به سبک نگارش خود افلاطون مربوط دانست، و بنابراین هر محاوره ای را که دارای صورت گزارشی باشد بایستی مقدم بر تثایتتوس بدانیم. از آنجا که هیچ یک از محاوراتی که به دلایلی دیگر موخر از تثایتتوس دانسته می شوند به این صورت تنظیم نشده اند، این امر تأیید مطمئنی بر تأخر آنها محسوب می شود، اگرچه نباید فراموش کرد که اکثر محاوراتی هم که اولیه تلقی می شوند به صورت نقل قول مستقیم تنظیم شده اند. جالب توجه است که پارمنیدس که همه ی محققان آن را از نظر زمانی با تثایتتوس نزدیک می دانند - هر چند برخی قبل از آن می دانند و برخی بعد از آن -^{۱۴} با صورت گزارشی و همراه با مقدمه ای استادانه شروع می شود و عبارت «او گفت» (اگرچه با بی مبالاتی زیاد) در آغاز اظهارات می آید، اما اندکی پس از حدود یک چهارم محاوره (در ۱۳۷c) به کلی حذف می شود. به نظر می آید که افلاطون از این سبک نگارش خسته شده و تغییری را که در تثایتتوس اعلام کرده بود به کار بسته است.

(ب) ملاحظات فلسفی

این ملاحظات در تعیین زمان نسبی نگارش محاورات، کارایی بیشتری نسبت به پختگی ادبی و توانایی های هنری دارند، اما به کار بستن اینها نیز با

۱۴. درباره ی ارجاع به پارمنیدس و سوفسطایی ر. ک. به ص ۸۷ و یادداشت ۲۸ کتاب حاضر.

محدودیت‌هایی روبه‌روست. طبیعی است که اندیشه‌ی فیلسوف به طور منطقی تکامل بیابد. او ابتدا به نتایج خاصی دست می‌یابد، و سپس آنها را برای پیدا کردن راه حل‌های مسایل به کار می‌بندد، و او باید برخی مسایل را قبل از مواجهه با برخی دیگر حل کرده باشد. این احتمال هم وجود دارد که اندیشه‌ی او دگرگون شود. تعقیب این تکامل درباره‌ی فیلسوفی که رساله‌های منظمی می‌نویسد آسان است - و اغلب فلاسفه چنین‌اند. پیدا کردن این روند در محاورات افلاطون مشکل‌تر است، زیرا آنها صورت ادبی منحصر به فردی دارند که با محاورات فلسفی جدید، همچون محاورات پرکلی یا هیوم، که طرفین بحث در آنها افراد عادی‌ای هستند و عنصر نمایشی هیچ نقشی ندارد، قابل قیاس نیستند. به علاوه، این فیلسوفان رساله‌های منظم نیز نوشته‌اند. افلاطون هیچ وقت خویشتن را ظاهر نمی‌سازد، و هر کدام از محاورات او اثر هنری جداگانه‌ای است. در بسیاری از آنها عنصر شخصی غالب است، و استدلال‌ها بر قامت شخصیت‌ها دوخته می‌شوند، نه برعکس. پروتاگوراس از این جهت نمونه‌ی برجسته‌ای است، ولی به هیچ وجه نمونه‌ی منحصر به فرد نیست. در این محاوره کشمکشی در میان شخصیت‌ها و محاورات هست که گاهی به نظر می‌رسد افلاطون به خود آنها بیشتر از نتایج حاصله‌شان علاقمند است. و شاید هیچ نتیجه‌ای در کار نباشد، و می‌شود گفت هر شخصیتی به صورتی کاملاً مشخص ترسیم شده است به طوری که هیچ کدام را نمی‌تواند نماینده‌ی افلاطون دانست. بی‌تردید سقراط به افلاطون نزدیک‌تر می‌شود، ولی آیا افلاطون از ما انتظار دارد که در سرتاسر پروتاگوراس در کنار سقراط قرار گیریم؟ او نیز خود را با مستمعان خویش وفق می‌دهد، و وقتی با جوان علاقمند و محترمی چون خارمیدس یا لوسیپس سخن می‌گوید، یا با مرید پر استعدادی چون ثائیتوس روبه‌رو می‌شود، یا در برابر سوفسطایی عظیمی مثل پروتاگوراس قرار می‌گیرد، یا به خودپسندی جدی هیپپاس برمی‌خورد، و یا طمانینه‌ی مغالطه‌آمیز ائوتودموس و

دیونوسودوروس را مشاهده می‌کند، شیوه‌هایی کاملاً گونه‌گون در پیش می‌گیرد. صرف نظر از همه‌ی اینها، مطالبی را درباره‌ی دین، شعر، اسطوره مطرح می‌کند، و برخی موضوعات دیگر از قبیل تمجید از عشق جنسی متعالی، به مثابه مدخلی برای فلسفه، را در میان می‌کشد که واکنش‌های بسیار متفاوتی را در خوانندگان گوناگون به وجود می‌آورد و هر سخنی را درباره‌ی اینکه منظور «واقعی» افلاطون چه بوده است (سؤال باطلی که غالباً مطرح می‌شود) یا چه چیزی نشان «پختگی» است و چه چیزی نشان «تکامل»، به صورتی کاملاً ذهنی درمی‌آورد.

اگر ما تاریخ نسبی نگارش محاورات را می‌دانستیم، این تکامل را به صورت جالبی، بر پایه‌ی آن تاریخ، پیگیری می‌کردیم؛ اما، با این وضعی که محاورات دارند، نمی‌توانیم این مسیر را به طور معکوس بیماییم. فیلد در این مورد می‌گوید (P. and Contemps. 64): «و نتیجه‌ی دیگر اینکه، اگر محاورات به گونه‌ای باشند که توصیف شد، ما نمی‌توانیم به پیدا کردن نظم منطقی تکامل اندیشه‌ی موجود در آنها دل ببندیم، و سپس آن را مبنایی برای ترتیب زمانی آنها قرار دهیم.» او به «نتایج بسیار متفاوتی» اشاره می‌کند که از این روش ناشی می‌شود، در حالی که مثلاً نتایج حاصل از به کار بستن معیار عینی‌تر بررسی‌های زبان نسبتاً یکنواخت است؛ فیلد می‌گوید این روش از همان اول محکوم به شکست بود زیرا «حاوی نظام خاصی نبود که بر افلاطون اطلاق شود، بلکه هر کدام از ما در صدد اطلاق نظام خویش بودیم». این سخن بیش از اندازه تند است. البته باید پذیرفت که اختلافی گسترده در میان مفسران افلاطون وجود دارد که بر قضاوت آنها در این خصوص اثر می‌گذارد: یک دسته معتقدند که فلسفه‌ی افلاطون در طی حیات طولانی او دچار چنان تغییرات اساسی‌ای شد که محاورات بعدی وی برداشت‌های محاورات پیشین را رد کردند، و دسته‌ی دیگر - از جمله پُل شوری Paul shory - بر تداوم و وحدت اندیشه‌ی او تأکید کردند.

شوری می‌نویسد (Unity 5): «سعی بر استوار ساختن این نوع زمانشناسی بر پایه‌ی تغییر و تکامل اندیشه‌ی افلاطون، موجب مبالغه در ناسازگاری فلسفه‌ی او گشته است، این امر تمام اصول درست تفسیر ادبی را زیر پا می‌گذارد و مانع از این می‌شود که فهم اصیلی نسبت به مقاصد او حاصل کنیم.»

با این حال، من معتقد نیستم که معیار تکامل فلسفی، که البته با سایر شواهد موجود نیز کنترل می‌شود، در دست مورخ هشجاری که معیارها را خلط نمی‌کند، هیچ کارآیی‌ای ندارد. به عنوان نمونه، وقتی افلاطون در پارمیندس ایرادات سنگینی بر نظریه‌ی مثل، بدان‌گونه که خود در فایدون و جمهوری و جاهای دیگر مطرح کرده است، وارد می‌سازد، تردیدی باقی نمی‌ماند که این ایرادات به دنبال اندیشه‌ای جدی بر روی آن موضوع حاصل شده است و بنابراین پارمیندس بعد از این محاورات نوشته شده است. همچنین، بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت اندیشه‌ی افلاطون در خصوص جهان مادی دستخوش تغییر واقع شده است؛ ابتدا به ما توصیه می‌کند که از آن جهان چشم‌پوشیم، یا آن را - مانند ستاره‌شناس جمهوری (۵۲۹)، به عنوان اولین گام برای ادراک واقعیت نامحسوس به کار گیریم، برای ادراک «مکانی در ورای آسمان‌ها» که هستی واقعی به صورتی احساس‌ناپذیر و تقسیم‌ناپذیر در آن جای دارد (فایدروس ۲۴۷c)؛ اما بعدها به تدریج به خود طبیعت علاقه پیدا می‌کند. در تیمایوس (۳۰a-b) می‌گوید جهان و آنچه در آن هست بهترین صنع صانع است که خود خیر اعلی است؛ جهان را عقل بدین صورت درآورده است تا به طور طبیعی نهایت زیبایی و خوبی ممکن را دارا شود. این عالم از ماده‌ی متغیر ساخته شده است، و بنابراین نمی‌تواند، مانند الگویی که عقل الهی در ساختن آن به کار برده است، ازلی یا کاملاً معقول باشد. عالم صور باز هم هست و در ورای محسوسات قرار دارد، اما اگر افلاطون درباره‌ی عالم طبیعت همان عقایدی را داشت که در فایدون، فایدروس و جمهوری اظهار کرده است، به هیچ وجه نمی‌توانست

چنان توجه خاصی را، نه تنها معطوف مسایل کیهان‌شناختی و مسایل ترکیب اتمی ماده، بلکه همچنین معطوف جزییات شیمی بنیادی، مبنای طبیعی ادراک حسی، و فیزیولوژی به طور کلی سازد، که در تیمایوس دیده می‌شود.

به موازات این تغییر در موضوع بحث، تغییری را نیز در روش او ملاحظه می‌کنیم. کاربرد فرضیه، آنگونه که در فایدون و جمهوری توصیف شده است، جای خود را به روشی می‌دهد که بر روی هم نه غیر مرتبط با آن است و نه کاملاً تازه، اما هدف نسبتاً متفاوتی در پیش دارد. این روش^{۱۵}، همان روش تقسیم است که افلاطون آن را در فایدون مورد اشاره و تصویب قرار می‌دهد (۲۶۵c-۲۶۶b) و در سوفسطایی و سیاستمدار به صورت مبسوط توضیح می‌دهد و با تفصیلی نسبتاً ملال‌آور به کار می‌بندد. این روش عبارت است از تعریف از راه تقسیم ثنائی^{۱۶} به شکل دیالکتیکی، یعنی به صورت بحثی در بین دو یا چند نفر. طرفین بحث ابتدا بر سر بزرگ‌ترین طبقه‌ای (جنس) که معروف به آن تعلق دارد به توافق می‌رسند، سپس آن را، با افزودن وجوه تمایز (فصل)، به دو دسته تقسیم می‌کنند، یکی از این دو دسته را انتخاب می‌کنند و آن را دوباره تقسیم می‌کنند و همین‌طور افلاطون. در سوفسطایی (۲۱۸e و بعد)، ماهیگیری با قلاب را به عنوان نمونه‌ای برای تمرین انتخاب می‌کند و بدین صورت مورد تقسیم قرار می‌دهد. هر دو می‌پذیرند که ماهیگیری با قلاب، نوعی هنر است. هنرمندی را به دو دسته تولیدی و کسبی تقسیم می‌کنند و ماهیگیری به وسیله‌ی قلاب را از

۱۵. افلاطون در جمهوری ۴۵۴a به «تقسیم از روی انواع» اشاره می‌کند و این میراثی است که از تعریف سقراطی و شاید منابع دیگر قرن پنجم به وی رسیده است (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۴، ج ۱۲ ص ۲۲۰)؛ اما تفصیل استادانه‌ی آن در سوفسطایی و سیاستمدار، پیشرفتی تازه است.

۱۶. افلاطون تقسیم ثنائی را ترجیح می‌دهد، ولی در سیاستمدار ۲۸۷c و فیلبوس ۱۶d می‌پذیرد که گاهی ممکن است ناچار باشیم از تقسیمات ثلاثی یا بیشتر استفاده کنیم.

نوع کسبی می‌شمارند. کسب ممکن است با رضایت صورت گیرد یا با زور؛ و قس علیهذا؛ بی‌تردید هدفی که این روش در پیش دارد رسیدن به نوع سافل است، که افلاطون آن را «صورت اتمی» می‌نامد زیرا آن را نمی‌توان دوباره به جنس و فصل تقسیم کرد (فایدروس b ۲۷۷، سوفسطایی d ۲۲۹). به عبارت دیگر جریان معرفت از بالا به پایین است، یعنی از کلی به جزئی است، و پژوهش در آنجا پایان می‌پذیرد که به پایین‌ترین طبقه‌ای دست یابیم که نزدیک‌ترین فاصله را با جزئی دارد و در عین حال تعریف‌پذیر است.^{۱۷} در بحبوحه‌ی نظریه‌ی صور، عالی‌ترین واقعیات، و واقعی‌ترین متعلقات معرفت، چیزهایی بودند که باید نام وسیع‌ترین کلیات را برای آنها برگزینیم، و پیشرفت فیلسوف این بود که ذهن خود را به قلمروی که بیشترین فاصله را با جزییات محسوسِ عالم طبیعی دارد متوجه سازد. سپس این روند در آکادمی به سوی کوشش برای طبقه‌بندی علمی نزدیک‌تر می‌شود، کوششی که کم‌دی‌نویسان مورد استهزا قرار دادند، و ارسطو آن را در آثار زیست‌شناختی خویش به اوج خودش رسانید؛ و کاملاً گمراه‌کننده است که بگوییم این تکامل، در جهت مخالف تحقق یافته است. به موارد دیگری نیز می‌توان اشاره کرد که از جمله‌ی آنها کوششی است برای

۱۷. اشتنتسل به صراحت می‌گوید (PMD 24): تقسیم، روشی است که هدف آن معین کردن انواعی است که علم طبیعی مشخص می‌کند «تا بدان طریق بتوانیم واقعیت جزئی را در دسترس علم قرار دهیم». البته واقعیت جزئی در حوزه‌ی علم قرار ندارد (مسئله‌ای که ارسطو، فی‌المثل در مابعدالطبیعه ۹-۲۴ a ۹۹۹، به طور جدی به آن می‌پردازد؛ مقایسه کنید با افلاطون، فیلبوس، e ۱۶)، اما به نظر می‌رسد که افلاطون در اواخر عمر، به اندازه‌ی ارسطو سعی می‌کند، تا آنجا که ممکن است به آن نزدیک شود. در فایدروس (۲۶۵d) و فیلبوس (۱۶e) می‌گوید لازم است پیش از تقسیم، دست به جمع‌آوری بزنیم، یعنی انواع مربوط را مرور کنیم تا بزرگ‌ترین نوعی را به دست آوریم که معرف ما ابتدا باید در تحت آن قرار گیرد؛ اما در عمل (در سوفسطایی و سیاستمدار) از آن صرف نظر می‌کند، و جنس عالی را به مثابه امری بدیهی در نظر می‌گیرد.

پی‌گیریِ ظهورِ عناصرِ فیثاغوری در فلسفه‌ی افلاطون که به طرز معقولی می‌توان آن را نتیجه‌ی تماس افلاطون با نمایندگان این مکتب، هنگام دیدار او از جنوب ایتالیا در چهل سالگی، دانست. درجه‌ی یقین این موارد، متفاوت است، و ممکن است در تعقیب آنچه که امروزه خطوط روشن تکامل اندیشه‌ی او می‌دانیم، به طور ناخودآگاه تحت تأثیر آشنایی با نتایجی قرار بگیریم که از روی معیارهای سبک‌شناختی به دست آورده‌ایم؛ معیارهایی که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم.

(ج) معیارهای سبک‌شناختی و زبان‌شناختی

این معیارها مبتنی بر این فرض هستند که سبک و زبان مولف در دوره‌ای بس طولانی، به صورت عمدی (مانند بی‌توجهی به - یا حذف - التقای مصوتین) یا غیر عمدی، تغییر می‌یابد. تغییر غیر عمدی از اهمیت والایی برخوردار است، مخصوصاً در مورد نویسندگانی چون افلاطون که، همان‌طور که گفته‌اند،^{۱۸} سبک خویش را از محاوره‌ای به محاوره‌ی دیگر و حتی در طی یک محاوره تغییر می‌دهد. این روش را محقق اسکاتلندی لوئیس کمپ بل Lewis Campbell در مقدمه‌ی خویش بر ویرایش سوفسطایی و سیاستمدار (۱۸۶۷) به کار بست؛ او با محاسبات دقیق و صبورانه از راه مقایسه‌ی لغات، دستور زبان، ساختار جمله و آهنگ برخی محاورات متأخر به نتایجی در خصوص وابستگی‌های آنها به دست آورد. خوشبختانه تکیه‌گاه استواری در این مورد داریم که همان قوانین است. نه تنها دیوگنس (۳، ۳۷) می‌گوید آن کتاب با مرگ افلاطون ناتمام ماند، و ارسطو (سیاست، ۲۶ ۱۲۶۴b) به تأخر آن بر جمهوری تصریح می‌کند، بلکه نشانه‌های ناتمام ماندن و عدم بازبینی در آن هست، و بی‌تردید باید آن را آخرین

۱۸. گوینده، جی. جی. دو وریس G. J. de Vries است، در شرح خویش بر فایدروس، ص ۱۰ و بعد. او از تعدادی از محققان اسم می‌برد که محترمانه علیه اعتماد بسیار خام بر اینگونه شواهد هشدار می‌دهند، اما ارزش کلی آن را قبول می‌کند.

اثر افلاطون بدانیم. این روش را محقق آلمانی دیتنبرگر (Dittenberger ۱۸۸۱) و پس از وی پُل لوتوسلاوسکی Pole Lutoslawski به استقلال پی گرفتند، اما ادعای آنها مبنی بر تعیین ترتیب محاورات با دقت ریاضی تا حدودی مبالغه‌آمیز بود و موجب انتقاد برخی‌ها گردید. ریتز این بررسی را با احتیاط بیشتر ادامه داد؛ او برای پاسخگویی به انتقادهای تسلا راه فرعی پر زحمتی را پیش گرفت و آن را با موفقیت تکان‌دهنده‌ای در مورد آثار نویسنده‌ای جدید، یعنی گوته، که ترتیب تاریخی آنها از راه دیگری معلوم بود، به کار بست.^{۱۹}

موفقیت این روش مستلزم استقصای کامل کلمات و اصطلاحات محاورات، مخصوصاً کلمات و اصطلاحات کم‌اهمیتی چون ادات و تکیه کلام‌هاست، و این کار، حتی به کمک قاموس افلاطون آست *Platonicum Ast's Lexicon*، وقت‌گیر و ملال‌آور است. بنابراین طبیعی بود که به صحنه آمدن کامپیوتر تحرک تازه‌ای به پژوهشگران ببخشد، و از اواسط ۱۹۵۰ کامپیوترها را نه تنها در تألیف قاموس‌های جدید و معجم‌های مولفان کلاسیک به کار گرفتند (که خدمتی ارزشمند است)، بلکه در مسایل دقیق تاریخی نسبی و حتی اعتبار این آثار نیز از آنها سود جستند. اما، تا آنجا که به موضوع مورد بحث ما مربوط است، می‌توان به اظهار نظریکی از کسانی که در این حوزه کار می‌کرد - در مورد ارزیابی دقیق امکانات موجود - توجه کرد: «حتی در مسئله‌ی دشوار ترتیب محاورات افلاطون، پژوهش‌های محققانی چون کمپبل و

۱۹. منابع مربوط به تحقیق سبک‌شناختی بسیار است. کتاب‌های فوق‌الذکر در قسمت کتابشناسی آمده‌اند، و برای دوره‌ی قبلی به طور کلی ر. ک. به ۷۲* - ۶۹* Ueberweg-Praecher. دفاع ریتز از این روش (همراه با مرور تاریخی) در کتاب او ۵ (1910), ch. *N. Unters.* آمده است. سیمتر *Simeterre* در ۱۹۴۵ *REG*، مواضع آن زمان را به طرز مفیدی جمع‌بندی می‌کند، و برای گزارش‌های مختصر در زبان انگلیسی ر. ک. به برنت ۹-۱۲ *Platonism* و فیلد، *P. and Contemps.* ch. v.

لوتوسلاوسکی رضایت اکثر پژوهندگان ترتیب کلی محاورات را جلب کرده است، اگرچه مشکلات خاصی (مانند جایگاه تیمایوس و کراتولوس) هنوز به حال خود باقی می ماند.^{۲۰}

نتیجه‌ای که متعاطیان روش نمادشناختی یا زبانشناختی در آن توافق عام دارند (و به هیچ وجه کم اهمیت نیست) این است که محاورات به سه دسته‌ی متوالی تقسیم می‌شوند. برخی‌ها تفاوت‌هایی در بین این گروه‌ها مشاهده می‌کنند که مشعر بر فاصله‌ی زمانی یا شاید وقوع حادثه‌ای است که در سبک نویسنده تأثیر نهاده است، اما اختلاف نظرها درباره‌ی معدودی از محاورات نشان می‌دهد که شکاف میان آن گروه‌ها نمی‌تواند بزرگ باشد. بدین ترتیب برخی از محققان پارمنیدس و تثایتوس را جزو گروه دوم می‌دانند،^{۲۱} و برخی دیگر جزو گروه سوم، و دسته‌ای نیز در آن دو مردد هستند. بی‌تردید از حیث محتوای فلسفی، نمی‌توان آنها را از دسته‌ی سوم جدا کرد.^{۲۲} تیمایوس را آنها جزو دسته‌ی سوم می‌شمردند تا اینکه جی. ای. ال اوین G. E. L. Owen در ۱۹۵۳ تاریخ دیگری برای آن پیشنهاد کرد، و از آن زمان بحث جدی‌ای درخصوص آن جریان دارد. جایگاه کراتولوس نیز مورد تردید است.

۲۰. تی. ام. رابینسون « کامپیوتر و زبان‌های کلاسیک »، *Class. Notes and News* 1967. این مقاله مقدمه‌ی مختصر و مفیدی برای موضوع مورد بحث است، و کتابنامه‌ای دارد که دوره‌ها و خبرنامه‌ها را نیز آورده است. (رابینسون اکثر آنها را در مقاله‌ای در *Tor. Qu.* 1967 *U. of*، در طی بررسی عالمانه و متعادل کتاب رابل *Plato's Progress* تکرار کرده است.)
 ۲۱. به عنوان نمونه: *Field, o.c. 67*; *Robin, Pl. 43*; *I. in P.'s Earlier Dialogues' 55*; Kapp, 'T. of'. به علاوه اینکه کپ فایدون و میهمانی را در پایان دوره‌ی اول قرار می‌دهد. تثایتوس هر چه به طرف پایان می‌رود تغییری را در سبک نمایان می‌سازد، و کورنفورد (1) *PTK* توجه داده است که قسمت اخیر آن شاید سال‌ها بعد از قسمت‌های اولیه نوشته شده است، و پارمنیدس در بین این دو قسمت نگارش یافته است.

۲۲. مقایسه کنید با فریدلندر، *Plato III*, 449.

با این قیود می‌توان دسته‌بندی کورنفورد را (CAHVI, 311ff.) نماینده‌ی استنتاج‌هایی دانست که همه قبول دارند:

محاورات اولیه: دفاعیه، کریتون، لاکس، لوسیوس، خارمیدس، ائوتوفرون، هیپاس کوچک و (?) بزرگ، پروتاگوراس، گرگیاس، ایون.

محاورات میانی: منون، فایدون، جمهوری، میهمانی، فایدروس، ائوتودموس، منکسنوس، کراتولوس.

محاورات پایانی: پارمنیدس، تثایتتوس، سوفسطایی، سیاستمدار، تیمایوس، کریتیاس، فیلبوس، قوانین.

درباره‌ی ترتیب درونی محاورات هر دوره، در خصوص دوره‌های میانی و پایانی توافق قابل توجهی وجود دارد، اما در مورد محاورات دوره‌ی اولیه تردیدهای زیادی به چشم می‌خورد.^{۲۳}

حالا که محاورات بدین ترتیب از راه‌های دیگری تقسیم‌بندی شدند، به خوبی مشهود است که این دسته‌ها از حیث اهداف فلسفی نیز متمایز هستند. دسته‌ی اول بیشتر در پی موضوعات اخلاقی و در جست و جوی تعریف است. موضوعاتی که از آن سقراط تاریخی است -، دسته‌ی دوم عمدتاً به مباحث مابعدالطبیعی می‌پردازد، در حالی که چهار محاوره از گروه سوم آهنگ تازه‌ای دارند و به نقادی‌هایی در هر دو حوزه‌ی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اختصاص یافته‌اند. همان‌طور که پیش از این (ص ۶۴ و بعد) اشاره کردیم، حضور سقراط نیز به موازات این روند تغییر می‌کند. او در دسته‌های اولیه و میانی (و در تثایتتوس که جایگاه آن در این دسته متیقن نیست) اصلی‌ترین شخصیت است، اما در دسته‌ی اخیر، به استثنای فیلبوس، هیچ نقشی در اصل بحث ایفا نمی‌کند، و در قوانین حتی حضور غیر فعال نیز ندارد.

۲۳. ر. ک. به جدول‌های راس در *PTI2*.

بی‌تردید روش سبک‌شناختی قبول عام یافته است. ریتز (Platon 1, 230f.) فهرست‌های جالبی تنظیم می‌کند که از طرفی تشتت دیدگاه‌ها را در دوره‌ی قبل از پیدایش این روش نشان می‌دهند؛ و از طرف دیگر توافق عمده‌ی آراء را در دوره‌ی پس از اِعمال آن به نمایش می‌گذارند. اما در این مورد دو تذکر لازم است و نباید نسبت به آنها بی‌عنایت بود. اولاً، نگارش برخی از محاورات زمان زیادی طول کشیده است. مخصوصاً تالیف جمهوری و قوانین، شاید چندین سال وقت برده است، و برخی دیگر، یعنی محاورات کوچک‌تر، در بین این محاورات نگاشته شده است. ثانیاً، شواهد ضعیفی نشان می‌دهند که افلاطون در طول حیات خویش به امرِ پیرایش و ویرایش، اهمیت خاصی داده است. دیونوسیوس هالیکارناسوسی Dionysius of Halicarnassus، در استعاره‌ی نسبتاً ناخوشایندی، می‌گوید: «افلاطون تا هشتاد سالگی یک آن از شانه زدن و فرزدن و کاکل بستن بر محاوراتش کوتاه‌ی نورزید»؛ و این داستان را نیز اضافه می‌کند که پس از مرگ وی یک دسته یادداشت به دست آمد که حاوی روایت‌های مختلف جمله‌ی آغازین جمهوری بود.^{۲۴} یگانه مدرکی که در دست داریم همین است. بیش از این چیزی نداریم و محققان در برابر آن واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند. دبلیو. جی. رانسیمن (PLE 3 n. 5) می‌گوید: این «حساسیت متداول به بازنگری» «استدلال از روی شباهت‌های برخی فقرات با فقرات محاورات پایانی را با خطر جدی مواجه می‌سازد». اما فیلد اعتنایی ندارد. او پس از توصیف کامل پژوهش سبک‌شناختی، می‌گوید:

این بررسی‌های سبک‌شناختی هیچ موردی بر فرضیه‌ی ویرایش

۲۴. دیونوسیوس هالیکارناسوسی De comp. verb. 25. دیوگنس لائرتیوس (۳، ۳۷) داستان مربوط به سر آغاز جمهوری را تکرار می‌کند، و آن را به اثووریون و پاناتیوس منسوب می‌داند.

مجدد یا بازبینی یا بازنویسی برخی محاورات باقی نمی‌گذارد -
 فرضیه‌ای که مورد علاقه‌ی برخی محققان است. لازم به تأکید است
 که این عقیده در هر موردی، سخن کاملاً بی‌پایه‌ای است که برای
 تأیید نظریه‌ی محبوب پژوهشگر خاصی جعل شده است که با
 شواهد مقبول دیگر اختلاف بسیار زیادی دارد.^{۲۵}

(د) شواهد بیرونی و ارجاع به یکدیگر

اگر بتوان تاریخ مطلق - یا دست کم تقریبی - محاوره‌ای را از طریق اشاره‌ای که
 در آن نسبت به رخداد تاریخی خاصی هست، تعیین نمود، و یا رابطه‌ی بین دو
 محاوره را به وسیله‌ی ارجاع یکی به دیگری مشخص کرد، حاصل این کار
 بی‌تردید یقینی‌تر از همه‌ی موارد پیشین خواهد بود. متأسفانه این موارد بسیار کم
 است، و محققان درباره‌ی اشارات تاریخی‌ای که صورت گرفته است همیشه
 توافق ندارند. در قوانین اشاراتی درباره‌ی غلبه‌ی سیراکوس بر لوکری Locri به
 چشم می‌خورد که همه‌ی محققان می‌گویند ناظر به حمله‌ی دیونوسیوس دوم در
 حدود ۳۵۶ ق.م. است، و چون سن افلاطون در آن هنگام بالای هفتاد بوده است،
 این قول با شواهد دیگر که قوانین را حاصل دوران پیری او می‌نمایند سازگار
 است. در ابتدای تثایتتوس آمده است که تثایتتوس را - که، در اثر جراحات جنگ
 و بیماری اسهال خونی، در حال جان سپردن است - از ارتشی که در کورینت
 Corinth بود بازگردانده‌اند، و امروزه همه قبول دارند^{۲۶}، که این همان جنگی بود

25. Field, o.c. 67f.; cf. Thompson, *Meno* lix.

از سوی دیگر، راس، فقط با تکیه بر عبارت دیونوسیوس هالیکارناسوسی، می‌گوید «مشهور است
 که» افلاطون «نسبت به بازبینی آثارش پشتکار داشته است». در این مورد هیچ مأخذ دیگری غیر
 از دیونوسیوس در دست نیست.

۲۶. این توافق پس از استدلال‌های ای. ساکس E. Sachs، در کتاب درباره‌ی تثایتتوس، حاصل ←

که در نزدیکی کورینت در ۳۶۹ اتفاق افتاده بود. از آنجا که به این رخداد در گفت و گوی مقدماتی اشاره می‌شود، و افلاطون تصریح می‌کند که این گفت و گو سال‌ها پس از بحث اصلی میان سقراط و ثئایتوس صورت می‌گیرد، پس خلط تاریخی در این مورد وجود ندارد، اما افلاطون در جاهای دیگر نشان داده است که به این خلط‌ها عنایتی ندارد. عجیب‌ترین نمونه منکسنوس است، که سقراط در آن سخنرانی‌ای را تکرار می‌کند که از اسپاسیا *Aspasia* فرا گرفته است، و در آن سخنرانی تاریخ آتن را تا صلح آنتالکیداس *Antalcidas* of Peace («صلح سلطان») در ۳۸۶ - یعنی سیزده سال پس از مرگ سقراط - تعقیب می‌کند. میهمانی (a ۱۹۳) به هزیمت مانتینیایی‌ها *Mantineans* به دست اسپارتیان در ۳۸۵ اشاره می‌کند، اگرچه تاریخ نمایشی محاوره ۴۱۶ است که در آن آگاتون به پیروزی دست یافت و میهمانی هم به همین مناسبت برگزار گردید.^{۲۷}

فقط همین تاریخ‌های بسیار محدود را می‌توان یقینی دانست، اگرچه حدسیات دیگری وجود دارند که کم و بیش احتمالی هستند. برای تاریخ نسبی محاورات، این اقبال را داریم که افلاطون در آغاز سوفسطایی به ثئایتوس و در سیاستمدار (۲۸۴b) به سوفسطایی اشاره کرده است. در تیمایوس خلاصه‌ی برخی از قسمت‌های جمهوری را آورده می‌گوید اینها مباحثی است که «دیروز» داشتیم (که البته چنین چیزی ممکن نیست)،^{۲۸} و کریتاسی ناتمام ادامه‌ای برای

← آمده است. ر. ک. به کورنفورد، *PTK* 15. نسلر (2. 1. 406 n. 1) آن را ناظر بر جنگ کورینت در ۳۹۴-۸۷ می‌داند؛ دلیل عمده‌ی او - که مبتنی بر محتوای فلسفی است - این برداشت است که ثئایتوس بایستی قبل از فایدون یا جمهوری تألیف شده باشد - از اینجا معلوم می‌شود که دیدگاه‌ها در این موضوعات تا چه اندازه متغیر بوده است.

۲۷. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به ج ۱۴، قسمت مربوط به میهمانی، تاریخ.

۲۸. تاریخ دقیق آن دو با اشاره به جشن خاصی مشخص شده است (جمهوری ۳۵۴a، تیمایوس

a ۲۱؛ مقایسه کنید با کورنفورد *PTK* 4f.)، و جشن‌ها در روزهای متوالی برگزار ←

تیمایوس است. به علاوه، در تثابتتوس (۱۸۳e) و سوفسطایی (۲۱۷e) می‌توان ارجاعات صریح^{۲۹} به پارمینیدس را ملاحظه کرد. این محاورات، همگی، به دوره‌ی نسبتاً متأخر تعلق دارند، و در محاورات اولیه موارد مقبولی از این دست به چشم نمی‌خورد.

طبیعی است که محققان علاوه بر برقراری ارتباط میان خود محاورات، درصدد ایجاد رابطه میان محاورات و رخدادهای زندگی افلاطون، به ویژه تأسیس آکادمی و سه دیدار او از سیسیل، نیز برآیند. من تقسیم‌بندی لایزگانگ (RE2350ff.) را به عنوان نمونه‌ای از نتایج این کوشش نقل می‌کنم:

قبل از اولین دیدار از سیسیل: ایون، هیپپاس کوچک، دفاعیه، کریتون، لاخس، لوسیپس، خارمیدس، اثتوفرون، «تراسوماخوس» (یعنی کتاب اول جمهوری)، گرگیاس

در بیست سال بعد (سال‌های اقامت در آکادمی، میان اولین و دومین دیدار): منکسنوس، اثتودموس، منون، کراتولوس، میهمانی، فایدون، جمهوری، فایدروس، پارمینیدس، تثابتتوس.

بین دیدار دوم و سوم: سوفسطایی، سیاستمدار

پس از دیدار سوم: تیمایوس، کریتیاس، فیلبوس، قوانین^{۳۰}

← نمی‌شدند. صرف نظر از شخصیت‌های نمایشی، به نظر می‌رسد که گویی افلاطون از این طریق نیز بر ماهیت توهمی این ارتباط تأکید می‌کند.

۲۹. دست کم برای من صریح است؛ خوشبختانه برخی از محققان در این خصوص پشتیبان من هستند. کورنفورد (P.'s Cosm. 1) نوشته است که فقرات تیمایوس و سوفسطایی «به صورتی بیان شده‌اند که فقط می‌توانند ناظر بر پارمینیدس باشند». همچنین استدلال‌های b ۲۴۴ و بعد، ظاهراً آشنایی با استدلال‌های پارمینیدس (همان ۲۲۶) را مفروض می‌انگارند. از سوی دیگر چهار تن از پنج محقق که راس طبقه‌بندی‌شان را می‌آورد (PTI 2)، پارمینیدس را موخر از تثابتتوس می‌دانند، اگرچه همه‌شان آن را بر سوفسطایی مقدم می‌دارند.

۳۰. من دسته‌بندی لایزگانگ را محتمل‌ترین دسته‌بندی می‌دانم. راس (PTI 10) محاورات ←

نتیجه اینکه، عمدتاً در اثر تحلیل دقیق سبک‌شناختی یا به اصطلاح کمپبل «نقادی کمی»، توافق کلی درباره‌ی دسته‌بندی گسترده‌ی زمان‌شناختی حاصل شده است، اما جایگاه برخی از محاورات بر جسته هنوز مشخص نیست و بحث جدی بر سر آن جریان دارد. و حالا با این مسئله‌ی عملی روبه‌رو هستیم که ما کدامین روش را برگزینیم، و بهتر از همه این است که از قاعده‌ای پیروی کنیم که «هم ترتیب تاریخی را رعایت کند و هم شرح و تفسیر هماهنگی عرضه دارد».^{۳۱} مبنای عمل ما به ناچار باید این فرض باشد که اندیشه‌ی افلاطون در جهاتی خاص تکامل یافته است. اگر این روش تا حدودی مستلزم داوری شخصی است، دست کم با استفاده از نتایج کار سبک‌سنجان می‌توان آن‌گونه داوری‌ها را محدود ساخت. تاریخ‌نگارش هر یک از محاورات را در فصل مربوط به خودشان به طور مشروح بررسی خواهیم کرد.

ضمیمه

آیا افلاطون پیش از مرگ سقراط محاوره‌ای نوشته است؟

شاید نتوان پاسخی برای این پرسش عرضه کرد، اما از آنجا که کسان زیادی به آن علاقمندند، از میان دیدگاه‌های متعددی که در این مورد هست اندکی را در این ضمیمه می‌آورم و امیدوارم همین مقدار بتواند نوع استدلال‌هایی را که برای پاسخ مثبت یا منفی مسئله آورده می‌شود، روشن سازد.

از قدیم هیچ مدرکی باقی نمانده است جز داستان مشکوک دیوگنس لائرتیوس (۳، ۳۵) مبنی بر اینکه سقراط قرائت لآخس از سوی افلاطون را شنید و

← مربوط به دیدارهای سیسیلی را به گونه‌ای مرتب کرده است که با دسته‌بندی لایزگانگ سازگار است، الا اینکه منون را متعلق به دوره‌ی پیش از اولین دیدار دانسته است. Erbsse در 22 Hermes 1068 p. (به تبع کُپ) تصویر دیگری عرضه می‌کند.

۳۱. عبارت از ام. جی. او برین است: M. J. O'Brien, *Socr. Paradoxes* 83.

گفت: «خدایا، این جوان چقدر دروغ درباره‌ی من گفته است!» در قرن نوزدهم تا زمان گروته (۱۸۷۵) همه قبول داشتند که افلاطون برخی از محاورات را قبل از محاکمه و مرگ سقراط تألیف کرده است؛ افرادی که گروته برمی‌شمارد عبارتند از: شلایرماخر، سوشر Socher، هرمان، ستالبائوم، اشتاینهارت، زوزمیل و اوپروگ.^{۳۲} او ابتدا می‌گوید بعید است که کسی از پیروان سقراط گفت و گوهای او را در زمان حیاتش بنویسد و منتشر سازد، اعم از اینکه اصیل باشد (که نیازی به آن نبود زیرا هر کسی در هر زمانی می‌توانست به سخنان سقراط از زبان خود او گوش دهد) یا موهوم (که یک نوع آزادی غیر مقبول از سوی شاگرد تلقی می‌شد). در مورد افلاطون نیز می‌گوید: او تا زمان مرگ سقراط به شدت درگیر تاریخ پر دردسر زمان خودش بود، جنگ پلوپونزی و وحشت‌هایی که در پایان بر آتن حکمفرما گشت، و به علاوه، او (به گواهی نامه‌ی هفتم) در پی فعالیت سیاسی بود. افلاطون مانند بسیاری دیگر از جوانان جاه‌طلب، به علت علاقه به توانایی استدلالی سقراط و به امید کسب همان توانایی‌ها، از او پیروی می‌کرد. (گروته می‌توانست به جاذبه‌ی نیرومند شخصیت سقراط نیز اشاره کند). آنچه موجب اشتغال افلاطون به فلسفه و تألیفات ادبی گردید، سرخوردگی نهایی او از سیاست و فاجعه‌ی اعدام سقراط بود.

آدام در ۱۸۹۳ (پروتاگوراس xxxiv) گفت: «به دلایل زیادی، غیر محتمل است که افلاطون قبل از مرگ سقراط محاوره‌ای نوشته باشد»، و تامپسون (منون ، xxxi، ۱۹۰۱) رضایت خود را از استدلال‌های گروته اعلام کرد و افزود: «برای مفهوم سقراط محاورات، جوّ اسطوره‌ای خاصی لازم است، که در اندک فاصله‌ای پس از مرگ وی فراهم آمد، اما ممکن نبود چنین جوی در زمان زندگی

۳۲. گروته، *Pl. I. ch. V*، به ویژه 178ff. او در *p. 196, n. k*، به سه تن از مخالفان اشاره می‌کند.

او به وجود آید.

ویلاموویتس (۱۹۲۰) و ریتر (ابتدا در ۱۸۸۸) هر دو معتقد بودند که برخی از محاورات بایستی مقدم بر مرگ سقراط باشند، زیرا در آنها چنان چهره‌ای سطحی و کاملاً معمولی از سقراط ترسیم می‌شود که امکان ندارد پس از مرگ وی صورت گیرد. نمونه‌ای از ویلاموویتس را در ص ۸۸ آوردیم، و ریتر در^{۳۳} (1931) *Kerngedanken* می‌گوید: «تصورناپذیر است هیپپاس صغیر پس از تهمت‌های تأثرآور علیه سقراط، تألیف شده باشد»، زیرا خواننده‌ی معمولی آن محاوره تصور می‌کند که «سقراط روی نکات کم‌اهمیت بیش اندازه تأکید می‌کند و بیش از همه به لفاظی می‌پردازد و یاوه‌گوتر از هر سوفسطایی‌ای است». این وضع با «جو اسطوره‌ای» تامپسون ناسازگار است.

به نظر ای. ای. تیلور (1926, *PMW* 21)، فعالیت ادبی افلاطون نمی‌توانست پیش از مرگ سقراط آغاز می‌شود. این تصور که افلاطون، شخصی زنده و در حال گفتار و کردار را «به صورتی نمایشی درآورد» و بر او بیش از همه احترام بگذارد، باطل است؛ انگیزه‌ی اصلی همه‌ی لوگوس‌های سقراطی، گرامیداشت خاطره‌ی او بوده است. فیلد (1930 *P. and Contemps.* 74) نیز بر همین عقیده بوده است:

برخلاف تصور برخی از صاحب‌نظران بزرگ، واقعاً غیر ممکن به نظر می‌آید که توضیح قانع‌کننده‌ای درباره‌ی انگیزه‌هایی عرضه کنیم که افلاطون را، در زمانی که هنوز سقراط زنده بود، به تألیف یکی از آنها واداشت. بی‌تردید مرگ سقراط بود که موجب شد

۳۳. ر.ک. به گزارش انگلیسی (Essence pp. 28 and 39 n.)، و پیش‌تر به کتاب او 1, 56, *Platon*,

افلاطون از جاه طلب‌های زندگی فعال سیاسی روی برگرداند و حالت ذهنی‌ای بیابد که با نوشتن اینگونه محاورات آن را عرضه می‌دارد. علاوه بر این، برخی از محاوراتی که متضمن مرگ سقراط هستند- مانند کریتون، بی‌تردید از محاورات اولیه هستند.

ولی در همان زمان^{۳۴}، فریدلندر به گونه‌ی دیگری می‌اندیشید. استدلال او این بود که افلاطون برخی محاورات (از جمله لاکس و خارمیدس) را قبل از اثونفرون، دفاعیه و کریتون، که به محاکمه‌ی سقراط مربوطند، تألیف کرده است، و به نظر او غیر معقول است که او پس از ۳۹۹ ابتدا آنها را بنویسد و فقط پس از آن به مسئله‌ی محاکمه و اعدام بپردازد. «معقول‌تر این است که بگوییم تاریخ آثار اولیه‌ی افلاطون به پیش از پایان قرن پنجم بازمی‌گردد.» رابین (PL. (1935) 40) و راس (PTI (1951) 4) این فرض را غیر ممکن نمی‌دانند، و به نظر راس استدلال‌های روانشناختی تیلور قانع‌کننده هستند. دو نمونه‌ی زیر، که هر دو متعلق به ۱۹۶۹ هستند، نشان می‌دهند که این بحث هنوز ادامه دارد. جی. ال. فیشر می‌گوید افلاطون هنگام اولین ملاقات با سقراط ۱۸ ساله بود، و پیش از آن دست به نگارش برده بود. (احتمالاً منظور او تألیفات شعری و نمایشی مذکور در دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۵ است.) بنابراین نمی‌توان فرض کرد که او - که از پیش از دیدار سقراط کتاب‌ها ساخته بود و تا پایان عمر نیز به همین شغل اشتغال داشت - در ده سال بعد دست به هیچ تألیفی نزد و فقط به گفت و گوهای سقراط، از زبان خود وی یا از طرق قرائت دیگران از روی یادداشت‌های مکتوب، گوش داد. او می‌گوید: منطقی‌تر این است که بگوییم بخش اعظم این «یادداشت‌ها» چیزی جز همان محاورات افلاطون نبوده است. ای. ان. تیگرشتت E. N. Tigerstedt

۳۴. Die Plat. Schr. 1930. ر. ک. به ترجمه‌ی انگلیسی، Plato, III, 456.

بر خلاف او به اختصار می‌گوید: «من بر خلاف ویلاموویتس و فریدلندر نمی‌توانم تصور کنم که افلاطون - یا کسی دیگر از شاگردان سقراط - محاوره‌ای سقراطی بنویسند، در حالی که خود سقراط در کوچه و بازار قدم می‌زند و با مردم آتن سخن می‌گوید.»^{۳۵}

ملاحظه می‌شود که اکثر استدلال‌های هر دو طرف، صبغی ذهنی دارند. هر چند در این خصوص شاید نتوان به یقین رسید، اما من متمایل به قبول نظر گروته و پیروان او هستم، لکن نه براساس ملاحظات روانشناختی (که با نتایج منفی آن موافق هستم) بلکه بر پایه‌ی دلایل تاریخی‌ای که گروته عرضه داشته است، و بالاتر از همه اینکه نامهی هفتم اشتغالات قبلی افلاطون تا هنگام مرگ سقراط، و تأثیر نهایی این حادثه بر روگردانی افلاطون از جاه‌طلبی‌های سیاسی به سوی زندگی فلسفی را باز می‌گوید.

۳. شأن فلسفی: شوخی یا جدیت

خلافت و بازی به هم نزدیک اند.

جی. جی. یونگ

باید پی برده باشید که کل علم، یعنی

مجموع اندیشه‌ی بشر، به یک معنا نوعی نمایش است.

جی. یونووسکی

لازم است درباره‌ی اینکه آیا خود افلاطون محاورات را وسیله‌ای برای انتقال

35. J. L. Fischer, *Case of Socrates* 29, and E. N. Tigerstedt, *P.'s Idea of Poetical Inspiration* 18 n. 39.

فلسفه‌ی جدی می‌دانست یا نه، و، به تبع آن، نگرش ما نسبت به محاورات چگونه باید باشد، بیش از آنچه در مقدمه به اختصار اشاره کردم، سخن گویم. این مقدمه با نقل قولی از نامه‌ی هفتم آغاز شد، مبنی بر اینکه فلسفه را فقط از راه بحث شفاهی و اشتراک در زندگی می‌توان به طور جدی تعقیب کرد، و آثار مکتوب فلسفی ارزش ناچیزی دارند، و یا فاقد ارزش‌اند.^{۳۶} افلاطون این نظر را در فایدروس - که موضوع اصلی آن فن سخنوری است - بسط می‌دهد (۲۷۴b و بعد). خدای مصری ثئوت Theuth، که مخترع خط است، به پادشاه توصیه می‌کند که آن را به مردم بیاموزد، و از آن طریق آنها را باهوش‌تر سازد و حافظه‌شان را بهبود بخشد. اما، پادشاه فرزانه متوجه می‌شود که، برعکس توصیه‌ی او، تعلیم کتابت موجب تنبلی و سستی حافظه خواهد شد، و اعتماد به آن، دانش صوری را برای انسان‌ها به ارمغان خواهد آورد، نه شناخت واقعی را؛ این دانش انباشته از مفاهیم دست دومی خواهد بود که به هیچ وجه نباید فقط آنها موضوع اندیشه واقع شوند. نویسنده و خواننده‌ی کتاب راهنما^{۳۷}، اگر تصور کنند که بدان وسیله وضوح یا یقین را به دست می‌دهند، حماقت خویش را به اثبات رسانده‌اند. چنین کتابی فقط می‌تواند مطلبی را که کسی قبلاً می‌دانسته به یاد او بیندازد. کلام مکتوب نمی‌تواند به سئوالی پاسخ دهد، و در انتخاب مخاطبان شایسته‌ی خویش آزاد نیست، بلکه به دست هر کس و ناکسی می‌افتد؛ بنابراین دچار کج فهمی و سوء استفاده می‌شود، و نمی‌تواند از

۳۶. لازم به تذکر است که این مطلب در نامه‌ای - اگر اصیل باشد - آمده است. چنان نیست که این سخن، پس از بحث و تأمل کافی بر روی موضوع بیان شده باشد، بلکه افلاطون بدان ناخرسندی و خشم خود دانست به رفتار شاگرد جوان و خودسر خویش، دیونوسیوس دوم سیراکوسی، ابراز داشته است. و (Tigerstedt *P.'s Idea of Poet. Insp.* 9).

۳۷. تخته. در مورد این معنای کلمه رک به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۸۹ همراه با یادداشت ۱، ۲۲۴.

خود دفاع کند.

سقراط در ادامه (۲۷۶a) می‌گوید: برعکسِ کلامِ مکتوب، برادرِ مشروعِ او یعنی کلامِ زنده‌ای را در نظر بگیرید که با قلمِ دانش بر لوحِ ضمیرِ انسانِ فرهیخته نوشته شده است، انسانی که می‌تواند از خود دفاع کند، و به جای خود سخن گوید یا خاموشی گیرند. این سخنِ واقعی است که کلامِ مکتوب فقط تصویری از آن محسوب می‌شود. وقتی فیلسوف - یعنی کسی که به حقیقت و زیبایی و خوبی علم دارد - دست به نگارش می‌زند، قصد او یا فقط نوعی تفنن است و یا اینکه بدان وسیله یاوری برای حافظه‌ی ایامِ پیری خویش فراهم آورد و یا کسانی را یاری بخشد که می‌خواهند «طریق او را بیمایند». این کار برای او جنبه‌ی سرگرمی دارد، درست بدان‌گونه که دیگران مجالسِ عیش و نوش و امثال آن را مایه‌ی سرگرمی می‌دانند. فایدروس می‌گوید: «اما سرگرمی عظیمی است، در حالی که سرگرمی‌های دیگر فاقد ارزش‌اند!» شاید چنین باشد، اما بهتر آن است که همین مطالب را به طور جدی به وسیله‌ی هنرِ مباحثه (دیاالکتیکه *διαλεκτική*) مورد بحث قرار دهیم، اذهان شایسته را برگزینیم و کلمات مبتنی بر حقیقت را در آنها بکاریم، این کلمات توانِ دفاع از خود و گوینده‌شان را دارند و برای دیگران سودمند خواهند بود. نویسنده‌ای که مدعی لیاقت دایمی برای آثارش است حتی نمی‌تواند فرق میان خواب و واقعیت را بیان کند: در این مورد کسی را می‌توان سرمشق قرار داد که معتقد است هر کتابی متضمن انبوهی از مطالبِ پیش پا افتاده است، و هیچ نوشته‌ی منشور یا منظوم را نباید بسیار جدی گرفت.

این سخنان دارای قوت زیادی هستند، و باعث شده‌اند که کرومبی بگوید: افلاطون محاوراتِ خویش را سرگرمی بی‌ضرر، و در عین حال نه چندان مهمی، همچون تمبرشناسی تلقی می‌کرد (EPD 1,148) اما گفتن این سخن درباره‌ی کسی که فایدون و جمهوری را تألیف کرده است آسان به نظر نمی‌آید، تا چه رسد

به مولف پارمنیدس و سوفسطایی ؛ و آنچه در خود فایدروس بلافاصله پس از این مطالب می‌آید از شدت انتقاد می‌کاهد. سقراط می‌گوید (b 278): پس، ما باید به همه‌ی نثرنویسان و شاعران و قانونگذاران این پیام را بفرستیم: اگر آنها با علم به حقیقت دست به نگارش برده‌اند، و اگر می‌توانند با مخالفت‌ها رودررو شوند و از اثر خویش دفاع کنند، و با بیانات خودشان سطحی بودن کلام مکتوبشان را اثبات کنند، نباید آنها را به اسمی بنامیم که آثارشان پیشنهاد می‌کنند، بلکه لازم است نام فیلسوف را برای آنها به کار ببریم.

برای فهم موقعیت افلاطون، ابتدا باید جهان خودمان را - که دارای کتابخانه‌های عمومی و شخصی است و ناشران آن همه ساله هزاران جلد کتاب چاپ و منتشر می‌کنند - فراموش کنیم، و به دوره‌ای برگردیم که بحث شفاهی هنوز، نسبت به کلام مکتوب، از برتری خاصی برخوردار بود.^{۳۸} کتابت، کمکی برای سخن گفتن محسوب می‌شد نه بدیلی برای آن. اشعار هومری، تغزلات، تراژدی‌ها و خطابه‌ها را فقط به این منظور می‌نوشتند که مردم آنها را حفظ کنند یا ترنم کنند یا بخوانند. در زمان افلاطون، این وضع تا حدودی تغییر کرده بود، و در این مرحله‌ی انتقالی، رابطه‌ی میان لوگوس ملفوظ و لوگوس مکتوب موضوع بحث داغ روز محسوب می‌گشت. هرودوت Herodotus و توکودیدس Thucydides تاریخ‌شان را تألیف کرده بودند و فیلسوفانی چون آناکساگوراس و دموکریتوس رساله‌های‌شان را نگاشته بودند، اما هنوز رسم این بود که آنها را با صدای بلند برای خودشان و یا برای دیگران بخوانند. توکودیدس از این بابت ابراز نگرانی می‌کند (۱، ۲۲) که سادگی فوق‌العاده‌ی کتابش ممکن است شنیدن آن را نامطبوع‌تر سازد، و سقراط (فایدون b-c 97) به توصیف تأثیر

۳۸. این نکته را فریدلندر در *PL. 1.109ff.* به خوبی بیان کرده است، اما او شاید بر اثر عدم اشاره به توکودیدس یا آثار مفقود پیش از سقراطیان، در این مورد راه اغراق پیموده است.

استماع سخنان کسی می‌پردازد که کتابی از آناکساگوراس را قرائت می‌کرد.^{۳۹} آنچه بیش از همه به بحث ما مربوط است، منازعه‌ای است که، در زمان خود افلاطون، بین طرفداران کلام ملفوظ و طرفداران کلام مکتوب به وقوع پیوست. رقیب افلاطون، ایسوکراتس، خود سخنوری را به صورت وسیله‌ای صرفاً مکتوب درآورد. (و هر چند که سخنور تربیت می‌کرد، خودش سخنوری عصبی و کم توان بود، و تمرین‌ها، مقالات سیاسی یا دفاعیه‌ای برای زندگی خویش را به صورت سخنرانی‌هایی عمومی تألیف و تنظیم کرد. در برابر او آلكیداماس قرار داشت که معتقد بود سخنرانی‌ها را به هیچ وجه، حتی برای ایراد متوالی، نباید نوشت، بلکه باید به اقتضای شرایط - کایروس - در آنها حک و اصلاح کرد.^{۴۰} او این مطلب را در کتابی به نام درباره‌ی کسانی که خطابه‌های مکتوب تهیه می‌کنند مستدل ساخت؛ بین این کتاب و فایدروس شباهت‌های بسیار زیادی وجود دارد که به احتمال فراوان امری تصادفی بوده است. این شباهت‌ها نشان می‌دهد که افلاطون عمیقاً به این بحث رایج توجه داشته است؛^{۴۱} این بحث برای

۳۹. توکودیدس، ۱، ۲۲؛ افلاطون، فایدون ۹۷b-c. مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۸۵ و بعد. حتی ادعای آگاهانه توکودیدس مبنی بر اینکه می‌خواهد کتاب او را به صورت ملک شخصی نگه دارند، نه اینکه فقط یک بار به آن گوش سپارند، نشان می‌دهد که او کتاب خودش را به شیوه‌ای نو تألیف می‌کرده است.

۴۰. ر. ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۲۷۷ و بعد، به علاوه‌ی Friedländer, *Pl.* 1,357 n.6 برای ملاحظه‌ی متون مربوط به این بحث.

۴۱. این شباهت‌ها را فریدلندر در *Pl.* 1,111f. / استقصا کرده است. در اینجا به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنم. افلاطون در فایدروس ۲۷۶a در توصیف کلام ملفوظ می‌گوید: *δικαιως*. *ἔχοντα καὶ ἐμψυχον, οὐ ὁ γεγραμμενὸς εἰδῶλον ἀν τι λεγοίτο μιμηματα λόγου* و خطابه‌های مکتوب فقط *εἰδῶλα καὶ...* می‌گویند کتاب آلكیداماس پیش از ۳۸۰ نوشته شده است، و بنابراین محتمل است که افلاطون آن را خوانده باشد نه برعکس. آثار زیادی درباره‌ی پایدیا [= بازی، سرگرمی] در افلاطون نوشته شده است. خوانندگان هلندی زبان رجوع کنند به *Spel bij P.* ←

او که به نوشتن محاورات اشتغال داشت اهمیت عملی روشنی داشته است. درباره‌ی اینکه بحث مذکور عمدتاً در حوزه‌ی سخنوری مطرح می‌شد، فقط کافی است به خاطر آوریم که موضوع رسمی فایدروس همان سخنوری است. و بالاخره باید متذکر شویم که استفاده از کتاب‌های قدیم (یعنی طومارهای پاپیروس) با زحمت‌های فوق‌العاده‌ای همراه بود؛ از جمله: فقدان نقطه‌گذاری، پاراگراف‌بندی، و حتی نبودن فاصله در میان کلمات، و ابهام ارجاع به پیش و پس.

سقراط در ۲۷۶d می‌گوید: فیلسوف فقط به این دلیل دست به نگارش می‌زند که به حافظه‌اش کمک کند و یا اینکه به قصد پایدیا (paidia) (از پائس، یعنی بچه) - بازی، سرگرمی، تفنن^{۴۲} مطالبی را می‌نویسد؛ و مسئله‌ی ارزش فلسفی‌ای که افلاطون برای محاوراتش در نظر می‌گیرد، با استعمال فراوان این کلمه - هم در مورد آثار خودش و هم درباره‌ی آثار دیگران - مرتبط است. بنابراین باید سعی کنیم منظور او را از این واژه بفهمیم. البته او این واژه را به معنی منفی آن به کار می‌برد، یعنی در برابر واژه‌ی سپوده (Spoude - مصمم بودن یا جدیت - و افعال متناظر با آنها (پایزو paizo، سپودازو spoudazo) به ترتیب به معنی شوخی یا بازی با کسی و جدی بودن هستند. بدین ترتیب در قسمت‌های پیشین همین محاوره، فایدروس سقراط را متهم می‌کند که سخنرانی لوسیاس را از سر

← de Vries's. نیز ر. ک. به تفسیر او فایدروس ۱۹-۲۲ و ارجاعات آنجا، و به گوندتر، P. *Zum Spiel bei Plato*, diss. Bonn 1956، و اُومس (1968) *Beispiele*، و مقاله‌ی پلاس «سرگرمی و تفنن فلسفی در افلاطون» (1967) *TAPA* (عمدتاً به پایدیای جدلی می‌پردازد و مقاله‌ی جی. آردلی «نقش تفنن در فلسفه‌ی افلاطون» (1967) *Philosophy*) نوشته‌ای است نسبتاً شخصی و ذوقی.

۴۲. برای این معنی مقایسه کنید با فیلیوس ۳۰e

αναπαυλα γαρ. ω Πρωταρχε, της σπουδης ενιοτε γιγνεται η παιδια.

طنز و تمسخر مورد ستایش قرار داده است، و سقراط پاسخ می‌دهد، «آیا تو واقعاً فکر می‌کنی که من شوخی می‌کنم و سخن به جد نمی‌گویم. و آگاتون در میهمانی می‌گوید سخنرانی زیبای او درباره‌ی عشق، شوخی را با اندک مایه‌ای از جدیت درآمیخته است.^{۴۳} سقراط در ائوتودموس (۲۷۸b) این کلمه را در وصف سئوالات نیرنگ‌آمیز سوفسطاییان به کار می‌برد. ارتباط زیاد پایدیا با تقلید، در برابر شیء واقعی، و با هنرهای تقلیدی نیز شایان توجه است. در فایدروس کلام مکتوب را به منزله‌ی روگرفت یا رویایی از کلام ملفوظ می‌شمارد؛ در جمهوری (۶۰۲b) می‌گوید: شاعری و نقاشی، که جزو تقلید شمرده می‌شوند، «پایدیا هستند نه سپوده»؛ و در سوفسطایی (۳۲۴b)، کل هنر تقلیدی را جزو نوع خاصی از پایدیای ماهرانه و لذتبخش قرار می‌دهد.

در کتاب دهم قوانین (۸۸۹c)، ملحدان که طبیعت فاقد شعور را به عنوان آفریننده‌ای اشیاء واقعی مورد تمجید قرار می‌دهند، برای کنار گذاشتن افعال ناشی از عقل بشری می‌گویند آنها «سرگرمی‌هایی (پایدیای) هستند که واقعیت ناچیزی دارند، یعنی تقلیدهایی همچون تقلیدهای موسیقی، نقاشی و امثال آنها هستند». انسان‌ها برای اینکه چیزی جدی *spoudaion* به وجود آورند بایستی با طبیعت همکاری کنند.

افلاطون نه تنها به طور کلی می‌گوید انسان خردمند کتابت را فقط به دیده‌ی پایدیا می‌نگرد، بلکه اغلب این واژه را درباره‌ی آثار خودش نیز به کار می‌برد. سقراط در خود فایدروس - در پایان بحث مربوط به کلام مکتوب و کلام منطوق - می‌گوید (۲۷۸b): خوب، حالا تصور می‌کنم به اندازه‌ی کافی با لوگوس‌ها بازی کرده‌ایم. در جمهوری، پس از انتقاد شدید از پژوهندگان

۴۳. فایدروس ۳۲۴d، میهمانی ۱۹۷e. برای برخی نمونه‌های دیگر ر. ک. به ائوتوفرون دفاعیه ۲۰d و ۲۷a، منون هیپاس بزرگ ۳۰۰d، گرگیاس قوانین ۶۸۸b.

ناشایست فلسفه که موجب بدنامی آن شده‌اند، کنترل خویش را با این سخنان به دست می‌آورد (۵۳۶c): «اما من فراموش کردم که به سرگرمی‌ای دوستانه مشغولیم (پایزومین)، و بیش از اندازه تند رفتم... مهار خویش را از دست دادم و بیش از اندازه جدی سخن گفتم.» پارمنیدس، در محاوره‌ای که به نام اوست، پس از آنکه متقاعد می‌شود شیوه‌ی استدلالی را که توصیه می‌کند در نمونه‌ای به اجرا گذارد، یعنی، همه‌ی نتایج حاصل از اثبات یک فرض و همه‌ی نتایج حاصل از نفی آن را استقصا کند، می‌گوید (۱۳۷b): «خوب، چون به توافق رسیده‌ایم که این بازی پر زحمت را انجام دهیم...»^{۴۴} همگام با متهم ساختن سقراط به ریشخند ابرونیا، می‌گفتند او همیشه شوخی می‌کند و هیچ وقت سخن به جد نمی‌گوید. در اینجا باید متوجه باشیم که شاید افلاطون این سخنان را به قصد استهزا آورده است، نه اینکه خودش قصد انتقاد از سقراط را داشته باشد، زیرا بی‌تردید او سقراط را شخص سبک‌سری نمی‌دانست. آلکیبیادس در ضمن ستایشی پر شور از سقراط می‌گوید (میهمانی ۲۱۶e) «او در سرتاسر زندگی خویش به مردم وانمود می‌کند که هیچ نمی‌داند و مشغول سرگرمی است.» آلکیبیادس به دنبال آن می‌گوید: اما وقتی که او جدی باشد، به طوری که یک بار خودم دیدم، گنجینه‌های الهی درخشان و حیرت‌آوری عرضه می‌دارد. همچنین در پروتاگوراس (۳۳۶d)، وقتی سقراط خود را فراموشکار می‌نامد، آلکیبیادس او را به شوخی کردن یا لطیفه‌گویی متهم می‌کند؛ تثایتتوس نیز (تثایتتوس ۱۶۸c) آن هنگام که سقراط دفاع خویش از پروتاگوراس را کم‌ارج می‌خواند، همین سخنان را بر زبان می‌آورد. شایان توجه است که کسنوفون (خاطرات ۴، ۱، ۱) می‌گوید: سقراط به دوستان خویش در هنگام

۴۴. این کلمات ترکیب متضادی را تشکیل می‌دهند، و چون پارمنیدس این نوع استدلال را ورزشی ذهنی خوانده است، شاید منظورش بازی سخت و خسته کننده‌ی جسمانی است، که در عین حال تن پرورده و نیرومند می‌سازند.

شوخی همان قدر یاری می‌رساند که در حین جدیت.

بازی به نظر افلاطون دارای شأن خاصی در عالم جدیت بوده است. این کار از نظر تربیتی ارزشمند بوده است، زیرا بچه‌ها را هرگز نباید با زور به آموختن واداشت («تعلیم اجباری هرگز در ذهن پایدار نمی‌ماند»)، بلکه باید درس‌های آنها را در قالب بازی عرضه کرد.^{۴۵} این درس‌ها شامل «حساب، هندسه و تمام مطالعاتی است که، نسبت به دیالکتیک، جنبه‌ی مقدماتی دارند. افلاطون در قوانین (۸۱۹b-c) با ذکر مثال‌هایی نشان می‌دهد که با چه نوع بازی‌هایی می‌توان حساب را به بچه‌ها آموخت. شاید با همین روحیه است که در سیاستمدار می‌گوید ذکر اسطوره از سوی وی، به منزله‌ی «وارد کردن بازی‌ای» برای بحث است. مرد الیایی می‌گوید (۲۶۸d-e): «اکنون، همچون کودکان، به داستان من گوش فرادار. همان‌طور که بچه‌ها را می‌توان به وسیله‌ی بازی تربیت کرد، افلاطون نیز برای هدایت خوانندگان آثار خودش به سوی حقیقت، نه تنها از دیالکتیک استفاده می‌کند بلکه از راهی نیز وارد می‌شود که در یک مرتبه بر حسی زیباشناختی ما نسبت به داستان ادبی تأثیر می‌نهد و در مرتبه‌ای دیگر به طور عمیق و شاید ناخودآگاه ما را در محاصره‌ی اسطوره‌شناسی قوم قرار می‌دهد. ولی او از این حد هم فراتر می‌رود و مباحثی را هم که واقعاً جدی هستند پدید می‌نامد و صفاتی از قبیل «معقول»، «متین»، «صحیح» و «پر مغز» بر آن اطلاق می‌کند. بخش عمده‌ی تیمایوس به گزارشی درباره‌ی جهان مادی و موجودات آن اختصاص یافته است، و از آنجا که افلاطون مایل است به خوانندگان خود تذکر دهد که کلّ عالم تغییر و صیوروت، نسبت واقعیت ازلی و نامتغیر، در مرتبه‌ای پایین قرار دارد، تمامیت تحقیق در دانش طبیعی را «چیزی داستان‌گونه» تلقی می‌کند، چیزی که وقتی کسی از مباحث مربوط به واقعیت ازلی خسته شد

۴۵. جمهوری، ۵۳۶e. ر. ک. به ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، قسمت (۱۱)، (ج).

آن را تعقیب کند؛ به نظر او این کار «نوعی بازی صحیح و معقول است» (c-d) (۵۹). در قوانین، که بزرگ‌ترین اثر افلاطون است، مرد آتنی می‌گوید: کل بحث قانون «به منزله‌ی بازی متینی است که مناسب حال سالخورده‌گان است» (۶۸۵a)، و یا «پایندی‌ای عقلانی پیرمردان است» (۷۶۹a)، و کلینياس پاسخ می‌دهد که بهتر است آن را سپوده‌ی [کار جدی] انسان‌ها در اوج کمال زندگی‌شان بدانیم). وضع قانون برای شهری خیالی از سوی آنها، به منزله‌ی «رفتار بزرگ‌م‌آبانه‌ی کودکان» است (۷۱۲b). در اینجا نیز استعمال لفظ پایدی‌اظهاراً به لحاظ موضوع مورد بحث، یعنی انسانیت و امور مربوط آن، است. فقط خدا به حق شایسته‌ی بحث جدی است، و بهترین سخن درباره‌ی انسان این است که او بازیچه‌ی دست خدا^{۴۶} بوده است. بنابراین امور انسانی، فاقد صلاحیت برای بحثی بسیار جدی هستند، - او بی‌درنگ اضافه می‌کند: «اما متأسفانه ما مجبور می‌شویم که آنها را جدی بگیریم». مگیلوس به مرد آتنی اعتراض می‌کند که او نسل بشر را ناچیز می‌شمارد، و او پاسخ می‌دهد که وقتی انسان را در رابطه با خدایان ملاحظه می‌کند به این نتیجه می‌رسد: «حالا که شما دوست دارید، می‌گویم انسان ناچیز شمردنی نیست، بلکه سزاوار است که اندکی جدی‌تر مورد بررسی قرار گیرد».^{۴۷} اکنون هیچ کس معتقد نیست که نویسندگی دوازده کتاب قوانین و ده کتاب جمهوری، هیچ سخنی درباره‌ی حکومت نگفته است و تمام محاوراتی که مسئله‌ی سقراطی فضیلت را پی گرفته‌اند، کردار انسان را

۴۶. یا خدایان. افلاطون بی‌هیچ حساسیتی گاهی لفظ مفرد را به کار می‌برد و گاهی لفظ جمع را. مقایسه کنید با ۶۴۴d.

۴۷. قوانین c ۸۰۴-۸۰۳b. پیش‌تر نیز، در جمهوری (۶۰۴b)، گفته بود که امور انسانی شایستگی توجه بسیار جدی را ندارند. اما این سخن را در آنجا به طرز موجهی آمده است، زیرا افلاطون با توسل به آن، استدلال می‌کند که نباید در هنگام مصیبت و دیگر ناگواری‌ها شیون و زاری راه انداخت و بیش از اندازه بی‌تابی نمود.

شایسته‌ی توجه جدی ندانسته‌اند. ممکن است او در اختیار پایدیا و سپوده اندکی ریشخند شوخی گونه به کار برده است تا به ما خاطرنشان کند که قلمروی الهی در ورای قلمرو انسانی قرار دارد، و واقعیتی ثابت در پشت این آشفتگی عالم مادی هست، و لازم است که ما بیشترین توان عقلی و روحی خویش را به [شناخت] آن اختصاص دهیم. برای توصیف دیدگاه افلاطون در این مورد، هیچ عبادتی بهتر از جمله‌ی ارزشمند پایان نامه‌ی ششم نمی‌تواند به کار آید، این جمله هم نشان می‌دهد که جدیت هرگز نباید به صورتی بی‌مزه درآید و هم معلوم می‌سازد که جدیت و بازی قرین همدیگرند.^{۴۸}

این همه به ما کمک می‌کنند تا افلاطون را بهتر بشناسیم و منظور افلاطون را از سخنانی که در فایدروس گفته است به طرز شایسته‌ای بفهمیم؛ این امر باعث زحمت کسانی شده است که تصور کرده‌اند افلاطون بدان وسیله محاورات خود را ملغی ساخته و آنها را بازی‌های فکری‌ای دانسته است که هرگز نباید جدی گرفته شوند. افلاطون می‌گوید هیچ اثر مکتوبِ منشور یا منظوم استحقاق توجه بسیار جدی را ندارد (۲۷۷e)، اما اگر ما متوجه باشیم که او عین این سخن را درباره‌ی کل حوزه‌ی کردار بشری بر زبان می‌آورد، می‌توانیم آن را به گونه‌ای دیگر ارزیابی کنیم. می‌توان پی برد که وقتی او نگارش را به منزله‌ی سرگرمی پایدیای انسان‌های خردمند دانسته است، منظورش انکار ارزش جدی آنها نبوده است. در هر حال این کار اثر تربیتی داشته است؛ افلاطون آن را به صورت تقلیدی از دیالکتیک - یعنی «پژوهش مشترک» که به نظر او روش آرمانی فلسفه بوده است - قرار داده و بهترین خدمت را برای کسانی انجام داده است که «همان روش را در پیش می‌گیرند» ولی فرصتِ همدمی با سقراط یا

۴۸. اگر این نامه از افلاطون نبود، کاش آثار زیادی از نگارنده‌ی ناشناخته‌ی او به دست ما می‌رسید. قلم او با قلم بهترین دوران نگارش افلاطون هم‌اوردی کرده است.

شرکت در بحث‌های آکادمی برای آنها فراهم نبوده است. و بالاخره باید گفت که بخش اعظمی از محاورات جنبه‌ی شوخی دارد. کیست که منکر آن باشد یا گونه‌ای دیگر آرزو کند. فریدلندر در وصف کراتولوس گفته است: «بیشتر به یک دسته شوخی‌های خوشایند شباهت دارد تا به رساله‌ای علمی در زبان‌شناسی». تامپسون سوفسطایی را - که فیلسوف جدید به حق آن را یکی از عمیق‌ترین و مهم‌ترین محاورات انتقادی دسته‌ی اخیر می‌شمارد - متضمن «گفت و گوهای پر نشاط... طعنه‌های زننده، شوخی‌های ظریف، و اصالت لهجه‌ای عبارات» می‌داند. اثوتودموس فاصله‌ی زیادی با مسخره ندارد؛ و در پروتاگوراس نیز شاهد چندین مورد مسخره‌آمیز هستیم که از مهم‌ترین آنها تقلید سقراط از حکایت سوفسطایی در تفسیر شعر مورد بحث است، و همین‌طور ستایش جدی اسپارت به عنوان با فرهنگ‌ترین و فلسفی‌ترین شهر در بین شهرهای یونان. ولی لازم نیست به دنبال نمونه‌ها بگردیم. تمام نوشته‌های افلاطون با جدیتی که مورد نظر موسه‌ها [فرشتگان هنر] است سازگاری دارد (نامه‌ها، ۶، *μη αμυνω* *σπουδη*) و شوخی در این دیدگاه، قرین جدیت است. همان‌طور که اپینومیس می‌گوید (۹۹۲b)، واقعی‌ترین حکیم کسی است که به طور همزمان هم هزلی‌ترین فرد باشد و هم جدی‌ترین.

یک نکته‌ی دیگر باقی مانده است. سقراط در فایدروس، علاوه بر آنچه تاکنون مطرح کرده‌ایم، می‌گوید (۲۷۸d-e) کسی که دانشی ارزشمندتر از آنچه در قالب ادبی مطرح کرده است در اختیار ندارد شایسته‌ی نام فیلسوف نیست. این عبارت مستمسک کسانی قرار گرفته است که معتقدند افلاطون نظریه‌ی محرمانه‌ای داشته است که در محاوره‌ها آشکار نساخته و فقط برای خواص شاگردان خودش در مباحث خصوصی آکادمی فاش کرده است.^{۴۹} خواه او

۴۹. ارجاع به کرمر Krämer را می‌توان در دیووریس، 21 *Phaedrus*، de Vries، ملاحظه کرد. (از نوشته‌های او *Die grundsätzlichen Fragen...* در *Idee und Zahl* را نیز ←

چنین نظریه‌ای داشته باشد یا نه، عبارت مورد بحث را به طور کاملاً طبیعی مشعر بر توصیف فیلسوفی دانسته‌اند که اندکی جلوتر مورد اشاره قرار گرفته است. سقراط می‌گوید: ممکن است کسی کتاب‌هایی بنویسد و در عین حال فیلسوف هم باشد مشروط بر اینکه (الف) در حین نگارش، حقیقت را بداند، (ب) بتواند وارد بحث شود و از نوشته‌هایش به طور مستدل دفاع کند، و (ج) خود او نیز به طور شفاهی بتواند اثبات کند که نوشته‌هایش دارای ارزش پایین‌تری هستند. این شایستگی‌ها در واقع «ارزشمندتر از آن چیزی است که او نوشته است»، و هیچ جای تعجبی نیست که افلاطون - که هم نویسنده است و هم اهل تعلیم و استدلال - خویشان را حائز آنها قلمداد کند. نباید گفت این سخن به منزله‌ی پیش داوری درباره‌ی این سؤال است که آیا افلاطون چیزی بیشتر از آنچه در محاورات گنجانیده است تعلیم می‌داد یا نه. اینکه او چنین چیزی داشته است از ارسطو و نامه‌ها معلوم می‌شود، و در خود محاورات نیز

← می‌توان اضافه کرد. دوریس مخالف اوست. به نظر او افلاطون به دو دلیل آثار مکتوب را دارای ارزش پایین‌تری می‌دانست: (۱) برتری گفت و گوی زنده‌ی فلسفی، (۲) نارضایتی هنرمند حتی از عالی‌ترین دست‌آوردهایش؛ او *τιμωτερα* دارد اما حتی خود او نیز قادر نیست آنها را در عبارت آورد. مورد (۲) ظاهراً به مقایسه‌ی میان تعبیر کتبی با تعبیر شفاهی مربوط نیست. ولاستوس، ضمن بازنگری بر کرمر (*Gnomon* 1963, 641 ff.)، گفته است که نظریه‌ی او دارای این تالی فاسد است که به نظر افلاطون عدالت، روح، خدایان، و سایر موضوعات مورد بحث در محاورات، همگی موضوعات کم‌اهمیتی بوده‌اند. اما اگر حق با کرمر باشد، لازم نیست افلاطون به موضوعات دیگری اندیشیده باشد، بلکه ممکن است همان موضوعات را به گونه‌ای دیگر مورد بحث قرار دهد. حتی شاعران کم‌پایه نیز از عدالت و خدایان سخن گفته‌اند. فقط کافی است بر تفاوت روایت‌های گوناگون نظریه‌ی صور در محاورات و در گزارش‌های ارسطو توجه کرد. تسلر (2.1.486) به طرز زیبا، اگرچه شاید به صورت سطحی، بر مکتب «نظریه‌ی غیر مکتوب» پیشی جسته است. وی مدعی شده است که وقتی افلاطون می‌گوید هدف از نگارش کتاب این است که مباحث شفاهی را بتوان دوباره به خاطر آورد، آشکارا همان موضوعات محاورات را به مباحث شفاهی نسبت می‌دهد.

بارها به آنها اشاره شده است. فقط کافی است کتاب ششم جمهوری را به خاطر آوریم، آنجا که سقراط می‌گوید علم به صورت خیر و رای وسع آنهاست، و آنها باید خود را به تمثیل‌ها و تشبیه‌ها خشنود سازند. این مسئله را بایستی بعداً بررسی کنیم، اما در اینجا باید تصریح کنیم که هر چند افلاطون می‌توانست در اندرون مدرسه درباره‌ی ماهیت هستی و خیر، عمیق‌تر از آنچه در محاورات میسور بود بحث کند، تعلیم درونی او فقط ادامه‌ی مطالب محاورات بوده است نه چیزی متفاوت از آن. ارسطو به دلخواه از محاورات نقل قول می‌کند و در اعتبار انتساب به افلاطون، بین آنها و آنچه که افلاطون به شاگردان تعلیم می‌داد و آنها را منتشر نکرده بود فرق نمی‌گذارد.

مطالب زیادی به طور کلی درباره‌ی ماهیت محاورات می‌توان گفت، اما اکثر آنها را پیش از این گفته‌ایم، و از آنجا که بخش اعظم این مجلد [مجلدات ۱۳ تا ۱۸ ترجمه‌ی فارسی] را به بررسی جداگانه‌ی آنها اختصاص داده‌ایم، امیدوارم برخی دیگر از خصوصیات آنها نیز پس از این روشن شود. فقط مایل‌م در پایان این فصل دو فقره از ارزشیابی هرمان گوندرت را بیاورم که به نظر من نکات اساسی را به صورتی کاملاً زیبا مطرح کرده است، ترجمه‌ی این دو فقره بدین قرار است:^{۵۰}

(الف) محاوره‌ی افلاطونی صورت مطلوبی از عرضه‌ی مطالب نیست که در آن به اثبات یک نظریه یا بحث درباره‌ی یک موضوع بپردازد، و بتوان همان مطالب را به گونه‌ی دیگری نیز عرضه داشت. بلکه آن یگانه صورت مشروعی است که می‌تواند لوگوس فلسفی را

۵۰. *Der Plat. Dialog.* pp. 16 and 19. سخنان فوق را پیش از مطالعه‌ی کتاب اربرت *Meinung und Wissen*, 1974, 23ff. نوشته است. (محتویات این کتاب بیش‌تر از آن چیزی است که از عنوان آن برمی‌آید.)

روشن سازد. در اندرون مدرسه، سخنرانی مستمر را احتمالاً بر گفت و گو مقدم می‌داشتند؛ در اثر مکتوب، که بر عموم عرضه می‌شود،^{۵۱} آزادی (*offenheit*) محاوره باعث می‌شود که خواننده نیز در «پرسش و پاسخ» شرکت کند، و همین باعث می‌شود که او گمان نکند که دانشی برای بحث لازم است که او فاقد آن است؛ زیرا محاوره، اثری تخیلی و بازی‌ای تقلیدی است، و نباید آن را در مقایسه با اصل گفت و گو جدی گرفت، و نیز محاوره نمی‌تواند آنچه را که در اصل بحث جدی گرفته می‌شود بیان کند.^{۵۲} اما این تقلید، تقلید گفت و گوی فلسفی است، و شوخی آن عینِ جدیت فلسفه است.

(ب) [سخن مولف در اینجا مربوط است به منون، و خطای جدا ساختن هنرمند از فیلسوف در آن محاوره.] این «صورت»، یعنی صورت تقلیدی، به طور نسبتاً ذاتی مربوط است به «محتوای» فلسفی محاوره. آنجا که فلسفه به صورت گفت و گو درآید، هر کلمه‌ای، خواه بر پایه‌ی گمان عرضه شود یا براساس حقیقت، لوگوسِ افراد خاصی در جهانی خاص است. فقط در اینجا، یعنی جایی که موضوع مورد بحث کلاً از طریق موقعیت، اشارات و چرخش‌های خاص عبارتِ گوینده روشن می‌شود، کلیت آن را می‌توان به گونه‌ای بیان کرد که بتواند تغییری را در روح خواننده ایجاد کند.

۵۱. آیا دکتر گوندرت، صفحه‌ی ۲۷۵ فایدروس را در نظر داشته است؟

(αταν δ απαξ γραφη, κυλινδειται μεν πανταχου πας λογος ομοιως παρα τοις επαιουσι αμωσ δε παρ αις ουδεν προσηκει.)

۵۲. عبارت دوم («و نیز نمی‌تواند...») در آن چیزی که افزون بر عبارت اول دارد، احتمالاً خطا رفته است.

افلاطون با این سخن که هیچ رساله‌ای (سوگراما یا تِخنه) درباره‌ی موضوعات جدی ننوشته است، حقیقت روشنی را بیان کرده است. آنچه از او بر جای مانده است، تقلید خود بحث دیالکتیکی است.

یادداشت تکمیلی

درباره‌ی عبارت نامه‌ی دوم که تقریباً عین عبارت منقول از نامه‌ی هفتم است چیزی نگفته‌ام. اعتبار آن مورد مناقشه‌ی جدی قرار گرفته است. بسیاری از محققانی که اعتبار نامه‌ی هفتم را تأیید می‌کنند، از انجام چنین کاری درباره‌ی نامه‌ی دوم امتناع می‌ورزند. راس (PTI 158) آن را «به طور جدی قابل تردید» دانسته است و استدلال‌های هکفورث، فیلد و پاسکول را در مورد منحول بودن آن «برای بیشتر خوانندگان، قانع کننده» خوانده است. در این صورت، عبارت مذکور را باید تقلیدی از نامه‌ی هفتم بدانیم، و یقیناً تطابق لفظی تقریبی این دو در اینکه افلاطون رساله‌ای ننوشته و نخواهد نوشت احتمال مذکور را تقویت می‌کند. انشای کلی این دو نیز شباهت زیادی با یکدیگر دارند. افلاطون در نامه‌ی هفتم به دیگران گلایه می‌کند که دیونوسیوس مدعی است که در نظریات وی استاد شده است و به خود جرئت داده است که کتابی در این مورد بنویسد؛ ولی در نامه‌ی دوم، خود دیونوسیوس را به خاطر این کار مورد سرزنش قرار می‌دهد. عبارت بدین قرار است (c-314): «بزرگ‌ترین راه چاره این است که چیزی ننویسیم و فقط به خاطر بسپاریم، زیرا آنچه نوشته شد به ناچار در اختیار عموم قرار می‌گیرد. به همین دلیل من خود هرگز درباره‌ی این موضوعات چیزی ننوشته‌ام. هیچ رساله‌ای از افلاطون وجود نداشته و نخواهد داشت. آثاری که به نام او وجود دارند همگی از آن سقراطی هستند که آراسته و تازه گردیده است.» جمله‌ی اخیر فقط در نامه‌ی دوم آمده است، و آخرین قسمت آن را به صورت‌های مختلفی می‌توان تفسیر کرد. صفت *neos* را می‌توان «تازه» و یا - در

مورد شخص - «جوان» ترجمه کرد. به همین دلیل گروه در ترجمه‌ی آن گفته است (Pl, 1, 223) «سقراط در ایام جلال و جمال جوانی‌اش»؛ ولی کاملاً رواست که بگوییم «سقراطی که بزک یافته و باب روز گردیده است». (نیز نگاه کنید به ادلشتاین در 1962 *AJP*). این سخن آنگاه معقول‌تر می‌نماید که توجه بکنیم که ائوتوفرون و کریتون او را در زمان محاکمه، یعنی موقع هفتاد سالگی، ترسیم می‌کنند و فایدون لحظات آخر عمر او را نشان می‌دهد. هاروارد، که نامه را اصیل می‌داند، حذف این جمله را از نامه‌ی هفتم به صورت تاریخی توضیح می‌دهد (*Epp. p. 174*): افلاطون نامه‌ی دوم را در ۳۶۰، یعنی قبل از تألیف محاورات اخیری که سقراط در آنها حضور فعال ندارد، نوشته است، اما وقتی در ۳۵۳ نامه‌ی هفتم را می‌نوشت، دیگر نمی‌توانست آنها را نادیده بگیرد [به همین دلیل این جمله را حذف کرده است].

منظور افلاطون از این سخن، اگر از او باشد،^{۵۲} چیست؟ فقط باید به نتیجه‌ای که از مطالعه‌ی محاورات به دست می‌آید اشاره کنم، محاوراتی که خود افلاطون هیچ وقت در آنها ظاهر نمی‌شود و نقش عمده را در اکثر آنها سقراط برعهده دارد. سقراط ملهم و راهنمای افلاطون بوده است، و تعلیماتی که او از زبان سقراط عرضه می‌کند، در واقع تکرار دقیق بیانات خود استاد نیست، بلکه افلاطون آنها را، با توجه به مباحث جدید فلسفی، به گونه‌ای تعدیل و تکمیل کرده است که به نظرش دفاعی بنیادین از آرمانی‌هایی را فراهم کند که سقراط به خاطر آنها قیام کرده بود. (برای بحث بیشتر در این مورد ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۵۵-۶۲). محاورات از آن «سقراطی است که تازه گردیده» یا با وضع زمان تلفیق داده شده است. باز هم باید به خاطر داشته باشیم که این سخن، حتی در صورت اصالت آن، در یک نامه آمده است، که ناظر به موقعیت

۵۳. جی. استنارد J. Stannard در 1960 *Phron* دوباره از اصالت این فقره دفاع کرده است.

خاصی است، نه مربوط به ارزیابی دقیق و گزارش کامل سلسله‌ی آثار افلاطونی. افلاطون در خود جمله‌ی بعدی (که همیشه معتبر تلقی می‌کنند) به دیونوسیوس توصیه می‌کند که نامه را چندین بار بخواند و سپس آتش بزند - او یحتمل، همان‌طور که هاروارد می‌گوید، دستنوشته‌ی خودش را حفظ کرده است.

این نامه نیز، همانند نامه‌ی هفتم، بر ضرورت «مکالمه‌ی فراوان» و آمادگی مادام‌العمری تأکید می‌کند. می‌گوید (a-b ۳۱۴): نظریه‌های درست برای افراد نافرهیخته نادرست می‌نماید، لازم است در دوره‌ای طولانی به تکرار و استماع آن پرداخت، و افراد با استعدادی بوده‌اند که پس از سی سال بحث و گفت و گو، تازه به فهم آن نایل آمده‌اند.

۴

مباحثات اولیه سقراطی

مقدمه

افلاطون هر محاوره را به صورت بحث مستقلی عرضه می‌کند، و موضوع آن را با اشخاص و مناسبت‌های مورد نظر وفق می‌دهد. بنابراین، از یک نظر، بایستی هر کدام از آنها را به عنوان واحد جداگانه‌ای در نظر گرفت، و برخی گوساله‌های بی‌نشان (مانند کراتولوس یا منکسنوس) هست که قرار دادن آنها در رمه‌ای خاص، با مشکلات ویژه‌ای روبه‌روست. اما برخی دیگر را به راحتی می‌توان دسته‌بندی کرد، این دسته‌بندی در برخی موارد براساس ترتیب زمانی صورت می‌گیرد و در برخی دیگر بر پایه‌ی موضوعات، و در پاره‌ای دیگر بر مبنای سیاحت‌های فلسفی افلاطون. این نوع تقسیم‌بندی فواید آشکاری دارد و کاملاً ممکن هست که به شباهت‌های چند محاوره توجه کنیم و در عین حال از عناصر ویژه‌ی هیچ یک نیز غفلت نکنیم. نمونه‌ی روشنی از دسته‌بندی طبیعی، گروه اخیر تثابتوس، سوفسطایی و سیاستمدار است. گروه مورد توافق دیگر،

گروه سقراطی است؛^۱ البته این واژه را به معنی اخیر آن در نظر نمی‌گیریم که همه‌ی محاوراتی را شامل می‌شود که سقراط در آنها نقش رهبری را برعهده دارد، بلکه منظور ما گروه اولیه‌ی کوچک‌تری است که می‌توان گفت افلاطون در آنها، صورت و ماده‌ی گفت و گوهای استاد خویش را به طور خیالی بازسازی کرده و هنوز هیچ یک از دیدگاه‌های شخصی خودش را بر آنها نیفزوده است. این دسته را ابتدا کی. اف. هرمان K. F. Hermann در ۱۸۳۹ تشخیص داد؛ او معتقد بود که سقراط افلاطون در محاورات اولیه، همان دیدگاه‌ها و آراء فلسفی سقراط تاریخی‌ای را بیان می‌کند که در کسنوفون و منابع «تردیدناپذیر» دیگر آمده است.^۲

اکثر پژوهشگران این قول را می‌پذیرند، اما کسانی نیز مخالف آن هستند. از جمله‌ی مخالفان، کارل یوئل است که در ۱۹۲۱، پس از دو صفحه بحث و کاوش، آشکارا می‌گوید «دوره‌ی سقراطی افلاطون در اصل اختراع بی‌پایه‌ای بیش نیست» (*Gesch.* 1.737) اما ادلشتاین نیز در ۱۹۳۵ گفت: «ممکن نیست

۱. بامبرو دیدگاه رایل را درباره‌ی جریان اولیه بدین صورت خلاصه می‌کند: به نظر او «سقراط تاریخی به جست و جوی تعاریف علاقمند بود، اما هیچ نظریه‌ی مابعدالطبیعی‌ای درباره‌ی جایگاه متعلقات یا موضوعات تعریف نپرداخت. افلاطون در محاورات مشکوک اولیه‌اش گزارش صادق تاریخی‌ای از سقراط عرضه می‌کند که مشغول گفت و گوی غیر صوری درباره‌ی مفاهیم اخلاقی است.» بعدها او نظریه‌ی صور خودش را بسط داد. تمامی این اظهارات را به ضرس قاطع قبول می‌کنم، و در اینجا وارد قسمت‌های بحث‌انگیزتر تاریخی کتاب ۱۹۶۶ رایل نمی‌شوم.

۲. درباره‌ی هرمان ر. ک. به Flashar, *Ion* 5. فلاشار این دیدگاه را به عنوان «عقیده‌ای که به صورت نظر رسمی درآمده است» می‌پذیرد، اگرچه خود وی در اعتبار آن تردید می‌کند. درباره‌ی این دیدگاه که فعالیت ادبی افلاطون پس از تأسیس آکادمی در ۴۰ سالگی وی شروع شده است، مخصوصاً ر. ک. به p. 104 و نیز به Witte, *Wiss. v. G. u. B.* 45. ویتته از این دیدگاه نتیجه می‌گیرد که رابطه‌ی نزدیکی میان محاورات و سقراط وجود ندارد، و تک تک محاورات را بایستی بیانگر فلسفه‌ی خود افلاطون بدانیم.

گروه مشخصی را جدا نمود و نام محاورات سقراطی بر آنها نهاد» (u. P. Bild 21). X.؛ و فریدلندر (Pl. 1, 135): «در اصل «محاورات سقراطی» ای وجود ندارد که بتوان آنها را از محاورات «افلاطونی محض» دوره‌ای اخیرتر تمیز داد.» ولی فریدلندر در ادامه می‌گوید: «با این حال، سقراط افلاطونی ریشه در سقراط تاریخی دارد.» اما این مسئله فقط مسئله‌ای نسبی و تدریجی است، و اگر منظور ما از «افلاطونی محض»، محاوره‌ای باشد که افلاطون آن را بی‌هیچ تأثیری از سقراط نوشته باشد، به هیچ وجه در هیچ دوره‌ای محاوره‌ی «افلاطونی محض» نخواهیم داشت، زیرا افلاطون هیچ وقت از سلطه‌ی تأثیر سقراط خارج نشد. از سوی دیگر، براساس دلیلی که فیلد اقامه کرده است، محاورات «سقراطی محض» نیز نخواهیم داشت (P. and contemps. 52): «کسی که خودش از توانایی‌هایی برخوردار باشد، هر قدر هم سعی کند که دیدگاه‌های شخص دیگری را به طور صادقانه عرضه کند، به طور کلی چیزی از خویشتن بر آن می‌افزاید... هیچ شاگردی نمی‌تواند تعالیم استادش را به طور کامل و دقیق بازنویسی کند، هر چند خودش معتقد باشد که چنین کرده است.» فیلد نمی‌تواند به طور دقیق مشخص کند که کجا سقراط پایان می‌پذیرد و افلاطون آغاز می‌شود. فلسفه‌ی سقراطی در مکتب افلاطون رسوخ کرده است. اما به نظر فیلد، افلاطون در آثار اولیه‌اش معتقد بود که نسبت به سقراط وفادار است و فقط استدلال‌هایی را به کار می‌برد که خود سقراط به کار می‌برد. هدف او عبارت بود از معرفی گوشه‌ای از روحیات سقراطی به جهانیان و دفاع از خاطره‌ی او. و چون روشن است که افلاطون در دوره‌های بعد، پا را از این حد فراتر نهاده است، همین تشابه هدف را بایستی برای هویتی ویژه بخشیدن به محاورات اولیه کافی بدانیم. کورنفورد دلیل دیگری بر گروه واحد دانستن محاورات اولیه اقامه کرده است. به نظر او اگر دفاعیه و کریتون را - که هدف آنها بیشتر دفاع مستقیم از سقراط است تا القاء مطلبی فلسفی - کنار بگذاریم، لائس ، خارمیدس ،

اثوتوفرون و لوسیسی طرح واحدی دارند. وحدت آنها هم در ساختار، یا روش، هویداست و هم در موضوع. شباهت‌های عمده‌ی آنها عبارتند از:

(۱) موضوع مورد بحث از صحنه‌های زندگی معمولی‌ای که به صورت مفصل توضیح داده شده‌اند برمی‌خیزد، برعکس ورود سریع به موضوع در گرگیاس، منون یا کراتولوس.

(۲) هدف همه‌ی آنها تعریف مفهوم اخلاقی یا دینی مهمی است: شجاعت در لاکس، خویش‌داری در خارمیدس، دینداری در اثوتوفرون دوستی (در معنایی بسیار وسیع) در لوسیسی؛ و نیز عدالت در محاوره‌ای که احتمالاً در همان زمان طرح‌ریزی شده و بعداً به صورت کتاب اول جمهوری درآمده است.^۳ این موضوعات، به استثنای دوستی، چهار مورد از «فضایل اصلی» پنجگانه هستند که در یونان به رسمیت می‌شناختند. فضیلت پنجم - یعنی حکمت یا دانش (سوفیا) چیزی است که، به نظر سقراط، این فضایل را می‌توان به آن تحویل داد.

(۳) روال کار، یعنی نحوه‌ی هدایت محاورات، بدین قرار است که سقراط دسته‌ای از تعریف‌ها را از مخاطبین خویش بیرون می‌کشد که هر کدام از آنها، بر اثر اعتراضات سقراط، تعریف پیش از خود را تعدیل می‌کند، تا اینکه به تعریف روشنی دست یابند. این تعریف نیز به نوبه‌ی خود مورد نقادی قرار گرفته و سرانجام رد می‌شود. هیچ تعریفی به طور نهایی پذیرفته نمی‌شود، و ظاهراً پایان کار به بن‌بست و آشفتگی کشیده می‌شود؛ و استدلال‌ها به گونه‌ای پیش می‌روند که خواننده در حیرت می‌ماند که چه نتیجه‌ای باید بگیرد.

بر پایه‌ی این همانندی در هدف و ساختار است که می‌توانیم بگوییم این

۳. اکثر پژوهشگران معتقدند که افلاطون کتاب اول جمهوری را مدت‌ها قبل از سایر کتاب‌ها نوشته است، و این کتاب در اصل محاوره‌ی جداگانه‌ای بوده است که آنها نام تراسوماخوس را بر آن می‌نهند. امار. ک. به ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، مقدمه.

چهار محاوره دست کم برای تشکیل گروه واحدی طراحی شده‌اند.^۴ این نکته را نیز می‌توان افزود که افلاطون در همه‌ی آنها هنوز چنین می‌نماید که نهایت سعی خویش را معمول می‌دارد تا خود سقراط را و شیوه‌ی بحث او را برای آیندگان به تصویر کشد؛ این مطلب درباره‌ی معدودی دیگر از محاورات نیز صادق است.

من برای اهداف کنونی‌مان نه محاوره را شایسته دیده‌ام که بر پایه‌ی معیارهایی که در اینجا توضیح دادیم، نام سقراطی بر آنها بنهم؛ و آنها را به ترتیب زیر آورده‌ام. ابتدا از دفاعیه و کریتون شروع کرده‌ام که مربوط به دفاع از کل زندگی سقراط و تجدید خاطره‌ی رفتار او در حین محاکمه و بعد از آن است. از نظر تاریخی، یعنی توصیف لحاظ آخر عمر سقراط و مرگ او، فایدون نیز به این دسته تعلق دارد، اما موضوع فلسفی و نحوه‌ی بحث آن به اندازه‌ی متفاوت است که آن را با دسته‌ای بعدی سازگارتر می‌سازد، دسته‌ای که تاریخ تألیف آنها بی‌تردید با تاریخ این محاوره متناسب است. پس از آن ائوتوفرون را آورده‌ام که پلی است میان گروه «محاکمه» و گروه «تعریف»؛ زیرا در آغاز آن به حضور در محاکمه اشاره شده است، و انتخاب معروف در آن، یعنی دینداری، آشکارا (در 5a-b) با تهمت بی‌دینی که به سقراط زده‌اند، ارتباط پیدا می‌کند. و سپس نوبت به سایر محاورات تعریف، یعنی لاکس، خارمیدس، لوسیاس و هیپپاس بزرگ می‌رسد؛ هیپپاس بزرگ که به نظر می‌آید هم هیپپاس را مورد ریشخند قرار می‌دهد و هم در پی تعریف موضوع ظاهری بحث است، پل دیگری به سوی دو محاوره‌ی باقی مانده برقرار می‌کند. این دو، یعنی هیپپاس کوچک و ایون، در عین حال که نظریات سقراط را پی می‌گیرند، ظاهراً می‌خواهند نشان دهند که سقراط چگونه «رسالت» (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۶۱ و بعد) خودش را با

۴. کورنفورد مطلبی را که در CAH VI, 312 نوشته است در سخنرانی‌هایش نیز بسط داده است. او، همان‌طور که خود نیز اذعان دارد، در جهت پیشنهادی گام برمی‌دارد که فون‌آرنیم در *Jugendd.* 88 آورده است.

گلاویز شدن با متحرفان پر نخوت - خواه سوفسطایی باشند یا نقال - ادا می‌کرد و به آنها نشان می‌داد که همانند او هیچ نمی‌دانند. البته سقراط در محاورات دیگر نیز تیغ خود را در برابر سوفیست از نیام بیرون می‌آورد، اما آنها از حیث اندازه و جدیت به گروه دیگری تعلق دارند و با این قطعه‌های کوتاه و حیرت‌انگیز همانند نیستند.

این ترتیب بسیار متناسب و ساده است، و درباره‌ی تاریخ تألیف محاورات هیچ فرضی را مسلم نمی‌گیرد. تاریخ هر محاوره را، تا آنجا که لازم و میسر است، به طور جداگانه در جای خود بررسی خواهیم کرد. ممکن است دفاعیه و کریتون اولین نوشته‌های افلاطون نباشند، و یحتمل لآخس، از نظر زمانی، مقدم بر ائوتوفرون بوده باشد؛ اما هر چند با اطمینان می‌توان مجموع این محاورات را به نام «دسته‌ی اولیه» نامید، به راحتی ممکن نیست خود آنها را نیز از نظر زمانی به صورتی مرتب درآورد.^۵

۱. دفاعیه [آپولوژی]

دفاعیه یکی از مهم‌ترین منابع برای زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های خود سقراط است، و در مجلد پیشین [ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی] از این جهت بارها به آن استناد جسته‌ایم.^۶ در اینجا باید آن را به صورت یک کل در نظر بگیریم، و هر

۵. گاس (Handkomm. 1. 2. 9) درباره‌ی «محاورات تعریف» می‌گوید: کاملاً ممکن است که افلاطون آنها را همزمان نوشته باشد، و از اول مجموع آنها را به صورت کل واحدی در نظر گرفته باشد. این قول او با دیدگاه‌های فون آرنیم و کورنفورد کاملاً مطابق است.

۶. ارجاعات عمده‌ای که در آنجا صورت گرفته عبارتند از: بررسی اصالت، ۲۸۷ یادداشت ۱؛ متهمان و مدعیان، ۱۱۱؛ اریستوفانس و مسئله‌ی دوره‌ی علمی سقراط، ۹۵ و بعد؛ سروش (سقراط داناتر از همه است زیرا هیچ نمی‌داند)، ۳۷ یادداشت، ۱۵۵ و بعد؛ رسالت متقاعد ساختن دیگران به نادانی‌شان ۱۶۱ و بعد؛ علامت الهی، ۱۴۹ و بعد؛ ترغیب به «مراقبت از روح»، ۲۶۹ و بعد؛ انسان عادل بایستی از سیاست کناره گیرد ۱۶۳ و بعد؛ مخالفت او با —

مطلبی را هم که در آن مطرح است، و در دیدگاه ما، به عنوان پژوهندگان افلاطون، تأثیر دارد از نظر دور نداشته باشیم.

تاریخ : سبک سنجان هیچ کمکی به ما نمی‌کنند جز اینکه می‌گویند این محاوره به «گروه اولیه» تعلق دارد؛ این گروه شامل محاورات زیادی است و از اولین محاوره‌ی افلاطون گرفته تا پروتاگوراس و حتی سپس‌تر را دربر می‌گیرد. (ر. ک. Leisegang, RE 2394f). بدین ترتیب دایره‌ی بحث و استدلال برای تعیین تاریخ دفاعیه بسیار گسترده است. بهتر است از استدلال‌های ذهنی محض صرف نظر کنیم، نمونه‌ی اینگونه استدلال‌ها، قول کراوزه Croiset (Budé ed. 132 Bude) است مبنی بر اینکه نمی‌توان گفت افلاطون دفاعیه را بی‌درنگ پس از اعدام سقراط نوشته است زیرا آهنگ آن با احساساتی که بایستی در آن زمان افلاطون را مضطرب ساخته باشد سازگار نیست. از آنجا که هدف این محاوره بازنویسی سخنان سقراط در حین محاکمه است، و افلاطون می‌گوید خودش در آن صحنه حاضر بوده است، کاملاً طبیعی است که بگوییم افلاطون آن را در نزدیک‌ترین فاصله‌ی ممکن نوشته است، یعنی در زمانی که سخنان سقراط در حافظه‌ی وی باقی بوده است. تسلر (2. 1. 529 n. 2) و آدام (xxxi ed.) بر این عقیده‌اند. فریدلندر این عقیده را «دیدگاه رایج» می‌نامد (ولی خودش منکر آن است، Pl. II, 330 n. 4). اکثر کسانی که این عقیده را قبول دارند، دفاعیه را اولین اثر افلاطون می‌دانند، و به نگارش هیچ محاوره‌ای پیش از مرگ سقراط معتقد نیستند. علاوه بر کسانی که اسم‌شان در یادداشت فریدلندر

• دموکراسی و باسی تن جبار، ۱۰۶ و بعد؛ انکار داشتن شاگردان خصوصی ۹۳ و بعد؛ حضور افلاطون در دادگاه، ۵۴ یادداشت ۱، ۲۸۷ یادداشت ۱؛ تفاوت سقراط با انسان‌های دیگر، ۱۷۳ و بعد؛ پیشنهادی که سقراط به جای مجازات اعدام مطرح کرد، ۱۱۴ و بعد؛ «حیات ناآزموده»، ۲۶۷؛ سن سقراط، ۱۰۴؛ پیشگویی او، ۲۴ و بعد.

آمده است، می‌توان از اچ. رِدر H. Raeder نام برد (*P.'s Ph. Ent.* 92)؛ او این استدلال را نیز اضافه می‌کند که دفاعیه طلایه‌دار دیگر محاورات سقراطی است، که افلاطون در آنها به طور کامل‌تر، هر چند با تفاوت‌های خاصی، مواردی را نشان می‌دهد که سقراط به آزمایش سیاستمداران، شاعران و کسان دیگری می‌پردازد که در محاوره‌ی آغازین به اختصار آمده‌اند. نمونه‌ی اخیر اچ. گاس (*Handkomm.* 1. 2. 10) است؛ او به دنبال آنچه که در ۱۹۵۳ لازمه‌ی دیدگاه «قدیم» می‌دانست، می‌گوید افلاطون دفاعیه را در مگارا نوشته است.

از سوی دیگر، فون آرنیم، و به دنبال او هکفورث با شرح و نقد استدلال‌های وی، می‌گوید دفاعیه بعدها نوشته است؛ دلیل عمده‌ی آنها این است که دفاعیه‌ی کسنوفون مقدم بر دفاعیه‌ی افلاطون است، و کسنوفون آن را پس از ۳۹۴، یعنی پس از بازگشت از آسیا، نوشته است. افراد دیگری نیز از آنها تبعیت کرده‌اند، اما آنها در مقدم داشتن کتاب کسنوفون همصدا نیستند.^۷ عده‌ای دیگر نیز سعی کرده‌اند با مشخص کردن رابطه‌ی دفاعیه با اتهام پولوکراتس بر سقراط، تاریخ آن را مشخص کنند؛ همه قبول دارند که این اتهام بین سال‌های ۳۹۴ و ۳۹۰ تألیف شده است.^۸ بیان پر پیچ و خم جی. ای. کولتر (*And Palamedes* 303 n. 35) : *Apol.* «معقول‌تر از همه این است که دفاعیه را در متن بحث مجدد درباره‌ی تأثیر سقراط ملاحظه کنیم و محققان این تجدید بحث را با «گفتار» پولوکراتس

7. Arnim, X.'s Mem. u. d. 'Apol.' des S. Hackfor Comp. of P.s Apol. ch. 2.

برای دیدگاه‌های دیگر ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۳۹، یادداشت ۱.
۸. این اتهام به بازسازی‌های دیوارهای طولانی در ۳۹۴ اشاره کرده است. ر. ک. به فاوورینوس به نقل از دیوگنس لائرتیوس ۲، ۳۹ و به بی. ترویس در *RE, XLII. Halbb.* 1740. ترویس می‌گوید: نگارش «یقیناً» بین ۲-۳۹۳ صورت گرفته است. درباره‌ی پولوکراتس ر. ک. به مقاله‌ی او یا به ارجاعات جلد ۳، یادداشت ۱. (بلاک در اثر خویش، منون، ص ۱۱۸، برای تاریخ سپس‌تری استدلال می‌کند.)

مرتبط دانسته‌اند) احتمالاً به این معنی است که او دفاعیه را موخر می‌پنداشت، در حالی که هکفورث (CPA 44) - هر چند نگارش دفاعیه را پس از ۳۹۴ می‌دانست - یحتمل آن را بر گفتار پلوکراتس مقدم می‌داشت.

اگر شواهد بیرونی قانع کننده بود، هیچ کس برداشت‌های شخصی خویش از محتوای خود اثر را در برابر آن عَلم نمی‌کرد؛ ولی چنین نیست، و من مایل هستم که، تحت تأثیر آن شواهد، بگویم دفاعیه اولین اثر افلاطون است، و نگارش آن با جریان محاکمه فاصله‌ی زیادی نداشته است. اما ممکن نیست به طور یقینی اظهار نظر کنیم.

اصالت: دفاعیه مدعی است که سخنرانی واقعی سقراط را که در ۳۹۹ در جریان محاکمه ایراد کرده است، بازگو می‌کند، و افلاطون دو بار تصریح می‌کند که خودش در حین محاکمه حضور داشته است (۳۴a، ۳۸b). شاید همین اندازه برای توجیه اظهارات کسانی چون گروتیه کافی باشد، مبنی بر اینکه دفاعیه «گزارشی، کم و بیش دقیق، از دفاع واقعی سقراط است».^۹ برنت (در ویرایش خودش، ۶۳ و بعد) اضافه می‌کند که «چون اکثر کسانی که در محاکمه حضور داشتند در زمان انتشار دفاعیه هنوز زنده بوده‌اند، اگر افلاطون گزارش جعلی‌ای از گرایش سقراط و از خطوط اصلی دفاع او به دست می‌داد، هدف خودش را بدان طریق پایمال می‌کرد». اما این قول مشکلاتی دربر دارد، و در پاسخ برنت می‌توان گفت این امر بستگی دارد به اینکه شرایط زمان وی چه توقعاتی را در خوانندگان به وجود آورده باشد.

۹. گروتیه، *Pl. 1. 158 n. u.*، و در p. 281: «این محاوره در اصل دفاع واقعی‌ای است که سقراط انجام داده است؛ افلاطون صورت گزارشی به آن داده و آن را منظم ساخته است، اما تغییر بنیادی در آن ایجاد نکرده است». این قول در زمان تسلر «دیدگاه غالب» بوده است (تسلر، 195 n. 1. 2. 1).

دلایل زیادی نیز بر این مدعا اقامه شده‌اند که دفاعیه ی افلاطون اثری تخیلی است نه کوششی برای گزارش واقعی محاکمه. از جمله اینکه گفته‌اند آن فقط یکی از مجموعه متونی است که تحت عنوان دفاعیه ی سقراطی، به وسیله ی کسنوفون، لوسیاس، تئودکتس اهلِ فاسلیس (از شاگردان ایسوکراتس)، دمتریوس اهلِ فالِروم، تئون اهلِ آنتیوخ، پلوتارک و لیبانیوس. این افراد را کسانی چون لِسکی (HGL 499) برشمرده‌اند و به عنوان دلیلی برای انکار اعتبار گواهی افلاطون بر خود همین فهرست استناد جسته‌اند. اما با اندک تحلیلی می‌توان بر گواهی افلاطون اعتماد کرد. در سودا آمده است که تئون آنتیوخی پیرو مکتب رواقی بود و دفاعیه‌ای برای سقراط نوشت. غیر از این هیچ چیز درباره ی او نمی‌دانیم، و او چون رواقی بود بایستی سال‌ها بعد از سقراط و افلاطون زندگی کرده باشد. پلوتارک در قرن‌های اول و دوم میلادی زندگی می‌کرد و لیبانیوس در قرن چهارم می‌زیست. اینگونه دفاعیات خیالی که در دوره ی یونان و روم نگاشته می‌شد، نمی‌تواند ارتباط زیادی با داوری ما درباره ی دفاعیه ی افلاطون داشته باشد. همچنین نمی‌توان از دمتریوس فالرونی انتظار داشت که گزارشی از دفاعیه ی خود سقراط عرضه کند، زیرا او دست کم چهل سال پس از مرگ سقراط متولد شد و بنابراین به احتمال قوی حدود هفتاد سال پس از انتشار دفاعیه ی افلاطون دست به نگارش زده است. سودا حاکی است که تئودکتس، اهل فاسلیس در ساحل لوکیا، از شاگردان افلاطون، ایسوکراتس و ارسطو بوده است. درباره ی او فقط می‌توان با دیل (RE 2. Reihe, X. Halbb., 1722) هم‌آواز شد که روابط او با این سه استاد، که بیش از یک نسل با همدیگر اختلاف تولد داشته‌اند، بایستی به گونه‌ای بسیار متفاوت بوده باشد. همچنین معروف بوده است که او با اسکندر کبیر دوستی نزدیکی داشته است. مهم‌تر از همه، این حقیقت است که، همان‌طور که از نقل قولی در ارسطو معلوم می‌شود (خطابه ۷ ۱۳۹۹a)، دفاع او از سقراط به نام خود وی تنظیم شده بود نه با عنوان سخنرانی

خود سقراط. این حقیقت درباره‌ی قسمت زیادی از دفاعیه‌ی کسنوفون نیز صادق است، و آنچه او از زبان سقراط نقل می‌کند گزارشی است دست دوم: «از هرموگنس شنیدم که سقراط گفت...». تنها معاصر سقراط در این فهرست، به غیر از کسنوفون، لوسیاس (حدود ۴۵۹ تا ۳۸۰) است. از ترکیب دفاعیه‌ی او اطلاعی در دست نداریم، اما او، و همین‌طور کسنوفون، نمی‌توانند با اعتبار دست اول افلاطون رقابت کنند.

لازم نیست وقت خود را با بررسی این استدلال تلف کنیم که چون برخی از محاورات افلاطون بی‌تردید جعلی، یا دست کم خیالی، هستند پس دفاعیه‌رانیز باید مجعول بدانیم. اکثر محاورات، زمانی را مجسم می‌سازند که افلاطون هنوز به دنیا نیامده یا کودکی بیش نبوده است، ولی دفاعیه به طور کلی آهنگ دیگری دارد. بی‌پایه‌تر از این، استدلال شانتس Schanz (رک به ویرایش برنت، ۶۴) است مبنی بر اینکه چون هدف هر دفاعی اثبات براءت است و از این جهت دفاعیه تأثیر چندانی ندارد، بنابراین نمی‌توان آن را دفاع خود سقراط دانست. این اثر بیشتر بی‌اعتنایی را نشان می‌دهد تا دفاع را، و کسی جز سقراط نمی‌توانست در چنین حادثه‌ای آن روحیه را نشان دهد؛ به علاوه، معروف است که او بی‌اعتنا بوده است. کسنوفون در آغاز دفاعیه اش می‌نویسد: «کسان دیگری نیز درباره‌ی مسئله‌ی دفاع و مرگ سقراط، قلم‌فرسایی کرده‌اند، و یک صدا از مناعت و بلندهمتی او سخن گفته‌اند؛ از اینجا معلوم می‌شود که سقراط واقعاً با چه لحنی سخن گفته است.» سپس می‌گوید عده‌ای این نخوت او را احمقانه می‌انگاشتند، اما او در واقع، عملاً مرگ را بر زندگی ترجیح می‌داد. بنابراین وقتی سقراط در روایت افلاطون می‌گوید (۲۹ c-d) حتی اگر داوران او را به این شرط آزاد کنند که از آزدن شهروندان محترم با آنچه که او پرسش فلسفی می‌خواند، خودداری کند، او به چنین تعهدی ملزم نخواهد شد؛ و نیز وقتی که پس از اعلام حکم اعدام، می‌گوید (۳۸d-e):

شاید تصور می‌کنید که علت محکومیت من فقدان استدلال‌هایی است که بتواند شما را قانع سازد، استدلال‌هایی که اگر رومی دانستم که به هر قیمتی شده از این مخمسه خلاصی یابم آنها را قامه می‌کردم. آنچه مرا محکوم ساخت فقدان استدلال‌ها نبود بلکه فقدان بی‌مبالاتی و بی‌شرمی بود و اینکه نخواستم چیزهایی به شما بگویم که مشتاق شنیدن آنها هستید... چیزهایی که، تصور می‌کنم، در شأن من نیستند، ولی شما به شنیدن آنها از دیگران عادت کرده‌اید.

کاملاً بجاست که بگوییم اینها به واقع سخنان خود سقراط هستند. استدلال جدی‌تر این است^{۱۰} که روایت افلاطون شبیه یک تألیف کامل هنرمندانه است، و برخی تدابیر خطابی به کار برده است که بارها از سوی سخنوران آن زمان به کار رفته و در کتاب‌های خطابی آن دوران آمده است. وقتی سقراط در ابتدای سخن می‌گوید که هیچ مهارتی در سخنوری ندارد، و قضات فقط باید شنیدن حقیقت محض را از او انتظار داشته باشند، زیرا او از شگردهای قضایی کاملاً بی‌خبر است و فقط می‌تواند به شیوه‌ی مرسوم خودش سخن گوید، ممکن است تصور کنیم که این سخنان همان ریشخند اصیل سقراطی است و دیگران بدین نحو سخن نمی‌گفتند - تا اینکه متوجه می‌شویم که تظاهر به ناآزمودگی و تقبیح فصاحت فریبنده‌ی دیگران فقط یکی از قواعد دفاعی مقبول آن زمان بود. حتی امتناع مغرورانه از لابه و زاری، که دیگران برای حفظ جان خودشان از راه جلب ترحم قضات انجام می‌دهند، در خطابه‌های قضایی

۱۰. برای نمونه‌های فوق و دیگر نمونه‌های خصوصیات خطابی ر. ک. به 409-11 *de p.* *Diés, Autour* و به ویرایش برنت صص ۶۶ و بعد. درباره‌ی رابطه‌ی پالامدس با دفاعیه‌ی افلاطون در صص ۱۳۴ و بعد کتاب حاضر بیشتر سخن گفته‌ایم.

دیگری نیز به چشم می‌خورد، از جمله در پالامدسِ گرگیاس (33) که متن تعلیمی استدلال خطابی و سوفسطایی است. شواهدی از آن زمان در دست داریم (کسنوفون، دفاعیه، ۵-۲) که سقراط، با وجود توصیه‌ی دوستانش، از عرضه‌ی دفاعیه‌ی ساخته و پرداخته امتناع ورزید، و مدعی شد که علامت الهی او مانع چنین کاری است؛ و در منابع بعدی آمده است که او از قرائت خطابه‌ای که لوسیاس خطیب برایش نوشته بود خودداری کرد.^{۱۱} اگر از اینجا نتیجه بگیریم که سقراط به گونه‌ی کاملی که در دفاعیه آمده، سخن نگفته است، این نتیجه هم قابل حصول است که هر چند اظهار عدم کفایت خطابی در آن زمان رایج بوده است، ولی وقتی سقراط در دادگاه می‌گوید (۱۷c) به طور ساده سخن خواهد گفت و هر کلمه‌ای را که به ذهنش آید ادا خواهد کرد، واقعاً حقیقت را بیان می‌کند.

آیا این تدابیر خطابی بدان معنی است که افلاطون کاری را که لوسیاس پیش از محاکمه انجام داده بود، پس از آن انجام می‌دهد، و به جای آنچه سقراط عملاً گفته بود، مطالبی را عرضه می‌کند که باید می‌گفت؟ پاسخ ضرورتاً مثبت نیست. سقراط چه نیازی به مطالعه‌ی قبلی داشت؟ همان‌طور که اکثر آتینان واقف بودند، او در ادای سخن و اقامه‌ی دلایل منظم ناتوان نبود. شاید او تا آن زمان در دادگاه سخن نگفته بود، اما از روی استدلال‌های گرگیاس، پروتاگوراس و دیگر صاحب‌نظران، اطلاعات کاملی درباره‌ی فن سخنوری کسب کرده بود، و حتی می‌توانست با گرگیاس بر پایه‌ی مبانی خود او مواجهه کند. هیچ مانعی وجود ندارد که بگوییم او با جزییات نظری و عملی سخنوری آن زمان، به گونه‌ای

۱۱. سیسرون، *De or.* 1. 54. 231، دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۰ و غیره. (منابع دیگر در ویرایش استاک، ۲۶، یادداشت ۲ آمده است.) مدافعان در آتن، خودشان سخن می‌گفتند، اما این رسم رایج بود که از خطابه‌نویسان حرفه‌ای (*λογογραφος*) برای تألیف خطابه کمک بگیرند. (Phillipson, *Trial* 253.)

که افلاطون در فایدروس نشان می‌دهد، آشنا بوده است؛ در ین محاوره وقتی سخنرانی‌ای از لوسیاس را برای سقراط می‌خوانند، او نیز بالبداهه سخنرانی دیگری را در برابر آن ایراد می‌کند. کسنوفون می‌گوید: کریتیاس با توجه خاص به سقراط بود که قانونی را برای منع تعلیم «فنِ لوگوی» تنظیم کرد؛ و اگرچه کسنوفون آن را به گفت و گوهای سقراط با جوانان مربوط می‌داند، اما خود عبارت، قبل از هر چیز، ناظر بر سخنوری است. (ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۸۸ و بعد و یادداشت‌های آن چند صفحه، و ج ۱۱، صص ۳۵ و بعد.) وقتی او خود را برای اولین بار، در هفتاد سالگی در برابر قضات می‌یابد، این ترفندهای خطابه‌نویسان به طور طبیعی بر اندیشه‌اش خطور می‌کند، و خواه در تقلید تمسخری استادانه دانستن پیشگفتار او با برنت (ویرایش، ص ۶۷) هم‌آواز باشیم یا نه، او از تضاد میان آنها و محتوای رسالت خودش بهره می‌گیرد. همان‌طور که حتی مرور مختصر محاوره نیز روشن می‌سازد، مسئولیت اصلی سخن بود که او را از ایراد خطابه‌ی دفاعی رایج باز داشت. همچنین او از به کارگیری ابزار اصلی و ضروری سخنوران، یعنی استدلال از روی احتمالات، که کاملاً با آن آشنا بود (فایدروس، ۲۷۲d تا ۲۷۳a)، احتراز کرد.^{۱۲}

آنچه بیش از این نکات کلی اهمیت دارد شباهت‌های لفظی‌ای است که میان دفاعیه و پالامدس گرگیاس^{۱۳} تشخیص داده‌اند؛ پالامدس سرمشق

۱۲. ر. ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۷-۴۰. یگانه نمونه‌ای که نظر مرا جلب می‌کند استدلال صفحه‌ی ۲۵ c-e است: «اگر من انسان را بدتر سازم، از دست آنان زیان خواهم دید. آیا باور کردنی است که من به طور عمدی چنین کار احمقانه‌ای را انجام دهم؟» اما در اینجا نیز صورت خطابی استدلال دارای محتوای کاملاً سقراطی - افلاطونی است. برخی‌ها (از جمله جُوت، ۱، ۳۳۷، و تیلور ۱۶۳ PMW) می‌گویند مبنای استدلال فوق این پارادوکس است که هیچ کس دانسته گناه نمی‌کند (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۵۵ و بعد)، و دست کم رابطه‌ی نزدیکی با جمهوری b-d ۳۳۵ دارد.

۱۳. درباره‌ی کتابشناسی ر. ک. به J. A. HSCP 1964, 299 n. 1. صفحانی که در متن آمده ←

خطابی ای است که موضوع آن دفاع از قهرمان فرهنگی اسطوره‌ای، یعنی پالامدس، در برابر تهمت ناروای اودیسه Odysseus مبنی بر خیانت به یونانیان در جنگ تروا است. جی. ای. کولتر به حق می‌گوید (ص ۲۷۱): همه‌ی نمونه‌های مذکور از سوی پژوهشگران قانع‌کننده نیستند، اما همان نمونه‌های باقیمانده نشان می‌دهند که تطابق میان این دو نمی‌تواند امری تصادفی بوده باشد. به علاوه، او تشابه میان این دو را وسیع‌تر از همانندی‌های لفظی می‌داند و به هماهنگی در ساختار و ترتیب نیز توسعه می‌دهد و می‌گوید هر دو کتاب تا اندازه‌ای با صورت متعارف خطابه‌ی قضایی فرق دارند. این نکته نیز حایز اهمیت است که سقراط هم در دفاعیه‌ی افلاطون و هم در دفاعیه‌ی کسنوفون با احساس همدلی از پالامدس یاد می‌کند و او را کسی می‌داند که، مانند خود وی، قربانی حکم ناعادلانه‌ای شده است.^{۱۴} اما، با وجود مشابهت‌های لفظی و صورتی، من نمی‌توانم این سخن کولتر را به طور کامل بپذیرم که دفاعیه‌ی

← است ناظر به (متن انگلیسی) همین مقاله است. او در صص ۲۷۲ و بعد به بازگویی تشابه‌های لفظی می‌پردازد.

۱۴. کسنوفون، دفاعیه، ۲۶، افلاطون، دفاعیه، ۴۱b. من هر چند با این نظر کلی کولتر موافق هستم که اگر انعکاس‌های پالامدس گرگیاس در دفاعیه آگاهانه باشد آن دو بایستی منافی یکدیگر بوده باشند تا مکمل هم، نمی‌توانم با این قول او (صص ۲۶۹ و بعد) موافقت کنم که دلیل اشتیاق سقراط بر دیدار پالامدس در عالم ارواح این است که خواهد توانست تظاهر او به حکمت و دانایی را آشکار سازد. نکاتی را که او مطرح می‌کند به سه دلیل می‌توان مردود دانست: (الف) ذکر نام پالامدس در کنار نام آژاکس پسر تلامون «و کسان دیگری از پیشینیان که در اثر داوری ناعادلانه‌ای جان باخته‌اند»: سقراط سرنوشت خود را با سرنوشت آنها (εκεινων) مقایسه می‌کنند، نه فقط با سرانجام پالامدس، بنابراین ترجمه‌ی کولتر از واژه‌ی αντιπαράβαλλον نمی‌تواند صحیح باشد؛ (ب) اینکه سقراط آزمودن دیگران و قربانیان آن آزمایش را در جمله‌ی بعدی و به عنوان مطلبی تازه (... και δη το μεγαιστον) یادآور می‌شود؛ (ج) کسنوفون هم مشابه این سخن را (بدون اشاره به آزمایش) آورده است: «پالامدس نیز مایه‌ی تسکین من است، زیرا او نیز به همان شیوه مُرد که من می‌میرم».

سقراط «اقتباسی» از دفاعیه‌ی پالامدس است (ص ۲۷۰)، و اینکه افلاطون کتاب گرگیاس را به عنوان «الگوی» برای دفاعیه‌ی خویش به کار برده است. روح و محتوای این دو اثر تفاوتی بنیادین دارند. در یک کلام، یکی اثری است سوفسطایی و دیگری اثری است سقراطی. پالامدس، در خطابه‌ی گرگیاس، در نهایت توان خویش بر استدلال از روی احتمالات متمسک می‌شود.^{۱۵} اکثر استدلال‌های او برای اثبات خائن نبودنش (به عنوان نمونه: «آیا من می‌توانستم برای کسب آوازه، دست به این کار بزنم؟ در حالی که خائن، چیزی جز تنفر به دست نمی‌آورد؛ یا برای سلامتی خویش چنین کنم؟ در صورتی که فرد خائن، خدایان و تمام انسان‌ها را دشمن خود می‌سازد») این قول فاسد را مستدل می‌سازد که هیچ کس خائن نیست و نخواهد بود.

آنگاه که سقراط از گرگیاس در کنار سوفسطاییان دیگری چون پرودیکوس و هیپپاس و اثونوس سخن می‌گوید، از کل عبارت (c. ۱۹e-۲۰c) کاملاً هویدا است که او قصد تمسخر دارد. و اگر سقراط با گرگیاس همدلی داشت ممکن نبود که افلاطون انتقاد از سخنوری را که در گرگیاس بر ضد او اقامه می‌کند از زبان سقراط نقل بکند. (مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶-۲۰۲). بنابراین، همراه با کولتر (ص ۲۷۱) به راحتی می‌توانیم این نظر برخی محققان را که همانندی با پالامدس دلیل بر موافقت با آن است، مطرود بدانیم. همان‌طور که او پای سوفسطاییان را در میان می‌کشد و آنها را از روی طعن مورد ستایش قرار می‌دهد و بر مهارتشان غبطه می‌خورد، این امکان هم هست که وقتی خود را برای اولین و آخرین بار در موضع یک مدافع می‌یابد، با یادآوری برخی از سخنان معروف‌ترین چهره‌ی آنها - با عبارتی که دارای آهنگ و محتوای کاملاً متفاوتی است - خود را دلخوش کند. در هر حال از وجود این تشابهات نمی‌توان نتیجه

۱۵. بر خلاف بوکس و کالگرو؛ درباره‌ی کالگرو ر. ک. به JHS 1957, 1, p. 16.

گرفت که سقراط اصلاً ذکر از آنها به میان نیاورده است و همه‌ی آنها، از جمله ذکر نام پالامدس، افزوده‌ی افلاطون هستند.^{۱۶}

عده‌ای از محققان بر این عقیده‌اند که برخی از جریانات مذکور در دفاعیه حاصل تخیل افلاطون هستند، در حالی که برخی دیگر را واقعاً سقراط گفته است. یکی از این موارد، بحث با ملتوس است (۲۸a-۲۴c) که سقراط در طی آن به شیوه‌ی معمول خویش به اثبات مدعایش می‌پردازد، شیوه‌ای که در بازار شهر به کار می‌بست (۱۷c). اما، شکاکان باید متوجه باشند که به بحث کشیدن طرف در حین دفاع، عمل قضایی متعارفی بوده است،^{۱۷} دلایل آنها در نفی آن

۱۶. کالگرو به طرز معقولی می‌گوید (JHS 1957, 1, 15): «همچنین کتاب افلاطون بی‌تردید به بهترین وجه ثابت می‌کند که او سقراط هنگام اظهار دفاعیه‌ی خویش در برابر قضات، به یاد دفاعیه‌ی پالامدس افتاده است.» وقتی کولتر می‌گوید (ص ۲۹۵): «و حالا روشن شده است که دفاعیه نا حدود زیادی از حیث معنا با سخنانی که سقراط در دادگاه گفته است رابطه‌ی ناچیزی دارد و یا اصلاً هیچ ارتباطی ندارد»، به آسانی نمی‌توان گفت که منظور از کلماتی که به صورت ایرانیک آورده‌ام چیست. کالگرو به ذکر پالامدس در کسنوفون اشاره می‌کند، و در برابر آن به طور قطع نمی‌توان گفت (کولتر ۳۰۲) که این امر فقط حاکی از مطالعه‌ی دفاعیه‌ی افلاطون از کسنوفون است. همین‌طور نمی‌توان آن را دلیلی بر مدعای کسانی چون فون‌آرنیم و هکفورت دانست که می‌گویند دفاعیه‌ی کسنوفون مقدم بر دفاعیه‌ی افلاطون است. رک به هکفورت 2. CPA ch. سخن اصلی کالگرو این است خود گرگیاس این اصل سقراطی را تعلیم می‌داد که هیچ کس دانسته خطا نمی‌کند؛ این سخن را به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت؛ کولتر در صص ۲-۳۰۰ آن را به طور کامل بررسی کرده است.

۱۷. درباره‌ی شواهد نگاه کنید به فیلیپسون، Trial, 255؛ کولتر، 1964, 276 and n. 23. HSCP. کولتر صص ۶-۲۲ پالامدس گرگیاس را به عنوان نمونه‌ی دیگری از تطابق میان دو اثر نقل می‌کند، اما گفت و گوی پالامدس فقط امری ظاهری است، زیرا خود وی به سؤالات خویش پاسخ می‌دهد. من یک نمونه از جواز قانونی را نقل می‌کنم. سقراط در ۲۵d از ملتوس می‌خواهد که به او پاسخ دهد، «زیرا به موجب قانون باید پاسخ دهی»، و در دموستنس 1131 C. Steph. 2. 10, p. قانونی بدین مضمون نقل می‌شود: «طرفین دعوا (آنتی دیکوی αντιδικοί) ملزم هستند که به سؤالات همدیگر پاسخ دهند.»

کاملاً ذهنی است: آهنگ جدلی پرسش و پاسخ در شأن سقراط نیست.^{۱۸} (آیا معترضین، هیپاس کوچک را نخوانده‌اند، محاوره‌ای که در آن مسئله‌ی جان سقراط نیز در میان نیست؟) قسمت دیگری از محاوره که برخی‌ها غیر ممکن می‌دانند، سخنان پایانی‌ای است که سقراط پس از اعلام حکم و تصویب آن ابراز داشته است. ویلاموویتس (*Pl. 1, 165*، به تبع شانتس) می‌گوید، این کار به هیچ وجه مجاز نبوده است، و اگر هم او سخنانی می‌گفت هیچ یک از داوران جهت استماع آن منتظر نمی‌ماندند. هیچ مدرکی در دست نداریم که بر جواز یا عدم جواز این کار دلالت کند، و هیچ کس دیگری هم نمی‌شناسیم که به چنین عملی مبادرت کرده باشد. اگر این امر مجاز بود افراد زیادی از سر کنجکاوی برای گوش دادن به آن باز می‌ایستادند؛ این کار آخرین فرصت برای آنها بود که به سخنان استاد کاملاً استثنایی هنر لوگوی گوش سپارند. از زمان ویلاموویتس به بعد نقادان زیادی بر ضد او سخن گفته‌اند، و این سخنرانی را محقق دانسته‌اند؛ آنها می‌گویند حتی اگر محتوای این سخنرانی را از خود افلاطون بدانیم، اگر این کار منع قانونی داشت او نمی‌توانست آن را مطرح سازد.^{۱۹} و کسنوفون هم نمی‌توانست آن را بیاورد، در حالی که در دفاعیه‌ی او نیز سقراط پس از تصویب حکم، سخنانی بیان کرده و گفت و گویی هم با ملتوس داشته است.^{۲۰}

۱۸. از طرف دیگر، به نظر ویلاموویتس (*Pl. II, 51*)، این سقراط واقعی، یعنی سقراط انسانی، بود که افلاطون بعدها او را به صورت الگوی فضیلت درآورد.

۱۹. ر. ک. به برنت، ویرایش دفاعیه، ۱۶۱ و بعد؛ فیلیپسون، *Trial 381f*؛ هکفورث، 138f. *CPA*؛ فریدلندر، *Pl. II, 170*. به عقیده‌ی من، محتمل نیست که افلاطون عبارات *κτλ* به صورت خلاف واقع بر زبان آورد.

۲۰. ممکن است این همانندی با کسنوفون را نیز، مانند اشاره به پالامدس، دلیلی بر استنتاج کسنوفون از روی دفاعیه‌ی افلاطون بدانند، اما (صرف نظر از یقینی بودن تأخر کتاب کسنوفون) وقتی به شباهت ساختار صوری دو دفاعیه توجه می‌کنیم، فاصله‌ی زیادی در بین ←

درباره‌ی اصالت دفاعیه آنقدر بحث شده است که جایی برای سخن تازه باقی نمانده است، و البته هیچ یک از نظریات موجود یقینی نیستند، اما بهتر است موافقت خود را با کسانی اعلام کنیم که می‌گویند افلاطون نهایت سعی خویش را معمول داشته است تا آنچه را که از سقراط شنیده است به خاطر آورد و گزارش کند، ولی به همان اندازه که از او انتظار می‌رود در شکل و صورت آن تجدید نظر کرده است. تیلور (PMW 156) خاطرنشان می‌سازد که دموستنس و دیگر سخنوران پیش از انتشار خطابه‌هایشان در آنها تجدید نظر می‌کردند، و افلاطون احتمالاً در ویرایش سخنان دیگران، و نقل کلام استاد شهید خویش، اندکی بیشتر به شیوه‌ی توکودیدس نزدیک‌تر شده است (اغلب محققان متعرض این مقایسه‌ی روشن می‌شوند)؛ این مورخ گفته است که او در عین حال که نهایت سعی خویش را برای وفادار ماندن به سخنان گویندگان به عمل می‌آورد، خاطرات یا گزارش‌های دیگران را، با آنچه که به نظر او لازم بود در آن موقعیت خاص بگویند، تکمیل می‌کند (توکودیدس ۱، ۲۲، ۱). و چون هیچ متن مکتوبی از دفاعیه‌ی سقراط در دست نبود، افلاطون به راحتی می‌توانست به چنین دخل و تصرفی دست یازد، هر چند فقدان متن به این معنی نیست که افلاطون نمی‌توانست اکثر سخنان سقراط را به خاطر آورد. همان‌طور که خود او گفته است (فایدروس، ۲۷۵a) کتابت موجب تضعیف حافظه است نه باعث

← آن دو مشاهده می‌کنیم و هیچ احتمالی برای اقتباس باقی نمی‌ماند. (استاک، در ویرایش خود ص ۲۴ و بعد، شباهت‌های ساختاری را به بهترین وجه توضیح داده است.) روشن‌ترین نتیجه‌گیری این است که صورت دفاعیه را هر دو نویسنده از خود سقراط برگرفته‌اند، اما افلاطون در تکمیل محتوای آن از دو امتیاز برخوردار بوده است؛ حضور در دادگاه، و داشتن شناخت کاملی از سقراط؛ در حالی که کسنوفون اولاً مجبور بود بر آنچه از دیگران شنیده است اعتماد کند و ثانیاً نمی‌توانست به اوج کمالات سقراطی صعود کند. (ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۹-۳۶).

تقویت آن، و ذهن‌ها وقتی اکثر فعالیت‌های خودشان را به صورت شفاهی انجام دهند قوی‌تر می‌شوند. به علاوه، درباره‌ی تاریخ واقعی تحریر نهایی دفاعیه هر نظری داشته باشیم، در بین شاگردان سقراط کاملاً رایج بود که یادداشت‌های مفصلی از سخنان او بردارند (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۴۴ و بعد)؛ افلاطون نمی‌توانست در این مورد از انجام چنین کاری کوتاهی کند.

اگر این سخن به نظر برخی خرده‌گیران باور کردنی نیاید، دیدگاه رایج دیگر این است که هدف افلاطون بازگویی دفاع واقعی سقراط در جریان محاکمه نبود، بلکه می‌خواست دفاع خودش از کل زندگی او عرضه دارد، رسالت او را به ما ابلاغ کند و عظمت کامل و شخصیت یگانه‌ی «بهترین، خردمندترین و عادل‌ترین» مردی را که سراغ داشت، به طور زنده برای ما ترسیم کند. حاصل کلام این است که دفاعیه درواقع دفاع از زندگی و تعالیم سقراط است، و او مسئله‌ی تهمت‌های مطرح شده در دادگاه را به اختصار و با بی‌اهمیتی مورد بحث قرار داده است. اما سقراط از همان آغاز دلایل کافی و قانع‌کننده‌ی این امر را بیان کرده است. خطری که او را تهدید می‌کند در وهله‌ی اول ناشی از اتهام ملتوس نیست، بلکه ریشه در «مدعیان ناشناخته‌ای» دارد که از مدت‌ها پیش در اذهان آنتیان پیشداوری بدی برای او به وجود آورده‌اند. این توضیح کاملاً جدی است، و مسیر دفاعیه را به خوبی توجیه می‌کند. اتهام‌های مطرح شده فقط دو مورد بود: بی‌اعتقادی به خدایان شهر و فاسد ساختن جوانان. مدعیان بی‌تردید می‌دانستند که صرف نظر از عفو عمومی (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۰۹ و بعد)، برای هیچ یک از این دو مورد به آسانی نمی‌توانستند شواهد مشخص و محصّلی اقامه کنند و داوران را راضی سازند؛ اما تکیه‌ی آنها بر (δη και πιστευων، ۱۹b1) بدنامی و سوءظنی بود که او به وجود آورده بود و زمینه را برای ادعای آنها فراهم می‌کرد. بنابراین، همان‌طور که او چندین بار تصریح می‌کند، ابتدا لازم بود با این جوّ مقابله شود، و هر آنچه که او برای این منظور گفته است با دفاعیه‌ی او

مرتبط است.

در هر صورت آنچه برای ما اهمیت دارد این است که افلاطون سقراط را برای ما معرفی می‌کند - او آن چیزی را که در سقراط می‌بیند، به طور طبیعی و بی‌تردید (همان‌طور که برخی از نقادان گفته‌اند) به صورت نقاشی‌ای هنرمندانه ترسیم می‌کند، نه به صورت عکسی که با دوربین عکاسی گرفته شود، اما این نقاشی را هر چه بیشتر به حقیقت نزدیک می‌سازد. امروزه هر کسی دست کم تا این حد می‌تواند موافقت کند، و بر همین اساس است که ما در مجلد پیشین برای ترسیم چهره‌ی سقراط، از دفاعیه‌ی سود جسته‌ایم.

خلاصه

(i). سخنرانی اصلی (۱۷a-۳۵d)

سرآغاز. مدعیان من با آب و تاب سخن راندند ولی حقیقت را نگفتند، به ویژه آنجا که به شما هشدار دادند که من سخنور توانا و خطرناکی هستم. من سخنان خویش را به صورت اتفاقی و نامرتب ادا خواهم کرد - ولی حقیقت را خواهم گفت. چون تا به حال در دادگاه حاضر نشده‌ام^۱ و تجربه‌ای در این خصوص ندارم، از شما می‌خواهم که وقتی ببینید به شیوه‌ی معمول در میدان شهر سخن می‌گویم صبروری کنید.

21. *εν αλορα επι τραπεζων*, 17c.

ما سخن گفتن «در بازار در کنار میز صرافان» را معمولاً عادت ویژه‌ی سقراطی تلقی می‌کنیم، اما یحتمل این عادت یکی از مواردی بوده است که بر سوفسطایی بودن وی دلالت می‌کرده است. سقراط در هیپپاس کوچک (b ۳۶۸) می‌گوید: وقتی هیپپاس «در میدان شهر در کنار میز صرافان سخن می‌گفت» از او شنید.

پاسخ به « مدعیان دیرین » (b ۲۴-۱۸). من از مدعیان فعلی خویش نمی‌ترسم، بلکه واهمه‌ی اصلی‌ام از کسانی است که از مدت‌ها پیش سیلابی از اکاذیب را به سوی من روانه ساخته‌اند؛ آنها مرا «خردمندی» می‌خوانند که به بررسی اسرار طبیعت مشغول است و استدلال باطل را حق جلوه می‌دهد، یعنی به کارهایی متهم می‌سازند که معمولاً با بی‌دینی مرتبط دانسته می‌شود. تعداد این مفتریان فراوان است، اینها از دوران کودکی شما این اکاذیب را بر گوشتان خوانده‌اند، و در برابر آنها کاری از من ساخته نیست، زیرا آنها، به استثنای شاعران کم‌دی‌پرداز، ناشناخته هستند. اینها مدعیان واقعی من هستند، و من بایستی ابتدا در برابر آنها از خودم دفاع کنم.

من درصدد تحقیق دانش طبیعی نیستم، اما خودم درباره‌ی آن چیزی نمی‌دانم. من از شما می‌پرسم - شما که سخنان مرا شنیده‌اید از یکدیگر پرسید - آیا تاکنون سخنی درخصوص این موضوعات از من شنیده‌اید. همچنین من آموزگار حرفه‌ای بی‌چون سופسطاییان نیستم، هر چند اگر مهارت آنها را داشتم بر آن افتخار می‌کردم.

هدف از گفتن این سخنان چیست؟ اگر به آرامی گوش کنید توضیح لازم را خواهم داد، اگر چه ممکن است تا حدودی مغرورانه به نظر آید. خایرفون Chaerephon از معبد دلفی پرسید: آیا کسی هست که داناتر از من سقراط باشد؟ و معبد پاسخ منفی داد. (خایرفون از دنیا رفته ولی برادرش بر صدق گفته‌ی من گواه است.) اینک از شما می‌خواهم که آرام باشید: این مطلب واقعاً به دعوی ما مربوط است. من که به جهل خویش واقف بودم، در حیرت افتادم که منظور خدا چه بوده است، و بهتر دانستم که پاسخ الهی را امتحان کنم. پیش یک تن - یکی از سیاستمداران - که به دانش شهره بود رفتم، بدان امید که به خدا بگویم: «تو گفتی من داناترین مردم هستم، ولی او داناتر از من است»؛ اما پی بردم که او در اصل دانا نیست، و من تا این اندازه داناتر از او هستم که دست کم به

جهل خویش واقف هستم. افراد دیگری را نیز آزمودم به همان نتیجه رسیدم. این کار آنها را عصبانی کرد، و من اندوهناک و بیمناک گردیدم، اما ناچار بودم کلام الهی را جدی بگیرم، و سرانجام برایم معلوم گشت که مشهورترین افراد نادان‌تر از همه هستند. شاعران حتی نمی‌توانستند اشعار خودشان را توضیح دهند و این امر سبب شد که من شعر آنها را، نه ناشی از دانش، بلکه معلول الهامی الهی، همچون الهام پیامبران، بدانم. اما آنها چون در شعر خبره بودند تصور می‌کردند که در موضوعات دیگر نیز چنین هستند. بدین ترتیب نتیجه گرفتم که من همان امتیازی را که بر سیاستمداران داشتم بر این دسته نیز دارم.

سرانجام به سراغ صنعتگران رفتم. بی‌تردید آنها دانش ارزشمندی داشتند که من فاقد آن بودم، و از این جهت آنها داناتر^{۲۲} بودند. اما آنها نیز دچار اشتباه شاعران بودند، یعنی چون در پیشه‌ی خویش خوب بودند گمان می‌کردند که از مسایل مهم‌تر نیز فهم کاملی دارند. به همین دلیل تصمیم گرفتم که بهتر است در همان وضعی که قبلاً بودم باقی بمانم، نه دانش آنها را داشته باشم و نه آنگونه نادانی‌ای را که آنها دارند. پاسخ معبد صحیح بود.

همین پرسش و پاسخ بود که دشمنی‌ها و افتراهایی برای من به وجود آورد، و عده‌ای مرا «دانا» خواندند. فقط خدا دانا است، و او مرا فقط به عنوان مثال برگزیده تا به انسان‌ها ابلاغ کند که «داناترین شما کسی است که، مانند سقراط، متوجه باشد که هیچ دانش معتناهی ندارد.» بدین ترتیب هنوز هم در شهر می‌گردم و هر کسی را که داناتر به نظر آید می‌آزمایم، و با اثبات اینکه او دانا نیست به اثبات پیام الهی کمک می‌کنم. این کار باعث شده است که من هیچ فرصتی برای پرداختن به امور سیاسی و سامان دادن به زندگی شخصی خودم

۲۲. من سوفوس را «wise دانا» ترجمه می‌کنم، اما اطلاق آن بر پیشه‌ور به جهت مهارت او در پیشه‌اش نشان می‌دهد که واژه‌ی انگلیسی (wise) تا چه اندازه نامناسب است. درباره‌ی سوفوس ر. ک. ج. ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۹ و بعد.

نداشته باشم، و مرا با فقر و فاقه روبه‌رو ساخته است.

البته باید قبول کنم که جوانان بیکاری که به دنبال من می‌آمدند از این کار لذت می‌بردند و خود نیز از آن تقلید می‌کردند، و کسانی که قربانی این تقلید واقع می‌گشتند مرا - به جای خود آنها - سرزنش می‌کردند و می‌گفتند که من جوانان را فاسد می‌سازم؛ اما وقتی از آنها پرسیده می‌شد که چگونه و با چه تعالیمی، پاسخی پیدا نمی‌کردند، و تهمت‌های دیرینه‌ای را که بر همه‌ی فیلسوفان وارد شده است مطرح می‌کردند: «پژوهش در طبیعت»، «بی‌دینی»، «حق جلوه دادن باطل»، - هر چیزی غیر از حقیقت، که آنها در ضمن تظاهر به دانشی که نداشتند گرفتار می‌شدند. اینها مردمی با نفوذ و پر تأثیر هستند و به همین جهت این دروغ‌ها شایع شده است، و اکنون ملتوس در حمایت از شاعران، آنوتوس Anytus به نمایندگی از پیشه‌وران و سیاستمداران، و لوکون Lycon از سوی سخنوران بر من یورش برده‌اند.

پاسخ به تهمت‌های کنونی (۲۴b-۲۸a). حالا وقت آن است که به ملتوس و دیگر مدعیان پردازیم. اتهام آنها تقریباً بدین صورت است: گناه سقراط این است که جوانان را فاسد می‌کند و به خدایان شهر اعتقاد ندارند و به جای آنها پدیده‌های فوق طبیعی دیگری را مطرح می‌کند.^{۲۳} من نیز ملتوس را متهم می‌کنم که در اتهام خویش جدی نیست و از چیزهایی سخن گفته است که هرگز درباره‌ی آنها نیندیشده است.

۲۳. درباره‌ی روایت رسمی اتهام ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۱۱. اسم خنثای *δαίμονια*، که در آنجا (و معمولاً در همه جا) «خدایان» ترجمه شده است، معنای بسیار وسیعی دارد که واژه‌ی انگلیسی [=divinities] آن را به طور کامل بازگو نمی‌کند؛ اما منظور اصلی مدعیان، همان «علامت الهی» سقراط بود. خود سقراط چنین می‌گوید (۳۱d)، و مقایسه کنید با اثوئوفرون ۳b، کسنوفون، خاطرات، ۱، ۱، ۲.

ملتوس نزدیک‌تر بیا، تو می‌گویی من جوانان را فاسد می‌سازم، پس چه کسی آنها را تربیت می‌کند و بهتر می‌سازد؟
ملتوس: قوانین.

من گفتم چه کسی، نه چه چیزی. خوب، چه کسی؟ قضات؟ شنوندگان؟
اعضای مجلس شورا؟ یا اعضای انجمن؟
ملتوس: بلی، همه‌ی آنها.^{۲۴}

واقعاً سعادت بزرگی نصیب جوانان است اگر فقط یک تن آنها را فاسد سازد و همه‌ی افراد دیگر در جهت بهبود آنها گام بردارند. اما به نظر من این سخن به همان اندازه درباره‌ی جوانان نادرست است که درباره‌ی اسب‌ها و دیگر حیوانات. فقط معدودی از بیطارها و مهترها هستند که اسب‌ها را بهتر می‌سازند، در حالی که بقیه‌ی مردم آنها را فاسد می‌سازند. معلوم می‌شود تو در این باره هیچ نیندیشیده‌ای.

به‌علاوه، چه کسی مایل است که زندگی در میان شهروندان بد را بر به سر بردن در بین شهروندان خوب ترجیح دهد؟ اگر من جوانان را فاسد سازم به خودم زیان زده‌ام، در حالی که من آن قدر احمق نیستم که داوطلبانه چنین کنم. اما اگر نتوانم در بهبود آنها موثر باشم گناهی برایم محسوب نمی‌شود.

به علاوه، من چگونه جوانان را فاسد می‌کنم؟ آیا همان‌طور که در دعوا مطرح کرده‌اید آنها را از راه تعلیم بی‌دینی تباه می‌سازم؟
ملتوس: دقیقاً همان‌طور است.

من اتهام شما را نمی‌فهمم. آیا به نظر شما من به برخی خدایان عقیده دارم،

۲۴. مقایسه کنید با آنچه آنوتوس (یکی دیگر از مدعیان سقراط) در منون (۹۲e) می‌گوید: جوان مورد نظر نیازی به تعلیمات سوفسطاییان ندارد، زیرا «او با هر آتنی شریفی که مواجه شود، اگر به توصیه‌هایش گوش فرا دهد، بهتر از آنچه از سوفسطاییان بهره می‌گرفت عایدش خواهد شد.»

اما به خدایان شهر معتقد نیستم، یا به هیچ خدایی ایمان ندارم و کاملاً ملحد هستم؟

ملتوس: به نظر من شق اخیر درست است. تو به هیچ خدایی عقیده نداری.

- حتی به خورشید و ماه هم معتقد نیستم؟

ملتوس: نه خیر، آقایان. او می گوید خورشید است سنگ و ماه خاک.

بنابراین تو حتی نمی توانی بین من و آناکساگوراس تمیز دهی! قضات این قدر نادان نیستند. در هر صورت، تهمت های شما ناسازگار هستند: من به هیچ خدایی اعتقاد ندارم و به خدایان تازه معتقد هستم - زیرا اگر من به موجودات فوق طبیعی، یعنی ارواح یا خدایان، معتقد نباشم، نمی توانم به «پدیدارهای فوق طبیعی» عقیده داشته باشم.^{۲۵}

بازگشت به داوری نادرست عمومی: ارزش رسالت سقراط (۲۸a-۳۴b). همین قدر درباره ی ملتوس کافی است. برای اثبات بی گناهی در خصوص اتهام های او نیازی به استدلال های بیشتر نداریم. اگر من در اینجا محکوم شوم، علت آن اتهام های ملتوس و آنوتوس نیست، بلکه ناشی از تهمت ها و نفرت های عمومی ای است که شرح دادم. اگر شما تصور می کنید مایه ی شرمساری است که من با رفتار خویش زندگی خودم را به مخاطره اندازم، باید متوجه باشید که هر فرد لایقی در رفتار خودش به حق یا باطل بودن می اندیشد و نه اینکه برای او چه نتیجه ای به بار خواهد آورد. وگرنه باید قهرمانان ترویا - و در رأس آنها آشیل [آخیلس] Achilles - را شایسته ی سرزنش بدانیم. من از قانون تبعیت کردم و نقش خود را حین جنگ ایفا کردم، و حالا هم باید از فرمان خدایان اطاعت کنم و

۲۵. این استدلال که کسی نمی تواند بدون اعتقاد به دایمون ها [ارواح یا موجودات فوق طبیعی] به دایمونیا [پدیدارهای فوق طبیعی] معتقد باشد، و اینکه دایمون فرزندان خدایان هستند، مختص به اندیشه ی یونانی است، در تفکر انگلیسی نمی توان آن را به راحتی بازگو کرد.

به آگاهانیدن و آزمودن خود و دیگران پردازم. خود ترس از مرگ، بدترین نوع نادانی است، یعنی از چیزی می ترسیم که نمی دانیم ترسیدنی است یا نه؛ از کجا معلوم که مرگ بهترین نعمت نیست. بنابراین اگر شما مرا به این شرط تبرئه می کردید که از جست و جوی فلسفی خویش دست بردارم، با نهایت احترام به شما می گفتم: من فرمان خدا را بر حکم شما ترجیح می دهم. وظیفه‌ی من این است که همیشه به شما بگویم: در اندیشه بهبود روح خویش باشید، و آن را بر ازدیاد ثروت و شهرت ترجیح دهید؛ و اگر کسی بگوید که او همین راه را پیش گرفته است، بایستی او را مورد پرسش و آزمایش قرار دهم و در صورت نادرستی ادعایش، حقیقت را برای خود او نیز فاش سازم. خواه شما مرا تبرئه کنید یا نه، اگر چندین بار هم دست از جان بشویم، نمی توانم در رفتار خودم تغییری ایجاد کنم. اگر مرا بکشید فقط به خودتان زیان زده اید. ملتوس و آنوتوس نمی توانند به من زیان برسانند امکان ندارد انسان خوب از دست انسان بدتر آسیب ببیند. آنها می توانند مرا به مرگ، تبعید، یا محرومیت از حقوق اجتماعی محکوم کنند. و به نظرشان بدبختی ها منحصر در این امور است، در حالی که بدبختی بزرگ تر آنست که کسی دیگری را به ناحق به کام مرگ فرستد. من بیشتر، از حقوق شما دفاع می کنم تا از حق خودم. شما به آسانی خرمگس آسمانی دیگری نخواهید یافت تا بیدارتان کند، بنابراین به شما توصیه می کنم که از کشتن من منصرف شوید. اگر من در گفته های خود صادق نبودم، برای ابلاغ رسالت الهی خویش از خودم و خانواده ام غفلت نمی کردم و تن به فقر نمی دادم.

ممکن است بپرسید که چرا من به این صورت در زندگی افراد مداخله می کنم، ولی هیچ وقت در انجمن شهر حاضر نمی شوم تا پیام خودم را به کل شهر برسانم؟ پاسخ این است که صدای الهی من - که ملتوس در دعوای خویش آن را مسخره کرده است -^{۲۶} مرا از مداخله در سیاست بازداشته است - و البته حق با آن است. اگر در میدان سیاست قدم می نهادم بی آنکه سودی به کسی

برسانم از میان می‌رفتم. صراحت لهجه‌ی مرا ببخشید، وقتی شما یا هر انجمن ملی دیگری سیاست مذمومی را پیش می‌گیرد، هر کسی که به طور جدی بخواهد با آن مخالفت کند باید دست از جان بشوید. طرفدار عدالت به ناچار باید زندگی خصوصی در پیش گیرد.

وقایع زیادی را در تأیید این ادعا می‌توانم خاطرنشان کنم، هر چند که در نظر شما ناپسند نماید. در قضیه‌ی افسران آرگینوسای *Arginusae* با شما مخالفت نمودم و فرد فرد شما خواستار محاکمه و اعدام من گردید؛ در دوران حکومت متنفذین از اجرای حکم آنها، در خصوص دستگیری لئون *Leon*، سر باز زدم، و اگر آنها به زودی سقوط نکرده بودند نزدیک بود که جان خود را از دست بدهم. اگر من به طور فعال در زندگی سیاسی وارد می‌شدم و طرفداری از حق را پیشه‌ی خود می‌ ساختم و هرگز هیچ کسی را، از جمله آنهایی را که به غلط شاگردان من تلقی می‌شوند، به ناحق تأیید نمی‌کردم هرگز نمی‌توانستم تا این سن زنده بمانم. من هیچ وقت آموزگار کسی نبوده‌ام. هر کسی، اعم از جوان یا پیر، غنی یا فقیر، می‌توانست آنگاه که من مشغول انجام وظیفه‌ی خویش بودم و سئوالاتی را از دیگران می‌پرسیدم به من گوش فرا دهد. من در قبال بهتر شدن یا بدتر شدن آنها هیچ مسئولیتی ندارم، زیرا من نه وعده‌ای به کسی داده‌ام و نه کسی را تحت تعلیم خویش قرار داده‌ام. اگر کسی مدعی است که به طور خصوصی چیزی از من فرا گرفته است بی‌تردید دروغ می‌گوید.

البته افرادی دوست دارند وقت خودشان را در حلقه‌ی من سپری کنند، و من دلیل آن را به شما گفتم: آنها از مشاهده‌ی اینکه من مدعیان دانایی را به محک آزمون می‌کشم لذت می‌برند، ولی این تکلیفی است که خدا از طریق سروش‌ها، رویاها، و دیگر راه‌های ممکن برعهده‌ی من نهاده است. اگر من کسی را فاسد

← ۲۶. درباره‌ی صدا یا علامت الهی سقراط، رک به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۴۹ و بعد.

کرده‌ام که اینک بزرگ‌تر و داناتر شده است، اجازه دهید جلو بیاید شهادت خود را اعلان کند؛ و یا از پدران و برادران کسانی که فاسد شده‌اند بخواهید که شهادت دهند. من تعداد زیادی از خویشاوندان بزرگسالِ دوستان جوان خود را در دادگاه مشاهده می‌کنم. چرا ملتوس آنها را صدا نمی‌زند؟ اما، در واقع همه‌ی آنها حاضرند به نفع من سخن گویند.

نتیجه: اجتناب از شیوه‌های عاطفی برای جلب شفقت داوران (۳۴b-۳۵d). چون رسم بر این است که متهمان برای جلب شفقت داوران، افراد خانواده‌ی خودشان را گریه‌کنان به دادگاه می‌آورند و بر اسبابی از این قبیل متوسل می‌شوند، ممکن است تصور کنید که من از روی لجاجت به چنین اسبابی توسل نجسته‌ام. این‌طور نیست، بلکه، خواه من از مرگ بترسم یا نه، این نوع کارها را نه در شأن خودم می‌بینم و نه در شأن شهر. این عمل موجبات بدنامی ما را در میان بیگانگان فراهم می‌سازد، و صرف نظر از مسئله‌ی بدنامی، خلاف حق نیز هست. شما در اینجا جمع نشده‌اید که بر کسی شفقت ورزید، بلکه لازم است از روی عدالت دآوری کنید، و برای من نیز روا نیست که، در دفاع از تهمت بی‌دینی، شما را وادار به شکستن سوگندتان بکنم. بنابراین صلاح دیدم که با در نظر گرفتن خدا درباره‌ی من دآوری کنید و بهترین کار برای همه‌ی ما همین است.

(ii) پس از رأی دادگاه: پیشنهاد مجازات دیگر^{۲۷}

رأی شما خلاف انتظار من نبود، بلکه تصور می‌کردم که اکثریت آراء بیش از این خواهد بود. ملتوس مجازات اعدام را پیشنهاد می‌کند، و من نیز باید بگویم که

۲۷. ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۳.

خود را مستحق چه چیزی می‌دانم. جرم من این است که از مال و مقام و ترفندهای سیاسی کنار کشیده‌ام، خود را وقفِ بهتر ساختن انسان کرده‌ام؛ آنها را متقاعد کرده‌ام که ثروت‌هایشان را بر خودشان مقدم ندارند، و موفقیت بیرونی شهر را بر خود شهر ترجیح ندهند. تصور می‌کنم این کار من خوب بوده است و من مستوجب پاداشی هستم که متناسب با ولینعمت فقیری بوده باشد، بنابراین اگر لازم باشد که پیشنهاد صحیح و عادلانه‌ای بکنم، خواهم گفت مرا در پروتانیوم *Prytaneum* نگاهداری کنید.

این پیشنهاد من نیز نشانِ نخوت نیست. من معتقدم به هیچ کسی آسیب نرسانده‌ام، اما در این فرصت اندکی که برای سخن گفتن با شما در اختیار دارم نمی‌توانم درستی این اعتقاد را برای شما اثبات کنم. گمان می‌کنم اگر در شهر ما نیز، مانند برخی شهرهای دیگر، برای محاکمه‌ی اعدام چند روز وقت صرف می‌کردند، از عهده‌ی چنین کاری برمی‌آمدم، اما اتهام چنان عمیق است که نمی‌توان آن را در این مدت کوتاه مردود ساخت. در هر حال، من که به بی‌گناهی خویش اطمینان دارم، چرا پیشنهاد مجازات بکنم؟ برای رهایی از دست ملتوس؟ اما من حتی نمی‌دانم که آیا این رهایی خوب است یا بد. هیچ نمی‌خواهم که عمر خود را در زندان سپری سازم، و اگر جریمه‌ای پیشنهاد کنم که تا پرداخت آن در زندان بمانم، چون پولی ندارم همیشه در زندان خواهم ماند. درخصوص تبعید هم باید بگویم وقتی شما که همشهریان من هستید نمی‌توانید مرا تحمل کنید، دیگران نیز بی‌تردید چنین تحملی را نخواهند داشت.

شاید برسید: چرا نمی‌توانی راه شهری دیگر را درپیش گیری و در آنجا آرام بنشینی؟^{۲۸} روشن کردن این نکته برای شما، از هر کاری مشکل‌تر است. اگر

۲۸. درباره‌ی این پیشنهاد سقراط، و انکار آن از سوی کسنوفون، ر. ک. به برنت در ۳۸b و هکفورث CPA 15-17.

بگویم این کار به منزله‌ی سرپیچی کردن از فرمان خداست، سخن مرا جدی تلقی نخواهید کرد؛ و باز برای شما بی‌معنی خواهد بود که بگویم بحثی که برای آزمایش خودم و دیگران در پیش می‌گیرم بهترین کاری است که برای انسان پیش می‌آید و زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد. اگر من پول داشتم جریمه پرداخت می‌کردم، زیرا از دست دادن مال هیچ زیانی بر کسی وارد نمی‌سازد. شاید بتوانم یک مینه فراهم کنم، بنابراین همین مبلغ را پیشنهاد می‌کنم.

افلاطون، کریتون و کریتولوبوس از من می‌خواهند که سی مینه را پیشنهاد کنم و آنها ضامن پرداخت آن خواهند بود، پس این مقدار را پیشنهاد می‌کنم.

(iii) پس صدور حکم (۴۲a-۳۸c)

خطاب به کسانی که برای اعدام او رأی دادند (۳۹c-۳۸c). اندکی نخواهد گذشت که سزای کار خود را خواهید دید، و دشمنانتان به مذمت شما برخوانند خواست و خواهند گفت که «سقراطِ دانا» را کشتید، خواه سخن آنها در خصوص دانایی من صحیح باشد یا نه. علت محکومیت من این نبود که نتوانستم برای دفاع از خود، دلیل اقامه کنم. من بر اقامه‌ی دلیل توانا بودم، اما نمی‌توانستم همانند دیگران، و مطابق میل شما، تن به پستی دهم و شیون و زاری پیش گیرم. من از دفاعی که کردم پشیمان نیستم، و نمی‌خواهم با احساس ننگ و عار زندگی کنم. رهایی از مرگ مشکل نیست: همان‌طور که هر سربازی می‌داند، فقط کافی است که راه فرار در پیش گیریم. پرهیز از چنگال تبهکاری مشکل‌تر است، زیرا سرعت آن بیشتر است. از آنجا که من پیر و از کار افتاده بودم، گرفتار دشمن کوچک‌تر [مرگ] گشتم، در حالی که مدعیان من اسیر دست دشمن تندروتر [تبهکاری] گردید. هر یک از ما بایستی به مجازات خویش تن دردهیم - و حق هم همین است.

و حالا می‌خواهم آینده‌ی شما را پیشگویی کنم. شما با صرف کنار

گذاشتن من نخواهید توانست زندگی ای آرام و بی منتقدی درپیش گیرید. کسان زیادی که جوان تر و گستاخ تر از من هستند، به بازخواست شما برخوانند خاست؛ من تاکنون آنها را از این کار بازداشته بودم. شما نمی‌توانید با کشتن انسان‌ها از شر ملامت آنها آسوده شوید، بلکه باید زندگی خودتان را اصلاح کنید.

خطاب به کسانی که بر بی گناهی او رأی دادند (۴۲a-۳۹e) اندکی درنگ کنید تا سخنی نیز بر شما بگوییم: تا کارگزاران مشغول مقدمات امر هستند اندک فرصتی در اختیار دارم. مایلم شما نیز بدانید که باید سرنوشت خوبی در انتظار من باشد، زیرا امروز علامت الهی همیشگی من در هیچ امری با من مخالفت نکرده است. مرگ می‌تواند یکی از دو چیز باشد: یا خوابی است بی‌رویا و یا مهاجرت روح است از اینجا به جایی دیگر.^{۲۹} تصور می‌کنم هر کدام از این دو درست باشد نعمت بزرگی در انتظار من است: اگر حکایات دینی درست باشد و پس از مردن به جهان دیگری گام نهیم و به دیدار اسلاف خود نایل آییم، هیچ پیشامدی بهتر از این نخواهد بود. داوران واقعی‌ای، چون مینوس، رادامانتوس و امثال آنها، در آنجا گرد آمده‌اند، و انسان‌های دیدنی فراوانی در آنجا هستند که دیگر قربانیان احکام ظالمانه‌ی داوران دروغین از جمله‌ی آنهاست. به‌علاوه در آنجا به سئوالات خود ادامه خواهم داد و معلوم خواهم کرد که چه کسی واقعاً دانا است و چه کسی خود را به غلط دانا می‌شمارد. و دست کم این مزیت در آنجا هست که نمی‌توان کسی را به مرگ محکوم کرد.

بنابراین شما نیز نباید واهمه‌ای از مرگ داشته باشید، و باید بدانید که خدایان هرگز سایه‌ی عنایت خودشان را از سرفراد خوب کم نخواهد کرد. من

۲۹. درباره‌ی این فقره ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۸۸ و بعد.

هیچ کینه‌ای از مخالفان خویش در دل نمی‌گیرم، بلکه از آنها می‌خواهم که وقتی فرزندان من بزرگ شدند اگر ثروت یا هر چیز دیگری را بر نیکی ترجیح دهند یا بی‌دلیل خودشان را والا بینگارند، زبان بر انتقادشان بگشایند و همان رفتاری را با فرزندان من در پیش گیرند که با آنها در پیش گرفتم. بدین ترتیب عدالت اجرا خواهد شد و آنها نیز آزارهای مرا تلافی خواهند کرد.

اکنون هر دو باید راه خود را در پیش گیریم، من به سوی مرگ و شما به طرف زندگی. فقط خدا می‌داند که کدام یک از ما سرانجام نیکوتری در پیش داریم.

شرح

از آنجا که بخش اعظم دفاعیه را در ج ۱۲ بررسی کرده‌ایم، در اینجا فقط کافی است نکات معدودی را مد نظر قرار دهیم که هر چند وقوع آنها در این محاوره تردیدی در سقراطی بودن آنها باقی نمی‌گذارد، در آثار دیگر افلاطون نیز به چشم می‌خورند، و می‌توان آنها را عناصری دانست که افلاطون از سقراط - و فقط از سقراط - به ارث برده است.

شیوه‌ی خاص سخن گفتن او (۱۷c). شاید انکار مهارت خطابی و درخواستِ سخن گفتن به شیوه‌ی متعارف را نوعی شگرد خطابی تلقی کنند، اما وقتی این سخن از زبان سقراط گفته شود بی‌تردید لرزه بر اندام مدعیان او می‌افتد. وقتی او زبان روزمره را با تمثیل‌هایی از شغل‌ها و حرفه‌های معمولی درهم می‌آمیزد، هر چند که بسیار ساده به نظر می‌آید، ولی کاملاً سنجیده پیش می‌رود تا اینکه مخاطب را در تناقض صریح و دیگر دام‌های منطقی گرفتار سازد. به علاوه، وقتی او می‌گوید زبان مرسوم در دادگاه برای او به منزله‌ی زبانی بیگانه است، قدم فراتر از آن چیزی می‌نهد که وکلای حرفه‌ای به عنوان ترفندی قضایی به کار می‌گیرند. این سخن ما را به یاد فقره‌ای در تثائیتوس (۱۷۲c و بعد) می‌اندازد که

در آنجا افلاطون فیلسوف را با سخنور مقایسه می‌کند و توضیح می‌دهد که چرا دفاع فیلسوف در دادگاه، مضحک و بی‌فایده به نظر می‌آید. آنجا که افلاطون فیلسوف را به عنوان یک طبقه مورد بحث قرار می‌دهد، کسی که در اندیشه‌ی او نماد این طبقه مجسم می‌شود همان سقراط است.

نمونه‌ای از این «سبک متعارف» در اوایل دفاعیه مشاهده می‌شود، آنجا که سقراط در ۲۰a، در خصوص تعلیم و تربیت پسران کالیاس، به مهتر و گله‌بان اشاره می‌کند، تا روشن سازد که تربیت انسان‌ها به دانش و مهارت نیاز دارد. خوشا به حال ایوثنوس سوفسطایی Euenos the Sophist «اگر واقعاً داری چنین هنری باشد»، یا آنگونه که درباره‌ی پروتاگوراس گفته است، «اگر واقعاً دارای هنر» تربیت شهروندان خوب بوده باشد (پروتاگوراس ۳۱۹ a)؛ در آنجا استدلال سقراط این است که نمی‌توان شهروند خوب بودن را به کسی آموخت. درواقع قسمت مربوط به گفت و گو با کالیاس درست مانند سرآغاز اکثر محاورات افلاطونی است و می‌توان مطمئن بود که سقراط به دنبال این گفت و گو، پرسش‌هایی از وی به عمل آورده و آنها را مورد نقد قرار داده است. گفت و گوی او با ملتوس نمونه‌ای از سخنانی است که احتمالاً با کالیاس در میان نهاده است، در اینجا نیز مقایسه با اسب به چشم می‌خورد (۲۵ a).

نادانی سقراط. بسیار مشهور است که سقراط می‌گفت فقط در علم به نادانی‌اش دانایتر از دیگران است، در اصالت این ادعا تردیدی وجود ندارد و لازم نیست برای تأیید آن زحمتی بر خود هموار سازیم. این مدعا در محاورات افلاطون تا تثائیتوس آمده است. (ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۲۷ و بعد). اما از دفاعیه معلوم می‌شود که این نادانی، محدودیت‌هایی داشته است (۲۹ b): «... اما همین قدر می‌دانم که ارتکاب اعمال زشت و امتناع از پیروی نیکان، خواه خدا باشد یا انسان، بد و ناشایست است.» سقراط به حقایقی که سوفسطاییان انکار

می کردند علم داشت، یعنی تمایز عینی میان حق و باطل، و معیارهای اخلاقی مستقل از دیدگاه‌های افراد مختلف؛^{۳۰} و نیز می دانست که ضرورت کشف آن معیارها چیزی است که «زندگی ناآزموده را فاقد ارزش زیستن می سازد» (a ۳۸). به نظر من اگرچه این اعتقاد اخلاقی، تأثیر مابعدالطبیعی نیرومندی بر اندیشه‌ی خود سقراط باقی نگذاشت، مسایل برخاسته از آن باعث شدند که افلاطون به نظریه‌ی صورت‌های «مستقل» راه یابد (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۷ و بعد، ۲۲۲ و بعد).

الهام الهی شاعران (b-c ۲۲). سخن سقراط در اینجا بی تردید آهنگ تمسخری دارد، زیرا از آن به عنوان دلیلی برای ناتوانی شاعران از فهم اشعار خودشان استفاده می کند. دوستان نزدیک وی نیز از همدلی او با شاعران، سخنی نگفته اند. اما افلاطون طبیعت شعری داشته است. او درباره‌ی شاعران خیلی سخن گفته است، و اضطراب سخنان او درباره‌ی آنها را عمدتاً می توان معلول تعارض درونی خود وی دانست؛ او از یک طرف به ندای سقراط پاسخ مثبت می داد و منظور خود را «به صورت بی پیرایه» بیان می کرد، و از سوی دیگر به اقتضای طبیعت خویش احساس می کرد که شعر و شاعری ارزش ذاتی دارد و ارزش آن در محتوای عقلانی و اخلاقی اش خلاصه نمی شود. در ایون نیز لحن تمسخری سقراط آشکار است، در حالی که در فایدروس درباره‌ی «جنون الهی» - که شاعری یکی از آثار آن است - سخن به جد گفته می شود و در اصالت قبول و ستایش آن نمی توان تردید کرد. در نقادی شاعران در جمهوری اشاره‌ای به الهام نشده است، و سخن او، رد و قبول را به شیوه‌ی غریبی به هم آمیخته است.

۳۰. مقایسه کنید با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۵۲ یادداشت ۳. او همچنین می داند که عقیده‌ی درست غیر از علم است. (منون، b ۹۸).

«توجه به نفس» (e ۲۹). «آیا شرم نمی‌کنید که... به دنبال حکمت (فرونیسیس) و حقیقت نمی‌روید و در اِکمال نفس [پسوخی] خویش نمی‌کوشید؟» سقراط «پرداختن به نفس» (θεραπεία ψυχης) را، مانند هر کار شایسته‌ی دیگری، یک تخته می‌دانست (e ۱۸۵)، و همان‌طور که از مرتبط ساختن آن با حکمت و حقیقت معلوم می‌شود، پسوخه (که معمولاً «نفس» ترجمه می‌شود) بالاتر از ذهن است، و بر قوه‌ی استدلال دلالت می‌کند (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۳، یادداشت ۲). افلاطون در فایدون نیز اینگونه می‌اندیشد، وی در آنجا عواطف را با بدن مرتبط می‌داند، اما در روانشناسی پیشرفته‌تر جمهوری عواطف را نیز به نفس نسبت می‌دهد، و بدین ترتیب نفس را دارای سه جزء عقل، غیرت [= تیموس] و شهوت می‌داند (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، قسمت (۵) [سه بخشی بودن نفس])؛ ولی در شخصیت کاملاً متعادل، مهار اختیار به دست عقل است (درست همان‌طور که در محاوره‌ی سقراطی آکزییادس اول، پسوخه زمام امور را در دست دارد؛ ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۶ و بعد)، و فقط عقل است که پس از مرگ زنده می‌ماند، یعنی همان چیزی که به پسوخه - در آن هنگام که هنوز محدود به عقل بود - نسبت داده می‌شد. در تیمایوس نیز می‌گوید بخشی از پسوخه فناپذیر است و بخشی دیگر جاودانی. موضع فایدروس و کتاب دهم قوانین پیچیده‌تر است، و موجب برداشت‌های مختلفی شده است،^{۳۱} اما هیچ اختلافی در این نکته وجود ندارد که افلاطون تا پایان عمر، تحت تأثیر سقراط، تأکید کرد که توجه به عقل و پرورش آن عالی‌ترین وظیفه‌ی انسان است. وجه اشتراک ما و خدا همان عقل است، زیرا حکمت از آن عقل است (دفاعیه، ۲۳a)، و همان‌طور که در فایدروس (d ۲۷۸) تصریح می‌کند، فقط خدا را

۳۱. برای بحث مفصلی پیرامون این مسئله ر. ک. به مقاله‌ی گاتری، «دیدگاه افلاطون درباره‌ی طبیعتِ نفس»، در *Entretiens Hardt vol III*.

می‌توان حکیم (سوفوس) دانست، در حالی که انسان جز فیلسوفوس - جوینده‌ی حکمت و دانایی - نمی‌تواند باشد؛ بر این اساس است که سقراط در دفاعیه چندین بار فیلسوفیا بودن خودش را متذکر می‌شود و آن را تکلیفی الهی تلقی می‌کند (۲۸e، ۲۹d).

تحمل جور بهتر از تحمیل آن است. سقراط در c-d ۳۰ می‌گوید: ملتوس و آنوتوس نمی‌توانند به او آسیبی برسانند. شاید آنها بتوانند موجبات مرگ یا اعدام او را فراهم سازند، اما به نظر سقراط تحمل اینگونه گرفتاری‌ها، دست کم در مقایسه با عمل زشت به کام مرگ ناعادلانه فرستادن یک فرد، شر محسوب نمی‌شود. این سخن سقراط که هیچ کس دانسته گناه نمی‌کند و هر گناهی از نادانی سرچشمه می‌گیرد، مبتنی بر این عقیده‌ی اوست که بدی کردن بدتر از بدی دیدن است و ما باید بر ظالم بیشتر از مظلوم شفقت ورزیم (این مطلب در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۹-۲۵۵). به نظر می‌آید که ابهام کلمه‌ی کاکون (بد، شر) در اینجا آشکارا مورد سوء استفاده قرار گرفته است؛ این کلمه هم به معنی بدی اخلاقی به کار می‌رفت («برای تو بد بود که از یاری کردن مضایقه کنی») و هم به معنی تجربه‌های ناخوشایند (بخت بد، بیماری بد)؛ سقراط از این مقدمه که کشتن ناعادلانه‌ی کسی بد (اخلاقی) است نتیجه می‌گیرد که این کار برای فاعل آن بد (تجربی) هم هست. در کریتون (۴۹b) می‌گوید گناه کردن برای فاعل آن هم کاکون است و هم مذموم، و بدین ترتیب نشان می‌دهد که منظور او از کاکون همان زیانبار است؛ و توضیح آن بدین قرار است (۴۷d) که این کار بر بخشی از هستی انسان آسیب جدی می‌زند که بسیار با ارزش‌تر از بدن اوست.

بدین ترتیب، این «پارادوکس سقراطی» که تحمیل بدی بدتر از تحمل آنست، با مطلبی که پیش از آن آمده است ارتباط پیدا می‌کند، یعنی این قول که وظیفه‌ی اصلی انسان عبارتست از پرداختن به بهبود پسوخی خود نه اشتغال

به مال و مقام. در شرایط محاکمه برای سقراط مقدور نبود که این نکات را به صورت فلسفی مستدل سازد؛ در واقع همان طور که خود وی می‌گوید (۳۷ a-b) فرصتی که آتنیان در اختیار او نهاده بودند اجازه‌ی چنین بحث مفصلی را نمی‌داد. او مجبور بود نقش ویژه‌ی خودش به عنوان یک فیلسوف را کنار بگذارد و به شیوه‌ی نامأنوس سخنور یا مدافع عمل کند، یعنی کسی که - به بیان افلاطون از زبان وی در ثائیتوس (۱۷۲ d-e) - مجبور است به علت ضیق وقت با عجله سخن بگوید و از موهبت عالی آسودگی خاطر که صفت ویژه‌ی فیلسوف است محروم بماند. درباره‌ی دیدگاه فوق در دفاعیه فقط استدلال خطابی محض اقامه می‌کند: من کسان دیگر را فاسد نمی‌سازم زیرا زندگی کردن در میان همسایگان بد به زیان خود شخص تمام می‌شود. (مقایسه کنید با ص ۱۳۲ یادداشت ۱۲ کتاب حاضر.) در منون (۷۷b-۷۸b) می‌گوید: هیچ کس خواهان شر نیست، خواه به شر بودن آن واقف باشد یا نه. اگر او به شر بودن کاری واقف نباشد، در واقع خواهان شر نیست بلکه به دنبال چیزی می‌رود که خیر تصور می‌کند. اگر کسی خواهان «امر شری» باشد، نمی‌توان گفت که مبنای خواست او این است که امور شر به «صاحبان» آنها زیان می‌رسانند، زیرا هیچ کس نمی‌خواهد که به خودش زیان برساند، بنابراین باز هم او را باید در شمار کسانی بدانیم که در تشخیص خیر و شر اشتباه کرده‌اند. همان طور که در یکی از فصل‌های آینده توضیح خواهم داد، این استدلال در اثر استفاده‌ی استادانه‌ی سوفسطایی از ابهام خوب و بد به نتیجه‌ی مورد نظر می‌رسد. سادگی گستاخانه‌ی شاگرد گرگیاس ایجاب می‌کرد که رفتار سقراط با او غیر از رفتاری باشد که با دوست محترم و پیر خود یعنی کریتون پیش گرفته است.^{۳۲}

۳۲. برخی‌ها می‌گویند این خلط ویژه‌ی فرهنگ یونان است که در توضیح آن می‌توان به ابهام ۴۷ و *κακως πραττειν* استناد کرد. اما سقراط (یا افلاطون) در این استدلال، به طور آگاهانه مشی کرده و در شأن شنونده‌ای جوان و ناآشنا با فلسفه سخن گفته است. به این مطلب در ج ->

برداشت سقراط از این مسئله در گرگیاس به طور کامل مطرح شده است، سقراط در سرتاسر آن محاوره بر این قول خود پایبند می‌ماند که ما باید بر ظالم بیش از مظلوم دل بسوزانیم، و تحمل کیفر برای ظالم بهتر از آنست که به ناحق تبرئه شود. (رک ۴۶۴b، ۴۷۹e، ۵۰۸ b-e، ۵۲۷b). سقراط مفهوم سود و زیان را بسط می‌دهد تا نفع و ضررِ پسوخه را نیز شامل شود و بدین ترتیب راه را بر آنچه گفتیم هموار می‌سازد. او روشن می‌سازد که نفس، از حیث بیماری و درمان، مانند تن است: ظلم و فساد بیماری نفس است و مجازات درمان آن. بر این اساس است که سقراط بی‌آنکه از نظریه‌ی ظاهراً غیر اخلاقی برابر دانستن «خوب» و «سودمند» (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۸-۲۶۱) دست بردارد، به تبلیغ نظریه‌ی اخلاقی متعالی‌ای می‌پردازد و می‌گوید کارهایی که از نظر اخلاقی بد هستند در واقع به خود بدکاران زیان می‌رسانند زیرا این کارها خود حقیقی (پسوخه‌ی) آنان را تباه می‌سازند، نه فقط امری از اموری عرضی‌شان را.^{۳۳} او در اینجا نیز همچون منون نشان می‌دهد که از ابهام کلمه‌ی کاکون آگاه است و برابر بودن شرم‌آور، یا زشت اخلاقی (*αισχρον*)، با بد (*κακον*) را مفروض نمی‌گیرد، بلکه به اثبات آن می‌پردازد (۴۲۴ c-5d).

فیلسوف نمی‌تواند در سیاست شرکت کند (۳۱c-۳۲a) افلاطون با الگو قرار دادن سقراط، در تمام عمر خویش از سیاست کنار کشید. او، در گرگیاس (۵۲۱ و بعد)، سقراط را وا می‌دارد که محاکمه و مرگ خودش را به طور نمایشی پیشگویی کند، زیرا او فقط چیزی را که خوب است به مردم آتن باز می‌گوید، نه

← ۱۴، شرح محاوره‌ی منون، باز خواهیم گشت.

۳۳. مقایسه کنید با دفاعیه، ۳۶ c:

μητε των εαυτου μηδενοσ επιμελεισθαι πριν εαυτου επιμεληθει;

نیز با آلکیبیادس اول d ۱۲۸، و ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۴ و بعد.

آن چیزی را که آنها دوست دارند. در کتاب ششم جمهوری، مطالب دفاعیه را دوباره تکرار می‌کند، تا جایی که حتی هشدار شخصی علامت الهی را متذکر می‌شود. توده‌ی مردم همیشه فیلسوفان را طرد خواهند کرد (۴۹۴a)، و هر کس که به اسم عدالت با آنها مخالفت کند، پیش از آنکه بتواند کاری از پیش ببرد نابود خواهد شد. بنابراین فیلسوف، مانند رهگذری عمل خواهد کرد که از بیم طوفان در پشت دیواری پناه می‌گیرد، او سعی خواهد کرد خودش را از گناه دور نگه دارد و زندگی خویش را در سکوت توأم با امیدواری به سربرد. حتی بعدها نیز ملاحظه می‌کنیم که در عبارت مشهور تثابتوس (۱۷۶a-۱۷۲c)، فیلسوف را با انسان معمولی، به ویژه با سخنوران قضایی، مقایسه می‌کند، و از ناتوانی او را در دادگاه و هر مجمع عمومی دیگری سخن می‌گوید. پیش از این (فصل ۲ همین کتاب) دیدیم که خود افلاطون از فعالیت‌های سیاسی دوری گزید تا به فلسفه بپردازد. به همین دلیل نه تنها برخی مطالب جمهوری و تثابتوس را ناظر بر زندگی خود افلاطون دانسته‌اند،^{۳۴} بلکه در مورد دفاعیه هم گفته‌اند: «افلاطون است که به طور قطعی از علایق اولیه‌ی خودش به زندگی سیاسی کنار می‌کشد» (آدام، همان‌جا، ایرانیک از گاتری است). هکفورث به تفصیل در اثبات این قول کوشیده است (CPA 117ff.)، اما استدلال او زیاد قانع کننده نیست. به نظر او سقراط بایستی تصمیم خودش را ۴۵۰ تا ۴۴۰ می‌گرفت، و اوضاع در آن هنگام، یعنی در آتن دوران پریکلس، آن قدر بد نبود که موجب مخالفت با او شود یا

۳۴. به عنوان نمونه، کورنفورد درباره‌ی ۴۹۶a جمهوری (ص ۲۰۰ ترجمه‌ی وی) می‌گوید: «جمله‌ی اخیر نشان دهنده‌ی وضع خود افلاطون است، در آن هنگام که از علایق اولیه‌ی خویش به امور سیاسی دل برکنده و پرورش سیاستمداران در آکادمی را نصب العین خویش ساخته بود.» این سؤال مطرح است که او چرا فقط جمله‌ی اخیر را دارای این مضمون می‌داند، در حالی که در آنجا اشاره به کنار کشیدن فیلسوف در طول زمان، و صلح و سکوت اختیار کردن او، به طور قطع سقراط را به خاطر می‌آورد.

جان منتقد محترمی را در خطر اندازد. اما عیوب دموکراسی پریکلسی ارتباط زیادی به این امر ندارد، بلکه سقراط با اصل دموکراسی مخالفت می‌ورزید و می‌گفت: این فرض که همه‌ی انسان‌ها استحقاق شرکت در امور اداری کشور را دارند نادرست است.^{۳۵} در هر حال او در سال ۳۹۹ سخن می‌گفت، و سخن او مربوط به دفاع از جاننش بود و شاید در آن هنگام برانگیزه‌های چهل سال پیش به گونه‌ای دیگر می‌نگریست. به نظر هکفورث (p. 124)، افلاطون احساس کرد که اگر به اشتغالات سیاسی بپردازد، بی‌آنکه کاری از پیش برد، جان خود را از دست خواهد داد. «این خطر در واقع افلاطون را تهدید می‌کرد، نه سقراط را.» درباره‌ی رخدادی که به اعدام سقراط می‌انجامد بر زبان آوردن چنین سخنی واقعاً حیرت‌آور است. تنها موقعیت سیاسی آتن در ۴۰۰ به بعد نبود که افلاطون را از سیاست باز داشت، بلکه او سرنوشت سقراط را نیز همیشه در پیش چشم داشت؛ او در جمهوری‌طوری وانمود می‌کند که سقراط در اوایل زندگی‌اش، خلاصه‌ی مطالب دفاعیه را بر زبان آورده، و احتمالاً در فرصت‌های دیگری نیز تکرار کرده است. دلیلی دیگر نیز برای تماس فردی (۳۱c، *idia*) سقراط با همشهریان و اجتناب او از سخن گفتن در انجمن وجود دارد؛ این دلیل که در دفاعیه نیز می‌توان آن را مشاهده کرد، عبارت است از اقتضای ایفای کامل رسالت او. برای تغییر اندیشه‌ی انسان‌ها باید به طور شخصی با آنها تماس حاصل کنیم، و به نظر افلاطون - که وارث اندیشه‌ی اوست - فلسفه و دیالکتیکا (که معمولاً گفت و گو ترجمه می‌شود) دو اسم برای مسمای واحدی بودند.

۳۵. هکفورث نکته‌ی دوم خود را با پاورقی‌ای در ص ۱۲۵ تضعیف کرده است: «نباید تردید کرد که مخالفت شدید با حکومت دموکراسی، حتی در عصر پریکلس، خطرهایی جدی برای شخص مخالف داشته است.» «مخالفت شدید با حکومت دموکراسی» دقیقاً همان موضع سقراط بود.

۲. کریتون

تاریخ. موضوع بحث در کریتون و دفاعیه، بسیار شبیه هم هستند، و طبیعی است که بگوییم افلاطون این دو را تقریباً در یک زمان نوشته است. در محتوای محاوره نیز قرینه‌ای برای نفی این فرض به چشم نمی‌خورد. کروازه (ویرایش بوده، ۲۱۰) توضیح نمی‌دهد که چرا افلاطون آن را پس از ائوتوفرون تألیف کرده است،^{۳۶} در حالی که (اگرچه شاید من آخرین کسی هستم که اینگونه استدلال‌ها را منتج می‌دانم) محتوای ائوتوفرون بر تأخر آن از کریتون دلالت می‌کند. هیچ اشاره‌ی تاریخی در خود محاوره وجود ندارد که کمکی در این مورد به ما بکند، مگر اینکه از خوب توصیف کردن حکومت تبس و مگارا در ۵۳b، نتایجی اخذ کنیم؛ رایل (P.'s P. 221) بر همین اساس می‌گوید این محاوره بایستی پس از ۳۷۰ نوشته شده باشد، و نظر ویلاموویتس این است که نمی‌توان نگارش آن را سپس‌تر از ۳۹۵ دانست؛ از دو جای کریتون می‌توان فهمید که افلاطون آن را پس از دفاعیه نوشته است.^{۳۷}

اصالت. کریتون گزارشی از محاکمه‌ای عمومی نیست، بلکه به گفت و گوی میان دو تن می‌پردازد که هیچ کدام از این دو افلاطون نیستند. بنابراین او، اگر بخواهد، می‌تواند به تخیلات خویش میدان دهد. همچنین، اگر بخواهد و اگر

۳۶. شاید او تذکرات اولیه‌اش را (p. 209) برای بیان تاریخ نگارش محاوره آورده است. او می‌گوید: ائوتوفرون رابطه‌ی بسیار نزدیکی با دفاعیه دارد زیرا درباره‌ی دین سقراط بحث می‌کند، در حالی که «موضوع مطرح شده در کریتون فاقد آن اهمیت است». سؤالات زیادی در خصوص این سخن می‌توان مطرح کرد.

۳۷. در ۴۵b (سقراط نمی‌توانست در کشوری بیگانه زندگی کند) و ۵۲c (او مرگ را بر تبعید ترجیح داد). مقایسه کنید با دفاعیه ۳۷ b و ۳۰ c. به احتمال زیاد هر دو نکته ناظر بر دفاع واقعی سقراط بوده است، نه برگرفته از گزارش افلاطون درباره‌ی این دفاع.

اصل گفت و گو معتبر باشد، می تواند اطلاعات بیشتری در آن مورد از کریتون به دست آورد. کسنوفون نیز تأیید کرده است (دفاعیه ، ۲۳) که دوستان سقراط سعی کردند رضایت او را برای فرار از زندان به دست آورند؛ و تردیدی نیست که کریتون یکی از این دوستان بوده است. بنابراین محور اصلی بحث روشن است، اما از مطالعه‌ی محاوره چنین برمی آید که افلاطون سعی در این گفت و گو را مستمسک قرار داده تا شاهکار مینیاتور خودش را، با روحیه‌ای کاملاً سقراطی، به گونه‌ای ترسیم کند که بتواند نشان دهد که چرا سقراط در عین حال که در دفاعیه‌ی عمومی خویش مخالفت خود را با قوانین اعلام کرده است، پس از آنکه همان قوانین او را به مرگ محکوم کردند، بی آنکه ذره‌ای از موضع اولیه‌ی خویش تخطی کند، می توانست خود را به آنها وفادار نشان دهد؛ این اثر بهتر از سخنرانی نسبتاً آشفته‌ی دادگاه نشان می دهد که کدامین اصول ثابتی بر زندگی سقراط حاکم بوده است.

کریتون . کریتون معاصر سقراط (دفاعیه ، ۳۳e) و دوست همیشگی او بود؛ هر دو از بخش آلوپکه Alopeke برخاسته بودند. فرزندان کریتون نیز، همچون خود وی، پیرو سقراط بودند. در اثوتودموس (۳۰۶ d) ملاحظه می کنیم که او دربارهی تربیت یکی از آنها، یعنی کریتوبولوس، با سقراط مشورت می کند، همان کسی که در دادگاه (دفاعیه ، ۳۳ e ، ۳۸ b) و نیز در لحظات پایانی عمر سقراط (فایدون d ۵۹) حضور داشت. او ثروت زیادی داشت، و می خواست از پول خویش برای نجات جان سقراط بهره گیرد، هم در دادگاه (دفاعیه ۳۸ b) و هم بعدها برای ادای هر مبلغی که برای فراری دادن سقراط لازم باشد. (برای مطالعه‌ی بیشتر و ملاحظه‌ی منابع، رجوع کنید به کروازه، ویرایش بوده از کریتون ۱۳-۲۱۱ و به ویرایش برنت از کریتون ۱۲۷ و بعد.)

محاورة

(به صورت نمایش مستقیم)

صحنه‌ی کریتون بسیار متمایز از آن دفاعیه است: به جای ازدحام و هیاهوی دادگاه، با سکوتِ اولِ صبح زندان روبه‌رو هستیم، جایی که سقراط تنها در آنجا دراز کشیده و هنوز در خواب است. یکی از دوستان (کریتون) وارد می‌شود و در کنار او می‌نشیند، بی‌آنکه آرامشِ او را برهم زد. سقراط اندکی بعد بیدار می‌شود، و محترمانه از کریتون گلایه می‌کند که چرا بیدارش نکرده است، کریتون نیز بر همان سیاق از سلوک او در پذیرش تعهداتش ابراز شگفتی می‌کند. کریتون خبرهای بدی آورده است. کشتی مقدس، که تا بازگشت آن از دلوس نباید اعدامی صورت می‌گرفت، به سونیوم رسیده است و یحتمل امروز به آتن خواهد رسید. نظر سقراط این است که کشتی فردا خواهد رسید، زیرا مطابق قانون، او بایستی یک روز پس از بازگشت کشتی اعدام شود، و او هم اکنون زن سفید جامه‌ای را در خواب دیده است که سخنانی را که هومر از زبان آشیل (ایلیاد، ۹، ۳۶۳) نقل می‌کند بر وی می‌خواند: «تو، پس از سه روز به ساحل پوتیا» یعنی زادگاه خویش «خواهی رسید».^{۳۸}

کریتون: می‌ترسم خواب روشنی بوده باشد. اینک گوش فرا دار و به فکر رهایی خودت باش. اگر تو از این درخواست من سر باز زنی، نه تنها دوست

۳۸. ارسطو در محاوره‌ی خویش اودموس، در مواردی از فایدون اقتباس کرده است، و ظاهراً نکته‌ای را نیز از کریتون اخذ می‌کند: در خوابی که اودموس می‌بیند، از جمله چیزهایی که جوان زیبایی به او می‌گوید این است که پس از پنج سال به خانه‌ی خویش باز خواهد گشت. پنج سال بعد او همراه دیون در سیسیل به سر می‌برد، و طبیعتاً انتظار داشت که به سرزمین خویش، قبرس Cyprus، باز خواهد گشت؛ اما او عملاً در جنگ کشته می‌شود. بنابراین تعبیر خواب او بدین قرار بوده است که روح او از زندان تن رهایی یافته به وطن حقیقی خویش باز خواهد گشت. (سیسرون، *De div.* 1. 25. 53).

بی‌همتایی چون تو را از دست خواهم داد، بلکه در زیر رگبار سرزنش دیگران قرار خواهم گرفت؛ آنها مرا متهم خواهند کرد که خست ورزیده‌ام و دررهایی تو کوتاهی کرده‌ام.

سقراط: هیچ یک از کسانی که دیدگاه‌شان درخور اعتناست چنین نخواهد گفت.

کریتون: اما از دست توده‌ی مردم نیز آسیب‌های زیادی برمی‌آید.
سقراط: گمان نمی‌کنم؛ زیرا اگر آنها بر بدی‌های بزرگ قادر بودند بر خوبی‌های بزرگ نیز قدرت داشتند، اما آنها نمی‌توانند کسی را خردمندتر یا احمق‌تر سازند.

کریتون: شاید همین‌طور باشد. در هر حال نگران پولی نباش که دوستانت به فتنه‌گران خواهند داد - ما به این کارها عادت داریم - و گمان مبر که (همان‌طور که در دادگاه گفتی) زندگی در کشوری بیگانه برای تو مقدور نخواهد بود. من دوستان خوبی در تسالی دارم. اگر تو لجاجت ورزی، آرزوهای دشمنانت را برآورده خواهی کرد و فرزندان را نیز بی‌سرپرست خواهی گذاشت. الان وقت بحث و استدلال نیست، همین امشب باید دست به کار شویم.

سقراط: کریتون عزیز، نگرانی تو بسی مایه‌ی سپاسگزاری است. اما آیا حق همانست که تو پیشنهاد می‌کنی؟ شیوه‌ی عمل من بدین قرار بوده است که پس از بحث و استدلال و تأمل کافی، راهی را برگزیده‌ام که به نظرم بهتر از همه آمده است. و حالا نمی‌توانم به علت حادثه‌ای که پیش آمده است از شیوه‌ی خویش عدول کنم. پس حالا درخواست من این است عقیده‌ی خود را درباره‌ی دیدگاه عامه‌ی مردم فاش سازی. تا به حال می‌گفتیم بایستی به دیدگاه برخی از مردم توجه کنیم و به پندارهای برخی دیگر واقعی ننهیم. آیا نزدیک شدنِ مرگِ من بطلان این سخن را

آشکار ساخته است؟

کریتون: نه خیر.

سقراط: خوب، منظور ما این بود که به دیدگاه خردمندان توجه کنیم، زیرا برای ما خوب است و بر آرای بی خردان اعتنا نکنیم، زیرا سودی در آنها نیست. عادت من این بود که از حوزه‌ی ورزش یا پزشکی^{۳۹} مثال‌هایی بیاورم تا روشن سازم که ما فقط باید نظر خبرگان آن دوفن را در خور اعتنا بدانیم، وگرنه جسم ما آسیب خواهد دید، و سپس همین سخن را درباره‌ی کیفیات اخلاقی مطرح می‌سازم: اگر گفته‌های توده‌ی نادان را بر نظر یک نفر که متخصص است ترجیح دهیم، آن بخشی از وجود خویش را تباه خواهیم کرد که با کارهای نیک بهتر می‌شود و از کارهای بد آسیب می‌بیند. شاید توده‌ی مردم بتوانند ما را به مرگ محکوم سازند، اما فقط زندگی خوب شایسته‌ی نگهداری است، نه صرف زندگی. ما نباید پول، شهرت و فرزندان را محور تصمیم‌گیری خود قرار دهیم، بلکه فقط باید به این مسئله توجه کنیم که گریختن من از زندان حق است یا نه. لازم است در این مورد به پاسخی قطعی برسیم، بنابراین به پرسش‌هایی که می‌کنم با صراحت پاسخ بده. اگر بتوانی مرا مجاب سازی از توصیه‌ی تو سرپیچی نخواهم کرد. ولی اگر از این کار عاجز ماندی، بر گریختن من اصرار مکن. آیا ما همیشه تصدیق نمی‌کردیم که ظلم هم بد است و زشت، و در هر شرایط و به هر قیمتی که شده باید از آن اجتناب کرد؟ بد کردن در برابر بدی دیگران نیز ظلم است، و معدود کسانی که آن را قبول دارند و اکثریتی که منکر آن هستند، مبنای مشترکی ندارند، بلکه همیشه دیدگاه‌های یکدیگر را مطرود می‌شمارند.^{۴۰} پس نیک تأمل کن و

۳۹. سقراط این مثال‌ها را بارها به کار برده است، از جمله در گریاس c-479.

۴۰. این حقیقت را افلاطون، به صورت گفت و گویی تند و بی حاصل بین سقراط و کالیکلس، در—

بین آیا بهتر نیست که از همین جا شروع کنیم.

کریتون: به عقیده‌ی من، در این نکته اختلافی میان مادر کار نیست.

سقراط: پس هر کسی باید به پیمان‌های قانونی خویش وفادار بماند؛ در خصوص پیشنهاد کنونی تو، این سؤال مطرح است که اگر من بدون رضایت حکومت از زندان فرار کنم آیا بر سر پیمان خویش وفادار مانده‌ام یا به کسانی بد کرده‌ام که بیش از همه درباره‌ی آنها عادلانه عمل می‌کردم؟

کریتون: نمی‌دانم چه پاسخی بدهم.

سقراط: خوب، فرض کن دولت و قوانین آن می‌توانستند بدین صورت با من سخن گویند: «تو به اندازه‌ی توانایی خویش در جهت نابودی ما گام برمی‌داری، زیرا جامعه‌ای که احکام قانونی آن قدرت لازم را نداشته باشد و هر فرد با نفوذی آنها را خنثی سازد، ثبات و دوامی نخواهد داشت.» آیا نباید در پاسخ می‌گفتم: «اما حکم دولت در خصوص من حکمی ظالمانه است»؟

کریتون: بی‌تردید باید همین را می‌گفتی.

سقراط: در آن صورت ممکن است قوانین بگویند: «اما آیا عهده‌ی که با ما بسته بودی این بود؟ مگر قرار نبود که احکام دولت هر چه باشند به آنها گردن نهی؟ آیا اینگونه گلایه‌ها زیر پا نهادن قوانینی را توجیه می‌کند که تحت حمایت آنها به دنیا آمده، تغذیه شده، تعلیم و تربیت یافته و از تمام امتیازات شهروندی برخوردار گشته‌ای؟ حوادث جدید ما را برابر نساخته است؛ تو فرزند و خدمتکار ما هستی.^{۴۱} احترام قوانین کشور بالاتر از

← گرگیاس به نمایش گذاشته است.

۴۱. درباره‌ی اینکه عموم یونانیان، شهروندان را بردگان (δουλοι) قانون می‌دانستند، و اینکه به نظر افلاطون این سخن در همه جا صادق بود، ر. ک. به یادداشت جالبی از میلوبنسکی n. 29. ←

احترام والدین است. تو یا باید دیدگاه کشور را درباره‌ی عدالت تغییر دهی و یا به احکام آن، در خصوص مجازات تو و یا فرستادن تو به میدان‌های خطرناک جنگ، گردن نهی. به علاوه، ما هر شهروندی را آزاد گذاشته‌ایم که اگر حکومت و قوانین آتن را دوست ندارد، اموال خود را نیز بردارد^{۴۲} و راه هر شهری را که دوست دارد در پیش گیرد. تو که تمام عمر خود را در اینجا گذرانده‌ای و فرزندان خود را در اینجا به دنیا آورده‌ای، در واقع بدین طریق اعلام کرده‌ای که از ما راضی هستی، و نظر ما این است که بدین صورت پیمان وفاداری با ما بسته‌ای، و اگر تو عقیده‌ی دیگری داری، درستی آن را اثبات کن؛ از نظر ما برای این کار مجاز هستی (زیرا حکومت ما بر پایه‌ی استدلال استوار است، نه بر پایه‌ی احکام مستبدانه). تو حتی در حین محاکمه نیز می‌توانستی مجازات تبعید را پیشنهاد کنی، در حالی که با مناعت طبع گفتی مرگ را ترجیح می‌دهی. و حالا مثل پست‌ترین بردگان راه گریز در پیش گرفته‌ای و عهده‌ی را که آزادانه با ما بسته‌ای پایمال می‌کنی. این کار برای تو و دوستانت هیچ سودی نخواهد داشت. دوستان تو کیفرهای سختی خواهند دید، و تو به هر شهر قانونمندی که قدم نهی مورد سوءظن قرار خواهی گرفت، و ساکنان آن

← *Gymn.* 1968, 384 و به ویژه مقایسه کنید با داستان هرودوت درباره‌ی دماراتوس (ج ۱۰

ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۱ و بعد).

۴۲. گومه (*G. and R.* 1958, 47) می‌گوید: شهروند آتنی از مزایای بیشتری نسبت به

شهروندان دنیای آزاد معاصر برخوردار بود؛ در دنیای معاصر اولاً برای خروج از کشور گذرنامه

لازم است، ثانیاً در عمل از خروج برخی‌ها جلوگیری می‌شود و ثالثاً اجازه‌ی بیرون بردن اموال

به همه کس داده نمی‌شود. همان‌طور که برنارد لوبین در *times of 28 December 1971*

The می‌نویسد، «برای ارزیابی دقیق ماهیت یک کشور و نظام سیاسی آن، معیار ساده‌ای را

می‌توان به کار بست: ساکنان آن با چه درجه‌ای از آزادی می‌توانند آنجا را ترک گویند؟»

ستایش افلاطون از دموکراسی آتن، در این خصوص، شایان توجه است.

شهر تصور خواهند کرد که دادگاه به حق تو را به افساد جوانان محکوم ساخته است. و البته برای تو سخت خواهد بود که در شهری بی قانون به سربری. تسالی از جمله‌ی این شهرهاست، اهالی آن شهر با اشتیاق تمام به داستان فرار تو در جامه‌ای مبدل گوش فرا خواهند داد؛ اما به محض آنکه برخوردی با آنها داشته باشی، زبان به ناسزاگویی خواهند گشود. از سوی دیگر آن همه سخنان که در باب فضیلت و عدالت گفתי چه خواهند شد؟ و فرزندان تو چه سرنوشتی خواهند داشت؟ آیا آنها را که با خودت خواهی برد تا به صورت افراد بیگانه بزرگ شوند؟ یا در اینجا باقی خواهی گذاشت تا دوستان از آنها مراقبت کنند؟ اگر تو به جای تسالی به جهان آخرت هم هجرت کنی، باز دوستان واقعی تو سرپرستی آنها را برعهده خواهند گرفت.

«توصیه‌ی ما که محافظان تو هستیم این است که زندگی و فرزندان را بر حق و عدل ترجیح مده. تنها ما نیستیم که عمل تو را نادرست می دانیم بلکه همشهریان تو نیز بر این عقیده‌اند. اگر پیمان ما را زیر پا نهی و بدی را با بدی پاسخ گویی، زنده خواهی ماند اما با خشم ما روبه‌رو خواهی شد، و پس از مرگ نیز برادران ما در جهان آخرت نظر مساعدی با تو نخواهند داشت.»

من در حال حاضر هیچ پاسخی برای این سخنان ندارم؛ اما اگر چیزی به نظر تو می‌آید از اظهار آن دریغ مکن.

کریتون: من سخنی برای گفتن ندارم.

سقراط: پس بگذار همین طور عمل کنیم، زیرا این راهی است که خدا در پیش پای ما می‌گذارد.

شرح

کریتون در مستدل ساختن طرز تفکر سقراط، نقش خود را به بهترین وجه ایفا می‌کند؛ این کتاب مکمل دفاعیه است و نشان می‌دهد که چگونه سقراط، در عین حال که محکومیت خودش را ناحق می‌داند و در این مورد با قوانین آتن به معارضه برمی‌خیزد، با همان قوت به آنها حق می‌دهد که مطابق میل خود با وی رفتار کنند. یگانه حربه‌ای که در برابر آنان می‌توان به کار گرفت اقناع مسالمت‌آمیز است. موضع او دقیقاً مانند موضعی است که افلاطون، هم در اسطوره‌ی پروتاگوراس و هم در «دفاعی» که سقراط در تثایتوس (۱۶۶a و بعد) از او به عمل می‌آورد، به پروتاگوراس نسبت می‌دهد؛ یعنی قوانین هر شهری عادلانه است مادام که حکیم توانا یا خطیب زبردستی خلاف آن را ثابت نکرده باشد، زیرا پایمال کردن قوانین، خواه جابرانه باشند یا نه، موجب نابودی جامعه می‌شود، در حالی که زندگی جمعی شرط ضروری بقای نوع انسان است.

محور استدلال سقراط این است که در وجود ما عنصری مهم‌تر از بدن وجود دارد، و این عنصر از آزار دیگران آسیب نمی‌بیند، بلکه کارهای ناحق خود ماست که بر آن تأثیر منفی می‌گذارد (۴۷d) به طوری که می‌توان گفت گناه برای شخص گناهکار هم زشت است و هم بد (۴۹b). در دفاعیه دیدیم که سقراط همشهریان خودش را به «مواظبت از نفس» ترغیب می‌کرد؛ در اینجا خود وی در مواجهه با مرگ به این توصیه‌ی خویش عمل می‌کند. مقایسه‌ی سقراطی با سلامت جسمانی (۴۷b-۴۸a)، راه را بر مفهوم هارمونیا، یا نظم درست اجزاء، هموار می‌سازد؛ این نظم مبنای سلامت هر نفس و بدن - هر دو - است؛ افلاطون این نظریه را در گرگیاس و جمهوری بسط داده است.

به دنبال تمثیل پزشک، این حکم را مطرح می‌سازد که باید بر یک تن متخصص اعتماد کنیم، نه بر توده‌ی نادان. گومه می‌گوید (and R. 1958, 45) *G.*: تشبیه سقراط از این مسئله‌ی پر پیچ و خم غفلت می‌ورزد که آیا در مورد

حق و باطل هم مانند رشته‌های پزشکی و مهندسی می‌توان به تخصص دست یافت؛ و گروه Pl. 1, 308 سقراط را متهم می‌سازد که، علی‌رغم اعتراف دایمی خویش به نادانیش، در اینجا خودش را متخصص حق و باطل نشان می‌دهد، و (307) انجام کاری را از ما می‌خواهد که دیگران را همیشه بدان سبب سرزنش می‌کرد، یعنی تصمیم قطعی درباره‌ی حق و باطل در موردی خاص، به طوری که گویی از قبل می‌دانیم که حق و باطل، عدالت و ظلم، چیستند. (مقایسه کنید با ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش سوم، بند (۳) و بعد.) سخن گومه کل مبنای اخلاق سقراطی را مورد تشکیک قرار می‌دهد. بی‌تردید سقراط معتقد بود که کسانی درباره‌ی حق و باطل صاحب نظرند؛ نتیجه‌ی قطعی «فضیلت دانش است» همین بود؛ این نظریه عدم اعتماد سقراط بر دموکراسی را روشن می‌ساخت، و او همیشه برای مستدل ساختن این نظریه به مقایسه‌هایی با مشاغل و حرفه‌های دیگر می‌پرداخت.

درباره‌ی سخنان گروه، پیش از این در دفاعیه دیدیم که نادانی سقراطی حدود خاصی داشته است (ص ۱۶۱ کتاب حاضر)، و او همیشه می‌گفت سخن اکثریت مردم هر چه باشد، در هر حال لازم است که خود او برای موافقت با آنها متقاعد شود. (به عنوان نمونه ر. ک. گرگیاس ۴۷۱e و بعد، هیپپاس بزرگ ۲۹۸b.) بی‌تردید این سخن بدان معنی نیست که او هم به تمایز میان حق و باطل علم داشت و هم به چیرستی آن تمایز. شاید آنجا که انتخاب عملی فوری‌ای لازم باشد (در این صورت انتخاب میان زندگی و مرگ)، رفتار سقراط (یا افلاطون در پشتیبانی از وی) نتواند با این ادعای او که هیچ نمی‌داند، سازگاری کامل داشته باشد. آنچه برای او ضرورت داشت این بود که تصمیم خود را از روی استدلال منطقی به دست آورد، یعنی از «پژوهش مشترکی» (۴۶d، ۴۸d) که در آن ابتدا هر دو طرف درباره‌ی مقدمات بحث به توافق رسیده باشند (αρχήν ۴۸e) و سپس با موافقت یکدیگر پیش روند. او دست کم در این

روش «یگانه متخصص» است، و نیز در علم به اینکه چنین رفتاری را باید بتوان با استدلال‌های تعمیم‌پذیر توجیه کرد و نباید معیار تنگ منافع و سلامت شخصی را مبنای توجیه قرار داد.

بدین ترتیب با موقعیت نمایشی‌ای روبه‌رو هستیم. افلاطون دو روز آخر عمرِ طولانی سقراط را به ما نشان می‌دهد، عمری که سرتاسر آن به مباحثات متعددی با خودِ کریتون و دوستان دیگر سقراط، دقیقاً درباره‌ی همین مسایل مربوط به ماهیت حق و باطل سپری شده است. او بارها تصریح می‌کند (۴۶d، ۴۷b، ۴۹a) که سقراط در انتخاب مقدمات استدلال خویش بر نتایج مباحث پیشین خودش اعتماد می‌کند، و هنوز آنها را صحیح می‌داند. در خصوص این مقدمات فقط کافی است که مطلب را به یاد کریتون بیندازد، اما، برای اطلاق آن اصول بر مورد حاضر (e ۴۹ و بعد) لازم می‌داند که استدلال پیوسته‌ای را به صورت گام به گام تعقیب کند. آنچه سقراط و کریتون «می‌دانستند» عبارت بود از اینکه: سعادت روح بسی مهم‌تر از سعادت تن است، انجام گناه بر نفس آسیب می‌رساند، شکستن آزادانه‌ی پیمان قانونی از جمله‌ی گناهان محسوب می‌شود. آنها باید اثبات می‌کردند که سقراط در مسئله‌ای که در پیش دارد می‌تواند این پیمان را نقض کند. این بحث بین سقراط و قوانین (که تشخیص یافته‌اند) صورت می‌گیرد و نتیجه‌ی حاصله این است که فرار سقراط جسم او را نجات می‌دهد، اما جان‌ش را تباه می‌سازد. («همتاهای اخروی ما رفتار مهربانانه‌ای با تو نخواهد داشت.»)

سقراط در پاسخ این توصیه‌ی کریتون که ما نباید از توده‌ی مردم غافل بمانیم زیرا زیان‌های بزرگی از دست آنها برمی‌آید، می‌گوید (۴۴d): «کاش چنین بود، زیرا در آن صورت بر تأمین منافع بزرگ نیز توانا بودند!» این پاسخ زیاد روشن نیست، اما کریتون می‌دانست که آن یکی از نتایجی است که سقراط در هر حوزه‌ای از «نظریه‌ی لزوم دانش برای کار صحیح» اخذ می‌کند؛ اگر کسی

اعضای احزاب سیاسی شکست خورده‌ای بودند؛ آنها خود را به جایی می‌رسانند که همفکران‌شان در آنجا قدرتمند بودند و سپس علیه شهر خود به توطئه‌هایی دست می‌زدند. فقط دشمنان آتن دروازه‌های خود را به روی سقراط باز می‌کردند، و آن هم به این شرط که در آنجا به انتقاد از دولت آتن بپردازد. شاید این سخن درست باشد، اما دلیلی که خود سقراط عرضه می‌دارد غیر از آن است. به نظر او صرف سربلندی از قوانین به این معنی است که هر کسی در حد توان خویش (*ὅσον μέρος*) در جهت نابودی آنها گام برداشته است، «چگونه می‌توان به بقای جامعه‌ای امید بست که احکام مصوب آن قدرت لازم را ندارند و افراد محرم می‌توانند آنها را خنثی سازند و لگدمال نمایند؟» این اولین ظهور سئوالی است که گاهی فیلسوفان امروزی نیز مطرح می‌کنند، یعنی آیا لازم است هر فردی، به عنوان یک قاعده‌ی رفتاری، از خود بپرسد: «اگر همه مثل من رفتار کنند چه اتفاقی می‌افتد؟»

یادداشت. در جلد‌های ۱۰-۱۲ ترجمه‌ی فارسی این کتاب نکات زیر را از محاوره‌ی کریتون آورده‌ایم: کریتون می‌گوید لازم نبود مسئله‌ی سقراط در دادگاه مطرح شود (e ۴۵)، ج ۱۲، ۱۱۲ و بعد؛ «پژوهش مشترک» (d ۴۶، d ۴۸)، ج ۱۲، ۲۳۸ یادداشت ۱؛ نباید به صورت عمدی بدی کنیم (a ۴۹)، ج ۱۲، ۲۵۶ یادداشت ۲؛ نباید بدی را به بدی پاسخ داد (b ۴۹ و c)، ج ۱۰، ۲۵۱-۲ و ۲۵۶. سقراط اگر و قوانین (c ۵۰، d ۵۲)، ج ۱۰، ۲۵۱-۲ و ۲۵۶. سقراط اگر می‌خواست می‌توانست تبعید را اختیار کند (c ۵۲)، ج ۱۲، ۱۱۴؛ مگارا و تبس جاهایی بودند که او می‌توانست برود (b ۵۳)، ج ۱۲، ۳۲۴؛ تسالی پر از بی‌نظمی و تبهکاری است (b ۵۳)، ج ۱۱، ۲۵۹ یادداشت ۲؛ خود قوانین نیستند که به سقراط ظلم کرده‌اند بلکه

اجرای آنها ناعادلانه بوده است (b ۵۲)، ج ۱۰، ۲۰۱-۲۶۱.

۳. ائوتوفرون

درباره‌ی اصالت این محاوره فقط لازم است متذکر شویم که استدلال‌های کسانی که در قرن گذشته در اصالت آن تردید کردند (این استدلال‌ها در ویرایش آدام xxv-xxxi آمده است) نمونه‌ی قابل توجهی از انحرافات است که ذهن انسان می‌تواند دچار شود.

تاریخ. شواهد خارجی‌ای برای تعیین تاریخ این محاوره در دست نداریم. از سبک و محتوای آن می‌فهمیم که از جمله‌ی محاورات اولیه است، اما درباره‌ی جایگاه آن در بین این محاورات دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بلاک (61) *PLT*) احتمالاً تنها نویسنده‌ی متأخری است که (به تبع شلایرماخر، ستالباوم، اشتاینهارت، ریترو و تسلر) می‌گوید: ائوتوفرون یحتمل در فاصله‌ی میان اتهام و محاکمه‌ی سقراط نوشته شده است؛ به نظر گروه این سخن باور کردنی نیست.^{۴۴} به نظر هکفورث (CPA 51-3) افلاطون این محاوره را قبل از دفاعیه نوشته است؛ کروازه (Budé 177) می‌گوید: ائوتوفرون یقیناً «همه‌ی شواهد حاکی است که...» اندکی پس از دفاعیه، حدود ۳۹۶ یا ۳۹۵ تألیف شده است؛ به نظر آدام (ویرایش: xxxi) نگارش آن «مدت متناهی پس از کریتون» صورت گرفته است؛ فون آرنیم (Jugendd. 141) می‌گوید: استدلال این محاوره،

۴۴. Pl. 1, 316 n. ۴. استدلال گروه این است که چنین محاوره‌ای به زیان سقراط در جریان محاکمه تمام می‌شد. طرفداران این قول می‌گویند: افلاطون با آهنگی غیر جدی و تمسخرآمیز از محاکمه سخن می‌گوید، و نمی‌توان گفت که او پس از محکومیت سقراط اینگونه برخورد کرده است.

مطالب لوسیس را مفروض می‌دارد و نگارش آن حتی پس از پروتاگوراس بوده است. (ر. ک. ص ۱۸۲ یادداشت ۵۳ کتاب حاضر.) فون‌آرنیم - مانند برخی دیگر از متفکران - تحت تأثیر ارتباط لفظی این محاوره با «نظریه‌ی صور» قرار گرفته است، اما به هیچ وجه مشخص نیست که افلاطون این الفاظ را به همان معنایی به کار برده باشد که در محاورات بعدی آمده است. ویژگی‌های دیدگاه‌های مختلف در این مورد را می‌توان در مقاله‌ی هوربر (Hoerber 100, 1958, *Phron.*) مطالعه کرد، و حتی از همین مرور مختصر و ناقص کوشش‌های به عمل آمده برای تعیین تاریخ این محاوره معلوم می‌شود که باید به توصیه‌ی او عمل کنیم و در این مورد احتیاط ورزیم و با توجه به ناقص بودن شواهد موجود بر روی تاریخ خاصی تعصب نشان ندهیم. اخیرترین مفسر، آر. ای. آلن (*P.'s Euthyphro etc.* 1970, 1f.)، می‌گوید: «کافی است بدانیم که اثتوفرون احتمالاً در اولین دهه‌ی قرن چهارم، یعنی حدود سی سالگی افلاطون، تألیف شده است.»

تاریخ نمایشی. این محاوره نیز مربوط به دوران اتهام، محاکمه و مرگ سقراط است. سقراط برای کارهای مقدماتی دعوای ملتوس به تالار شاه King's Stoa (دادگاه) آمده است. لذا این گفت و گو از نظر خیالی، بی‌درنگ پس از گفت و گوی تثایتتوس صورت گرفته است، زیرا سقراط در پایان آن محاوره اعلام می‌کند که باید برای این منظور به دادگاه برود. از این تقارن خیالی نمی‌توان درباره‌ی تاریخ محاوره به نتیجه‌ای دست یافت، اما هوربر (همان 107) می‌گوید: این نکته در اثتوفرون به طور عمدی آمده است زیرا هر دو محاوره به معتقدات دینی می‌پردازند (وی اثتوفرون را با تثایتتوس ۱۷۶a-c مقایسه می‌کند).

اثتوفرون پدرش را متهم کرده است که وقتی در ناکسوس مشغول زراعت

بودند دست به آدمکشی زده است (۴c)، و مفسران متذکر شده‌اند که این جریان بایستی قبل از آن زمانی صورت گیرد که آتن ناکسوس را از دست داد، یعنی قبل از ۴۰۴؛ به عبارت دیگر پنج سال پیش از محاکمه‌ی سقراط. این حقیقت را گاهی یک نوع خلط تاریخی هنرمندانه تلقی می‌کنند، اگرچه برنت، در یادداشت عالمانه‌ای، می‌گوید: با توجه به شرایط آن زمان کاملاً طبیعی بود که این مدت تأخیر صورت بگیرد.^{۴۵}

اثوتوفرون. غیر از افلاطون کس دیگری از اثوتوفرون سخن نگفته است، او در کراتولوس (۳۹۶d) مجدداً اثوتوفرون را وارد صحنه می‌کند و به تعلق او به بخش پروس پالته Prospalte تصریح می‌کند.^{۴۶} افلاطون شخصیت او را با مهارت

۴۵. خلط تاریخی هنرمندانه بدین قرار است: «این لحظه‌ی حساس زمانی پیش می‌آید که افلاطون این دو را در کنار هم قرار می‌دهد تا تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر را نشان دهد، سپس مسئله‌ی «دینداری» را در برابر این زمینه‌ی مضاعف تشریح کند.» (فریدلندر، *Pl. II*, 283؛ لایزگانگ نیز در *RE* 2406 همین نظر را ابراز می‌کند.) درباره‌ی راه حل برنت ر. ک. به ویرایش او، ص ۲۵. ویلاموویتس (II, 76) این خلط تاریخی را گواهی بر واقعیت تاریخی حادثه می‌داند: اگر این امر تخیلی و بی‌پایه بود افلاطون چنین مشکل تاریخی‌ای برای خود نمی‌آفرید. آلن (*Euth.* 21 n. 3) نیز، همسوبا آدام (ویرایش، ۴۹ و بعد)، معتقد است که می‌توان گفت اثوتوفرون و پدرش پس از ۴۰۴ در ناکسوس اقامت داشته‌اند؛ او بر اتهام آلودگی مذهبی، به عنوان یگانه حربه‌ی قضایی دادگاه آتن تأکید می‌کند. هوربر (1958, 97) *Phron.*، ضمن قبول پنج سال فاصله، آلودگی مذهبی را توجیهی برای آن می‌شمارد: ترس موهوم اثوتوفرون درباره‌ی خودش و پدرش در طول این مدت افزایش یافته است.

۴۶. برخی‌ها تردید کرده‌اند که این دو یک تن بوده باشند، اما بسیار بعید می‌نماید که سقراط دو نفر به این نام بشناسد که هر دو احساس شدید مذهبی داشته باشند. سقراط در کراتولوس (۳۹۶d، ۳۹۹a، ۴۲۸c) از روی ریشخند می‌گوید اثوتوفرون دارای نفَس الهی است و خود وی از او الهام گرفته است. در اثوتوفرون ۳e نیز او را پیشگو *μωτις* می‌نامد، و خود اثوتوفرون نیز اندکی بعد به قدرت پیشگویی خویش اشاره کرده است. تیلور (1 *PMW* 77 n.) به طور جدی می‌گوید منظور اثوتوفرون این نبوده است که خود وی دارای قدرت پیشگویی است. اولاً و —

تمام توصیف کرده است، و من نمی‌خواهم در اینجا با عبارات ناقص خودم زیبایی آن را از بین ببرم. همه قبول دارند که او، به عبارت لایزگانگ (RE 2406) «نماد دینداری اصیل و خطرناک بود، - همان چیزی که زندگی سقراط را خاتمه داد... یعنی طرفدار داغ و پر تعصب راست کیشی». اما همان طور که برنت (ویرایش، ۵ و بعد) متذکر شده است، این سخن با متن محاوره سازگار نیست. او اظهار درد می‌کند که چگونه اعضای انجمن، سخنانش را بد فهمیدند و مورد استهزایش قرار دادند، از محاکمه‌ی قریب‌الوقوع سقراط اظهار بی‌اطلاعی می‌کند، و او را نیز مانند خود او قربانی اعتقاداتش می‌داند. در واقع، همان طور که جویت می‌گوید (1, 306)، «او آدم بدی نیست، با سقراط احساسِ همدلی می‌کند و علامت الهی آشنای او را به رسمیت می‌شناسد».

محاوره ۴۷

(به صورت نمایش مستقیم)

اثوتوفرون سقراط را در بیرون دادگاه می‌بیند که به جرایم بی‌دینی متهم شده است. او از دیدن سقراط در اینگونه محیط‌های نامأنوس تعجب می‌کند، بنابراین سقراط اتهاماتی را که ملتوس بر او دارد کرده است توضیح می‌دهد. اثوتوفرون این تهمت را با «علامت الهی» سقراط مرتبط می‌داند و از او به عنوان همکیشی یاد می‌کند که مانند خود وی از بدفهمی دیگران رنج می‌برد: اعضای انجمن اندکی قبل پیشگویی‌های او را مورد تمسخر قرار داده بودند. سقراط تصور می‌کند که تاوان او سنگین‌تر از خنده و استهزا خواهد بود، و اثوتوفرون با اطمینان می‌گوید: گمان

« در پایه‌ای نبود که چنین ادعایی بکند، و ثانیاً کمتر کسی جرأت می‌کرد با چنین اظهاراتی خودش را در دام استدلال‌های طاقت‌فرسای سقراط بیندازد.

۴۷. نیز ر. ک. به تلخیص مفید آر. اس. میر R. S. Meyer به سبک تحلیل جدید در

P.'s E: an example of philosophical analysis, 1963.

می‌کنم مسئله‌ی هر دوی ما به خیر بگذرد.

اثوتوفرون به چه منظوری آمده است؟ او پدرش را متهم کرده است که دست و پای برده‌ای را به جرم کشتن برده‌ای دیگر بسته و به گودالی افکنده است و برده در اثر بی‌توجهی وی جان سپرده است. خانواده‌ی اثوتوفرون اقدام قضایی او را خلاف دینداری می‌دانند، آگاهی آنها درباره‌ی مسایل مربوط به دینداری و بی‌دینی بسیار ناچیز است.

سقراط می‌گوید از اینجا می‌توان فهمید که خود اثوتوفرون اطمینان زیادی به درستی برداشت خودش از دینداری دارد، و اثوتوفرون اعتراف می‌کند که این موضوعات را خوب می‌فهمد. سقراط می‌گوید بنابراین اگر من شاگرد تو شوم، خواهم توانست با تکیه بر سخنان تو به ملتوس پاسخ گویم؛ و اگر ملتوس آن را باطل تلقی کند، خواهم گفت تو باید اثوتوفرون را متهم کنی نه مرا. اثوتوفرون تصدیق می‌کند که در آن صورت ملتوس را بر خاک مذلت می‌نشاند.

سقراط بر آرزوی خویش در خصوص شاگردی اثوتوفرون تأکید می‌کند و از او می‌خواهد که در تعلیم آنچه می‌داند کوتاهی نورزد، یعنی اینکه «دینداری»^{۴۸} و بی‌دینی چگونه چیزی هستند، زیرا آنها در هر عملی به یک حال باقی می‌مانند، هر کدام عبارت از خودش است و در مقابل دیگری قرار دارد، و دارای صورت یا ویژگی (ایده‌ی) واحدی است». اثوتوفرون تصدیق می‌کند و سقراط سؤال خویش را به صورت دقیق‌تری مطرح می‌سازد:^{۴۹} «نظر تو در تعریف دینداری و

۴۸. در اینجا نیز، مانند سایر واژه‌های یونانی، کلمه‌ی واحدی نداریم که معنای کامل το σπιον را برساند. تقدس، دینداری، صداقت، تکلیف دینی، و دین را در برابر آن پیشنهاد کرده‌اند. همان‌طور که اثوتوفرون در ۱۲e می‌گوید، می‌توان آن را شامل هر عمل درستی دانست که به تکالیف یک فرد در برابر خدایان مربوط باشد. بنابراین، به نظر می‌آید واژه‌ی «دینداری piety» بهتر از همه‌ی آنهاست.

۴۹. در محاورات بعدی دو سؤال τι εστιν و οποιον در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، و سقراط تأکید می‌کند که اول باید درباره‌ی τι εστιν چیزهایی دانست و سپس از οποιον سؤال کرد، «

بی دینی چیست؟» ائوتوفرون می گوید دینداری کاری است که او هم اکنون انجام می دهد، و به طور کلی عبارت است از «اقدام علیه هر کسی که دست به قتل، غارت اشیاء مقدس، و کارهایی از آن قبیل زده است.» انجام ندادن این کار همان بی دینی است. ائوتوفرون ادعا می کند که اعمال خدایان درستی عقیده ی او را اثبات می کند. زئوس - که عادل ترین خدایان نام گرفته است - پدر خویش کرونوس Cronus را به جرم بلعیدن فرزندان دیگرش به بند کشید، و کرونوس نیز پدرش را به دلیل مشابهی ابتر ساخت. سقراط از او می پرسد که آیا به این داستان ها و داستان های دیگر مربوط به جنگ و جدال خدایان واقعاً ایمان دارد. ائوتوفرون می گوید: نه تنها به همه ی اینها مومن هستم بلکه داستان های دیگری را نیز می توانم نقل کنم.

سقراط می گوید این بحث را به وقتی دیگر محول کنیم، اما تو پاسخ پرشش مرا ندادی. چیزهای دیگری غیر از مجازات مجرمان هستند که دینداری محسوب می شوند. تو تصدیق کرده ای که دینداری و بی دینی صورت واحدی دارند، پس بگو که خود آن صورت چیست؟ و سپس آن را معیاری (παράδειγμα) برای داوری خویش قرار می دهیم و هر عمل جزیی را که با آن سازگار باشد دیندارانه می نامیم و خلاف آن را خلاف دینداری. ائوتوفرون اعلام آمادگی می کند و می گوید هر آنچه خدایان می پسندند دینداری است و هر چیزی که آنها خوش ندارند بی دینی است. اما اعتقاد خود وی به اسطوره های قدیم او را با مشکل مواجه می کند: ۵۰ اگر خدایان با یکدیگر به اختلاف و نزاع

یعنی ابتداء بر سر تعریف یک چیز به توافق رسید و سپس از ویژگی های آن سؤال کرد، به عنوان نمونه ابتداء به تعریف فضیلت دست یافت و سپس آموختنی بودن آن را مورد بحث قرار دارد. مقایسه کنید با منون b ۷۱، ۱۰۰ b، پروتاگوراس c ۳۶۱، گرگیاس ۴۴۸e. اما در اینجا فقط سؤال را اندکی تصحیح می کند و اهمیت خاصی به آن نمی دهد.

۵۰. همان طور که آدام خاطر نشان می کند، این اعتراض بر پروتاگوراس وارد نیست. مقایسه کنید ←

می‌پردازند، پس آنها نیز مانند انسان‌ها بر سر حق یا باطل بودن چیزی وحدت نظر ندارند، مگر اینکه معیار مستقلى در کار باشد تا از روی آن داوری شود، آن گونه که فی‌المثل درباره‌ی چیزهای دارای شمار و طول و وزن از اعداد و مقیاس طول و واحد وزن کمک می‌گیریم. به همین دلیل ممکن است چیز واحدی برای برخی خدایان درست (و پسندیده) باشد و برای برخی دیگر نادرست و ناپسند؛ و بنابراین هم مطابق دینداری باشد و هم خلاف آن.

اثوتوفرون می‌گوید هیچ خدایی راضی نیست که قاتل به سزای کردار خویش نرسد. درست است. اما انسان‌ها نیز بر سر این اصل اختلاف ندارند که مجرم را باید مجازات کرد. هیچ مدافعی نمی‌گوید: من مجرم هستم اما نباید مجازات بشوم، بلکه ادعا می‌کند که جرمی از او سر نزده است. اثوتوفرون از کجا می‌داند که همه‌ی خدایان تصدیق می‌کنند که پدر او برده را از روی ظلم کشته است و بنابراین عمل بازخواست خود وی عادلانه است؟ بر فرض که همه‌ی آنها چنین توافقی با یکدیگر دارند (زیرا اثوتوفرون می‌گوید از اثبات آن عاجز نیست، اما باید وقت زیادی صرف این موضوع بکنند)، آیا سقراط و اثوتوفرون باید سخن خود را به این صورت اصلاح کنند که آنچه همه‌ی خدایان دوست دارند دیندارانه است و برعکس، اما آنچه برخی از آنها دوست دارند و برخی دیگر متنفر هستند نه یکی از آن دو شق است و نه هیچ کدام؟

اثوتوفرون درستی این اصلاح را تصدیق می‌کند، اما در عین حال می‌پذیرد که بهتر است موضوع را بیشتر بررسی کنند، و سقراط سؤال مهمی را مطرح می‌سازد: آیا آنچه دیندارانه است به این علت دیندارانه است که خدایان آن را دوست دارند، یا به این دلیل محبوب خدایان است که دیندارانه است؟ اثوتوفرون

← با ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۲ و بعد. اما سقراط و اثوتوفرون قبلاً به توافق رسیده‌اند که دینداری و بی‌دینداری عکس یکدیگر هستند (۵d).

سؤال را نمی‌فهمد و سقراط در توضیح آن می‌گوید، رابطه‌ی حالت معلوم و حالت مجهول رابطه‌ای متقابل نیست، بلکه یکی علت است و دیگری معلول. چیزی که حمل می‌شود بدان علت حمل می‌شود که کسی آن را حمل می‌کند،^{۵۱} و نه برعکس. به طور کلی هر چیزی که عملی بر آن واقع می‌شود، بدان علت واقع می‌شود که کسی آن عمل را انجام می‌دهد؛ علت وقوع فعلِ فاعل این نیست که چیزی از آن فعل منفعل می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت خدایان رفتار

۵۱. در زبان انگلیسی به آسانی نمی‌توان میان *φορομενον εστι* و *φερεται*، ۱۰b فرق گذاشت. در واقع تمایزی که سقراط برای نیل به منظور خویش ایجاد می‌کند تا حدودی در زبان یونانی حالت تصنعی دارد. خود افلاطون بعدها حالتِ دارای فعل کمکی را مترادف فعل ساده به کار برد. مثلاً در قوانین ۸۲۲ e *τιθεμενους ειπαι* برای *τιθεσθαι*، در ۸۲۱d *εχοντα* برای *εχει*. کمپبل مثال‌هایی از سوفسطایی و سیاستمدار (*S. and P. xxxix*)؛ نه به صورت کامل (نقل می‌کند تا روشن سازد که این نوع نگارش از ویژگی‌های سبک متأخر است. اما توجه کنید به *γινωσκων εσται* در خارمیدس ۱۶۹e و *διαφερων* و *εστιν...* در گرگیاس c ۵۰۰، و مقایسه کنید با گودوین *M. and T. Paras. 45, 830* و آر. ای. کوب در *Phron. 1973, 82f.* آوردن *φερεται* به صورت معلوم - که در بالا آمده است - تأثیری در استدلال ندارد. جی. اچ. برلون (1964, 12) *PQ* می‌گوید: اینکه چیزی توسط شخصی حمل می‌شود عیناً مثل آنست که کسی چیزی را حمل می‌کند، و این نوع استعمالِ بارِ علیّی ندارد. اما وقتی می‌گوییم «او زده شد زیرا چیزی او را زد» سخن ما معنی‌دار است، در حالی که جمله‌ی «چیزی او را زد، زیرا او زده شد» چنین نیست. در هر حال قبول این مسئله یکی از مقدمات استدلال سقراط است. شاید مقابله‌ی وجه اخباری مجهول با وجه نقلی از سوی افلاطون به جای مقابله‌ی وجه معلوم با وجه مجهول اشکال را پوشیده نگه می‌دارد، اگر نگوییم برطرف می‌سازد. دارای یک حالت بودنِ چیزی ناشی از یک فعل (حمل شده، پوست داشته شده) است، آن چیزی باید به آن حالت برده شده و در آن حالت نگاه داشته شود. همان‌طور که ارسطو گفته است، هر عملی یک علت فاعلی می‌خواهد. مقایسه کنید با جُوت ۱، ۳۰۵ و ۳۰۷. («فعل مقدم بر حالت است.») درباره‌ی منطقی کل استدلال ر. ک. به اس. ام. کوهن در *JHPh 1971, esp. pp. 3-8*. این فقره سر و صدای زیادی راه انداخته است، و منابعِ مباحثِ دیگر راتی. دی. پاکون در *Phron. 1972, 171-90* آورده است.

دیندارانه را دوست دارند زیرا آن چیزی است از سوی خدایان دوست داشته می‌شود؛ بلکه دوست داشته شدن آن معلول دوست داشتن آنهاست، و علت دوست داشتن آنها را بایستی در جایی دیگر جست و جو کرد. آیا این علت همان دیندارانه بودن آنهاست؟ ائوتوفرون پاسخ مثبت می‌دهد. پس اگر دینداری و محبوب خدایان بودن را یک چیزی بدانیم استدلال ما دوری خواهد بود. ما فقط پاتوسی (خاصیتی، متعلق) از دینداری را یاد گرفته‌ایم - یعنی آن چیزی که خدایان دوست دارند - اما نفهمیدم که آن - یعنی ذات آن - چیست.

ائوتوفرون به ناتوانی خویش اعتراف می‌کند. استدلال‌ها در اندیشه‌ی او جولان می‌زنند و هیچ کدام آرام نمی‌گیرند. به نظر می‌آید سقراط - مانند دایدالوس - دارای قدرتی است که چیزها (در اینجا استدلال‌ها) را به حرکت وامی‌دارد. سقراط به او اطمینان می‌دهد که این کار عمدی نیست و، چون ائوتوفرون علاقه‌ای به ادامه‌ی بحث ندارد، خود وی پاسخی را پیشنهاد می‌کند. هر امر دیندارانه‌ای عادلانه است، اما عکس این قضیه صادق نیست (سقراط باید این نکته‌ی منطقی را با مثال به ائوتوفرون توضیح دهد) زیرا «عادلانه» اعم از دیندارانه است: «دیندارانه» نوعی (به عبارت افلاطون جزئی) از جنس «عادلانه» است. پس فصل آن چیست؟ به عقیده‌ی ائوتوفرون دینداری آن بخشی از رفتار عادلانه است که با خدمت انسان به خدایان ارتباط دارد و بخش دیگر مربوط است به تکالیف انسان در برابر دیگر انسان‌ها.

بسیار خوب، اما لازم است اندکی دقیق‌تر سخن بگوییم. چه نوع خدمتی و برای چه منظوری؟ بعضی وقت‌ها خدمت^{۵۲} ما (مثلاً در خدمت به اسب یا

۵۲. باز هم با مشکل ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی روبه‌رو هستیم. تریایا که در اینجا «خدمت service» ترجمه کردیم شامل توجه و مواظبت از هر چیزی نیز می‌شود. درباره‌ی خدایان یعنی پرستش، درباره‌ی گاو یعنی مواظبت، درباره‌ی ساختمان‌ها یعنی نگهداری، در پزشکی (که اصل کلمه‌ی یونانی (تریای) در زبان انگلیسی به کار می‌رود) یعنی درمان. شاید سقراط تحت تأثیر -

سگ) برای منفعت و بهبود متعلق آن خدمت است،^{۵۳} اما درباره‌ی خدایان نمی‌توان چنین گفت. ائوتوفرون می‌گوید این عمل از آن‌گونه خدمت‌هایی است که بردگان در برابر اربابان خویش انجام می‌دهند. سقراط در اینجا به مقایسه‌ی همیشگی‌اش با حرفه‌ها متوسل می‌شود و می‌گوید انجام وظیفه یا خدمت یا هر چیزی از این قبیل معمولاً برای تولید چیزی صورت می‌گیرد. خدایان از خدمت ما چه چیزی به دست می‌آورند، در حالی که فی‌المثل کشاورزان غذا به دست می‌آورند و بنایان ساختمان،^{۵۴} پزشکان سلامتی و افسران پیروزی؟ ائوتوفرون

← تعلیمات پرودیکوس درباره‌ی «درستی نام‌ها» *ονοματων ορθοτης*، بر این نوع دقت‌ها تأکید می‌کند. ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۱۰ و بعد.

۵۳. فون‌آرنیم (*Jugendd.* 147) می‌گوید چون گذر از بهتر ساختن به سود رساندن در ۱۳b به صراحت توضیح داده نشده است، پس این فقره، کتاب اول جمهوری ۳۳۵b را پیش فرض می‌گیرد و بنابراین ائوتوفرون پس کتاب اول جمهوری نوشته شده است. اینگونه موشکافی‌ها را نباید درخصوص افلاطون به کار برد؛ شاید این گذر بدان جهت بوده است که او در آن هنگام آن را امری طبیعی می‌دانست. آرنیم درباره‌ی پروتاگوراس نیز چنین می‌کند: پروتاگوراس مقدم بر ائوتوفرون است زیرا (الف) در ۳۳۰a-۳۲۹c همان نکته‌ی منطقی ائوتوفرون ۱۱e و بعد، مطرح می‌شود، اما با «دقت منطقی کمتر»؛ (ب) ائوتوفرون ۱۲d تصحیح پروتاگوراس ۳۳۱b است که در آن سقراط می‌گوید «دیندارانه» همان «عادلانه» است یا بسیار شبیه آن است. موضع پروتاگوراس دقیق‌تر است. پروتاگوراس درصدد تصحیح سخن سقراط برمی‌آید، ولی مسئله را به صورت حل نشده رها می‌سازند. این نوع مقایسه‌ها مبنای خوبی برای تعیین تاریخ محاورات نیستند.

۵۴. تطابق لفظی قابل توجهی میان ۱۴a-۱۳e و رساله‌ی قرنطیان اول از عهد جدید ۳، ۹ به چشم می‌خورد. *θεου γαρ εσμεν συνεργοι. θεου γεωργιον. θεου οικοδομη εστε.* در این دیدگاه مسیحی نیز ما شریک‌العله‌ی تولیدات خدا هستیم، و آنچه خدا با همکاری ما تولید می‌کند - که با ساختمان معماران و غلات کشاورزان می‌توان مقایسه کرد - خود ما هستیم. نتیجه‌گیری منفی درباره‌ی *υπηρετικη* در اینجا نباید باعث شود که ما از برداشت روشن سقراط درباره‌ی *τω θεω υπηρεσια* خودش غفلت کنیم، یعنی متقاعد ساختن انسان‌ها به اینکه در اندیشه‌ی خویشان باشند و نفس‌های خود را بهتر سازند (دفاعیه a-b) ←

می‌گوید، «چیزهای زیبای فراوانی به وجود می‌آورند»؛ اما وقتی سقراط توضیح بیشتر می‌خواهد، در پاسخ وی با اکراه می‌گوید: در این فرصت کوتاه نمی‌توان اینگونه موضوعات متعالی را به طور کامل توضیح داد. اما به اختصار می‌توان گفت دینداری عبارت است از راضی ساختن خدایان از طریق دعا و قربانی، و نتیجه‌ی آن هم رستگاری افراد و جوامع است. (سقراط با جلب موافقت ائوتوفرون می‌گوید:) پس دینداری همان دانش دعا و قربانی است، یعنی چیزهایی به خدایان دادن و موهبت‌هایی از آنها گرفتن، یعنی علم به اینکه چگونه نیازهای خود را به درستی از آنها بخواهیم و چیزهایی را که آنها لازم دارند برایشان فراهم سازیم - یعنی هنر داد و ستد متقابل.

اما خدایان چگونه می‌توانند از آنچه ما برایشان تأمین می‌کنیم بهره‌مند شوند؟ ائوتوفرون می‌گوید آنها از کارهای ما سودی نمی‌برند؛ بلکه ما فقط برای تجلیل، تکریم و خشنودی آنان به نیایش و قربانی می‌پردازیم - سقراط پس از این پاسخ به راحتی نشان می‌دهد که باز هم به این نتیجه رسیدند که دینداری آن چیزی است که محبوب خدایان باشد. بنابراین استدلال ما کاملاً دوری است. یا نتیجه‌گیری کنونی ما باطل بوده است و یا نتیجه‌گیری پیشین مان و در هر حال باید بحث را دوباره از سر گیریم. در اینجا ائوتوفرون می‌گوید کار واجبی دارد و باید بحث را ناتمام بگذارد، و سقراط از اینکه فرصت مجاب ساختن ملتوس از راه تعلیمات ائوتوفرون را از دست می‌دهد اظهار تأسف می‌کند، همان ائوتوفرون که اینگونه موضوعات را خوب می‌فهمد و می‌داند که دین واقعی چیست و بی‌دینی حقیقی کدام است.

شرح

اثوتوفرون به خوبی نشان می‌دهد که هنر افلاطون در نگارش فلسفه چه دست‌آوردهای بزرگی در بر دارد، او علاوه بر اینکه سبک گفت و گو را به کار می‌برد، شخصیت‌هایی را برای بحث‌های داغ و حساس برمی‌گزیند که طرفداری آنها از نظریه‌ی مطرح شده، ریشه در واقعیت دارد و سپس دیدگاه‌های هر دو طرف را در اوج ممکن به نمایش می‌گذارد. گفت و گوی فلسفی در باب ماهیت دینداری، صحنه‌ی هیجان‌انگیز خاصی به نظر نمی‌آید؛ اما جالب است که می‌بینیم سقراط در اوایل متهم شدنش به بی‌دینی و در آستانه‌ی دادگاه، هنگام برگشتن از کارهای مقدماتی این اتهام، با کسی به گفت و گو می‌نشیند که طرفدار متعصب دینداری است، و البته تا حدودی نیز خود محور است و مرجع دینی استثنایی محسوب می‌شود؛ سقراط در قالب یاری خواستن از وی برای دفاع از خودش، روشن می‌سازد که او خود نمی‌داند که از چه چیزی سخن می‌گوید. و وقتی این سخن درباره‌ی اثوتوفرون، که مدعی «داشتن دانش دقیقی درباره‌ی این موضوعات» است (۵a)، صادق باشد، بی‌تردید درباره‌ی ملتوس - که «جوانی گمنام است (۲b)» - نیز صادق خواهد بود.

در این محاوره نیز، مانند اکثر محاورات، نکات نغزی آمده است که به حوزه‌های مختلفی تعلق دارند.

(i) دوش سقراطی. سقراط در ۴e و بعد، ادعای اثوتوفرون را در خصوص علم به موضوعات دینی می‌پذیرد و اعلان می‌کند که اگر سر در پی مرد خردمندی مثل او بگذارد خواهد توانست پاسخی برای ملتوس فراهم سازد. و چون او قبلاً (۲c) ملتوس را با وصف «مرد خردمندی» توصیف کرده است که در عین «نادانیش» به آن متفطن شده است، پس این دو را در یک سطح قرار می‌دهد؛^{۵۵} و ما می‌دانیم

که نظر واقعی او درباره‌ی ملتوس چیست (دفاعیه، ۲۴c). هر دو الگوی کسانی هستند که «خود را به چیزی دانا می‌شمارند که هیچ علمی بدان ندارند» (همان ۲۱d)، و ما باید متوجه باشیم که چگونه سقراط، در اطاعت از فرمان خدا، اینگونه افراد را به نادانی‌شان متوجه می‌سازد (همان ۲۳b). الگوی متعارف روش سقراطی همین است. طرف بحث ابتدا به فهم خویش از مفهوم اخلاقی مورد نظر اطمینان دارد (۴e-۵a؛ لاخس c ۱۹۰، منون ۷۱e). در جواب درخواست تعریف از سوی سقراط، پاسخی را بدون تأمل کافی عرضه می‌کند (در اینجا «تعقیب کسانی که مرتکب گناهی شده‌اند») اما سقراط طرف را متوجه می‌سازد که این پاسخ فقط یکی از کیفیت‌های مفهوم مورد نظر است، نه صفت عامی که همه‌ی افراد آن مفهوم را دربر گیرد. (رک به ۶e. همچنین به لاخس a ۱۹۱ و بعد، و منون a ۷۲ و بعد.) پس از آن توصیف کلی‌ای عرضه می‌شود («خشنود ساختن خدایان») و بعداً همین توصیف را اصلاح می‌کنند («خشنود ساختن همه‌ی خدایان»)، اما باز هم معلوم می‌شود که این توصیف قانع‌کننده نیست (در اینجا توصیف مذکور فقط پاتوسی - جزو و نتیجه‌ای - از آن شیء است، نه ماهیت آن).

و حالا روش سقراط به ثمر نهشته، و طرف بحث مجبور به سکوت گشته است. (من نمی‌توانم بگویم در ذهنم چه چیزی هست، ۱۱b؛ در لاخس ۱۹۴d، همین سخن را از زبان لاخس می‌شنویم.) هر چه بگوید در جای خود نخواهد ایستاد، و این پاسخ باعث می‌شود که سقراط را دایداالوسی بنامد که آثارش بی‌آنکه خودش بخواهد به حرکت درمی‌آیند. در همین مرحله در محاوره‌ی منون (۷۹ e-۸۰b)، منون با نارضایتی می‌گوید سقراط همچون ماهی چهارگوش، یا

← ۵۵. ائوتوفرون از این جهت نیز شبیه ملتوس است که *αγῶνας καθίστησιν ἀνθρώπους* (دفاعیه، ۲۴c؛ گروه، Pl. 1. 330). *ραδίως εἰς*

همچون یک جادوگر، ذهن او دچار بی‌حسی کرده است، و سقراط در آنجا تأثیر مذکور ا حاصل نادانی خودش توصیف می‌کند. اندکی بعد (97d) همین تصویر دایدالوس برای بیان این نکته به کار می‌رود که پندارها هرگز آرام نخواهند داشت مگر اینکه آنها را به وسیله‌ی «برهان و دلیل» در جایی ببندیم، که در آن صورت به دانش تبدیل می‌شوند.

سقراط برای اینکه روح تازه‌ای به کالبد بحث بدمد خودش پاسخی را پیشنهاد می‌کند (11e)، مشابه این کار را در منون به صورت مقدمه‌ای برای نظریه‌ی تذکر و در لاکس به صورت برابر دانستن شجاعت و معرفت مشاهده می‌کنیم؛ نحوه‌ی شرکت مثبت سقراط در محاوره‌ی لاکس بدین صورت است که نیکیاس ناگهان به خاطر می‌آورد که علت عقیم ماندن بحث آنها به کار نبستن این توصیه‌ی همیشگی سقراط است که آدمی در هر چیزی دانش داشته باشد خوب است و در غیر آن صورت بد است. این پیشنهاد به تعریف جدیدی منتهی می‌شود، ولی این تعریف نیز، هر چند مبتنی بر سخن خود سقراط است، از بوته‌ی آزمایش سر بلند بیرون نمی‌آید، و گفت و گو ظاهراً به شکست می‌انجامد. تردیدی نیست که سقراط در ضمن این گفت و گو چیزهای متعددی درباره‌ی تفکر روشمند به طرف بحث خویش می‌آموزد. در اینکه آیا در وراي این نتیجه منفی ظاهری پیام مثبتی هست یا نه، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی عرضه شده است.

(ii) دین . در یونان باستان عقیده بر این بود که صرف عمل قتل موجب آلودگی (میاسما) قاتل و تمام افراد خانواده‌ی او و خانواده‌ی مقتول می‌شود مگر اینکه تمام توان خویش را بر تلافی این قتل به کار گیرند. از این جهت میان قتل عمدی و قتل غیر عمدی تفاوتی نمی‌گذاشتند، و هر چند در زمان سقراط، قوانین و پشتوانه‌های فکری آنها، به مقدار قابل ملاحظه‌ای در جهت عقلانیت و تمدن

پیش رفته بودند، هنوز این خرافات کهن به کلی از بین نرفته بودند. محاکم مختلفی برای قتل عمدی، قتل غیر عمدی، و قتل‌های قانونی وجود داشت، و حتی دادگاهی نیز به وجود آمده بود که سنگ یا نیزه‌ای که موجب مرگ شده بود مورد محاکمه قرار می‌دادند، البته در آن هنگام که قتل غیر عمدی باشد (مثلاً سنگ قرنیس بر روی کسی بیفتد) یا به کار برنده‌ی آن سنگ یا نیزه معلوم نباشد.^{۵۶} عامه‌ی مردم هنوز به این آلودگی دینی کاملاً معتقد بودند، و راه خلاصی از آن را آیین‌های تزکیه‌ای می‌دانستند که تحت فرمان و نظارت آپولون صورت می‌گرفت. ائوتوفرون این مرحله‌ی انتقالی را نشان می‌دهد و دارای تمایلات شدید سنتی است. هدف او از اتهام پدرش و به زحمت انداختن خانواده‌اش این است که از این آلودگی پاک شوند، اما در عین حال می‌گوید برای او فرق نمی‌کند که قاتل «یکی از افراد خانواده‌ی اوست» یا فردی بیگانه، بلکه مهم این است که آیا او حق داشته است به چنین عملی دست یازد یا نه (۴b-c). ائوتوفرون با اظهار اعتقاد خام به داستان‌های هومر و هسیود درباره‌ی نزاع و دشمنی در میان خدایان - داستان ابتر کردن کرانوس پدرش اورانوس را و به زنجیر کشیده شدن خود کرانوس به دست فرزندش زئوس - پایبندی شدید خود را به سنت دیرین به طور تکان‌دهنده‌ای به نمایش می‌گذارد. در پایان قرن پنجم کمتر کسی از اهل تفکر یافته می‌شد که تا این حد بنیادگرا باشد، و وقتی سقراط از عقیده‌ی او اظهار شگفتی می‌کند، تقریباً احساسات متعارف زمان خودش را نشان می‌دهد، نه پیشتر بودن از زمانش را.^{۵۷}

۵۶. ر. ک. به گاتری، *G. and G.* 191ff.، و مقایسه کنید با منابع قدیم به ویژه 65-76. 23. Dem.

۵۷. برای نقد این داستان‌ها از کسنوفانس تا اورپید رک به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۳ و بعد. وقتی سقراط احتمال می‌دهد که تعقیب او ناشی از بی‌اعتقادی‌اش به قبول این داستان‌هاست، سخن او آهنگ عاطفی دارد و نیز آنگاه که به طور نیشدار به ائوتوفرون «

این سخن ائوتوفرون که هر چه محبوبِ خدایان باشد دیندارنه است، تقریباً همان اعتقاد اکثریت مردم آتن را بیان می‌کند. درخصوص اعتقاد به خدمتِ انسان‌گرایانه به خدایان متکثر، تصور آنها این بود که خدایان موجودات بوالهوسی هستند که برای جلب عنایت آنها باید خواسته‌هایشان را برآورده سازیم، و قسمت عمدی تکلیف دینی این بود که از عهده‌ی امر خطیر کشفِ خواسته‌های آنها برآییم تا بتوانیم برای تأمین‌شان اقدام کنیم - یعنی همان طور که سقراط می‌گوید، نوعی تبادل تجاری. سقراط با وارونه ساختن تعریف ائوتوفرون به او نشان می‌دهد که لازم است معیاری غیر از خواست خدایان را برای دینداری در نظر بگیریم، و با شرکت مثبت در بحث - بیان اینکه دینداری بخشی از صداقت یا عدالت (*το δίκαιον*) است - معلوم می‌سازد که به نظر او این معیار از نوع معیارهای اخلاقی است.^{۵۸}

فیلسوفان و متکلمان از قرون وسطی تاکنون در پیرامون این مسئله مباحث متعددی مطرح کرده‌اند. برای برخی از منابع ر. ک. به تیلور، *PMW 151* و هوربر 1. *Phron.* 1958, 102 n. خلاصه‌ی نظریه‌ی دونس اسکوتس *Scotus*

می‌گوید: «البته من در مورد این داستان‌ها چیزی نمی‌دانم» (6a-b). اما هنوز سروده‌های شاعران کهن جزو برنامه‌ی درسی بچه‌ها بود، و همین موضوعات است که افلاطون در جمهوری (e 378-377) مورد انتقاد قرار می‌دهد. نیز مقایسه کنید با تیت Tate در *CQ 1933*.

۵۸. گروه می‌گوید (Pl. 1. 328) مطالبه‌ی ایده‌ی کلی دینداری از سوی سقراط افلاطون، با آنچه کسنوفون آورده است جور در نمی‌آید. او از خاطرات ۱، ۳، ۱ نقل قول می‌کند. این مطلب در ۳، ۴، ۱۶-۱۷ بیشتر بسط یافته است، و باید به دقت مورد مطالعه قرار گیرد. بی‌تردید فهم کسنوفون درخصوص سقراط ناقص‌تر از فهم افلاطون بوده است، اما در کتاب او نیز نکاتی (در پاسخ ائوتودموس) هست که درستی توصیف کروازه از دین سقراط را نشان می‌دهد (183 Budé): «مذهب او کاملاً اخلاقی است و در صدد سازگاری با شکل‌های سنتی است، اما به شرط تزریق یک روح جدید».

Duns در *Ency. Phil.* II, 435 آمده است. (اما در این مورد ر. ک. به کاپلستن در *R. of Metaph.* 23 (1969-70), 308f.) درباره‌ی دیدگاه‌های متعارض هابس و لایبنتیس ر. ک. به فلو *Introd. to W. Phil.* 28-33. خود فلو مسئله را در *God and Philosophy* بررسی می‌کند، که هم در اینجا و هم در *Introduction*، بحث را از ائوتوفرون افلاطون شروع می‌کند. او در مورد این دو شق می‌گوید: شق اول (هر عملی به این علت دیندارانه یا حق است که مطلوبِ خدایان یا مطلوبِ خداست) دارای دو نتیجه مهم است. اول اینکه هیچ دلیل اخلاقی ماهوی نمی‌توان یافت که چرا بدین‌گونه باید عمل کرد نه به گونه‌ای دیگر. دیگر آنکه تجلیل از صداقت و عدالتِ خدا به صورت همانگویی آشکاری درخواست آمد. اگر شق دوم را بپذیریم بر وجود معیارهایی برای حق و باطل تأکید کرده‌ایم که، دست کم از نظر منطقی، مستقل از اراده‌ی خداست. این شق... راه را برای معیارهای اخلاقی‌ای باز می‌کند که به هیچ وجه ذهنی نیستند. این قول، هر چند از راهی غیر از راه اعجاز، مبنایی برای این مدعای آشکار پیامبران بین‌اسرائیل فراهم می‌سازد که خدای بزرگ ما خدایی عادل است. دوم آی. ترثوان Dom I. Trethwan ضمن بررسی نظریات غیر مسیحی فلو از دیدگاه مسیحی در (1970, p. 10) *Downside Review*، می‌نویسد: آنچه یک خداپرست خواهد گفت این است که خدا خیر خود ماست و فرامین او راهی را نشان می‌دهند که ما را به او می‌رساند. جای بسی تعجب است که بسیاری از فیلسوفان جدید تصور می‌کنند که خدای مسیحی حاکم مستبدی است که احکام دلخواهی صادر می‌کند. هدف فلو از آوردن مسئله‌ی سقراط در *Introduction*، نشان دادن این نکته بود که در فلسفه ناممکن بودن پاسخ‌های نهایی، امکان پیشرفت را از میان بر نمی‌دارد، و ما دست کم این نتیجه را برای دل‌داری خویش می‌توانیم بپذیریم.^{۵۹}

(iii) نکات منطقی . «افلاطون منطق نمی‌نویسد. پژوهش او مابعدالطبیعی است.» این سخن را راس (*Analytics* 26) درباره‌ی یکی از استدلال‌های فایدون می‌گوید. او هرگز منطق را برای خاطر خود منطق مورد بحث قرار نداد، بلکه از آن به عنوان وسیله‌ای برای برطرف کردن موانع موجود در سرِ راه تفکرات روشن درباره‌ی معیارهای اخلاقی یا ماهیت و حدود قلمرو هستی بهره جست. مارتا نیل Martha Kneale موضع او را بدین گونه توصیف می‌کند:

اگرچه تردیدی نیست که افلاطون در طی استدلال‌هایش برخی اصول معتبر منطق را کشف کرد، معمولاً او را از جمله‌ی منطق‌دانان نمی‌شمارند. زیرا او این اصول را به طور خُرد خُرد هر کجا که لازم باشند مطرح می‌کند، و در جهت ارتباط دادن آنها به یکدیگر و جای دادن آنها در نظام واحد قدمی بر نمی‌دارد؛ برخلاف ارسطو که شکل‌ها و ضرب‌های مختلف قیاس را مرتب ساخت. حتی این احتمال وجود دارد که او مخالف پژوهش منطقی محض بوده است.

اما علی‌رغم فقدان نظام منطقی، و با وجود اینکه «هر چند محاورات او دارای مطالب منطقی زیادی هستند، هیچ‌یک از آنها فقط به منطق اختصاص نیافته‌اند»، «او بی‌تردید اولین متفکر بزرگ در حوزه‌ی فلسفه‌ی منطق است».^{۶۰}

۵۹. اخیرترین مقالات دینی و فلسفی در مورد این مسئله از آن مک‌کینون MacKinnon و مینل

Meynell هستند در (*Aristotelian Society's suppl. vol. 46* (1972) .

۶۰. D. of L. 11f., 14, 17. منفی‌ترین نظر از آن آر. ای. آلن (*P.'s Euth.* 52) است؛ او

می‌گوید هیچ مدرکی در دست نداریم نشان دهد که «که افلاطون در ذهن خویش مفهومی از صورت منطقی داشته است، مفهومی که از روابط میان قضایا به لحاظ ساختارشان، و نه به لحاظ معانی واژگان‌شان، فراهم شده باشد».

بنابراین، وجهی برای این سؤال وجود ندارد که آیا افلاطون اولین منطقدان است یا ارسطو (که خودش در ردّ مغالطات سوفسطایی ۱۸۳ b ۳۴-۱۸۴ b ۳ مدعی شده است). ارسطو اولین تنظیم‌کننده‌ی منطق صوری است. تعلیمات منطقی افلاطون ارزشمند هستند، اما آنها را در ضمن بررسی‌هایی مشاهده می‌کنیم که فی‌المثل درخصوص وحدت فضیلت یا جاودانگی روح صورت، می‌گیرند و او این نکات را در قالب مثال‌های توضیحی آورده است نه به صورت اصول کلی.

(الف) اولین مورد مربوط است به خطای خلط میان ذکر نمونه و بیان تعریف (۶d) که قبلاً به عنوان بخشی از اسلوب سقراطی مورد اشاره قرار دادیم هوربر می‌گوید (Phron. 1958, 100): اولین پاسخ ائوتوفرون از این جهت با آنچه که در دیگر محاورات اولیه - از قبیل منون و هیپاس کوچک - در این مرحله آمده است فرق دارد. او در پاسخ «دینداری چیست؟» فقط نمی‌گوید «کاری که من می‌کنم»، بلکه می‌گوید: «تعقیب کسی که مرتکب قتل شده یا چیزی از معابد دزدیده است»؛ که البته منظور او «پیروی از قانون» است. اما توصیفی که سقراط در ۶d برای این پاسخ عرضه می‌کند نابجا نیست، زیرا تکلیف دیندارانه فقط در تعقیب مجرمین خلاصه نمی‌شود.^{۶۱}

۶۱. به عنوان مثال، خود *o ασεβων* چیست (۵e)؟ یا قربانی و دعا (که بعداً به آنها اشاره می‌شود) چیستند؟ تیلور (PMW 149) فقط به این سخن قناعت می‌کند که براساس اولین پاسخ ائوتوفرون دینداری عبارت است از «مقابله با کسانی که به کارهای ضد دینی دست یازیده‌اند». او به حق اعتراض را سقراط - مبنی بر این آن پاسخ ذکر نمونه است، نه تعریف - نادیده می‌گیرد؛ برداشت گومپرتس نیز همین‌طور است (GT, 11, 359) «ائوتوفرون ابتدا به طبقه‌ای از نمونه‌ها اشاره می‌کند که کار خود او نیز جزوی از آنهاست.» گیچ Geach به نکته‌ی دیگری - که آهنگ ارسطویی دارد - اشاره می‌کند: «ذکر مجموعه‌ای از نمونه‌ها مفیدتر از عرضه‌ی تعریفی کلی است» (Monist, 1966 371). رک به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۱۷۳، درباره‌ی ارسطو، سیاست، ۱۲۶۰a ۲۵.

(ب) افلاطون در a-c ۱۰ ظاهراً برای اولین بار، و شاید با توفیق ناچیزی (ص ۱۷۸، یادداشت ۱) درصدد برمی آید که میان حالت مجهول و حالت معلوم و بین وجه اخباری و وجه وصفی فرق بگذارد. اینگونه تحلیل‌ها، که می‌توان نام تحلیل دستوری بر آنها نهاد، در اصل تحلیل‌های منطقی هستند، زیرا قالب‌های اندیشه را بررسی می‌کنند؛ به نظر می‌آید که این کار افلاطون پیشرفتی است نسبت به طبقه‌بندی‌های عمدتاً سلیقه‌ای واژگان و تمایزهای معنایی که - تا آنجا که شواهد موجود اجازه می‌دهد - حدود پیشرفت سوفسطاییان در دستور زبان را نشان می‌دهند. (ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۱۵-۱۰۹).

(ج) سقراط در a ۱۱ با ناخشنودی می‌گوید: ائوتوفرون ذات (اوسیا) ِ دینداری را بیان نکرده است، بلکه فقط یکی از اعراض (پاتوس) آن را گفته است، یعنی یکی از آثار یا نتایج یا صفات آن را ذکر کرده است، یعنی چیزی که خدایان دوست دارند.^{۶۲} عقیده‌ی مفسران این است که، در بین متون باقی مانده، اولین تمایز میان ذاتی و عرضی همین است.^{۶۳} این تمایز بنیادی میان ذات یک شیء -

۶۲. افلاطون در این مرحله، بیشتر واژه‌ی *πασχειν* را در نظر دارد، اما ارسطو آن را مترادف با *συμβεβηκος* در نظر می‌گیرد (مابعدالطبیعه، ۱۵ b ۱۰۲۲: *αλλοιουθθαι ενδεχεται*). مقایسه کنند با اطلاق آن بر عدد و حجم در مابعدالطبیعه ۹۸۵ b ۲۹ و خطابه ۱۳۵۵ b ۳۱. درباره‌ی *η παθος η ουσια* در هیپپاس بزرگ b ۳۰۱، نظر فریدلندر n. 6. *Pl. II, 317* (هیپپاس دچار سردرگمی می‌شود) را مقایسه کنید با سورت 56 *H. Maj.* Soreth, (ترکیب آن دو در اینجا طبیعی و صحیح است). علی‌رغم انتقاد تارانت در 53 CR, 1955, بی‌تردید حق با سورت است. مقایسه کنید با *ad fin.* 1968, 189 n. 3. *Malcolm, AGPh*.

۶۳. عقیده‌ی برنت و آدام، همان‌جا، این است. تیلور (PMW 152 n. 2) می‌گوید این واژه‌ها بایستی قبلاً در اصطلاح‌شناسی منطقی رایج بوده باشند، زیرا افلاطون آنها را بدون توضیح به کار می‌برد، اما، همان‌طور که برنت پاسخ می‌دهد، توضیح آنها بی‌درنگ در طی این عبارت آمده است:

οτι πεπονθε τουτο κτλ

که در تعریف می‌آید - و اعراض لازم یا مفارق آن - که نقشی در تعریف ایفا نمی‌کنند - تقسیم ثنائی ساده‌ای است که راه را برای ارسطو هموار می‌کند تا در جدل (۱۷-۲۵ ۱۰۱b) به طور دقیق میان تعریف، عرض خاص، جنس و عرض عام فرق گذارد. بر پایه‌ی این طرح استادانه‌تر، پاتوس «محبوب خدایان بودن» عرض خاصی برای دینداری خواهد بود، زیرا عرض عام، به معنی دقیق کلمه، متعلق به فرد است، و می‌تواند بدون تأثیر گذاشتن بر ذات - یعنی ویژگی آن شیء به عنوان فردی از نوع مورد نظر - تغییر بکند، مانند تغییر رنگ موی سر در انسان. (نیز ر. ک. به توضیح لوسیسی ۲۱۷d در صص ۲۴۸ و بعد کتاب حاضر).

(د) سقراط در ۱۱ e و بعد، به اثوتوفرون (که ابتدا متوجه مطلب نیست) توضیح می‌دهد که قضایای ایجابی کلی به همان صورت منعکس نمی‌شوند: هر سگی حیوان است اما هر حیوانی سگ نیست.^{۶۴} بدین ترتیب راه به سوی مفهوم جنس و نوع، یا به تعبیر افلاطون «کل» و «جزء» باز می‌شود،^{۶۵} و آنها یک

۶۴. من با وجود اینکه سخن آلن (P.'s E. 51f.) را درباره‌ی تمایز میان *Logica utens* و *Logica docens* قبول دارم، در عین حال از عکس قضایای A سخن می‌گویم. سقراط قاعده‌ی صوری معرفی نمی‌کند، بلکه از آنجا که او می‌پرسد: آیا، چون (ovv۱۱ e ۱۱) هر عمل دیندارانه‌ای عادلانه است، پس هر عمل عادلانه‌ای دیندارانه است، و منظور خود را با ذکر مثال ترس و شرم و عدد و عدد زوج توضیح می‌دهد، با اطمینان می‌توان گفت که افلاطون به این نکته‌ی منطقی وقوف کامل داشته است. درباره‌ی مخالفت با نظر آلن ر. ک. به Sprague, PUF92f.

۶۵. آلن (P.'s E. 85-9) توضیح می‌دهد که به نظر افلاطون - که اصطلاحات جزء و کل را به کار می‌برد - مفهوم جنس غنی‌تر و کامل‌تر از مفهوم نوع است؛ اما برداشت او تحت تأثیر این عقیده‌ی ارسطویی قرار گرفته است که «اجناس کم محتواتر از انواع هستند، و هر چه از نوع سافل به طرف جنس عالی پیش رویم از غنای محتوا کاسته می‌شود». این نکته بعدها که به سلسله‌ی متعالی و صعودی مثل خواهیم پرداخت اهمیت بیشتری خواهد یافت.

گام دیگر به سوی روش صحیح جست و جوی تعریف نزدیک می‌شوند: ابتدا درباره‌ی طبقه‌ی بزرگ، یا جنسِ شیء مورد نظر به توافق می‌رسند، و سپس مشخص می‌کنند که چه ویژگی خاصی (چه فصلی) باعث می‌شود که آن شیء از بقیه‌ی مصادیق جنس مذکور ممتاز می‌گردد و نوع خاصی را تشکیل می‌دهد. (۷-۱۲d۵). فقط نوع، یعنی طبقه‌ای کلی از اشیا، اعمال یا کیفیات، را می‌توان تعریف کرد، یعنی «صورت» واحدی که همه‌ی افراد مذکور به واسطه‌ی آن صورت همان هستند که هستند؛ هیچ تعریفی نمی‌تواند افراد یک نوع سافل را از یکدیگر ممتاز سازد. این نکته‌ی ظاهراً منطقی راه ما را به سوی مسئله‌ی فلسفی بسیار بزرگی باز می‌کند که برای افلاطون و ارسطو و دیگران، به ویژه فیلسوفان علم، مطرح شد. افلاطون چون معتقد بود که شیء تعریف‌پذیر را می‌توان شناخت، و متعلق شناخت را با واقعیت برابر می‌دانست، به این نتیجه رسید که عالم واقعیت از صورت تشکیل یافته است نه از افراد انضمامی. ارسطو که همچون یک دانشمند طبیعی می‌اندیشید، از این مقدمه شروع کرد که فقط افراد انضمامی و محسوس دارای وجود واقعی هستند، و در نتیجه با این مشکل مواجه شد که چگونه می‌توان به جهان واقعی معرفت علمی پیدا کرد (به عنوان نمونه ر. ک. به مابعدالطبیعه ۹-۲۶ a ۹۹۹)، زیرا او نیز مانند افلاطون می‌گفت معرفت علمی از راه شرح یا تعریف ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\omicron\nu\alpha$) به دست می‌آید.

(۴) صور در ائوتوفرون. منظور افلاطون از صور چه بود؟ صور در جهان او چه جایگاهی داشتند؟ رابطه‌ی صور با نمونه‌های آنها در جهان محسوس چگونه است؟ و بین خود آنها چه رابطه‌ای برقرار است؟ اینها پرسش‌هایی هستند که ما را تا دل فلسفه‌ی افلاطون پیش می‌برند. در اینجا برای اولین بار با آنها روبه‌رو می‌شویم. بنابراین از ظهور آنها در ائوتوفرون چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ پیش از این توصیف کردیم که چگونه «نظریه‌ی صور» افلاطونی از جست و

جوی سقراطی تعاریف نشأت یافت،^{۶۶} و در اینجا می‌توان به این پرسش پرداخت که «افلاطون هنگام نوشتن اثتوفرون به چه مرحله‌ای رسیده بود؟» او در ۵d و ۶d-e به ایدوس و ایده اشاره می‌کند (افلاطون این دو واژه را به جای یکدیگر به کار می‌برد؛ واژه‌ی اخیر موجب پیدایش عنوان گمراه‌کننده‌ی «نظریه‌ی مثل theory of ideas» گردید):

(۵d) آیا دیندارانه در هر عملی یکسان [به یونانی «همان خودش»] نیست، و غیر دیندارانه نیز همین‌طور نیست، آیا این‌طور نیست که آن درست ضد عمل دیندارانه است اما همیشه همان خودش است و از نظر غیر دیندارانه بودنش همیشه صورت واحدی دارد؟ آیا این سخن درباره‌ی هر چیزی نیز که دارای صفت غیر دیندارانه است صادق نیست؟

(۶d-e) بنابراین متوجه باش که من از تو نخواستم که یک یا دو مورد از کارهای دیندارانه را نام ببری، بلکه خود آن صورتی (ایدوسی) را می‌خواستم که تمام کارهای دیندارانه به واسطه‌ی آن دیندارانه شده‌اند. زیرا، تصور می‌کنم، عقیده‌ی تو این بود که کارهای خلاف دینداری به واسطه‌ی صورت (ایده‌ی) واحدی خلاف دینداری هستند و کارهای دیندارانه نیز به واسطه‌ی صورت واحدی چنین‌اند. عقیده‌ی تو بدین‌قرار نیست؟ بنابراین همان صورت را به من یاد بده، تا، همیشه آن را در پیش خود داشته باشم، و از آن به عنوان

۶۶. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۵۸ و بعد. برای شواهد بیشتری از کسنوفون و ارسطو درخصوص اینکه مطالبه‌ی تعریف از ویژگی‌های خود سقراط بود، رک به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۳، بندهای (۱)، (۲) و (۳).

الگویی استفاده کنم و هر عملی از تو یا دیگران را که با آن سازگار باشد دیندارانه بنامم و هر عملی را که چنین نباشد از زمره‌ی این اعمال خارج سازم.

یادداشت‌هایی درباره‌ی ۵d ۱-۵

(۱) ۵d ۴ من در ترجمه‌ی *ανομοιοτητα* با ویرایش ۱۹۲۴ برنت موافق هستم. استدلال‌های او در آنجا قوی‌تر از استدلال‌های آدام هستند، و من *μη ομοιοτητα* را موجه نمی‌دانم (*OCT*).

(۲) برخی از محققان ابراز نگرانی کرده‌اند که به نظر می‌آید افلاطون در «خلاف دینداری» *το ανομοιον* از «مثال منفی» سخن می‌گوید. راس این نکته را در *PTI 167f.* بررسی کرده است، اما در هر حال نمی‌توان گفت که اثوتوفرون نیز همسطح با محاورات بعدی، درباره‌ی «مثل افلاطونی» سخن می‌گوید.

(۳) من در خط ۳، *ομοιον* را فقط بدیل سبک شناختی‌ای برای *ταυτον* در نظر می‌گیرم. درباره‌ی معنای همان *ομοιον* = identical = رک به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۱، یادداشت ۱. ارسطو در کون و فساد ۱۱ ۳۲۳b می‌گوید *ομοιον* *το αυτο και*، و مقایسه کنید با دیوگنس آپولونیایی، پاره‌ی ۵ (دیلز - کرانتس، ج ۲، ص ۶۲، صص ۵-۳).

از روی این دو فقره چه سخنی درباره‌ی صور می‌توان گفت؟^{۶۷} آنها به یک معنا موجود هستند. سقراط این عقیده را اثبات نمی‌کند، بلکه مفروض می‌دارد. نامعقول است که بگوییم سقراط که به طور مکرر می‌پرسد

۶۷. برای بحثی کامل‌تر به آر. ای. آلن *P.'s E. and the Earlier Theory of Forms*؛ من عمیقاً مدیون این کتاب هستم، هر چند نمی‌توانم در همه‌ی موارد با آن همگامی کنم. برخی از مواردی را که برای من مقبول نمی‌نماید متذکر شده‌ام، بنابراین خواننده محترم می‌تواند در صورت تمایل، تفسیر پروفیسور آلن را برگزیند.

«صورت چیست آن را امری واقعی نمی‌داند بلکه زاده‌ی تخیل می‌شمارد. به‌علاوه در ۱۱a می‌گوید پرسیدن از «چیستی دینداری» همان سؤال از هستی یا ذات (اوسیای) آن است. طبیعی بود که سقراط این نکته را مسلم فرض کند، زیرا هر کسی چنین می‌کرد. پروتاگوراس هیچ عقیده‌ای به امور مطلق ندارد، اما وقتی از او می‌پرسند «آیا عدالت و فضیلت چیز (πραγματα) هستند؟» «آیا نظر تو این است که دینداری وجود دارد؟» به‌طور طبیعی پاسخ مثبت می‌دهد (پروتاگوراس ، ۳۳۰c-d). همه‌ی ما قبول داریم که چیزی به نام عدالت یا دینداری وجود دارد، یا دست کم کسی نمی‌گوید که «عدالتی در جهان وجود ندارد!»^{۶۸} سقراط بی‌تردید علاوه بر تأکید بر وجود این چیزها، قدم فراتر می‌گذارد و به مشخص کردن نحوه‌ی وجود آنها می‌پردازد،^{۶۹} او می‌گوید: آنها باید وجود مستقل داشته باشند، ماهیت‌شان مختص به خودشان باشد، و دیدگاه‌های ما نباید تأثیری در آنها داشته باشد. اگر من می‌گویم عدالت عبارت است از اطاعت از قوانین، و تو می‌گویی عدالت یعنی اینکه نیرومندان هر چه خواستند به مرحله‌ی اجرا درآورند، نباید نتیجه بگیریم عدالت امری است کاملاً ذهنی. بلکه

۶۸. این سخن فقط به مردم عادی کوچه و بازار مربوط نمی‌شود. جی. ای. مور نه پیرو سقراط بود و نه تابع افلاطون، اما در اصول اخلاق (۱۲ و بعد) به شیوه‌ای کاملاً سقراطی سخن می‌گوید: «التذاذ» چیزی جز به معنی لذت بردن نیست، و... تا آنجا لذت است ما از آن برخوردار می‌شویم... آنچه ما بهره‌مند می‌شویم چیز مشخصی است، چیز واحدی که در تمام مراتب خود و در تمام انواع گوناگون خود به یک منوال است» در لابه‌لای قسمتی که حذف کرده‌ام به اختلاف اساسی‌ای میان مور و سقراط برمی‌خوریم: این «شیء واحد مشخص»، «مطلقاً» تعریف‌پذیر است.

۶۹. هر چند من با تمام سخنان آلن (همان ۱۰۵ و بعد) موافق نیستم، تصور نمی‌کنم درباره‌ی دیدگاه سقراط بتوان توصیفی بهتر از توصیف او عرضه داشت (ص ۸۲): «وجود در دیالکتیک سقراطی، به اصطلاح، مفروض است: هدف از دیالکتیک، رسوخ در این وجود است، و این رسوخ به صورت تعریف عرضه خواهد شد.

باید بگوییم ما هنوز آن را نمی‌شناسیم. یادآوری این تذکر به جای ارسطو حائز اهمیت است که علاقه‌ی سقراط به این «صورت‌ها»، از نوع اخلاقی بود، و او می‌خواست رفتار انسان‌ها را اصلاح کند. او هستی‌شناس نبود، و تمام توجه خودش را معطوفِ صورت‌های اخلاقی کرده بود - یعنی عدالت، دینداری، شجاعت، و امثال آنها. ابتکار او این بود که سرِ راه مردم را می‌گرفت و از معنای واژه‌ای که آنها، و کسان دیگر، به کار می‌بردند سؤال می‌کرد. آنان البته پاسخ را می‌دانستند و تعجب می‌کردند که چرا سقراط چنین سؤال ساده‌ی مسخره‌آمیزی را مطرح می‌کند (منون ۷۱b-e، هیپاس بزرگ ۲۸۶e).

بی‌تردید، صورت در ائوتوفرون از اینگونه هستی برخوردار است، یعنی هستی‌ای عینی و غیر متأثر از برداشت ما از آن. اما آیا هستی آن به افرادی که (و در این مورد به افعالی که) در آنها ظاهر می‌شود نیز وابستگی ندارد؟ افلاطون در محاورات میانی - که بیشتر آهنگ افلاطونی دارد - از صورت‌ها با تعبیرات متعالی شاعرانه و دینی سخن می‌گوید؛ مانند الهی (مثلاً در میهمانی ۲۱۱e، و نگاه کنید به کورنفورد، 3 n. 190 PTK) ازلی و نامتغیر، دارای عالمی «در ورای آسمان‌ها، متعالی از زمان و مکان. بی‌تردید نشانی از این مابعدالطبیعه‌ی دو جهانی در ائوتوفرون به چشم نمی‌خورد، و سقراط در ۵d به صراحت می‌گوید، «آیا دیندارانه در هر عملی یکسان نیست؟» در اینجا باید دقیق‌تر بود. نظریه‌ی صور به تدریج که پیش می‌رویم گسترده‌تر می‌شود، اما فعلاً می‌توان گفت که در محاورات «دو جهانی» زبان «تعالی» بر روی هم هیچ وقت بر زبان «حلول» تفوق ندارد. حرف اضافه‌ی «در» که در اینجا به کار رفته استعمال زیاد ندارد، اما افلاطون بارها می‌گوید صورت در نمونه‌های خویش در عالم محسوس «حضور دارد» و بر آنها «وارد می‌شود» و این نمونه‌ها «در صورت سهیم‌اند»، «دارای صورت هستند» و «صورت را دریافت می‌کنند». ^{۷۰} اما به تدریج که نظریه‌ی او تکامل یافت، مشکل به نظر آمد که صور هم به صورت نامتغیر باقی بمانند و هم

بتوانند بدون ابهام در توجیه کیفیاتی به کار آیند که در عالم محسوس ظهور می‌یابند، و بدین ترتیب این قول به صورت معمای بسیار پیچیده‌ای درآمد. همین مسئله حتی باعث شد که افلاطون در یک جا از صورت به خودی خود و «صورت در ما» به گونه‌ای سخن گوید که برخی محققان تصور کنند که او میان این دو تمیز نهاده است.

بنابراین سؤال ما این نیست که آیا سقراط در اینجا از صورت دینداری با وصف «در» یا «در تصرف» کارهای دیندارانه یاد می‌کند، بلکه پرسش مهم‌تر این است که آیا او از آنها به عنوان موجود در بیرون از این کارها هم سخن می‌گوید یا نه. هیچ نشانی از این سخن به چشم نمی‌خورد. هیچ کس از مطالعه‌ی ائوتوفرون به این نتیجه نمی‌سد که منظور سقراط از پرسش «عملِ موافق دین چیست؟» چیزی غیر از صفات مشترک همه‌ی کارهایی است که ما «دیندارانه» می‌نامیم، و حضور همین صفات در آنها اطلاق وصف دیندارانه را بر آنها توضیح می‌دهد و توجیه می‌کند. صور در واقع همان کلیات هستند. ارسطو می‌گوید سقراط ابتدا توجه خویش را از راه مطالبه‌ی تعریف به سوی کلیات معطوف داشت، اما کلیات را از جزئیات تمیز نداد. از سوی دیگر، افلاطون و پیروان او صور را هم کلیات دانستند و هم جزئیات متمایز - و، به بیان ارسطو، همین نکته مشکلاتی را توجیه می‌کند که آنها مواجه شدند. افلاطون از یک طرف تحت تأثیر هراکلیتوس می‌گفت هر چیزی در جهان محسوس بی‌وقفه تغییر می‌کند، و از طرف دیگر معتقد بود برای اینکه دانش داشته باشیم لازم متعلق ثابتی وجود

← ۷۰. من نمی‌توانم با عبارت (۵ d ۱-۲): *ταυτον εστιν εν παση πραξε*، آنگونه که آلن در ص ۱۴۶ عمل کرده است، به صورت سطحی برخورد کنم. شاید این عبارت فقط «نحوه‌ی متعارفی برای بیان عادلانه بودن یک چیز» بوده است، اما به عقیده‌ی من، سقراط یا افلاطون در اینجا بیش از این مقدار را در نظر داشته‌اند، همان‌طور که خود آلن (صص ۱۰۹ و بعد) استدلال می‌کند آنها از این فرض عمومی که «دینداری وجود دارد» فراتر رفته‌اند.

داشته باشد که مورد شناسایی قرار گیرد. اما (همان‌طور که ارسطو نیز قبول دارد مابعدالطبیعه، ۱۰۸۶ b ۶) کلیات هستند که دانش را ممکن می‌سازند، بدین ترتیب افلاطون به این نتیجه رسید که آنچه بیرون از جریان تغییر وجود دارد و متعلق شناخت واقع می‌شود کلی است - یعنی چیزی که تاکنون فقط بدین صورت در نظر گرفته می‌شد ولی حالا چیزی بیشتر تلقی می‌شود. ارسطو با نظریه‌ی صورت درونی خویش - که منطقاً مقدم بر جزئیات است، اما به هیچ وجه دیگر متمایز از آنها نیست^{۷۱} خود را به سقراط نزدیک‌تر می‌سازد (ارسطو می‌گوید، سقراط به حق کلیات را دارای وجود جداگانه ندانست، مابعدالطبیعه، همان‌جا).

۷۱. *λογω χωριστον* در برابر فرد که *χωριστον απλως* است، مابعدالطبیعه، ۳۱-۲۶ ۱۰۴۲a. درباره‌ی سایر مطالب پاراگراف فوق ر. ک. به همان، ۲-۳۰ ۱۰۷۸b، ۱۳-b ۳۱ ۱۰۸۶a، ۷-b ۳۲- ۹۸۷ a. برای ترجمه و تفسیری متفاوت‌تر نگاه کنید به آلن، ۱۳۰ و بعد. تحلیل وی دقیق است، اما باز هم به نظر من سلیقه‌ی خودش را بر روی عبارت *εποiei* *ου χωριστα* تحمیل می‌کند تا به این نتیجه برسد که ارسطو «نمی‌گوید که صورت سقراطی در اندرون» نمونه‌هایش است» (ص ۱۳۵). این استدلال او هم قانع‌کننده نیست که صورت نمی‌توانند حال در نمونه‌ها باشد زیرا منطقاً مقدم بر آنهاست (صص ۱۴۵، ۱۵۴). در معنای متعارف (افلاطونی) این سخن درست است که افعال جزئی اخلاقی (از آن جهت که اخلاقی هستند) به طور مستقیم قابل دیدن یا شنیدن نیستند، اما همه‌ی آنها بخشی از قلمرو *αισθητα* [محسوسات] هستند، و مانند بقیه‌ی اجزای عالم طبیعت در معرض تغییر هستند و همچون آنها در برابر هستی تغییرناپذیر صور قرار دارند. همچنین به نظر من مایه‌ی شگفتی است که این همانی را معیاری بر حلول قرار دهیم (صص ۶-۱۳۵). آیا می‌توان گفت الف در صورتی حال در ب است که ب باشد؟ نسبت دادن این تفسیر سقراط به ارسطو بستگی به برداشت ما از عبارت مبهم *περι ετερων τουτο γιγνομενον* در ۵ ۹۸۷b دارد (آلن ۱۳۴). به نظر من معنای عبارت مذکور این است که هر چند سقراط معتقد بود که افعال اخلاقی، و دیگران پدیدارهای جهان محسوس، را می‌توان تعریف کرد زیرا آنها صفات مشترکی دارند که در همه‌ی آن نمونه‌ها یکسان است و ذات نامتغیر آنها را تشکیل داده است، افلاطون این نظر را غیر ممکن دانست و کنار گذاشت.

افلاطون صورت را مثال یا نمونه (παράδειγμα ۶e) نیز می‌نامد، و منظور او این است که وقتی کسی بداند که فی‌المثل دینداری چیست و بتواند شرح یا تعریفی از آن عرضه کند، بدین وسیله قادر خواهد بود در آینده نیز آن را باز شناسد و با ملاحظه‌ی تعلق یا عدم تعلق کارهای مختلف به «آن نوع» (τοιούτων) داوری خواهد کرد که آیا می‌توان آنها را دیندارانه نامید یا نه. بعدها که صور در ورای آسمان‌ها جای می‌گیرند (فایدروس ۲۴۷c) و حالت ایده‌آلی می‌یابند، همین واژه‌ی مبهم^{۷۲} برای روشن ساختن این نکته به کار می‌رود که آنها الگوهای کاملی هستند که نمونه‌های این جهانی روگرفت‌های ناقصی از آنها محسوب می‌شوند. در ائوتوفرون اثری از این آموزه دیده نمی‌شود.

سقراط همچنین در توصیف این رابطه می‌گوید صورت رفتار دیندارانه چیزی است که همه‌ی کارهای دیندارانه «به واسطه‌ی آن» (حالت مفعول غیر

۷۲. παράδειγμα که معادل انگلیسی آن، «نمونه example»، نیز همان ابهام را دارد؛ معانی این واژه عبارت است از (الف) نمونه یا مسطوره‌ای از یک گروه «گالری شامل نمونه‌هایی از نقاشی امپرسیونیستی بود؛ مقایسه کنید با جمهوری ۶۱۷d: παραδείγματα βίων) و (ب) ایده‌آل یا شاخص («الگویی برقرار ساختن»)، و همین‌طور اصلی که از روی آن نسخه‌برداری کنند (افلاطون، تیمائوس، ۲۸ a-b). البته این دو معنی بر همدیگر اثر دارند: یک یا دو نمونه‌ی مشخص از آثار یک هنرمند را می‌توان به مثابه شاخص یا معیاری برای بررسی اصالت سایر آثار منسوب به او به کار برد. در ائوتوفرون همین‌گونه به کار رفته است. παράδειγμα معنای سومی هم داشته است، که در زبان انگلیسی واژه‌ی «model مدل» را می‌توان در برابر آن قرار داد؛ این واژه یا در معنای (ب) استعمال می‌شود (مدل هنرمند) و یا برعکس، (ج) برای روگرفت یا تقلید به کار می‌رود (مثلاً مدل سربازان، که در هرودوت ۲، ۸۶، به کار رفته است: عطاران مصری νεκρων ξυλινά, τη γραφή μεμιμημένα παραδείγματα را بر مشتریان خود نشان می‌دهند). افلاطون این کلمه را به ندرت در معنای اخیر نیز به کار می‌برد؛ مثلاً آن هنگام که در جمهوری ۵۲۹ c-d می‌گوید حرکات ستارگان محسوس παραδείγματα [مدل‌های] حرکاتی واقعی هستند و از او تقلید می‌کنند.

صریح) دیندارانه هستند.^{۷۳} معنای این عبارت همان است که اندکی پیش گفتم، یعنی حضور آن صورت در این کارها باعث می‌شود که بتوانیم اطلاق نام دیندارانه بر آنها را توجیه کنیم. برای فهم جمله‌ی «این کار دیندارانه است»، باید بگوییم «این کار دارای صورت دینداری است».^{۷۴} این سخن در آن هنگام نیز که صور را متعالی در نظر بگیریم - و نه حال - صادق است، اما در خصوص نسبتِ اخیر، استعمالِ خاصی پیدا می‌کند، این حالت را در فایدون d ۱۰۰ ملاحظه می‌کنیم: آنچه که همه‌ی اشیای زیبا «به واسطه‌ی آن» زیبا هستند (dv) «زیبا» است، و آنچه آنها را زیبا می‌سازد (d ۵) «حضور، یا همراهی، یا نوع ممکن دیگری از تأثیر آن است».

و آخرین نکته این‌که، افلاطون در نامیدنِ امر کلی‌ای که در این محاوره مورد تعریف قرار می‌گیرد تقریباً همیشه از حرف تعریف^{۷۵} و صفت («دیندارانه

۷۳. طبیعی است که این حالت را حالت مفعول غیر صریح ابزاری بنامیم، اما نباید چنین فرض کنیم که کاربردهای متعدد این حالت، بدانگونه که علمای دستور بعدها روشن کرده‌اند، در اندیشه‌ی افلاطون معلوم و مشخص بوده است. به نمونه‌هایی از «مفعول غیر مستقیم معیت نیز برمی‌خوریم؛ در پروتاگوراس ۳۲۲b-c به دنبال حالت مفعول غیر مستقیم، *meta* با حالت ملکی می‌آید و سپس *uto*.

۷۴. آلن بر این نکته ایراد می‌گیرد (ص ۱۲۴): «کسی که از فهم جمله‌ی «این گل زیباست» ناتوان باشد نمی‌تواند با شنیدن اینکه جمله‌ی مذکور به معنی «این گل از زیبایی بهره‌مند است» می‌باشد به معنی آن پی ببرد». اما، این توضیح برای هر آنتی خردمندی که تحت تعلیمات سوفسطاییان به آشفتگی خاطر مبتلا گشته بود لازم می‌نمود. این همان مسئله‌ی کهن واحد و کثیر و مسئله‌ی معنای واحد داشتن «است» بود. همان‌طور که همه می‌دانیم، گل گل است همان گل است. ولی یک چیز نمی‌تواند دو چیز باشد. پس چگونه ممکن است که چیزی هم گل باشد و هم زیبا؟ (ر. ک. کنید به سوفسطایی ۲۵۱a، ارسطو، طبیعیات ۲۵ b ۱۸۵؛ و مقایسه کنید با کورنفورد، 4-72 P. and P.). سقراط و افلاطون می‌گویند: علت این نیست که گل همان زیبا است، بلکه گل شامل یا دارای زیبا (یا زیبایی) است. نیز مقایسه کنید با تفسیر گروه P. 's Th. 19.

«the pious») استفاده می‌کند نه از اسم معنی «دینداری». در بین ۱۳c و ۱۴e چهار بار از اسم (οσιότης) استفاده می‌کند، و همین مقدار کافی است که بگوییم او این دو را مترادف یکدیگر دانسته است، و در ۱۴c ۵ «مقدس و تقدس» را یقیناً به جای موصوف و صفت آورده است. پس از آن تا پایان محاوره در همه جا از صفت استفاده می‌کند، و چون افلاطون این حالت را ترجیح می‌داده است من هم در همه‌ی موارد به صورت صفت ترجمه کرده‌ام. از این نوع استعمال می‌توان نتایج چندی درباره‌ی نظریه‌ی صور به دست آورد. گفتن اینکه قربانی کردن و دعا کردن دیندارانه هستند، یعنی گفتن اینکه دینداری همان دیندارانه است، دست کم به نظر ما معقول نمی‌آید. اما گفتن اینکه «دیندارانه» - یعنی چیزی که بالطبع دیندارانه است و نه چیز دیگر - دیندارانه نیست، باز هم به همان اندازه نامعقول است، و سقراط و پروتاگوراس در محاوره‌ی پروتاگوراس درخصوص این نکته به توافق می‌رسند (e-330). بنابراین اگر این دو را یک چیز بدانیم با مسئله‌ای روبه‌رو خواهیم شد، که به مسئله‌ی حمل صور بر خودشان معروف گشته است. مدت زیادی طول نکشید که این مشکل خود برای افلاطون پیش آمد، و او بحث کامل آن را در پارمنیدس مطرح کرده است، اما شایسته است که در اینجا به یکی از نتایج دقیق حالت وصفی توجه بکنیم.

تصور متعارف ما این است که افلاطون «دیندارانه» و «دینداری» را مترادف می‌پنداشت و هر دو را تعبیر دیگری از صورتی (ایدوس یا ایده) ای می‌دانست که بایستی در هر کردار جزیی دیندارانه‌ای حضور داشته باشد.^{۷۶} اما اگر دوباره در ۵d نظر اندازیم متوجه می‌شویم که نه تنها دیندارانه همیشه به یک حال

۷۵. برای نمونه‌های از این استعمال شبه انتزاعی، ر. ک. به Bluck's *Phaedo* 176 & 202 از وبستر نقل می‌کند).

۷۶. درباره‌ی سه راه ممکن دیندارانه نامیده شدن کردارها ر. ک. به آلن، ص ۲۴: به صورت مفرد، به صورت جمع، به صورت اسم معنی.

است، و غیر دیندارانه نیز همیشه ضد آن است و با خودش یکسان است، بلکه غیر دیندارانه (و همین‌طور دیندارانه) «از حیث غیر دیندارانه بودنش ایده‌ی واحدی دارد».^{۷۷} یعنی هر چند که ذاتِ ثابتِ همه‌ی کارهای غیردیندارانه است، نه با صورت آنها یکسان است و نه با غیردینداری. همین‌طور در ۱۱a سقراط به جای پرسش «دیندارانه چیست؟» از اوسیای (یعنی «هستی») دیندارانه پرسش می‌کند. این کار طبیعی است، زیرا اوسیای یعنی «آنچه که چیزی هست» (فایدون ۶۵d، ۹۲d)، اما ما معمولاً صورت را اوسیای (ذات یا هستی)^{۷۸} جزییاتش می‌دانیم (زیرا جزییات به واسطه‌ی آن، یعنی با حضور آن، همان چیزی می‌شوند که هستند) نه چیزی که دارای اوسیای و اعراض (پاته‌ی) خاص آن است. باز هم ملاحظه می‌شود که «دیندارانه» - صفتی که در هر کار دیندارانه‌ای یکسان است - دقیقاً با ایده‌ی دینداری یکسان نیست، زیرا دیندارانه علاوه بر ذات، اعراضی نیز دارد (۱۱a). از حیث تعریف (که محاوره مربوط به آن است)، صورت به خودی خود و به طور کامل تعریف‌پذیر است، ولی می‌تواند چیزهایی (اعراضی)،

۷۷. جمله‌ی ۵-۱d عملاً حالتِ فریبندگی دارد، اگرچه تاکنون کسی آن را گوشزد نکرده است. فریبندگی آن در این جاست که وقتی کسی آن را می‌خواند تصور می‌کند که اسم کلی *το ανοσιον* مسندالیه قسمت‌های بعدی جمله است، و سپس ناگهان با مسندالیه دیگری در پایان جمله - یعنی *παν οτιπρ αν μελλη ανοσιον ει ναι* - مواجه می‌شود؛ و سؤال این است که مسندالیه جزیی جدید به چه مقداری از جمله مربوط می‌شود؟ شاید افلاطون هنوز احساس می‌کرده است که مسندها بر *απο κοινου* اطلاق می‌شوند، اما مسندالیه دوم در هر صورت به گونه‌ای متقابل مطرح می‌شود و از نظر معنایی ارتباطی با بقیه‌ی جمله، که فقط مسندهای *το ανοσιον* محسوب می‌شود، ندارد. (خواه ما *ανοσιότητα* را به همین صورت بخوانیم یا به گونه‌ای دیگر قرائت کنیم، در نکته‌ی فوق تأثیری به وجود نمی‌آید).

۷۸. باید اعتراف کنم که استدلال آلن را برای این نکته که (صص ۱۲۰ و بعد) صور می‌توانند ذات اشیا باشند ولی نمی‌توانند هستی اشیا باشند، خوب نمی‌فهمم. من هم، مانند سقراط، جای تعریفی را خالی می‌بینم، و یا شاید لازم باشد که از پرودیکوس کمک بگیریم.

همچون جواز الهی، همراه آن صورت داشته باشد، که نقشی در تعریف ایفا نمی‌کنند، و جزئیات فقط تا آن اندازه و تا آن زمان تعریف‌پذیر هستند که دارای کلیات یا صور (که افلاطون فرق مشخصی میان آن نمی‌گذارد) باشند، جزئیات در هر آن ممکن است صورت یا کلی خود را از دست بدهند، زیرا هر جزیی‌ای در معرض تغییر است.

این تأملات ما را در وضع حساسی قرار می‌دهد. من هم، همصدا با دیگر منتقدان، صحیح نمی‌دانم که چیزی را به افلاطون نسبت دهیم که در واقع نمی‌گوید؛ یعنی نباید بگوییم چون او می‌گوید الف، و الف برای خواننده‌ی امروزی متضمن ب هست، پس منظور او نیز ب بوده است اگر چه خودش به آن تصریح نکرده است. این انتقاد به ویژه بر استدلال برنت، تیلور، و دیگر کسانی وارد است که می‌گویند چون کلمات ایدوس و ایدِه در این محاوره درباره‌ی صفات کلی به کار رفته است، بنابراین بایستی بگوییم آموزه‌ی وحدت‌گرایی موسوم به «نظریه‌ی مثل» که در فایدون و جمهوری به چشم می‌خورد، در اینجا نیز مد نظر هست، و لذا این نظریه در اصل نظریه‌ی خود سقراط است. همچنین موجه به نظر نمی‌رسد که بگوییم در این محاوره برخی مشکلات به چشم می‌خورد که خود افلاطون هنوز از آنها باخبر نبوده است، اما وقتی او پا را از اخلاق عقلانی ساده‌ی سقراط فراتر نهاد، به آنها پی برد، و همین باعث شد که در محاوره‌ی بعدی تمایزهای صریحی قایل شود، راه‌حل‌هایی پیشنهاد کند و به تجربه‌های ناموفقی دست یازد. اما در هر حال دیدگاه‌ها مختلف است، و معقول به نظر نمی‌آید که در ارزیابی یک محاوره‌ی اولیه ذهن خود را از معلومات مربوط به دیگر محاورات بپیراییم. این آگاهی می‌تواند ما را نسبت به بذره‌ای مباحث آینده که عملاً در این کلمات و عبارات نهفته هستند هوشیارتر سازد.

حاصل کلام اینکه، «صورت» در ائوتوفرون عبارت است از طبیعت ذاتی کیفیتی اخلاقی که در تعریف آن آورده می‌شود.^{۷۹} صورت مستقل از

برداشت‌های ماست، و تغییرپذیر هم نیست، اما فقط در نمونه‌هایش وجود دارد. صورت آن عنصری است که هر چیزی را همان می‌کند که هست - مثلاً صورت دینداری باعث دیندارانه شدن کارها می‌شود و همین‌طور.^{۸۰} از آنجا که صورت در هر چیزی ثابت است، وقتی یک بار شناخته شد، در نمونه‌های بعدی نیز تشخیص داده می‌شود و می‌توان از آن به منزله‌ی معیاری برای پی بردن به وجود یا عدم کیفیت مورد نظر در دیگر چیزها استفاده کرد. و بالاخره ملاحظه کردیم که عادت افلاطون در استعمال حرف تعریف و صفت، به جای اسم معنی، برای سخن گفتن از کلیات، او را به زبانی رهنمون شد که در آن زمان فقط طبیعی به نظر می‌رسید، اما همین عادت پیش درآمدِ اصلاحات بعدی او در خصوص جایگاه صور و رابطه‌ی میان جزئیات و کلیات است.

(۵) آیا محاوره به نتیجه‌ی مثبتی می‌رسد؟ تردیدی وجود ندارد که درس‌های زیادی می‌توان از ائوتوفرون آموخت. منظور ما از سؤال فوق این است که آیا این محاوره، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به پرسش «دینداری چیست؟» پاسخی می‌دهد یا نه. البته، ظاهرِ امر این است که پژوهش آنها با شکست مواجه می‌شود. گروهی در این مورد نوشته است (*Pl. 1. 322f.*): «در هیچ جای محاورات افلاطونی تعریف استواری از دیندارانه و غیر دیندارانه - که سقراط در اینجا از ائوتوفرون می‌خواهد - به چشم نمی‌خورد. استعداد سقراط عبارت است از

۷۹. افلاطون در استعمال این لفظ، در اینجا، تقریباً به شیوه‌ی توکودیدس، بقراطیان و دیگر نویسندگان عمل کرده است. (رک ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۵ و بعد، و آلفن *E. 28f.* *P.'s*). فقط این تفاوت وجود دارد که در متون مذکور این کلمه را برای جواهر به کار می‌برند - صورت بیماری، صورت جنگ، صورت مرگ و غیره - اما در ائوتوفرون از صورت کیفیت اخلاقی‌ای سخن می‌رود که در قالب صفت «دیندارانه» مطرح شده است.

۸۰. این دیدگاه ما با نظر سورِت در *H. Maj28* مطابقت دارد.

بررسی کردن تعریف‌های بد، نه پیشنهاد کردن تعریف‌های خوب.» و یک قرن پس از او، اخیرترین مفسر ائوتوفرون (آلن، ص ۶۷ و مقایسه کنید با ص ۶) می‌گوید: «پژوهش ائوتوفرون به شکست می‌انجامد؛ هیچ تعریفی برای دینداری عرضه نمی‌شود، و از محتوای گفت و گو نیز نمی‌توان تعریفی به دست آورد. هیچ «نقابی» وجود ندارد که از چهره‌ی محاوره کنار زنیم تا معنای اصلی آن آشکار شود؛ معنای آن همان است که در نگاه اول به چشم می‌خورد.» اما در فاصله‌ی میان این دو محقق، دیدگاه‌های مخالفی نیز عرضه شده است. تصور عده‌ی زیادی از پژوهشگران این است که افلاطون در پشت پرده‌ی سخنان سقراط، نظریه‌ی «مثال خیر» - به گونه‌ای که در جمهوری توصیف کرده - یا برداشت مثبت مشابهی از آن دست را پنهان کرده است.^{۸۱}

ما ابتدا باید در برابر کسانی موضع بگیریم که ساختار مکانیکی افراطی‌ای برای این محاوره یا محاورات دیگر افلاطونی در نظر می‌گیرند. ائوتوفرون را می‌توان دارای دو بخش اصلی دانست که با «میان پرده‌ای» از یکدیگر جدا می‌شوند: قسمت اول (۲a-۱۱ b) بحث استدلال سقراطی محض است و با اعتراف مخاطب به درماندگی‌اش پایان می‌پذیرد؛ آن دو در «میان پرده» (۱۱b-e)

۸۱. رابینوویتس Rabinowitz در *Phron.* 1958, 113 n. 4 از هفت تن «مثبت‌گرا» و شش «منفی‌گرا» اسم می‌برد. خود وی تفسیر مثبت استادانه‌ای را عرضه می‌کند. اما به نظر من، تفسیر او دو نقص دارد، (الف) از مطلبی که سقراط یقیناً از روی طعن گفته است، به این نتیجه می‌رسد که تمام سخنان ائوتوفرون را «باید معتبر دانست» (از آنجا که سقراط به عظمت دانش ائوتوفرون اذعان می‌کند، هیچ یک از اظهارات او را نباید عبث بدانیم)؛ (ب) نه تنها خدایان این محاوره را با عقل تیمایوس، فیلبوس و قوانین یکی می‌گیرد، بلکه می‌گوید کار آنها (یا آن) (کار بسیار زیبا = *παγκαλον εργον* در ۱۳e) عبارت است از «ادراک مثل افلاطونی». دست کم این سؤال مطرح است که آیا «مثل افلاطونی» در این محاوره وجود داشته است که خدایان آن را ادراک کنند یا نه؛ و بسیار زیبا [*παγκαλον*] آهنگ تمسخری تردیدآمیزی دارد (برنت، همان‌جا).

علت این درماندگی را بررسی می‌کنند، و در بخش بعدی (۱۶a-۱۱e) با پاسخی که سقراط عرضه می‌کند، بحث را پی می‌گیرند، ولی سرانجام به بن‌بست می‌رسند. منون بهترین مثال، در مقیاسی وسیع‌تر، برای همین ساختار است، و طرفداران این نظریه از ما می‌خواهند که در دو محاوره‌ی بسیار متفاوت دیگری - یعنی پروتاگوراس و فایدون - نیز همین ساختار را تشخیص بدهیم. همچنین از ما می‌خواهند (بدون استدلال) بپذیریم که قسمت اول این محاورات جنبه‌ی «مقدمه‌ای صرف» (برنت، ص ۵۰) یا جنبه‌ی «دیاچه‌ای» (هوربر، همان، ۱۱۴) دارد، و اگر آموزه‌ی مثبتی وجود داشته باشد، بایستی در قسمت دوم به دنبالش رویم (هر چند «دیاچه» سه برابر مفصل‌تر از اصل مطلب بوده باشد).

هنر افلاطون در قواعدی از این دست خلاصه نمی‌شود، و در واقع مهم‌ترین نتیجه‌ی مثبت محاوره در قسمتی نهفته است که پیش از میان پرده آمده است، یعنی آنگاه که سقراط از ائوتوفرون می‌پرسد: آیا خدایان دینداری را به دلیل خصوصیت ذاتی آنها دوست دارند؟ یعنی ماهیت دینداری را نمی‌توان ناشی از صفت عرضی دوست داشتن خدایان دانست. ائوتوفرون برخلاف اشکال تراشی منطقی سقراط (تمایز میان حالت معلوم و حالت مجهول، و میان ذات و عرض)، می‌توانست پاسخ دهد که «دیندارانه» بنا به تعریف برابر است با «محبوب خدایان». اُرسطس به این دلیل مکلف به کشتن مادرش بود که آپولون فرمان داده بود، و هیچ معیار ارزیابی دیگری در کار نیست. او تا زمانی که سقراط را ملاقات کند بر این عقیده بود، اما سقراط به طرز معصومانه‌ای نتایج منطقی ضروری دیدگاه وی را خاطرنشان کرد و او را ناآگاهانه به سوی موضع دیگری رهبری کرد. این نتیجه‌گیری مثبت که دینداری باید ذات ثابتی داشته باشد به سقراط امکان می‌دهد که پس از میان پرده بگوید ذات دینداری، امری اخلاقی است (صص ۱۸۸ و بعد کتاب حاضر).

نتایج مثبتی که پس از این مرحله مطرح می‌شود، به قرار زیر است:

دینداری یکی از دو نوع اصلی اخلاقیات است (اخلاقیات را در این مورد، دیکایون [عادلانه] نیز می‌توان ترجمه کرد)، یعنی کردار درست در رابطه‌ی میان ما و خدایان، و کردار درست در رابطه با هم‌نوعان خودمان. همان‌طور که می‌دانیم، سقراط معتقد بود که خوبی یا فضیلت امر واحدی است که در حوزه‌های مختلف به نام فضیلت‌های مختلف نامیده می‌شوند؛ و در اینجا نشان روشنی از این دیدگاه به چشم می‌خورد. مطلب بعدی اینکه، سقراط دینداری را نوعی خدمت تلقی می‌کند و از اینجا راه را به سوی نظریه‌ی مطلوب خویش - یعنی مقایسه با حرفه‌ها (تخنای) - باز می‌کند. خدمت نوعی تخته‌است و هر تخته‌ای بر پایه‌ی دانش استوار است. بنابراین دینداری نیز ریشه در دانش دارد (۱۴c). اینکه دینداری را باید «نوعی دانش» بدانیم نظریه‌ی خود سقراط است، و بی‌جهت نیست که سقراط آن را از زبان مخاطب خودش می‌گوید (درواقع او اثتوفرون را وادار می‌کند که ابتدا این کلمه را بر زبان آورد، ۱۴ b3)، گویی منظور او این است که: «حتی تو هم باید بپذیری که دینداری نوعی دانش است، هر چند تصور نادرستی از متعلق آن داری.» سقراط به همین منوال در پروتاگوراس (۳۵۲b-d)، از مخاطب خودش (پروتاگوراس)، این سخن را بیرون می‌کشد که دانش و حکمت نیرومندترین عامل در زندگی انسان هستند، اگر چه او می‌داند که برداشت آنها از محتوای این دانش کاملاً متفاوت است. سقراط، در زیر پوشش پژوهش‌ها و کاوش‌های همیشگی خویش، برخی دیدگاه‌های مثبت را مخفی کرده بود. و بالاخره، اینکه باید اعتقادات خاصی از قبل داشته باشیم تا بر پایه‌ی آنها سؤالاتی را ترتیب بدهیم. برای اینکه کسی تعریف یک کیفیت اخلاقی را مطالبه کند، لازم است معتقد باشد که هر کیفیت اخلاقی‌ای هویت واحد و ثابت و تعریف‌پذیری دارد، و بدین ترتیب از ذهن‌گرایی اخلاقی سوفسطاییان کناره گیرد.

افلاطون این جنبه‌های مثبت نظریه‌ی سقراطی - وحدت فضیلت، تحویل

فضایل به دانش، واقعیت صورت - را بر گرفت اما در عرضه‌ی آنها فقط سلیقه‌ی شخصی خود را به کار نبرد بلکه همچنین سعی کرد که بر خصوصیات شخصی و اسلوب منحصر به فرد سقراط پایدار بماند: یعنی ایجاد حالت سردرگمی در حین بحث، افتادگی طعنه‌آمیز در برابر افراد از خود راضی، و پاسخ دادن به درخواست «تعلیم» دیگران در قالب این عبارات که «اجازه دهید با هم به توافق برسیم» و «پژوهش را به یاری همدیگر پیش ببریم» (لاخس ۱۸۹b-d، خارمیدس ۱۵۸d، ۱۶۵b). اگر این شگردها را «نقاب» بدانیم، نظریات مثبت سقراط در پشت نقاب قرار دارند، اما در هر حال این نظریات وجود دارند. این محاوره هم از این نظر واقعاً سقراطی است که موضوع آن از محیط مربوط به محاکمه‌ی قریب الوقوع او نشأت می‌گیرد، و هم از جهت اینکه خود او را در اوج حالت طنزگونه‌اش به تصویر می‌کشد. اما در عین حال اثر هنری‌ای است که افلاطون آن را تألیف کرده است، و در آن وجوه مثبت رسالت سقراط را برجسته‌تر ساخته و حتی چیزهایی به آن افزوده است که خودش متوجه نبوده است، اما بعدها دیگران اهمیت زیادی به آن داده‌اند.

۴. لاخس^{۸۲}

تاریخ . در مورد این محاوره نیز مانند ائوتوفرون بایستی به همین مقدار قانع باشیم که آن را از زمره‌ی محاورات اولیه بشماریم. معیارهایی که پژوهشگران برای تعیین تاریخ دقیق‌تر آن به کار گرفته‌اند بدون استثنا ذهنی هستند. به عنوان نمونه، لایزگانگ تصور کرده است که در این محاوره چند بار به پروتاگوراس اشاره شده است. اول اینکه در هر دو محاوره از فرزندانی به بدی یاد می‌شود که

۸۲. برای ملاحظه‌ی متونی که در قرن بیستم در خصوص این محاوره تألیف شده است، ر.ک. به هوربر ۱۹۶۸، CP 65 n.1، و شولپیک، ۱۹۸۶-۸۷.

چیزی از پدرانشان نیاموختند! ویلاموویتس نیز، مانند آرنیم در *Jugenddialoge* [= محاورات اولیه]، این محاوره را موخر از پروتاگوراس، اما مقدم بر لوسیوس، خارمیدس و ائوتوفرون می‌داند. در بین نقادان متأخرتر، دیتلر Dieterle (۱۹۶۶) گفته است که لآخس «شاید اولین اثر افلاطون بوده باشد»، و نظر گاوس Gauss این است که لآخس بی‌تردید اولین محاوره «گروه تعریفی» است، زیرا «حالتی ابتدایی‌تر و صورتی ناشیانه‌تر» دارد.^{۸۳} دلایل دیگری هم که آورده‌اند استوارتر از اینها نیست. اگر قرار باشد که من هم از روی اینگونه معیارهای ذهنی داوری کنم، باید بگویم: لآخس دارای عنصری از سازگاری است (نه «آشفستگی»)، اما سادگی فلسفی آن نشان می‌دهد که پیش از ائوتوفرون تألیف شده است؛ و علت اینکه در این کتاب ائوتوفرون را اول آورده‌ام، پیوستگی نمایشی و ظاهری آن به محاورات «محاكمه» است.

تاریخ نمایشی و شخصیت‌ها. لآخس سقراط را به علت شجاعتی که در هنگام بازگشت از دلیوم Delium در ۴۲۴ ق. م نشان داده بود مورد ستایش قرار می‌دهد، و خود لآخس در جنگ مانتینیا Mantinea در ۴۱۸ کشته شد (توکودیدس، ۵، ۷۴، ۳ و ۵، ۶۱، ۱). بنابراین گفت و گوی مورد نظر در فاصله‌ی بین این دو تاریخ صورت گرفته است، یعنی بیش از ۱۱ سال پیش از تولد افلاطون، و در فاصله‌ی بین ۴۵ و ۵۰ سالگی سقراط.^{۸۴} شرکت‌کنندگان در بحث، همگی افراد تاریخی‌ای هستند لوسیماخوس و ملیسیاس به ترتیب فرزندان آریستیدس «عادل» و توکودیدس (رقیب پریکلس، نه مورخ) هستند،

۸۳. لایزگانگ، RE 2400؛ دیتلر، *P.'s L. and C.* 32؛ ویلاموویتس، 1, 183 and 185.

Pl.؛ فون آرنیم، *Jugendd.* pt. 1, ch. 1؛ گاوس، *Handk.* 1. 2. 9. درباره‌ی فهرست

کامل دیدگاه‌های مربوط به تاریخ نسبی محاوره ر. ک. به هوربر، همان، ۶۹ و بعد.

۸۴. برای کوشش‌های انجام شده جهت تعیین تاریخ دقیق‌تر آن ر. ک. به Hoerber, *l.c.* 95f.

اما در برجستگی به پای پدران خود نمی‌رسند. دموستنس می‌گوید (Lept. 115) *contra* (لوسیاس در پاداش خدمت‌هایی که به کشور کرده بود مبلغی پول و ملکی در اثوبویا دریافت داشت، و توکودیدس می‌گوید (۸، ۸۶، ۹) ملسیاس یکی از سه نفری بود که پیام بدفرجام چهارصد تن را به اسپارت بردند. پسران این دو تن که در اینجا تقریباً به صورت مستمع ساکت باقی می‌مانند، اما گفت و گو در اصل برای تربیت آنها ترتیب یافته است، در تناگس نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند و سقراط آنها را از جمله‌ی کسانی می‌شمارد که در حفظ آثار تعلیمات او موفق نبوده‌اند؛ و در تثایتتوس می‌گوید آریستیدس جوان از کسانی بود که خیلی زود او را رها کردند و در نتیجه نتوانستند فرزندان فکری خویش را سالم به دنیا آورند.

نیکیاس از آوازه‌ی بلندی برخوردار است و نیازی به شناسایی بیشتر ندارد. او سیاستمدار و فرمانده سپاه بود، و مشهور است که بزرگان آتن بر ضد یورش ابلهانه به سیسیل سخن گفتند و به این کار رأی منفی دادند، اما او بالاخره به این حمله اقدام کرد و به صورت فضیحت‌باری شکست خورد. (همان‌طور که ویلاموویتس می‌گوید، 1, 184 n. 1) سقراط در ۱۹۸d-۱۹۹۹ a با در نظر گرفتن همین واقعه است که می‌گوید فرمانده سپاه نباید تحت تأثیر پیشگویان قرار بگیرد، یعنی کاری که نیکیاس به زیان خودش انجام داد. نیکیاس در اینجا نیز به صورت فردی اندیشمند و با فرهنگ ظاهر می‌شود، او همفکر سقراط است و بنابر توصیه‌ی وی دامون Damon را جهت تعلیم «موسیقی» به پسرش نیکراتوس برگزیده است. کسنوفون (میهمانی، ۳، ۵) می‌گوید: او پسر را واداشت که تمام منظومه‌ی هومر را حفظ کند؛ و ارسطو (خطابه ۹ ۱۴۱۳a) به شکست او [نیکراتوس] در یک مسابقه‌ی جدلی اشاره می‌کند.^{۸۵}

۸۵. درباره‌ی اینکه منظور ارسطو همین نیکراتوس بوده است نگاه کنید به Cope *ad loc*. او بعدها قربانی سی‌تن جبار گردید (کسنوفون، تاریخ یونان، ۲، ۳، ۳۹؛ لوسیاس، ۱۸، ۶؛ ←

لاخس در این محاوره کاملاً در برابر نیکياس قرار دارد، به نظر او صدای عمل رساتر از صدای سخن است.^{۸۶} توکودیدس بارها از او اسم می‌برد، به ویژه در رابطه با فرماندهی او بر نیروی کوچکی که در ۴۲۷ به سیسیل اعزام شد، البته بعداً سیمت او را به پوتودوروس محول کردند (۳، ۱۱۵، ۲ و ۶). او همچنین در مذاکره‌ی صلح با اسپارت همراه نیکياس بود، در این مذاکره با آلکییادس مخالفت کردند و او تصور کرد که در حق وی توهین شده است (۵، ۴۳، ۲). به مرگ او در جنگ مانتینیا پیش از این اشاره کردیم.

افلاطون در خصوص سقراط با عباراتی سخن می‌گوید که ویژه‌ی افراد و خانواده‌های سرشناس آتن است. نیکياس او را به خوبی می‌شناسد، و لوسیماخوس که در اینجا به صورت پیرمردی معرفی شده است از دیدار او اظهار خوشحالی می‌کند، زیرا سوفرونیکوس خواه پیکرتراش بوده باشد یا نه (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۱۰۴) دوست دیرینه و ارزشمند او بوده است. فقر او - که در ۱۸۶c بدون اظهار ناراحتی مورد اشاره قرار می‌گیرد - تأثیر سویی در جمع اینگونه افراد ندارد. افلاطون همچنین با تمام توان تأکید می‌کند که سقراط در عمل نیز واقعاً شجاع بوده است، نه اینکه به گفته‌ی شاعران کم‌دی‌پرداز فقط رشته‌ی بی‌پایانی از سخن را در دست داشته باشد. او برای این منظور، از زبان سرباز شجاعی چون لاخس به ستایش رفتار شجاعانه‌ی او در میدان جنگ می‌پردازد؛ لاخس همان کسی است که فقط به سخنان کسانی درباره‌ی خوبی (آرته) گوش می‌سپارد که «انسانی واقعی» بوده باشند و رفتارشان موید گفتارشان باشد.

◀ دیودوروس ۱۴، ۵، ۵).

۸۶. تقابل شخصیت آن دوراوبرین در 14-114 *Socr. Parod.* به خوبی توضیح داده است، و آنتون و کوستاس نیز به طور کامل بحث کرده‌اند: 303-15 *Essays* and Kustas, Anton.

محاوره

(به صورت نمایش مستقیم)

لوسیماخوس و ملیسیاس از دو افسر جنگی، یعنی نیکياس و لآخس، دعوت کرده‌اند تا نمایشی را که یک استاد ادوات جنگی اجرا می‌کند تماشا کنند، و سپس اعلام نظر کنند که آیا آموزش این هنر به فرزندان آنها ضرورت دارد یا نه. نیکياس و لآخس دیدگاه‌های خود را بیان می‌کنند، اما لآخس لازم می‌داند که نظر سقراط را نیز - که در آنجا حاضر است - جویا شوند. (افلاطون محل گفت و گو را مشخص نکرده است، اما شاید آنها در یک ورزشگاه عمومی گرد آمده بودند.) لوسیماخوس نمی‌دانست که سقراط به آموزش و پرورش دلبستگی دارد، اما نیکياس علاقه‌ی سقراط را تأیید می‌کند، و می‌گوید در نتیجه‌ی توصیه‌ی او بود که دامون را به عنوان آموزگار موسیقی فرزندم انتخاب کردم، «کسی که از جهات فراوانی شایسته‌ی همنشینی با جوانان است». لوسیماخوس از این سخن خوشحال می‌شود، و لآخس در تأیید این توصیه به ذکر رفتار شجاعانه‌ی سقراط در میدان کارزار می‌پردازد.

سقراط با تواضع می‌گوید ابتدا بزرگ‌ترها سخن بگویند، و اگر به نظر او هم مطلبی آمد پس از آنها خواهد گفت. اما نیکياس و لآخس درباره‌ی کارآیی‌های این نوع تعلیم و تربیت و لیاقت عملی آموزگاران آن اختلاف می‌ورزند، و بدین ترتیب اظهارنظر سقراط ضروری‌تر می‌گردد. سقراط رأی‌گیری [قبول رأی اکثریت] را مطرح می‌کند، اما در این خصوص نظر خاص خودش را مستدل می‌سازد، یعنی در اینگونه امور باید دانش را مبنای داوری قرار دهیم نه اکثریت را. او سپس بحث را از محدوده‌ی تنگ خودش خارج می‌سازد و تأکید می‌کند که آنها باید پیش از معین کردن این که خبره‌ی این هنر کیست معلوم دارند که خود هنری که درباره‌اش بحث می‌کنند چیست. باید معلوم سازیم که از آموزش نبرد مسلحانه چه هدفی را تعقیب می‌کنیم. هدف عبارت است از ساختن شخصیت

(پسوخی) فرزندان مان. سقراط اذعان می‌کند که خودش درباره‌ی این هنر هیچ تعلیمی ندیده است، و باید از نزدیک تفحص کند و ببیند که آیا نیک‌یاس و لاکس تربیت لازم را در این باره دیده‌اند، و یا خودشان بی‌آنکه تربیتی ببینند به موفقیتی رسیده‌اند یا نه. لوسیماخوس این پیشنهاد را تحسین می‌کند، اما نیک‌یاس می‌گوید که او سقراط را شناخته است و گرنه می‌دانست که هر کس در هر موضوعی با وی سخن گوید به زودی مجبور می‌شود تمام حیات خویش را در پیش او برملا سازد. و سپس ادامه می‌دهد: «خوب، من حاضرم، می‌دانم چه عاقبتی خواهم داشت، در واقع می‌دانستم که تا وقتی که سقراط در اینجاست خود ما مورد بحث قرار خواهیم گرفت نه فرزندان مان. اما این کار، ناخوشایند نیست و من از آن لذت می‌برم، نظر لاکس چیست؟» لاکس^{۸۷} چیزی درباره‌ی سخنان سقراط نمی‌داند، اما برایش ثابت شده است که او مردِ عمل است، و بنابراین حاضر است که با چنین مردی به بحث بنشیند و از او مطلب آموزد. سقراط می‌تواند بحث خویش را پیش ببرد و هر پرسشی که می‌خواهد از او به عمل آورد.

بدین ترتیب مهار سخن به دست سقراط می‌افتد و او راه تازه‌ای پیشنهاد می‌کند، راهی که «به اصول اولیه نزدیک‌تر است». اگر ما چیزی را بشناسیم که با حضور خودش چیز دیگری را بهتر می‌سازد (مانند بینایی نسبت به چشم)، و نیز بتوانیم در حضور آن دخل و تصرف بکنیم، نتیجه می‌گیریم که چیستی آن را شناخته‌ایم. حالا سؤال دوستان ما این است که چگونه روح [پسوخی] فرزندان خود را، با القای فضیلت [آرته] در آن، بهتر سازند. پس اگر ما بر این کار قادر باشیم، باید بگوییم که به چیستی آن نیز علم داریم (لاکس می‌گوید «همین‌طور

۸۷. کروازه (Budé 89) در وصف این سخنرانی لاکس می‌گوید: «با حالتی از فصاحت و بیان شعری که شادی می‌آفرینند».

است»، و اگر به چیستی آن علم داشته باشیم بر بیان آن نیز قادر خواهیم بود. اجازه دهید دایره‌ی بحث را کوچک‌تر سازیم و فقط بخشی از آرته‌را که به جنگ مسلحانه، یعنی شجاعت، مربوط است در نظر بگیریم. شجاعت چیست؟

بدین ترتیب، باز هم به عبارت کسنوفون، سقراط «کل بحث را به مسئله‌ی تعریف بازگردانید». (کسنوفون، خاطرات، ۴، ۶، ۱۳). و در اینجا نیز سؤال مطرح شده آسان به نظر می‌آید؛ لایخس می‌گوید: کسی که بر جای خویش استوار بماند و بدون عقب‌نشینی با دشمن نبرد کند شجاع است. سقراط از اینکه منظور خودش را روشن‌تر بیان نکرده است عذرخواهی می‌کند. کتاب‌های مربوط به موضوعات نظامی، مواردی را متذکر شده‌اند که جنگجویان در حالت گریز بهتر از حالت ایستادگی نبرد کرده‌اند، و نیز باید توجه داشت که در حوزه‌های دیگر نیز مسئله‌ی شجاعت مطرح است - در دریا، در برابر بیماری یا فقر، و حتی درباره‌ی تمایلات و لذت‌ها. آیا لایخس می‌تواند بگوید «شجاعتی که در همه‌ی این موارد یکسان است چیست؟» تعریف جامع لایخس بدین قرار است: «شجاعت نوعی پایداری روح است». اما سقراط و لایخس قبول دارند که شجاعت چیزی است زیبا و خوب، در حالی که پایداری زیانبار بد است، بنابراین باید قید «خردمندانه» (یا «معقول»، *φρονιμος*) را اضافه کنیم. ولی تردیدی نیست که هر پایداری خردمندانه‌ای را نمی‌توان شجاعت خواند، مثلاً پایداری در خرج کردن پولی که در آمد خواهد داشت شجاعت محسوب نمی‌شود. به علاوه، کسی که در حین مساعد بودن شرایط نظامی پایداری می‌ورزد خردمندتر از کسی است که در شرایط نامساعد به این کار جرأت می‌کند. همچنین کسی که بدون مهارت فنی لازم به کارهای خطرناک دست می‌یازد شجاع‌تر از کسانی است که دارای مهارت کافی هستند، اما دانش او کمتر از آنهاست.^{۸۸} بنابراین،

۸۸. در پروتاگوراس (b ۳۵۰) سقراط و پروتاگوراس به عکس این نتیجه می‌رسند: کسانی که از روی نادانی و ناآزمودگی با خطرهای روبه‌رو می‌شوند شجاع نیستند بلکه دیوانه‌اند. این نتیجه از—

رفتار او ناقض این قول ماست که شجاعت چیز خوبی است و بایستی به نتایج خوبی منتهی شود، و بنابراین چیزی است بالاتر از جسارت عاری از دانش و خرد. لاجس در اینجا کنار می‌کشد و می‌گوید چون به اینگونه بحث‌ها عادت ندارد نمی‌تواند بیش از این همراهی کند.

بنابراین سقراط از نیکیاس یاری می‌خواهد؛ و نیکیاس می‌گوید علت شکست آنها این بود که اصلی را که او از خود سقراط شنیده بود به کار نبستند، یعنی این اصل که هر کسی در آن چیزی خوب است که دانش آن را داشته باشد.^{۸۹} پس اگر ما انسان شجاع را خوب می‌دانیم بایستی شجاعت را نیز نوعی

بحث فرعی طولانی‌ای به دست می‌آید که سقراط در ضمن آن مغالطانی صورت می‌دهد، پروتاگوراس به آنها اعتراض می‌کند اما خودش نیز سردرگم می‌شود، و سقراط به جای اینکه اشکالات را برطرف سازد ناگهان موضوع را رها می‌کند و راه دیگری در پیش می‌گیرد. در اینجا خلاف آن نظریه به طور مستقیم به تناقض و ابهام منتهی می‌شود. به همین دلیل است که فایده‌ی زیادی بر بحث برخی از محققان در خصوص اختلاف میان دو محاوره مترتب نیست، و دست‌آورد مبنا قرار دادن این اختلاف برای تاریخ نسبی آن دو محاوره، از سوی فون‌آرنیم (5. *Jugend*)، بسیار ناچیز است. هیچ کدام از این دو، نظریه‌ی خود سقراط نیستند، و تربیت فنی در جنگ و شنا و غیره ربطی به آن ندارد. سقراط بعدها در پروتاگوراس، (360d) در تعریف شجاعت واقعی (شجاعت به عنوان فضیلت) می‌گوید: «علم به اینکه چه چیزی ترسناک است و چه چیزی ترسناک نیست»؛ این تعریف با آنچه در لاجس (a) (199) آمده است مطابقت کاملی دارد، اما در آنجا این تعریف را بی‌درنگ به «دانش خوب و بد به طور کلی» توسعه می‌دهند (199c). در جمهوری نیز همین تعریف را از زبان خود سقراط می‌شنویم (b) (430). در یک پاورقی به راحتی نمی‌توان آشکار کرد که این تعریف تا چه اندازه از آن خود سقراط است؛ برای این کار بایستی متون، فایدون، لاجس و پروتاگوراس را بررسی کنیم. اما دست کم می‌توان گفت که سقراط با این تعریف موافق است. شناگر ضعیفی که از سر جسارت خود را به امواج خطرناک می‌زند، ابلهی بیش نیست. اگر او سرپرستی خانواده‌ای را بر عهده داشته باشد، می‌توان اقدامش را زیانبار و گناه‌آلود دانست. اما اگر برای نجات جان دیگران به آن کار دست می‌زند، و به عواقب آن نیز علم دارد، اما واقعاً ایشار می‌کند، می‌شود گفت که از فضیلت شجاعت بهره‌مند است.

دانش تلقی کنیم. اما چه نوع دانشی؟ بی‌تردید، دانش فنی‌ای چون دانش موسیقیدان خوب نیست. نیک‌یاس هم قبول می‌کند که چنین نیست. شجاعت علم به چیزهای ترسناک و چیزهای غیر ترسناک است.^{۹۰} لاکس (که آشکارا بر برتری نیک‌یاس و آشنایی او با اندیشه‌های سقراط حسادت می‌ورزد) این سخن را بی‌معنی تلقی می‌کند. پیشه‌وران ماهر نیز می‌دانند که در هر موردی باید از چه چیزی بترسند، و پزشک نیز می‌داند که آیا علامتی که در فلان بیماری ظاهر می‌شود خطرناک است یا نه، اما آنها را به این دلیل شجاع نمی‌نامند. نیک‌یاس می‌گوید این اشکال وارد نیست. پزشک فقط به سلامت و بیماری علم دارد، اما نمی‌داند که از کدام یک از آن دو باید ترسید. کسانی هستند که ادامه‌ی زندگی برای آنها ترسناک‌تر از مرگ است.^{۹۱} لاکس از روی ریشخند می‌گوید بنابراین، به گفته‌ی تو فقط پیشگویان از فضیلت شجاعت برخوردار هستند؛ زیرا فقط آنها می‌دانند که زندگی بهتر است یا مرگ. نیک‌یاس این اشکال را نیز وارد نمی‌داند. آنها فقط می‌توانند مرگ، بیماری، خسارت، پیروزی یا شکست را پیشگویی کنند، اما درباره‌ی این که کدام یک از آنها برای فرد خاصی خوب است، چیزی بیش از دیگران نمی‌دانند.

← ۸۹. یا «تعلیم دیده باشد»، یا «خوب بفهمد». برای معانی سوفوس ر. ک. به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ۵۹ و بعد.

۹۰. مقایسه‌ی این تعریف با تعریف شجاعت که در سخنرانی ترجیمی پریکلس به آنتیان نسبت داده شده است خالی از لطف نیست (توکودیدس ۲، ۴، ۳): «ما تا حد غیر متعارفی می‌توانیم جسورانه عمل کنیم و در عین حال به کارهای مهم خودمان می‌اندیشیم؛ و کسانی را به حق می‌توان دارای روح (پسوخته مقایسه کنید با برنت، *Ess. and Add.* 141) بهتر دانست که خوب می‌دانند چه چیزی ترسناک است و چه چیزی دلپسند، و این دانش آنها را از اقدام به کارهای ترسناک باز نمی‌دارد.»

۹۱. نیک‌یاس ظاهراً شاگرد مستعدی برای سقراط بوده است؛ زیرا نکته‌ای را متذکر می‌شود که خود سقراط عیناً در گرگیاس ۵۱۲a-۵۱۱e بر زبان آورده است.

لاخس باز هم از روی طعنه می‌گوید به نظر نیک‌یاس فقط خدا می‌تواند شجاع باشد، و سپس ادامه‌ی بحث را به عهده‌ی خود سقراط می‌گذارد. سقراط ابتدا در تأیید نظر نیک‌یاس می‌گوید اگر شجاعت دانش باشد، پس هیچ حیوانی را نمی‌توان شجاع دانست، و در نتیجه، از این جهت بین شیر و آهو تفاوتی وجود نخواهد داشت. نیک‌یاس این برداشت را تصدیق می‌کند و حتی آن را شامل حال کودکان نیز نمی‌داند،^{۹۲} زیرا شجاعت با بی‌باکی جاهلانه فرق دارد. شجاعت خردمندانه کمیاب است، اما جسارت‌های نابخردانه، در بین مردان و زنان، کودکان و حیوانات به وفور دیده می‌شود. لاکس این سخن را در خور سوفسطاییان می‌خواند، اما سقراط می‌گوید شایسته است که آن را مورد بررسی قرار دهیم، و سه نکته را در مورد آن گوشزد می‌کند. (۱) در اوایل بحث گفته شد که شجاعت بخشی از فضیلت (آرته) است، و فضیلت اجزای دیگری نیز دارد که خویش‌داری و عدالت از جمله‌ی آنهاست. (۲) ترس یعنی انتظار حادثه‌ی ناگواری که هنوز محقق نشده است.^{۹۳} (۳) دانش واقعی در هر شاخه‌ای اعم از پزشکی، کشاورزی، علوم نظامی یا هر رشته‌ی دیگری، متعلقِ خویش را در هر سه زمان گذشته و حال و آینده مورد شناسایی قرار می‌دهد. بنابراین اگر شجاعت عبارت است از علم به آنچه مایه‌ی ترس یا امید است، یعنی علم به خیر یا شر آینده است، پس این علم بایستی هر سه زمان را در بر گیرد، یعنی خوب و بد را به طور کلی نشان دهد. اما اگر کسی چنین دانشی را داشته باشد یقیناً تمام فضایل - خویش‌داری، عدالت، دینداری و غیره - را خواهد داشت، در حالی که گفتیم شجاعت فقط بخشی از فضیلت است. بنابراین هنوز روشن

۹۲. شایان ذکر است که واژه‌ی یونانی برای مفهوم شجاعت، یعنی آندریا *ανδρεία*، از نظر لغوی به معنی «مردانگی» است، هر چند از اشکالات لاکس برمی‌آید که این معنی ریشه‌شناختی اهمیت خود را در استعمال عام از دست داده بود.

۹۳. سقراط این تعریف ترس را در پروتاگوراس ۳۵۸d تکرار می‌کند.

نساخته‌ایم که خود شجاعت چیست.

شرح

رقابت حسودانه‌ی دو سردار سپه در جلب موافقت سقراط، و زخم زبان مکرر آن دو بر یکدیگر، مباحثات یکی به داشتن فرهنگ بالاتر و آشنایی بیشتر با سقراط، سخن دیگری مبنی بر اینکه «با اینگونه مباحث ناآشنا هست» اما به ادامه دادن آن علاقه شدیدی دارد، زیرا مقاومت سرسختانه‌ی سقراط را به چشم خود دیده است و تعریف شجاعت به نظر او همین است و اعلام اینکه «روحیه‌ی مبارزه در او تحریک شده است» (a 194)، نکته قابل توجهی در این اثر افلاطون است، و تأثیر آن در سرتاسر محاوره به چشم می‌خورد.

لاخس از جمله محاوراتی است که پژوهشگران در تعیین هدف واحدی برای آن به زحمت افتاده‌اند، و چیزهای مختلفی را به عنوان «هدف اصلی»، «هدف حقیقی»، «مقصد بنیادی»، «موضع واقعی»، «محتوای اصلی»، «غایت کلی محاوره»، و غیره متذکر شده‌اند. همان‌طور که گروهی گفته است، این سخنان «معمولاً به معنی بزرگ جلوه دادن یک بُعد (محاورات) به بهای ابعاد دیگر، و مهم‌تر دانستن است».^{۹۴} بی‌ثمر بودن این کار آنگاه معلوم می‌شود که ببینیم درباره‌ی محاوره‌ی کوتاه و ساده‌ای چون لاخس، ابتدا شوری (15 n.77) می‌نویسد: هدف اصلی آن برخلاف نظر تسلر تحویل همه‌ی فضایل به دانش نیست، روشن ساختن وحدت فضیلت هم نیست (هورن)، و

۹۴. CQ 1933, 203. گروهی با وجود اینکه می‌گویند چنین قصدی در سر ندارد، اعلام می‌کند که با این حال «کاملاً روشن است که پروتاگوراس، حمله‌ای بر سوفسطاییان محسوب می‌شود و پروتاگوراس به عنوان نماینده‌ی این گروه انتخاب شده است». اگر سخنان افلاطون را در درباره‌ی پروتاگوراس به دقت مطالعه کنیم، به حق می‌توانیم در درستی سخن گروه تردید کنیم.

حتی تأیید تعریف «پایداری خردمندانه» نیز نیست (برخلاف نظر بونیتس که می‌گوید سقراط فقط این تعریف را رد نکرده است)، بلکه تنها هدف آن توضیح تضاد میان نیکپاس و لایس است به مثابه نمونه‌ای از «مشاجره‌ای که در سیاستمدار ۳۰۶، ۳۰۷ توصیف کرده است»؛ و سپس ویلاموویتس (۱، ۱۸۶) می‌گوید تعریف شجاعت از اهمیت زیادی برخوردار نیست، و منظور اصلی افلاطون عبارت است از دفاع از سقراط و احیای نام و آوازه‌ای او؛ و فریدلندر می‌گوید این محاوره بیشتر به تعلیم و تربیت مربوط است تا به شجاعت. کروازه (Budé 88) تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تعریف شجاعت «بهانه‌ای بیش نیست»، افلاطون در این محاوره فقط می‌خواهد «روشی را به معرض نمایش بگذارد». و افراد زیادی نیز در این راستا ادعاهای بی‌پایه‌ای را مطرح کرده‌اند، فی‌المثل هورنفر Horneffer (در کروازه، همان) می‌گوید: افلاطون می‌خواهد نظریه‌ی سقراط را ابطال کند و نظریه‌ی خاص خودش را از نظریه‌ی استادش تمیز دهد؛ یا هینسکه Hinske که (در Kant-Stud. 1968) می‌گوید «موضوع اصلی» آن عبارت است از تأمل بر روی راه‌های علاج بحران عمیقی که آتن را دربر گرفته بود.^{۹۵} در تفسیر محاورات بعدی از ارجاع به این دسته از مفسران تنگ نظر خودداری خواهیم کرد.

پس این محاوره، صرف‌نظر از ارزش ادبی و نمایشی قابل ملاحظه‌ی آن، حاوی چه مطالبی است؟ محاوره‌ی دیگری را که همانند این محاوره بود - ائوتوفرون -، پیش از ملاحظه کردیم: سقراط تعریفی می‌خواهد؛ مخاطب به جای تعریف، نمونه‌ای را ذکر می‌کند؛ سپس تعریف کلی‌ای پیشنهاد می‌شود؛ این تعریف نیز غلط از آب درمی‌آید؛ به دنبال ابطال تعریف مخاطب، نظریه‌ی مثبت

۹۵. او برین در (8 n. 117) Socr. Parad. 117-18، پاره‌ای از این تفسیر را آورده و مورد نقادی قرار داده است.

نیکياس و سقراط مطرح می‌شود؛ این پاسخ نیز نمی‌تواند در برابر انتقادهای وارد شده دوام آورد، و بالاخره طرفین بحث به شکست خودشان اعتراف می‌کنند، اما قرار می‌گذارند که بحث را فردا پی گیرند. سقراط بارها به نادانی خویش اعتراف می‌کند. نیکياس و لاکس در امر آموزش و پرورش استاد هستند. آنها بایستی به مطلب مورد نظر علم داشته باشند، وگرنه نمی‌توانند با این درجه‌ی از اطمینان سخن بگویند (186c-d)، همان سخنی که در ائوتوفرون 15d، درباره‌ی شخص ائوتوفرون آمده بود). وقتی لاکس از سقراط می‌خواهد که موضوع مورد بحث را به آنها «بیاموزد»، او ابراز تمایل می‌کند که «به مشاوره پردازند همراه یکدیگر به بررسی موضوع اقدام کنند» (189c). شایان ذکر است که سقراط فقط برای اینکه تعریف مقبولی از لاکس بیرون کشد،^{۹۶} از هر سه نوع استدلالی که ممکن است ضرورت داشته باشد سود می‌جوید. (۱) رفتارهای غیر شجاعانه‌ای ذکر می‌کند که در این تعریف می‌گنجند (تعریف مانع نیست). (۲) رفتارهای شجاعانه‌ای هست (مانند گریز به جای ایستادگی در برابر دشمن) که در این تعریف نمی‌گنجند (تعریف جامع نیست). (۳) خود تعریف عرضه شده (در اینجا «پایداری») ممکن است در شرایط خاصی خلاف مفهوم مورد نظر درآید (non *et idem*).

جنبه‌های مثبت آموزه‌ی سقراطی در اینجا نیز کم نیستند. هر چند جست و جوی تعریف شجاعت ظاهراً به شکست می‌انجامد، در پرتو آشنایی کلی با سقراط، نتیجه‌گیری‌های مثبتی را در این محاوره ملاحظه می‌کنیم که به هیچ وجه پوشیده نیستند. از جمله‌ی آنها این سخن است که (190c) پیش از امید بستن به القای فضیلت به دیگران، بایستی به چیستی آن علم داشته باشیم.

سقراط این سؤال عمداً کنار می‌گذارد تا فضیلت خاصی (بخش یا نوعی از کل فضیلت) را که در اینجا مورد نظر هست - یعنی شجاعت را - بررسی کنند. بنابراین سثوالی که به نظر سقراط دارای اهمیت اصلی است، دست کم ظاهراً، بی‌پاسخ می‌ماند. (مقایسه کنید با منون ۷۱e، پروتاگوراس a ۳۶۱-۳۶۰e). عقیده‌ی واقعی سقراط این است فضیلت امری است واحد، و نه چیزی مرکب از اجزای متمایز، اما او در اینجا بر پایه‌ی پیش فرض‌های خود آنها شروع می‌کند.^{۹۷} اما بالاخره نیکیاس مطلبی را که از سقراط آموخته بود بر زبان می‌آورد: انسان در چیزی خوب (*αγαθος*) است که دانش داشته باشد، در جایی بد است که نادان باشد، پس شجاعت نوعی دانش است، و بلکه به ضمنی می‌توان گفت این سخن درباره‌ی هر خوبی‌ای صادق است. (۱۹۴c-d). اگر شجاعت را جدا از دیگر اجزای فضیلت در نظر بگیریم، می‌توان در تعریف آن گفت: علم به اینکه چه چیزی ترسناک است و چه چیزی ترسناک نیست، اما استدلال سقراط به اینجا منتهی می‌شود که هر کس این دانش را داشته باشد به تمام چیزهای خوب و بد، و به نحوه‌ی تولید آنها علم پیدا می‌کند، و چنین کسی «فاقد هیچ یک از فضایل، خوشتن‌داری یا عدالت، یا دینداری نخواهد بود» (۱۹۹ c-d). می‌خواستیم جزوی از فضیلت را بشناسیم، اما عملاً به شناخت کل آن رسیدیم. پس اگر شجاعت را، که نوع خاصی از فضیلت است، در نظر بگیریم آنها در فصل قریب آن موفق نشده‌اند؛ اما (به نظر سقراط) حقیقت این است که همه‌ی به اصطلاح فضیلت‌ها، در نهایت به یک چیز، یعنی دانش و خوب، تحویل می‌یابند؛ سقراط این نظریه را در پروتاگوراس به طور مفصل بررسی می‌کند، او فضیلت‌های مختلف را به تدریج در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و اثبات می‌کند

۹۷. این نکته از دیتزل، همان، ۵۱ است. درباره‌ی این عقیده سقراط که فضیلت یک چیز، یعنی دانش، است، رک به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳۹ و بعد؛ و افلاطون هر چند در تکمیل و غنی ساختن آن اقدام کرد، هیچ وقت آن را انکار نکرد. مقایسه کنید با قوانین c-d ۹۶.

که همه‌ی آنها یک چیز هستند. با در نظر داشتن این نکته می‌توان به قسمت‌هایی از محاوره اشاره کرد که در همین راستا قرار دارد. در d ۱۹۲ سقراط و لاکس هر دو قبول می‌کنند که شجاعت همیشه باید نتایج سودمندی داشته باشد و هیچ وقت به زیان نیانجامد. در منون (۸۷d-۸۸d) همین سخن را درباره‌ی کل فضیلت مطرح می‌کنند و مستقیماً به این نتیجه می‌رسند که فضیلت همان دانش است. سقراط در d ۱۹۱، فضیلت را شامل مقاومت در برابر لذت‌ها و دردها نیز می‌داند، یعنی به طور ضمنی به برابری آن با دیگر فضایل معتبر، از جمله اعتدال یا خویش‌داری (سوفروسونه؛ مقایسه کنید با میهمانی c ۱۹۶، فایدروس d-e ۲۳۷، جمهوری e ۴۳۰) اشاره می‌کند. و بالاخره محاوره‌ی لاکس به اثبات عقل‌گرایی اخلاقی سقراط می‌پردازد:

آیا تصور می‌کنی کسی جزوی از فضیلت را کم خواهد داشت، اگر به تمام چیزهای خوب علم داشته باشد و چگونگی به وجود آمدن آنها را در زمان‌های حال و گذشته و آینده به خوبی بفهمد و همین‌طور در خصوص شر؟ آیا او فاقد خویش‌داری یا عدالت یا دینداری خواهد بود، در حالی که فقط او می‌داند که در رابطه با هر دوی خدایان و انسان‌ها، از چه چیزی باید ترسید و از چه چیزی لازم نیست بترسیم، و چگونه می‌توان خوب را به دست آورد، زیرا می‌داند که رفتار مناسب با آنها چگونه است؟ (d ۱۹۹)

دست کم در این نکته‌ی بنیادی هنوز در مرحله‌ی سقراطی قرار دادیم. در اینجا، دانش علت تامه‌ی فضیلت است، و هیچ اشاره‌ای به دیدگاه بعدی افلاطون در خصوص نقش عواطف در کردار صحیح یا غلط، و به دنبال آن تقسیم روح به دو

«جزو» یا بیشتر، به چشم نمی خورد.^{۹۸} یکی دیگر از مطالب سقراطی عبارت است از اشاره به تعلیم و تربیت در ۱۸۵e به مثابه «مراقبت از روح» (که در دفاعیه نیز آمده بود) و اینکه جمله‌ی مذکور و جمله‌ی بعد از آن به مسئله‌ی «خودشناسی» و مطالبه‌ی گزارشی از زندگی شخص منتهی خواهد شد - یعنی همان چیزی که نیکیاس در ۱۸۷e به آن متفطن می شود.

لاخس درخصوص صورت‌های جوهری، نسبت به اثوتوفرون، در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار دارد. کلمات ایدوس، ایده و اوسیا (هستی یا ذات) در این محاوره به کار نرفته‌اند، و از عنصر مشترک مورد پژوهش، یعنی الگو، نیز خبری نیست. عباراتی که برای این منظور به کار رفته‌اند عبارتند از: «شجاعت چیست؟» (۱۹۰d و غیره)، «شجاعت که در تمامی این نمونه‌ها یکسان است چیست؟» (۱۹۱e)، «آن چیست که در همه‌ی اینها هست؟» (۱۹۲c)، «نیکیاس وقتی اسم «شجاعت» را به کار می برد چه چیزی در ذهن خود تصور می کند؟» (۱۹۷e).^{۹۹} سقراط در ۱۹۲d این مفهوم را به نام دیگری نیز می نامد: «آن چه نیرویی (یا قوه‌ای، *δυναμς*) است که در لذت و درد و سایر چیزهایی که

۹۸. شوری و هوربر (در مورد شخص اخیر رک به 101, 1968, CP) برای تفسیر لاخس از تمایزی استفاده می کنند که افلاطون در جمهوری میان عقل و عاطفه ایجاد کرده است. به نظر آنها لاخس نماینده‌ی بُعد عاطفی شجاعت است، و نیکیاس نشان جنبه‌ی معرفتی آن. این دو از این نظر واقعاً در نقطه‌ی مقابل یکدیگر قرار دارند، اما افلاطون جانب سقراط را می گیرد و از نیکیاس نیز تا آنجا حمایت می کند که از سقراط نقل قول کرده باشد. اینکه لاخس سقراط را الگوی شجاعت می نامد فقط برای اثبات این نکته آمده است که فیلسوف حقیقی (افلاطون) علی رغم اعترافات سقراط به نادانی اش، او را فیلسوف حقیقی می دانست (فقط در نتیجه‌ی تضمین دانشی که دارد به کردار صحیح می پردازد).

۹۹. واژه‌ی یونانی در این مورد به مفهوم معیار و شاخص نزدیک می شود. عبارت *ποτε βλέπων* و *οποι και χρωμενος αυτη παραδειγματι*: ۶ e با اثوتوفرون و *ινα εις εκεινην αποβλεπων* و نیز با کراتولوس ۳۸۹a و غیره.

برشمردیم، یکسان است و شجاعت نام دارد؟»؛ و لایخس در ۱۹۲c به طبیعت آن اشاره می‌کند: «اگر مجبور باشم از چیزی سخن گویم که طبیعت آن در همه‌ی این موارد سریان دارد» (το δια παντων πεφυκος). لازم است اینگونه عبارت‌ها را به خاطر داشته باشیم، و توجه بکنیم که آنها در روند شکل‌گیری اندیشه‌ی افلاطون درخصوص صورت‌های مقدم بر نمونه‌ها، اهمیت بیشتری خواهند یافت. یگانه‌ی عبارتی که می‌توانیم با این موضوع مرتبط بدانیم هشدار سقراط است به اینکه اگر آنها بحث را ناتمام بگذارند «خود شجاعت بر آنها خواهد خندید» (۱۹۴a). این تشخص دادن گذرا به موضوع بحث، یا در غالب موارد به خود استدلال (مانند پروتاگوراس a ۳۶۱، مقایسه کنید با خارمیدس c-d ۱۷۵)، از جمله‌ی عادات مکالمه‌ای سقراط بوده، و اهمیت فلسفی نداشته است، هر چند عبارت «خود شجاعت» در محاورات بعدی اهمیت زیادی به دست می‌آورد.^{۱۰۰} عبارت مذکور را در اینجا بایستی در بطن متن قرائت کرد.

افلاطون درباره‌ی شجاعت و رابطه‌ی آن با کل فضیلت مطالب زیادی دارد که عمدتاً در پروتاگوراس و جمهوری (به ویژه در ۴۳۰b) آورده است. او تا اواخر عمر خویش - در قوانین - نیز به اصل این دیدگاه پایدار ماند، هر چند آن را با اصطلاحات دیگری بیان کرد. (ر. ک. قوانین c-e ۹۶۳، و هوربر، همان، ۱۰۲). لازم است این نکته را در نظر داشته باشیم.

۵. لوسیسی

تاریخ.^{۱۰۱} در خصوص محاوراتی از این دست، اختلاف نظرهای متعارفی وجود دارد. لایزگانگ (RE 2403f.) می‌گوید: استواری زبان این محاوره، آن را در پایان

۱۰۰. این عبارت فقط در لایخس آمده است، و در ائوتوفرون درباره‌ی دینداری به کار نرفته است.

۱۰۱. درخصوص ادعاهای پیشین در رابطه با منحول بودن این اثر - که امروزه فاقد اعتبارند - نگاه کنید به لیوین در 2. Anton and Kustas, *Essays* 248 n.

دوره‌ی اول یا آغاز دوره‌ی دوم قرار می‌دهد، و دیتنبرگر حتی آن را سپس‌تر از میهمانی قرار داد (البته این احتمال خیلی بعید است)، فون‌آرنیم و ویلاموویتس آن را به خارمیدس نزدیک‌تر می‌دانند (که خیلی محتمل می‌نماید؛ فون‌آرنیم در *Rh. Mus. 1916, 386, Jugendd. 138* و *آن را مقدم بر خارمیدس می‌داند*)، و عمدتاً آن را متعلق به دوره‌ی اولیه‌ی سقراطی می‌دانند. اشتنتسل احتمال می‌دهد (*PMD 10*) که این محاوره پس از فایدون نوشته شده باشد، به نظر گروه (n. 2) *P.'s Th. 216* «محتمل پس از اکثر محاورات اولیه تألیف شده است»، شوپلیک (*Lys. 77*) آن را حد فاصل بین دوره‌ی اولیه و دوره‌ی میانی می‌داند. به طور آزمایشی می‌توانیم آن را «از محاورات سپس‌تر دوره‌ی اولیه» به شمار آوریم، و حتی موقتاً بگوییم که افلاطون آن را تقریباً همزمان با خارمیدس و یا شاید پیش از آن نوشته است.^{۱۰۲}

هیچ قرینه‌ای درخصوص تاریخ نمایشی محاوره به چشم نمی‌خورد، و ضرورتی نیز برای این کار وجود ندارد. سقراط در پایان محاوره (۲۳۳b) خود را «پیرمرد» می‌خواند، اما چون او به صورت غیر جدی با دو پسر بچه‌ی دوازده یا سیزده ساله سخن می‌گوید، نمی‌توان بر این کلمه اهمیت زیادی داد.

صحنه و شخصیت‌ها. جاننداری و جذابیت صحنه‌ی این محاوره تحسین همگان را برانگیخته است. به خوبی دیده می‌شود که افلاطون در ترسیم صحنه و

۱۰۲. ای. دبلیو. بگمان A. W. Begemann در رساله‌اش درباره‌ی لوسیوس، این محاوره را به منزله‌ی تمرینی در منطق نسبی تلقی کرده، و بر همین اساس آن را با پارمیندس هم‌دوره میداند. ر. ک. به بررسی آن از سوی دو وریس de Vries در *Mnemos. 1966* (این رساله به زبان هلندی تألیف شده است، اما مولف خلاصه‌ای نیز به زبان انگلیسی آورده است). شوپلیک نیز در *Lysis, 12-17* خلاصه و نقدی از رساله‌ی بگمان را عرضه کرده است.

توصیف شخصیت‌ها چه زحمتی کشیده است و نیز مهارت او در بیرون آوردن مطالب فلسفی از بستر طبیعی زندگی روزمره کاملاً مشهود است. موضوع بحث که دوستی، یا به طور کلی علاقه‌ی یک شخص نسبت به شخص دیگر در انواع مختلف، است، بایستی در شخصیت‌های محاوره تبلور یابد.^{۱۰۳} بدین ترتیب شخصیت‌های محاوره، غیر از سقراط، چهار نفرند: دو پسر بچه که دوست صمیمی یکدیگرند، و دو جوان بزرگ‌تر که ستاینندگان آنها هستند. افلاطون از هیپوتالس جوان و معشوق او لوسیوس فقط در این محاوره سخن گفته است، در تاریخ نیز کسانی بدین نام سراغ نداریم، هر چند در ابتدای محاوره می‌خوانیم که خانواده‌ی لوسیوس از نظر ثروت و کسب پیروزی در بازی‌ها مشهور بوده است.^{۱۰۴} عاشق و معشوق دیگر، یعنی کتسیپوس و منکسنوس، عمو و برادرزاده هستند (۲۰۶d). این دو از دوستان صمیمی سقراط بودند و در حین مرگ او نیز حضور داشتند (فایدون ۵۹d). کتسیپوس را، که ظاهراً شخصی عاشق پیشه بوده است، دوباره در اثوتودموس می‌بینیم که به معشوق دیگری، کلینیاس، دل سپرده است؛ و منکسنوس (اگر، چنانکه احتمال می‌رود، همین شخص باشد) محاوره‌ای به نام خویش دارد.

مکان محاوره به طور دقیق توصیف شده است. سقراط، که همیشه به ورزشگاه‌ها سر می‌زده است، به قصد رفتن از آکادمی به سوی لوکیوم، راه خود را در فاصله‌ی نزدیکی از دیوار بیرونی شهر طی می‌کند. در دروازه‌ی کنار چشمه‌ی پانوپس Panops با گروهی از جوانان، از جمله هیپوتالس و کتسیپوس ملاقات می‌کند؛ این دسته از او می‌خواهند که همراه آنها به ورزشگاه جدیدی که در آنجا

۱۰۳. رابطه‌ی ترسیم شخصیت با فلسفه در لوسیوس موضوع یادداشتی است از هوربر در CJ41 (1945-6).

۱۰۴. اما ظاهراً قبر دختر او را پیدا کرده‌اند. این دختر به حق ایستمونیکه Isthmonike نام داشته است. (ویلاموویتس 2, 69 n. 2, Pl. II, با ارجاع به Ath. Mitt. XXXVII, 227).

ساخته شده است وارد شوند، و می‌گویند آنها در آن ورزشگاه تحت سرپرستی سوفسطایی‌یی به نام میکوس Mikkos (اسم او فقط در اینجا آمده است) که آشنا و مورد احترام سقراط است، به بحث و گفت و گو می‌پردازند. سقراط از کسان دیگری که در آنجا هستند سؤال می‌کند، و به دنبال آن سخنانی طعنه‌آمیز درخصوص عشق هیپوتالس به لوسیسی، سرودها و اشعار او در ستایش لوسیسی و نیاکانش رد و بدل می‌شود، و کتسیپوس می‌گوید گوش دوستان هیپوتالس از شنیدن اینگونه مطالب کر شده است. سقراط می‌گوید ستودن بیش اندازه‌ی معشوق، غیر عاقلانه است زیرا باعث غرور و تسخیرناپذیری او می‌شود. او همچنین اضافه می‌کند که اگر بتواند لوسیسی را ملاقات کند سعی خواهد کرد تا نشان دهد که با او به چه شیوه‌ای بایستی سخن گفت.^{۱۰۵} هیپوتالس می‌گوید ملاقات او آسان است. منکسنوس و لوسیسی دوست صمیمی یکدیگرند و هر دو در ورزشگاه هستند. به علاوه، امروز عید است و جشنی برپاست و بنابراین بچه‌ها و جوانان بزرگ‌تر به هم آمیخته‌اند. آنها وارد می‌شوند، و می‌بینند که مراسم تمام شده است و برخی از بچه‌ها با همان لباس جشن در رختکن ورزشگاه مشغول قاپ‌بازی هستند؛ سقراط و همراهانش در گوشه‌ی دیگر ورزشگاه بر زمین می‌نشینند و منکسنوس به جمع آنها می‌پیوندد و به دنبال او لوسیسی نیز - پس از غلبه بر شرم خویش - وارد می‌شود. هیپوتالس در جایی قرار می‌گیرد که لوسیسی او را نبیند.

پیش از پرداختن به اصل بحث لازم است توضیح دهیم که موضوع این محاوره فیلوس و فیلیا است، و تصور صحیح مفاد این واژه برای خوانندگان غیر یونانی با

۱۰۵. سقراط - که در هیچ مورد دیگری ادعای خاصی نمی‌کند - در اینجا، b-c ۲۰۴، خود را متخصص مسایل مربوط به عشق می‌خواند. (مقایسه کنید با میهمانی، ۱۹۳e). درباره‌ی این ادعا و اهمیت آن رک به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۲، بند (۳).

مشکلات زیادی مواجه است.^{۱۰۶} فیلوس اگر به صورت اسم به کار رود به معنی «دوست» است و اگر به عنوان صفت استعمال شود غالباً معنای مفعولی «محبوب»، «معشوق» یا «عزیز» را افاده می‌کند. اما در کلمات مرکب، «فیل-» دارای معنی فاعلی است که نمونه‌های آن «فیلانترویپیست = بشر دوست»، «فیلو سوفر = دانش دوست»، «فیل هلن = دوستدار یونان» و غیره هستند. این استعمال بسیار رایج است: فیلیپوس (شیفته‌ی اسب)، فیلوماتس (عاشق یادگیری، اهل مطالعه)، فیلو تیموس (طالب احترام، جاه طلب)، فیلوپونوس (علاقمند به کار، کوشا). فعل فیلین *Philein* - دوست داشتن، عشق ورزیدن یا دل باختن - از محبت والدین گرفته تا ولع شخص شکم‌پرست برای غذا را شامل می‌شود. این واژه به خودی خود معمولاً بر عشق جنسی دلالت نمی‌کند و برای آن منظور از کلمات اروس (اسم) و اِران (فعل) استفاده می‌کنند. ملاحظه‌ی نمونه‌هایی از موارد استعمال این دو واژه نشان خواهد داد که بین آنها تمایز صریحی وجود دارد، هر چند اروس بایستی متضمن فیلیا باشد، و عملاً هم چنین است، اما عکس این قضیه صادق نیست. افلاطون در قوانین a ۸۳۷ می‌گوید فیلیا اگر تند، شدید یا احساساتی (*σφοδρον*)؛ ارسطو نیز در اخلاق نیکوماخوس ۱۱۵۸ a ۱۲ اروس را «نوعی افراط» می‌نامد) باشد «اروس نامیده می‌شود»؛^{۱۰۷} و در فایدروس ۲۳۱c: «کسانی که عاشق‌اند نسبت به دوست یا محبوب خویش دوستی یا محبت (فیلین) خاصی احساس می‌کنند». در ۲۵۶c: عاشقانی که تسلیم تمایلات جسمانی خویش می‌شوند دوست باقی می‌مانند، ولی درجه‌ی دوستی آنها کمتر از کسانی است که عفت می‌ورزند. در اورپیدس (زنان تروایی ۱۰۵۱)، هکوبا - که نگران سلطه‌ی مستمر هلن بر

۱۰۶. همچنین رک به ۲ n. Taylor, *PMW* 65.

۱۰۷. اما نه همیشه. سقراط احساس پدر لوسیپس نسبت به او را با عبارت *σφοδρα φιλει* بیان می‌کند (۲۰۷d).

منلائوس است - می گوید، «کسی که برای همیشه عشق نورزد عاشق نیست»، و بالاخره ارسطو (تحلیل اول ۷۰a ۶)، به عنوان مثالی برای امر احتمالی، می گوید: محتمل است که معشوقان نیز نسبت به عاشقان خود احساس محبت (فیلین) کنند.^{۱۰۸} خود محاوره‌ی لوسیوس نیز در روشن ساختن معنی واژه به ما کمک می‌کند.

نکته‌ی دیگر این است که فیلیا به روابط میان انسان‌ها منحصر نمی‌شود. ارسطو (اخلاق نیکوماخوسی ۱۶ ۱۱۵۵a) می‌گوید والدین پرندگان و سایر حیوانات نیز مانند انسان‌ها نسبت به فرزندان خودشان احساس فیلیا دارند. در کتاب گیاه‌شناسی ثئوفراستوس از فیلای میان گیاهان سخن رفته است. فیلیدر فلسفه‌ی امپدکلس همان نیروی کیهانی است که عناصر مادی عالم را با هم ترکیب می‌دهد، میان انسان‌ها عشق و رابطه برقرار می‌سازد، و آثار نیک به بار می‌آورد. (ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۲۶۷، یادداشت ۱.) در تیمایوس افلاطون (۳۲c ۲) بین عناصر تشکیل دهنده‌ی جهان، فیلیا حاکم است زیرا آنها با نسبت‌های هندسی به همدیگر مربوطند؛ در گرگیاس (۵۰۸a) آسمان و زمین نیز مانند خدایان و انسان‌ها با حلقه‌های فیلیا، نظم و دیگر فضایل به یکدیگر پیوسته‌اند. این سخنان را نباید استعاره‌ی محض دانست. ارسطو در اخلاق (b ۱ ۱۱۵۵ و بعد) به صراحت میان فیلای روانی (انسانی) و فیلای مادی فرق گذاشته است.^{۱۰۹}

۱۰۸. مشروط بر اینکه *τους ἐρωμένους* و *τους φθονούντας* را فاعل افعالشان بدانیم، اما هم از حیث دستور زبان و هم از نظر محتوا، می‌توان گفت: طبیعی است که انسان از رقیب خویش متنفر باشد و نسبت به کسانی که احساسات او را برمی‌انگیزند محبت احساس می‌کند. بنابراین معنای قسمت اخیر عبارت با فایدروس ۲۳۱c، و لوسیوس ۲۱۲b-c همسو خواهد بود. برای رابطه‌ی میان فیلیا و اروس همچنین نگاه کنید به ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۶-۱۱۵۷a ۶.

۱۰۹. برای نگارش آنچه در بالا آمده است همه‌ی متون پژوهشی مربوط به *φιλία* را نخوانده‌ام. ←

خلاصه‌ی محاوره (از ۲۰۷b به بعد)

(محاوره دارای صورت گزارشی است و سقراط آن را نقل می‌کند)

سقراط به پرسیدن سؤالاتی طعنه‌آمیز از منکسنوس درباره‌ی دوستی او و لوسیسی می‌پردازد، و سپس منکسنوس را رها می‌سازد، و پرسش و پاسخ را با لوسیسی ادامه می‌دهد. پدر و مادر لوسیسی او را دوست دارند و خواهان نیکبختی او هستند، اما اختیار و آزادی او را در هر کاری محدود می‌کنند، و حتی خود او را در اختیار برده‌ای (پایداگوگوس = لاله) قرار می‌دهند، در حالی که بردگان در انجام کارهایی آزادند که او در اشتیاق آنهاست، نمونه‌ی این کارها راندن ارابه‌ی پدر اوست. چرا چنین است؟ لوسیسی می‌گوید علت این امر خردسالی اوست، اما سقراط به زودی نشان می‌دهد که مسئله‌ی سن مطرح نیست، بلکه علت را بایستی در توانایی و فهمیدن جست و جو کرد. اگر پدر و مادر او بدانند که او بر انجام این کارها تواناست، مانعی برایش ایجاد نمی‌کنند. اگر پدر لوسیسی بداند که او خانه را بهتر از خود وی اداره خواهد کرد عنان اختیار را به دست او می‌دهد، درست همان‌طور که مردم آتن در اداره‌ی شهر خویش بر کسانی اعتماد می‌کنند که به نظرشان در علم سیاست دانا هستند. به علاوه، هیچ کسی حاضر نیست کسی را «از آن جهت که بی‌فایده است» به دوستی بگیرد. اگر لوسیسی دانا گردد هر کسی او را به دوستی برخواهد گزید و به او خواهد پیوست، زیرا او در اثر دانش خویش به آنها فایده و خیر خواهد رسانید، اما اگر نادان باشد حتی پدر و مادرش نیز او را دوست نخواهند داشت. بنابراین در چیزهای که علم نداریم نباید غرور

← برای شروع مطالعات بیشتر رک به:

F. Dirlmeier, *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum* (diss. Munich 1931).

داشته باشیم. «و تو ای لوسیسی، همین که به معلم احتیاج داری، نشان می دهد که هنوز دانا نیستی.»

لوسیسی: درست است.

سقراط: بنابراین مغرور نیستی؟

لوسیسی: تصور نمی کنم مغرور باشم.

بدین ترتیب، سقراط، همان طور که وعده کرده بود، نشان داد که چگونه باید با معشوق سخن گفت، و در روح او به جای غرور، تواضع را پرورش داد. نزدیک بود این سخن را به هیپوتالس بگوید که یادش افتاد که او نمی خواهد لوسیسی از حضورش در آن محفل آگاه باشد. در این هنگام منکسنوس باز می گردد و لوسیسی پنهانی از سقراط می خواهد که آنچه را برای او گفته است بر منکسنوس نیز بازگوید. سقراط از او می خواهد که خودش این کار را انجام دهد؛ اما لوسیسی از سقراط می خواهد که دست کم بحث دیگری با منکسنوس در پیش گیرد، زیرا منکسنوس اهل بحث و استدلال است و او می خواهد که مجاب شدن وی را به چشم ببیند. (۲۱۱b).

بدین ترتیب سقراط طبق معمول از نادانی خویش ابراز نارضایتی می کند. او هیچ چیزی را همپایه ی دوست خوب نمی داند، اما هنوز حتی نمی داند که چگونه یک شخص دوستِ شخص دیگری می شود. منکسنوس و لوسیسی بی گمان این نکته را می دانند، زیرا آن دو پیوند استوار دوستی را در میان خویش برقرار ساخته اند. بنابراین منکسنوس باید این راز را برای سقراط بگشاید، و ابتدا به این سؤال پاسخ دهد: اگر کسی به کسی دیگر دل ببندد کدام یک از آن دو را می توان دوست نامید، عاشق را یا معشوق را؟ به نظر منکسنوس هیچ فرقی نمی کند [یعنی هر دو را]. اما ممکن است الف دوستدار ب باشد، ولی ب هیچ عنایتی به او نداشته باشند، و این همان داغی است که برخی عاشقان بر سینه دارند، آنها به معشوق های خود محبت می ورزند در حالی که معشوق هایشان از

آنها متنفر هستند. در این حالت کدام یک از آن دو دوست (فیلوس) است؟ منکسنوس می گوید هیچ کدام، و با پس گرفتن سخن قبلی خودش، قبول می کند که هیچ موجودی دوست موجود دیگر شمرده نمی شود مگر اینکه محبوب نیز به نوبه ی خود بر محبّ خویش عشق ورزد. بسیار خوب. در این صورت نمی توان گفت کسی اسب یا شراب یا چیز دیگری را دوست می دارد، مگر اینکه اشیاء مذکور نیز متقابلاً او را دوست داشته باشند (d212). حتی شما نمی توانید فیلسوف (دوستدار دانش) باشید مگر اینکه دانش (سوفیا) نیز به شما عشق بورزد. چون این سخن بی معنی است پس آنچه دوست داشته می شود محبوب (فیلون) کسی است که آن را دوست دارد، خواه نسبت به محبّ خویش احساس محبت بکند یا نه. طفل خردسال حتی در آن هنگام که از سوی پدر و مادرش تنبیه شده و از آنها متنفر است محبوب (فیلون) آنها تلقی می شود. بنابراین باید محبوب را «دوست» بنامیم نه محبّ را، و همین طور منفور را دشمن بخوانیم نه متنفر را. بنابراین خیلی ها محبوب دشمنانشان هستند و منفور دوستانشان. چنین چیزی غیر ممکن است، بنابراین محبّ باید دوست محبوب باشد و شخص متنفر باید دشمن فرد منفور تلقی شود. پس باز هم به نتیجه ی پیشین رسیدیم: ممکن است کسی دوست (فیلوس) کسی باشد که، او را دوست ندارد (فیلوس او نیست، یعنی از سوی او دوست داشته نمی شود) یا حتی دشمن اوست، و این هنگامی است که او کسی را دوست دارد که آن کس به او محبّت نمی ورزد یا حتی از او متنفر است؛ و این سخن در مورد دشمن بودن نیز صادق است.

در اینجا منکسنوس، همچون دیگران مقهور سحر سقراط واقع می شود و سکوت اختیار می کند؛ لوسیسی با حالت حجب و حیا می گوید با سقراط موافق است که بحث آنها از ابتدا مسیر درستی نپیموده است. سقراط از یک طرف شیفته ی دقت لوسیسی گشته است و از سوی دیگر مایل است که منکسنوس

نفسی تازه کند؛ به همین دلیل بحث را با لوسیسی پی می‌گیرد، و پیشنهاد می‌کند که ابتدا نظر شاعران، «پدران و پیشروان ما در دانایی»، را جویا شوند. هومر می‌گوید خدایان با نزدیک ساختن همجنس به همجنس، دوستی را در میان آنها برقرار می‌کند، و دانشمندان علوم طبیعی و کیهان‌شناسی نیز معتقدند هر مثلی خواهان مثل خویش است.^{۱۱۰} این سخن را فقط باید در میان انسان‌های خوب صادق بدانیم زیرا تبهکاران با نزدیک شدن به هم، دوست یکدیگر نمی‌شوند. شاید منظور آن نویسندگان این بوده است که بدها «مثل» یکدیگر نیستند - آنها آنقدر متلوّن و متغیرند که حتی با خودشان نیز سازگار نیستند - به طور ضمنی به ما گفته‌اند که فقط انسان‌های خوب می‌توانند دوست یکدیگر باشند.

اما این سخن نیز درست نیست (۲۱۴e). انسان‌های خوب نمی‌توانند آن خیری را به یکدیگر برسانند که به تنهایی از دست خودشان بر نمی‌آید، و بنابراین، چون کمکی به همدیگر نمی‌کنند، دلبستگی متقابلی در بین آنها نخواهد بود. به علاوه، نمی‌توان گفت انسان خوب دوستِ انسان خوب است نه از آن حیث که مثل هم هستند بلکه از آن جهت که خوب هستند، زیرا هر انسان خوبی از آن جهت که خوب است خودکفا است و چیزی کم ندارد، بنابراین لازم نیست به چیز دیگری دل ببندد تا فیلسوفِ آن باشد. انسان‌های خوب آنگاه که تنها هستند جای خالی یکدیگر را احساس نمی‌کنند و آنگاه که با همدیگر سودی از همدیگر نمی‌برند، بنابراین نمی‌توانند دوستِ یکدیگر باشند.^{۱۱۱}

۱۱۰. درباره‌ی جایگاه این اصل طبیعی در اندیشه‌ی ماقبل سقراطی ر. ک. ج ۱ و ۲ [متن انگلیسی]، نمایه، ماده‌ی «همجنس با همجنس». جالب است که سقراط کلماتِ *και ποιεῖ γνωριμον* را بر بیت هومر می‌افزاید.

۱۱۱. کلمه‌ی یونانی آگاتون (خوب) تداعی‌های عملی فراوانی دارد و همین امر فهم این سخنان را برای خوانندگان غیر یونانی با مشکل مواجه می‌سازد. آگاتون نیز در مقامِ صفتِ متناظری برای آرته، بیشتر از معادل انگلیسی آن، خوب بودن در چیزی را می‌رساند. مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۵ یادداشت ۳.

شاید باز هم راه درستی نیپیموده‌ایم. هسیود گفته است چیزهای همانند همیشه با هم نزاع می‌کنند - کوزه‌گر با کوزه‌گر، خنیاگر با خنیاگر، دریوزه‌گر با دریوزه‌گر - و نسبت به یکدیگر نفرت و دشمنی احساس می‌کنند. اصداد هستند که، از سرِ نیاز، رفتاری دوستانه با یکدیگر پیش می‌گیرند، تهیدست با ثروتمند، ناتوان با نیرومند، بیمار با پزشک، نادان با دانا (d ۲۱۵). در طبیعت هم خشک به دنبال رطوبت است، گرما خواهان سرماست، تلخ شیفته‌ی شیرین است، و همین‌طور؛ و اصداد هستند که غذای ضد خود را فراهم می‌سازند.^{۱۱۲} بنابراین ناهماندها هستند که با یکدیگر دوستی می‌کنند.

مجادله‌جویان هوشمند در اینجا بر ما خرده خواهند گرفت (a ۲۱۶). دشمنی متضاد دوستی است، پس بنا به استدلال ما، دشمنی دوستِ دوستی است و برعکس؛ و عادل دوست ظالم است، و آدم خویشان دار دوست شخص بی‌بند و بار. چنین چیزی غیر ممکن است، پس استدلال ما درست نبوده است، و نه هماندها می‌توانند دوست یکدیگر باشند و نه متضادها. این استدلال سقراط را متحیر می‌سازد، اما یگانه فرضی که باقی می‌ماند این است (e ۲۱۶) که آنچه خنثی است - نه خوب است و نه بد - فیلون چیزهای خوب باشد (نه چیزهای خنثی، زیرا در آن صورت باید به دوستی میان چیزهای همانند معتقد باشیم). بیماریِ شخص بیمار او را با پزشک دوست می‌گرداند. پزشک خوب است،

۱۱۲. این سخن نیز از نظریه‌ی علمی‌ای حکایت می‌کند که، به ویژه در میان نویسندگان دوره‌ی میانه، رایج بوده است. به نظر امپدکلس ترکیب عناصر متضاد حاصلِ کارِ مهر Love بوده است. برخی‌ها نشانی از نظریه‌ی «هماهنگی اصداد» هراکلیتوس را در این سخن سقراط می‌بینند، یا این نظریه‌ی او را به خاطر می‌آورند که عناصر «از مرگِ یکدیگر زنده‌اند» و اجسام آسمانی «از راه تعالی از زمین» تغذی می‌کنند. ارسطو که سخن به صراحت می‌گوید، به اسم از هراکلیتوس و امپدکلس یاد می‌کند (اخلاق نیکوماخوسی ۷-۴ b ۱۱۵۵). نیز ر.ک. به 1 n. 40 Lysis, Schoplick.

بیماری بد است، اما بدن - که ممکن است بیمار باشد یا سالم - خنثی است. پس چیزی که نه خوب است و نه بد به علت عروض بدی بر آن، با چیز خوب دوست می شود (۲۱۷b)، اما پیش از آنکه عروض آن امر بد، خود آن شیء خنثی را بد نساخته باشد. این نکته را باید توضیح دهیم (۲۱۷d). بعضی چیزها خودشان همان چیزی هستند که بر آنها عارض شده است، ولی برخی دیگر چنین نیستند. برای توضیح این نکته از سفید شدن موی سر به وسیله سفیداب و سفید شدن طبیعی آن در اثر پیری، به عنوان مثال، استفاده شده است. وقتی بدی بر چیزی عارض شود، ولی خود آن چیز هنوز بد نشده باشد، آن بدی باعث می شود که شیء مذکور به چیز خوب اشتیاق پیدا کند، اما اگر حضور بدی خود آن شیء را بد ساخته باشد، اشتیاق و دوستی آن را نسبت به امر خوب از بین می برد. بنابراین فیلسوفان دوستداران دانش نه دانایان هستند و نه کسانی که نادانی شان آنها را بد ساخته است. آنها این صفت بد - نادانی - را همراه خود دارند ولی آن قدر بد نشده اند که خود را به چیزی که علم ندارند دانا پندارند. در اینجا حاضران نیز تصدیق می کنند که واقعاً به شکار خویش دست یافته اند.

اما درنگ کنید - آیا این شکار ما رؤیا نیست؟ اجازه دهید جست و جوی خود را از این طریق پی گیریم (۲۱۸ d) که وقتی کسی به چیزی یا کسی عشق می ورزد یا با آن دوستی پیش می گیرد، این کار او علتی دارد و برای خاطر غایتی صورت می گیرد؛ آنها در این نکته به توافق می رسند؛ و آیا آن چیز که باعث دوستی میان دو دوست می شود، خودش فیلون محبوب نیست؟ چون منکسنوس این نکته را در نمی یابد و خود سقراط نیز کاملاً بر عقیده ی خویش مطمئن نیست، دوباره مثال پزشک و بیمار را مطرح می سازد. در اینجا چیزی که نه خوب است و نه بد، به دلیل حضور چیز بد و منفور (بیماری) در آن، با چیز خوب دوست می شود تا چیزی (سلامتی) را که هم خوب است و هم فیلون، به دست آورد. اما (همان طور که آنها به توافق می رسند) اگر سلامتی هم خوب است و هم

دوست داشتنی (فیلون)، بنابر آنچه گفتیم باید آن را نیز برای علت و غایت دیگری دوست بداریم. این سلسله نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و نمی‌توان گفت هر چیزی برای خاطر چیزی دیگر دوست داشته می‌شود و هیچ چیزی به خودی خود محبوب نیست (c ۲۱۰)؛ این سلسله بایستی حلقه‌ی نخستینی داشته باشد که ما را به هدف دیگری ارجاع ندهد و خودش «نخستین دوست» یا متعلق نهایی محبت باشد، و هر پیوند دوستی دیگری برای خاطر آن برقرار شده باشد. پس این چیزهای واسطه‌ای را به غلط دوست نامیده‌ایم، زیرا سایه‌های دوست اصلی هستند، ارزش ذاتی ندارند و فقط به چشم واسطه نگریسته می‌شوند. فیلون حقیقی فقط آن شیء واحدی است که همه‌ی دوستان واسطه‌ای به آن منتهی می‌شوند. دوستی ما با این فیلون دوست به خاطر فیلون دیگری نیست.

ما خوب را دوست داریم. اما آیا درست است که (بنا به گفته‌ی قبلی‌مان) خوب را به خاطر بد دوست می‌داریم؟ در آن صورت، اگر هیچ امر بدی بر روی جسم، روح یا دیگر متعلقات ما تأثیر نگذارد، امر خوب فایده‌ای برای ما نخواهد داشت، و ما نیازی به آن نخواهیم داشت، زیرا آن را فقط به عنوان یک وسیله و راه چاره‌جویی در نظر گرفته بودیم. پس به امر خوب، از آن جهت که خوب است و به خودی خود، هیچ نیازی نخواهیم داشت. پس نمی‌توان گفت خوب هدف غایی دوستی است و هر دوستی‌ای به آن منتهی می‌شود.

به علاوه، آیا در جهانی که خالی از شر باشد نه گرسنگی خواهد بود و نه تشنگی، یا اینکه آنها وجود خواهند داشت ولی زیانی به بار نخواهند آورد؟ به این سؤال نمی‌توان پاسخ داد؛ اما حتی در جهان کنونی ما نیز تشنگی و گرسنگی و امیال مشابه آنها ممکن است به همان اندازه که زیانبار هستند، سودمند یا خنثی هم باشند؛ و امیالی که شر نیستند لازم نیست با نابودی شر از میان بروند. اما ما به چیزی متمایل هستیم که دوست داریم (فیلون)، اگر آنچه فیلون است، در

صورت از بین رفتن شر باز هم باقی بماند، پس شر (بدی) علت دوست (فیلون) گردیدن چیزی محسوب نمی‌شود. به نظر می‌رسد که تاکنون یاوه گفته‌ایم و آنچه پیوند دوستی را برقرار می‌کند میل است. میل درباره‌ی چیزی صادق است که نداشته باشیم، یعنی چیزی که از آن محروم شده‌ایم، و بنابراین عشق (اروس)، دوستی (فلیا) و میل درباره‌ی چیزی صادقند که متعلق به ما باشد.^{۱۱۳} اگر لوسیئوس و منکسنوس دوست یکدیگرند، پس آن دو به گونه‌ای طبیعی متعلق به همدیگر باشند (آن دو کاملاً تأیید می‌کنند)، و هیچ کس؛ دیگری را نمی‌خواهد و به او عشق نمی‌ورزد (اروس نه فلیا) مگر اینکه به گونه‌ای با معشوق خویش پیوند داشته باشد؛ و چون هر کسی باید نسبت به آنچه پیوند طبیعی دارد دوستی گزیند، پس عاشق حقیقی، و نه دروغین، بایستی از محبت معشوق خود نیز برخوردار بوده باشد (۲۲۲ a). (لوسیئوس و منکسنوس با تأمل تصدیق می‌کنند، در حالی که هیپوتالس غرق در شعف بود).

آیا این نتیجه‌گیری درست است؟ بلی، فقط به شرط اینکه «متعلق» را غیر از همانند بدانیم، زیرا پیش از این گفتیم که دو چیز همانند، چون سودی به هم نمی‌رسانند، نمی‌توانند فیلون یکدیگر باشند. بر فرض که «متعلق» غیر از «همانند» باشد، آیا آنچه برای کسی خوب است همیشه به او متعلق خواهد بود

۱۱۳. d-e. ۲۲۱. واژه‌ای که در اینجا به کار رفته است (*oikeion*)، از نظر لغوی: خانه‌زاد یک فرد) به صورت استعاره‌ای به گونه‌ای به کار می‌رود که معادل‌های مختلفی را برای آن می‌توان پیشنهاد کرد: «متعلق به» (جی. رایت)؛ «همساز» (جوته)؛ «خویشاوند» (شوری، گروته، گروبه)؛ نیز «وابسته» (هوربر، ۱۹۵۹، ۲۴)؛ «منسوب» = *verwandt*؛ فریدلندر (مترجم او از جوته پیروی می‌کند)؛ «منسوب روحی» فلونتس. گلاسیر «صمیمی» را نیز اضافه کرده است. در جمهوری (۴۷۰c، ۴۸۵c) این واژه را همراه با کلمه‌ی *συγγενες* آورده است. پیش از این نیز در همین محاوره ۲۱۰d از این واژه استفاده کرده بود؛ سقراط در آنجا می‌گوید: اگر لوسیئوس دانا گردد، هر کسی *philos kai oikeios* [دوست و همساز] او خواهد گشت. مقایسه کنید با ص ۲۵۰ کتاب حاضر.

(c ۲۲۲)، یا خوب به خوب متعلق است، بد به بد، و خنثی به خنثی؟ مخاطبین با شق اخیر موافقت می‌کنند، اما در آن صورت به نظریه‌ای باز می‌گردیم که پیش از مردود شناختیم، زیرا بدان و ستمکاران به آن اندازه دوست یکدیگر خواهند بود که نیکان دوست همند؛ اما اگر «متعلق» و «خوب» یک چیز است، پس خوبان با خوبان می‌توانند دوست باشند. تمام شقوق ممکن برشمرده شد، سقراط اعتراف می‌کند که به جایی نرسیده‌اند. پیش از این آنکه او یکی از جوانان بزرگ‌تر را به یاری طلبد، دایه‌ها فرا می‌رسند و پسران را به خانه می‌برند. آنها مدعی هستند که دوست یکدیگرند، اما هنوز نمی‌دانند که دوست یعنی چه.

شرح

دیدگاه‌ها درباره‌ی این محاوره بسیار متفاوت است، و من باید نظر خودم را اعلام کنم؛ این محاوره پیشرفتی محسوب نمی‌شود.^{۱۱۴} حتی افلاطون نیز نمی‌تواند به آن رضایت دهد. کونفورد در وصف آن می‌گوید: «رساله‌ی مبهم و سست» که با میهمانی اشتراک موضوع دارد و نشان می‌دهد که افلاطون در هنگام نوشتن آن هنوز به نظریه‌ی کامل خودش در باب عشق نرسیده بود. ویلاموویتس نیز نظر مشابهی دارد (PL. I, 187)، و به عقیده‌ی لایزگانگ (RE 2410) لوسیوس را «غالباً» محاوره‌ی سقراطی اولیه‌ای می‌دانند که توضیحات ضروری مطالب آن در میهمانی آمده است. اما عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که بین «دوستی» لوسیوس و «عشق» میهمانی، تفاوتی بنیادین وجود دارد.^{۱۱۵}

۱۱۴. نیز مقایسه کنید با گومپرتس *G. Th. II, 382f.*: «لازم نیست در خصوص موضوع این محاوره خود را به زحمت اندازیم؛ حالت بسط یافته‌تر و غنی‌تر و پخته‌تر آن را در محاوره‌ای خواهیم دید که لوسیوس درآمد ناقصی بر آن محسوب می‌شود.»

۱۱۵. گلچینی از دیدگاه‌ها را هوربر در *Phron.* 1959, 15-17 آورده است. بزرگ‌ترین طرفدار همانندی لوسیوس با میهمانی، فریدلندر است: «لوسیوس، اروس فلسفی را در سطح آثار»

شکست این محاوره هم مربوط به روش آن است و هم مربوط به عرضه‌ی مطالب. اگر چه ظاهراً لوسیسی هم نمونه‌ی دیگری برای به کار بستن روش سقراطی محسوب می‌شود، برای کسی که می‌خواهد با این روش آشنا شود، بهتر است توصیه کنیم که به جای اثتوفرون، لآخس یا منون، به این محاوره رجوع کند.^{۱۱۶} سقراط نه تنها دیدگاه نامطلوبی را درباره‌ی دوستی عرضه می‌کند،^{۱۱۷} بلکه به نظر می‌رسد که کاملاً تحت تأثیر ابهام واژه‌ی یونانی این مفهوم قرار گرفته است. چرا در اینجا خود سقراط فریب این ابهام‌ها را می‌خورد، و (برخلاف سایر محاورات) شخص دیگری را گرفتار نمی‌سازد. در حالی در آنها گاهی مخاطب خود را با نیرنگ سردرگم می‌ساخت. تا او را به آن ابهام‌ها آگاه سازد و با استفاده از شیوه‌ی مامایی خویش به یاری او شتابد؟ یا چرا خود او گرفتار (یا قربانی) استدلال‌های سوفسطایی و مغالطه‌آمیز واقع می‌شود بی‌آنکه اشاره‌ای به راه‌حل درست مسئله کرده باشد؟^{۱۱۸} البته ممکن است سقراط در مقابل سوفسطاییان

← اولیه‌ی افلاطون نشان می‌دهد. «دو واژه‌ی «دوستی» و «عشق» همیشه به جای یکدیگر به کار می‌روند.» (PL. II, 102). «هدف اصلی این محاوره» روشن ساختن رابطه‌ی میان عشق و آموزش و پرورش است (p. 93). اما به عقیده‌ی ویلاموویتس (PL. II, 68f.)، *φιλία* [دوستی] و *ερως* عشق دو نوع احساس کاملاً متفاوت و دوگونه رابطه‌ی مختلف میان انسان‌ها را نشان می‌دهند.

۱۱۶. برخلاف ادیث هامیلتن، که به عقیده‌ی وی لوسیسی مزیتی در میان دیگر محاورات «برای نشان دادن روش سقراطی» ندارد (Collected D's 145). یادداشت مقدماتی مختصر او را می‌توان پاسخی به دیدگاه. احتمالاً پیش‌داورانه‌ی - فوق دانست.

۱۱۷. گروته (PL. I, 517f.) می‌گوید در خاطرات کسنوفون ۲، ۴-۶ «سقراط واقعی را ملاحظه می‌کنیم که دوستی را به صورتی سراسرتر از پیچیدگی‌های واقعی آن عرضه می‌کند». جالب است که عموماً کسنوفون را مطرود می‌شمارند، ولی گروته در اینجا او را نشان دهنده‌ی سقراط «واقعی» قلمداد می‌کند.

۱۱۸. خانم اسپراگ Mrs Sprague، در ضمن بررسی لآخس می‌گوید (PUF 84): «بدین ترتیب ابهام عمدی سقراط به توضیح همان ابهام منجر می‌شود.» اما در محاوراتی که با این ←

مغرور به چنین کاری دست یازد، و آنها را سر دواند و با استدلال‌هایی مبهوت سازد که مطلوب خودشان است، اما در اینجا، اگر تعمدی در کار باشد، در برابر پسرانی به اینگونه لفاظی‌ها می‌پردازد که هنوز در تحت پرورش پایداری (لگه‌ها) قرار دارند و تنبیه والدین در حق آنها روا تلقی می‌شود (d-c ۲۰۸). اگر «یگانه‌انگیزی او در سخن گفتن با پسران به کار واداشتن اندیشه‌ی آنها بود» (ای. هامیلتن)، شیوه‌ای بسیار دشوار و ناهنجاری برای این کار انتخاب کرده است. همچنین به نظر می‌رسد که او به پیروی از پروتاگوراس «برای هر موضوعی دو گونه استدلال متقابل» اقامه کرده است. این کار او بایستی پسران بیچاره را کاملاً متحیر ساخته باشد.^{۱۱۹}

لوسیسی نیز مانند ائوتوفرون، لاکس و خارمیدس به دسته‌ای از محاورات تعلق دارد که در پی تعریف یکی از فضیلت‌ها هستند،^{۱۲۰} و همانند دیگر محاورات به شکست ظاهری می‌انجامد. این محاوره از یک نظر، بیش از همه‌ی آنها صبغه‌ی سقراطی دارد، یعنی از حیث تأکید آن بر انگیزی سودانگاران. لوسیسی فقط با کسانی دوست خواهد شد که به حدی کافی هوشمند باشند و

← روش نتوان ابهام‌ها را توضیح داد، در لوسیسی، نباید این نسبت را به سقراط بدهیم. او در کتاب خود درباره‌ی استفاده‌ی افلاطون از مغالطه، نه جمله‌ای از لوسیسی نقل می‌کند و نه حتی اسمی از آن به میان می‌آورد. آیا مغالطات این رساله حتی قدرتِ توضیح را نیز از او سلب کرده است؟

۱۱۹. ویلاموویتس، در *PL. I*, 188، می‌گوید «طبیعی است که سقراط گفت و گوی خودش را متناسب با توانایی فهم آنها ترتیب می‌دهد»، اما در ج II، ۷۱، به صورتی واقع‌بینانه‌تر می‌گوید «بیچاره پسران، که سقراط با پرسش‌ها و ضد پرسش‌ها اذیت‌شان می‌کند، و غالباً به صورت عمدی نومیدشان می‌سازد».

۱۲۰. البته دوستی از فضیلت‌های چهارگانه‌ی اصلی جمهوری نیست، اما *το οσιον* هم از آنها نیست، در حالی که در پروتاگوراس بخشی از فضیلت شمرده می‌شود. مقایسه کنید با ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی کتاب ۸ تا آخر.

بتوانند برای او سودمند واقع شوند. دو فرد خوب نمی‌توانند دوست همدیگر باشند زیرا نیازی به یاری یکدیگر ندارند. رابطه‌ی دوستی همان است که بین بیمار و پزشک به چشم می‌خورد، و منشأ آن توانایی پزشک برای دور ساختن بیماری از شخص مریض است. به هیچ وجه نمی‌توان گفت پیوند دوستی صرفاً به خاطر برخورداری از خود دوستی برقرار می‌شود، بلکه همیشه باید غایتی سودانگارانۀ مد نظر بوده باشد.^{۱۲۱} حتی آنگاه که به «محبوب نهایی» که برای خاطر خودش دوست داشته می‌شود - عشق می‌ورزیم و حتی آنگاه که واسطه‌ها به چیزی منتهی می‌شوند که محبتی طبیعی نسبت به آن داریم، باز هم دوستی ما متضمن میل است و میل متضمن کمبود و فقدان کنونی. ممکن است برخی‌ها دیدگاه ارسطو را بهتر بدانند: «کسانی که به همدیگر از سر سودخواهی عشق می‌ورزند، معشوق‌هایشان را برای خاطر خودشان دوست نمی‌دارند، بلکه مبنای عشق آنها این است که سودی از یکدیگر می‌برند»، بنابراین که دوستی آنها در سطح پایینی قرار دارد، و با تجارت قابل مقایسه است؛ نوع کامل دوستی را فقط در میان نیکمردان می‌توان سراغ گرفت، که برخورداری آنها از معاشرت یکدیگر معلول هیچ فقدان نیست، زیرا سعادت‌مندان نیز می‌توانند متمایل باشند که روزگار خویش را در معیت هم سپری سازند (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۵۸a ۲۱).^{۱۲۲} در هر حال آنها دوستی بر پایه‌ی خویشاوندی طبیعی را نیز مانند دیگر انواع

۱۲۱. ۲۱۸d. آنها این اصل را مقدمه‌ای برای استدلال بعدی فرض می‌کنند، و هرگز آن را انکار نمی‌کنند. *πρωτον φιλον*، آنگاه که آشکار می‌شود، دوست به حساب نمی‌آید. جابه‌جایی حالت مذکر (دوست، خواه دوست دارنده باشد یا دوست داشته یا هر دو) و خنثی (هر شیء دوست داشته شده) ابهام بزرگی به وجود می‌آورد که هرگز زده نمی‌شود. (گلاسر، *W. Stud.* 1935, 63 توجیهی از استعمال متعدد حالت خنثی توسط افلاطون عرضه می‌دارد که به آسانی نمی‌توان گفت از متن محاوره برخاسته است.)

۱۲۲. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه ارسطو، ر. ک. ص ۲۵۷ و بعد کتاب حاضر.

دوستی‌ها طرح و رد می‌کند.

پافشاری سقراط بر روی سودمندی به مثابه معیار ارزش و خوبی را در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸-۲۶۱ به طور کامل توضیح داده‌ایم، و لازم نیست در اینجا دوباره مطرح سازیم. هر چیزی و هر کسی، از داس هرس گرفته یا اعضای بدن و از اعضای بدن گرفته تا پزشک، آشپز یا خیاط، هر کدام کار خاصی دارند، و معیار ارزیابی آنها همان نحوه‌ی انجام کار ویژه‌شان است؛ و هر یک از آنها فضیلت یا مزیت (آرته‌ی) ویژه‌ای دارد که عبارت است از توانایی برای انجام کار مورد نظر. اما لازم است کار نهایی‌ای هم باشد که همه‌ی ما به دلیل انسان بودن خویش آن را انجام دهیم، و آنچه متکفل انجام این کار و دارای آرته‌ی لازم برای انجام آن است، همان روح است. فقط این آرته است که همیشه سودمند است و هیچ وقت زیان به بار نمی‌آورد (منون ۸۹e-۸۷e). پزشک باعث به وجود آمدن سلامتی می‌شود، تاجر پول به دست می‌آورد، اما سلامت و ثروت اگر همراه با حکمت یعنی آرته به کار نروند کاملاً ممکن هست که زیان به بار آورند. همان‌طور که در منون ملاحظه می‌کنیم، سقراط تمام عمر خودش را در جست و جوی فضیلت صرف کرد. افلاطون وقتی درباره‌ی «غایت نهایی عشق» - که همه‌ی غایت‌های دیگر به آن منتهی می‌شوند - سخن می‌گوید، نمی‌تواند نسبت به این دیدگاه سقراط بی‌توجه بوده باشد. اما برای اهدافی که در گفت و گو با پسران تعقیب می‌کند، نمی‌خواهد با اشاره به نوعی از دوستی که بر پایه‌ی دانش استوار است و خوبی پسوخته را مد نظر دارد، به شرح و بسط آن دیدگاه بپردازد،^{۱۲۳} بلکه به طور ناگهانی به این سؤال خشک می‌پردازد که آیا با خوبان به خاطر امر بدی دوست می‌شویم، و اگر، به فرض محال، بدی از بین برود چه اتفاقی

۱۲۳. این اصل سقراطی در آغاز بحث، به صورتی مقدماتی به لوسیسی نوجوان گوشزد می‌شود: خوبی عبارت است از سودمندی، و برای اینکه در چیزی خوب باشیم باید دانش لازم را به دست آوریم.

می‌افتد.^{۱۲۴} کرومبی استدلال اصلی محاوره را «ایذاء عقلی» توصیف می‌کند. افلاطون نه خودش را با ابهام‌های فیلیادریگیر ساخته است و نه نظر خودش را به طور سراسر است ابراز کرده است. او معمایی را مطرح کرده است که خودش می‌توانست به آن پاسخ دهد، ولی تصور کرده است که ممکن است خواننده بهتر بداند که خود به حل آن اقدام کند (EPD I, 20). لوسیوس «پیام خود را نه با توضیح دادن ابهام بلکه با درگیر ساختن خواننده با آن، ابلاغ می‌کند» (II, 474). شاید این کار سرگرمی خوبی برای فیلسوفان باشد، ولی فقط می‌توان گفت که در آن صورت، حساسیت نمایشی افلاطون به خطا سقراط را مجاز دانسته است که آن را با پسر بچه‌ها در میان گذارد. گروته (PL. I, 513 n. y) در ضمن بیان اینکه سخن اشتاین هارت Steinhart در خصوص لطیفه‌ای علیه سوفسطاییان خواندن این محاوره درست نبوده است، می‌گوید «یگانه اشکال این محاوره، خام دستی ناآگاهانه‌ی افلاطون در اقامه‌ی براهین است». به نظر هوربر (1959, 23) *Phron.* پیام اصلی افلاطون «ظاهراً این است که سودمندی، ذات دوستی حقیقی نیست، به ویژه دوستی‌ای که مبتنی بر همانندی شخصیت بوده باشد»؛ و بر پایه‌ی خبط آشکاری در ۲۱۵c می‌گوید افلاطون «به خوانند هشدار می‌دهد که تعریف شایسته‌ی واژه‌ها برای بررسی موضوعاتی همچون دوستی از اهمیت اساسی‌ای برخوردار است». سقراط در پیشبرد بحث‌ها بسیار تردستانه عمل می‌کند، اما به نظر می‌رسد حتی او نیز این در محاوره شیوه غریبی پیش گرفته است. افلاطون سقراط را - که برای او استعمال درست واژگان نه تنها منشأ تفکر درست بلکه عامل زندگی صحیح هم هست - طوری وانمود می‌کند که کلمات

۱۲۴. ۲۱a: *γελοιον το ερωτημα* افلاطون و سقراط، هیچ کدام، به ظهور مُنجی (نابودی کامل شر در آینده) معتقد نبودند، و سقراط با آنچه که افلاطون در محاوره‌ای سپس‌تر (تثابتوس، ۱۷۶a) از زبان او نقل می‌کند، موافق بود: این جهان هرگز نمی‌تواند خالی از شرور باشد.

را ناشیانه‌تر از همه به کار می‌برد. کوتاهی در انجام تمایزهای لازم از سوی سقراط صورت می‌گیرد، نه از طرف مخاطبین او، و او هیچ کوششی برای تصحیح آنها به عمل نمی‌آورد، در حالی که در محاورات دیگر، معنای خامی برای واژگان در نظر می‌گیرد و سپس به تدریج معنای پالوده‌تری برای آنها پیدا می‌کند. حتی اگر حق با کسانی باشد که دیدگاه کودکانه‌تری در خصوص اهداف و روش‌های افلاطون در این محاوره دارند، باز هم این سخن درست است که هر نکته‌ای که در این محاوره هست در محاورات دیگر نیز یافته می‌شود، و در آن جا «نیازی به غواص دلوسی برای به دست آوردن آن نکته» نخواهیم داشت. استالباوم Stallbaum درباره‌ی اهداف افلاطون می‌گوید (Lysis 114): او دوستی را به شیوه‌ای سوفسطایی و جدلی مورد بررسی قرار داد تا، اولاً، ترفندهای سوفسطاییان را به باد استهزا بگیرد و نشان دهد که آنها هیچ نقشی در کشف حقیقت ندارند، و همچنین، بدین طریق، دیدگاه صحیح را درباره‌ی علت‌های ماهیت و هدف غایی - دوستی عرضه دارد. شاید هدف‌های او همین بوده است، ولی حتی نبوغ افلاطون نیز نتوانسته است این دو نتیجه را همزمان به دست آورد. اما نباید این بی‌توفیقی افلاطون سبب شود که با نقادان قرن نوزدهم هم‌آواز گردیم و بگوییم این محاوره «در شأن افلاطون نیست» و بنابراین منحول است. در واقع هیچ کس دیگری نمی‌توانست آن را بنویسد.

پیش از آنکه به ملاحظه‌ای اهمیت هستی‌شناختی احتمالی برخی از مفاهیم محاوره بپردازم، تعدادی از نکات قرائنی آن را مورد بررسی قرار می‌دهم.

۲۱۱b. اکثر نقادان طبیعت جدلی منکسنوس را از ویژگی‌های مهم محاوره محسوب می‌دارند. منکسنوس فردی «گستاخ»، و «دقیق» و «بی‌پروا» است (هانس لیک، RE, XXIY. Halbb, 858)، «از خود راضی است» (هوبر، 17

(*Phron.*, 1959)؛ افلاطون او را «بسیار آگاه‌تر و از نظر عقلانی هم بسیار انعطاف‌پذیرتر از لوسیسی» وانمود می‌کند (فرید لندر، 95، *PL. II*). منکسنوس عملاً در این محاوره زیاد سخن نمی‌گوید، به راحتی می‌گوید «بلی» و «خیر» (یا کلماتی معادل آنها)، «نظری ندارم» (c ۲۱۳) و «به طور کامل نمی‌فهمم» (e ۲۱۸). گلاسِر (1935, 50, *W. Stud.*) می‌گوید فقط با منکسنوس است که سقراط به طور جدلی «با مفاهیم زورآزمایی می‌کند»، اما او در d ۲۱۳ تا c ۲۱۵ این کارها را با لوسیسی نیز انجام می‌دهد. یگانه مجادله جوی این محاوره سقراط است.

d ۲۱۲. اگر «دوستی» دو طرفه است، پس نمی‌توان دوستِ اسب یا دوستِ شراب شد مگر اینکه اسب یا شراب نیز محبت متقابل داشته باشد. همان‌طور که هوربر به حق می‌گوید (همان، ۲۱) «استدلال اصلی در برابر متقابل بودن، مشکل زبانی‌ای است که در زبان یونانی وجود دارد». به نظر فریدلندر افلاطون می‌خواست این ابهام‌های لفظی را توضیح دهد و حتی مسایل بنیادی‌ای را روشن سازد که در آنها نهفته است. این نوع روشنگری‌ها بیشتر شایسته‌ی ائوتودموس یا دیونوسودوروس است.

e ۲۱۴ تا a ۲۱۵. کسانی که در خوب بودن همانند هم هستند نمی‌توانند دوست یکدیگر باشند. استالبوم گفته است (100, 113, 151, *Lysis*) که این استدلال کاملاً مبتنی بر برابر دانستنِ «همانند» با «از هر جهت عین هم» است،^{۱۲۵} و «خوب» در اینجا یعنی خوبِ مطلق، که هرگز برای انسان قایل نیل نیست. اینکه خوبان نمی‌توانند دوستِ خوبان باشند در فایدروس ۲۵۵b به صراحت مورد انکار قرار می‌گیرد: برعکس، خوب نمی‌تواند از دوست بودن با خوب امتناع ورزد.

۱۲۵. برای ابهام *ομοιον* ر. ک. به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۱ یادداشت.

در ۲۱۵d درباره‌ی عدم امکان حفظ «دوست» یعنی فیلوس با بطلان این سخن توضیح داده می‌شود که فقرا باید با ثروتمندان دوست باشند زیرا به آنها نیاز دارند. همچنین، مخالف دانستن بیمار و پزشک در اینجا درست نیست. بیماری ضد سلامتی است، عملاً ممکن است پزشک بیمار باشد و در عین حال بیماران برای علاج بیماری خویش به او نیازمند باشند. سقراط یحتمل در اندیشه‌ی آن چیزی بوده است که در ۲۱۷ a-b تصریح می‌کند: بیماری فقط از یک نظر ضد هنر پزشکی است، و آن اینکه یکی بد است و دیگری خوب.

۲۱۶a. «علامه‌ها و استادان جدل به سرعت بر ما یورش خواهد آورد و خواهند گفت ...» مفهوم عبارت مذکور این است که سقراط نیز همچون آن جماعت به استدلال پرداخته و می‌پردازد.

۲۱۶c و بعد. «خوب» و «بد» یگانه شقوق ممکن نیستند، زیرا ممکن است حالت واسطه‌ای هم وجود داشته باشد که نه خوب باشد و نه بد. افلاطون این نکته را در موارد دیگر نیز متذکر می‌شود، مانند گرگیاس، ۴۶۷e، میهمانی a ۲۰۲. (آدام و دیگران به استناد پروتاگوراس ۳۳۱a - که سقراط در آنجا «غیر عادل» و «ظالم» را برابر می‌داند - در صدد انکار این حقیقت برآمده‌اند. آنجا مغالطه‌ای صورت گرفته است، اما این دو مطلب دقیقاً یکی نیستند.) این سخن پیشرفت واقعی‌ای نسبت به تقسیم ثنائی «یا - یا» است که تا آن زمان به طور خام پذیرفته شده بود و سوفسطاییان به صورت عمدی از آن سوء استفاده می‌کردند؛ در ۲۱۸ a با اطلاق این عنوان [نه خوب نه بد] بر فلاسفه، اهمیت آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. اهمیت فلسفی آن در جمهوری (۴۷۷a) روشن می‌شود، آنجا که افلاطون به اصلاح جمله‌ی پارمنیدسی پُر دردسر «هر چیزی یا هست یا نیست، و یا شناخته است یا ناشناخته» می‌پردازد؛ افلاطون می‌گوید بین وجود و عدم و بین دانش و نادانی، مرحله‌ی میانی‌ای وجود دارد. (ر. ک. ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی قسمت (۸) و گلاسِر W. Stud. 1935, 53f. ، اگرچه لازم نیست به

پیروی از وی (گلاسز) نتایج مابعدالطبیعی جمهوری را بر این سخن ساده‌ی
لوسیوس مترتب بدانیم که بین خوب و بد، حالت خنثایی نیز وجود دارد.

۲۱۷b. «بنابراین آنچه نه خوب است و نه بد، به علت حضور بد در آن، با
خوب دوست می‌شود». «یعنی رابطه‌ی دوستی بین صاحب فضیلت و کسی
برقرار می‌شود که در طلب آن فضیلت است ولی هنوز به دست نیاورده است»
(تیلور، *PMW70*)، بدین ترتیب این استدلال نسبتاً سست در حوزه‌ی اخلاق
حایز اهمیت زیادی می‌گردد؛ اما آن را نیز باید مانند دیگر استدلال‌ها کنار
بگذاریم، زیرا (الف) نداشتن چیزی که کسی خواهانش است مستلزم حضور
چیز بد در او نیست (۲۲۱b-۲۲۰e)، (ب) این استدلال خوب را در حد وسیله‌ای
محض پایین می‌آورد (۲۱۸d و بعد).

۲۱۷d، مویی که رنگ سفید خورده و مویی که به طور طبیعی سفید گشته
است. جوت (*Dialogues* 1, 40) این سخن را «تمایزی میان عرض خاص و
عرض عام» دانسته است «که نقش مهمی در علم منطق دارد»، و کرومبی (I, 21
EPD) آن را «نکته‌ی منطقی کوچک و مفیدی» خوانده است. در طبقه‌بندی
ارسطویی، سفیدی مویی هم که در اثر پیری و به طور طبیعی سفید شده است از
اعراض عام به شمار می‌رود (جدل، فصل ۱، ۵).

۲۱۸b. این توصیف فیلسوفان (دانش - دوستان)، به عنوان واسطه‌ی میان
دانایان کامل (خدایان) و نادانان کامل، واقعاً آهنگ افلاطونی دارد (و شاید از
تعالیم فیثاغوری نشأت گرفته است). مقایسه کنید با میهمانی ۲۰۴a، فایدروس
۲۷۸d.

۲۱۸d. «از علتی و برای خاطر چیزی»، با مثال‌هایی در ۲۱۹a-b: «برای
خاطر (ενεκα) معشوق... به دلیل (δία) منفور»، «به دلیل بیماری، برای خاطر
سلامتی». گروه (*Pl. I*, 512) از «علتی موجد و غایتی مطلوب» سخن
می‌گوید و آن را «تمایزی بسیار روشن و مهم» تلقی می‌کند (513 n y). این

تمایز با علیت فاعلی و علیت غایی ارسطو متناظر است، اما، همان‌طور که گروه در ادامه‌ی سخن خویش متذکر می‌شود، افلاطون بعداً این دو را خلط می‌کند: در ۲۲۰ e باید به جای «برای خاطر منفور» عبارت «به دلیل» را می‌آورد. ۲۱۹c-d. اولین ظهور استحاله‌ی تسلسل در افلاطون که برای او و ارسطو حایز اهمیت فوق‌العاده‌ای گردید. این مفهوم در پارمنیدس و در آثار ارسطو، استدلال ویرانگری را بر ضد صور به وجود می‌آورد، و همین‌طور استدلالی برای علت اولیه. ریشه‌ی الهیات ارسطو همین مفهوم است.

d-e ۲۲۱. این نتیجه‌گیری که آنچه مطلوب است چیزی است که فاقدش هستیم و به طور طبیعی با ما خویشاوند (*oikeion*) است، ساختگی به نظر می‌رسد و می‌توان هم‌آواز با پیکر، ارتباط میان حدود آن استنتاج را «فوق‌العاده مصنوعی» خواند (*Philol.* 41, 306)، به نقل گلاسر در *Stud.* 1935, 59 n. 15. W.). اریستوفانس نیز در میهمانی گفته است عشق خویشاوندان طبیعی را به هم مربوط می‌سازد، اما ریشه‌ی این سخن در آنجا اسطوره‌ای درباره‌ی منشأ جنس‌هاست: که او پیشتر نقل کرده است. قسمت اول این معادله - میل مربوط به چیزی است که نداریم - را خود سقراط نیز در میهمانی (۲۰۰ e) تکرار می‌کند. ۲۲۲a. با اندک تیزبینی‌ای می‌توان دریافت که «عاشق اصیل» همان خود سقراط است. فقط کافی است به دو سخنرانی اصلی او در فایدروس، به ویژه ۲۵۵a، نگاهی بکنیم.

d-۲۲۲c. (الف) آنچه به طور طبیعی با انسان مرتبط است خوب است (*ταγαθον οικειον*) این قسمت، صرف نظر از دیگر شقوق آن، دیدگاه واقعی افلاطون است، که در جمهوری ۵۸۶e نیز به چشم می‌خورد؛^{۱۲۶} و، همان‌طور

۱۲۶. و لازم است به سخنان دیوتیما در میهمانی ۲۰۵e نیز استناد جویم. برای من - برخلاف ممبروک Pembroke، روشن نیست که «افلاطون نگران بی‌اعتبار ساختن این مفهوم است»، او در میهمانی نیز چنین ذهنیتی ندارد. من با عقیده‌ی فون‌آرنیم در 1916, 366 ←

که دیدیم (فایدروس ۲۵۵b، ص ۲۴۷ کتاب حاضر)، علی‌رغم استدلالِ باطلِ ۲۱۴e-۲۱۵a، انسان خوب ناگزیر از دوستی با انسانِ خوبِ دیگر است. موجه نمی‌نماید که به پیروی از گلاسِر (I. c. 58ff.) بگوییم در ورای این تعبیر ساده‌ی لوسیِس می‌توان (به پشتیبانی نامه‌ی هفتم) نظریه‌ی پخته‌ی افلاطونیِ خویشاوندیِ روح با صور را مشاهده کرد.

(ب) پسرها با قبول شق دوم، یعنی خویشاوندیِ خوب با خوب، بد با بد و غیره، در واقع «خویشاوند = متعلق» را با «همانند» یکی می‌گیرند، در حالی که قبلاً پذیرفته بودند که بین همانندها چنین پیوندی وجود ندارد. (هورن 109 *Platonst.*)

محاوَره‌ی لوسیِس به شیوه‌ی سایر محاورات اولیه‌ی تعریفی پایان می‌پذیرد. در اینجا نیز، همانند ائوتوفرون، گفتگو بر خلاف میل سقراط شکسته می‌شود. در لآخس اعضای بحث به توافق می‌رسند که روزِ بعد گفتگو را پی گیرند. افلاطون می‌خواهد از این طریق به خواننده گوشزد کند که هنوز گفتنی‌های زیادی باقی مانده است.

لوسیِس و آموزه‌ی صور.^{۳۷} ابتدا نظری می‌افکنیم بر گلچینی از دیدگاه‌ها. برای انکار قطعی هرگونه نشانه‌ای از این نظریه در محاوَره‌ی لوسیِس نگاه کنید به کتاب استالباوم 116 *Lysis*، و برای نقیض آن دیدگاه رجوع کنید به مقاله‌ی گلاسِر در 1935 *W. Stud.* . فون آرنیم (51 *Jugenddialoge*) می‌گوید واژه

← *Rh. Mus.* نیز مخالف هستم. درباره‌ی برابری *οικειον* با *αγαθον* در خارمیدس ر. ک. به ص ۲۶۶ کتاب حاضر.

۱۲۷. در شرح محاوَره‌ی ائوتوفرون (صص ۱۹۴ و بعد کتاب حاضر) به طور کامل توضیح دادیم که منظور ما از آموزه‌ی افلاطونی صور در اینجا چیست. برای تبیین محتوای کامل آن منتظر توضیحاتِ خود افلاطون خواهیم بود.

parusia [= حضور] «لُب» نظریه‌ی مُثل را در بر دارد، و عبارت «معشوق نهایی» نیز ناظر بر مثال خیر است، ولی او در عین حال می‌پذیرد که افلاطون تمام مستلزمات این نظریه را توضیح نداده است. فریدلندر با آرنیم هم‌آواز نمی‌شود،^{۱۲۸} اما به عقیده‌ی کرومبی (EPD II, 256) استعمال این واژه از سوی افلاطون «رایحه‌ی کاملی از نظریه‌ی صور را با خود دارد»، و کسانی که با نظریه‌ی مذکور آشنا هستند بایستی آن را استشمام کرده باشند. ویلاموویتس در ضمن تلخیص نقادانه‌ای (PL. II, 74f.; cf. I, 202 f.) می‌گوید: خواننده‌ای که با کل فلسفه‌ی افلاطون آشنا باشد، از مطالعه‌ی اشارات مختصری که اینجا مطرح شده است، چیز زیادی نخواهد آموخت. تیلور (PMW 70f.) درست برخلاف او می‌گوید: «زبان فنی نظریه‌ی صور» آن قدر برای لوسیوس «جوان» و منکسنوس آشنا بود که سقراط به ناچار به آنها هشدار می‌داد که تحت تأثیر سوء آن قرار نگیرند!

دو مفهوم در این محاروه هست که به نظریه‌ی صور مربوط است: یکی «حضور» (پاروسیا) کیفیتی در یک چیز و تعین بخشیدن به آن چیز، و دیگری «فیلون اصلی»، که برای خاطر خودش دوست داشته می‌شود. افلاطون از حضور «سفید» و «بد»، یا از چیزی که دارای این صفات است سخن می‌گوید، و به حق میان صفات عرضی عام و صفات طبیعی یا فراگیر فرق می‌گذارد. این تعبیرها هر چند بعدها برای بیان رابطه‌ی صور و جزئیات به کار خواهد رفت، در هیچ زبانی، و یا دست کم در زبان یونانی، زیاد غریب نیست؛ چه در این زبان عبارت‌های وصفی‌ای چون «گرم»، «سرد»، «سفید» به طور مبهم هم در معنای ذات به کار می‌روند و هم در معنای صفات. (مقایسه کنید با ص ۲۰۲ با

۱۲۸. عبارت او در ویرایش انگلیسی «سخن او در اصل، تحلیلی پدیدارشناختی است» (n. 6). 314 (PL. II)، پیشرفت محسوسی نسبت به عبارت ساده‌ی ویرایش آلمانی «من آن را نمی‌فهمم» محسوب نمی‌شود (II, 97, n. 2).

یادداشت ۷۴ کتاب حاضر.) لازم نیست بر مفهوم حضور، اهمیت نظریه‌ای قایل شویم.^{۱۲۹}

مفهوم «فیلون اصلی» یا هدف عشق تا حدودی فرق می‌کند. سقراط در وصف آن می‌گوید «چیزی که متعلق اصلی عشق است، زیرا هر چیز دیگری برای خاطر آن مورد محبت قرار می‌گیرد». محبوب‌های دیگر شبیه خیالات یا تقلیدهای آن^{۱۳۰} محبوب اصلی هستند، و ممکن است ما را بفریبند، در حالی که آن «اولین چیزی است که واقعاً (*ως αληθως*) به آن عشق می‌ورزیم» (c-d ۲۱۹). «در واقع (*τω οντι*) آن چیز خودش (*εκεινο αυτο*) متعلق عشق است و همه‌ی دوستی‌های غیر اصیل به آن منتهی می‌شوند... به معشوق واقعی برای خاطر معشوق دیگری عشق نمی‌ورزیم» (۲۲۰b). افلاطون این تعبیر را در خصوص صورت‌های آموزه‌ی پیشرفته‌اش به کار می‌برد، و آن چیزی را که «متعلق اصلی عشق»، یعنی هدف همه‌ی دوستی‌ها و محبت‌های فرعی است، در جمهوری با وصف صورت خیر توصیف می‌کند، اگرچه در اینجا آن را به طور رسمی با خوب معادل نمی‌داند.^{۱۳۱} به علاوه، رابطه‌ی آن با هر دوست یا محبوب

۱۲۹. این مفهوم در محاوراتِ سپس‌تر نیز به شیوه‌ای غیر فنی به کار رفته است. مقایسه کنید با گریگاس ۴۹۷e، جمهوری ۴۷۳e؛ نیز با خارمیدس ۱۵۸e. کلمات *παραγινεσθαι* و *απογινεσθαι* هم که در آلکیبیادس اول ۱۲۶a بر سلامتی و بیماری اطلاق می‌شوند فاقد اهمیت مابعدالطبیعی هستند.

۱۳۰. این کلمه (*εἰδωλον*) درباره‌ی خیال (اپلیادس، ۴۴۶، و مقایسه کنید با افلاطون، تئایتوس c ۱۵۰)، شبّه (اودیسه، ۲، ۴۷۶)، رویا، سایه، انعکاس یا بازنمایی در نقاشی (همگی در افلاطون، سوفسطایی، c-266b) به کار می‌رود. وجه مشترک این معنی‌ها - که در ریشه‌ی لغت مأخوذ است - عبارت است از نمود بدونِ واقعیتِ یک چیز. بنابراین درست نیست که مانند آلن (Euthyphro 71 n. 2) بگوییم این واژه به شیوه‌ی متعارف به کار نرفته است.

۱۳۱. این سخن فون آرنیم کاملاً اشتباه است (Jugendd. 53) که افلاطون در ۲۲۰c، *το αγαθον* [خوب] را «بالاترین هدف هر کوششی می‌خواند. *αγαθον* که موضوع استدلال تازه‌ای در ۲۲۰b و بعد است، خوبِ نهایی نیست، بلکه از آن جهت خوب است که ←

دیگری از یک نظر شبیه رابطه‌ی صورت و تجلیات محسوس آن است، یعنی این محبوب‌ها (در فیلا بودن) شبیه آن هستند اما در مرتبه‌ی ناقص‌تر و فروتری قرار دارند. (مقایسه کنید با فایدون d-e ۷۴). در لوسیسی می‌گوید چیزی که برای خاطر خودش دوست داشته نمی‌شود ناقص است، و باید قبول کرد که شیوه‌ی استدلال به کلی متفاوت است. برخلاف ائوتوفرون و لاکس، این رابطه را به هیچ وجه با وصف صورت و نمونه توصیف نمی‌کند، نمی‌گوید که فیلون اصلی صورت واحدی است که در هر فیلونی حضور دارد و همین امر موجب فیلون شدن آنها گردیده است (ائوتوفرون)، یا «طبیعت آن در همه‌ی آنها سریان دارد» (لاکس ۱۹۲c). در اینجا تصویر آشنای سقراطی را که به دنبال تعریفی کلی است، از دست می‌دهیم، او به جای عرضه‌ی تعریف، نمونه یا نمونه‌هایی را مطرح می‌کند و سپس عیب آن را آشکار می‌سازد. در پایان (۲۲۲b، ۲۲۳b) می‌گوید او به دنبال کشف «چیستی دوست» بوده است، اما، در واقع سؤال او این بود که «چگونه دو نفر با هم دوست می‌شوند؟» و سئوالات بعدی او متناسب با این سؤال است.^{۱۳۲} سقراط در محاورات بعدی، منون، پروتاگوراس و جمهوری (۳۵۴c) می‌گوید پرداختن به اینگونه پرسش‌ها، بدون معلوم ساختن چیستی دوستی، بی‌فایده است، اما در اینجا چنین اشکالی را مطرح نکرده است. آخرین پرسش او - آیا ممکن هست که دوستی بی‌غرضی داشته باشیم؟ - به مفهومی منتهی می‌شود که، در پرتو جمهوری، می‌توان آن را مثال خیر دانست، اما اگر آن

← برای هدف دیگری مفید است. *αγαθον* یعنی همان خوب برای چیزی. سقراط در d-e ۲۲۰ تصریح می‌کند که *πρωτον φιλον* [دوست نهایی] هیچ شباهتی به خوب ندارد.

۱۳۲. از اینجااست که آر. رابینسون (PED 49) می‌گوید لوسیسی به پرسش «آیا ب ج است؟» می‌پردازد نه به سؤال «ب چیست؟»: پرسش آنها به چیستی دوستی مربوط نیست بلکه آنها شرایط آن را مورد بررسی قرار می‌دهند.

را بدون توجه به جمهوری در نظر بگیریم، در پالودن آموزه‌ای که در فایدون، جمهوری یا میهمانی مطرح شده است تأثیر ناچیزی خواهد داشت یا بی‌تأثیر خواهد بود. به عقیده‌ی کسانی که مفهوم کامل مثال خیر را در لوسیسی موجود می‌دانند تعبیر این محاوره تشابه زیادی با موارد دیگری دارد که به نظریه‌ی صور پرداخته می‌شود. (مهم‌ترین همانندی‌ها را شوپلیک در *Lys. 55* گرد آورده است.) برخی از تشابهات مهم‌تر از برخی دیگر هستند، اما در هر حال یکی از بزرگ‌ترین مشکلات در تفسیر یکسان‌گرای اندیشه‌ی افلاطون از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که - همان‌طور که انتظار می‌رود - او عین واژگانی را که در مرحله‌ی سقراطی به کار می‌برد با معنایی عمیق‌تر در مرحله‌ی کمال خویش، و در بیان مابعدالطبیعه‌ی دو جهان‌ه‌ی خویش، نیز به کار می‌گیرد. «معشوق اصلی و واقعی» در مثال خیر ادغام خواهد شد، اما در محاوره نیامده است که معشوق اصلی - که علت حقیقت، شناخت و هستی است - خودش ورای هستی است، مطلبی که در کتاب ششم جمهوری (509b-508e) آمده است.

خوانندگان افلاطون همواره بر دو دسته تقسیم خواهند شد، دسته‌ی اول محاورات اولیه را متضمن دیدگاه‌های محاورات بعدی نخواهند دانست، مگر در مواردی که به روشنی تصریح شده باشد، دسته‌ی دیگر لازم خواهند دانست که آن دیدگاه‌ها را در پرتو اشاراتی که در آنها صورت گرفته است تفسیر کنند؛ به عقیده‌ی آنها، افلاطون بنابر اهداف نمایشی یا به علل دیگری نخواسته است این دیدگاه را به صراحت توضیح دهد. مقاله‌ی گلاس، در خصوص محاوره‌ی لوسیسی، نمونه‌ی بارز دسته‌ی اخیر است.^{۱۳۳} در این تفسیر بیشتر به شیوه‌ی

۱۳۳. به عنوان نمونه در صفحات ۱۶۵ و بعد می‌گوید: «بنابراین لوسیسی حرکتی است از مرحله‌ی پیش از سقراطی و مرحله‌ی سقراطی به سوی نظریه‌ی افلاطونی درباره‌ی دوستی که در اینجا پی‌ریزی می‌شود، و بی‌تردید فقط در سایه اظهارات بعدی او - که مضمون آن در محاورات اولیه نهفته است - به این مطلب پی می‌بریم.» او حتی با فراغت خاطر از نامه‌ی هفتم کمک ←

دسته‌ی اول مشی خواهیم کرد، فقط بر آنچه که در محاوره تصریح شده است یا به طور معقول از آن استنتاج می‌شود تأکید خواهیم کرد، و کل فلسفه‌ی افلاطون را که در جاهای دیگر آمده است وارد مسئله نخواهیم ساخت. بر این اساس، باید بگوییم افلاطون در لوسیسی هنوز در مرحله‌ی آغازین پیشروی از جمله‌ی «فقط یک چیز می‌دانم» استادش قرار دارد: سقراط می‌گفت ارزش‌های مطلق اخلاقی وجود دارند (ص ۱۵۳ کتاب حاضر)، و افلاطون از این مرحله به سوی فلسفه‌ی پخته‌ی خودش پیش می‌رود. من در اینجا از ویلاموویتس پیروی می‌کنم (II, 75, PL). او پس از نقل توصیف‌های *πρωτον φιλον* [فیلون اصلی] از سوی افلاطون، می‌گوید:

بنابراین او در واقع بعدها در این باره سخن می‌گوید، آنگاه که پی می‌برد که مطلوب خود را بایستی در قلمرو دیگری جست و جو کند، و کلید آن فیلیا نیست بلکه اروس است که حلقه‌ی اتصال میان عالم خاکی و جهان ابدیت است. اما در اینجا، به این حلقه و این قلمرو علم پیدا نکرده است، و وقتی از آن آگاهی یابد، دیگر از *τω οντι φιλον* [فیلون واقعی] سخن نخواهد گفت. این تفسیر جایگاه لوسیسی را در تکامل

← می‌گیرد تا خویشاوندی روح با مثل را در لوسیسی مبرهن سازد، و این نظریه را که دوستی ناشی از خویشاوندی بین عاشق و معشوق نیست، بلکه وابسته به خویشاوندی هر دوی آنها با *το πραγμα*، یعنی ایدوس مثال است. شوپلیک دیدگاه گلاسر را قبول دارد، به نظر به او لوسیسی در بین دو سطح معنایی «سابق» و «لاحق» در نوسان است (ص ۴۴). دلیل بن‌بست نهایی این است که واژگان محاوره هم در معنای افلاطونی به کار رفته است و هم در معنای معمولی. تبیین شوپلیک از این روند، مردّد به نظر می‌آید (۸۳ و بعد). آیا بهتر نیست بگوییم معنای «افلاطونی» هنوز در اندیشه‌ی افلاطون از معنای متعارف ممتاز نگشته است.

عقلانی افلاطون مشخص می‌کند، به همان ترتیب سبک نگارش نیز آن را جزو آثار افلاطون قرار می‌دهد.^{۱۳۴}

اگر هم حق با دسته‌ی دیگر باشد، شیوه‌ی ما باز هم، به عنوان یک روش توضیحی، ارزش خود را حفظ خواهد کرد؛ اما این فرض بسیار عجیب می‌نماید که افلاطون به آموزه‌ی صور ازل‌ی که از سوی روح جاویدی در عالم دیگر ادراک می‌شوند - آنگونه که در فایدون و جمهوری آمده است - رسیده باشد، و ابتدا آن را صورت اشاره‌ای آزردهنده و در قالب یک دسته معماها بیان کرده باشد (زیرا همه قبول دارند که این محاورات، پیشتر نوشته شده‌اند)، و فقط بعدها به توضیح کامل آن همت گمارد.^{۱۳۵}

یادداشت تکمیلی: ارسطو و «لوسیپس»

در سرتاسر لوسیپس، این احساس به خواننده دست می‌دهد که کاش افلاطون به توصیه‌ی عالی‌ای که خودش در خارمیدس (۱۶۳d) از زبان سقراط ابراز می‌دارد عمل می‌کرد: «من تو را آزاد می‌گذارم که هر کلمه‌ای را به هر معنایی که بخواهی به کار ببری، مشروط بر اینکه در خصوص هر کلمه‌ای ابتدا روشن کنی که چه معنایی در نظر داری.»^{۱۳۶} ارسطو در ضمن بحث فیلیا و هم خانواده‌های آن در

۱۳۴. از جمله‌ی کسانی که دیدگاه‌های مشابهی دارند، می‌توان به گروه (PL, I, 523): «به مثال خیر نزدیک می‌شود، ولی عین آن نیست»، گروه (که از «گواه روشنی بر تکامل آهسته‌ی واژگان» سخن می‌گویند) و لایزگانگ (RE2411) اشاره کرد.

۱۳۵. ویت (W. von G. u. B. 6) این دیدگاه را «کم اعتبار ساختن» محاورات اولیه تحت تأثیر ویلاموویتس می‌نامد. اما آثار خود افلاطون این احساس را در من به وجود آورده است، و به نظر من این سخن از اهمیت و جذابیت آثار اولیه چیزی کم نمی‌کند. سخن ویلاموویتس در PL, I, 202f. صحیح و ارزشمند است. قول به رشد تدریجی و کمال یافتگی مستمر عقاید مردی چون افلاطون، امتیاز کوچکی برای او فراهم نمی‌آورد.

اخلاق (کتاب ۸)، بسیاری از ابهام‌های این محاوره را چنان فشرده و منظم توضیح داده است که وسوسه‌ی نقل قسمت‌هایی از آن را مقاومت‌ناپذیر می‌سازد. او ابتدا به معنای بسیار گسترده‌ی واژه اشاره می‌کند، و سپس بحث خود را فقط به حوزه‌ی بشری محدود می‌سازد. سپس می‌گوید ابتدا باید متعلق دوستی (το φιλικόν) را در نظر بگیریم، تا بدین طریق خود را از ابهام حالت معلوم و مجهول فیلسوف خلاص سازیم. و به دنبال آن می‌گوید نباید از فیلدای اشیای بی‌جان سخن بگوییم، زیرا (الف) آنها نمی‌توانند در برابر محبت ما احساس مشابهی ابراز دارند، و (ب) ما در آرزوی خیر آنها نیستیم. در اینجا به افلاطون اشاره می‌کند (لوسیوس ۲۱۲d): کسی در طلب خوب بودن شراب نیست، بلکه فقط آن را برای خاطر لذت خودش می‌خواهد، در حالی که در عرف عام به کسی دوست می‌گوییم که خوبی او را برای خاطر خودش بخواهیم.

سه نوع دوستی داریم، اول، دوستی به خاطر منافعی دیگر، دوم، دوستی برای کسب لذت. این دو نوع را می‌توان دوستی عارضی نامید، زیرا دوست را نه برای خاطر خودش بلکه برای نیل به منفعت یا لذتی که فراهم می‌کند دوست می‌دارند. به همین دلیل این دو نوع دوستی به آسانی برهم می‌خورند. دوستی بین متضادها - بین فقیر و ثروتمند، نادان و دانشمند - از نوع دوستی سودگرایانه است (۱۱۵۹b ۱۲، لوسیوس ۲۱۵d). نوع سوم، دوستی کاملی است که در بین کسانی به وجود می‌آید که در خوب بودن همانند هم هستند. هر کدام، طرف مقابل را فقط برای خاطر خود او دوست می‌دارد، و مادام که آنها در خوبی خود پایدارند دوستی‌شان به حال خود باقی است. این نوع دوستی، سود و لذت متقابل هم دارد، و پایدار نیز هست، زیرا فضیلت صفتی است پایدار. این نوع دوستی کمیاب

← ۱۳۶. این اصل را، همان‌طور لویسنون توضیح داده است (Anton and Kutas, *Essays* 273) درباره‌ی عبارت پردازی جدید نیز می‌توان به کار بست.

است، زیرا اینگونه انسان‌ها کم هستند، و این نوع رابطه مستلزم زمان و کمال است، در حالی که دوستی نوع اول و دوم در بین انسان‌های بد، یا انسان بد و انسان خوب، یا انسان‌های نه خوب و نه بد یا انسان‌های خوب قابل تحقق است. اما اندازه‌ای از برابری برای هر نوع دوستی‌ای ضرورت دارد. کسانی که - از حیث فضیلت و رذیلت یا ثروت یا مرتبه - اختلاف بسیار زیادی با هم داشته باشند نمی‌توانند دوست یکدیگر شوند. اما، ارسطو در ادامه‌ی بحث، تأثیر شرط اخیر را تعدیل می‌کند، آنجا که (۱۱۶۱b ۵) می‌گوید اگرچه نمی‌توان با یک برده از آن جهت که برده است دوستی کرد، اما ممکن است کسی این مرتبه‌ی او را نادیده بگیرد، و با او از آن جهت که انسان است پیوند دوستی برقرار سازد.^{۱۳۷}

۶. خارمیدس^{۱۳۸}

تاریخ. همه‌ی محققان در تعلق این محاوره به گروه اولیه اتفاق نظر دارند، اما در مورد جایگاه آن در بین محاورات این دسته، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، این اختلاف در خصوص همه‌ی محاورات این دوره به چشم می‌خورد.^{۱۳۹}

۱۳۷. ادکینز Adkins (CQ 1963, 37ff.) می‌گوید حتی نوع کامل دوستی ارسطو نیز معلل به اغراض شخصی و مبتنی بر برابری مرتبه‌ی اجتماعی است (p. 43)، اما به فقره‌ی مربوط به برده که نقل کردیم اشاره‌ای نمی‌کند. درباره‌ی دیدگاه ادکینز در خصوص گرایش عمومی یونانی، همچنین ر. ک. به اوبرین Socr. Parad. 31 n. 18.

۱۳۸. برای کتابشناسی مفید، نگاه کنید به یادداشت‌های مقاله‌ی هرتر ۱۹۷۰.

۱۳۹. نمونه‌هایی از دیدگاه‌ها: سپس‌تر از لوسیوس فون‌آرنیم (Jugendd. 63f., 138)، تامپسون (Phaedr. XXVI)؛ بسیار نزدیک به آن (همزاد آن)، ویلاموویتس (PL. I, 187, 189). ریتز (Essence 27)، با احیای دیدگاه کهن‌تر خارمیدس را اولین محاوره‌ی دسته‌ی شش‌تایی می‌داند و لوسیوس را محاوره‌ی چهارم می‌شمارد و میهمانی و فابدون را در بین آن دو قرار می‌دهد. اربه می‌گوید خارمیدس مطالب اثوتودموس را پیش فرض می‌گیرد (37 Hermes 1968)؛ اندکی قبل از اثوتودموس، فون‌آرنیم (o.c. 112). نیز رجوع کنید به ریدر P.'s Ph. Ent. 97، توکی، charm, I، راس PTL, 11.

برخی از نویسندگان از این مسئله طفره رفته‌اند، شاید مشکل آنها در شیوه‌ای بوده است که این محاوره ظاهراً با اتخاذ آن، خصوصیات خام و اولیه را با مطالب پیشرفته‌تری چون «دانشِ دانش» ترکیب کرده است. ملاحظات صفحات ۲۷۲ و بعد کتاب حاضر نشان می‌دهند که این روش در دسته‌ی اخیرِ محاورات اولیه‌ی «سقراطی» اتخاذ شده است.

تاریخ‌نمایشی. سقراط تازه از نبرد پوتیدایا Potidaea بازگشته است (۱۵۳a-b)، بنابراین گفت و گو در ۴۳۲ یا اندکی پس از آن صورت گرفته است.^{۱۴۰} سقراط در سنین جوانی، اندکی کمتر از چهل سالگی، قرار دارد، و افلاطون هنوز متولد نشده است.

شخصیت‌ها و صحنه. صحنه‌ی آغازین این محاوره را تجلیلی از خویشاوندان افلاطون توصیف کرده‌اند. (برنت، ۲۰ T. to P.). بستگان او، کریتیاس و خارمیدس، نقش اصلی را در گفت و گو ایفا می‌کنند، سقراط در ۱۵۵a انتساب این خاندان به سولون را مورد اشاره قرار می‌دهد، و در ۱۵۸a به تجلیل از پوریلامپس Pylampes، ناپدری‌اش، می‌پردازد. در ترسیم تصویر خارمیدس - که یکی از اعضای جباران اشرافی آینده است و مانند پسر عمویش در نبرد با دموکرات‌ها در ۴۰۳ کشته می‌شود (کسنوفون، تاریخ یونان، ۲، ۴، ۱۹) - طعنه‌ی غمناکی به به چشم می‌خورد: به همان اندازه که زیباست از تواضع و اصالت نیز برخوردار است. کریتیاس که محافظ خارمیدس محسوب می‌شود، بزرگ‌تر است، هر چند هنوز در جرگه‌ی جوانان قرار دارد (۱۷۶c و ۱۵۵a).^{۱۴۱}

۱۴۰. پس از نبرد پوتیدایا در ۴۳۲ (CAH V, 186 & 475؛ هاموند، Hist. 660). همچنین ر. ک. به ویت. 41 f. o.c. افلاطون به خدمت نظامی سقراط در پوتیدایا در دفاعیه ۲۸e و میهمانی ۲۱۹e نیز اشاره کرده است.

همان‌طور که درباره‌ی لوسیسی دیدیم (ص ۲۲۶ کتاب حاضر) شخصیت‌های انتخاب شده، تجسم عینی مفهومی هستند که موضوع بحث محاوره واقع می‌شود. خارمیدس این صفت [خویشتن‌داری] را در حد اعلای آن داراست (۱۵۷d)، و سقراط نیز با توصیف چگونگی مهار احساس شدیدش نسبت به زیبایی خارمیدس، نشان می‌دهد که خود او نیز تجسم عینی این صفت است.^{۱۴۲} صحنه‌ی این محاوره نیز به صورت دقیق و زنده توصیف می‌شود. سقراط یک روز پس از بازگشت از جنگ، «عادت همیشگی خود را از سر می‌گیرد» و از ورزشگاهی^{۱۴۳} دیدن می‌کند تا اخبار دو موضوع مورد علاقه‌اش - فلسفه و جوانان (۱۵۳d) - را جویا شود. اما بنا به درخواست دوستانش - که از سالم برگشتن او بسیار خوشحال شده بودند - ناچار می‌شود ابتدا حوادث نبرد را برای آنان گزارش کند.

سوفروسونه . پیش از آن که به خود محاوره پردازیم، لازم است ابتدا درباره موضوع بحث این محاوره - کیفیت سوفروسونه (و صفت آن سوفرون) - نیز

← ۱۴۱. درباره‌ی رابطه‌ی افلاطون با کریتیاس و خارمیدس ر. ک. به ص ۳۱ کتاب حاضر. کسنوفون نیز می‌گوید خارمیدس در جوانی محبوب و منزوی بوده است (خاطرات، ۳، ۷)، و اضافه می‌کند که سقراط او را متقاعد کرد که در زندگی اجتماعی وارد شود. افلاطون در پروتاگوراس (۳۱۵a) دوباره از او در حلقه‌ی مریدان پروتاگوراس اسم می‌برد. در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی ۶۴-۲۵۵، شرح حال مفصلی از کریتیاس را آورده‌ایم. همچنین ر. ک. به ارزیابی این دو شخصیت از سوی نوکی (Charm. 16f.) و ویته، W. v. G. u. B. 46-53.

۱۴۲. در این مورد ر. ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۲، بند (۳). معنای اصلی سوفروسونه دست کم در استعمال متعارف آن، خویشتن‌داری بوده است.

۱۴۳. ورزشگاه تاوره‌آس Taureas، در مقابل معبد ملکه (پرسفونه). درباره‌ی جزئیات مکانشناختی ر. ک. به Witte، پیشین، ۴۰ و بعد، و درباره‌ی خود تاوره‌آس به ویلاموویتس، PL. I, 190 و برنت، T. to P. 190.

همچون فیلون در لوسیسی، نکاتی چند تذکر دهیم.^{۱۴۴} افلاطون در جایی دیگر (جمهوری ۴۳۱b-۴۳۰e) می‌گوید سوفروسونه حالت انتظام و هماهنگی‌ای است که در مواقع لذت و میل، در کسانی دیده می‌شود که بهترین جزء آنها بر بدترین جزءشان فرمان می‌راند. حتی بعدها، در قوانین (۷۱۰a)، امتناع محض از لذت‌ها را برداشتی عامیانه، یا سطحی، از سوفروسونه می‌خواند که به خودی خود ارزش چندانی ندارد؛ و در برابر آن نوع بالاتری داریم که برابر با دانش و حکمت است (*φρονησις*) تردیدی نیست که در عرف عام، از جمله در بین سوفسطاییان،^{۱۴۵} جزء اصلی سوفروسونه همان خویشتن‌داری کف نفس بود؛ در حالی که سقراط «آن را تا سطح دانش بالا برد».^{۱۴۶} و چون می‌دانیم که سقراط (و افلاطون) همه‌ی فضیلت را با دانش برابر دانستند، جای تعجب نیست که بگوییم نتیجه‌ی واقعی خارمیدس همین برابری سوفروسونه با دانش است. در میان تعاریفی که خارمیدس و کریتیاس در این محاوره عرضه می‌دارند، تعریف «تسلط بر تمایلات حیوانی» نیامده است. به عقیده‌ی ویتِه (پیشین،

۱۴۴. کتاب سوفروسونه‌ی هلن نورث Helen North در صد تبیین تاریخ این واژه در پرتو مقتضیات سیاسی، اجتماعی، دینی و اقتصادی است. برای مباحث مختصرتر ر.ک. به: ای. کلمان در *W. Stud.* 1941، دو وریس در *Mnem.* 1943، توکی، *Charm.* 5-9، دی. لانتس در *St. Ital. di fil. cl.* 1965، اوبرین *Socr. Par.* 25f. با یادداشت ۹، و ویتِه، پیشین، ۱۰-۱۲.

۱۴۵. مقایسه کنید با آنتیفون پاره‌ی ۵۸ (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۱۸۱).

۱۴۶. افلاطون *φρονησις* [حکمت عملی] و *επιστημη* دانش را برابر می‌داند. به عنوان نمونه، ر.ک. به منون ۸۸b. افلاطون معنی متعارف *σωφροσυνην* را در گرگیاس ۴۹۱d (به عبارت *ωσπερ αι πολλοι* توجه کنید) و میهمانی ۱۹۶c به طور کامل توضیح داده است. نیز مقایسه کنید با فایدروس ۲۳۷e. کسنوفون در خاطرات ۳، ۹، ۴ گفته است: علت برابر دانستن *σωφροσυνη* با *σοφια* از سوی افلاطون این بود که به عقیده‌ی وی بین علم داشتن به یک چیز و عمل کردن بر مبنای آن علم رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد.

(۳۹)، علت این است که آن دو نماینده‌ی عامه‌ی مردم و طرفدار دیدگاه دموکراتیک نبودند، بلکه آرمان‌های دیگری را بیان می‌کردند که در بین حلقه‌ی اشرافی خاندان افلاطون رایج بوده است. بی‌تردید تأکید بر شرافت جمع موجود - در مقدمه‌ی محاوره - از این حیث، قابل توجه است و سقراط در ۱۵۷d-e می‌گوید شرافت اجدادی خارمیدس ایجاب می‌کند که او کاملاً سوفرون باشد. اما، این نظریه‌ی فریدلندر (PL. II, 80f.) نیز بسیار درخور اعتناست که افلاطون می‌خواهد خواننده را به سوی برداشت فلسفی خودش از سوفروسونه یعنی تطابق آن با کل فضیلت، به عنوان یک واحد، و عدم استقلال ماهوی اجزای فضیلت سوق دهد؛ یعنی همان کاری که در لآخس درخصوص شجاعت انجام داد. از نحوه‌ی انتخاب شخصیت‌های محاوره نیز می‌توان برای تقویت این دیدگاه استفاده کرد. یکی از مشکلات ما در تبیین معنی سوفروسونه در اندیشه‌ی یونانی این است که چنین مفهومی - چون یک آرمان اجتماعی است - همیشه به تبع دگرگونیِ باورها و سنت‌ها، در معرض تغییر بوده است، و طبقات مختلف جامعه در زمان واحد برداشت‌های مختلفی از آن داشته‌اند. در آن هنگام که قدرت دین بر جامعه سلطه داشت، سوفروسونه متضمن گرایش محترمانه‌ی انسان نسبت به خدا تلقی می‌شد. به علاوه، در اواخر قرن پنجم هم عامه‌ی مردم و هم اشرافیان سنت‌گرا طرفدارِ جباریتِ کاملاً خودخواهانه‌ی اقویا بودند؛ در گرگیاس، کالیکلس از این دیدگاه حمایت می‌کند و افلاطون به مخالفت با او می‌پردازد. (ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۸۵ و بعد) کالیکلس، سوفروسونه به معنی متعارف کلمه را عملی احمقانه و بددلانه تلقی می‌کند و به یک سو می‌نهد (۴۹۱c-e). افلاطون در زمینه‌ی دیگری (جمهوری، ۵۶۰d) می‌گوید این کم لطفی به سوفروسونه نشانِ گذر از منش اشرافیت به سوی منش دموکراتیک و هرج و مرج طلبانه است؛ و خود او [افلاطون] تقریباً عین سخنان توکویدیس، درخصوصِ تغییر ارزش‌های مفاهیم اخلاقی تحت فشارهای ناشی

از جنگ پلوپونزی را بازگو می‌کند.^{۱۴۷} لذت مداری آنتیفون نمونه‌ای از همان گرایش است.

خارمیدس و کریتیاس سوفروسونه را از جمله‌ی فضایل می‌شمردند. نحوه‌ی برداشت آنها از کوشش‌هایی که در جریان محاوره برای تعریف آن معمول می‌دارند معلوم خواهد شد. به تفصیل گفته‌ایم که نمی‌توان مفهوم کامل سوفروسونه را در یک واژه‌ی انگلیسی منتقل ساخت،^{۱۴۸} ولی اگر ضرورتی برای معادل‌یابی در کار باشد، شاید واژه‌ی «self-control» [خویشتن‌داری]، و در برخی زمینه‌ها «self-discipline» [خود-انتظام] ترجمه مناسبی باشند.

محاوره

(صورت‌گزارشی، به نقل سقراط)

وقتی سقراط می‌پرسد کدام یک از جوانان در زیبایی و حکمت بر اقران خویش پیشی گرفته است، حاضران طوری زبان به ستایش زیبایی خارمیدس می‌گشایند که سقراط می‌گوید این جوان بایستی گوی سبقت را در زیبایی ظاهری ربوده باشد، فقط کاش باطنش نیز همچون ظاهرش می‌بود. سقراط برای بررسی این نکته، با خارمیدس ملاقات می‌کند و وقتی حیرت ناشی از زیبایی این جوان زایل

۱۴۷. ج ۳، ۱۵۷ و بعد. ویت، پیشین ۲۴، به تشابه جالب میان این دو توجه کرده است.
 ۱۴۸. توجه به کوشش‌هایی که برای ترجمه‌ی این واژه زبان‌های مختلف صورت گرفته است برای روشن شدن مفهوم آن موثر است. سیرون در ترجمه‌ی آن از کلمات *temperantia*، *modestia*، *moderatio* یا *frugalitas* استفاده کرده است (Tusc. 3. 8. 16). و سپس به معادل‌های زیر بر می‌خوریم: (کروازه) «Sagesse»، (ویلامویتس) «Schung» و «Sittsamkeit und Selbstbeherr» (گاوس)، «Selbstbescheidung»، (هورن، ویت، ابرت) «Besonnenheit»، (گلاس) «Mässigkeit»، (برنت) «soberness»، (کورنفورد و دیگران) «self-control»، (گروه) «and moderation» و «Self-control»، (جوت) «temperance».

می شود زبان به سخن می گشاید؛ (بنا به پیشنهاد کریتیاس) وانمود می کند که قادر است به وسیله‌ی دانشی که از پزشک تراکیه‌ای یاد گرفته است سر درد او را درمان کند. اما همان طور که پزشکان یونانی می گویند اگر کل جسم سالم نباشد نمی توان درد موضع خاصی را علاج کرد، پزشک تراکیه‌ای هم می گفت افسون او فقط هنگامی کارگر می افتد که روح نیز سالم بوده باشد. علاج روح به وسیله‌ی لوگوس‌های نیکویی صورت می گیرد که تخم سوفروسونه را در آن فرو می کارند، و سقراط به آن پزشک تعهد داده و قسم خورده است که علاج جسمانی را فقط در اختیار کسانی قرار داد که روحشان را نیز برای معالجه در اختیار او می گذارند. کریتیاس به سقراط اطمینان می دهد که خارمیدس از فضیلت سوفروسونه برخوردار است. بنابراین برای علاج او آمادگی دارد، اما خود خارمیدس با تواضع خاصی در این خصوص ابراز تردید می کند. پس اجازه دهید با هم به بررسی این نکته بپردازیم. اگر دارای سوفروسونه بوده باشد، بایستی بتواند تصویری ($\delta\omicron\epsilon\alpha$) از چگونگی و چیستی آن ($\sigma\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\iota$) داشته باشد. آیا می تواند آنها را بیان کند؟ به عقیده‌ی خارمیدس (تعریف اول) سوفروسونه نوعی آرامش و متانت - در راه رفتن، سخن گفتن، و هر رفتار دیگری - است. سقراط ابتدا به خارمیدس می قبولاند که سوفروسونه چیز خوبی است و سپس نمونه‌هایی از کارهای جسمانی و عقلانی را برمی شمارد که در آنها سرعت و شدتِ عمل بهتر از آرامش و کندی است و بدین ترتیب، تعریف اول رد می کند.

خارمیدس پس از تأملی بیشتر می گوید (تعریف دوم) سوفروسونه توانایی بر احساس شرم و نوعی حُجب (آیدوس) است،^{۱۴۹} اما سقراط، فقط با تکیه بر

۱۴۹. درباره‌ی این کلمه مقایسه کنید با ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۱۲۶، و ارجاع وینته در 33 n. 31. W. u. G. u. B. به عقیده‌ی توکی، ۱۱، این واژه دارای معنی اشرافی احترام است، و همین نکته به نظر او پرتو زیادی بر استعمال $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$ و $\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\nu\eta$ از سوی خارمیدس می افکند. به همراهی این کلمه با $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\sigma\upsilon\eta\nu$ در رفتار «اسبِ خوب» روح توجه کنید (←

حجیت هومر، اعتراض می‌کند که شرم برای هر کسی خوب تلقی نمی‌شود. خارمیدس می‌گوید (تعریف سوم) «از کسی شنیده‌ام» که سوفروسونه یعنی «فقط کار خویش را انجام دادن»، یعنی در اندیشه‌ی کار خویشتن بودن [و به کار دیگران دخالت نکردن]. آیا این پاسخ را می‌شود قبول کرد؟ در اینجا سقراط مغلطه‌های زشتی در برابر جوانک معصوم به کار می‌گیرد. بدین ترتیب که «انجام دادن» را معادل «ساختن» در نظر می‌آورد^{۱۵۰} و از خارمیدس می‌پرسد که آیا به نفع جامعه است که هر کسی جامه‌های خود را بشوید و کفش و کوزه و سایر مایحتاج خودش را بسازد. بی‌تردید به نفع جامعه نیست، اما این نتیجه از معنای سطحی «در اندیشه‌ی کار خود بودن» ناشی شده است. سقراط می‌گوید معنای آشکار این جمله همان است که گفتم، بنابراین باید بگوییم کسی که این تعریف را برای سوفروسونه عرضه کرده است منظورش را به صورتی معماگونه بیان کرده است.

برخورد سقراط با این تعریف لحظه به لحظه کریتیاس را ناراحت می‌کرد، و این ظن را در سقراط تقویت می‌کرد که تعریف از خود اوست. خارمیدس که مایل است بحث را به عهده‌ی کریتیاس واگذار کند، او را بیش از پیش عصبانی می‌کند تا اینکه خود او دفاع از این تعریف را برعهده می‌گیرد. کریتیاس ابتدا به حق می‌گوید ساختن غیر از انجام دادن است. صنعتگر ممکن است «چیزهای دیگران را بسازد» (مثلاً برای تعداد کثیری از مشتریان کفش بدوزد) ولی در عین حال به انجام دادن^{۱۵۱} کار خویش مشغول باشد.

← فایدروس در اوریبیدس هیپولوتوس، ۱۱، ۸۰-۷۸، نیز این دو واژه با هم آمده‌اند، و پته (66 P.) از یک منبع قرن چهارم قطعه‌ای نقل می‌کند که در آن *σωφροσύνη* دختر *αἰδώς* است.

150. *εργάζεσθαι τε και πράττειν*, 162a.

۱۵۱. فهم این نکته برای افراد یونانی زبان مشکل‌تر بود، زیرا در حالی که *πράττειν* فقط به معنی ←

سپس با استشهاد به این جمله‌ی هسیود که «هیچ کاری ننگ نیست»،^{۱۵۲} می‌گوید هسیود نمی‌توانست کارهای پست یا زشت را در نظر داشته باشد. منظور او چیزهای «خوب و مفید» بوده است، زیرا فقط اینها را می‌توان واقعاً متعلق به خود انسان دانست،^{۱۵۳} و بدین معناست که می‌گوییم سوفروسونه «انجام دادن کار خویشتن است». حاصل مطلب اینکه به عقیده‌ی کریتیاس، سوفروسونه یعنی (تعریف چهارم) «انجام کارهای خوب».

کریتیاس با این عقیده‌ی سقراط موافقت می‌کند که هر کس سوفرون باشد، بایستی بداند که سوفروسونه یعنی چه. اما مردم غالباً کارهایی را که خوب و سودمند می‌انگارند انجام می‌دهند بی‌آنکه واقعاً بدانند نتیجه‌ی کار چه خواهد بود.^{۱۵۴} وقتی سقراط این نکته را توضیح می‌دهد، کریتیاس تعریف خودش را به

← انجام دادن یا عمل کردن بود، *ποιεῖν* هم برای عمل کردن به کار می‌رفت و هم برای ساختن؛ *τί ποιεῖς*، معمولاً به معنی «چه کار می‌کنی؟» بود، اما اگر آن را با مفعول صریح (خانه، کشتی، مجسمه، و غیره) به کار می‌بردند به معنی ساختن یا آفریدن بود. ابهام قضیه در اینجا بیشتر می‌شد که *εργα* هم به معنی کردارها (به عنوان متعلق *πραττεῖν*) و «آثار» مادی پیکرتراشان، معماران و غیره (به عنوان متعلق *ποιεῖ*)؛ چیزی درباره‌ی کشتزارها (که به سخن کریتیاس درباره‌ی هسیود مربوط است) نمی‌گوییم.

برخلاف ادعای توکی (p. 20)، تمیز *ποιεῖν* از *πραττεῖν* نشان مغالطه نیست. در ائوتوفرون ۲۸۴ b-c خلط میان آن دو برای اثبات یک مغلطه به کار می‌رود.

۱۵۲. کارها و روزها، ۳۱۱. تهمت بد به کار بردن این بیت برای توجیه کارهای ملامت‌انگیز را بر خود سقراط نیز وارد ساخته‌اند. ر. ک. به کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۵۶، و ویت، پیشین، ۸۱.

۱۵۳. *οἰκεία*. درباره‌ی این کلمه ر. ک. به صص ۲۳۹ یادداشت ۱۱۳، و ۲۴۹ کتاب حاضر. ویت (پیشین، ۸۳) می‌گوید برابر دانستن آن با *καλὰ καὶ ωφελίμα* وابستگی‌های اشرافی کریتیاس را نشان می‌دهد. همان‌طور که در صص ۲۵۰ و بعد اشاره کردیم خود افلاطون نیز طرفدار اشرافیت بود؛ اما برداشت او از خوبی بسیار عمیق‌تر از آرمان عامیانه‌ی کریتیاس بوده است.

۱۵۴. سقراط در لاکس c ۱۹۵ (صص ۲۱۹ و بعد کتاب حاضر) توضیح داده است که پزشک ←

صراحت^{۱۵۵} پس می‌گیرد. به نظر او نمی‌توان گفت ممکن است کسی خویشتن دار باشد، ولی خودش نداند که خویشتن دار است؛ در واقع به عقیده‌ی او (تعریف پنجم)، جمله‌ی «خود را بشناس» - که در پرستشگاه دلفی نصب شده است، دقیقاً ذات این فضیلت [خویشتن داری] را بیان می‌کند. او ترجیح می‌دهد که از هر آنچه تاکنون گفته است صرف نظر کند، و به اثبات این سخن بپردازد که تعریف سوفروسونه همان خودشناسی است.

سقراط با بررسی این پاسخ موافقت می‌کند. پس سوفروسونه نوعی شناخت یا علم است. هر علمی نتیجه‌ی خاصی دارد، مثلاً می‌دانیم که حاصل علم به فن پزشکی یا معماری چیست. از شناخت خویشتن چه نتیجه‌ی به حاصل می‌آید؟^{۱۵۶} کریتیاس اعتراض می‌کند که این پرسش همه‌ی دانش‌ها را یکسان تلقی می‌کند در حالی که آنها با هم فرق دارند. دانش‌های نظری‌ای داریم که هیچ محصولی از آنها به دست نمی‌آید. صحیح است، اما دست کم می‌توان گفت در هر دانشی چیزی را می‌شناسیم که غیر از خود آن دانش است - در حساب اعداد را، و هر عملی چیزی دیگر را سوفروسونه و دانش‌های دیگر دقیقاً همین است؛ فقط سوفروسونه است که شناسایی خودش است - و البته شناسایی دیگر علوم نیز هست.

کریتیاس از تفاوت آشکار میان این دو جمله که سوفروسونه (الف) علم

← نمی‌داند معالجات او به سود بیمار خواهد انجامید یا به زیان او.

۱۵۵. «اگر تو تصور می‌کنی که قبول سخن من به این نتیجه منجر می‌شود، بهتر است آن را پس بگیرم، و شرم باعث نشود که به اشتباه خود اعتراف نکنم» (d-164c). فریدلندر می‌گوید این پاسخ «گامی است که ویژه‌ی تعلیم یافتگان سوفسطاییان است»، اما نحوه‌ی بیان آن بی‌تردید نشان فضیلت است.

۱۵۶. این فرض عمل‌گرایانه‌ی سقراط در اثودوموس ۲۹۲a-۲۹۱d، به طور مطلق پذیرفته می‌شود.

انسان به خویشتن است و (ب) علم به خودش است، یعنی علم به علم است، غفلت می‌ورزد و سقراط به او می‌قبولاند که علم به علم بایستی علم به جهل را نیز شامل شود. بنابراین شخصِ سوفرون خودش را خواهد شناخت. یعنی به حدود توانایی‌اش علم خواهد داشت، و خواهد توانست داوری کند که دیگر کسان چه چیزی می‌دانند و به چه چیزی علم ندارند، ولی تصور می‌کنند که علم دارند. پس لازم است آنها معلوم سازند آیا چنین دانشی (الف) ممکن هست و (ب) چه فایده‌ای دارد. آیا می‌توان دانشی داشت که هیچ متعلق دیگری جز خودش و دانش‌های دیگر نداشته باشد؟ اگر شناسایی را با قوای ادراکی دیگر یا با عواطف مقایسه کنیم، پاسخ این سؤال منفی است. نمی‌توان بینایی‌ای تصور کرد که خودش را ببیند نه رنگ‌ها را، یا شنوایی‌ای داشت که خودش بشنود نه صداها را، میل یا آرزویی داشت که چیزهایی لذیذ یا خوب را نخواهند بلکه خودشان را بخواهد، و همین‌طور درباره‌ی عشق یا ترس، یا تصویری که فقط خودش و تصویرهای دیگر را تصور کند نه متعلقات معمولی تصورات را. به دنبال این سخن، فقره‌ای می‌آید (۱۶۸b) که در آن ویژگی خاص زبان یونانی به افلاطون امکان می‌دهد که مقایسه‌ی ساده‌ای میان کاربردهای مفعولی و نسبی حالت اضافه انجام دهد. علم مفهومی نسبی است، علم بایستی علم به چیزی (τινος) باشد؛ و آنچه بزرگ‌تر است، بزرگ‌تر از چیزی (باز هم τινος) است؛ و اگر چیزی بزرگ‌تر یا سنگین‌تر از خودش باشد، کوچک‌تر یا سبک‌تر از خودش نیز خواهد بود.^{۱۵۷} و سرانجام این نتیجه‌ی کلی به دست می‌آید که هر آنچه کار ویژه‌اش را درباره‌ی خودش انجام دهد، ویژگی (οὐσία) متعلق خودش را خواهد داشت. بدین ترتیب، شنوایی برای اینکه خودش را بشنود، بایستی شنیدنی باشد، و بینایی

۱۵۷. به عقیده‌ی کرومبی (EPD 1, 21) افلاطون نکته‌ی منطقی مربوط نسبت‌های غیر انعکاسی را بدون هیچ غرضی و برای خاطر خودش آورده است، زیرا ارتباط اساسی‌ای با زمینه‌ی بحث ندارد.

برای اینکه خودش را ببیند بایستی رنگین باشد. چنین چیزی در رابطه با نسبت‌های انعکاسی، آشکارا غیر ممکن است؛ اما سقراط می‌گوید در مورد فاعل و مفعول، نمی‌تواند به طور قطع اعلان کند که آیا چیزی می‌تواند نیروهایش را بر روی خودش اعمال کند یا نه (او به عنوان نمونه از حرارتی که خودش را گرم کند و از حرکتی که خودش را به حرکت درآورد یاد می‌کند)، و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا آن را درباره‌ی دانش نیز می‌توان صادق دانست، و در این صورت، آیا شناختِ شناخت همان سوفروسونه است.

از آنجا که کریتیاس نیز در پاسخ این سئوالات مبهوت می‌ماند، سقراط پیشنهاد می‌کند که فعلاً فرض می‌کنیم شناختِ شناخت ممکن هست، و به مسئله‌ی سودمند بودن آن می‌پردازیم. آیا شناختِ شناخت انسان را برای دانستن آنچه می‌داند و آنچه نمی‌داند قادر می‌سازد؟ به عقیده‌ی کریتیاس معنی «شناختِ شناخت» دقیقاً همین است، اما سقراط ابراز تردید می‌کند. شناختِ شناخت، هیچ یک از دانش‌های خاص نیست - مثلاً نه دانش پزشکی است و نه دانش سیاست - بلکه فقط نوع خاصی است که بدان وسیله وجود صرفِ دانش را می‌توان تشخیص داد. بنابراین کسی که از آن دانش برخوردار باشد، اما دانش پزشکی یا موسیقی یا معماری را نداشته باشد، نمی‌تواند به وسیله‌ی آن دانش تشخیص دهد که چه چیزی را می‌داند یا نمی‌داند، بلکه فقط به وجود دانش علم دارد. او از ارزیابی دانش دیگران نیز ناتوان خواهد بود. چنین کسی نمی‌تواند پزشک ماهر را از پزشک دروغین باز شناسد، زیرا برای این کار دانش پزشکی لازم است. او فقط می‌تواند بگوید فلان کس دانش خاصی دارد، اما نمی‌تواند به وسیله‌ی سوفروسونه - دانشِ دانش - تشخیص دهد که آن دانش، دانشِ چه چیزی است. این دانش فایده‌ای برای ما نخواهد داشت. اما اگر ما را توانا می‌ساخت که بدانیم که خودمان و دیگران چه چیزی را می‌دانیم، مطلب فرق می‌کرد. به وسیله‌ی آن دانش می‌توانستیم زندگی خوبی داشته باشیم، امور

خانه‌های خویش را بهتر سامان دهیم و شهرهای خود را خوب اداره کنیم؛ زیرا ما هرگز نباید از سرِ جهل عمل کنیم یا به دیگران چنین اجازه‌ای بدهیم، بلکه همیشه باید به کسانی رجوع کنیم که از دانش مورد نظر بهره‌مند هستند. بدین ترتیب خطاها برطرف می‌شوند، و هر کاری به نیکوترین وجه انجام می‌شود و همه‌ی ما به خوشبختی می‌رسیم.

مثل اینکه در بیان فایده‌ی سوفروسونه مبالغه کرده‌ایم. اینک به نظر من چنین می‌آید که سوفروسونه - که شناختِ دانایی و نادانی است و به هیچ دانش خاصی علم ندارد - در هر کسی تحقق یابد فقط او را قادر می‌سازد که هرگاه به یاد گرفتن موضوع خاصی اقدام کرد آن را آسانتر یاد بگیرد، و تصور واضحی از چیزها داشته باشد، و دیگران را به طور موثری آزمایش کند. (سقراط در ادامه‌ی تأملات نسبتاً عجیب خودش می‌گوید) در هر حال فرض می‌کنیم که سوفروسونه همان چیزی است که ابتدا می‌گفتیم - علم به آنچه می‌دانیم و آنچه نمی‌دانیم -، آیا در آن صورت، همه‌ی منافعی را که برشمردم دارا خواهد بود؟ بی‌تردید با وجود آن هیچ وقت فریبِ پزشکانِ دروغین، ناخدایانِ بی‌کفایت، صنعتگرانِ بی‌مایه، پیشگویانِ یاهوگو و امثال آنها را نخواهیم خورد. ولی آیا مجموع این دانش‌ها ما را خوشبخت خواهند کرد؟

کریتیاس پاسخ مثبت می‌دهد، و (یقیناً با یادآوری نظریه‌ی مطلوبِ خود سقراط) می‌گوید: اگر تو دانش را عامل زندگی خوب ندانی، به آسانی چیزی نخواهی یافت که به جای آن قرار دهی. بلی، اما کدامین دانش؟ دانشِ کفاشی، یا آهنگری، یا درودگری، یا بافندگی؟ یا دانش سلامتی، یا علم به تمام حوادث گذشته، حال و آینده؟ کریتیاس به طور سراسر می‌گوید (تعریف ششم): دانشِ خوب و بد. سقراط می‌گوید: در آن صورت مرا تاکنون سر دوانده‌ای. دانش محض نیست که ما را خوشبخت می‌گرداند، بلکه این کار از عهده‌ی دانش خوب و بد ساخته است. اگر این دانش نباشد، علم پزشکی کسی را مداوا خواهد

کرد، هنر کفاشی پاهای ما را خواهد پوشاند و فن کشتیرانی جان ما را در دریا نجات خواهد داد؛ اما هیچ یک از آنها خوبی را برای ما به ارمغان نخواهد آورد. اما چنین دانشی سوفروسونه، یعنی شناخت شناخت، نیست، بلکه شناخت خوب و بد است. کریتیاس می خواهد (با تعبیری نسبتاً استعاره‌ای) بگوید سوفروسونه، از آنجا که بر همه‌ی انواع دانش‌ها «اشراف دارد»، دانش خوب و بد را نیز «اداره می‌کند». اما پیش از این پذیرفتیم که سوفروسونه با هنرهای خاصی چون پزشکی فرق دارد، و فقط شناخت شناخت است. بنابراین برای تأمین سلامتی ما، کاری از آن ساخته نیست، زیرا این کار را به هنر دیگری نسبت دادیم. سرانجام سقراط به این نتیجه می‌رسد که نشان حماقت اوست که سوفروسونه را به صورت چیز بی‌فایده‌ای درآورده است، در حالی که همگان قبول دارند که آن بهترین چیزهاست. با وجود انواع کوشش‌هایی که به عمل آوردیم نتوانستیم ماهیت آن را معلوم سازیم. برخلاف استدلال‌مان، مسلم گرفتیم که شناخت شناخت وجود دارد، و چنین شناختی می‌تواند نتایج انواع شناخت‌های دیگر را بازشناسد، تا روا بداریم که سوفرون به آنچه می‌داند و آنچه نمی‌داند علم دارد، در حالی که علم داشتن به آنچه نمی‌دانیم محال است. با این حال بحث ما به طور استهزاآمیزی به این نتیجه رسید که سوفروسونه بی‌فایده است. مایه‌ی تأسف خواهد بود اگر خارمیدس با آن همه زیبایی و سوفروسونه، نتواند از سوفرون بودن خودش سودی ببرد؛ اما این نتیجه نمی‌تواند درست باشد. چون سقراط در پژوهش و استدلال خود به طور یأس‌آوری بیراهه رفته است، به این نتیجه رسیده است.

شرح

خارمیدس محاوره‌ی دقیق و دشواری است، کرومبی با احساس خاصی می‌گوید: «دریافتن نکته‌ی مورد نظر آن بسیار دشوار است» (EPD I, 211). عناصر آشنای سقراطی در این محاوره نیز تکرار می‌شوند: نادانی سقراط،

ضرورتِ اکیدِ توجه به پسوخته، جست و جوی تعریفِ فضیلتی خاص، تأکید بر این نکته که اگر خارمیدس خویشتن‌دار باشد بایستی تصویری از چیستی خویشتن‌داری داشته باشد، نقادی تعریف‌های عرضه شده و شکست ظاهری همه‌ی آنها، و سرانجام این عقیده که سوفروسونه (مانند هر فضیلت دیگری) متضمنِ خودشناسی است. اما اگر مستلزمات نظریات خود سقراط را در نظر بگیریم به مشکلات بزرگی برمی‌خوریم. سقراط می‌گفت فقط یک امتیاز بر دیگر انسان‌ها دارد: او دانش مثبتی ندارد اما به نادانی خویش داناست. اما چگونه می‌توانیم به نادانی خویش دانا باشیم؟ این سخن، متناقض به نظر می‌رسد. آیا علم به نادانی یعنی فقط دانستن اینکه کسی نمی‌داند؟ اما جای این سؤال هست که «دانستن اینکه چه چیزی را نمی‌دانیم»؟ به علاوه، فرمان دلفی «خود را بشناس» در دلِ تعالیم سقراط قرار داشت. اما در اینجا فرمان مذکور به این نتیجه می‌انجامد که سوفروسونه شناخت خودش است، و این سؤال به صورت جدی، مبهم و بی‌ثمر^{۱۵۸} مطرح می‌شود که آیا می‌توان شناختی از شناخت داشت (زیرا هر دانشی معمولاً متعلق دارد که بیرون از خود آن است، مانند دانش پزشکی که متعلق آن سلامتی است)، و چگونه چنین چیزی ممکن است؛ و در صورت امکانِ آن، چه فایده‌ای را می‌توان به آن نسبت داد. نتیجه‌گیری معقول این است که افلاطون - که به طور طبیعی فیلسوف بود تا اخلاق‌گرای عملی - ابتدا، تحت تأثیر شخصی سقراط، این معیار سقراطی را با اشتیاق تمام پذیرفته بود، ولی در اینجا آن را به صورتی غیر عاطفی مورد بررسی قرار می‌دهد و تضمینات فلسفی آن را کاملاً حیرت‌آور می‌یابد. این اثر، حیرتِ خود او در ضمنِ برخی تلاش‌های

۱۵۸. البته دیدگاه‌های دیگری نیز در این مورد وجود دارد. به عقیده‌ی گاس (98. 2. 1. *Handkomm.*)، در مبحث شناختِ شناخت، اگر افلاطون حتی فقط خارمیدس را برای ما به یادگار گذاشته بود، باز هم باید او را بزرگ‌ترین فیلسوف همه‌ی زمان‌ها به حساب می‌آوردیم.

اولیه‌اش برای حل آن مسئله را نشان می‌دهد؛ و صورت محاوره‌ای برای این کار بسیار مناسب است. سقراط در اینجا، برخلاف لوسیوس، نحوه‌ی اندیشیدن را به خارمیدس یاد می‌دهد، و در سطح او سخن می‌گوید و شیوه‌ای نامهربانانه پیش نمی‌گیرد.^{۱۵۹}

گفت و گوی مقدماتی. یکی از اهداف بارز مقدمه‌ی محاوره این است که پیش از شروع قسمت دیالکتیکی، منش سقراط را توصیف کند: علاقه‌ی او به فلسفه و جوانان، حساسیت او به زیبایی (اما با ترجیح زیبایی درونی بر زیبایی بیرونی و جسمانی)، نقش او در مقام پزشکِ پسوخته. او عاشق فلسفی فایدروس است، و در لوسیوس ۲۲۲a خودش را «عاشق واقعی» می‌نامد. آلکیبیادس در میهمانی ۲۲۲a-b خارمیدس را از جمله‌ی کسانی برمی‌شمارد که به غلط، سقراط را در جرگه‌ی عشاق به معنی عامیانه‌ی کلمه قرار می‌دهند. سقراط در قضیه‌ی حکیم تراکیه‌ای، مقایسه‌ی دلخواه خودش را میان هنر پزشکی و تربیت اخلاقی انجام می‌دهد؛ این مقایسه میراث سوفسطاییان است (که حتی به تشبیه لوگوس‌ها به علاج‌های پزشکان منتهی می‌شود؛ ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۱۷ و بعد، یادداشت ۱) و افلاطون آن را از محاوره‌ی دفاعیه به این طرف، مورد اشاره قرار داده است. اوج بحث عظیم ماهیت عدالت در جمهوری این است که انجام کار درست و انجام کار نادرست «تفاوتی با سلامتی و بیماری ندارند، یکی از این دو مربوط به جسم است و دیگری مربوط به روح».^{۱۶۰} در واقع سقراط ابتدا، پیش از

۱۵۹. ویته جمع‌بندی و بررسی مفیدی از دیدگاه‌های پیشین را در *W. von G. u. B.* 1-9، «تفسیر تفسیرها»، آورده است.

۱۶۰. ۴۴۴c. همچنین مقایسه کید با گرگیاس ۴۶۴a و بعد، ۴۷۷a و بعد، b-d ۵۰۴. بنابراین نظریه‌ی اسطوره‌ای تراکیه‌ای، کاملاً آهنگ یونانی دارد. افلاطون در فایدروس c ۲۷۰ این نظریه را به بقراط نسبت می‌دهد.

آغاز بحث، دیدگاه خودش را در خصوص ماهیت سوفروسونه عرضه می‌دارد، و ما باید پاسخ‌های خارمیدس و کریتیاس را در پرتو آن بررسی کنیم: سوفروسونه چیزی جز سلامتی روح نیست.

تعریف‌های اول و دوم. وقتی سقراط رفتار متین (*ησυχιοτης*) را با آهستگی (*βραδυτης*) برابر می‌گیرد خارمیدس هیچ اعتراضی نمی‌کند؛ بی‌تردید به این دلیل که در آرمان سنتی‌ای که او پرورش یافته بود این دو مفهوم همپایه‌ی یکدیگر بوده‌اند. سخنان خیلون Chilon، یکی از حکیمان هفتگانه، علاوه بر توصیه به رفتارهای متین و آرام و اجتناب از پر حرفی، بر ضد حرکت عجولانه در خیابان نیز هشدار می‌دهد DK vol. I, P. 63 آریستوفانس براساس «آموزش و پرورش قدیم» سوفروسونه را به کم حرفی و راه رفتن منظم در خیابان‌ها مربوط می‌داند (ابرها ۴-۹۶۱). خیلون اهل اسپارت بود (مقایسه کنید با پروتاگوراس ۳۴۳a)، و آتیان اشرافی، اسپارت را به دیده‌ی الگو می‌نگریستند، جایی که مردم تمرین می‌کردند تا «خیابان‌ها را در حال سکوت و آرامش طی کنند، چشم خود را به اطراف نگردانند بلکه فقط پیش پای خود را بنگرند» (کسنوفون، حکومت اسپارت، ۳، ۴). خود کریتیاس در ستایش اسپارت به نظم و نثر سخن گفته است. بنابراین هر دو تعریف سوفروسونه، دقیقاً همان چیزی است که از جوانی چون خارمیدس انتظار می‌رود. افلاطون بعدها، در تحلیل پخته‌تر سیاستمدار (۳۰۶c-۳۰۷b) می‌گوید: آرامش و آهستگی، و سرعت و تندی، هر دو به یک اندازه خوب هستند، اما هر کدام از آنها را می‌توان به طور نامعقول به کار برد، یا در خدمت تعالی قرار داد. شخصیت آرمانی، این دو را در خودش جمع کرده است (۳۱۰d-e).^{۱۶۱}

۱۶۱. ویتِه فقراتِ مربوطه را آورده است، پیشین ۶۴، ۲۵، ۲۶، ۷۱. درباره‌ی نگرش کریتیاس نسبت به اسپارتیان ر. ک. ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۶۰ و بعد. یحتمل این ملاحظات ←

جلب توافق طرف مقابل (۱۶۹c) بر اینکه هر فضیلتی، یا خود فضیلت، بالضروره خوب است، صورت مشترکی در شیوهی ابطال سقراط است. (مقایسه کنید با لاکس ۱۹۲c، منون ۸۷d، پروتاگوراس، ۳۴۹e). بنابر او در برابر این جمله که فضیلت فلان چیز است می‌تواند به طور قیاسی استدلال کند که فضیلت بالضروره خوب است، فلان چیز گاهی بد است، پس فضیلت فلان چیز نیست.^{۱۶۲} خارمیدس پس از تعریف دوم می‌پذیرد که سوفروسونه فقط کالون (زیبا، ستودنی) نیست بلکه آگاتون (خوب) نیز هست (۱۶۰e)؛ و اینکه خوب در استعمال متعارف، مفهوم «خوب برای» کسی یا هدفی را نیز شامل می‌شود، موجب به دام افتادن خارمیدس می‌گردد. عقیده‌ی هومر این بود که «شرم برای آدم فقیر خوب نیست» (اودیسه، ۱۷، ۳۴۷، که در لاکس ۱d: ۲ نیز نقل شده است).

تعریف سوم: سوفروسونه عبارت است از «در اندیشه‌ی شغل خویش بودن»، یا به طور دقیق‌تر، «کار خود را انجام دادن» (۱۶۱b). اولین معمای محاوره در اینجا عرضه می‌شود. همه می‌دانند که این تعریف، نتیجه‌ی نهایی پژوهش عدالت، یعنی عالی‌ترین فضیلت، در جمهوری است؛ یعنی عدالت فقط عبارت است از «کار خود را انجام دادن»، یعنی «هر کسی در جامعه فقط یک کار را که طبیعت

← بایستی تذکرات کلاس *Sprachl. Deut.* 106 را تعدیل بکند.

۱۶۲. مقایسه کنید با ویت، پیشین، ۷۱ و بعد، اگرچه شاید اندازه‌ی شباهت استدلال سقراط به استدلال سوفسطاییان محل تردید باشد. ویت (که این استدلال را «تردستی جدلی» خوانده و کنار می‌گذارد) به ارسطو، مغالطات سوفسطایی ۱۶۵b ۷ و بعد ارجاع می‌دهد، اما دست کم مقدمه‌ی دوم همیشه یک *ενδοξον* واقعی محسوب می‌شود، نه صرفاً *μνη ον δε* *φαινομενον*. هیچ فرد معمولی‌ای انکار نمی‌کند که شجاعت، سوفروسونه یا فضیلت به طور کلی (*αρετη*) خوب و ستودنی است.

اوبیشترین تناسب را با آن دارد انجام دهد» (۴۳۳a-b). در آنجا (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، قسمت (۵)) نیز عدالت و سوفروسونه تقریباً تشخیص‌ناپذیر هستند؛ سوفروسونه برای یک جامعه عبارت است از توافق میان دولتمرد و رعیت در خصوص حکومت کردن و فرمان بردن، و برای یک فرد عبارت است از هماهنگی بین عقل و عواطف، که در آن نقش حکومت برعهده‌ی عقل نهاده می‌شود (۴۳۲a، ۴۴۲c). افلاطون هر دو را با هماهنگی در موسیقی مقایسه می‌کنند (سوفروسونه در ۴۳۲a، عدالت در ۴۴۳b)، و در ۴۴۳d-e عملاً می‌گوید انسان عادل، «سوفرون، یک شکل و معتدل» خواهد بود. حتی اگر از این نکته صرف نظر کنیم که به عقیده‌ی افلاطون - در اینجا سقراط - فضیلت تقسیم‌ناپذیر و مساوی با دانش خوب است، این فقرات به ما اجازه نمی‌دهند که بین سوفروسونه و عدالت تمایز صریحی بگذاریم. اما در اینجا، تعریفی که خود افلاطون در جمهوری^{۱۶۳} عرضه کرده است، نه تنها به طور سربسته طرد می‌شود، بلکه از راه وارونه نشان دادن عمدی معنای آشکارش نیز مورد انکار قرار می‌گیرد. معنی این جمله در جمهوری این است که کفاش به کفاشی پردازد و سرباز به جنگ و حاکم به حکومت، و هیچ کدام در کار دیگری مداخله نکند. سقراط در اینجا با خلط مغلطه‌آمیز انجام دادن و ساختن - که در زبان یونانی واژه‌ی مبهم واحدی برای هر دوی آنها به کار می‌رود - ادعا می‌کند که نباید کفاش به کفاشی پردازد یا خیاط به دوختن جامه مشغول گردد، زیرا انجام دادن (یا ساختن) کار خویش یعنی این که خودمان به بافتن، دوختن و شستن جامه‌ی خویش و ساختن تمامی لوازم خویش پردازیم؛ سخن یاوه‌ای که افلاطون در جمهوری ۳۱۷b-۳۶۹e به صراحت رد می‌کند. خوب، سقراط می‌تواند بگوید کسی که سوفروسونه را، در این معنا، به صورت «انجام دادن کار خویشتن» تعریف می‌کند، یا ابله است و یا

۱۶۳. و مقایسه کنید با گرگیاس، ۵۲۶c، که در آنجا آن را نشان فیلسوف می‌انگارد.

منظور خودش را به صورت رمزی بیان کرده است - اما یگانه کسی که چنین می‌کند خود اوست.

تاریخ و اهمیت عبارت «به کار خویش مشغول بودن»، پیچیده است. این عبارت هر چند به این دلیل مشهور شده است که افلاطون بحث عدالت خودش را به آن منتهی می‌سازد، خود عبارت اختراع او نبوده است. افلاطون در تیمائوس، می‌گوید: «سخنی دیرینه و نیکوست که انجام کار خویشتن و فهم خویشتن، فقط از آن سوفرون است»؛ و بدین ترتیب تعریف سوم و چهارم خارمیدس را ترکیب کرده و صبغه‌ی اندیشه‌ی خودش را بر آن داده است.^{۱۶۴} لوسیاس این عبارت را بارها به کار برده است، به عنوان نمونه در آنجا که مدعی یکی از جباران سی‌گانه (که کریتاس هم یکی از آنهاست) می‌گوید تردیدی نیست که او خودش را شخصیتی شایسته و منتظم می‌داند، نه مثل برخی‌ها لجوج و کله‌شق؛ اما ترجیح می‌دهد که «کار خودش را انجام دهد».^{۱۶۵} تضمینات ضد دموکراسی آن از خود جمهوری نیز معلوم می‌شود، آنجا که افلاطون بر این اساس به «انجام کار خویشتن» توصیه می‌کند که برای جامعه بسیار خطرناک است که صنعتگر یا تاجری که از ثروت و حمایت مردمی یا قدرت مادی برخوردار است، در کارهای طبقه‌ی بالاتر از خودش دخالت کند، یا یکی از افراد آن طبقه (نظامیان) بخواهد در امور حکومت دخالت کند (۴۳۴a-b). بنابراین برای سقراط کاملاً طبیعی است که گمان کند خارمیدس این تعریف را از خود

۱۶۴. تیمائوس ۷۲a. زمینه‌ی بحث در اینجا تاحدودی متفاوت است. سخن بعدی افلاطون این است که پیشگویان چون تحت تأثیر الهام الهی عمل می‌کنند، داوران خوبی برای اظهارات‌شان محسوب نمی‌شوند، و لازم است کسانی دیگر که عقل و اندیشه‌ی سالمی دارند به تأویل آنها بپردازند.

۱۶۵. لوسیاس، ۲۶، ۳. کلمه‌ی *σωφρων* اندکی بعد، در ۲۶، ۵، می‌آید. برای نقل قول‌ها ر. ک. به کلاس *Sprachl. Deut. 100* و ویتنه، پیشین، ۴۳ و بعد.

کریتیاس شنیده است، اعم از اینکه اصل این سخن پیش از او نیز رایج بوده باشد یا نه.^{۱۶۶} پس از جمهوری، اندیشه‌ی پخته‌تر افلاطون موجب شد که در سیاستمدار (۳۰۷d-e) بگوید که حتی انجام کار خویشتن، یا در اندیشه‌ی شغل خویش بودن، نیز می‌تواند به بی‌اعتدالی بیانجامد؛ افراد جامعه را نسبت به هم‌شهریان خویش و نسبت به پیشرفت کل جامعه بی‌توجه سازد، در روابط خارجی به هزیمت جویی و سیاست گریز از جنگ و رضایت به باج دادن را به دنبال آورد. افلاطون می‌گوید این گرایش اگر بر امور عالی سیاست تأثیر بگذارد، بدترین اختلال را در جامعه به وجود می‌آورد.

افلاطون به خوبی می‌داند که هیچ کسی که سوفروسونه را به معنی انجام دادن کار خویش می‌داند، نمی‌گوید که ما باید جامه و شیشه‌ی روغن‌مان را خودمان بسازیم. اما اقتضای گفت و گو در اینجا به گونه‌ی دیگری است. سقراط تا آنجا که در نظر داشت با خارمیدس سخن گفته است و می‌خواهد کریتیاس را تحریک کند تا در بحث شرکت جوید. او این کار را با تحریف زشت عبارت مورد بحث انجام می‌دهد، و خشم مدافعه‌جویانه‌ی طرفدار آن را برمی‌انگیزد. خارمیدس - که سادگی کودکانی او اجازه نمی‌دهد تا به حيله‌ی مورد نظر پی ببرد - کاملاً آماده است تا در این راه به یاری سقراط بشتابد، هم با اعتراف به شکست خویش، و هم با این سخن شوم که شاید گوینده‌ی آن سخن نیز نمی‌دانسته است که چه می‌گوید؛ و بالاخره تغییر طرف بحث در اوج واقع‌گرایی

۱۶۶. عده‌ای کریتیاس را مبدع این عبارت دانسته‌اند، و دیلز - کرانتس حتی آن را در زمره‌ی پاره‌های او (۴۱a) آورده‌اند. برای تفصیل بیشتر ر.ک. به 3, Tigersted, *L. of S.* 537 و 84 n. Herter, *Festscher. Vetska* و 39 n. 85. Witte, o.c. یحتمل این عبارت رایج و شناور بوده است (مقایسه کنید با *ευ και παλαι λεγεται* در تیمائوس)، اما کریتیاس از جمله‌ی طرفداران مسلم آن به شمار می‌رفته است. در این مورد ر.ک. به کلاس، *Sprachl. Deut.* 99-101 (همراه با گلچین غنی‌ای از نقل قول‌های قدیمی).

نمایشی صورت می‌گیرد.

بدین ترتیب این محاوره نیز از الگوی تغییر بحث سایر محاورات تبعیت می‌کند: مخاطب سقراط از ادامه دادن بحث منصرف می‌شود و بحث تازه‌ای در سطحی دیگر شروع می‌شود. به دنبال این مرحله ممکن است پیشنهاد مثبتی از سوی سقراط مطرح شود (اوتوفرون، منون) یا فرد دیگری با او به گفت و گو پردازد (لاخس، لوسیسی، خارمیدس). ولی این تغییر هیچ وقت مکانیکی نیست. به نظر افلاطون فلسفه فقط در قالب گفت و گوی میان انسان‌های واقعی‌ای که بر روی یکدیگر اثر می‌گذارند به بیان درمی‌آید، و به همین دلیل است که می‌بینیم در بین این دو مرحله گفت و گوی مختصری میان خارمیدس و کریتیاس صورت می‌گیرد، و سقراط با اشتیاق تمام به نظاره می‌پردازد.

تعریف چهارم: «انجام کارهای خوب» (۱۶۳e). سقراط با پرسشی که درباره‌ی دانش مطرح می‌سازد، عمدتاً از این تعریف طفره می‌شود و به ابطال آن نمی‌پردازد. کریتیاس با تذکرات خویش روشن می‌سازد که منظور او «کارهایی است که به سود افراد شریف باشد»، اما باز هم این تعریف خیلی مبهم است، و کریتیاس تقریباً بی‌درنگ آن را رها می‌سازد. شاید حق با فریدلندر است که می‌گوید این پیشنهاد اصلاً تعریف علی‌خده‌ای نیست (II, 72 and 309 n. 7). (PL).

انتقاد از روش سقراطی. قسمت بعدی شامل اولین نقادی صریح از بخشی اساسی‌ای از روش سقراطی است، یعنی استدلال از راه تمثیل. کریتیاس می‌گوید: مادر پی یافتن صفت مشخصه‌ی سوفروسونه هستیم، اما تمام سخنان تو بر این فرض مبتنی است آن هم بایستی همانند سایر انواع علوم باشد (۱۶۵e). تو سئوالات نادرستی را مطرح می‌کنی. انتقاد کریتیاس نیکو و

بجاست. سقراط بر «درستی» آن اذعان می‌کند، و طبق معمول برای دفاع از خویش به نادانی‌اش متوسل می‌شود. این نکته خیلی تکان دهنده است. گویی افلاطون می‌خواهد کم‌کم از پوسته‌ی سقراطی‌اش بیرون آید و روی پای خود بایستد. هشدار بر ضد اعتماد بر شباهت‌ها و نادیده گرفتن تفاوت‌ها، در محاورات بعدی او دوباره به چشم می‌خورد.^{۱۶۷}

تعریف پنجم: سوفروسونه به مثابه خودشناسی. کریتیاس قبول می‌کند که ممکن نیست کسی دارای سوفروسونه باشد ولی خودش نداند که آن را دارد. (انکار این نکته به منزله‌ی انکار مطلبی است که سقراط و خارمیدس در ۱۵۹a درباره‌اش به توافق رسیده‌اند. و نیز همان‌طور که فریدلندر گفته است (PL. II, 72)، انکار آن به منزله‌ی نادیده گرفتن ارتباط ریشه‌شناختی سوفرونه با حالت درست ذهن است (این ارتباط هنوز بر جای خود باقی بوده است.) در واقع او حالا می‌تواند بگوید ذاتِ سوفروسونه عبارت است از دستورِ دلفی «خودت را بشناس» (۱۶۴d). پس، خویش‌داری نوعی دانش است.^{۱۶۸} بدین ترتیب، کریتیاس

۱۶۷. به عنوان نمونه، فایدروس ۲۶۲b. تعدادی از مفسران، اهمیت این انتقاد صحیح از روش سقراطی را متذکر شده‌اند، مثلاً «اولین انتقاد بجا... که در اینجا به طور روشن (واضح) صورت‌بندی و بیان می‌شود» (لایزگانگ، RE 2403): «اعتراض کریتیاس، که نمی‌توانیم آن را نادرست بدانیم» (اشتنتسل، PMD 36). اما وقتی اشتنتسل ادامه می‌دهد: «فقط قسمت نتیجه‌گیری دیالکتیک بعدی، یعنی تنها نصف آن، در صفحه‌ی خودآگاه اندیشه‌ی افلاطون حضور داشته است»؛ این سؤال مطرح می‌شود که در آن صورت افلاطون چگونه می‌تواند قبلاً آن را نقد کند و ناکافی خواهند. (ویت، پیشین، ۱۱۱، در این مورد نظر دیگری دارد.)

۱۶۸. توکی به انتقال سقراط از *ἐπιστήμη* به *γινώσκειν* (که غالباً به ترتیب به «بلد بودن» و «شناختن» ترجمه می‌کنند) در ۱۶۵c بسیار اهمیت می‌دهد (۳۰ و بعد، ۳۸). اما وقتی پیشتر می‌رویم (به ویژه ر.ک. به سخن کریتیاس در ۱۶۹d-e)، به ناچار درستی سخن ویت را تصدیق می‌کنیم (پیشین ۱۰۹، با مقایسه با پروتاگوراس ۳۵۲c و جمهوری ←

نظریه‌ی خود سقراط یعنی دانش بودنِ فضیلت (یا تک تک فضایل) را مطرح می‌سازد، و حتی به طور دقیق‌تر می‌گوید سوفروسونه همان خودشناسی است؛ و این سخن آموزه‌ی آلکیبیادس اول است.^{۱۶۹}

اما، این سخن در اینجا با انبوهی از مشکلاتی روبه‌رو می‌شود که در آلکیبیادس خبری از آنها نیست. این مشکلات به طور ناگهانی و شگفت‌انگیزی از یکی دانستن شناخت خویشتن و شناختِ خودِ شناخت ناشی می‌شود، و حیرت‌انگیزتر اینکه می‌گویند دانشی که متعلق آن است فقط آن دانشی نیست که برابر با سوفروسونه می‌دانستیم - یعنی خودشناسی - بلکه دانشی است کلی؛ یعنی شناخت کل شناخت. کریتیاس در ۱۶۶c می‌گوید (و در ۱۶۶e تکرار می‌کند) که «در بین انواع دانش‌ها، فقط این دانش است که خودش و سایر انواع دانش‌ها را می‌شناسد». برابر دانستن خودشناسی با شناختِ خودِ شناخت، به مغالطه شباهت دارد، و غالباً اینگونه تلقی شده است.^{۱۷۰}، اما اگر همگام با

← ۴۷۶d-۴۷۷d) که افلاطون معمولاً *ἐπιστήμη* را فقط به مثابه متناظر مشخصی برای فعل *γινώσκειν* به کار می‌برد. (در ۱۶۹e از *γνώσις* به عنوان مترادف استفاده شده است.) البته حاصل این کار چیزی جز ابهام نیست، زیرا *ἐπιστήμη* هم صبغهی عملی دارد و هم صبغهی نظری، در حالی که *γινώσκειν* چنین نیست.

۱۶۹. آلکیبیادس اول، ۱۳۱b، ۱۳۳c. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۴ و بعد. خواه آلکیبیادس را افلاطون نوشته باشد یا نه، به عقیده‌ی من می‌توان آن را منبع معتبری برای تعالیم سقراط دانست. به نظر جی. آی. بیر (J. I. Beare) *Essays Ridgeway* 43f.) آلکیبیادس اول بایستی پیش از خارمیدس نوشته شده باشد، اما فریدلندر (PL. II, 80) آن را مؤخر از خارمیدس می‌داند.

۱۷۰. هرتر (*Festschr. Vretska* 76f.)، با یادداشت‌ها) و توکی (۳۲-۶) نقادان قدیمی‌ای را برمی‌شمارند که آن را رد کرده‌اند، هرتر همچنین (ص ۷۷) از کسانی اسم می‌برد که آن را درست می‌دانند. راه حل خود وی با استمداد از نظریه‌ی کامل صور عرضه شده است: *σωφροσύνη* یک صورت است، و *σωφρων* نمود آن (۷۶ و بعد)، *ἐαυτῆς* *ἐπιστήμη* متعلق به قلمرو صور است و با *ἐαυτὸν γινώσκειν* با عالم محسوس ←

افلاطون در جهت آهنگ فلسفی دادن به اخلاق سقراطی گام برداریم، به ناچار می‌پذیریم که هر دوی سقراط و کریتیاس آن را طبیعی تلقی کرده‌اند، و خود افلاطون نیز به احتمال زیاد از آنها پیروی کرده است. این مطلب در ۱۶۹e کاملاً آشکار می‌شود، آنجا که کریتیاس می‌گوید «هرگاه کسی دانش داشته باشد، او می‌داند، و وقتی کسی دانشی دارد که متعلق آن خودش است، او خودش را می‌شناسد.» سقراط می‌گوید: «من این سخن را رد نمی‌کنم».

اگر چارچوب محاوره را در نظر بگیریم، ملاحظه می‌کنیم که این انتقال نتیجه‌ی ضروری مطالبی است که پیش از این مرحله آمده است، لازم است به خاطر بیاوریم که این نتیجه از تعریف کریتیاس از سوفروسونه به عنوان انجام کارهای خوب و سودمند، ناشی می‌شود. مراحل این نتیجه‌گیری به قرار زیر است:

۱- سوفروسونه عبارت است از انجام کارهای خوب و سودمند.

۲- پزشکان، ناخدایان و امثال آنها، با صرف تکیه بر مهارت‌های ویژه‌شان، نمی‌دانند که محصول نهایی کارهای تخصصی آنها سود خواهد بود یا زیان (۱۶۴b). (ممکن است برای بیمار خاصی، مرگ بهتر از زندگی باشد، یا به نفع مسافری نباشد که سالم به مقصد خویش برسد، زیرا چه بسا که در آن مقصد سرنوشت شومی در انتظار او باشد.)

۳- اما پذیرفتیم که هر کس سوفرون باشد، بایستی از سوفرون بودنش آگاه باشد، یعنی بداند که کار او خوب و سودمند است.

← مطابقت دارد (۸۱). در صفحه‌ی بعد - که از «بینایی که خود را ببیند» سخن می‌گوید - حتی به *συμπλοκη ειδων* در محاوره‌ی سوفسطایی اشاره می‌کند. این سخن به نظر من قانع کننده نیست، اما همان‌طور که گفته‌ام (صص ۲۵۵ و بعد)، اختلاف میان کسانی که محاورات پخته‌تر افلاطون را در توضیح محاورات پیشین به کار می‌گیرند و کسانی که این کار را صحیح نمی‌دانند، احتمالاً هرگز حل نخواهد شد.

۴- پس سوفروسونه عبارت است از علم به انجام کارهای خوب و سودمند.

۵- بنابراین لازم است تعریف قبلی را - که سوفروسونه را انجام کارهای خوب و سودمند می‌دانست - اصلاح کنیم و بگوییم سوفروسونه همان علم به خودش است. کسی که آن را داراست دست کم از این جهت خودش را می‌شناسد: یعنی، او هم سوفرون است و هم می‌داند که سوفرون است.^{۱۷۱} سقراط این قید را نیز اضافه می‌کند که دانش دانایی بایستی دانش نادانی را نیز شامل شود. تنها کسی که این دانش را دارد می‌داند که چه چیزی را می‌داند و چه چیزی را نمی‌داند، و فقط او می‌داند که کسان دیگر چه چیزی را می‌دانند و چه چیزی را نمی‌دانند ولی گمان می‌کنند که می‌دانند. مطالب دفاعیه (۲۱d) در اینجا به وضوح دیده می‌شود، و باز هم نشان می‌دهد که، سرنوشت بحث هر چه باشد، به عقیده‌ی افلاطون، خود سقراط نمونه‌ی آرمانی سوفروسونه است. اما ذهن کاوشگر او نمی‌تواند در اینجا توقف کند. پدیده‌ای همچون سقراط چگونه ممکن بود؟ منظور او از شناخت دانایی و نادانی چیست؟ در هر حال در فعالیت‌های ادراکی و عاطفی دیگر، نظیری برای آن وجود ندارد: ما از شنیدنی سخن نمی‌گوییم که خودش را بشنود، یا از ترسیدن یا میل داشتنی که از خودش بترسد یا به خودش میل داشته باشد؛ و محل تردید هست که در جهان طبیعت، چیزی (مثلاً گرما یا حرکتی) بتواند متعلق فعل خودش واقع شود (۱۶۷e-۱۶۸a). اما اینها سئوالات بزرگی هستند که سقراط افلاطون خودش را از

۱۷۱. سقراط می‌توانست - آنگونه که در جای دیگر عمل کرده است - به عنوان مقدمه‌ای دیگر بگوید به وسیله‌ی *σωφροσύνη* است که انسان *σωφρων* می‌شود (پروتاگوراس، ۳۲۲a-b، *(οὐκ οὖν σωφροσύνη σωφρονουσιν)*؛ اما ضرورتی برای این کار وجود ندارد. همچنین توجه داشته باشید که در زبان یونانی برای گفتن اینکه «نمی‌داند که سوفرون است» می‌گویند «خودش نمی‌شناسد، که او سوفرون است» (*οτι σωφρονει*, 164β) *(αγνοει εσυτον)*.

پاسخ قطعی دادن به آنها ناتوان می‌یابد.

جالب است اولین برخورد افلاطون را با مسایلی که بعدها برای او اهمیت زیادی پیدا خواهد کرد مورد ملاحظه قرار دهیم. ارسطو همان «مرد بزرگی» است که سقراط در این خصوص آرزو می‌کند (۱۶۹a)، او براساس نظریه‌ی قوه و فعل، بر محال بودن عمل بر روی خویشتن برهان اقامه می‌کند: چیزی که سبب تغییر یا حرکت می‌شود بایستی خودش تغییری را که به وجود می‌آورد بالفعل دارا باشد (چیزی که گرم می‌کند باید گرم باشد، برای اینکه بتوانیم هندسه تعلیم دهیم بایستی خودمان آن را یاد گرفته باشیم، «و به طور کلی آنچه چیزی را به وجود می‌آورد بایستی قبلاً صورت آن را به دست آورده باشد») چیزی که حالتی را می‌پذیرد لازم است آن را فقط به صورت بالقوه دارا باشد. بنابراین اگر بگوییم چیزی متعلق فعل خودش واقع می‌شود، به غلط معتقد شده‌ایم آن چیز نسبت به عمل خاصی در آن واحد هم بالقوه است و هم بالفعل. این سخن دیدگاه خود افلاطون را نیز اصلاح می‌کند، زیرا او در دوران پختگی‌اش نیز شدیداً به حرکت خود به خودی معتقد بود و آن را با نیروی حیاتی (پسوخته) که منشأ هر چیز دیگری بود برابر می‌دانست. و همین اختلاف نظر در میان آن دو، منشأ اختلاف برداشت آنها از الوهیت است.^{۱۷۲} در اینجا هیچ اشاره‌ای به این نتایج خطیر صورت نگرفته است، او فقط می‌گوید مفهوم عمل بر روی خویشتن نامحتمل است اگرچه شاید ناممکن نباشد.

برخی‌ها در صحت این سخن درباره‌ی عواطف تردید کرده‌اند. یقیناً می‌توان گفت فلانی از ترس (یعنی از نشان دادن بددلی) می‌ترسد، و ممکن است پیرمردی، برخلاف سوفوکلس، به خاطر انقضای شهوتش محزون گردد.^{۱۷۳} اما

۱۷۲. ارسطو، طبیعیات، ۸، ۵؛ افلاطون، فایدروس ۲۴۵c، تیمائوس ۸۹a، قوانین ۸۹۵e-۹۸۶a.
چرنیس (ACPA 432) احتمال می‌دهد که افلاطون مفهوم حرکت خود به خودی را در خارمیدس پذیرفته است.

ارسطو نمی‌تواند این مثال‌ها را کاملاً بی‌ربط بداند، همان‌طور که گفته است سخن گفتن از پزشکی که خود را علاج می‌کند بی‌پایه است (طبیعیات، ۲۴ ۱۹۲b): در واقع یک چیز (ذهن او و دانش پزشکی‌اش) بر روی چیز دیگر (بدنش) عمل می‌کند. همین‌طور، تمایلی که برای متعلق خویش میل دارد غیر از متعلقش است، یعنی مثلاً با تمایل به زن فرق دارد. اگرچه افلاطون نتوانست این مطلب را به دقت ارسطو توضیح دهد، یحتمل در اندیشه‌ی خویش تصویری از آن داشته است. به آسانی نمی‌توان با اطمینان اظهار نظر کرد.

چون هیچ کدام از آن دو درباره‌ی امکان شناختِ شناخت به نتیجه‌ی قطعی نمی‌رسند، به این پرسش می‌پردازند که، اگر چنین چیزی ممکن باشد، آیا فایده‌ای بر آن مترتب خواهد بود. در واقع نحوه‌ی اثبات بی‌فایده‌ی شناختِ شناخت از سوی سقراط نشان می‌دهد که - همان‌طور که او ابتدا گفته بود (ο εξ αρχης υπετιθεμεθα، ی ۱۷۱) - چنین چیزی غیرممکن است. او آن را موهبت اختصاصی‌ای برای خودش فرض کرده بود و به وسیله‌ی آن اندازه و محدودیت‌های دانش خودش و دیگران را به درستی ارزیابی می‌کرد - موهبت ارزشمندی که معبد دلفی بدان سبب او را خردمندترین مرد جهان خوانده بود. اما صاحبِ دانشی که متعلق آن خودش باشد نمی‌تواند، فقط بدان وسیله، از عهده‌ی این مهم برآید. اگر او قبلاً فی‌المثل با هندسه آشنا بوده باشد، متوجه می‌شود که سوفروسونه‌اش او را در آزمودن مدعیان هندسه یاری می‌دهد، ولی از صِرف سوفروسونه کاری ساخته نیست. این سخن که کسی ممکن است دانش را بازشناسد ولی نداند که آن دانش چه چیزی است - بدانند که کسی می‌داند ولی نداند که او چه می‌داند (۱۷۰ c-d) - و نادانی را بازشناسد ولی نداند که آن نادانی

← ۱۷۳. مقایسه کنید با رباعی گونه، که توکی در ص ۴۵ نقل می‌کند: «قدرت عشق می‌آورد، جوانیم را به من بازمی‌گرداند».

به ریاضیات یا چه چیز دیگری است، نادرست است، اما نباید نتیجه بگیریم که ما به درک سخن افلاطون موفق نشده‌ایم. او در این محاوره فقط به طرح و بررسی مسایل می‌پردازد، نه حل آنها. وقتی سقراط در منون به شیوهی مرسوم خویش، پسری را به نادانی‌اش متوجه می‌سازد، آن پسر به خوبی می‌داند که او نسبت به چه چیزی نادان است، و به همین طریق مورد کمک و تشویق قرار می‌گیرد تا به شناخت آن نایل آید. (خصوصاً ر. ک. به ۸۴b-c). اما در آنجا حالات متوالی ذهن به وسیلهی نظریه‌ی وجود پیشین و نظریه‌ی تذکر توضیح داده می‌شود، نظریاتی که در خارمیدس اثری از آنها دیده نمی‌شود.^{۱۷۴}

توصیف سوفروسونه به عنوان شناختِ شناخت و شناختِ دیگر «شناخت‌ها»، که کریتیاس پیشنهاد می‌کند و سقراط از زبان او می‌گیرد (اگرچه در استدلال برای بی‌فایده‌گی آن، حالت مفرد را به کار می‌گیرد) مطلب عجیبی است. شاید، همان‌طور که توکی گفته است (ص ۳۹)، کریتیاس آن را بی‌تأمل گفته است تا فقط، به شیوهی سوفسطاییان، عکس قضیه را مطرح کرده باشد.^{۱۷۵} در هر حال نحوه‌ی استدلال نشان می‌دهد که، برخلاف فهم متعارف،

۱۷۴. عده‌ای دیگر، از جمله فون‌آرنیم، و در سال‌های اخیر اِرسه، اونترشتاینر و هرتر، خارمیدس را فقط در مقابل زمینه‌ی نظریه‌ی صور قابل توضیح دانسته‌اند (در مورد هرتر ر. ک. به ص ۲۸۲ یادداشت ۱۷۰ کتاب حاضر)، و ویتنه نیز آن را در تقابل با «فلسفه‌ی بیرونی» افلاطون می‌داند (پیشین، ۱۲۳، با ارجاع به کتاب کرمر و گایزر). من استعمال واژه‌ی *διαπειν* در ۱۶۹a و ۱۷۰a را دارای اهمیت خاص افلاطونی نمی‌دانم، این واژه فقط معنای سقراطی دیالکتیک را می‌رساند، و هیچ ربطی به *διαπειν* افلاطونی ندارد. (اشتنتسل، 863. RE2. Reihe, V. Halbb. همچنین ر. ک. به ج ۱۱، ۸۳ و بعد، تاریخ حاضر).

۱۷۵. بی‌تردید لازم است بدانیم که این تعریف از آن کریتیاس است که در ۱۶۶c عرضه و در ۱۶۶e تکرار می‌شود. پس از این مرحله است که سقراط رشته‌ی کلام را، در ۱۶۷b-c، به دست می‌گیرد. (لفظ «سقراط» در کتاب گاوس 1. 2. 102 line 3 *Handkomm.* خطای مهمی است.)

منظور از آن «شناخت علوم» نیست، بلکه فقط دانستن این حقیقت است که (مثلاً) ستاره‌شناسی یک علم است، بی‌آنکه شناختی از موضوع آن داشته باشیم.^{۱۷۶}

ششمین و آخرین تعریف: شناختن خوب و بد. اگر شناختِ دانایی و نادانی را به معنی مورد نظر سقراط ملحوظ می‌داشتیم احتمال تضمین سعادت افراد و جوامع به وسیله‌ی آن وجود داشت؛ و یکی از بهترین مطالبی که در محاوره هست (یا دست کم با زمان ما ارتباط بیشتری دارد) تصویر روشنی از جامعه‌ای است که فقط به دست اهل فن اداره می‌شود، و انسان‌ها در آن جامعه مجاز نیستند پیش از احراز صلاحیت کامل، به هیچ کار فنی‌ای - از دوختن کفش گرفته تا اداره‌ی امور کشور - دست زنند، اما در عین حال فاقد عنصری است که برای خوشبختی ضرورت دارد، یعنی شناخت غایات به اندازه‌ی شناخت وسایط. از این طریق است که کریتیاس در اثر دیالکتیک سقراط ناچار می‌شود خودش به برداشت سقراط از دانشی که زندگی خوب سعادتمندانه‌ی ما را تضمین می‌کند تفوه کند: یعنی دانشی که خوب و بد را برای ما روشن سازد، و یا به اصطلاح سقراطی‌تر و با زبانی غیر مذهبی‌تر، دانش تمیز میان سودمند واقعی و آن چیزی که بی‌فایده یا زیانبار است. استدلال آنها اجازه نمی‌دهد که آن را سوفروسونه بنامند، بنابراین محاوره‌ی خارمیدس در جست و جوی ذات سوفروسونه با شکست مواجه می‌شود، زیرا به این نتیجه‌ی نامقبول منتهی شده است که سوفروسونه خوب نیست. لاجس نیز در زمینه‌ی دیگری به همین سرنوشت دچار شد، زیرا این نتیجه به دست آمد که شجاعت (مانند راه خوشبختی در اینجا)، عبارت است از شناخت خوب و بد، اما نتیجه‌ی به دست

۱۷۶. ۱۷۰a. من از بحث توکی درباره‌ی خارمیدس، بسیار استفاده کرده‌ام، ولی نمی‌توانم با این سخن او موافقت کنم که افلاطون با استعمال صیغه‌ی جمع نشان داده است که «دانستن اینکه کسی می‌داند، بی‌معنی است مگر اینکه بدانیم او چه چیزی را می‌داند (ص، ۶۴).

آمده به کل فضیلت - (باید توجه کنیم که) از جمله سوفروسونه - مربوط است نه به بخشی از آن (۱۹۹d). خازمیدس مانند سایر محاورات تعریفی اولیه، با شکست ظاهری خود، این درس سقراطی را به ما می‌دهد که فضیلت یک چیز است، و آن چیز جز دانش نیست، یعنی علم به خودمان و علم به اینکه چه چیزی خوب هست و چه چیزی خوب نیست؛ و خوب آنست که ذاتاً و بدون استثنا کارآمد یا سودمند باشد. زندگی و مرگ سقراط بر پایه‌ی این اعتقاد استوار بوده است. او هرگز به صورت ایجابی به داشتن این دانش اذعان نکرد، فقط به دوستانش توصیه کرد که در این راه همراه او به پژوهش پردازند، زیرا شایسته است که عمر خود را در این کار سپری سازند. (مقایسه کنید با ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۴۱ و بعد.) افلاطون برای معلوم ساختن آن، عزم جزم به کار برد، اما او ابتدا باید استلزامات فلسفی اخلاق ساده و عملی سقراط را مورد فهم و بررسی قرار می‌داد. سئوالی که در اینجا درخصوص دانش مطرح شده است مبهم - اگر نگوییم نادرست - به نظر می‌آید، و طبیعی‌ترین تفسیر این است که خود افلاطون در مرحله‌ی ابتدایی مقابله با مشکلات ناشی از فهم همه‌ی مستلزمات اعتقاد سقراطی دانش بودن فضیلت قرار دارد.

آخرین نکته اینکه گاهی می‌پرسند این شناخت شناخت که مقدار زیادی از محاوره را به خودش اختصاص می‌دهد، به بیان امروزی، چه چیزی است؟ آیا همان «نظریه‌ی معرفت» یا شناخت شناسی، به معنی امروزی کلمه، است؟ (تیلور بر این عقیده است ۵۴ PMW). به این سؤال نمی‌توان پاسخ قطعی داد زیرا افلاطون مفهوم واحدی را در ذهن نداشته است: خود او در این خصوص پژوهش می‌کرده و پاسخ‌های ممکن را مورد بررسی قرار می‌داده است. زمینه‌ی بحث به هیچ وجه ارتباطی با نظریه‌ی شناخت ندارد. سؤال این بود که انسان چگونه می‌فهمد که درست عمل می‌کند، زیرا فقط در صورتی دارای سوفروسونه است که از این دانش برخوردار بوده باشد. این سؤال یکی از تأکیدهای بعد ارسطو

را به خاطر می‌آورد که می‌گفت فضیلت یک کار^{۱۷۷} فقط با خود آن کار مرتبط نیست بلکه به شخصیت کننده‌ی کار نیز مربوط است: کار او نباید تصادفی باشد، بلکه باید «از روی دانش، انتخاب آگاهانه، ثبات و عدم تزلزل» صورت گیرد (اخلاق نیکوماخوسی ۲۸ ۱۱۰۵a). و شرط اخیر به نظر او، و به نظر سقراط، بر پایه‌ی شرط اول استوار است. اما به نظر می‌رسد که افلاطون در ادامه‌ی بحث به شناختی از شناخت (یا «شناخت‌های» مختلف) علاقمند می‌شود که باید آن را شناختی از ماهیت و پیش شرط‌های خود دانش دانست، یعنی همان مطالبی که اگر «بحث‌المعرفه» وجود داشت مورد بررسی قرار می‌داد. در اینجا طلیعه‌های کنجکاوی عقلانی‌ای را مشاهده می‌کنیم که بعدها، در تثایتوس^{۱۷۸} و سوفسطایی، او را به بررسی ذات خود شناخت، رابطه‌ی آن با احساس و عقیده، امکان خطا و مسایل مربوط به آنها رهنمون شد. او به «بحث‌المعرفه» خواهد پرداخت اما نه در اینجا. در اینجا، همان‌طور که سقراط می‌گوید، باید از این دو راهی‌های وسوسه‌آمیز بازگردیم و به بررسی زندگی خوب و دانشی که مبنای آن است بپردازیم؛ و آن سوفروسونه است که افلاطون و هیچ متفکر یونانی دیگری نمی‌توانست آن را با معرفت شناسی - حتی اگر با چنین چیزی آشنایی داشت - برابر بداند.

۷. هیپاس بزرگ

اصالت. اصالت هیپاس بزرگ (دلیل بزرگ نامیده شدن این رساله مفصل‌تر

۱۷۷. یعنی برای اینکه آن کار *δικαιως και σωφρονως* [عادلانه و خویشتن‌دارانه] باشد.

۱۷۸. در تثایتوس ۲۰۰b، مفهوم *των επιστημων και ανεπιστησυνεν επιστημαι*

از زبان متعرض فرضی ریشخند کننده‌ای نقل می‌شود. کمپبل بحث شناخت دانایی و

نادانی خارمیدس را خوب ارزیابی کرده است، *Theatet.* p. xxii: «مسئله در اینجا فقط

به صورت ضمنی طرح شده و نحوه‌ی بحث نیز ضد و نقیض‌گونه و صوری است».

بودن است آن نسبت به محاوره‌ی کوچکی به همین نام) در قدیم محل تردید نبود، و این رساله در تقسیم‌بندی تراسلوس (صص ۷۴ و بعد کتاب حاضر) آمده است. اما در اوایل قرن نوزده اعتبار آن به طور متناوب مورد انکار و دفاع شدید قرار گرفت.^{۱۷۹} اکثر استدلال‌ها ذهنی هستند، مثلاً می‌گویند این محاوره «در شأن افلاطون نیست». گاوس می‌گوید نویسنده سبک نگارش افلاطون جوان را به کار نبرده و هیپاس را خیلی ابله نشان داده است. تارانت از «ابهام و غرابت زبان» سخن می‌گوید؛ او و کسانی دیگر مشابَهت بیان و محتوای این محاوره با دیگر محاورات را ناشی از تقلید نویسنده‌ی نامعلومی از افلاطون می‌دانند. (یک چیز که در هنگام مطالعه‌ی آثار افلاطون کاملاً هویدا می‌شود این است که او در طول نگارش خویش بسیاری از مطالب را بارها تکرار کرده است - هر چند این کار موجب ملالت خواننده شود.) تارانت از شباهت لفظی نزدیک ارسطو (جدل ۲۱ a ۱۴۶) با هیپاس بزرگ a ۲۹۸ غفلت می‌ورزد و می‌گوید «دلیل مطمئنی بر آشنایی ارسطو با هیپاس بزرگ در دست نداریم؛ در حالی که راس فقره‌ی ارسطو را اشاره‌ی روشنی به هیپاس می‌خواند، و گروه نیز آن را اقتباس صریحی از هیپاس می‌شمارد.^{۱۸۰}

۱۷۹. برای مرور مختصر و راحتِ مباحثات موجود تا ۱۹۵۳ ر.ک. به Soreth, *H. Maj.* 1-4.
- کلّ اثرِ او دفاع نیرومندی از اصالت این محاوره محسوب می‌شود. مآخذ هر دو طرف در فریدلندر (1964) *PL. II*, 316f., n. 1 و هوربر *Phron.* 1964, 143 آمده است. تصور خوبی از حقایق و توهمات موافق و مخالف را می‌توان با مقایسه‌ی کتاب د. تارانت و *H. Maj.* 1982 و *CQ* 1927 (مخالف) با دیدگاه گروه در *CQ* 1926 و *CP* 1929 (موافق)، به دست آورد. طرفداران اخیرِ اصالت محاوره عبارتند از: آر. رابینسون، کرومبی، رایل و جی. مالکوم. ر.ک. به مالکوم در *AGPh* 1968, 189 with n. 2.
۱۸۰. تارانت، هیپاس بزرگ، ص x، راس، *PTI* 3f.، گروه، *CQ* 1926, 134f & 147. همین‌طور تارانت (xv) از مشابَهتِ خاطرات ۴، ۴، ۵ با این محاوره نتیجه می‌گیرد که نویسنده‌ی هیپاس بزرگ با خاطرات آشنا بوده است، در حالی که تیلور (*PMW* 29) ←

منکرین اصالت محاوره در تاریخ نگارش تقلیدی آن اتفاق نظر ندارند. تارانت به پیروی از ویلاموویتس می‌گوید هیپپاس بزرگ را یکی از شاگردان جوان آکادمی در زمان خود افلاطون نوشته است، فلونتس زمان ارسطو را پیشنهاد می‌کند، ولی گیگون و گاوس (که محاوره را تا حدودی به دیده‌ی حقارت می‌نگرد) آن محصول عصر هلنیستی می‌دانند.^{۱۸۱} در اینجا، هیپپاس بزرگ را از آن خود افلاطون تلقی خواهیم کرد، اما لازم به تذکر است که پژوهشگران عصر حاضر در این خصوص هم‌آواز نیستند. به عقیده‌ی من، یکی از متقاعدکننده‌ترین دلایل اصالت محاوره، تدبیر سرگرم‌کننده‌ای است که کاملاً آهنگ افلاطونی دارد و احتمال تقلیدی بودن آن بسیار ضعیف است؛ براساس این تدبیر، سقراط انتقادهای تلخ خودش از هیپپاس را به این صورت وانمود می‌کند که شخص مرموزی این انتقاد را بر خود او وارد می‌سازد، و بدین ترتیب از ابراز بی‌ادبی مستقیم نسبت به هیپپاس پرهیز می‌کند. هیپپاس با اوقات تلخی نابجایی می‌پرسد «این رفیق عامی کیست که از چیزهای پستی، همچون کوزه‌ی روغن، در اینگونه بحث‌ها اسم می‌برد؟» (d ۲۸۸) - او همین سخن را در جایی دیگر در خصوص خود سقراط بر زبان می‌آورد. (مقایسه کنید با گرگیاس ۴۹۱a). پاسخ سقراط این است: «تو او را نمی‌شناسی» (e ۲۹۰)؛ و در پایان

← می‌گوید: کسنوفون یحتمل این قسمت را با در نظر داشتن نکات آغازین هیپپاس به رشته‌ی تحریر درآورده است.

۱۸۱. تا به عبارت بدیع گاوس «غذایی از آشپزخانه‌ی هلنیستی جعل اسناد» (208, 2. 1. Handk.، که سخن گیگون را نیز در آن نقل می‌کند). برای جوان معاصر افلاطون ر. ک. به ویلاموویتس، *PL*, II, 328f.، تارانت، *H. Maj.* xvi and lxv (جوانی که با افلاطون ارتباط نزدیک داشته است - یحتمل از شاگردان آکادمی بوده است)، *CQ* 1927, 87. مایه‌ی شگفتی است که چنین جوانی هستی‌شناسی فایدون را احاله به محال بکند (تارانت، همان؛ مقایسه کنید با گروه 141, 1926, *CQ*)، و شگفت‌انگیزتر اینکه زبان یونانی نیز خوب نمی‌داند (84, 1927, *CQ*، درباره‌ی d ۲۸۶).

محاورة می‌گوید (۳۰۴d) او خویشاوند نزدیک و همخانه‌ی من است. ویژگی دیگر رفیق مرموز سقراط این است که وقتی جست و جوی تعریف با شکست ظاهری روبه‌رو شود، خود او پیشنهاد محصلی عرضه می‌کند (۲۹۳d). وقتی هیپاس می‌خواهد با ناچیز خواندن این بحث، خودش را از مخمصه برهاند، سقراط می‌گوید حتی اگر این بحث کم ارج هم باشد کسی که ندانستن آن را مایه‌ی شرمساری می‌داند از آن دست نخواهد کشید - یعنی خود او. خواننده احساس می‌کند که حکایت خیلی پیش از بیان این مطالب تمام شده است، اما مطرح کردن مجدد این رفیق ناشناس در پایان محاوره - برخلاف نظر برخی از منتقدین - استادانه است. ملاحظه می‌کنیم که سقراط هنر سخنوری سوفسطاییان را می‌ستاید و بر آنها غبطه می‌خورد، اما به محض اینکه او زبان به ستایش این هنر می‌گشاید، آن رفیق شفیق زبان به انتقاد می‌گشاید و او را زیر رگبار دشنام‌ها قرار می‌دهد.^{۱۸۲}

این داوری و داوری‌های مشابه در خصوص هیپاس بزرگ مبتنی بر این فرض است که افلاطون برای مقابله‌ی منش و روش سقراط با منش و روش سوفسطاییان - که او حرمتی برایشان قایل نبود (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۲۰) - به نوشتن کمدی کوچکی دست یازیده است. و عقیده‌ی ما در خصوص شایستگی این محاوره هر چه باشد،^{۱۸۳} ماهیت آن همین است: استهزای

۱۸۲. استالبام از جمله کسانی است که این تدبیر را ارج نهاده و در توصیف آن گفته است:

«ratio... in qua explicanda miramur sane quod viri docti adeo se torserunt»

(Menex. etc. 178)

۱۸۳. گروهی در یادداشت انتقادآمیزی (Pl. I, 364 n. a) آن را «نابجا و ناخوشایند» خوانده، و با ابرهای اریستوفانس مقایسه کرده است. به عقیده‌ی او منشأ این محاوره، منازعه‌ی واقعی‌ای است که میان سقراط و هیپاس اتفاق افتاده و در «مباحثه‌ی تند» آنها در خاطرات، ۴، ۴، ۲۵-۵ منعکس شده است. اگرچه این گفت و گو خیلی تند نیست، شاید این کار بهتر از -»

هیپاس به عنوان مردی بی ذوق و ابله که کاملاً از خود راضی است و تمایل مفراطی به ستایش جویی دارد.

تاریخ. این مطلب نیز پژوهشگران را به زحمت انداخته است، زیرا از یک طرف تمام نشانه‌های آثار اولیه در این محاوره به چشم می‌خورند، اما در عین حال مفاهیمی نیز در آن یافت می‌شوند که متعلق به دوره‌ای سپس‌تر است، به ویژه نظریه‌ی صور بدان‌گونه که در فایدون سپس‌تر از آن دیده می‌شود.^{۱۸۴} ملاحظات سبک شناختی نیز همین ناهمسانی را نشان می‌دهند. فریدلندر می‌گوید آمار فون‌آرنیم آن را میان میهمانی و فایدون قرار می‌دهد، «اما این محاوره از نظر ساختار، با این محاورات پخته‌تر فرق دارد، و به گروه محاورات اولیه تعلق دارد». در اینجا هیپاس را جزو محاورات اولیه محسوب می‌داریم، و محتوای فلسفی آن را در جای مناسبش بررسی می‌کنیم.

تاریخ‌نمایشی. اشاره صریحی در این خصوص وجود ندارد. چون هیپاس در این محاوره به صورت فردی و موفق نمایش شده است، ویراستاران جُوت

← آنست که همانند برخی بگویم هیپاس در اینجا نقابی است برای متفکران هم‌عصری چون ایسوکراتس و آنتیس‌تنس. (ر. ک. دوملر، *Akad.* 52ff.)

۱۸۴. «نویسنده‌ی هیپاس محتوای منون، فایدون و میهمانی را کاملاً مسلم گرفته است» (دوملر، *Ak.* 1941, 41) اگر که تمام محتوای اثر آهنگ افلاطونی دارد، نمی‌توان آن را اثر خامه‌ی افلاطون دانست زیرا هر چند به سبک سقراطی نوشته شده است، به نظریاتی اشاره می‌کند که پس از دوره‌ی سقراطی افلاطون و بلکه پس از محاورات میانه بیان شده‌اند. بنابراین، هیپاس بزرگ «اثری است که در سبک محاورات اولیه‌ی افلاطونی تألیف شده است». اما آنچه خیال‌واهی به نظر می‌آید این است که افلاطون پس از نوشتن فایدون، میهمانی و جمهوری، و بلکه سیاستمدار، فیلبوس و تیمائوس، دوباره سبک سقراطی را احیا کند تا مفاهیمی از این آثار را در آن قالب عرضه کند.

می‌گویند (۱، ۵۶۱) نمی‌توان تاریخ نگارش آن را پیش از حدود ۴۳۵ دانست. به عقیده‌ی تیلور (PMW29) حضور او در آتن مستلزم دوره‌ای از صلح و امنیت است، و چون دیدار سیاسی گرگیاس (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۸۲) قبل از این قضیه صورت گرفته است (۲۸۲b)، تاریخ وقوع این گفت و گو را بایستی سپس‌تر ۴۲۷ بدانیم، یعنی در دوره‌ی صلح نیکياس (۴۱۶-۴۲۱).
درباره‌ی خود هیپياس ر.ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۷-۲۱۹.

باز هم با بررسی معنا و فحوای کلمه‌ی یونانی‌ای روبه‌رو هستیم که هیچ واژه‌ی انگلیسی‌ای معادل کامل آن نیست. موضوع این محاوره «کالون است که معمولاً به «زیبا» یا «زیبایی» ترجمه می‌شود؛ از این معادل‌ها برمی‌آید که موضوع محاوره عبارت است از زیبایی‌شناسی، اما در واقع موضوع گسترده‌تری مد نظر است. این واژه تا زمان افلاطون و در زمان خود او، نه تنها بر مرد خوش قیافه، زن نکوروی، چشمان، پاها، جامه، بناهای زیبا و امثال آنها اطلاق می‌شد، بلکه برای کاروانسرا یا توقفگاه، پیشگویی‌ها، آوازه، و کردارها نیز به کار می‌رفت. اگر کسی برای چیزی سرفرصت می‌رسید می‌گفتند «و در وقت کالوسی رسیدی»، و گاهی آن را همراه یک مصدر به کار می‌بردند. («مردن برای من کالون است.») قید آن، کالوس، همیشه در معنای غیر حسی خوب یا درست به کار می‌رفت. خوب زندگی کردن، خوب سخن گفتن، خوب غذا خوردن و غیره - یعنی درستی و به جا بودن کاری فنی یا اخلاقی. رابطه‌ی آن با آگاتون [= خوب] آن قدر نزدیک بود که یونانیان برای بیان آرمان خوبی و شرافتشان اسم مرکب کالوکاگاتون را جعل کردند؛ اما نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه بود نه تساوی: آگاتون مضمون زیباشناختی نداشت، و همیشه - حتی در بیان کلی‌ای چون «انسان خوب» - دارای مفهوم نسبی خوب برای کاری یا هدفی بوده است، یعنی معادل سودمند تلقی می‌شده است، آن‌گونه که در «دروگر خوب» «بازیکن خوب»

تنیس»، «دارای دستان خوب» دیده می‌شود. کالون عموماً معنی مطلقاً داشته است،^{۱۸۵} اگرچه «کالون برای این یا آن» گاهی حتی در غیر آثار افلاطون نیز به چشم می‌خورد.^{۱۸۶}

مانیز «زیبا» را وسیع‌تر از حوزه‌ی زیباشناختی محض در نظر می‌گیریم، و از منش زیبا، دونده‌ی زیبا، یا زیبایی تقدس نیز سخن می‌گوییم، اما در عین حال می‌دانیم که این چیزهای زیبا علاوه بر این که از نظر اخلاقی و فنی برتر هستند، تأثیری در ما ایجاد می‌کنند که به تأثیر چشم‌انداز، یا قطعه شعر، یا قطعه‌ای موسیقی شباهت دارد. این سخن که کسی منش خوبی دارد غیر از آن است که بگوییم او دونده‌ی خوبی است، بسیاری از مطالبی که سقراط درباره‌ی چیستی کالون بر زبان می‌آورد و هیپاس نیز تصدیق می‌کند، به نظر نامقبول می‌نماید. و در تعلیل این کار نمی‌توان فقط به بلاهت هیپاس استناد جست.^{۱۸۷}

محاورة

(به صورت نمایش مستقیم)

سقراط هیپاس را در آن هنگام که از آتن دیدن می‌کرده است ملاقات می‌کند؛

۱۸۵. ارسطو فرق اصلی این دو را همین می‌داند. ر.ک. مابعدالطبیعه ۳۱ ۱۰۷۸a (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۱، یادداشت ۱). اخلاق اثودموسی، خطابه ۱ ۱۳۹۰a، اخلاق نیکوماخوسی ۲۸ ۱۲۰۷a. افلاطون احتمالاً، در اعم دانستن کالون از آگاتون، با ارسطو همراهی است. او چندین بار می‌گوید آنچه آگاتون است کالون نیز هست (تیمایوس ۵۷c، لوسیس ۲۱۶d).

۱۸۶. کسنوفون عبارات *καλλιστος τρεχειν* آتاباسیس ۴، ۸، ۲۶ و *καλον ες στρατιαν* (کوروش نامه ۳، ۳، ۶)، و نیز - همچون افلاطون در هیپاس بزرگ ۲۹۵c، *καλος προς* و *προς παλην* خاطرات، ۳، ۸، ۴) را به کار می‌برد.

۱۸۷. برای ترجمه به «قشنگ (fine)»، که گاهی مناسب‌تر از «زیبا (beautiful)» به نظر می‌آید، ر.ک. به ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۱.

هیپياس به علت مأموریت‌های سیاسی‌ای که در قسمت‌های مختلف یونان به عهده‌ی او گذاشته بودند، از مدت‌ها پیش فرصت نکرده بود از آتن دیدن کند. سقراط هیپياس را تحریک می‌کند تا بر خود ببالد که قادر است هم در مقام یک سوفسطایی به تعلیم خطابه به جوانان پردازد و هم مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی متعددی را بر دوش کشد. او چقدر خردمندتر از حکیمانِ سلف بوده است، کسانی که دریافته بودند که گوهر حکمت همان پول‌اندوزی است! پس از آنکه گفت و گوی مختصری میان این دو در خصوص درآمدِ هیپياس در اسپارت صورت می‌گیرد، هیپياس از سقراط دعوت می‌کند که برای استماع «سخنرانی زیبا و خوش ترکیب» او درباره‌ی «عادت‌های زیبایی^{۱۸۸} که جوانان باید کسب کنند» گوش سپارد؛ سقراط از این فرصت استفاده می‌کند و وارد مبحث اصلی محاوره می‌شود. سقراط دوست ملال‌آور و ملامت‌گری دارد که اندکی پیش، در آن هنگام که او یک قسمت از سخنرانی‌ای را زیبا می‌شمرد و می‌ستود و قسمت‌های دیگری رازشت می‌خواند، مورد عتابش قرار و به چه مجوزی چنین می‌گوید. آیا می‌داند که «زیبا» چیست؟ بخت یارِ ماست که هیپياس به این شهر آمده است،^{۱۸۹} زیرا او با استفاده از دانش والای خویش بی‌هیچ مشکلی، پاسخ

۱۸۸. کسنوفون در خاطرات ۴، ۴، ۵ می‌گوید هیپياس پس مدتی طولانی با سقراط ملاقات می‌کند. تارانت (*H. Maj. xv*) معتقد است که «نویسنده‌ی هیپياس بزرگ، کسنوفون را می‌شناخته است»، به عقیده‌ی تیلور (*PMW 29*) عبارتِ کسنوفون ناظر بر سر آغازِ هیپياس بزرگ است. این مسئله حل ناشدنی است، و امروزه می‌توان شباهت‌های زیادی میان آثار کسنوفون و این محاوره پیدا کرد. خصوصاً خاطرات ۳، ۸، ۴ و میهمانی ۵ را با ۲۹۵c مقایسه کنید، و خاطرات ۴، ۶، ۹-۸ را با ۲۹ d-e. سورت (*18 n. 2, 48 n. 2*) (*H. Maj*) در برابر هرگونه قول به اقتباسی بودن هیپياس بزرگ به شدت مقاومت می‌کند. همچنین رک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۲ و بعد.

۱۸۹. *eis kalon hekēis* (۲۸۶d). و نیز چند خط جلوتر: *eis kalon hypermetheous*، و مقایسه کنید با *σοι... ουκ αν πρεποι* در بحث زیبایی به عنوان *το πρεπον* ←

این سؤال را به ما خواهد گفت. بدین ترتیب سقراط اجازه می‌یابد تا، به جای آن شخصیت کج منش، به پرسش و پاسخ با هیپاس پردازد؛^{۱۹۰} آن مرد با خشونت ناهمواری سخن می‌گوید که خود سقراط حتی در رویا نیز روا نمی‌دارد که با هیپاس بدان گونه حرف زند.

بنابراین آن مرد پس از آنکه سخنرانی هیپاس را درباره‌ی کارهای «زیبا» شنید، ابتدا با او به توافق خواهد رسید که عدالت سبب عادل شدن انسان‌ها،^{۱۹۱} و دانایی سبب دانا شدن آنهاست، و همین‌طور، زیبایی است که چیزها را زیبا می‌سازد؛ و این کیفیت‌ها بی‌استثنا وجود دارند. اما، زیبایی یا «زیبا» چیست؟ هیپاس تصور می‌کند که سقراط می‌پرسد «چه چیز زیباست؟»، - متوجه نمی‌شود که او از «چیستی زیبا» سؤال می‌کند - و مانند بسیاری از قربانیان گفت و گوی سقراطی، مثالی ذکر می‌کند: «دختر زیبا زیباست.»^{۱۹۲} اما مادیان زیبا، یا حتی دیگ سفالی زیبا - که صاف و گرد ساخته شده و خوب پخته شده باشد - نیز چنین‌اند. هیپاس با اکراه می‌پذیرد که این صفت را درباره‌ی دیگ نیز می‌توان به کار برد، اما این زیبایی قابل قیاس با زیبایی دختر یا چیزهای زیبای دیگر

← (۲۹۱a). اینگونه لفاظی‌های کوتاه خوشایند، ویژگی تفریحی و غیر جدی محاوره را دو چندان می‌کند.

۱۹۰. در ۲۸۷b، سقراط می‌گوید (به صورت ترجمه‌ی دقیق): او «مرد دیگری خواهد شد». برداشت هیپاس این است که او «نقش مردی دیگر را بازی خواهد کرد»، اما او درواقع کسی جز خودش نیست.

۱۹۱. به صورت دقیق «مردان عادل به وسیله‌ی عدالت، عادل هستند»، و همین‌طور. برای حالت مفعولی ر.ک. به ص ۲۰۲، یادداشت ۷۳ کتاب حاضر.

۱۹۲. به صورت دقیق، «چیز زیبایی است»؛ در زبان یونانی صفت اسم مونث به صورت مونث می‌آید، ولی معمول آن را به صورت خنثی می‌آورند. (برای این مورد و دیگر مشکلات مربوط به ترجمه‌ی اصطلاحات یونانی مربوط به زیبایی، ر.ک. به Jowett, 41, 563) این نکته خطای هیپاس را اندکی تعدیل می‌کند.

نیست. این موافقت خطرناک است. حالا که مفهوم مقایسه مطرح شد، بایستی بپذیریم که دختران در مقایسه با ایزد بانوان زیبا نیستند، همان طور که دیگ ها را در قیاس با دختران زیبا ندانستیم. هر چیزی را به عنوان زیبا نام ببریم در برخی زمینه ها زشت خواهد بود، در حالی که «خود زیبا» که این چیزها را زیبا می سازد، فقط می تواند زیبا باشد.

هیپاس کم کم به مقصود سقراط پی می برد و در پاسخ او می گوید «آنچه به هر چیز اضافه شود زیبایش می سازد» طلاست. وقتی سقراط از او می پرسد پس چرا فایدیاس همه جای تندیس آتنا را از طلا نساخت و برای قسمت هایی از آن عاج را انتخاب کرد و چشمان آن نیز سنگ قرار داد، می گوید همه ی اینها اگر در جای مناسب خود به کار روند زیبا هستند. در واقع، «هر چیزی مناسب (برازنده، شایسته) برای چیزی باشد، آن چیز را زیبا می سازد (d 290).^{۱۹۳} سقراط از این فرصت استفاده می کند و هیپاس را با خود موافق می سازد (البته، ظاهراً خودش با آن خویشاوند عامی به گفت و شنود می پردازد، زیرا بسیار «نابجاست» که مرد بزرگی چون هیپاس با او سخن گوید) که برای به هم زدن آتش زیبا در دیگ زیبای مورد بحث، قاشق چوب انجیری زیباتر از قاشق طلایی است؛ زیرا قاشق طلایی ممکن است دیگ را بشکند، آتش خوب را خراب و لبریز سازد و آتش را خاموش کند.

۱۹۳. کلمه ی به کار رفته (*πρεπον*) که غالباً به حق «درخور، appropriate» ترجمه می شود - می تواند از مناسبت های اخلاقی یا رفتاری یک شخص یا طبقه («تفکرات انسانی مناسب انسان هاست»، «آنگونه که متناسب با سخن گفتن بردگان است»، «کارهایی که بیشتر در خور بیگانگان است تا یونانیان»، «حجب و حیای او متناسب با جوانیش بود» و امثال آنها) تا برازندگی های ظاهری را دربر گیرد، یعنی «مناسبت» مربوط به نحوه ی پوشش یا آرایش های شخصی. هیپاس - که هنوز *καλον* را به معنی زیبایی ظاهری در نظر می گیرد - این مفهوم را سپس تر (294a) مطرح می کند.

هیپاس این بار پاسخ تازه و عالی ای دارد که مدعی را برای همیشه خاموش خواهد کرد. زیباترین چیز - بهترین چیز برای هر مردی در هر جایی و در هر زمانی - که هیچ وقت زشتی بر آن راه ندارد این است که انسان تاسن پیری در اوج ثروت، سلامت و شهرت زندگی کند، و هنگام مرگ نیز فرزندانش تجلیل بزرگی از او به عمل آورند، همان طور که خود او نیز در مراسم تدفین والدینش نهایت سعی خود را به عمل آورده است. این پاسخ او نیز با اعتراضات پیشین روبه رو می شود، زیرا برای برخی قهرمانان مرگ افتخارآمیز در دوره ی جوانی بهتر از این است که به سن پیری رسیده باشند؛ اگر آن قهرمانان به جای مرگ در جوانی، جُبن را پیشه می کردند برایشان زشت و خفت بار بود.^{۱۹۴} در اینجا به نقطه ی عطف موجود در محاورات سقراط (صص ۲۷۹ و بعد کتاب حاضر) می رسیم - اعتراف به واماندگی و پیشنهاد پاسخی تازه که از آن مخاطب نیست - هر چند سحر بیان افلاطون این تغییر را به صورتی کاملاً زیبنده انجام می دهد. خود هیپاس - که رشته ی بحث را از دست داده است! - به شکست خویش اذعان نمی کند. اگر اندکی او را تنها گذارند که به تفکر بپردازد، بی تردید پاسخ درست را خواهد یافت (۲۹۵a). اما سقراط احساس می کند که باید در برابر آن خویشاوند خویش به شکست خودش اعتراف کند، خویشاوندی که گاهی بر نادانی سقراط رحم می آورد و خودش پاسخی پیشنهاد می کند. بدین ترتیب ممکن است او از آن دو سؤال کند که آیا ممکن نیست همان سخنی که اندکی پیش گفتند - زیبایی عبارت از تناسب است - پاسخ مسئله بوده باشد.

اما این پاسخ در برابر سؤال سقراط دوام نمی آورد: آیا آنچه متناسب (یا «برازنده») است باعث می شود که چیزها زیبا بنمایند یا واقعاً زیبا باشند؟ هیپاس ابتدا شق اول را صحیح می داند، زیرا جامه های متناسب و برازنده

۱۹۴. این سخنان ما را به یاد فقره ی هیجان انگیز دفاعیه b-d ۲۸ می اندازد.

می‌تواند حتی افراد بد قیافه را نیز زیبا جلوه دهد؛ اما وقتی سقراط توضیح می‌دهد که در آن صورت زیبایی نوعی فریب خواهد بود، او می‌گوید: تناسب هم باعث زیبا نمودن چیزها می‌شود و هم موجب زیبا بودن آنها. ولی این پاسخ درست نیست. قوانین و اعمالی که واقعاً زیبا (قشنگ، خوب: کالون بر هر دوی اینها دلالت می‌کند) هستند، همیشه برای همگان چنین نمی‌نمایند، بلکه اکثر انسان‌ها، از سر نادانی، احساس زشت و تنفرآمیزی از آن دارند. بنابراین تناسب یا باید باعث شود که چیزها واقعاً زیبا شوند، که در آن صورت همان زیبایی است که ما در پی‌اش هستیم ولی آن چیزی نیست باعث زیبا نمودن اشیا می‌شود؛ و یا آن چیزی است که موجب زیبا نمودن آنها می‌شود و بنابراین زیبایی‌ای نیست که ما به جست و جوی آن مشغولیم، و چون هیپپاس مورد اخیر را انتخاب می‌کند، باز هم با شکست مواجه می‌شوند.

حالا خود سقراط به تفحص می‌پرازد. آیا می‌توان گفت زیبایی همان کارآمد بودن (*το χρησιμον*) است؟ چشمی را زیبا می‌خوانیم که برای دیدن سودمند باشد، تنی را زیبا می‌شماریم که برای دویدن یا کشتی گرفتن سودمند باشد؛ این مطلب درباره‌ی حیوانات، وسایل حمل و نقل، ابزارها، و حتی قانون‌ها و کردارها نیز صادق است؛ هر چیزی را تا آنجا که سودمند است کالون می‌نامند. به علاوه، سودمندی متکی بر توانایی یا قدرت است، بنابراین توانایی زیباست و ناتوانی زشت. هیپپاس این مطلب را کاملاً تأیید می‌کند، زیرا به نظر او قدرت سیاسی بهترین چیزهاست، و فقدان آن زشت و شرم‌آور است، اما سقراط هنوز مردّد است. قدرت و توانایی خنثی هستند. خیلی‌ها برای انجام کارهای بد قدرت دارند، و چون نادان هستند به آن کارها دست می‌یازند. پس باید بگوییم: «سودمندی و توانایی برای خوب»، و یا در یک کلمه، «سودمند» (*το ωφελιμον*) اما «سودمند» یعنی «چیزی که علت خوب است»، و علت و معلول آن یک چیز نیستند. بنابراین اگر زیبایی همان سودمندی باشد، خودش نمی‌تواند خوب

باشد، و خوبی هم نمی‌تواند زیبا باشد.

هیپاس ترجیح می‌دهد که تنها بماند تا پاسخ صحیح را به دست آورد، اما نمی‌تواند منتظر بماند، و ناگهان پاسخ تازه‌ای به ذهنش می‌رسد. زیبایی آن چیزی است که باعث لذت شود - نه هرگونه لذتی، بلکه لذت شنوایی یا بینایی. این تعریف همه‌ی اشیای زیبای طبیعی و صناعی، و همین‌طور موسیقی و ادبیات، و حتی شاید قانون‌ها و کردارها را دربر می‌گیرد. دیگر لذت‌ها - از جمله لذت‌های خوردن و آشامیدن و التذاذ جنسی - را بر این اساس می‌توان کنار گذاشت که اگرچه بسیار دلچسب هستند، کسی آنها را زیبا نمی‌خواند؛ بنابراین تعریف ما بدین قرار است: «زیبا آن قسمت از لذت است که از راه بینایی یا شنوایی حاصل آید».

براساس الگوی سقراطی، این تعریف نیز بایستی به سرنوشت تعاریف پیشین دچار شود. استدلال مربوط به ابطال آن تا حدودی پیچیده و دشوار است؛ تقریر آن تقریباً به شرح زیر است.

آنچه از راه بینایی لذت باشد از راه شنوایی لذت نیست، و برعکس؛ اما لذت بینایی و شنوایی هم به تنهایی لذت‌بخش و هم هر دو با هم. عاملی که باعث می‌شود ما فقط آنها را زیبا بنامیم لذت بودن آنها نیست، زیرا سایر انواع لذت‌ها نیز لذت هستند. کیفیت دیگری باید داشته باشیم که مشترک میان آن دو باشد و دیگر لذت‌ها فاقدش باشند. این کیفیت مشترک نمی‌تواند دیدنی بودن یا شنیدنی بودن آنها باشد، زیرا آنچه دیدنی است شنیدنی نیست و آنچه شنیدنی است دیدنی نیست. و نیز کیفیتی نیست که هر دو با هم داشته باشند ولی هیچ کدام به تنهایی نداشته باشند. اینجا انحرافی در بحث پیش می‌آید، زیرا هیپاس می‌گوید ممکن نیست دو چیز کیفیتی را با هم داشته باشند، ولی به تنهایی فاقدش باشند: اگر دو نفر با هم عادل باشند، هر کدام به تنهایی نیز عادل هستند. سقراط پاسخ او را با مثالی از اعداد بیان می‌کند: دو نفر با هم دو تا هستند، ولی هر کدام به

تنهایی دو تا نیستند بلکه یکی هستند. سقراط پس از این نکته به مبحث اصلی باز می‌گردد. صفت «لذت‌های شنوایی و بینایی بودن»، مانند صفت دو تا بودن، به هر دوی آنها با هم متعلق است ولی به تک تک آنها به صورت منفرد تعلق ندارد. پس اگر ما فقط لذات بینایی و شنوایی را زیبا می‌خوانیم، عدت این کار حصول آنها از راه دیدن و شنیدن نیست. پس (آن پرسشگر بی‌رحم دوباره خواهد گفت) چه چیزی آنها را زیبا می‌سازد؟ سقراط فقط می‌تواند بگوید آن دو، برخلاف خوردن و آمیزش جنسی، بی‌ضررترین لذت‌ها هستند.^{۱۹۵} باز هم، مدعی خواهد گفت، مآل تعریف تازه‌ی شما همان «لذت = سودمند» است، و انتقادی که در آنجا مطرح کردیم، در اینجا نیز بر قید سودمند وارد است.

هیپاس از این نکات ریز منطقی ابراز انزجار می‌کند و آنها را «قراضه‌ها و تراشه‌های استدلال» می‌نامد. او می‌داند که آنچه واقعاً زیبا و ارزشمند است توانایی ایراد خطابه‌های زیبا و قانع کننده در دادگاه و انجمن شهر است. سقراط از اعتقاد به سخنان او ابراز خوشحالی می‌کند، اما از تصور اینکه به خانه بازخواهد گشت پریشان‌خاطر می‌گردد زیرا آن خویشاوند با زبان ملامت‌آمیزی خواهد گفت: تو ادعای تشخیص سخنرانی‌های زیبا را داری ولی حتی نمی‌دانی که زیبایی چیست.

شرح

این محاوره نیز نمونه‌ی دیگری از روش سقراطی است که او در آن همراه با مخاطب خویش به جست و جوی تعریف می‌پردازد، و این بار مفهوم زیبا را با این

۱۹۵. بوهای نیکو نیز منشأ لذت بی‌زیان هستند، و به همین دلیل افلاطون آنها را در محاوره‌ای سپس‌تر، فیلبوس (۵۱b)، مقایسه کنید با جمهوری (۵۸۴b) در زمره‌ی لذات حقیقی آورده است. اما در این محاوره‌ی مقدماتی آنها را مانند غذا و آمیزش جنسی در زمره‌ی لذات نازیبا قرار می‌دهد (۲۹۹a).

روش بررسی می‌کنند؛ در عین حال می‌توان محاوره را مقابله‌ای میان سقراط و سوفسطایی‌ای بسیار مغرور و آسیب‌پذیر به حساب آورد. اگر بخواهیم یکی از این دو آموزه‌ی به هم بافته را از دیگری جدا سازیم و «موضوع اصلی» محاوره قلمداد کنیم، ارزش اثر بزرگ افلاطون را پایین خواهیم آورد.

روش محاوره همان است که در دیگر محاورات اولیه ملاحظه می‌کنیم. هیپاس، همچون اثوتفرون و لاکس، «متخصصی» است که می‌تواند دانش لازم را در اختیار سقراط قرار دهد. هیپاس به جای بیان تعریف به ذکر نمونه می‌پردازد، سقراط اشتباه او را تصحیح می‌کند، و به دنبال آن چندین تعریف پیشنهاد می‌شود، که برخی از آنها مقدم بر پیشنهاد سقراط است و برخی دیگر مؤخر از آن؛ و همه‌ی تعریف‌های مطرح شده، کم و بیش، نشان برداشت سقراطی و افلاطونی از موضوع مورد بحث را با خود دارند. پاسخ خود سقراط با مهارت خاصی طرح و رد می‌شود، و سرانجام محاوره با لابه‌ی ظاهری سقراط در خصوص شکست‌شان به پایان می‌رسد. افلاطون علاوه بر اینکه روش استادش را عمر جاوید می‌بخشد و یکی از موزیانه‌ترین حالت‌های او را به نمایش می‌گذارد، واقعاً به بررسی برخی از برداشت‌های مربوط به ذاتیات مفهوم یونانی زیبایی نیز می‌پردازد که هر دو جنبه‌ی زیباشناختی و اخلاقی را شامل می‌شود. هنوز از پاسخ بعدی او - مبنی بر اینکه هر دوی زیبایی و خوبی، نوعی انتظام (کوسموس) هستند که از راه اندازه،^{۱۹۶} تناسب و سازگاری به دست می‌آید، بدانگونه که عدد سرّ زیبایی هماهنگی موسیقایی است - در اینجا هیچ اثری به چشم نمی‌خورد.

۱۹۶. سیاستمدار ۲۸۴b (sc. ai τεχναι) παντα αγαθα και καλα απεργαζονται; ۲۸۴b
 αρετη πανταχου συμβαινει γινεσθαι; فیلبوس το μετριον σωζουσαι
 αμετρον ۸۷ν μετριοτης γαρ και συμμετρια καλλος δηπου και
 .παν δη το αγαθον καλον, το δε καλον ουκ

خَلط اولیه‌ی هیپپاس بین ذکر نمونه و عرضه‌ی تعریف («به دختری زیبا نگاه کن - زیبایی‌ای که می‌خواهی آنجاست»)، صورت شاخص این دسته از محاورات است؛ و سقراط از یک طرف نشان می‌دهد که آن پاسخ بسیار محدود است (استدلال و غیره جامع نبودن: مادیان‌ها و چنگ‌ها را نیز می‌توان زیبا دانست) و از سوی دیگر ایراد نقضی نیز بر آن می‌گیرد (صص ۲۲۲ کتاب حاض): شیء زیبایی مورد نظر را می‌توان (از یک نظر) زشت خواند. برخی‌ها گفته‌اند این نوع استدلال نشان‌دهنده‌ی عدول از شیوه‌ی دیگر محاورات سقراطی است و زمینه‌ای برای هستی‌شناسی افلاطونی فایده‌ی میهمانی و جمهوری محسوب می‌شود،^{۱۹۷} هستی‌شناسی‌ای که جزییات را در برابر صور متعالی قرار می‌دهد؛ اما آنچه در اینجا آمده همان است که در ائوتوفرون («پس چیزهای واحد هم دیندارانه خواهند بود و هم غیر دیندارانه»، ۸a) و لاکس (۱۹۲c و بعد) نیز به چشم می‌خورد، آنجا افلاطون نشان می‌دهد که «احتیاط» (که به مثابه تعریفی برای شجاعت عرضه شده است) به همان اندازه که زیباست ممکن است زشت

۱۹۷. این نظر را مورو در *REG* 1941, 27f. و مالکولم در *AGPh* 1968, 191f. به استقلال ابراز داشته‌اند. مورو کل نظریه را در اینجا مشاهده می‌کند، مالکولم آن را «گام بزرگی به سوی نظریه‌ی صور» می‌داند. به بیان او، افلاطون با این استدلال «از منطق به سوی هستی‌شناسی پیش می‌رود». مالکولم هر چند هیپپاس بزرگ را در نقطه‌ی مقابل ائوتوفرون لاکس قرار می‌دهد، به جمله‌ی ائوتوفرون ۸a اشاره‌ای نمی‌کند. او از لاکس ۱۹۲c نیز ذکری به میان نمی‌آورد، آنجا که افلاطون بی‌تردید نشان می‌دهد که «احتیاط» (که به عنوان تعریفی برای شجاعت پیشنهاد می‌کند) می‌تواند هم زیبا باشد و هم زشت (اما شجاعت نمی‌تواند چنین باشد): تفاوت اینجاست که در لاکس احتیاط اعم از شجاعت دانسته می‌شود نه اخص از آن؛ ولی در هر حال بایستی روی آن حساب کرد. در ائوتوفرون لاکس (برخلاف هیپپاس بزرگ) کیفیات متقابل داشتن جزییات را از راه مقایسه آشکار نمی‌سازد، اما در فایدون ۷۴ b و جمهوری ۴۷۹b نیز از مقایسه استفاده نمی‌شود، و در میهمانی ۲۱۱a-۲۱۰e این روش فقط یکی از روش‌های فراوان اثبات درستی آن نکته به حساب آمده است.

هم باشد. حتی سقراط کسنوفون نیز می‌گوید یک چیز ممکن است هم زیبا باشد و هم زشت؛ و از اینجا به خوبی معلوم می‌شود که افلاطون این نکته را از خود سقراط آموخته است (ر.ک. کسنوفون، خاطرات، ۳، ۸، ۷-۶).

پاسخ دوم (طلا) - که مسخره به نظر می‌آید - تا حدودی بر فهم تفاوت میان «چه چیزی زیباست» و «چه چیزی اشیا را زیبا می‌سازد» دلالت می‌کند، اما سقراط به زودی نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را به طور کلی صادق دانست، و بدان طریق به اولین تعریفی که با معیار کلیت سقراطی سازگار است می‌رسیم (d ۲۹۰): «آنچه مناسب، یا برازنده‌ی چیزی است آن را زیبا می‌سازد» (اما هیپاس کلیت آن را به اثبات نمی‌رساند، یعنی نمی‌گوید زیبایی هر چیز زیبایی، از آنِ برازندگی است). بررسی مقدماتی این تعریف، بحث اصیل سقراطی شایستگی قاشق طلایی و قاشق چوبین را پیش می‌آورد، یعنی آنچه بهترین خدمت را برای حصول هدف انجام می‌دهد و بیش از همه «بجا» است، به خودی خود هم بهترین است و هم زیباترین.^{۱۹۸} به عقیده‌ی سقراط «متناسب» و «کارآمد» برابرند. در اینجا هیپاس که مورد تملق سقراط قرار گرفته است، درخواست می‌کند که سخن از ملاغه‌ها را کنار بگذارند و به مباحثی عالی‌تر بپردازند. سخن او فقط ارزش احساسی دارد، و برداشت سوفسطایی از زندگی کامل را خاطرنشان می‌سازد؛ سقراط بی‌درنگ استدلال نقضی‌ای را مطرح می‌سازد، پاسخ «برازنده بودن» را دوباره به صورت پیشنهادی مثبت از سوی مدعی مجهول‌الهویه مطرح می‌سازد. این پاسخ سرانجام در برابر استدلالی که

۱۹۸. ر.ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی ۸-۲۶۱، به ویژه، کسنوفون، خاطرات، ۳، ۸، ۴ در ص. ۲۶۳. به عقیده‌ی مورو (همان ۳۰) برابری *καλον* [زیبا] با *πρεπον* [برازنده] آهنگ مسلم افلاطونی دارد، و اگرچه او برای این مطلب فقط از آلکیبیادس اول (۱۳۵b) می‌تواند شاهد دیگری بیاورد، شاید بتوان اصل مدعا را درست دانست؛ یا دست کم آن را اقتباسی افلاطونی از سقراط دانست.

میان واقعیت و نمود فرق می‌گذارد از پای درمی‌آید.^{۱۹۹} این استدلال بسیار تردیدآمیز است، زیرا آن را نه تنها بر ضد برازندگی بلکه در مقابل هر تعریف یا توصیفی از زیبایی می‌توان به کار گرفت. آیا برازنده بودن چیزها را زیبا می‌سازد یا زیبا نشان می‌دهد؟ نمی‌توان هر دو شق را با هم پذیرفت، زیرا در آن صورت هر چیزی که این صفت را دارا بود (یعنی اگر برازندگی با زیبایی مساوی باشد، هر چیزی که زیبا باشد) هم زیبا می‌بود و زیبا می‌نمود، و دربارۀ زیبا هیچ اختلافی در بین انسان وجود نمی‌داشت. پس اگر تناسب چیزها را واقعاً زیبا بسازد، همان چیزی است که به دنبالش هستیم ولی در زیبا به نظر آمدن چیزها تأثیری ندارد؛ از سوی دیگر، اگر تناسب چیز را زیبا جلوه می‌دهد ولی آنها را واقعاً زیبا نمی‌سازد، نمی‌توانیم آن را زیبایی بدانیم، زیرا زیبایی آنست که چیزها را زیبا می‌سازد. هیپاس مورد اخیر را انتخاب می‌کند، و بدین ترتیب باز هم با شکست مواجه می‌شوند.^{۲۰۰}

هر مفهومی را به جای «برازنده» قرار دهید، این استدلال دربارۀ آن نیز صادق خواهد بود. یکی از شایع‌ترین صورت‌های استدلال سوفسطایی، همین قضیه‌ی جدلی الطرفین «یا - یا» است که هیچ واسطه‌ای را در بین دو طرف جایز نمی‌شمارد (صص ۲۴۸ و بعد کتاب حاضر). ائوتودموس پر از نمونه‌هایی است برای این استدلال، و نمی‌توان فرض کرد افلاطون آنگاه که در این اثر کوچک

۱۹۹. (۲۹۴a-e). مورو (همان ۳۱) مدعی است که این تمایز مبتنی است بر کل هستی‌شناسی افلاطونی، و حتی («برای کسی که آشناست») می‌توان آن را دقیقاً ناظر بر کتاب ششم جمهوری به حساب آورد. در واقع عبارتی که در اینجا آمده است دقیقاً همپایه‌ی ائوریپیدس، پاره‌ی ۶۹۸ (به نقل آریستوفانس، آخارنایی‌ها، ۴۴۱) $\varphi α ι ν ε σ θ α ι δ ε μ η$ $μ η ο ν τ α δ ο κ ε ι ν$ و $μ η ω ν φ α ι ν ε σ θ α ι$ است. تمایز میان نمود و واقعیت اختراع افلاطون نبوده است.

۲۰۰. شق اول را به صراحت ابطال نمی‌کنند؛ شاید به این دلیل که بطلان قول به این که زیبایی چیزها هیچ وقت نباید آنها را زیبا جلوه دهد کاملاً آشکار است.

هیجان‌انگیز، سقراط را در حال به کار بردن همین استدلال در برابر یکی از سوفسطاییان سرشناس نشان می‌دهد، به طور ناآگاهانه عمل نموده است. بنابراین یحتمل او می‌دانست که بدان طریق نه تنها «برازنده»، بلکه هر تعریفی را که برای زیبایی در نظر گرفته شود، ابطال می‌کند. وضعیت واقعی، همان‌طور که افلاطون تشخیص می‌دهد، کاملاً روشن است: چیزهای زیبا یا نیکویی (از قبیل قوانین و سنت‌ها) هستند که برخی آنها را زیبا می‌شمارند و برخی نه. بین واقعیت و نمود فرق هست، و زیبایی آن چیزی است که اشیا را واقعاً زیبا می‌سازد. (۲۹۴b)، «زیبایی که همه‌ی اشیا را زیبا می‌سازد، خواه چنین به نظر آیند یا نه». اینکه بعضی‌ها زیبایی ذاتی آنها را تشخیص نمی‌دهند، ناشی از نادانی آنهاست. «برخی افراد و جوامع نسبت به آنها نادان هستند و ابراز نارضایتی و انزجار می‌کنند» (۲۹۴d).

دومین تعریف کلی (۲۹۵c): هر آنچه کارآمد است زیباست. این تعریف را سقراط پیشنهاد می‌کند، و ما می‌دانیم که عقیده‌ی واقعی او همین بوده است. او معمولاً همانند اکثر انسان‌ها، آن را به «کارآمد برای اهداف خوب» محدود می‌سازد و بدین ترتیب با «سودمند»^{۲۰۱} برابر می‌داند. اما در اینجا آن را مساوی قدرت در نظر می‌گیرد و بر خنثی بودنش تأکید می‌ورزد، تا همان نکته‌ای را که در گرگیاس (۴۶۶b و بعد، به ویژه ۴۷۰a) بر پولوس روشن می‌سازد در اینجا بر هیپاس توضیح دهد؛ یعنی این نکته که قدرت ضرورتاً مایه‌ی برکت نیست و میمنت و مشئمت آن بستگی به نحوه‌ی کاربردش دارد.^{۲۰۲} برای رفع این ابهام،

۲۰۱. مثلاً در گرگیاس ۴۷۴d-e - که از *χρεία* به *ωφελία* منتقل می‌شود - و کسنوفون، خاطرات ، ۴ ، ۶ ، ۱۰-۸ ، که مارچانت در ویرایش لوئب، هر دوی *χρησιμον* و *ωφελιμον* را «کارآمد» ترجمه می‌کند.

۲۰۲. مقایسه کنید با فریدلندر، *Pl. II*, 111: «از اشتیاقی که هیپاس [برای برابر دانستن زیبایی ←

تعریف سوم را مطرح می‌سازند (e ۲۹۶): زیبا سودمند است. این تعریف دقیقاً موضع واقعی سقراط و افلاطون را نشان می‌دهد،^{۲۰۳} و تنها به وسیله‌ی مغالطه‌ی گستاخانه‌ی دیگری کنار زده می‌شود: علت و معلول یکی نیستند، سودمند علت خوب است، بنابراین سودمند خوب نیست. این استدلال بدان معنی است که اگر این دو مفهوم - زیبایی و خوبی - یکی نیستند، زیبایی نمی‌تواند صفت «خوب» را دارا باشد.^{۲۰۴} ارسطو خواهد گفت این اتصاف نه تنها ممکن بلکه لازم است؛ براساس نظریه‌ی او هر آنچه علت یا موجد چیز دیگری می‌شود بایستی ابتدا با معلول خودش یکی بوده باشد: فقط آنچه گرم است می‌تواند گرما تولید کند، فقط انسان می‌تواند منشأ پیدایش انسان شود (طبیعیات، ۹، ۲۵۷b، ۱۱، ۲۰۲a).

پیش از این دیدیم که سقراط عقاید خودش را، حتی آن هنگام که شنونده‌اش آنها درک نمی‌کند، مطرح می‌سازد. (مقایسه کنید با ص ۲۰۸ همین کتاب.) بدین ترتیب کسانی که قدرت را زشت می‌شمارند «ندانسته خطا می‌کنند» (۵، ۲۹۶c) - زیرا او نمی‌تواند به امکان خطای عمدی معتقد باشد - و

← با قدرت] نشان می‌دهد، پی می‌بریم که مسئله‌ی اساسی گرگیاس در شُرُفِ شکل‌گیری است. «من در مقدم دانستن هیپپاس بزرگ بر گرگیاس با فریدلندر موافق هستم.

۲۰۳. مقایسه کنید با جمهوری ۴۷۵b:

καλλιστα γαρ δη τουτο και λεγεται και λελεξεται, οτι το μεν ωφελιμον καλον το δε βλαβερων αισχρον.

۲۰۴. این نکته را هوربر در *Phron.* 1964, 154 توضیح داده است. سقراط وقتی به طور جدی سخن می‌گوید البته از این مغالطه غفلت می‌ورزد. بدین ترتیب در گرگیاس ۴۹۹d می‌گوید لذات خوب سودمند هستند، و منظور لذاتی است که علت پیدایش چیز خوبی باشند. به عقیده‌ی مورو (همان ۳۴) این فقره «دقیقاً وابسته» به فیلبوس ۲۷a-۲۶e است. در آنجا نیز تمایز میان علت و معلول مطرح می‌شود، ولی این کار سبب نمی‌شود که افلاطون *αγαθον* را با *καλον* برابر نداند.

دانش در بین چیزهای نیکو از همه نیکوتر است و نیز «عامل به وجود آمدن خوب است» (۲۹۷b، ۲۹۶a).

تعریف چهارم: «زیبایی لذتی است که از راه شنوایی یا بینایی حاصل آید» (۲۹۸a).^{۲۰۵} همان‌طور که فریدلندر می‌گوید این تعریف نیز «یکی دیگر از قلمروهای مهم زیبا را مطرح می‌سازد»، اما چرا سقراط آن را پس از هنگامی عرضه می‌کند که - در اینجا و در سایر محاورات - به شدت تأکید کرده است که تعریف باید کل مفهوم را دربر گیرد، نه یکی از «قلمروهای» - هر چند مهم - آن را؟ فقط این دلیل را می‌توان موجه دانست که او دوست دارد سوفسطایی رسمی‌ای را دست بیندازد که هرگز از چنین بازی پر نیرنگی سر درنخواهد آورد. سقراط در واقع روشن می‌سازد که نمونه‌ی فردی را با ذات کلی خلط نکرده است - یعنی منظور آنها خود لذت‌های شنوایی و بینایی نیست بلکه صفت مشترکی را در نظر دارند که آنها را زیبا می‌سازد (۳۰۰a) - اما باز هم زیبایی را در قلمرو حسی محدود ساخته و، فی‌المثل، زیبایی اندیشه را که ۲۹۷b مطرح شد از نظر دور داشته است. اما سقراط تعریف فوق را با این استدلال رد نمی‌کند، بلکه فقط از استدلال نادرستی استفاده می‌کند که بر ضد مفهوم سودمند به کار گرفته بود.^{۲۰۶} لازم نیست در اینجا بحث جدی‌ای در خصوص ماهیت لذت یا رابطه‌ی

۲۰۵. در فایدون (b ۶۵) این دو را دقیق‌ترین حواس می‌نامد، و در عبارت شاعرانه‌ی جمهوری (c ۴۰۱)، درباره‌ی تأثیر زیبایی در پرورش کودکان، بر تأثیر اعمال نیکو بر چشم و گوش تأکید می‌کند. این حواس، همان‌طور که افلاطون در اینجا تصریح کرده است، خنثی هستند.

۲۰۶. افلاطون در برابر دانستن بی‌ضرر با سودمند، متضاد را با متناقض خلط کرده است، در دیگر محاورات اولیه نیز نمونه‌هایی از این خلط به چشم می‌خورد (گروه در 1927, 279 Monist به این نکته اشاره کرده است).

آن با خوبی داشته باشیم. مباحث فراوانی در این مورد، در پروتاگوراس، گریگاس، جمهوری (به ویژه کتاب ۹) و بالاخره در فیلبوس، خواهیم داشت. افلاطون (به نظر من) در محاورات اولیه - از جمله محاوره‌ی حاضر - بیشتر مایل است اختلافات سقراط را با دوستان یا دشمنان گوناگونش روشن سازد، و فقط به بررسی موضوع واحد تا رسیدن به نتیجه‌ی نهایی نمی‌پردازد. او نکات مورد نظرش را به طور ضمنی بیان می‌کند، به همان ترتیب که در نکته منطقی کوچک مربوط به خواص اعداد ملاحظه می‌کنیم، خواصی که به گروهی از اعداد به عنوان یک کل تعلق دارد اما تک تک اعداد فاقد آن هستند (d-e ۳۰۱). توجه به این نکته از ویژگی‌های افلاطون است و نشان می‌دهد که او به خواص اعداد - که بعدها در فلسفه‌اش نقش بسیار بزرگی پیدا خواهد کرد - علاقه‌ی ریشه‌داری داشته است.^{۲۰۷}

هیپاس بزرگ و صور. برخی‌ها در این محاوره نشانی از نظریه‌ی تکامل یافته صور افلاطونی^{۲۰۸} نمی‌بینند، برخی دیگر بیانات دال بر این نظریه را چنان صریح می‌یابند که سعی می‌کنند، با استناد به آنها، این محاوره را موخرتر از فایدون، جمهوری، میهمانی و فایدروس بدانند. استالبام در حدود ۱۸۵۰ گفته است: از جمله دلایل اثر اولیه بودن هیپاس بزرگ این است که هیچ اثری از نظریه‌ی صور در آن به چشم نمی‌خورد؛ گروه نیز در ۱۹۲۷ تصریح کرده است: «شایان توجه

۲۰۷. ر. ک. به کرومی، EPDI, 21, II, 447, 474؛ راس 17, PTI و انتقاد مالکولم از آن در AGPh, 1968, 198 n.3. من با دیدگاه‌های راس در این خصوص موافق نیستم؛ او این فقره را دلیل علاقه‌ی افلاطون به «مثل عدد» و «پیشرفت دیگری در نظریه‌ی مثل» می‌داند «پیشرفتی که در لاکس یا اتوتوفرون به چشم نمی‌خورد». مطالعه‌ی دقیق این فقره، هیچ اثری از «مثل را نشان نمی‌دهد».

۲۰۸. در این مورد ر. ک. به شرح مقدماتی اتوتوفرون، ص ۱۹۴ و بعد کتاب حاضر.

است که هیچ کدام هیپپاس بزرگ یا گرگیاس بهره‌ای از نظریه‌ی مُثل نبرده‌اند. هیچ بیان منفردی... دلالت نمی‌کند که زیبایی، جدا از چیزهای جزئی‌ای که در آنها ظاهر می‌شود، وجود مستقلی دارد. جمهوری چنین نیست...»^{۲۰۹} اما به عقیده‌ی لایزگانگ، این فرض هیپپاس که «به وسیله‌ی زییاست که چیزهای زیبا زیبا هستند» فقط در پرتو نظریه تکامل یافته‌ی صور قابل فهم است. لایزگانگ به وجود عبارت مشابهی در ائوتوفرون (۶d) اشاره‌ای نمی‌کند.^{۲۱۰} دسته‌ی سوم نیز هستند که این محاوره را متعلق به «دوره‌ی انتقال» و «طلایه‌دار» دوره‌ی بزرگ می‌دانند.^{۲۱۱} تارانت و فریدلندر در این مورد نظر ویژه‌ای دارند. به عقیده‌ی تارانت، این محاوره را (نویسنده‌ای غیر از افلاطون) پس از جمهوری و فایدون به رشته‌ی تحریر درآورده است (ص LXXV). «نظریه‌ی مُثل» پیش از نگارش آن کاملاً مطرح بوده است، اما «اثری از دیدگاه خاص *παράδειγμα* [الگوی]» به چشم نمی‌خورد... یگانه برداشتی که از رابطه [میان مُثل و چیزهای جزئی] در اینجا هست... برداشت حلولی است... بنابراین هیپپاس بزرگ فاقد جنبه‌ی برجسته‌ترِ نظریه‌ی مُثل است (ص IX). فریدلندر تا حدودی غیر جدی سخن می‌گوید، ولی او را نیز می‌توان با نظریه‌ی «انتقالی» موافق دانست. «جهت‌یابی به سوی بخش اصلی اندیشه‌ی افلاطون کاملاً هویداست.» «آثار» شیوه‌ی عشق دیوتیما را «ملاحظه می‌کنیم» و «نشانه‌های مفهوم واژه‌ی ایدوس نیز انکارناپذیر است.» به دنبال این اظهارات می‌نویسد: «اما با روحیه‌ی افلاطون سازگار نیست

209. Stallbaum, *Menex.* etc. 178f., Grube, *Monist* 1927, 272.

۲۱۰. لایزگانگ در RE 2384f. با مقایسه‌ی ۲۸۷c با فایدون ۱۰۰d. درباره‌ی ائوتوفرون ر.ک. به صص ۲۰۲ و بعد کتاب حاضر. از سوی دیگر، سورت (H. Maj. 44) قسمت‌هایی از فایدون را که به توصیف مُثل می‌پردازد، به منزله‌ی استدراکی بر هیپپاس بزرگ می‌داند.

۲۱۱. اخیراً مالکوم این عقیده را در AGPh 1968 ابراز داشته است. اما ر.ک. به ص ۳۰۵، یادداشت ۱۹۷ کتاب حاضر.

که بین «مفهوم منطقی» و «نظریه‌ی مثل» فرق بگذاریم و تصور کنیم که او این واژه را «هنوز» در معنای اول به کار می‌برد و «فعلاً» به معنای دوم راه نیافته است (Pl. II, 109 and 108). ولی می‌توان گفت برای پژوهنده‌ی اندیشه‌ی افلاطون تا حدودی مهم است که بداند آیا افلاطون فقط «فلسفه‌ی مفهومی» = Begriffphilosophie (واژه‌ی اصلی عبارت فریدلندر) را در نظر دارد یا به متعلقاتی از دانش معتقد است که وجودهای متعالی دارند، و شناخت آنها مستلزم جاودانگی ارواح ما و قبول تناسخ از سوی آنها در دوره‌های وجود غیر جسمانی است.

فقرات مربوط به صور عبارتند از:

c-d ۲۸۷. چیزها «به وسیله‌ی عدالت» عادل هستند و «به وسیله‌ی زیبا» زیبا هستند؛ و عدالت و زیبایی نیز وجود دارند. اکثر مفسرین گفته‌اند، آهنگ این عبارت همان است که در فایدون d ۱۰۰ می‌بینیم، اما با اثوتوفرون ۶d نیز هماهنگی دقیقی دارد. در مورد وجود فضیلت‌ها یا صفت‌ها (که هیپاس و همین‌طور پروتاگوراس با کمال میل می‌پذیرند) ر.ک. به صص ۱۹۴ و بعد و در خصوص حالت مفعولی به ۲۰۲ یادداشت ۱۷۳. عبارت ۲۸۸a (تمام چیزهای زیبا در صورتی زیبا خواهند بود که خود زیبا چیزی باشد) بیان دیگر همان نکته است: وجود زیبایی شرط زیبا بودن چیزهاست. «خود زیبا» در برخی جاها، از جمله c ۲۸۹ و d، به همان صورت آمده است که «خود صورت» در اثوتوفرون.^{۲۱۲}

d ۲۸۹. «خود زیبا که همه‌ی چیزهای زیبا به وسیله‌ی آن آراسته می‌شوند و زیبا به نظر می‌آیند، یعنی هر وقت که آن صورت بر آنها افزوده شود.»^{۲۱۳} پیش از

۲۱۲. و «خود عدالت» (αὐτο το δικαίον) در خارج از آثار افلاطون، در ایسوکراتس. ر.ک. به آنتی‌دوسیس ۱۳۰، که پروفسور اُین G. E. L. Owen توجه مرا به آن جلب کرده است. ۲۱۳. در d ۲۹۲ نیز همین عبارت آمده است، و در ۲۹۴a-۲۹۳e از «حضور» ←

این دیدیم که «حضور» (*παρουσία*) کیفیت‌ها در یک چیز تعبیری طبیعی بوده است و هیچ نیازی به توجیه فلسفی وجود ندارد (ص ۲۵۰). به نظر می‌آید که واژه‌ی «افزایش» (*προσγινεσθαι*) آهنگ فلسفی‌تری دارد، و بر همان چیزی دلالت می‌کند که خانم تارانت «دیدار» صورتی خوانده است که هم در بیرون شیء وجود دارد و هم در درون آن. اما خانم تارانت بعدها آن را با ائوتودموس ۳۰۱a، و با فقرات حضور در لوسیاس و گرگیاس ۴۹۷e برابر گرفته است، فقراتی که در هیچ کدام از آنها «احتمال نمی‌رود نظریه‌ی مثل به وجهی از وجوه مد نظر بوده باشد». پس چرا در هیپاس مد نظر بوده باشد؟ در ائوتوفرون ملاحظه می‌کنیم که افلاطون این دو فعل را به جای یکدیگر به کار می‌برد.^{۲۱۴}

۲۹۲c. «سؤال من مربوط به خود زیبا (*το καλον αυτο*) بود... می‌گویم خود زیبایی (*καλμος*) چیست.» افلاطون در اینجا نیز مانند ائوتوفرون حالت وصفی و حالت اسمی را به جای هم به کار می‌برد، و از مشکلاتی که در نتیجه‌ی این کار پیش خواهد آمد به کلی بی‌خبر است (ص ۲۰۲ کتاب حاضر).
 ۲۹۳e. (ترجمه‌ی تحت‌لفظی) «این خود چیز» «برازنده [= متناسب]» و ماهیت خود برازنده است - بین آیا زیبا این است یا نه؟»

مقایسه با ائوتوفرون (صص. ۱۹۲ و بعد کتاب حاضر) نشان می‌دهد که چیزی در هیپاس وجود ندارد که از آن محاوره فراتر رود یا باعث شود که بگوییم

← (*παραγενομενον*) برازنده سخن می‌گوید.

۲۱۴. مثال‌های تارانت در CQ 1927, p. 86 - برخلاف یادداشتی که در هیپاس بزرگ دارد - نشان می‌دهند که او به هیچ تمایزی میان *παρειναι* و *παρα* (یا *προσ*) *γινεσθαι* در آثار افلاطون قایل نیست، و بی‌تردید حق همین است. سقراط در ائوتودموس می‌گوید زیبایی در چیزهای زیبا حاضر است، و دیونوسودوروس سوفسطایی از او می‌پرسد آیا اگر گاوی «در پیش او حضور یابد» (*παραγενηται*)، او گاو خواهد بود.

اندیشه‌ی فلسفی افلاطون وارد مرحله‌ی تازه‌ای شده است. وقتی صور در این محاورات با همان سیاقی به کار می‌روند که در محاورات بعدی ملاحظه می‌کنیم (زیبایی چیزی است موجود، همان است که «خود زیبا» نام دارد، آن چیزی است که اشیاء جزئی «به وسیله‌ی آن» زیبا هستند، در آن اشیا «حاضر» است یا «حاضر» می‌شود، ایدوس نامیده می‌شود، هرگز پذیرای ضد خودش نیست)، تا حدودی لجوجانه به نظر می‌آید که بگوییم صور در اینجا معنای دیگری دارند و در تعلیل آن فقط بگوییم: زیرا افلاطون در اینجا تصریح نکرده است آنها در خارج جزییات و در ورای آنها نیز وجود دارند. آیا می‌توان این فقدان را امری تصادفی دانست؟ خیر، زیرا افزایش تعالی امری عادی نیست بلکه تکاملی انقلابی محسوب می‌شود^{۲۱۵} که به ناچار کل احساس و جهت محاوره را به گونه‌ای تغییر می‌دهد، و هر خواننده‌ی هوشمندی بر آن وقوف می‌یابد. وقتی این افزایش را همراه با جاودانگی فاعل شناسایی در نظر بگیریم، صور به صورت موضوع مناسبی برای بحث سقراط در بستر شهادتش درمی‌آید، باعث می‌شود که در فایدروس از «جایی در ورای آسمان‌ها» سخن رود که ارواح بالدار در آنجا در جمع خدایان به تأمل در باب حقایق ابدی می‌پردازند، و در میهمانی قادر می‌شویم کمال عشق را در لقای روحانی جوهر غیر جسمانی زیبایی بدانیم. من نمی‌فهمم چگونه محققان فرض می‌کنند که افلاطون پس از پیمودن این قلل مرتفع، توانسته است دوباره به نوشتن این بحث جدلی کم مایه و سوفیست ستیزی سقراطی بپردازد. هیچ شاگردی نمی‌توانست برای این کار انگیزه‌ی معقولی داشته باشد.

برای آشنایی با عمیق‌ترین اندیشه‌های افلاطون درباره‌ی زیبایی، لازم است

۲۱۵. منظور من این نیست که به نظر خود افلاطون نیز چنین می‌رسید، و شاید بهتر باشد آن را به عبارت تی. اس. کوهن «انقلاب ساز» بنامیم. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۵۸.

در انتظارِ محاوراتِ میانی و محاوره‌ی متأخرِ فیلبوس باشیم؛ در آنجاست که او به ترکیبِ بزرگ و ویژه‌ی خویش از فلسفه‌ی سقراطی و فیثاغوری دست می‌یابد. استمرارِ برخی نکاتِ هیپاس بزرگ در فیلبوس با کمال وضوح دیده می‌شود. از جمله: دلیلِ برجسته بودن لذاتِ بینایی و شنوایی (۵۱a-b)، این که حکمت و نیک فهمی همیشه زیبا هستند، و هیچ وقت زشت شمرده نمی‌شوند، در حالی که شایسته نیست از برخی لذت‌ها در حضورِ دیگران برخوردار شویم (۶۶a-۶۵e، مقایسه کنید با هیپاس بزرگ، ۲۹۶a، ۲۹۷b، ۲۹۹a)، و اینکه علتِ غیر از معلول است (۲۶e-۲۷a). اما با وجود اینکه در ۲۹۷e با توسلِ نیرنگ‌گونه به تغایرِ علت و معلول به هیپاس می‌قبولاند که زیبا خوب نیست و خوب زیبا نیست، در فیلبوس می‌خوانیم که «خوب در منش زیبا پناه گرفته است». هر دو از حیث کیفیاتِ فیثاغوریِ اندازه و تناسب همانند هم هستند (فیلبوس ۶۴e).

۸. هیپاس کوچک

اصالت و تاریخ. اگرچه برخی از نقان قرن نوزدهم بر پایه‌ی علل اخلاقی در اصالت آن تردید کرده‌اند (آپلت Apelt آن را «نوعی دفاع از گناه» خوانده و از «نقض تمام اصول اخلاقی» توسط آن سخن گفته است)،^{۲۱۶} امروزه اکثر محققان قبول دارند که اشاره‌ی صریح ارسطو به این محاوره نشان تألیف آن از سوی افلاطون است.^{۲۱۷} همچنین تقریباً همه متفق‌اند که هیپاس کوچک یا

۲۱۶. در شأن اینگونه ملاحظات درخصوص اصالت محاوره مقایسه کنید با گروته، ۱، ۳۸۸: «این نقادان نمی‌توانند با اصالت هیچ اثر افلاطونی‌ای موافقت کنند مگر اینکه برای آنها زمینه‌ی مساعدی جهت تجلیل و تمجید مولف آن فراهم سازد.» تارانت (H. Maj. 91f.) در توجیهِ مجعول دانستن این محاوره می‌گوید: «هیپاس کوچک، در مقایسه با هیپاس بزرگ، بیروح و شلخته است» و «سبک و زبان آن غیر ممتاز هستند». برعکسِ تیلور، 35 PMW: «خیلی خیلی منضبط تر از هیپاس بزرگ».

۲۱۷. ارسطو در مابعدالطبیعه، ۱۰۲۵a ۶، «استدلال هیپاس مبنی بر اینکه یک فرد ممکن است ←

اولین محاوره‌ی افلاطون است و یا در بین محاورات اولیه‌ی او قرار دارد.^{۲۱۸} ویلاموویتس، ریتز، و فریدلندر می‌گویند این محاوره پیش از مرگ سقراط به رشته‌ی تحریر درآمده است، زیرا به عقیده‌ی آنها ممکن نیست افلاطون پس از مرگ سقراط او را تا این اندازه سبک و نامطلوب نمایش دهد.

← هم راستگو باشد و هم دروغگو»، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او از افلاطون اسم نمی‌برد، ولی در این خصوص رک. به گروته و تیلور، مآخذ پیشین.

۲۱۸. فون آرنیم، برخلاف عرف محققان، این محاوره را موخر از گرگیاس و منون می‌داند. (رک. به جدول راس *PTI2*). دیدگاه‌های شاخص‌تر عبارتند از: «کوششی اولیه» (تسلر، ۲، ۱، ۴۷۶)، «جسارتی جوانانه... یکی از اولین تجربه‌ها» (کروازه، ویرایش بوده، ۱-۲۰) «افلاطون... به بلوغ می‌رسد» (استالبام، *Menex. etc.* 274)، «از اولین نوشته‌های افلاطون است»، (مورو، *REG* 1941, 41).

اکثر محققان از یک نکته‌ی پر درد سر غفلت ورزیده‌اند، یعنی ارجاع صریح در یک محاوره به محاوره‌ای دیگر. هیپپاس در هیپپاس بزرگ از سقراط دعوت می‌کند که در خطابه‌ای که به زودی به بنا درخواست اتودیکوس درباره‌ی هومر ایراد خواهد کرد حضور یابد. در آغاز هیپپاس کوچک، او تازه از ایراد این سخنرانی فارغ شده است، و اتودیکوس نظر سقراط را در خصوص بیانات او جويا می‌شود. به نظر ویلاموویتس این نکته هیچ مشکلی نمی‌آفریند: هیپپاس بزرگ منحول است، و مولف آن، مسئله‌ی سخنرانی را در ابتدا مطرح کرده است تا زمینه‌ای برای جعل خویش فراهم آورد. اگر هر دو محاوره اصیل باشند، نتیجه‌گیری طبیعی این است که افلاطون ابتدا اثر بزرگ‌تر نوشته است. این فرض به هیچ وجه غیرممکن نیست. (گاوس ۱، ۲، ۱۹۹ اثر بزرگ‌تر را مربوط به اواخر دوره‌ی اولیه‌ی افلاطون می‌داند.) این وسوسه وجود دارد که همراه با سورت (*H. Maj* 12 n. 1) یا فلاشر (*Ion* 36 n. 1) بگوییم هیچ اشاره‌ی ضروری‌ای برای این نظر وجود ندارد، اما من نمی‌توانم به این وسوسه تن در دهم. این سخن سورت که براساس هیپپاس بزرگ ۶-b۴ ۳۶۳a موضوع سخنرانی هیپپاس بررسی برتری شعری ایلیاد و اودیسه بر یکدیگر بوده است، کاملاً نادرست است.

محاورة

(صورت نمایشی مستقیم)

هیپاس تازه از قرائت مقاله‌ی فصیحی در مورد هومر فارغ شده است، و اکثر شنوندگان مجلس را ترک گفته‌اند. ائودیکوس که بانی این جلسه است (هیپاس بزرگ، ۲۸۶b؛ این شخصیت ناشناخته است و فقط افلاطون در اینجا از او اسم برده است)، نظر سقراط را در خصوص خطابه جویا می‌شود، اما سقراط ترجیح می‌دهد که سئوالی از هیپاس بپرسد. آشیل Achilles بهتر است یا اودیسه odysseus، و از چه جهتی؟ پاسخ هیپاس این است که به عقیده‌ی هومر، در میان یونانیانی که به ترویا Troy رفتند، آشیل بهتر از همه بود، نستور Nestor خردمندتر از همه، و اودیسه زیرک‌تر از همه.^{۲۱۹} اما آیا آشیل زیرک نبود؟ نه خیر، او راستگو و ساده بود، ولی اودیسه زیرک و دروغگو بود. پس زیرک و دروغگو دارای معنی واحدی هستند، و به عقیده‌ی هومر انسان راستگو با انسان دروغگو فرق دارد. آیا هیپاس با این سخن موافق است؟ البته. بهتر است هومر را کنار بگذاریم، زیرا به او دسترسی نداریم تا بپرسیم که منظورش چه بوده است.^{۲۲۰}

سقراط پس از روشن کردن زمینه‌ی بحث و گشودن باب گفت و گو با خود هیپاس، به بررسی نسبت میان راستگو و دروغگو می‌پردازد و در تمام مراحل پژوهش از خود هیپاس کمک می‌گیرد. دروغگویان توانا (δυνατοι) هستند.

۲۱۹. πολυτροπωτατος، «دارای شیوه‌های زیاد» که از بیت اول اودیسه برگرفته شده است. این واژه در عمل دارای معنی وسیعی است که از «خوش ذوق» گرفته تا معنی پست «مکار» و «فریبکار» - که در اینجا مد نظر است - را دربر می‌گیرد.

۲۲۰. یکی از شیوه‌های دلخواه سقراط برای به دام انداختن مخاطبش همین است. او در پروتاگوراس ۳۴۷e بحث دیدگاه‌های شاعران را به این دلیل کنار می‌گذارد که آنها نمی‌توانند به پرسش‌های ما پاسخ دهند، و در منون ۷۱d، آنجا که یکی از نظریات گرگیاس مطرح می‌شود، به منون می‌قبولاند که با این نظریه موافق است، و آنگاه می‌گوید: «اجازه بده گرگیاس را کنار بگذاریم، زیرا او اینجا نیست، و تو نظر خودت را در آن مورد بیان کن.»

فریب آنها نتیجه‌ی شیطننت و نوع خاصی از فهم (φρονησις) آنهاست. آنها می‌دانند (επιστανται) می‌دانند که چه کار می‌کنند و بنابراین دانا هستند - دست کم در فریب دادن. شخص ناتوان و ساده نمی‌تواند کسی را بفریبد. «توانا» یعنی کسی که هر وقت چیزی را خواست به آن جامه‌ی عمل می‌پوشاند.

هیپاس در علم حساب استاد است. او می‌تواند برای هر محاسبه‌ای پاسخی درست بدهد، زیرا از این جهت تواناتر، داناتر و بهتر از همه است. اما به همین دلیل، اگر بخواهد، می‌تواند پاسخ غلطی نیز بدهد، در حالی که شخص نادان، آنگاه که می‌خواهد دروغ بگوید، ممکن است اشتباهاً پاسخ درستی ابراز دارد. بنابراین فقط یک تن، یعنی حسابدان خوب، تواناترین فرد برای راست گفتن و دروغ گفتن در علم حساب است. انسان خوب - که همان انسان توانا و راستگو است - انسان دروغگو است. آنها عکس هم نیستند، بلکه عین هم هستند. این سخن در خصوص هر شاخه‌ای از دانش یا مهارت عملی نیز صادق است. هیپاس چون در اکثر هنرهای زمان خودش بیش از همه کس مهارت دارد، بایستی بر این نکته وقوف داشته باشد، و او نمی‌تواند هنری نام ببرد که در آن انسان راستگو و انسان دروغگو یک تن - یعنی متخصص آن هنر - نباشد. بنابراین او بایستی بپذیرد که اگر آشیل راستگو است و اودیسه دروغگو، پس آنها ضد یکدیگر نیستند بلکه مثل همند.

همان طور که انتظار می‌رود، هیپاس بر این نتیجه‌گیری اعتراض می‌کند و می‌گوید سقراط همیشه استدلال را پُر پیچ و خم می‌سازد، و به جای اینکه حواس خودش را بر کل موضوع بحث متمرکز سازد، به موشکافی بر روی جزئیات می‌پردازد. او می‌تواند فرق میان آن دو را به طور مفصل و با ذکر شواهد فراوان توضیح دهد، و سقراط هم، پس از آن، اگر مایل باشد، خطابه‌ای در رد سخنان او ایراد کند، و آنگاه دیگران در میان آن دو داوری کنند.^{۲۱} اما شیوه‌ی سقراط این نیست. هرگاه او کسی را دانا تصور کند، سؤالاتی از او می‌پرسد و سخنانش را

بررسی می‌کند، تا چیزی از وی بیاموزد. بنابراین بجاست پرسیم که آیا در عبارتی که هیپاس از ایلید (۹، ۳۰۸ و بعد) نقل کرد، نمی‌توان گفت آشیل نیرنگ باز بود، زیرا می‌گوید به خانه‌ی خویش در فثیا Phthia خواهد رفت در حالی قصد انجام این کار را ندارد؟ و (برخلاف ادعای هیپاس) چنین نیست که او بدون اراده‌ی قبلی و فقط به خاطر ارتش در آنجا بماند: دروغ او عمدی بوده است، زیرا اندکی بعد (ابیات ۶۵۰ و بعد) مطالبی به آژاکس می‌گوید که غیر از اظهارات کنونی اوست. هیپاس می‌گوید این اختلاف اقوال فقط ناشی از سادگی و صداقت اوست، در حالی که اودیسه، خواه راست بگوید یا دروغ، همیشه از روی نقشه‌ای عمدی عمل می‌کرده است.

بنابراین اودیسه بهتر از آشیل بوده است، زیرا پذیرفتیم که دروغگوی متعمّد بهتر از دروغگوی غیر متعمّد است. هیپاس به حق متحیر می‌شود. چگونه می‌توان گفت کسانی که به عمد مرتکب جرم می‌شوند بهتر از کسانی هستند که از سرِ نادانی چنین می‌کنند؟ دسته‌ی دوم را به حکم قانون می‌توان بخشید. سقراط عذرهای فراوان می‌آورد: او هیچ نمی‌داند، فقط دلبسته‌ی آموختن است، همچون هیپاس خردمند نیست و از این قبیل. او فقط به علت سادگی‌اش تصور می‌کند که کسانی که به صورت عمدی به دیگران آسیب می‌زنند، گناهکارانه عمل می‌کنند، دروغ می‌گویند و خطا می‌ورزند بهتر از کسانی هستند که به طور غیر عمدی دست به این کارها می‌یازند. البته او همیشه این‌طور فکر نمی‌کند - و در نادانی‌اش غرق می‌شود - اما حالا یکی از واقعی

← ۲۲۱. هیپاس وازه‌ای (αγωνιῆσθαι) را بر زبان می‌آورد که در توصیف رقابت‌های المپی خویش به کار برده بود. به نظر سوفسطاییان، استدلال‌ها اموری رقابتی بوده‌اند (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ۸۶)، و همان‌طور که هیپاس در اینجا پیشنهاد می‌کند معمولاً به شیوه‌ی خطابه و ضد خطابه اقامه می‌شوند. روش سقراط، برای تشخیص بهتر یا بدتر، کاملاً عکس آن است.

است که این اندیشه همچون تب عارضش شده است و هیپياس بايد او را مداوا کند. سقراط از اتودیکوس می‌خواهد که از هیپياس درخواست کند تا بحث را ناتمام نگذارد. اتودیکوس می‌گوید نیازی به درخواست نیست، و هیپياس نیز می‌گوید حاضر است به پرسش‌های سقراط پاسخ بگوید، ولی سقراط همیشه ابهام می‌آفریند و گویی موزیانه عمل می‌کند. سقراط اطمینان می‌دهد که به عمد چنین نمی‌کند و بنابراین هیپياس بایستی بنا به سخن پیشین خودش بر او ببخشايد، و بدین ترتیب هیپياس قبول می‌کند که برای خاطر اتودیکوس به پرسش‌های سقراط پاسخ گوید.

خوب، دونده‌ای که به عمد کُند می‌دود بهتر از دونده‌ای است که از سرِ ناتوانی چنین می‌کند، و همین‌طور است در مورد کشتی گرفتن، و (همان‌طور هیپياس موافقت می‌کند) کاری که افراد ناتوان (به صورت غیر عمدی) انجام می‌دهند نه تنها بد (κακον) است، بلکه غیر آبرومندانه (αιοχρον) نیز هست. و اینگونه است در حرکت‌های ناموزون، آواز خواندن، لنگیدن، به کار بردن اندام‌های حسی؛ و همین‌طور است در ادوات فنی (پارو یا کماني که به عمد بتوان بد به کارش برد بهتر از پارو یا کماني است به ناچار بد به کار می‌رود) و موجودات زنده (مثل اسب‌ها در خصوص سوار شدن). در مورد انسان‌ها نیز تیراندازی که به عمد بر هدف نمی‌زند (در تیراندازی) بهتر از کسی است که ناخواسته چنین می‌کند و پزشکی که دانسته به بیمار خویش زیان می‌رساند (در پزشکی) بهتر از کسی است که نمی‌تواند بیمارش را بهبود بخشد. هیپياس تا اینجا چاره‌ای جز موافقت ندارد، اما سقراط نکته‌ی اخیر را به این صورت نسبتاً غیر متعارف (به ویژه در زبان انگلیسی) بیان می‌کند که «پسوخی (روح، ذهن) تیراندازی که به عمد خطا می‌کند از حیث تیراندازی بهتر است». و به دنبال آن می‌گوید: «پس آیا نمی‌توان گفت روح خود ما نیز اگر به عمد خطا کند یا مرتکب گناه شود بهتر از آن است که ناخواسته چنین کند؟» هیپياس باز هم اعتراض

می‌کند: بسیار عجیب خواهد بود اگر بگوییم گناهکاران متعمد بهتر از کسانی هستند که به صورت غیر عمدی خطا می‌کنند. به عقیده‌ی سقراط، نتیجه‌ی استدلال همین است، اما هیپاس به صراحت انکار می‌کند. سقراط از راه دیگری وارد می‌شود.

عدالت (درستکاری، کردار صحیح اخلاقی) یا توانایی است، یا دانایی، و یا هر دو. اگر توانایی باشد، روح تواناتر، عادل‌تر نیز خواهد بود، زیرا پیش از این دیدیم که تواناتر بهتر است؛ و اگر دانایی باشد، روح داناتر (دارای شناخت یا مهارت بیشتر؛ سوفوس) عادل‌تر است؛ اگر هر دو باشد، روحی که متصف به صفت توانایی و دانایی باشد عادل‌تر است. اما پیش از این دیدیم که روح تواناتر و داناتر، در هر کاری، بهتر است، و بهتر می‌تواند کارهای خوب یا بد را انجام دهد، و هرگاه کارهای بد را انجام دهد، از روی قدرت و مهارت و به صورت عمدی چنین می‌کند، و توانایی و دانایی - به صورت منفرد یا با هم - گوهر اصلی عدالت هستند. بنابراین روح تواناتر و بهتر هرگاه بد کند به عمد چنین می‌کند، و روح بد (*πονηρα*) به صورت غیر عمدی گناه می‌کند. بنابراین کسی که از روی عمد به کارهای زشت و گناه‌آلود دست می‌یازد، اگر چنین کسی وجود داشته باشد، جز همان انسان خوب نیست. هیپاس نمی‌تواند هیچ سخنی را بپذیرد. سقراط نیز به صراحت می‌گوید: من هم نمی‌توانم، اما ظاهراً نتیجه‌ی استدلال همین است. من، همان‌طور که از هر انسان ساده‌ای انتظار می‌رود، به کلی حیران و سرگردانم، و اگر شما خردمندان نیز نتوانید به یاری ما بشتابید، وضعیت ما یأس‌آور خواهد بود.

برای اینکه بتوانیم این رساله‌ی کوچک را بدون خشم فزاینده بر یاوگی‌های آشکار آن مطالعه کنیم، بایستی انگاره‌ی تاریخی نیرومندی داشته باشیم. آسان نیست که کسی پس مطالعه‌ی جدی قواعد استدلال، دوباره خود را به مغالطه‌ی وقیحانه‌ی دیالکتیک‌ها و جوّ لادری گریانه‌ی مقابله‌ی سوفسطایی، و یا به فهم قبول مغالطات صریح باز پس گرداند. در بین آثار افلاطون، ائوتودموس بیش از همه به این محاوره شبیه است، و سقراط گاهی، به طور مخاطره‌آمیزی، تقریباً به شوخی منطقی با دو سوفسطایی که طرف بحث او هستند می‌پردازد. سخنان او در سرتاسر بحث مبنای مبهمی دارد، به ویژه درباره‌ی «خوب» (آگاتوس) به مثابه خوب در اشتغالات فنی و خوب از حیث اخلاقی^{۲۲۳} (و در نتیجه درباره‌ی «بد» (کاکون)، هم به مثابه متضاد معنای اول، و هم به عنوان زشت و تبهکارانه)؛ و در بحث فعل اختیاری نیز «توانا و خواهان» را با صیرف «توانا» خلط می‌کند. او چیزهایی را که فقط اختلاف مرتبه‌ای دارند به صورت متضادهای مطلق در نظر می‌گیرد، و قضایای عکس‌ناپذیر را معکوس می‌سازد. (ر. ک. ۳۷۵d و ۳۷۶a: از اینکه عدالت همان توانایی و دانایی است، نتیجه می‌گیرد که توانایی و دانایی اصول عدالت هستند و گویی نمی‌توانند در بیرون از عدالت وجود داشته باشند.)^{۲۲۴}

۲۲۲. برای دیدگاه‌های بسیار متنوع در خصوص این محاوره ر. ک. به شنایدوین 18-24 *P.'s Zweite Hippiasd.* و اوبرین 99 n.11, *SP* (1967).

۲۲۳. به عقیده‌ی من نمی‌توان بر پایه‌ی سخنان اوبرین (n. 100 *SP*) از آن دفاع کرد، مبنی بر اینکه اگر ما پارادوکس سقراطی دانش بودن فضیلت را مسلم بدانیم ابهام مورد نظر زدوده خواهد شد. براساس این نظریه‌ی سقراط اگر کسی خوب را بشناسد ضرورتاً به آن عمل می‌کند، اما در اینجا استدلال صریح آنها به این نتیجه منتهی می‌شود که کسی که دارای دانش و توانایی یعنی عدالت است گاهی کار بد را انتخاب می‌کند.

۲۲۴. در هر حال جای این سؤال هست که چرا هیپپاس بی‌چون و چرا می‌پذیرد که عدالت بایستی «

در هیچ جای محاوره کسی تذکر نمی‌دهد که اگر چه انسان خوب می‌تواند نیروهایش را برای اهداف غلط نیز به اندازه‌ی اهداف درست به کار برد، عملاً راه غلط را انتخاب نمی‌کند؛ و او - که توانایی انجام کار خوب و کار بد را دارد - هرگاه کردار تبه‌کارانه را برگزیند، دیگر خوب نخواهد بود. از اینجا است که در ۳۶۷e می‌گوید چون حسابدان ماهر تواناترین فرد برای دروغ گفتن در محاسبات است، پس او در محاسبات، دروغگو است. این سخن که دروغگو برای دروغ گفتن همان توانایی را لازم دارد که راستگو برای راست گفتن، صحیح است: او برای اینکه به طور موفقیت‌آمیز دروغ بگوید، باید بداند که حقیقت موضوع از چه قرار است. اما نمی‌توان گفت دروغگو و راستگو یکی هستند، زیرا راستگو، اگر چه می‌تواند، نمی‌خواهد دروغ بگوید. ارسطو در مابعدالطبیعه ۲۲۵ ۸-۲ ۱۰۲۵a به این نکته اشاره کرده است؛ او در اخلاق نیکوماخوسی ۱۴ ۱۱۲۷b با صراحت بیشتر می‌گوید: «دروغ از توانایی نشأت نمی‌گیرد، بلکه ریشه در انتخاب دارد.» سقراط، در ۳۷۵ b و بعد، می‌گوید انسان عادل توانایی و دانش لازم را دارد (دیکایوس - نه فقط آگاتوس - که یحتمل هنوز معنای فنی خود را به طور مغالطی حفظ می‌کند). بنابراین، حتی اگر استدلال را به صورت محدود دریابیم، به این نتیجه نخواهیم رسید که چون آشکارا می‌دانیم که افراد

«یا توانایی باشد یا دانایی و یا هر دو». آیا واقعاً می‌توان گفت به تبع توافق قبلی او بر روی این نکته که هیچ کاری جز به وسیله‌ی توانایی و مهارت در انجام آن عملی نمی‌شود، و اینکه عدالت هم نوعی عمل است؟

۲۲۵. ارسطو اضافه می‌کند که تمثیل لنگیدن (۳۷۴c) درست نیست، زیرا منظور افلاطون از «لنگیدن ارادی»، فقط تقلید لنگیدن است. اگر کسی واقعاً لنگیدن اختیاری را پیشه‌ی خود سازد (مثلاً فقط به دلیل علاقمندی به لنگیدن، و بی‌آنکه به بیماری نقرس مبتلا شده باشد)، او را باید بدتر از کسی بدانیم که ناخواسته می‌لنگد، نه بهتر از او. برای متون جدید درباره‌ی این فقره ر. ک.

Neuhausen, *De volunt. not.* 47 n. 44.

غیر عادل توانایی و دانش دارند، اگر کسی آن دو را برای مقاصد تبه‌کارانه به کار برد عادل نیست.^{۲۲۶}

پس آیا - همگام با ویلاموویتس (Pl. I, 139) - به این نتیجه می‌رسیم که این محاوره‌ی کوچک کاملاً مسخره‌آمیز، هیچ محتوای اخلاقی ندارد و فقط به قصد استهزای هیپاس تألیف شده است؟ یا باید - به تبع اوینک (176f. *M.u.H.Min.*) - بگوییم هیپاس کوچک حاوی هیچگونه هنرپیشگی آگاهانه نیست، بلکه افلاطون فریبِ انتزاع‌های خودش را می‌خورد، و به نتایجی می‌رسد که در طی بحث ضروری می‌نماید، اگرچه خود او نیز احتمال می‌دهد که در جایی خبط شده است؟ شاید خود افلاطون، تفکر سقراطی را نقد می‌کند (لایزگانک، RE 2382)، و نشان می‌دهد که آن طرز فکر از فهم مفاهیم اخلاقی‌ای که موضوع بحث قرار می‌دهد ناتوان است. و اگر بخواهیم از بار منفی داوری خویش بکاهیم باید بگوییم منظور افلاطون این است که به نظر سقراط، آموزش و پرورش باید در پی القای کمالات باشد، نه به دنبال تعلیم دانش یا مهارتی که سوفسطاییان مدعی هستند (ریتز، *Essence* 38). بر این اساس شاید بتوان گفت که او بر پایه‌ی مقدمات سوفسطاییان استدلال می‌کند تا نشان دهد که آن مقدمات به نتایج غیر اخلاقی‌ای منتهی می‌شوند که خود هیپاس سوفسطایی نیز نمی‌تواند آنها را بپذیرد. و حتی اچ. مایر (Sokr. 351ff.) در توصیف این محاوره می‌گوید: «گفت و گوی اخلاقی‌ای» که به قصد تمهید مقدمه برای شناخت افلاطونی خوب تألیف شده است.

از آنجا که هیپاس کوچک، آهنگ محاوره‌ی سقراطی محض - اگر چنین محاوره‌ای داشته باشیم - را دارد، برای پی بردن به عقاید خود سقراط می‌توان از آن

۲۲۶. برای بررسی کامل تر مغالطات ر. ک.

Sprague, *PUF* ch 4, and Ovink, *Meno u. H. Min.* 177 ff.

کمک گرفت. در کسنوفون نیز ملاحظه می‌کنیم که سقراط دیدگاه غیر اخلاقی‌ای را مطرح می‌کند که مایه‌ی حیرت آپلت Aplet و دیگر کسان می‌شود. مبنی بر اینکه گناهکار متعمد عادل‌تر از کسی است که ناخواسته گناه می‌کند. و او آن دیدگاه را با تمثیل تردید‌آمیزِ دانش غیر اخلاقی تقویت می‌کند (خاطرات ۴، ۲، ۲۰). مقدمه‌ی اول این است که (همان‌طور که در هیپاس کوچک ۳۷۵e آمده است) علم یا دانشِ عدل وجود دارد، بر همان سیاق که دانش ادبیات وجود دارد. کسی که به عمد چیزی را غلط می‌خواند ادیب‌تر از کسی است ناخواسته چنین می‌کند، زیرا در آن زمینه دانای‌تر از اوست؛ و همان‌طور که هر کس در ادبیات دانای‌تر باشد ادیب‌تر است، هر کس در عدالت دانای‌تر باشد عادل‌تر است؛ و کسی که به عمد دروغ می‌گوید و نیرنگ پیشه می‌کند، عدالت را بهتر از کسی می‌شناسد که ناخواسته چنین می‌کند. نتیجه‌ی طبیعیِ مشابهت بسیار نزدیک میان کسنوفون و هیپاس این است که خود سقراط این نیرنگ جدلی را به کار گرفته است.^{۲۲۷} اما چه کسی هدف این نیرنگ است؟ هیپاس؛ و کسنوفون این گفت و گو را به عنوان نمونه نقل می‌کند تا نشان دهد که سقراط با کسانی که بر پرروش و دانش خویشتن می‌بالیدند چگونه سخن می‌گفت (۴، ۲، ۱). هدف او ایجاد تزلزل در طمأنینه‌ی اثوتودموس^{۲۲۸} بود، جوان سخت‌گیری که سقراط به زعم خودش آینده‌ی وی را بسیار درخشان می‌دید و به همین دلیل سعی می‌کرد او را برای شنیدن اقوال دیگر آماده سازد. سقراط در جایی دیگر (۳، ۴، ۹) در پاسخ یکی از مخاطبان می‌گوید به عقیده‌ی او کسانی که می‌دانند چگونه باید عمل کنند اما خلافِ دانشِ خود عمل می‌کنند، درست در مقابل

۲۲۷. این عقیده را استالبوم ضمن بررسی این فقره در *Menex. etc.* 271f ابراز می‌دارد. نیز ر. ک. Grote, I, 398.

۲۲۸. عقیده بر این است که او پسر دیوکلس است که در میهمانی ۲۲۲b ذکرش رفته است؛ یقیناً غیر از اثوتودموسِ سوفسطایی است که افلاطون محاوره‌ای به نام او ساخت.

حکیمان (یا دانایان) و خویشتن داران قرار دارند؛ و بی درنگ به دنبال آن می‌گویند «عدالت و سایر انواع فضیلت‌ها» همان دانش یا حکمت هستند، زیرا هیچ کس نمی‌تواند زیبا یا خوب را تشخیص دهد و در عین حال چیز دیگری برگزیند.

تردیدی نیست که سقراط می‌گفت فضیلت دانش است و هر کار خلافی غیر عمدی است.^{۲۲۹} بنابراین در این سخن هم تردیدی نیست که وقتی او در پایان هیپاس می‌گوید کسی که به صورت عمدی گناه کند، اگر چنین کسی وجود داشته باشد، همان فرد خوب خواهد بود، تمام تأکید او بر روی شرط مذکور است. سقراط و افلاطون هر دو می‌دانند که چنین کسی وجود ندارد، و سعی می‌کنند هیپاس را نیز بر حقیقت آن عقیده واقف سازند. سقراط در پایان استدلال می‌گوید: تاکنون (*νυν γέ*) استدلال ما (که از برخی جهات مغالطه‌آمیز است) به این نتیجه رسیده است، اما او نیز همچون هیپاس تمایلی به قبول آن ندارد. اما، افلاطون چه انگیزه‌ای در این کار داشته است؟ روشن است که او هیپاس را دوست نداشت (افلاطون با هیپاس، برخلاف پروتاگوراس^{۲۳۰}، آشنایی شخصی داشته است)، و مایل بود شکست او را در برابر سقراط حریف‌شکن به نمایش گذارد؛ اما به آسانی نمی‌توان با ویلاموویتس هم‌آواز شد که او محاوره‌ای درباره‌ی موضوعی اخلاقی را فقط برای این منظور تألیف کرده

۲۲۹. علاوه بر فقراتی که در افلاطون، پروتاگوراس منون ۳۴۵a-b، گرگیاس ۳۶۸c و غیره هست کسنوفون نیز آن را تأیید می‌کند (به عنوان نمونه: خاطرات، ۴، ۶، ۶؛ ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۸ و بعد) و ارسطو بارها به صراحت از آن انتقاد می‌کند. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ۲۵۳ و بعد.

۲۳۰. نستله (45 prot.) می‌گوید: «خواه پروتاگوراس در ۴۱۵ از دنیا رفته باشد یا در ۴۱۱»، افلاطون می‌توانست او را بشناسد و حضورش را دریابد. افلاطون در ۴۱۵ نمی‌توانست بیش از ۱۲ یا ۱۳ ساله بوده باشد، اما در هر حال من در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی (۱۸۸)، مرگ او را حوالی ۴۲۰ تخمین زده‌ام. نیز ر. ک.

Taylor, *PMW* 236 n. 1.

باشد. و من (برخلاف بعضی منتقدین) این عقیده را نیز معقول نمی‌دانم که افلاطون بسیاری از دانسته‌ها یا معتقدات خودش را مخفی می‌سازد تا خود خواننده‌ی هوشمند در ضمن مطالعه‌ی محاوره به آنها متفطن شود. بلکه به نظر می‌آید که افلاطون باز هم به دست و پنجه نرم کردن با پارادوکس‌های به ارث رسیده از سقراط می‌پردازد و هنوز به ارزیابی کامل آنها دست نیافته است. آیا واقعاً می‌توان گفت هیچ کس دانسته گناه نمی‌کند؟ خوب، ببینیم آیا می‌توانیم بطلان عکس آن را نیز مبرهن سازیم؟ ملاحظه کنید: نتایج منطقی این عقیده‌ی شایع ولی غیر سقراطی را - که برخی مردم از روی علم و عمد گناه می‌کنند - بررسی کردیم و انتهای آن به توالی باطل و غیر اخلاقی را مبرهن ساختیم. این کار شبیه روشی است که زنون در دفاع از پارمنیدس پیش گرفته بود (پارمنیدس، ۱۲۸c-d)، اما تحقیقی بسیار آزمایشی در این زمینه محسوب می‌شود.

بی‌تردید این نظریه که علم به حقیقت شرط لازم و کافی برای عمل کردن به آن است، به نظر سقراط متکی بر مقایسه با هنرها بود. او این استدلال را در گرگیاس ۴۶۰a-c با روشنی تمام توضیح داده است: کسی که معماری، موسیقی یا پزشکی را آموخته باشد بالفعل معمار، موسیقی‌دان یا پزشک است. به طور کلی «کسی که چیزی را آموخته باشد هر آنچه را که از آن علم ناشی می‌شود داراست»، و بنابراین «کسی که عدالت را آموخته باشد عادل است». پس اگر، همانطور که گرگیاس مدعی است، سخنور فرهیخته‌ای بتواند فرق عدالت و ظلم را بازگوید، همه‌ی سخنوران را باید عادل تلقی کرد.^{۲۳۱} افلاطون به اصل این آموزه پایبند ماند، و ما دلایل آن را در جلد ۱۲ (ترجمه‌ی فارسی) به طور مبسوط

۲۳۱. درباره‌ی این استدلال ر. ک. دودس، همان (ص ۲۱۸)؛ او به ریشه‌های این قول در اندیشه‌ی پیش‌تر یونانی تذکر می‌دهد. «اصالت سقراط در جعل پارادوکسی ویژه نیست... بلکه در این است که پیش‌فرض‌های ناآگاهانه‌ی اندیشه‌ی سنتی یونانیان درباره‌ی رفتار را روشن ساخت.»

بیان کردیم.^{۲۳۲} اگر این استدلال را، به همان صورت که در هیپاس و در قسمت آغازین گرگیاس آمده است، یعنی به طور خام، بر تمثیل صنایع استوار سازیم، بی تردید حاصل کار ما مغالطه آمیز خواهد بود. سقراط این نظریه را بدیهی می دانست، و شاید خبر نداشت که یکی از استدلال های مربوط به آن اگر به طور صوری در نظر گرفته شود نادرست خواهد بود. در واقع، دست کم، باید از اعتقاد او درباره ی طبیعت و نیازهای پسوخته کمک بگیریم، اعتقادی که نمی توان مقبول عام دانست. از آنجا که افلاطون این عقیده را قبول داشت، شگفت آور نیست که برای گام نهادن در ورای آن وقت کمی صرف کند. اما تردیدهای فراوان به زودی بر ذهن پیچیده و پژوهشگر او هجوم آوردند، و به نظر من، یکی از گام های اولیه ی او در دفاع از این نظریه همین است که محالات ناشی از قبول مفهوم گناه آگاهانه و اختیاری را مورد بررسی قرار دهد.

۹. ایون^{۲۳۳}

اعتبار و تاریخ. اگرچه فهرست محققانی که، در گذشته، ایون را مطرود دانسته اند، به عبارت ای. ان. تیگرشت، «تحمیل کننده» است، و ریتز در ۱۹۱۰ مدعی شد که منحول بودن آن را با معیارهای زبانی مستدل ساخته است، امروزه معدود کسانی در اصالت آن تردید دارند.^{۲۳۴} اقوال در تاریخ آن گونه گون است و

۲۳۲. ر. ک. صص ۲۴۰ و بعد، و درباره ی وفاداری افلاطون به آن به ارجاعات ص ۲۶۳، یادداشت ۱۳۱.

۲۳۳. برای مطالعه ی انتقادی پژوهش های قبلی (تا ۱۹۵۸) ر. ک. به مقدمه بر محاوره ی ایون فلاشار.

234. Tigerstedt, P.'s *Idea of Poet. Insp.* 18, Ritter, N. *Unters.* 217.

البته این نظریه ی میانه نیز مطرح هست که ایون را افلاطون شروع کرده و یکی از شاگردان او به اتمام رسانیده است. (دیلر در 1955 *Hermes*، به تبع شلایرماخر، این عقیده را ابراز داشته است.)

از پیش از مرگ سقراط تا ۳۹۱ را دربر می‌گیرد، محتمل‌ترین تاریخ بین ۳۹۴ تا ۳۹۱ است.^{۲۳۵} تمام نشانه‌های محاورات اولیه‌ی سقراطی در این محاوره موجود هست، و ویلاموویتس - که زمان تألیف هیپپاس را پیش از ۳۹۹ تخمین می‌زند - آن را «حاصل کار یک نوآموز» خوانده است (Pl. II, 36).^{۲۳۶}

یادداشتی درباره‌ی نقالان و اعقاب هومر. ایون گفت و گویی است میان سقراط و یک نقال rhapsode. این اسم (که لفظاً به معنی «به هم بافنده‌ی دروغ‌ها» است، نگا: Pind. Nem. 2 and init.) ابتدا بر حماسه‌سرایانی چون هومر و هسیود اطلاق می‌شد، یعنی کسانی که شعرهای خود را با آواز و به همراهی چنگ می‌خواندند (افلاطون، جمهوری، ۶۰۰d، ارسطو، خطابه، ۱۴۰۳b۲۲). بعدها

۲۳۵. درخصوص تاریخ، از جمله اشارت تاریخی به آسکلیپیا و پان‌آتنا در ۵۳۰a-b، و حوادث و شخصیت‌های مذکور ۵۴۱a-b، رک: به فلاشار، همان، ۱۰۵-۹۶. اگر منظور از این اشارات همان چیزی باشد که مفسران می‌گویند، ظاهراً باید بپذیریم که از نظر افلاطون هیچ اشکالی نداشته است که سقراط به حوادثی که پس از مرگ او اتفاق افتاده است اشاره کند. (اما نگاه کنید به: Wilam II, 33). درباره‌ی عدم رعایت ترتیب تاریخی در افلاطون ر. ک. به آغاز جلد ۱۴ ترجمه‌ی فارسی یادداشت شماره ۲ [توصیف صحنه و شخصیت‌های محاوره‌ی پروتاگوراس خبط تاریخی‌ای که در منکسنوس به چشم می‌خورد حتی برجسته‌تر از آن چیزی است که در اینجا می‌بینیم؛ آنچه در میهمانی آمده است که شاید کاملاً قطعی نبوده باشد.

۲۳۶. افراد کمی ایون را از محاورات اولیه بیرون دانسته‌اند. ویلر Wyller (1958, 38 n. 1) Symb. Osl. آن را در بین گرگیاس و منون قرار می‌دهد و می‌گوید این محاوره «از نظر ساختار و از حیث معیارهای زبانی» هیچ رابطه‌ای با دسته‌ی شک‌آمیز سقراطی ندارد؛ و گاوس (Handk. 2. 1, 12) آن را در دسته‌ی اولیه قرار می‌دهد، زیرا به عقیده‌ی او افلاطون در این محاوره به عقل‌گرایی سقراط اعتراض می‌کند. (برعکس ستالباوم، منکسنوس و غیره، ۳۳۹: «sapientiam artemque mere fere Socraticam»). (Omnia spirant

این نام بر راویان حرفه‌ای - و نه خود شاعران - اطلاق شد؛ یعنی کسانی که اشعار، به ویژه اشعار هومر (به عنوان نمونه نگاه کنید به افلاطون، قوانین ۶۵۸d)، را در شهرهای مختلف یونان و در جشن‌های بزرگ بازخوانی می‌کردند؛ آنها انبوهی از مردم را دور خود جمع می‌کردند و برای أخذ جوایز با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند؛ نشان ویژه‌ی این جماعت، عصای دستی و جامه‌ی مخصوص بوده است (ایون ۵۳۵d). دیوخیداس^{۲۳۷} Dieuchidas می‌گوید: سولون آنها را موظف ساخت که کل ایلیاد و اودیسه را به تناوب در آتن باز خوانند؛ البته متداول ساختن این کار در پان‌آتنا (مقایسه کنید با ایون ۵۳۰d) را به هیپارخوس، پسرِ پسیستراتوس (پلوتارکِ مجعول، هیپارخوس ۲۲۸b)، نسبت داده‌اند. از دو تذکری که در کسنوفون هست پی می‌بریم که این جماعت بیشتر به خاطر قوت حافظه و یادآوری‌های تاریخی مورد توجه و ستایش بوده‌اند، نه از حیث توانایی‌های عقلانی.^{۲۳۸}

دسته‌ای دیگر که با این نقالان مشته می‌شدند، ولی ظاهراً با آنها فرق داشتند، هومریدها Homeridae بودند. این گروه دودمانی (خاندانی) در جزیره‌ی خیوس بودند که خود را اعقاب هومر قلمداد می‌کردند و سنتِ نقل اشعار هومر را از پدران خویش به ارث برده بودند.^{۲۳۹} اما این نام بعدها توسعه

۲۳۷. اهل مگارا، به نقلِ دیوگنس لائرتیوس ۱، ۵۷. درباره‌ی تاریخ اور ک. به مقاله‌ی داویسون در ۱۹۵۹ CQ.

۲۳۸. کسنوفون، میهمانی ۳، ۶، منون ۴، ۲، ۱۰ («نقالان اشعار را به طور کامل نقل می‌کنند، اما خودشان بسیار ابله هستند»). این فقره شباهت زیادی به ایون دارد (فی‌المثل، یکی از گزارش‌های هومر در هر دو هست)، اما نمی‌توان گفت کدام‌یک از این دو زودتر نوشته شده است. حتی اگر کسنوفون ایون را خوانده باشد، این امر لطمه‌ای به ارزش شهادت شخصیت‌های او وارد نمی‌کند. ر. ک.

Diller, *Hermes* 1955, 172 and 176.

۲۳۹. گزارشی که درباره‌ی هومریدها دادیم، مبتنی بر شواهدی است که در (Rzach) 214ff. ←

یافت و «نقالان» را هم - که شجره‌شان را به هومر نمی‌رساندند - دربر گرفت. ولی آنها به نوبه‌ی خویش شاعر نیز بودند، یعنی راپسود به معنی اولیه‌ی کلمه بودند که هومر نیز یکی از آنها تلقی می‌شد؛ و به همین معناست که پیندار از «هومریدها، شاعران دروغ‌پرداز» یاد می‌کند، و از کلمه‌ای (*αοιδος*) استفاده می‌کند، کلمه‌ای که هومر بارها بر آوازخوانانی که از خود دروغ می‌ساختند اطلاق کرده است. عقیده بر این است که آنها بدین طریق اشعار «هومری» دیگری بر ایلید و اودیسه‌ی اولیه افزوده‌اند. آنها در آن زمان شهرت دیگری نیز یافته بودند: صاحب‌نظرانی در باب هومر بودند که نه تنها اشعار او را از حفظ باز می‌خواندند بلکه به شرح آنها نیز می‌پرداختند و خطابه‌هایی در مباحث هومری ایراد می‌کردند.^{۲۴۰} در جایی غیر از ایون این مفسران را راپسود ننمیده‌اند، و معقول‌ترین نتیجه‌گیری این است که ایون (که اسم او فقط در این محاوره آمده است، و تا آنجا که ما می‌دانیم افلاطون او را برای اهداف خودش جعل کرده است) در بین نقالان استثناست و فقط او هنر نقالی را با مهارت تفسیر جمع کرده است. خود او می‌گوید شایسته است که هومریدها به جهت «افکار نیکوی او در باب هومر»، تاجی از طلا بر سرش نهند (d ۵۳۰)، و بدین ترتیب فعالیت‌های خودش را با آنها مرتبط می‌سازد.

← RE VIII, آمده است. نیز ر. ک.

Zs. Ritook, «Die Homeriden», *Acta Antiqua* 1970.

۲۴۰. رک: فایدروس ۲۱۲b و ایسوکراتس، هلن ۶۵، که با ایون d ۵۳۰ و جمهوری ۵۹۹e تناسب کاملی دارد. رساک Rzach (RE 2148) یگانه کسی است که فقره‌ی اخیر را به عنوان مدرکی برای اطلاق متفاوت و عمومی تر اسم هومریدها بر مداحان یا ستاینندگان هومر به کار می‌گیرد. اگرچه او تصریح نمی‌کند، یحتمل عبارت *Ομηροῦ ἐπαινετῆς* را - که در ایون ۵۳۶d، ۵۴۱e و جاهای دیگر (پروتاگوراس a ۳۰۹، جمهوری ۶۰۶e) هست - برای اشاره به هومریدها به کار می‌برد (و همین طور است ستالوم در *Menex. etc.* 331f.).

محاورة

(صورت نمایشی مستقیم)

سقراط ایون افسوسی Ion of Ephesus را در حالی ملاقات می‌کند که از پیروزی به دست آمده در مسابقه‌ی نقالان در اپیداوروس سرخوش است و هوای پیروزی مشابهی در پان‌آتنا را نیز در سر دارد. سقراط به تمجید راویان می‌پردازد: آنها نه تنها جامه‌های فاخر و متناسب با حرفه‌شان را می‌پوشند بلکه زندگی خود را نیز با شاعران بزرگ، به ویژه هومر، یعنی بزرگ‌ترین و الهی‌ترین شاعر، سپری می‌سازند؛ اشعار او را یاد می‌گیرند و به اندیشه‌اش نیز پی می‌برند، زیرا نقال خوب افکار شاعر را نیز برای شنوندگانش توضیح می‌دهد.^{۲۴۱}

ایون با این سخن موافق است. او در این کار زحمت فراوان کشیده است، و حالا می‌تواند چنان اندیشه‌های نغزی در باب هومر بر زبان آورد که او را مستحق دریافت تاجی زرین از سوی هومریدها گرداند. حتی متروودوروس Metrodorus^{۲۴۲}، استسیم بروتوس Stesimbrotus یا گلاوکن نیز نمی‌توانند بر

۲۴۱. این سخن، که در ضمن ستایش آنها آمده است، در همان سطح است که هنرپیشه‌ای نقشی را توضیح دهد. هیچ دلیلی در دست نیست که سقراط در این مدح طعنه‌آمیز، چیزی بیشتر از نقالی را در نظر داشته باشد، اگر چه از ادامه‌ی بحث معلوم می‌شود که ایون آن را به گونه‌های دیگری نیز فهمیده است.

۲۴۲. متروودوروس اهل لامپساکوس - که گویا از دوستان آناکساگوراس بوده است - در تفسیر دلکش اشعار هومر به عنوان نشانه‌هایی از پدیدارهای طبیعی ید طولاً داشته است. متون مربوط به او در دیلز - کرانتس، ج ۲، ۴۹، یادداشت ۶۱ آمده است. نیز رک: تسلر - نستله، ۱، ۲، ۱۱۸۵، یادداشت ۲، ۱۲۵۴، یادداشت ۴، و مقاله‌ی نستله در *Philol.* 1907. برای استسیم بروتوس رک: *RE2. Reihe, VI, Halbb. 2463f.* شایان توجه است که هیچ کدام از این افراد که ایون خود را در مقام یک مفسر با آنها مقایسه می‌کند نقال نبوده‌اند. در میهمانی کسنوفون ۳، ۶ استسیم بروتوس را آشکارا در نقطه‌ی مقابل نقالان می‌بینیم زیرا او، برخلاف آنها، می‌تواند «معانی پنهان» آن ابیات را فهم کند. (*υπονοιαι*)، یعنی مثل، را مقایسه کنید با جمهوری ۳۷۸d، پلوتارک (*De aud. poet.* 19e). دقیقاً معلوم نیست که ←

او پیشی گیرند. ایون، در پاسخ پرسش‌های سقراط، تأکید می‌کند که توانایی‌های تفسیری او فقط به هومر مربوط هستند، اما در طول بحث می‌پذیرد که اولاً موارد مشترک میان هومر و هسیود را زیرا نیز به همان خوبی می‌تواند تفسیر کند، و ثانیاً در باب اینکه آیا آن دو در موضوع خاصی، فی‌المثل موضوع پیشگویی، موافق یا مخالفند، پیشگو بهتر از خود ایون می‌تواند اظهار نظر کند.^{۲۴۳} سقراط نمی‌تواند انحصار توانایی‌های او به هومر را درک کند. آیا همه‌ی شاعران از چیزهای یکسانی سخن نمی‌گویند - جنگ‌ها، کشمکش‌های میان نیکان و شرارت پیشگان، انسان‌های متعارف و افراد خبره، روابط خدایان با یکدیگر و با انسان‌ها، رخدادهای آسمانی و وقایع عالم اموات، شجره‌النسب خدایان و قهرمانان؟ بلی، ولی دیگر شاعران به سبک هومر سخن نگفته‌اند. آیا بهتر از او سخن گفته‌اند یا بدتر از او؟ خیلی بدتر. خوب، در هنرهای دیگر - همچون ریاضیات یا پزشکی - که درباره‌ی موضوع واحد سخنان زیادی گفته شده است، یک شخص است که می‌تواند گویندگان خوب را از گویندگان بد باز شناسد. ایون به ناچار می‌پذیرد که این سخن در هر موردی صادق است. اما اگر فقط یک شخص می‌تواند درباره‌ی تمام کسانی که در یک موضوع سخن گفته‌اند به خوبی داوری کند، و مطالب مطرح شده در آثار هومر همان است که اکثر شاعران دیگر مطرح کرده‌اند، ایون بایستی برای داوری درباره‌ی آنها نیز توانایی خوبی داشته باشد.

← آیا این گلاوکن همان شخصی باشد که در محاورات افلاطون نقش بارزی دارد (D. Ion 35). (Flashar, Der)

۲۴۳. لازم نیست همه‌ی مغالطاتی را که سقراط در این اثر کوچک به کار برده است توضیح دهیم، ولی این نکته شایان ذکر است که براساس اصول خود او نمی‌توان *μῆτις* [پیشگو] را - که به اندازهی شاعر *ἐκφροῦν* [مجدوب] است - بهترین داور برای این کار دانست؛ این داوری از کسی ساخته است که فهم «سلیمی» از *μῆτις* [پیشگویی] داشته باشد. خود افلاطون نیز در تیمایوس ۷۲a (ص ۲۷۸، یادداشت ۱۶۴ کتاب حاضر) بر این سخن تصریح کرده است.

ایون می پرسد: پس چرا وقتی از دیگر شاعران سخن می رود خوابم می گیرد و نکته‌ی گفتنی‌ای به ذهنم نمی آید، اما آنگاه که پای هومر در میان می آید بیدار می شوم و گوش می سپارم و انبوهی از گفتنی‌ها به ذهنم می رسد؟ سقراط آماده است که علت را توضیح دهد، و نقال هوشمند [ایون] او را تشویق می کند و می گوید: «مشتاق شنیدن سخنان شما دانایان هستم» (سقراط خود نقالان را شایسته‌ی این صفت می داند و بر سادگی خویش تأکید می ورزد). آنجا که داوری متعارف، یعنی داوری علمی یا فنی، مطرح است، هر هنری را می توان به مثابه یک کل فهمید و توضیح داد. چه کسی هنرشناسی را دیده است که بر ارزیابی آثار پولوگنوتوس تواناست و درباره‌ی نقاشی‌های دیگر شاعران هیچ نمی تواند بگوید، یا به پیکرتراش و یا موسیقی دان واحدی علاقمند است و درباره‌ی دیگران هیچ نمی داند و کاری از او ساخته نیست؟ تنها کاری که از ایون برمی آید این است که گفته‌ی پیشین خویش را درباره‌ی هومر و خودش تکرار کند و با این وصف حقیقت را توصیف کند؛ حالا سقراط به توضیح خودش می پردازد. مسئله‌ی شاعران و مفسران آنها فرق می کند. کار آنها از دانش یا مهارت در هنری (تخنه‌ای) خاص ناشی نمی شود، بلکه از نیرویی الهی سرچشمه می گیرد. خدای شعر Muse، شاعران را به طور مستقیم جذب می کند و مورد الهام قرار می دهد، و از طریق آنها جذبه و الهام خود را به دیگران منتقل می سازد، به همان طریق که آهن ربا سلسله‌ای از حلقه‌های فلزی را نکه می دارد. شعر، فن نیست بلکه تأثیر جذبه‌ای الهی است که به شوریدگی مستانه شباهت دارد. شاعران، مانند پیامبران، عقل خویش را از دست داده‌اند (این عبادت در ۵۳۴b و c)؛ و این کار را خدایی انجام داده است که می خواهد سخنان خودش را بر زبان آنها جاری گرداند.^{۲۴۴} نمونه‌ی بارز این سخن، تونیخوس Tynnichus

244. ο θεος αυτος εστιν ο λεγων, 53d; οι δε ποιηται ουδεν αλλ η επιμνης εισιν, 534e. →

است، کسی که در تمام عمر، هیچ شعر خوبی ننوشته بود اما ناگهان سرود پایان paean را نوشت، «سرودی که زیانزد خاص و عام است». بی تردید خدا اینگونه شاهکارها را بر زبان «ضعیف‌ترین شاعران» جاری می‌سازد تا نشان دهد که شعر به هیچ وجه حاصل دست‌آورد بشری نیست.

ایون بر سر شوق آمده است («سخنان تو درست بر دل من می‌نشیند»)، و با کمال میل قبول دارد که خود او نیز، در مقام واسطه‌ی میان شاعر و شنونده، حلقه‌ای از سلسله‌ی مجذوبان است. وقتی او صحنه‌ی غم‌انگیز یا وحشتناک را باز می‌گوید، چشمانش پر از اشک می‌شود و موی بر بدنش راست می‌گردد. همان‌طور که سقراط یادآوری می‌کند، این رفتار برای کسی که جامه‌ی جشن بر تن کرده و در میان انبوه دوستدارانش قرار گرفته است، عاقلانه نیست. و این نیروی مغناطیسی از طریق او به آخرین حلقه‌ی این زنجیر، یعنی شنندگان، نیز منتقل می‌شود و در آنها نیز همین تأثیر را به وجود می‌آورد. (ایون می‌گوید اگر او نتواند آنها را بگریاند باید خودش، به علت از دست دادن پاداش، گریه کند.) بنابراین (به بیان سقراط)، همان‌طور که هر کدام از خدایان شعر Muses گروه خاصی از شاعران را ملهم می‌سازند، هر شاعری نیز الهام خودش را به نقالی خاص منتقل می‌سازد. ایون مجذوبِ هومر است و بر اثر این جذب، و نه در نتیجه‌ی مهارت یا دانش، می‌تواند اشعار او را بفهمد و توضیح دهد. ایون بر

← επιμνησκει و هم خانواده‌های آن - که معمولاً «مفسر» و غیره ترجمه می‌شوند - دو معنی دارد: (۱) مفسر، یعنی ترجمه‌کننده از زبانی بیگانه یا توضیح‌دهنده‌ی جاهای مبهم؛ (۲) سفیر یا رسول که عین سخن را گزارش می‌کند. در جمهوری ۵۲۴ b، میهمانی ۲۰۲e و اینجا معنی دوم مورد نظر است و «تفسیر» یا «شرح» را نمی‌توان به جای آن قرار داد. جوت و دیگران در ۵۳۴e ۴، به غلط، آن را «مفسرین» ترجمه کرده‌اند و نتوانسته‌اند نکته‌ای را که سقراط قصد تأکید داشته است - یعنی منفعل بودن شاعران را - منتقل سازند. وقتی کسی آگاهی‌های خویش را از دست بدهد نمی‌تواند چیزی را تفسیر کند، οἱς vous μη παρρησι ۵۳۴d ۳. اعتراض ایون در ۵۳۶d از اینجا ناشی می‌شود.

اینگونه انتقال از بازگویی به نقادی و تفسیر اعتراض می‌کند: هیچ یک از کسانی که سخن او را در باب هومر شنیده‌اند نمی‌توانند تصور کنند که او مجذوب و عاری از خرد است.

ایون درباره‌ی کدامین موضوعات هومری می‌تواند سخن بگوید؟ درباره‌ی تمامی موضوعات. سقراط، با نقل شواهدی، نشان می‌دهد که هومر غالباً در خصوص مشاغل گوناگون، مطالبی کاملاً فنی آورده است - اسب سواری، پزشکی، ماهیگیری، پیشگویی - و ایون را به درستی این اصل متقاعد می‌سازد که هنرهای مختلف دانش‌های متفاوتی را می‌طلبند، و بهترین داور برای صحت و سقم سخنان هومر در این هنرها، متخصصان آنهاست. پس کدام دسته از مطالب هومر برای نقالان باقی می‌ماند و ایون - که یکی از آنهاست - داور شایسته‌ای برای آنها محسوب می‌شود؟ ایون باز هم می‌گوید: «همه‌ی مطالب»؛ اما وقتی سقراط تناقض‌گویی او را برایش روشن می‌سازد، می‌گوید: هر چیزی به استثنای آنچه موضوع خاص دیگر تخته‌هاست. یعنی کدام چیزها؟ «اینکه برای مردان و زنان، بردگان و آزادگان، حاکمان و زیردستان، چه سخنانی بجاست و چه سخنانی نابجا.»

سقراط بیرحمانه وارد این موضوع می‌شود. آیا نقال بهتر از برده‌ی گاوچران می‌داند که با چه سخنانی گاوهای خشمگین را آرام سازد؟ آیا می‌داند که زن پشم‌ریس درباره‌ی کار کردن با پشم چه سخنانی باید بگوید؟ و همین‌طور. ایون به آخرین سؤال پاسخ مثبت می‌دهد. بلی، او می‌داند که فرماندهی لشکر با چه بیانی سربازان خویش را بر سر شوق آورد. سقراط شگفت‌زده می‌شود. شاید ایون هم در امور نظامی تخصص دارد و هم در نقالی، اما در این صورت، کدام یک از آن دو مهارت منشأ این دانش هستند؟ به نظر ایون هیچ فرقی نمی‌کند، او در ادامه‌ی بحث به قبول این نتیجه‌ی باطل تن در می‌دهد که هر دو هنر یکی هستند، و خود او که در مقام نقال قرار دارد بر فرماندهی خوب نیز تواناست (البته

در عکس این قضیه ابراز تردید می‌کند؛ او این توانایی را از هومر به دست آورده است. وقتی سقراط می‌گوید در آن صورت به جای اشتغال به نقالی، از راه فرماندهی سپاه به یونانیان خدمت کند، پاسخ می‌دهد که شهر متبوع او، اِفِسوس، تابع آتن است، و این امر و پیش داوری‌های دیگر شهرهای یونانی مانع از انتصاب او به سِمَت فرماندهی سپاه است؛ سقراط بی‌درنگ، با ذکر نمونه‌های مخالف، بی‌اعتباری این استدلال را روشن می‌سازد. نه خیر. یا تمجیدهای او از هومر نتیجه‌ی دانش و مهارت است، که در آن صورت او به غلط دانش خودش را پنهان می‌دارد و حتی نمی‌خواهد موضوعات مهارت خویش را روشن سازد، و یا همان‌طور که سقراط عقیده دارد ستایش‌های او بدون دانش فنی و در پرتو موهبت الهی، یعنی شیفتگی نسبت به هومر، صورت می‌گیرد، و بنابراین نباید او را سرزنش کنیم. ایون شقِ دوم را ترجیح می‌دهد.

شرح: الهام شعری در ایون

سقراط می‌گوید (b ۵۳۴): «شاعر موجودی سبکبال، ملکوتی و مقدس است». دست کم دو صفت اول را درباره‌ی خود ایون نیز می‌توان صادق دانست، و دست سنگین پژوهش، اگر بال و پر این موجود را درهم نشکند، بسیار کوشیده است تا دست کم، رقیقه‌ای از حقیقتِ آن را به دست آورد. بی‌تردید هر سخنی که برای روشن شدن عقیده‌ی افلاطون در باب شعر و شاعری کمک کند، اهمیت زیادی دارد، و بنابراین بجاست که بر پایه‌ی این محاوره‌ی کوچک opusculum توضیح مختصری را به صورت نیمه جدی عرضه کنیم. در اینجا اولین اظهار نظرهای افلاطون را در خصوص شعر و شاعری ملاحظه می‌کنیم؛ او بعدها، در برخی آثار بزرگ‌تر خویش، به این مطلب بازخواهد گشت. ناهمخوانی‌های آشکار اظهارات مختلف او در این باب، دیدگاه‌های مختلفی را به وجود آورده است، به ویژه این دیدگاه را که افلاطون دو نظریه‌ی متضاد عرضه کرده است،

یعنی دیدگاه «anti-Platon chez Platon». دیدگاه عرضه شده در ایون، از زمان گوته به بعد شیوع عام یافته است؛ غالب مفسران عبارت جمهوری افلاطون (۶۰۷b) در خصوص «ناسازگاری دیرینه‌ی میان فلسفه و شعر» را نیز با این دیدگاه همسو می‌دانند. هر چند خود آنها در این مورد اختلاف نظر دارند. گروه می‌تواند در مورد الهام شاعر و زیبایی اثر او - هر دو - توافق کاملی به دست می‌آید، و «هیچ تعارضی میان شعر و فلسفه باقی نمی‌ماند، زیرا شعر... عیج ادعایی در خصوص دانش ندارد». اما نظر جوت این است که «تعارض میان فلسفه و شعر... تأثیر خودش را بر اندیشه‌ی افلاطون نهاده است و افلاطون آن تأثیر را در قالب بحث میان سقراط و ایون توضیح می‌دهد.»^{۲۴۵}

اولین نکته‌ای که باید، برای خواننده‌ی جدید، عجیب بنماید این است که سقراط به منظور روشن ساختن شرایط لازم برای نقادی درست شعر، سئوالاتی را مطرح می‌سازد که از نادانی او را نسبت به ماهیت شعر حکایت می‌کنند. او به گونه‌ای بحث می‌کند که گویی دیوان شعر، نوعی کتاب راهنمای تعلیم عملی در برخی از حرفه‌ها، یا دستورالعملی برای زندگی است، و بنابراین فقط متخصصان هر رشته‌ای می‌توانند به ارزیابی اشعار مربوط به حرفه‌شان بپردازند. سقراط به معیار زیباشناختی، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ و هر چند در توصیف شوریدگی الهی، اندکی شاعرانه سخن می‌گوید، اما توصیف او دفاعیه را به خاطر می‌آورد

۲۴۵. گروه، *P.'s Th.* 182، جوت، *Dialogues* 1, 102. فلاشار نیز بر این عقیده است (1) *O.C. p.*: «نزاع دیرین»، برای اولین بار، در ایون موضوع بحث فلسفی واقع می‌شود. و همین‌طور، فریدلندر (136, *Pl. II*): «نزاع دیرین میان فلسفه و شعر»... در وجود خود افلاطون تمرکز یافت... افلاطون در مقام یک متفکر، تضاد هراکلیتوسی را در وجود خودش درک کرده است و در مقام یک شاعر، آن را صورت‌بندی کرده است. ویلاموویتس (43, *Pl. II*) نیز، برخلاف گروه، معتقد بود که افلاطون در اینجا فقط این نکته‌ی منفی را مبرهن می‌سازد که شاعران هیچ دانشی ندارند. تنها بعدها، یعنی در فایدروس، است که افلاطون ارزیابی مثبتی از خلاقیت ناآگاهانه‌ی شاعران عرضه می‌دارد.

که در آنجا الهام شاعران را آهنگ طعن آلودی، فقط برای تعلیل این مدعا مطرح کرد که شاعران نمی‌توانند اشعار خودشان را بفهمند.

اگرچه ما حق داریم که یونانیان را از دیدگاه خودمان مورد نقد قرار دهیم، برای فهم افلاطون باید بدانیم که یونانیان، در قرن پنجم و چهارم پ. م.، چه انتظاری از یک شاعر داشته‌اند، و وظیفه‌ی شاعر از دیدگاه خود او و شنوندگانش (زیرا شعر را برای شنیده شدن می‌نوشتند نه برای مطالعه) چه چیزی بوده است. می‌دانیم که آنها در وهله‌ی اول تکلیف تعلیمی برعهده داشته‌اند، و اندرزهای اخلاقی و سیاسی تا قرن پنجم عموماً در قالب نظم عرضه می‌شد. در مجلد پیشین (جلد سوم دوره‌ی شش متن انگلیسی) این مطلب را توضیح دادیم. کافی است سخن آریستوفانس را در مورد هسیود، سولون و ثوگنس، به خاطر آوریم که می‌گفت شاعران همان نقشی را در خصوص بزرگسالان ایفا می‌کنند که مربیان مدارس در مورد پسران برعهده دارند؛ در نمایشنامه‌ی غوکان ملاحظه کردیم که چگونه مسابقه‌ی شعری میان آیسخولوس و اورپیدس عمدتاً بر پایه‌ی آثار اخلاقی و عملی آن اشعار استوار بود. پروتاگوراس (در محاوره‌ی افلاطون) می‌گوید: شاعران در گذشته همان رسالت تربیتی‌ای را برعهده داشتند که امروزه بر گردن سوفسطاییان است و جوانان آتن در آن زمان اشعار خوب را به این منظور حفظ می‌کردند که کردارهای قهرمانان مورد ستایش در آن اشعار را الگویی خویش قرار دهند. هیپپاس از شخصیت‌های هومری در توصیه برای رفتار انسانی کمک می‌گیرد، و به یقین می‌توان گفت که «نقل زیبای» هومر از سوی ایون نیز در پی این نوع اهداف اخلاقی بوده است.^{۲۴۶} به عقیده‌ی هیولاک،

۲۴۶. پروتاگوراس ۳۱۶d، ۳۲۵e تا ۳۲۶a (و مقایسه کنید با دیدگاه خود پروتاگوراس در مورد ارزش تربیتی تفسیر شعر در ۳۳۸e تا ۳۳۹a)؛ هیپپاس بزرگ ۲۸۶a-b؛ ایون *ομηρον* *ως εν κεκοσμηκα τον*. بنابراین افرادی چون ایون و هومریدها از این نظر شباهت زیادی به جماعت سوفسطاییان دارند. نمونه‌ی دیگر، آنتیسنس است (پاره‌های ۸-۵۱) ←

برداشت افلاطون از نقش سنتی شعر تا زمان وی اساساً درست بوده است. «شعر و شاعری «ادبیات» نبود بلکه ضرورتی سیاسی و اجتماعی بود. شعر، نه صورتی هنری بود و نه زاده‌ی تخیل شخصی؛ بلکه دایرةالمعارفی بود که در اثر کوشش مشترک یونانیان «بهترین تدبیرهای یونانی» را در خود جمع کرده بود.»^{۲۴۷}

هر وقت دانش و حکمت هومر نتوانسته است به فریادش برسد، او به موسه‌ها [خدایان هنر] متوسل شده است، اما، ظاهراً، فقط به عنوان یک تکیه‌گاه: او از موسه‌ها نخواست است که به وجودش وارد شوند، او را ملهم گردانند و اندیشه‌اش را مسخر سازند. بدین گونه است که او در ایلید از آنها یاری می‌طلبد، اما «این یاری به محتوای شعر مربوط است نه به صورت آن. او همیشه از موسه‌ها در مورد خود آنچه باید بگوید یاری می‌طلبد، نه در مورد چگونگی بیان آن چیز؛ و موضوع مورد درخواست او همیشه موضوعی عملی بوده است.»^{۲۴۸} پیش از گزارش شیوه‌ی نبرد یونانی، در مورد اصل بیان، تعداد کشتی‌ها و نام فرمانده هر دسته، این دعا را بر زبان می‌آورد: «ای موسه‌ها، حالا به یاری من شتابید... زیرا شما ایزد بانوان هستید، شما حاضر هستید و همه چیز را می‌دانید، اما ما فقط گزارش می‌شنویم و هیچ دانشی نداریم... من نمی‌توانم لشگریان را نامگذاری

← کایزی).

247. *Preface to P. 125, and cf. 43.*

آموزه‌ی جالب کتاب او این است که نیروی محافظه‌کاری سبب شد که شعر و شاعری، آن نقشی را که در جامعه‌ی ماقبل ادبی برعهده داشت تا زمان افلاطون حفظ کند. زمان افلاطون هنوز مرحله‌ی انتقالی را نشان می‌دهد. هومر یک «دایرةالمعارف نویس» بود و شعر او «نمونه‌ی حماسی قدیمی‌ای از مطالب به یاد ماندنی شفاهی محسوب می‌شد و مجموعه‌ای از مطالب حفظ کردنی، و سنت نگه داشتنی، و تعلیم و تربیت اعمال کردنی را دربر داشت» (ص. ۴۶). نمایشنامه‌ها در آتن «به صورت تکمله‌ای آتنی برای هومر درآمدند، یعنی وسیله‌ای برای انتقال تجربه‌ی ماندنی و تعلیم اخلاقی و خاطره‌ی تاریخی» (ص ۴۸). نیز مقایسه کنید با تیلور، *PMW* 38f.

۲۴۸. دودس، *G. and I. 80*. علاوه بر آنچه گفتیم نگاه کنید به صص ۲-۸۰ کتاب دودس.

کنم یا اسم ببرم... مگر اینکه موسه‌های المپی... همه‌ی کسانی را که به ترویا آمدند برشمارند» (ایلیاد، ۲، ۹۲-۴۸۴). هسیود و پیندار نیز از رابطه‌ی مشابهی حکایت می‌کنند.^{۲۴۹} شاعر در داستان خویش از کمکی مافوق طبیعی برخوردار می‌شود، به همان شیوه که قهرمانان او در ماجراهایشان از این یاری برخوردارند، اما سخنی از تصرف، خلسه یا شوریدگی به میان نمی‌آید. موسه‌ها در اندرون شاعر نیستند و اندیشه‌ی او را از دستش نگرفته‌اند، برخلاف رفتار دیونوسوس با میگساران - که افلاطون در ایون (۵۳۴a) با شاعران مقایسه می‌کند. حتی این سخن افلاطون را می‌توان بدیع دانست که شاعر در سخن نیکوی خویش، مورد الهام و تصرف خداگونه قرار می‌گیرد و «عقل خودش را از دست می‌دهد» (ενθουσιαζων, εκφρων). این قول را فقط تا دموکریتوس می‌توان تعقیب کرد، و او هر چند مسن‌تر از افلاطون بود، مدتی از عمرش را در زمان وی سپری کرد. سیسرون، بعدها، به صراحت می‌گوید دموکریتوس و افلاطون تنها کسانی بودند که می‌گفتند هر شاعر بزرگ یا خوبی، اثر خویش را در حال الهام ناشی از شوریدگی‌ای می‌آفریند، الهامی که به دست نیروی الهی صورت می‌گیرد. هوراس کسانی را به باد استهزا می‌گیرد که، چون دموکریتوس «ingenium» (به یونانی فوسیس، یعنی موهبت طبیعی) را بالاتر از «ars» (به یونانی تخته، مقایسه کنید با ایون ۶ ۵۳۳a) تلقی کرد و فقط شاعران شوریده به هلیکون Helicon راه داد، ناخن و ریش‌های خود را اصلاح نکردند، دست بر آب نزدند و راه سفر به جاهای دور افتاده را در پیش گرفتند.^{۲۵۰} اگر، همان‌طور که خیلی‌ها تصور

249. Dodds, *o.c.* 82 and nn. 121 and 122 on p. 101.

اما همچنین به یادداشت انتقادی تیگرشت در *JHI*, 1970, 169 n. 32 مراجعه کنید.

۲۵۰. هوراس *A.P.* 292-8، سیسرون، درباره‌ی پیشگویی، ۱، ۳۸، ۸۰، درباره‌ی خطابه، ۲،

۴۲، ۱۹۴. بحث مفصل به دیدگاه‌های دموکریتوس، در باب الهام، در etc. 28-79

Delatte, Conception آمده است. پاره‌های ۱۸ و ۲۱ دیلز - کراتس به این مطلب -

کرده‌اند، افلاطون عقاید الهام شعری را از دموکریتوس برگرفته باشد،^{۲۵۱} تردیدی وجود ندارد که او (اگر نگوییم در ایون، دست کم در آثار بعدی خویش) از این دیدگاه فراتر رفته و به نظریه‌ای مخصوص به خود دست یافته است.

این سخن را که تبیین عرفانی شعر به عنوان تصرف دیونوسوسی تا قرن پنجم رایج نبود و از تهذیب فلسفی برداشتِ هومری محض درباره‌ی رابطه‌ی میان شاعر و نیروهای الهی ناشی شد، نمی‌توان قطعی تلقی کرد؛ این قول تا حدودی مبتنی است بر استدلالی اقناعی؛^{۲۵۲} اما امکان تاریخی آن بیشتر است. در قرون پنجم و ششم بود که اندیشه‌ی یونانی به مسئله‌ی واحد و کثیر و رابطه‌ی مرموز آنها و گونه‌ای از وحدت آنها روی آورد.^{۲۵۳} این مسئله در نظر فیلسوفان پیش از سقراطی به صورت مسئله‌ی رابطه‌ی میان جوهر یگانه و واحد جهان با پدیدارهای متکثر و متغیر درآمد؛ اما پرستشگران دیونوسوس به فکر اتحاد ارواح

← مربوط هستند.

۲۵۱. برای مقایسه میان دموکریتوس و ایون ک. Delatte, o.c. 57ff.، که معتقد است حتی برداشت عجیب حلقه‌ی آهنربایی شده را نیز می‌توان متأثر از توجه علمی دموکریتوس به خاصیت آهنربایی دانست. رابطه‌ی نزدیک‌تر را از مقایسه‌ی میان بیان دموکریتوس در پاره‌ی ۱۸ (آنچه شاعر می‌نویسد *καλα καρτα εστιν και ιερου πνευματος*) با بیان دفاعیه ۲۲b-c (شاعران، مانند پیامبران *μετ ενθουσιασμου*) می‌گویند) *πολλα και καλα φυσει τινη και ενθουσιαζοντες* پیشنهاد کرده‌اند. در مورد ترکیب *φυσις* و *ενθουσιασμος* مقایسه کنید با پاره‌ی ۲۱ دموکریتوس *Ομηρος φυσεως λαχων θεαεουσης* (درباره‌ی *θεαεειν* ر. ک. به 32f). (Delatte)

۲۵۲. و لازم به ذکر است که خود افلاطون در قوانین آن را به یک *παλαιος μῦθος* نسبت می‌دهد و می‌گوید هر کسی به آن اعتقاد دارد؛ ولی این سخن را می‌توان تدبیری ادبی تلقی کرد. تیگرشیت در *JHI 1970* پژوهش‌های جدید را به طور کامل بررسی می‌کند و به نتیجه‌ای می‌رسد که ما در این کتاب پیروی کرده‌ایم.

۲۵۳. ر. ک. گانری، *OGR*، به ویژه فصول ۴ و ۷.

کثیر با موجود واحد الهی در تجربه‌ای از حالت شوریدگی افتادند، یعنی به حلول روح خدا در تک تک ارواح معتقد شدند. بنابراین شگفت نیست که فقط پس از بررسی این عقاید (که نویسندگان اورفه‌ای نیز در آن تأثیر زیادی داشتند)، برداشت افلاطونی، در مورد شاعران، جایگزین برداشت هومری گردید. به عقیده‌ی هومر، خود شاعر به سرودن اشعارش می‌پردازد و خدا فقط نقش کمکی دارد، اما در برداشت افلاطونی (e ۵۳۴-۵۳۳) «خدایی در روح شاعر حلول می‌کند و در او تصرف می‌کند»، «خدایی عقل شاعر را از او می‌گیرد»، شاعر چیزی جز یک وسیله نیست که «خدا سخن خویش را از طریق او ابراز می‌دارد». عقل شاعر، در برداشت هومری، به جای خودش باقی است، و او آموزگار و مربی‌ای هوشمند، و واقع‌سوفیستی اصیل، است (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۶۲ و بعد).

این سخن در مورد هومر بیش از هر شاعر دیگری صادق است. اگر شعر او را «کتاب مقدس یونانیان» در نظر بگیریم، نه تنها راهنمایی‌های اخلاقی و دینی را در آن کتاب می‌یابیم بلکه با سوره‌ی ۶ و ۷ کتاب اول پادشاهان نیز روبه‌رو هستیم که به منزله‌ی رساله‌ای عملی برای معماران است.^{۲۵۴} اما راهنمایی‌های

۲۵۴. استاد بودن هومر در مهارت‌های فنی به اندازه‌ی توانایی‌های اخلاقی و سیاسی او مورد تأیید نبوده است، و نویسندگان جدید (از جمله، وردنیوس در *Mnem.* 1943, 246-51) شاید راه خطا پیموده‌اند که پس از اشاره‌ی محض به مورد اول، درصدد ذکر منابع فراوان و متنوع برای مورد دوم برآمده‌اند. تبحر هومر در مهارت‌های فنی فقط در بیانات افلاطون (مقایسه کنید با جمهوری ۶۰۰a) و کسنوفون آمده است؛ و وقتی نیکراتوس کسنوفون می‌گوید (میهمانی ۴، ۶) هر کسی که بخواهد مدیر، کارورز، افسر، حاکم یا کالسکه‌ران شود، بایستی نظری را جویا شود، زیرا او متخصص هومر است، فقط می‌توان گفت که او از ایون اقتباس کرده است. (فلاشار در ص ۲۵ این عقیده را ابراز می‌دارد، اما در عین حال می‌پذیرد که تقدم تاریخی ایون، بر میهمانی کسنوفون، قطعی نیست.) شاید گفت و گوی همیشگی سقراط با «کفشدوزان، درودگران و آهنگران (کسنوفون، خاطرات ۱، ۲، ۳۷؛ در افلاطون، —

مربوط به زندگی، مهم‌تر از مهارت‌های فنی هستند. برای این منظور بود که جوانان آتن شعر او را در مدارس یاد می‌گرفتند و مردان بزرگی چون نیکراتوس آن را از بر می‌کردند (کسنوفون، میهمانی، ۴، ۶). افلاطون می‌گوید: ستاینندگان هومر (که ایون یکی از آنهاست؛ نگا: ۵۴۲b و مقایسه کنید با ۵۳۶d، ۵۴۱e) مدعی هستند که او آموزگار یونان است، و هر یونانی‌ای بایستی، برای فرهیخته شدن و اداره‌ی امور انسانی‌اش، آثار او را مطالعه کند و کل زندگی‌اش را بر پایه‌ی آن تنظیم کند (جمهوری ۶۰۶e). بعضی‌ها می‌گویند هومر، و پیروان تراژدی‌پرداز او، به هر چیزی که به مهارت‌های فنی، فضیلت‌ها و رذیلت‌های بشری، و دین انسان مربوط می‌شد، علم داشتند؛ و شاعر خوب بایستی به هر چیزی که در موردش سخن می‌گوید، آگاهی داشته باشد (همان، ۵۹۸e).

بنابراین وقتی افلاطون سخنان شاعران، و ستایش‌های رایج هومر از سوی هومریدها و دیگر ستاینندگان را به نقد می‌کشد،^{۲۵۵} نظر بدیلی در باب ماهیت

← گرگیاس، ۴۹۱a «کفشدوزان، رخت‌شویان و آشپزها آمده است» باعث شده است که افلاطون در این بُعد تفسیر هومر مبالغه ورزد، اما نمی‌توان گفت که او این سخنان را جعل کرده است. هیولاک شواهدی را از محتوای خود اشعار هومری ذکر می‌کند: اگر در یونان قدیم آنها را به مثابه کتاب راهنمای عملی تلقی کردند، این تلقی را فقط می‌توان یادگاری از دوره‌ی ماقبل ادبی دانست، دوره‌ای که این اشعار در آن سروده شده‌اند. نگاه کنید به کتاب او *Pr. to P.* به ویژه فصل ۴ آن تحت عنوان «دایرةالمعارف هومری».

۲۵۵. برخی از پژوهشگران معتقدند هدف انتقاد افلاطون در اینجا فقط ایون است - که نقال احمقی بیش نیست -؛ عده‌ای دیگر می‌گویند او عموم نقالان را در نظر دارد، اما شاعران از انتقاد او درامان‌اند (نمونه‌های مورد نظر را فلاشار در ص ۱۲ یادداشت ۳ آورده است)؛ و جمعی دیگر نیز عقیده دارند که او واژه‌ی نقالان را فقط به عنوان نقابی برای شاعران به کار برده است (تیگرسنت، همان، ۲۱ و بعد). روشن است که او هم به شاعران (مخصوصاً به هومر) نظر دارد و هم به راویان آنها *επαίνεται* در مورد دسته‌ی اخیر تردیدی وجود ندارد، و شاعران - یعنی اولین حلقه در این زنجیره که تا ایون و شنوندگان او استمرار می‌یابد - را نیز به آسانی نمی‌توان استثنا کرد؛ به ویژه آنگاه که دفاعیه را نیز مد نظر قرار دهیم.

شعر مطرح نمی‌کند بلکه آن را، به طور مومنانه، فقط به صورتی عرضه می‌کند که اکثر معاصرانش معتقد هستند.^{۲۵۶} افلاطون راهنمای کامل دستاورد عملی و رفتار اخلاقی دانستن شعر را هم با دلایل عقلانی نفی می‌کند و هم با براهین اخلاقی. این برداشت بی‌پایه است، زیرا هومر و دیگران به اصول فنی و دیگر اصول مبنایی کارهایی که توصیف می‌کنند علم ندارند؛ بسیاری از داستان‌های آنها - حتی داستان‌های مربوط به رفتار خدایان - خلاف تعالیم اخلاقی بوده است. افلاطون پیش از این، در دفاعیه نیز به نادانی آنها اشاره کرده است، و آنها را از هر دو جهت - اما با تأکید بیشتر بر تأثیر اخلاقی‌شان - در جمهوری نیز مورد انتقادهای شدید قرار می‌دهد (ر. ک. به ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی قسمت (۳)، (ب)، (i). افلاطون از سقراط آموخته است که شاعر سوفیستس نیست - که حکمت و دانش خاصی داشته باشد -، و بنابراین برای توجیه سخنان زیبای زیادی که آنها می‌گویند این تبیین را مطرح می‌کند که آنها در تصرف خدایان قرار دارند و، همچون پیامبران، وسیله‌ی بیخردی برای ابلاغ پیام خدا هستند (ایون ۵۳۴c-d)؛ هراکلیتوس، یک قرن پیش از افلاطون، شاعران را «سخنگویان عقل باخته» خوانده است.

اما افلاطون چگونه این نظریه را جدی می‌گرفت، و تأثیر آن در ارزیابی او از شعر و شاعری چه بوده است؟ این سؤال همیشه مایه‌ی حیرت بوده است، و چون او، در محاورات بعدی، سخنان زیادی در این خصوص خواهد گفت، فقط از روی ایون نمی‌توان بر آن پاسخ گفت؛ و هنوز زود است که مطالب ایون را در پرتو فایدروس، میهمانی و قوانین مورد بررسی قرار دهیم. کسانی که دست به این کار می‌زنند، و به نفع احترام کامل افلاطون به الهام شعری استدلال می‌کنند، به

۲۵۶. برای شواهدی بیشتر، از کسانی غیر از افلاطون، نگاه کنید به وردنیوس در 1943, 246-51 . *Mnem.*

عباراتی چون «نه به طور آگاهانه» و «خدا شعور آنها را زایل ساخته است»²⁵⁷ اهمیت زیادی نمی‌دهند، و داستان مربوط به تونیخوس بدبخت را نادیده می‌گیرند. او «که بی‌مایه‌ترین شاعران» به شمار می‌رفت، به طور کاملاً ناگهانی غزلی ساخت که نشان طراز اول بودن و منشأ الهی داشتن آن، این حقیقت است که همگان آن را می‌خوانند؛ این ادعا که «سروده شدن آن غزل توسط «موسه‌ها» را شواهد درونی غزل تأیید می‌کند، برای ما مایه‌ی تعجب است، اما ایون آن را با کمال میل می‌پذیرد. به علاوه، عبارت «مشیت الهی» (θεία μοιρα) را که در اینجا برای موهبت شاعری به کار رفته است (536c,d, 542a؛ مقایسه کنید با 536c)، در منون (99e) برای سیاستمداران آن زمان به کار می‌برد، و آنها را از نظر تصرف الهی با شاعران و پیامبران مقایسه می‌کند؛ و افلاطون و سقراط یقیناً سیاستمداران معاصرشان را عاری از موهبت الهی می‌دانستند. در هر دو مورد، تأکید بر روی این نکته است که موفقیت‌های آنها مبتنی بر سزاواری و فهم شخصی نیست.

برخی از رساله‌های افلاطون، به اندازه‌ای شاهکار هنری و تخیلی محسوب می‌شوند که بسیاری از محققان، مخالفت ظاهری او با ادبیات شاعرانه و تخیلی را تناقضی ناپذیرفتنی تلقی می‌کنند. صرف نظر از این مورد، پژوهشگران به دو دلیل عمده به آسانی نمی‌توانند سخنان افلاطون را درباره‌ی الهام شاعرانه، دارای بار منفی و آهنگ بدبینانه تلقی کنند: (۱) زبان عاطفی، و تاحدودی، زیبای سقراط در 534 d-533c؛ (۲) احترام والا به آن در محاورات بعدی، به ویژه در فایدروس. دلیل اول، تا حدود بسیار زیادی، به برداشت‌های شخصی ما بستگی دارد، و برای اینکه خواننده به برداشت شخصی خویش دست یابد، ترجمه‌ی

257. *οὐκ ἐμπερῶν, ὁ θεὸς ἐξ αἰρουμένου τούτων τὸν νοῦν* (534 a, b, c) *οἱ νοῦς μὴ παρεστίν* (534d).

دقیقی از آن قسمت را اندکی بعد خواهیم آورد. ارزیابی کاملِ دلیلِ دوم را باید، تا بررسی محاورات بعدی، به تعویق اندازیم، اما دو نکته را می‌توان خاطر نشان کرد: (الف) براساس تشبیه آهنربا، نه فقط شاعر، بلکه خود ایون و تمام شهروندان شریف در میان شنوندگان او نیز با درجات مختلف، تحت تأثیر جذبه‌ی الهی قرار می‌گیرند؛ (ب) در سپس‌ترین محاوره، از صرفِ شوریدگی الهی شاعر، استدلال می‌کند که سروده‌های او بایستی تحتِ کنترلِ دقیقِ قرار گیرند (ر ک. به قوانین ۷۱۹c-d).

ایون، در هر صورت، محاوره‌ای سقراطی است، نمایشِ اصرارِ بی‌روح قهرمان آن در مواجهه با شخصی که ظاهر ساز و کم مایه تلقی می‌کند، توجه خواننده را جلب می‌کند؛ افلاطون راهِ خودش را، برای تعالی از سقراط، پیش می‌گیرد. توصیفِ کاملی که در اینجا، برای اولین بار، از حالت ذهنی (یا بی‌ذهنی) شاعر عرضه می‌دارد، یقیناً غیر از طردِ رایجِ نادانیِ خدادادیِ آنها در دفاعیه است، و مقدارِ معتنا بهی از همدلی در آن دیده می‌شود. افلاطون هیچ وقت از این نظریه‌ی خویش دست برنداشت که شاعران، برخلاف فیلسوفان، از روی علم دست به نگارش نمی‌برند و از آثار اخلاقی نوشته‌هایشان بی‌خبرند، و بنابراین یا باید از کار آنها جلوگیری کرد و یا سروده‌هایشان را مورد حک و اصلاح قرار داد؛ اما پیشنهاد آزمایشی من این است که افلاطون نظریه‌ی تصرف الهی را به دیده‌ی نوعی دفاع از احساسات خودش نسبت به افسون آنها (که در جمهوری ۶۰۷e به آن اعتراف می‌کند) می‌نگرد، دفاعی که دست کم برای توجیهِ وداع بسیار محترمانه و تمجیدآمیز با شاعرِ جمهوری (۳۹۸a) کافی است.

در اینجا بجاست که این اثر کوچک روشن‌دلانه راها سازیم، اثری که شاید رابطه‌ی آن با شعر و شاعری باعث شده است که ما بیش از آنچه مد نظر افلاطون بوده است آن را جدی بگیریم، و از زیبایی و لذتِ آن غافل بمانیم.

ضمیمه: ترجمه‌ی ۵۳۴ D-۵۳۳ C

همان‌طور که گفتم، سخن گفتنِ نیکوی تو در بابِ هومر، هنر نیست. نیرویی الهی است که تو را تحریک می‌کند، مانند سنگی که اوریبیدس مغناطیس می‌نامد [پاره‌ی ۵۶۷ ناوک] اما اکثر مردم آن را سنگِ هراکلس می‌خوانند. آن سنگ نه تنها حلقه‌های آهنی را می‌رباید بلکه نیروی خودش را نیز به آنها می‌بخشد، به طوری که آنها نیز بر همین کار توانا می‌شوند، و حلقه‌های دیگر را جذب می‌کنند، به طوری که گاهی زنجیره‌ی طولانی‌ای از تکه‌ها و حلقه‌های آهنی به دست می‌آید که از یکدیگر آویزانند، و تک تک آنها نیروی خود از سنگ اصلی برگرفته است. موسه نیز بر همین سیاق، برخی از انسان‌ها را به خود جذب می‌کند، و نفسِ او را از طریق آنها به انسان‌های دیگری نیز می‌رسد تا اینکه سلسله‌ای حاصل می‌شود. تمام شاعران حماسه‌سرا (و همین‌طور شاعران غزلسرا) همه‌ی اشعار نیکوی خویش را نه از طریق هنر بلکه به واسطه‌ی این حذب‌ی الهی می‌سرایند. همان‌طور که کسانی که تحت تأثیر کوریانت هستند، در حین رقص، عقل خویش را از دست می‌دهند،^{۲۵۸} شاعران غزلسرا نیز سروده‌های زیبای خویش را در حین بیخردی می‌سرایند. آنها وقتی تحت تأثیر وزن و آهنگ قرار می‌گیرند، به هیجان درمی‌آیند و مجذوب می‌گردند، و روح آنها مانند روح میگسارانی می‌شود که در حین جذب‌ی الهی از رودخانه‌ها غسل و شیر برمی‌گیرند، اما آنگاه که بر سر عقل هستند از این کار ناتوانند. شاعران خود را به زنبورها تشبیه می‌کنند - یعنی به ما می‌گویند: سرودهایی را که برای ما به ارمغان می‌آورند از سرچشمه‌های شهداگینی برمی‌گیرند که در باغ‌ها و جویبارهای موسه‌ها جریان دارند - و نیز مانند زنبورها پرواز می‌کنند. آنها

۲۵۸. ر.ک.

See Rohde, *Psyche* (Eng. tr.) p. 307, notes 18 and 19,

برای شواهدی که نشان می‌دهند که این مقایسه ضرورتاً دلچسب شاعران نبوده است.

حقیقت را می‌گویند، زیرا شاعر موجودی روشن‌دل، سبک‌بال، و مقدس است، و آنگاه می‌تواند اثر شعری بیافریند که جذبِ خدا شود و از حالت خردمندی بیرون آید، و دانش‌هایش را به یک سو نهد. تا زمانی که کسی این موهبت را داشته باشد، نمی‌تواند شاعر یا پیامبر باشد. بنابراین، چون آنها بی‌آنکه کمکی از هنر گیرند به سرودن شعر می‌پردازند، و سخنان نیکوی زیادی درباره‌ی موضوعات مورد نظر بر زبان می‌آوردند - همان‌طور تو درباره‌ی هومر، اینگونه هستی - و این کار را فقط از روی قسمت الهی انجام می‌دهند، هر کدام فقط در آن چیزی موفق می‌شوند که موسه خدا برای او قسمت کرده باشد - قصیده، مدیحه، سرود^{۲۵۹} Hyporchemata، حماسه، شعر ایامبیک - و در شاخه‌های دیگری به توفیقی دست نمی‌یابد. شاعری هنر نیست، بلکه نیرویی است الهی. در هر حال، اگر آنها بیان نیکوی خودشان را در خصوص یک موضوع از راه هنر به دست آورده بودند، در خصوص هر موضوعی بر این کار توانا می‌شدند. هدف خدا در ربودن آگاهی‌های آنها و به خدمت گماردن آنها - و همین‌طور پیشگویان و پیامبران - این است که ما در حین شنیدن سخنان آنها متوجه شویم که این کلمات نغز از خود آنها نیست، و آنها دانش‌های خود را از دست داده‌اند، و خود خداست که از طریق آنها با ما سخن می‌گوید. [داستان تونیخوس به دنبال این سخنان نقل می‌شود.]

محاورات سقراطی: جمع‌بندی

افلاطون در نه محاوره‌ای که در این بخش بررسی کردیم، تصویری عاطفی، اما درست، از سقراطی که می‌شناسد عرضه می‌کند؛ و نحوه‌ی برخورد او را با مسایل بازمی‌گوید؛ اما در عین حال، سردرگمی یا ناخوشنودی خود را نیز، نسبت به

۲۵۹. «سرودی که به همراه رقص و رفتار نمایشی خوانده می‌شود» (LSJ).

تضمنات فلسفی برخی عقاید سقراطی، ابراز می‌دارد و به طور آزمایشی اندکی فراتر از سقراط می‌رود و بدین ترتیب برخی از مسایلی را که بعدها ذهن او را به طور عمیق مشغول خواهند داشت، به صورت مقدماتی مطرح می‌سازد. در بعضی از این محاورات هیچ سخنی از نظریه‌ی صُور به میان نیامده است، و در برخی دیگر نیز هیچ اشاره‌ی به تعالی صور، یا دیدگاهی فراتر از دیدگاه سقراط، صورت نگرفته است؛ آنچه آمده است بر پایه‌ی دو مقدمه‌ای است که عقل سلیم همگان قبول دارد: (۱) اگر دو چیز را به نام واحد «ن» بنامیم، آن دو باید در صورت یا ذات واحدی مشترک باشند، صورتی که در هر یک آنها حضور داشته باشد و صفت «ن» بودن را بر آنها ببخشد (یا خودش همان صفت باشد)؛ در غیر این صورت، نامیدن آن دو چیز به یک نام، ناموجه خواهد بود. (۲) عدالت، دینداری و دیگر فضیلت‌ها، واقعیت‌هایی عینی هستند.^{۲۶۰}

۲۶۰. درباره‌ی نظریه‌ی صور در ائوتوفرون نگا: ۲۰۴-۱۹۳، در لاخس ۲۲۳ و بعد، در لوسیپس ۲۵۰-۵، در هیپاس بزرگ ۱۳-۳۰۸.



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

افلاطون یگانه منبع اصلی ما برای شناخت سقراط است. او غالب محاوراتش را به گونه‌ای ساخته است که عنان بحث را سقراط در دست دارد، اما عدم نگارش اثر فلسفی از سوی خود سقراط از یک سو، و استعداد و اصالت فلسفی خارق‌العاده‌ی خود افلاطون از سوی دیگر، باعث شده است که تمیز میان دیدگاه‌های واقعی این دو به صورت مسئله‌ای پایدار درآید.

اکثر پژوهشگران اتفاق نظر دارند که محاوراتی که در این مجلد بررسی شده‌اند، دیدگاه‌های خود سقراط را نشان می‌دهند و تصرف افلاطون در آنها ناچیز است.

