

## غرض ماورای سیاسی مکتوبات سقراطی کسنوفون

شروین مقیمی\*

### چکیده

مکتوبات سقراطی کسنوفون حاوی آن وجهی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است که به فراسوی شیوه‌ی زندگی سیاسی اشاره کرده و تربیت سیاسی را در معنای سلبی آن مد نظر قرار می‌دهد. کسنوفون از این منظر، به تبع استادش سقراط، می‌کوشد تا با موضوع قرارداد بحث در باب طبیعت انسان به جای بحث در باب طبیعت به معنای کلی کلمه، بر این بینش سقراطی مهر تایید بزند که فلسفه‌ی سیاسی، در حکم فلسفه‌ی اولی است. موضوع فیلسوف در مقام مرتبی، طبیعت انسان و بحث در باب زندگی انسانی و چیزهای خیر و شر است، و انسان به مثابه‌ی یگانه موجود لوگوسیک، در ضمن یگانه موجود گشوده به سوی کل است. بدین ترتیب فیلسوف سیاسی در مقام مرتبی، با آغاز کردن از زندگی سیاسی به صورت زنده و بلاواسطه‌ی آن، می‌کوشد مرتبی را از یک سو با محدودیت‌ها مندرج در تحت این شیوه از زندگی، و از سوی دیگر محدودیت‌ها عقل برای چیره‌کردن تام و تمام اصول عقلانی بر زندگی سیاسی آشنا سازد. ما در این مقاله می‌کوشیم تا با طرح بحث از غایت تربیتی مکتوبات سقراطی کسنوفون، به ویژه مموریالیای او، زمینه را برای فهم کلیت فکر فلسفی کسنوفون در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی فراهم گردانیم.

**کلیدواژه‌ها:** کسنوفون، مموریالیایا، فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، شیوه‌ی زندگی سیاسی، شیوه‌ی زندگی فلسفی.

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، moghimima@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰

## ۱. مقدمه

کسنوفون را در کنار افلاطون باید یکی دیگر از مراجع اصلی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی و بدین اعتبار آثار او را یکی از مهمترین منابع برای فهم سرشت تربیتی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی در نظر آورد.<sup>(۱)</sup> آثار کسنوفون را به طور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: مکتوبات سقراطی و مکتوبات غیرسقراطی یا به بیانی دیگر مکتوبات کوروشی. مکتوبات سقراطی آن دسته از نوشته‌های کسنوفون است که سقراط و تعالیم سقراطی در کانون آن جای دارد. این دسته از مکتوبات شامل چهار اثر است: *ممورابیلیا* (یا *خاطرات [سقراطی]*)، *در باب تدبیر منزل*، *آپولوژی*، و *ضیافت*. به نظر می‌رسد مکتوبات سقراطی کسنوفون حاوی آن وجهی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی باشد که به فراسوی شیوه‌ی زندگی سیاسی اشاره کرده و تربیت سیاسی را در معنای سلبی آن مد نظر قرار می‌دهد. در قطب مقابل این آثار، آثار غیرسقراطی یا به بیان ما، کوروشی کسنوفون را داریم که مهمترین آنها البته درباره‌ی تربیت کوروش است که به یک معنا بزرگترین اثر سیاسی کسنوفون محسوب می‌شود. این مکتوب اگرچه در نگاه خوانندگان مدرن یک شبه‌تاریخ در باب کوروش، بنیانگذار پادشاهی هخامنشی است، اما یک اثر تمام‌عیار در فلسفه‌ی سیاسی و بدین اعتبار یکی از مهمترین منابع برای فهم ویژگی‌های اصلی تربیتی در چارچوب فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است. به علاوه *آناکسیس* او را نیز باید در ذیل مکتوبات کوروشی وی طبقه‌بندی کرد؛ مکتوباتی که در عین اشاره به برخی خصیصه‌های اصلی تربیت سیاسی به نحوی ایجابی، در نهایت، یعنی در مقام نتیجه‌گیری، پی‌رنگ فراروی از شیوه‌ی زندگی سیاسی را با خود یدک می‌کشند. تربیت سیاسی در این دسته‌ی دوم از مکتوبات، البته در قیاس با دسته‌ی اول، موضوعیتی به مراتب بیشتر پیدا می‌کند، اما هدایت خوانندگان به سوی در پیش گرفتن زندگی خصوصی، نه تنها از هیچ یک از آنها به طور کلی محو نمی‌گردد، بلکه اتفاقاً در جایی به آنها اشاره می‌شود که خواننده‌ی دقیق بتواند اهمیت آن را دریابد. منظور از تربیت سیاسی در معنای سلبی و ایجابی آن، در اصل اشاره به نسبت میان سعادت‌مندی انسان از یک سو مدخلیت شیوه‌ی زندگی سیاسی در تحقق آن سعادت‌مندی از سوی دیگر است. به عنوان مثال ارسطو در اینکه شیوه‌ی زندگی سیاسی مدخلیتی تعیین‌کننده در سعادت انسان دارد، صریح است. اما این نکته در مورد دو فیلسوف سیاسی سقراطی دیگر، یعنی افلاطون و کسنوفون به نحو دیگری است. اگر فیلسوف سیاسی، شیوه‌ی زندگی سیاسی را واجد مدخلیتی تعیین‌کننده در دستیابی انسان به سعادت تلقی نکنند، آن‌گاه پرسش بنیادین این

است که جایگاه پرداختن به سیاست در کانون فلسفه‌ی او چه معنایی می‌تواند داشته باشد. به نظر می‌رسد فلسفه‌ی سیاسی سقراطی نزد کسنوفون، به مانند افلاطون، دو غرض اصلی را دنبال می‌کند. نخست غرض معرفتی که عبارت است از تربیت نفس‌های مستعد فلسفه از طریق تعلیم دانش در باب طبیعت انسان به عنوان مجرای به سوی دانش در باب کل؛ و دوم غرض سیاسی سلبی. این غرض سلبی همانا تربیت نفس‌های جاه‌طلب سیاسی است که خودش با دو هدف صورت می‌گیرد: کوشش در جهت اعراض آن نفس‌ها از پی‌گیری شیوه زندگی سیاسی (در صورت وجود استعداد)، و کوشش در جهت نشان دادن فضیلت اعتدال در نفس آنها برای پرهیز از ضدیت احتمالی‌شان با شیوه زندگی فلسفی. در این مقاله می‌کوشیم با تمرکز بر مهمترین مکتوب سقراطی کسنوفون، یعنی *ممورابیلیا* یا *خاطرات*، سرشت تربیتی آن را از حیث اشاره به شیوه‌ی زندگی فلسفی در مقابل شیوه‌ی زندگی سیاسی نشان دهیم و بدین معنا آن را در پرتوی آموزه‌ی تربیتی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، یعنی نشان دادن محدودیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی برای تحصیل سعادت شرح کنیم.

## ۲. مکتوبات سقراطی کسنوفون و اشاره‌ی به شیوه‌ی زندگی فلسفی

طولانی‌ترین مکتوب سقراطی کسنوفون، *ممورابیلیا* یا همان *خاطرات سقراطی* است. بخش قابل توجهی از این مکتوب به گفتگوی سقراط با کسانی اختصاص دارد که یا رهبران نظامی و سیاسی بودند و یا قرار بود چنین مناصبی را به دست بیاورند. (بروئل، ۱۳۹۸: ۱۸۶) کسنوفون در فصل ششم از کتاب اول *خاطرات*، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه آنتیفون سوفیست قصد داشت تا مصاحبان سقراط را از او دور کند. آنتیفون اظهار می‌دارد که به زعم او نیز کسانی که فلسفه‌ورزی می‌کنند، از دیگران سعادتمندتر هستند، اما سقراط دقیقاً عکس این را از فلسفه برداشت کرده است. سقراط نه غذای درست و حسابی می‌خورد و نه لباس مناسب می‌پوشد. به علاوه سقراط ثروتی هم ندارد؛ ثروت چیزی است که به زعم آنتیفون موجبات زندگی آزادانه و لذت‌بخش را فراهم می‌آورد. بنابراین از نظر آنتیفون سقراط نه آموزگار سعادت، بلکه آموزگار سعادتمند نبودن است. (Xenophon, 1994: 27-28) سقراط در پاسخ به آنتیفون به این نکته‌ی کلیدی اشاره می‌کند که اتفاقاً اینکه او در ازای آموزش فضیلت به مصاحبان خویش، هیچ پولی دریافت نمی‌کند، موجب می‌شود که مجبور نباشد تا با کسی که دوست ندارد هم‌صحبت گردد. (ibid: 28) در واقع سقراط در اینجا و از رهگذر پاسخ به ایراد آنتیفون، ایرادی که دور کردن مصاحبان سقراط را هدف

گرفته است، بر این نکته صحه می‌گذارد که آنچه از نظر او مقوم زندگی سعادت‌مندان است، آزادبودن در انتخاب مصاحبان است؛ به عبارت دیگر آنچه مقوم سعادت و موجب لذت برای سقراط است، خود سخن یا *logos* است نه پول یا غذا یا لباس. آنتیفون با ایراد به سقراط در صدد است تا شاگردان و مصاحبان او را از وی دور کرده و به نزد خویش بکشاند تا بتواند از قیل آنها پول بیشتری نصیب خود سازد. این به زعم سقراط در تعارض با شیوهی زندگی آزادانه است. فهم سقراط از شیوهی زندگی آزادانه، منوط به صورتی از خودبسندگی است که خصیصه‌ی خدایان است. سقراط در ادامه‌ی پاسخ به ایراد آنتیفون می‌گوید:

آنتیفون، به نظر می‌رسد که شبیه به کسی هستی که فکر می‌کند سعادت، تجمل و ریخت و پاش است. اما من به سهم خودم معتقدم که آنچه الهی (*theios*) است، به هیچ چیز محتاج‌نودن است، اینکه نیازداشتن به کمترین میزان ممکن، نزدیک‌ترین چیز به امر الهی است، و اینکه امر الهی بهترین است، و آنچه نزدیک‌ترین چیز به امر الهی است، نزدیک‌ترین چیز به بهترین است. (ibid: 29)

آنتیفون در پاسخ به دعوی خودبسندگی سقراط و اینکه خواندن کتاب‌های انسان‌های حکیم به صورت دسته‌جمعی یکی از مهمترین نموده‌های زندگی سعادت‌مندان است، این پرسش را مطرح می‌سازد که سقراط چگونه می‌تواند در امور سیاسی برای دیگران سومند باشد در حالی که خود وی به زندگی سیاسی ورود نمی‌کند. به عبارت دیگر از نظر آنتیفون فهم یا شناخت یک چیز مستلزم ورود به آن است. پاسخ سقراط به یک معنا پاسخی است که تامل در آن می‌تواند پرتویی اساسی بر سرشت فلسفه‌ی سیاسی سقراطی و خصیصه‌ی تربیتی آن بیافکند. سقراط می‌گوید:

آنتیفون، من در کدام یک از موارد زیر می‌توانستم بیشتر درگیر امور سیاسی شوم، اینکه خودم به تنهایی به امور سیاسی وارد شوم، یا اینکه توجه خود را به این معطوف کنم که بیشترین تعداد ممکن از انسان‌های توانمند به آن ورود کنند؟ (ibid: 30)

به نظر می‌رسد که این پاسخ در وهله‌ی نخست، ضرورت ورود عملی به یک مبحث برای کسب دانش یا فهم به آن را رد می‌کند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد سقراط از این تلقی مدرنیستی در سیاست دفاع می‌کند که گویی کسی می‌تواند در مقام نظر، به آموزگار تعالیمی عملی تبدیل شود. به عبارت دیگر گویی می‌توان بدون ورود به عرصه‌ی عملی،

درباره‌ی آن «نظریه‌پردازی» کرد و دیگران را در خصوص بهترین شیوه‌های عمل تربیت نمود.<sup>(۲)</sup> اما این تلقی به هیچ روی درست نیست. بروئل تفسیری از این فقره ارائه می‌کند که می‌تواند برای بحث ما راهگشا باشد. او می‌گوید «یکی از نشانه‌هایی که او [سقراط] فکر می‌کرد از طریق آن می‌تواند جوانانی را که از بهترین طبیعت برخوردارند شناسایی کند، یعنی کسانی که او بیشتر از همه می‌خواست با آنها نشست و برخاست کند، این بود که آنها به یادگیری هر آنچه که برای هدایت شریف اجتماعی سیاسی لازم بود تمایل داشته باشند».<sup>(۳)</sup> (بروئل، همان: ۱۸۷) این در واقع از سوی خود کسنوفون نیز صریحاً مورد اشاره قرار گرفته است. در فصل نخست کتاب چهارم *خاطرات*، کسنوفون به این نکته اشاره می‌کند که میل به سودرساندن به انسان‌ها (Xenophon, *ibid*: 111)، از جمله خصایصی بود که سقراط از آن به عنوان یکی از معیارها برای استعدادیابی در میان جوانان استفاده می‌کرد. به عبارت دیگر میل به در پیش گرفتن شیوه‌ی زندگی سیاسی یا به بیان دیگر تشخیص جاه‌طلبی سیاسی از سوی سقراط، یکی از راه‌های او برای شکارکردن جوانان و آغاز وظیفه‌ی تربیتی در قبال آنها بود.<sup>(۳)</sup>

اشاره‌ی کسنوفون به توجه ویژه‌ی سقراط به جاه‌طلبی سیاسی و شریف برخی جوانان به عنوان یکی از نشانه‌های استعداد در نفس آنها، ما را با مقوله‌ی مهم دیگری در شیوه‌ی تربیتی مندرج در فلسفه‌ی سیاسی سقراطی آشنا می‌کند که به یک معنا افلاطون و کسنوفون در خصوص آن اشتراک نظر دارند. فلسفه‌ی سیاسی سقراطی چنانکه بیشتر هم اشاره کردیم، به یک معنا در هیات فلسفه‌ی اولی ظاهر می‌شود. فیلسوف سیاسی سقراطی بدین اعتبار، از عمل سیاسی انسان برای شناخت طبیعت انسان آغاز می‌کند؛ شناختی که در نهایت قرار است مجرای باشد برای شناخت کل به عنوان غایت قصوای فلسفه‌ورزی. (Parens, 1995: xiv) بدین ترتیب تأمل در شیوه‌ی زندگی سیاسی انسان نه فقط نخستین گام در فلسفه‌ورزی بلکه مهمترین جزء آن است، زیرا فهم طبیعت انسان در قیاس با موجودات غیرانسانی، بیشتر از هر جای دیگری از رهگذر فهم مساله‌ی حکومت‌ناپذیری او ممکن می‌گردد. از سوی دیگر توجه سقراط به جاه‌طلبی شریف بعضی از جوانان، می‌تواند موید نسبت میان شیوه‌ی زندگی سیاسی و شیوه‌ی زندگی فلسفی باشد. میل به جاه‌طلبی سیاسی و این عقیده که سعادت از رهگذر شیوه‌ی زندگی سیاسی حاصل خواهد شد، از نتایج بلافصل ابداع سیاست در معنایی بود که یونانیان انجام دادند. سیاست بدین معنا یعنی دغدغه‌مندی نسبت به کسانی که در یک پولیس زندگی می‌کنند؛ و این ضرورتاً با

دغدغه‌مندی نسبت به کسانی که در یک کشور زندگی می‌کنند یکسان نیست. ( Bloom, 2001: 65) سیاست در این معنا با دوستی و فراروی از پیوندهای خانوادگی در ارتباطی وثیق قرار دارد. در واقع حدی از جهان‌شمول‌گرایی (البته در قیاس با محلی‌گرایی ضیق مناسبات خانوادگی) در اینجا دست‌اندرکار است که از یک سو از مرزهای پیوندهای خانوادگی فراتر می‌رود و از سوی دیگر هم‌چنان به معنایی که کیکرو در خصوص فلسفه‌ی سقراط در نظر داشت، انسانی باقی می‌ماند. باید به این نکته اشاره کرد که میان پیوندهای خانوادگی و باورهای الهیاتی نسبتی وثیق برقرار است. از این منظر صرف‌میل به شیوه‌ی زندگی سیاسی، به تبع همان درجه از جهان‌شمول‌گرایی پیش‌گفته، واجد این توان بالقوه هست که بتواند فاصله‌ی خود را با امور غیرانسانی (اعم از امور مادون انسان و ماورای انسانی) حفظ نماید. سیاست در این معنا واجد یک قابلیت بالقوه برای فراروی از خویشتن است. به نظر می‌رسد توجه ویژه‌ی سقراط به جاه‌طلبی سیاسی و شریف‌بعضی از جوانان را می‌توان از این منظر مورد ملاحظه قرار داد.

سقراط در کتاب *چهارم خاطرات* در مقام یک مربی ظاهر می‌شود؛ یعنی در مقام کسی که خود را نسبت به تربیت طبایع خوب (good natures) مشتاق نشان می‌دهد. از این رو توجه به کتاب *چهارم* از حیث بحث ما در این گفتار اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. اشتراوس در شرح خود بر کتاب *خاطرات* به این نکته تصریح می‌کند که «بخش اعظم کتاب *چهارم* (فصول ۲ تا ۷) هسته‌ی آموزه‌ی سقراط را طبق نظم درونی آن - از آغاز تا پایانش ارائه می‌کند. (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۱۳۳) اشاره به «هسته‌ی آموزه‌ی سقراط» همان چیزی است که می‌توان از رهگذر آن، معنای «سیاسی» بودن آن آموزه و معنای «سیاسی» بودن تربیت سقراطی را دریافت؛ اینکه این تربیت قرار است متری را به کجا رهنمون گردد. آیا می‌توان گفت که این تربیت از افق لوگوس سیاسی فراتر نمی‌رود؟ به تعبیر دیگر آیا می‌توان گفت که این تربیت به چیزی فراتر از شیوه‌ی زندگی سیاسی اشاره دارد؟ (بروئل، همان: ۱۸۸)

به نظر سقراط انسان‌ها یا به تعبیری جوانان دارای طبیعت خوب، از رهگذر تربیت است که به بهترین و نافع‌ترین انسان‌ها تبدیل می‌شوند و در عین حال همان‌ها هستند که اگر تربیت نشوند، می‌توانند به بدترین و مضرترین انسان‌ها بدل گردند. ( Xenophon, ibid: 112) در نتیجه تبدیل شدن به بهترین و نافع‌ترین، با تبدیل شدن به بدترین و مضرترین، بر یک زمین واحد می‌رویند: زمین مستعد و طبیعت خوب. در نظر سقراط کسنوفون همه‌ی انسان‌ها در مقام انسان (*anthropos*) از این قابلیت برای بهترین شدن و بدترین شدن

برخوردار نیستند. مخاطب سقراط در امر تربیت، «انسان واقعی» (*aner*) است<sup>(۴)</sup> که از انسان در معنای عام کلمه متفاوت است. در واقع انسان‌هایی که می‌توانند به بهترین و بدترین انسان‌ها تبدیل شوند در واقع امر از حیث برخورداری از طبیعت خوب با هم مشترک‌اند؛ تنها آنان هستند که انسان به معنای واقعی کلمه هستند. آنچه در این خصوص از اهمیت برخوردار است، ضرورت تربیت این انسان‌ها برای بهره‌برداری از این امکانی است که طبیعت در اختیار آنها قرار داده است. از این رو می‌توان گفت نه همه‌ی انسان‌ها، بلکه فقط انسان‌های بهره‌مند از طبیعت خوب هستند که می‌توانند به یک معنا «آزادی» را تجربه کنند، زیرا تجربه‌ی آزادی در معنایی که سقراط از آن مراد می‌کند، به شرط وجود این امکان طبیعی موضوعیت دارد. انسان باید از ناحیه‌ی طبیعت از نوع خاصی از موهبت برخوردار شده باشد تا بتواند سعادت را تجربه کند و این البته شامل حال همه‌ی انسان‌ها نخواهد شد: در اینجا بخت و طبیعت هم‌چنان از مهمترین عوامل محسوب می‌شوند.

اما سقراط در توصیف اینکه طبیعت خوب چه طبیعتی است، به چیزی اشاره می‌کند که مهم به نظر می‌رسد. او طبیعت خوب را به نوعی با بهره‌مندی از یک نفس (*soul*) خوب یکی می‌کند، نه با برخورداری از یک بدن خوب. اینکه نفس نادیدنی است اما بدن دیدنی است، با تربیت «سیاسی» سقراط که می‌تواند معطوف به هدفی فراسیاسی باشد نسبتی دارد. (ibid: 128) منظور سقراط از برخورداری از یک طبیعت خوب، برخورداری از یک نفس مستعد است؛ یک نفس نیرومند، نه یک بدن پرزور. حال باید دید این نفس باید مستعد چه چیزی باشد و اینکه چگونه می‌توان آن را تشخیص داد. نفس یگانه محمل یادگیری است و بدین اعتبار سقراط در مقام یک مربی با نفوس مصاحبان و به عبارتی شاگردان خود سر و کار دارد. نفس مستعد نفسی است که در نهایت بتواند والاترین امکان انسانی را در تمایز از دیگر موجودات متبلور سازد: یعنی به حدّ اعلا رساندن قوای لوگوسیک. کسنوفون فصل ششم از کتاب چهارم *خاطرات* را به محوریت لوگوس در تربیت سقراطی اختصاص می‌دهد. (ibid: 139) ما در ادامه به فصل ششم باز خواهیم گشت، اما در اینجا صرفاً از باب اشاره بگوییم که کوشش تربیتی سقراط از این حیث با کوشش شعرا و سوفیست‌هایی که در فصل نخست کتاب چهارم به آنها اشاره می‌کند (ibid: 113)، هم‌پوشانی مهمی دارد، زیرا آنها نیز تربیت را بر لوگوس متمرکز می‌کردند. اما تفاوت اساسی در کوشش سقراط برای متمایل کردن مصاحبان خویش از توجه به لوگوس سیاسی یا خطابه به لوگوس فراسیاسی یا دیالکتیک بود.

پرسش مهمی که کتاب چهارم پاسخش را مهیا می‌سازد این است که معیار سنجش نفوس برای پی‌بردن به اینکه کدام‌شان از منظر سقراطی «خوب» محسوب می‌شوند، چیست؟ چنانکه گفتیم یکی از مهمترین این سنجه‌ها، جاه‌طلبی سیاسی است. جاه‌طلبی شریف یا جاه‌طلبی سیاسی یکی از نشانه‌هایی است که باید از سوی مربی سقراطی جدی گرفته شود. به زعم سقراط میل به حکمرانی، می‌تواند با میل به حکمت در معنای *philosophos* نسبتی داشته باشد. از این رو سقراط در مقام یک فیلسوف (یا عاشق حکمت)، یعنی در مقام یک «شکارگر ماهر» به آن معنایی که در ضیافت افلاطون می‌بینیم ( Plato, 203 e: 2001)، دام خود را برای نفس‌هایی شبیه به نفس اُتودموس پهن می‌کند. اغواگری سقراط برای شکار اُتودموس زیبا، به زیباترین وجه در کتاب چهارم بازتاب یافته است. اُتودموس اذعان می‌کند که تمام هم و غم او در جمع‌کردن مکتوبات انسان‌های حکیم، تبدیل‌شدن به یک انسان درخور برای امور سیاسی و واجد قابلیت حکمرانی و سودمند برای دیگر انسان‌هاست. (Xenophon, *ibid*: 115-116) با این حال باید در نظر داشته باشیم که طبیعت «خوب» به یک معنا زمانی بر ملا می‌گردد که از رهگذر تربیت سقراطی معلوم شود که مصاحب مورد نظر، از این قابلیت برخوردار است که از میل شدیدش به برتری‌جویی سیاسی فراتر برود. از این روست که اُتودموس هنوز از این حیث آزموده نشده است و نمی‌توان گفت که او دارای یک طبیعت خوب بود. (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۱۴۰) سقراط در عین صحنه‌نهادن بر میل اُتودموس به عنوان میلی معطوف به شریف‌ترین فضیلت و بزرگترین صنعت، یعنی صنعت شاهانه، نخستین قدم را برای تربیت این نفس مستعد برمی‌دارد؛ قدمی که در عین حال سقراطی‌ترین قدم و به یک معنا، یعنی از منظر شهر، فاسدکننده‌ترین اقدام او در مواجهه با جوانان است. او از اُتودموس می‌پرسد: آیا خوب‌بودن در امر حکومت می‌تواند بدون عادل‌بودن ممکن باشد؟ (*ibid*) دیالوگ سقراط با اُتودموس با بحث بر سر مصادیق عدالت و بی‌عدالتی ادامه می‌یابد. در ابتدا اُتودموس خیلی سریع تصدیق می‌کند که دروغ‌گویی، فریفتن، صدمه‌زدن، و به بردگی‌کشاندن از مصادیق بارز بی‌عدالتی است. اما سقراط از روش حیرت‌افکنی همیشگی خود استفاده می‌کند و می‌پرسد آیا به بردگی‌کشاندن یک شهر متخاصم از سوی یک فرماندهی نظامی، یا فریفتن در حین نبرد، یا دزدیدن و قاپیدن اموال دشمنان در میدان جنگ، می‌تواند مصادیق بی‌عدالتی باشد. اُتودموس بلافاصله می‌گوید خیر و آنها را از مصادیق عدالت اعلام می‌کند. (*ibid*: 116-17)

سقراط از رهگذر این کار در پی سنجش وزن استعداد اُتودموس برای از راه به‌درشدن یا



فاسدشدن است؛ فاسدشدنی که در قاموس فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، عین تربیت و عین قدم‌نهادن در مسیر سعادت است، زیرا نفس مستعد را با تناقض‌های مندرج در تلقی متعارف از فضایل اخلاقی آشنا کرده و بر او نقش حیرت می‌زند. سقراط می‌خواهد ببیند نفس اُتودموس تا چه پایه مانند بدن او زیباست.

سقراط در ادامه به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازد که از دایره‌ی تقسیم‌بندی دوست/دشمن در ذهن اُتودموس فراتر می‌رود. تا اینجا اُتودموس با تکیه بر تلقی رایج، دروغ‌گویی، فریب، آسیب‌رساندن و به بردگی کشاندن را در مورد دوستان، بی‌عدالتی و در مورد دشمنان، عدالت تلقی می‌کرد. حالا سقراط می‌پرسد اگر یک فرمانده نظامی در میدان نبرد برای غلبه بر ناامیدی‌ای که بر سربازانش مستولی شده است به آنها دروغ بگوید، یا اگر کسی برای درمان بیماری فرزندش با ریختن دارو در غذای او، وی را بفریبد، یا اگر کسی سلاح دوست خودش را از ترس اینکه او با این سلاح به خودش آسیب برساند، از او بدزدد، آیا باز هم عملی عادلانه انجام داده است؟ (ibid: 117) در واقع سقراط می‌خواهد بگوید بحث عدالت از تمایز ساده و کامن‌سنسیکال دوست/دشمن فراتر رفته و ابعادی مهم‌تر پیدا می‌کند. در واقع سقراط می‌خواهد ببیند آیا اُتودموس این نکته را درمی‌یابد که معیار اصلی در فهم عدالت و بی‌عدالتی، نه در نفع دوست یا در ضرر دشمن، بلکه در حکمت نهفته است. فقط کسی که می‌داند چه چیزی به سود دوستان اوست، می‌تواند عادلانه عمل کند. بنابراین همانطور که نویسنده‌ای که به نحوی ارادی غلط بنویسد، از نویسنده‌ای که به نحوی غیرارادی غلط می‌نویسد ماهرتر است، کسی که چیزهای عادلانه را می‌شناسد از کسی که آنها را نمی‌شناسد، عادل‌تر است. (ibid: 118) معیار اصلی در اینجا حکمت یا دانایی در خصوص چیزهای عادلانه است. در واقع بحث بر سر دانستن یا معرفت‌داشتن نسبت به چیزهای خوب و شریف است.

چنانکه پیداست اُتودموس دچار حیرت می‌شود و نهایتاً عجز خود را در پاسخ به پرسش‌های سقراط آشکار می‌سازد. او اذعان می‌کند که علی‌رغم آنکه دوبار به معبد دلفی رفته است، نوشته‌ی حک شده بر آنجا («خودت را بشناس») را جدی نگرفته است، زیرا فکر می‌کرده که می‌داند (ibid: 119-120). تربیت در قاموس فلسفه‌ی سیاسی سقراطی از همین مسیر می‌گذرد: تامل دیالکتیکی در مشهورات و مقبولات؛ مواجهه با مشکلات و تناقضات آنها؛ دچار حیرت شدن؛ و در نتیجه کوشش برای رسیدن به معرفت به نفس. این سیر به خودی خود واجد یک جهت‌گیری اساسی است و به هیچ وجه ختی محسوب نمی‌شود:

عبور از جاه‌طلبی سیاسی به جاه‌طلبی معرفتی. معرفت به نفس از رهگذر معرفت‌یافتن به چیزهای «خوب» و «بد» محقق می‌گردد. (ibid: 121) اُتودموس بار دیگر با تکیه بر این عقیده‌ی خود که می‌داند خوب و بد چیست، اظهار می‌دارد که سلامتی خوب است و بیماری بد. اما سقراط به او نشان می‌دهد که در برخی موارد بیماری هم، اگر به یک چیز خوب منتهی شود، می‌تواند خوب باشد: مثل شرکت‌نکردن در یک لشگرکشی مفتضحانه و شرم‌آور و تلف‌نشدن در آن. (ibid) اُتودموس می‌پذیرد و اعلام می‌کند که پس آنچه فی‌نفسه و بدون قید و شرط خوب است، حکمت است. سقراط باز هم او را با اشاره به سرنوشت داندالوس، پالامیدس و حکمایبی که توسط شاهان ربوده شده و به بردگی کشانده شده‌اند، رد می‌کند. (ibid: 122) در مورد فقر و ثروتمندبودن هم اُتودموس، دیدگاه متداول را بیان می‌کند: اینکه فقیر کسی است که کمتر از آنچه نیاز دارد، پول دارد و ثروتمند کسی است که بیشتر از آنچه نیاز دارد، پول دارد. اما سقراط می‌گوید با این وصف اگر کسی از صنعت تدبیر منزل برخوردار باشد، می‌تواند با ملاحظه خرج کند و از این طریق در عداد ثروتمندان قرار بگیرد، در حالی که جبارانی که در عین برخورداری از پول و اموال فراوان، هنوز هم به آن احساس نیاز می‌کنند، در زمره‌ی فقرا قرار می‌گیرند. (ibid: 123) اُتودموس در وضعیتی قرار می‌گیرد که بسیاری از مصاحبان سقراط او را در همینجا ترک کرده و دیگر نزد وی بازمی‌گردند؛ وضعیتی شرم‌آور که نتیجه‌ی برملاشدن جهل آنهاست. آگاه‌شدن به این جهل، وجه مهمی از معرفت به نفس است. معرفت به نفس از رهگذر شرمگین‌شدن و شکسته‌شدن غرور حاصل می‌آید. اصولاً زندگی مبتنی بر واریسی مداوم که یگانه زندگی‌ای است که از نظر سقراط ارزش زیستن دارد، به معنای زندگی‌ای است که احترام در معنای عرفی و متداول کلمه را برنمی‌تابد، زیرا زندگی مبتنی بر واریسی مداوم، مستلزم مشاهده‌ی دقیق است و مشاهده‌ی دقیق به یک معنا با احترام ناسازگار است. (اشتراوس، همان: ۱۴۵) کسنوفون وضعیت اُتودموس را بعد از این گفتگو با سقراط این‌چنین وصف می‌کند:

اما اُتودموس بر آن شد که جز از رهگذر مصاحبت با سقراط تا جایی که ممکن است، هیچ راه دیگری برای اینکه بتواند به انسانی تبدیل شود که ارزش توجه داشته باشد، وجود ندارد. و او از آن پس او [سقراط] را مگر از سر اجبار و اضطرار ترک نکرد، و حتی از برخی از فعالیت‌های سقراط تقلید می‌کرد. و وقتی او به نوبه‌ی خود تشخیص داد که وضعیت او این است، تا جای ممکن کمتر خود را ناراحت کرد و به روشن‌ترین و ساده‌ترین روشی، آنچه را که معتقد بود باید بداند و آنچه را به عقیده‌ی او بهترین چیزی بود که او باید دنبال می‌کرد، تبیین نمود. (Xenophone, ibid: 124)

آنچه اُتودموس کسب کرده بود، در وهله‌ی نخست فضیلت اعتدال (moderation) بود. بی‌جهت نیست که کسنوفون فصل سوم کتاب چهارم را با بحث در باب اعتدال آغاز می‌کند: اینکه سقراط قبل از آنکه مصاحبان خود را در فن سخن گفتن و عمل کردن ماهر کند، می‌کوشید تا ابتدا فضیلت اعتدال را در نفس آنها بنشانند. (ibid: 124) بارزترین وجه از اعتدال به یک معنا اعتدال از رهگذر به رسمیت‌شناختن نقش تعیین‌کننده‌ی خدایان در زندگی انسان‌ها است. اعتدال بدین معنا در مقابل هوبریس [یا تفرعن] قرار می‌گیرد. نکته‌ی کلیدی در اینجا این است که تربیت سقراطی در این سطح، یعنی در سطحی که درخور مخاطبی چون اُتودموس باشد (نه مخاطبی چون آریستودموس در فصل چهارم کتاب اول) مستلزم بحث از خدایان و تأکید بر نفس است نه بحث از طبیعت. این آن لحظه‌ای است که فلسفه‌ی سیاسی سقراطی به معنای سیاست فلسفی او بهتر از هر جای دیگری آشکار می‌گردد. جدی‌گرفتن خدایان اَلَمپی به عنوان خدایان قانونگذار و خدایانی که توجه انسان‌ها را طلب می‌کنند، از ویژگی‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است که آن را از روایت پیشاسقراطی‌اش متمایز می‌کند. خدایان هم نور، زمین، آب و آتش را برای انسان فراهم کرده‌اند و هم حیوانات را برای استفاده‌ی او خلق کرده‌اند. باور به توجه تام و تمام خدایان به انسان‌ها و سرنوشت آنها، یکی از مقومات حکومت‌پذیرکردن انسان‌ها است و به نظر می‌رسد فلسفه‌ی سیاسی سقراطی به روایت کسنوفون، به موازات مسیری که روایت افلاطونی از آن ارائه می‌کند، تلاش می‌کند تا نشان دهد که فیلسوف در این مسیر نه تنها یک مخالف‌خوان نیست، بلکه کسی است که وجودش برای اقناع نفوس مهمترین شهروندان از حیث تداوم یک رژیم سیاسی، ضروری است.<sup>(۵)</sup> اما کسنوفون در فصل سوم کتاب چهارم به نکته‌ای از زبان سقراط اشاره می‌کند که می‌تواند سرشت دوگانه‌ی تربیت سقراطی را آشکار سازد. سقراط در آنجا بر ضرورت چیزی در سیاست تأکید می‌کند که می‌توان از آن تحت عنوان «باور به غیب» یاد کرد. او به اُتودموس گوشزد می‌کند که خود خدایان، غایب و نادیدنی هستند، اما ما آنها را از رهگذر کارهایشان می‌شناسیم. او خدایان را با خورشید مقایسه می‌کند که اگرچه به یک معنا دیدنی‌ترین چیز است، اما نمی‌توان در آن نگرست، زیرا خیره‌شدن در آن موجب کوری و ندیدن چیزهای حتی کمتر دیدنی می‌شود. (ibid: 127) به نظر می‌رسد تامل در این نکته از حیث فهم سرشت تربیت سقراطی به ویژه از منظر افلاطونی-کسنوفونی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. این بدان معناست که هم فلسفه و هم سیاست به نوعی مستلزم کوششی اقناعی برای اثبات وجود امر غایب و

نادیدنی است. باور به وجود خدایان، خدایانی که سرپیچی از قوانین جهانشمول‌شان حتماً و ضرورتاً به مجازات منتهی می‌گردد (برخلاف قوانین انسانی که می‌توان تحت شرایطی از آنها سرپیچی کرد و مجازات نشد) (ibid: 134)، مهمترین پشتوانه‌ی الهیاتی قوانین در هر رژیم سیاسی است. درواقع پشتوانه‌ی اقلیتی و الهیاتی هر مجموعه از قوانینی می‌بایست اموری نادیدنی باشند و گرنه اعمال آنها حتی در کوتاه‌مدت هم ناممکن به نظر می‌رسد. پرداختن فیلسوف سیاسی به قانون از این منظر و تمهید الهیاتی به عنوان پشتوانه‌ی رتوریکال و اقلیتی برای قوانین مطلوب (که در نهایت بتواند به سود شیوه‌ی زندگی فلسفی تمام شود)، آن جنبه‌ی سلبی از تربیت سیاسی ذیل فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است؛ همان چیزی که سقراط پساگشت را از سقراط پیشاگشت جدا می‌کند.<sup>(۶)</sup> اما او در این فقره، خدایان نامرئی را با خورشید مقایسه می‌کند. این مقایسه محل اشکال است زیرا خورشید مثل خدایان نامرئی نیست و اگرچه نمی‌توان مستقیم در آن خیره شد، اما می‌توان عکس آن را بر آب یا بر هر سطح صیقلی دیگری دید. آیا می‌توان از رهگذر تشابهی که سقراط میان خدایان و خورشید برقرار می‌سازد، به تمایز بنیادین آنها راه بُرد و آن را بسط داد؟ آیا می‌توان گفت اشاره به ضرورت باور به امر غایب در مورد خورشید، با ضرورت باور به امر غایب در مورد خدایان تفاوتی بنیادین با یکدیگر دارند؟ باور به امر غایب در مورد خورشید هم خصلتی سیاسی دارد و هم خصلتی معرفتی. توصیه به خیره‌نشدن در نور خورشید، منع از کوری متعاقب آن است. اما کوری نسبت به چه چیزی؟ به نظر می‌رسد نسبت به ضرورت کوشش فیلسوف برای اقلیت شهر در خصوص باور به غیب در خصوص خدایان. کوششی که فیلسوفان پیشاسقراطی به واسطه‌ی فقدان معرفت به نفس (یعنی فقدان درجه‌ی وابستگی‌شان به شهر و عقاید سیاسی)، آن را نادیده انگاشتند. اما این کوشش برای ترغیب شهر به باور به غیب در خصوص خدایان، چنانچه مخاطبان خاص خود، یعنی آن طبایع خوب را پیدا کند، می‌تواند محملی باشد برای فراروی از شیوه‌ی زندگی غیرفلسفی و عطف نظر به شیوه‌ی زندگی فلسفی: یعنی شیوه‌ای که علی‌القاعده مستلزم میل به لذتی است که در تحلیل نهایی از لذات جسمانی، یعنی لذات ناشی از امور مرئی فراتر می‌رود.

بنابراین باید از رهگذر روایت کسنوفونی از سقراط در کتاب چهارم، به ویژه نکته‌ای که کسنوفون در فصل هفتم کتاب چهارم به آن اشاره می‌کند، از سرشت دوگانه‌ی تربیت سیاسی سقراطی پرده برداشت. کسنوفون فصل هفتم کتاب چهارم را این‌گونه آغاز می‌کند:

بنابراین از آنچه گفته شده است روشن است که به عقیده‌ی من، سقراط قضاوت خودش را صرفاً برای آنهایی که با او معاشرت می‌کردند، اعلام کرد. من اکنون خواهم گفت که او چگونه نسبت به خودبستگی آنها در فعالیت‌هایی که برای‌شان مناسب بود توجه نشان می‌داد. (ibid: 145)

اگر به فصل نهم از کتاب *دوم خاطرات رجوع کنیم*، می‌بینیم که کسنوفون در آنجا شمه‌ای از خصیصه‌ی کسانی که می‌توانستند معاشران «واقعی» سقراط لقب بگیرند را آشکار می‌سازد: «کسانی که آرزومند آنند که سرشان به کار خودشان باشد، زندگی در آتن را دشوار می‌یابند». (Ibid: 66) این نکته‌ی مهمی است و نشان می‌دهد جاه‌طلبی شریف یا سیاسی، از دو حیث می‌توانست توجه سقراط را به‌گزینش معاشران یا مصاحبان او برانگیزد. نخست کسانی که از یک جاه‌طلبی سیاسی شدید برخوردار بودند (مثل کریتیاس و آلکیبیادس)، و دوم کسانی که می‌توانستند از رهگذر تربیت سقراطی به امری معطوف شوند که به یک معنا در فراسوی شیوه‌ی زندگی سیاسی قرار داشت. همان‌گونه که اشتراوس تأکید می‌کند، وظیفه‌ی تربیتی سقراط یا جهت‌گیری فلسفه‌ی سیاسی سقراطی در خصوص گروه نخست، در بهترین حالت نشان‌دهنده‌ی اعتدال در نفس انسان‌های برخوردار از جاه‌طلبی سیاسی شدید بود. *اعتدال* به مثابه‌ی یک فضیلت، دقیقاً در مقابل *هوریریس* قرار می‌گیرد. اعتدال مهترین اصل در تربیت سیاسی سقراطی است. اعتدال (چنانچه در جریان تربیت موفق از آب دربیاید) موجب می‌شود تا تربیت‌شوندگان جاه‌طلبی مثل آلکیبیادس و کریتیاس، از تبدیل‌شدن به انسان‌های جبار دور بمانند. در عین حال تأکید سقراط بر اعتدال، تأکیدی است که وجهی معرفتی نیز دارد و می‌تواند موبد جنبه‌ی مهم دیگری از فلسفه‌ی سقراطی باشد: اعتدال به مصاحبان سقراط (به ویژه گروه دوم) می‌آموزاند که فلسفه اساساً امری است در میانه؛ فلسفه دقیقاً به معنایی که سقراط در روایت خود از دیوتیما در دیالوگ *ضیافت افلاطون* عنوان می‌کند، زیستن در میانه‌ی شکاکیت تام و جزمیت است. (اشتراوس، ۱۳۹۸: ۷-۶) فلسفه بدین معنا یک راه یا یک شیوه است؛ یک شیوه‌ی زندگی. چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم سقراط در گفتگو با آنتیفون سوفیست، به این اصل اساسی اشاره می‌کند. او در آنجا نشان می‌دهد که هیچ چیز لذت‌بخش‌تر از خواندن کتاب‌های حکیمان گذشته به همراه دوستان نیست. درواقع دوستان (friends) همان معاشران واقعی سقراط هستند که باید آنها را از دیگر رفقا (comrades) یا هم‌صحبت‌های سقراط متمایز کرد. همه‌ی مصاحبان سقراط دوستان یا معاشران او محسوب نمی‌شوند. بخش عمده‌ای از زندگی سعادت‌مندانه که در

شیوه‌ی زندگی فلسفی در معنای سقراطی تبلور می‌یابد، نفس امکان دیالوگ و گفتگو با دوستان بر سر حکمت است؛ این همان وجهی است که ضرورتاً باید آن را از اینکه مضمون آن دیالوگ چیست، یا از اختلافات مندرج در عقاید فیلسوفان یا عقاید دوستان فلسفی در باب موضوعات مختلف، متمایز کرد. در واقع بخش اعظم تلقی سقراطی از فلسفه و سعادت‌مندی مندرج در تحت شیوه‌ی زندگی فلسفی، معطوف به مقوله‌ی دوستی است. هیچ‌کس در ادبیات غربی برتر و بالاتر از داشتن دوستان «خوب» نیست. (Xenophon, ibid: 50) باید متذکر شویم که تأکید کسنوفون بر مقوله‌ی دوستی نزد سقراط ما را با ویژگی اصلی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، یعنی محوریت/روس در آن فلسفه رویارو می‌سازد. فیلسوف سیاسی سقراطی بر خلاف فیلسوفان پیشاسقراطی یا خود سقراط پیشاسقراطی، موجودی/اروسیک است؛ یعنی به انسان و به امیال او و به طور کلی به زمینه‌های انسانی امور فرانسانی (که غایت تامل فلسفی محسوب می‌شوند)، کاملاً توجه دارد. این خصیصه سرشت خاص تربیت سقراطی را برملا می‌سازد. توجه دادن به زمین به جای آسمان (یعنی خصیصه‌ی فلسفه‌ی سقراطی)، فقط به معنای یک تاکتیک برای حفاظت از شیوه‌ی زندگی فلسفی و در نهایت گسستن از زمین و عطف توجه تام و تمام به آسمان نیست. زمینی بودن، یا به یک معنا/اروسیک بودن، با خود فعالیت فلسفی در پیوند بوده و به نوعی امکان آن را فراهم می‌آورد. (Cicero, 1966: 435) لذت شیوه‌ی زندگی فلسفی، لذتی/اروسیک در معنای خاص و معنای متداول آن، هر دو است. فهم این تعبیر که «فلسفه‌ی سیاسی در این معنا، فلسفه‌ی اولی است»، تنها از رهگذر فهم همین خصیصه ممکن می‌گردد.

فهم این خصلت/اروسیک که تربیت سقراطی بر بنیاد آن استوار می‌شود، منوط به فهم همان چیزی است که از آن تحت عنوان شیوه‌ی زندگی میانی، یا در میان‌بودگی شیوه‌ی زندگی فیلسوف سخن گفتیم. سقراط در فصل اول کتاب دوم *خاطرات* بابی را می‌گشاید که فهم ابعاد آن ما را به تامل در مکتوب سقراطی دیگر کسنوفون، یعنی در *باب تدبیر منزل* هدایت می‌کند. در آنجا شاهد نقل قولی از پرودیکوس در خصوص رقابت دو شخصیت **فضیلت** و **رذیلت** برای جلب نظر هراکلس به سوی خود هستیم. وقتی **فضیلت** می‌خواست با متانت هراکلس را به سوی خود جلب کند، **رذیلت** به نحوی خالی از متانت و به هیات یک فاحشه‌ی پر زرق و برق به میان دوید و وعده داد که اگر هراکلس او را برگزیند، لذت‌بخش‌ترین و آسان‌ترین زندگی را برایش رقم خواهد زد؛ زندگی بدون دردسر، بدون عرق‌ریختن، بدون جنگ و همراه با لذت و خوشی و تمتعات جسمانی.

(ibid: 39) اما سپس این بانوی فضیلت است که وارد می‌شود و خطاب به هراکلس می‌گوید که اگر از او پیروی کند، به کسی تبدیل خواهد شد که کارهای شریف و والا را به بهترین شکل ممکن انجام خواهد داد، اما این کار مستلزم مشقت، کار و زحمت و توجه به خدایان است. (ibid: 40) در اینجا شاهد دوگانه‌ی مشهور و متداولی هستیم که بن و اساس تشکیل و تداوم هرگونه اجتماع انسانی است. مهمترین ویژگی فضیلت تحسین‌شدن از ناحیه‌ی شهر و مهمترین ویژگی رذیلت، بی‌آبرویی و تحسین‌نشدن است. این نکته‌ی مهمی است که ما را به توجه در باب محوریت «شرم» در سیاست وادار می‌کند. کارکرد اصلی فضیلت و رذیلت در نهایت ایجاد شرم و کمک به حکومت‌پذیرکردن موجود انسانی است. اما پرسش اصلی که مطرح می‌شود این است که آیا روایت کسنوفون از این خاطره‌ی سقراطی، به معنای تحدید دایره‌ی امکان‌های زندگی ذیل همین دو شیوه است؟ آیا برای آنکه در پیشگاه شهر شرمگین نباشیم، یگانه راه این است که توصیه‌ی بانوی فضیلت را سرلوحه قرار داده و شیوه‌ی زندگی فضیلت‌مندان یا به تعبیر رساتر، اخلاقی را در پیش بگیریم؟ پاسخ به این پرسش بدون شک در خصوص برخی از مصاحبان سقراط مثبت است. اما سقراط چنانکه قبلاً گفتیم، «با همه به یک شیوه مواجه نمی‌شد». (ibid: 112) آریستیپوس که مصاحب سقراط در فصل اول کتاب دوم *خاطرات* است، در صدد یافتن راهی میانه بود، اما او به شیوه‌ی غیرسقراطی آن را می‌جست، یعنی به شیوه‌ی غیراروسیک: یعنی از رهگذر محصورنکردن خود در ذیل یک رژیم و همواره بیگانه یا غریبه باقی ماندن. (ibid: 36) سقراط به او گوشزد می‌کند که «آیا فکر می‌کنی که چون یک بیگانه هستی، از بی‌عدالتی در امان خواهی بود؟» (ibid: 37) سقراط نمی‌گوید که یافتن این راه میانه ناممکن است، بلکه می‌گوید به شیوه‌ی آریستیپوسی ناممکن است. شیوه‌ی سومی که سقراط بر آن تأکید دارد، نه شیوه‌ی صرفاً غیرسیاسی آریستیپوس است و نه شیوه‌ی صرفاً سیاسی جاه‌طلب‌هایی مثل کریتیاس یا آلکیبیادس<sup>(۷)</sup> (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۶۹) که در صدد بودند با تبدیل‌شدن به یک جنبار، از بی‌عدالتی فرار کنند.<sup>(۸)</sup>

شیوه‌ی سقراط را می‌توان در مکتوب در باب *تدبیر منزل*، یعنی یکی دیگر از چهار مکتوب سقراطی کسنوفون، با وضوح بیشتر ملاحظه کرد. سقراط در فصل یازدهم این مکتوب، در گفتگو با ایسخوماخوس جنتلمن<sup>(۹)</sup>، با کوشش در جهت بازتعریف تعبیر جنتلمنی، می‌کوشد تا بر شیوه‌ی زندگی فلسفی به عنوان اصلی‌ترین بدیل برای همه‌ی شیوه‌های دیگر زندگی، پرتویی بیافکند. او در جایی از این فصل به معنای عرفی جنتلمنی

اشاره می‌کند که عبارت است از انجام سه کار در آن واحد، البته به شیوه‌ای شریف و زیبا: انجام امور مربوط به سلامتی و نیرومندی، تمرین برای جنگیدن، و توجه به کسب ثروت. (کسنوفون، ۱۳۹۶: ۷۷) چنانکه می‌بینیم فعالیت‌های مزبور هم عشق به افتخار را در برمی‌گیرد و هم عشق به ثروت را که به طور کلی به دو شیوه‌ی اصلی زندگی در میان شیوه‌های غیرفلسفی منتهی می‌گردد. اما سقراط پیشتر در همان فصل، از رهگذر بیان آیرونیک خویش، به داستانی اشاره می‌کند که پس از دیدن «اسب جدید نیکیاس» برایش رخ داده بود. سقراط با دیدن آن اسب جدید به ستوربان نزدیک شده و از او پرسیده بود: «آیا این اسب ثروت زیادی دارد؟» ستوربان هم با تعجب به او گفته بود «چگونه یک اسب می‌تواند ثروتمند باشد؟» سقراط با بیان این سخن خطاب به ایسوخوماخوس می‌گوید:

در آن موقع من با شنیدن اینکه یک اسب فقیر می‌تواند به واسطه‌ی برخورداری از نفسی که طبیعتاً خوب است به اسبی خوب تبدیل بشود، خیالم آسوده شد. (همان: ۷۳)

سقراط در اینجا می‌کوشد تا معنای عرفی جنتلمن بودن، یعنی شریف [زیبا] و خوب بودن را به نحوی ریشه‌ای دستخوش تغییر سازد. این کوشش در اصل کوششی برای فراروی از خود عرف و به اصطلاح مشهورات است. اینکه جنتلمن کامل بودن از رهگذر تلقی عرفی ضرورتاً مستلزم ثروتمند بودن است، در اینجا کنار گذاشته می‌شود. برای جنتلمن بودن نه تنها انطباق با تلقی‌های عرفی لازم نیست بلکه فراروی از آنها ضرورت پیدا می‌کند. جنتلمن عرفی از آن رو همواره باید ثروتمند باشد که بتواند از رهگذر فضیلت سخاوت و آزادگی، وجه مهمی از کارکرد جنتلمنی را محقق سازد. به عبارت دیگر جنتلمن کسی است که همواره به دوستانش و در سطحی عام‌تر، به هم‌وطنان و همشهریانش، سود می‌رساند و موجبات خیر را برای آنها فراهم می‌سازد. (همان: ۷۹-۸۰) <sup>(۱۰)</sup> اما قبلاً در *خاطرات* به این نکته التفات یافتیم که به زعم کسنوفون، سقراط کسی است که در قیاس با هر کس دیگری، چه از طریق فعلی که انجام می‌داد، چه از طریق کاراکتری که داشت و چه از طریق گفتگو کردن، بیشترین سود را به دوستانش می‌رساند. (Xenophone, ibid: 18)

بنابراین شیوه‌ی زندگی سقراطی، یعنی فعلی که انجام می‌دهد، و شخصیتی که دارد، در کنار کار اصلی او که گفتگو کردن است، صورت جدیدی از جنتلمنی است که اتفاقاً به اعتبار سودی که برای دوستانش در عام‌ترین معنای کلمه دارد، می‌باید جنتلمنی به معنای دقیق کلمه نامیده شود. آنچه در اینجا دستخوش تغییری اساسی شده است، معنای ثروت است. ثروت دیگر معنای عرفی خود را ندارد بلکه به جای برخورداری از پول می‌تواند به معنای



برخوداری از چیزهای دیگری باشد که خصلتی غیرجسمانی تر دارند. شاید در راس آنها بتوان به برخورداری از دوستان خوب اشاره کرد. ثروت واقعی در داشتن دوستان خوب است (ibid: 50)؛ کسانی که حتی در مواقع لزوم می‌توانند به شخص پول هم بدهند. (کسنوفون، ۱۳۹۶: ۳۵) اما این دوستان خوب در واقع از رهگذر کارکردن بر روی نفوس است که به دست می‌آید. سقراط از این حیث استاد نظرکردن در نفوس انسان‌ها و شکار نفس‌های زیبا است. صناعت مزبور در واقع از مهمترین خصیصه‌های تربیت فلسفی در چارچوب فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است و به همین معنای سقراطی، یعنی از طریق برخوردارشدن از بهترین دوستان، انسان را صاحب ثروتی بی‌کران می‌سازد. به بیان لئو اشتراوس این بدان معناست که علی‌رغم تلقی کسی چون کریتوبولوس در ابتدای در باب تدبیر منزل، «سقراط به شیوه‌ی خودش از صناعت افزایش ثروت برخوردار است. بنابراین آن صناعت به بهترین زندگی تعلق دارد.» (اشتراس، ۱۳۹۶: ۱۲۷)

شیوه‌ی زندگی سقراطی چنانکه گفتیم شیوه‌ای بینابینی است؛ همان راه سوم. در فصل دوازدهم در باب تدبیر منزل، ایسخوماخوس علاوه بر اشاره به ویژگی سخاوت، بر اصلی تاکید می‌کند که از مقومات جنتلمنی است. این اصل «جدیت» است. ایسخوماخوس در مقام یک جنتلمن کامل در معنای عرفی کلمه، معتقد است که «بسیاری از انسان‌ها تمایل ندارند برای نائل شدن به خیرهایی که خواهان‌شان هستند، جدیت داشته باشند.» (همان: ۸۰) به زعم ایسخوماخوس جنتلمن، «جدیت» امری است که می‌تواند جای حکمت را بگیرد. او در فصل بیستم تصریح می‌کند که ناکامی برخی در کسب ثروت، فقدان «جدیت» است نه ابداع چیزی حکیمانه برای استفاده در کارهای شان. (همان: ۱۰۱) در اینجا میان معنای عرفی و کامن سنسیکال جنتلمنی، جدیت، و ثروت (یا پولداربودن)، نسبتی وثیق برقرار است. برای یک جنتلمن در این معنا عدم‌جدیت در امر کسب ثروت یا بی‌مبالاتی در این کار، گناهی نابخشودنی است. بی‌جهت نیست که ایسخوماخوس آموختن جدیت را تنها برای کسانی ممکن می‌داند که در برابر شراب بتوانند خود را ضبط و مهار کنند؛ و نیز کسانی که بتوانند در برابر خواب خویش‌نثار باشند. (همان: ۸۰) تاکید ایسخوماخوس بر کنترل در برابر شراب و خواب، مویده ویژگی‌های غیراروسیک و به بیانی غیرفلسفی جنتلمن کامل در معنای عرفی آن است. ما هم در ضیافت افلاطون و هم در ضیافت کسنوفون، و حتی در ضیافتی که کوروش در درباره‌ی تربیت کوروش<sup>(۱۱)</sup> برپا می‌کند، نقش محوری شراب از یک سو و عدم‌جدیت را می‌بینیم. حضور دلگداز در ضیافت کسنوفون که از دیگر مکتوبات سقراطی

اوست، و تاکید بر ضرورت برهم‌زدن جدیت در ضیافت (کسنوفون، ۱۳۹۷: ۲۴۶) و شراب‌ریزی و سرودخوانی (همان: ۲۴۷)، مویذ این است که شیوه‌ی بینابینی سقراط نمی‌تواند در «جدیت» ایسخوماخوشی منحصر گردد. در تربیت کوروش نیز کسنوفون از زبان کوروش از رهگذر مقایسه‌ی خوابیدن با مرگ، بر اهمیت نفس و مفارقت آن از جسم تاکید می‌ورزد. (Xenophone, 2001: 271) در آنجا بحث فراغت، خوابیدن و مرگ در کنار بحث اثبات رتوریکال نفس مطرح می‌شود. این چیزی است که در قاموس ایسخوماخوسی، می‌تواند به عدم «جدیت» تعبیر شود. این از آن روست که او نمی‌تواند به فهم آن بینابینی بودن، به فهم آن راهی که از میان جدیت و عدم‌جدیت می‌گذرد، نائل بیاید. فلسفه راهی است میان، و یا به تعبیری فراسوی جدیت و سنگینی از یک سو و سبکی و سبک‌سری از سوی دیگر؛ راهی میان و یا فراسوی تراژدی و کمدی. بودن در میان تراژدی و کمدی می‌تواند به بهترین وجه معرف آن شیوه‌ای باشد که ما از آن تحت عنوان راه سوم سخن گفتیم: همان شیوه‌ی سقراطی.<sup>(۱۲)</sup>

### ۳. جمع‌بندی و ملاحظات پایانی

فهم کسنوفون منوط به فهم سرشت تربیتی مکتوبات اوست و فهم این سرشت تربیتی در گروی غایتی است که این مکتوبات هدف گرفته‌اند. اما در اینجا با یک تنش اساسی روبرو هستیم. تنش میان آن غایتی که مکتوبات سقراطی کسنوفون آن را هدف گرفته‌اند و آن غایتی که قطب کوروشی آثار او، خواننده را به سوی رهنمون می‌سازد. چنانکه در مقدمه گفتیم، رسیدن به دریافتی کامل از غرض کسنوفون در مقام یک فیلسوف کلاسیک در گروی تامل دقیق در هر دو قطب مکتوبات اوست. تامل در باب قطب کوروشی مکتوبات کسنوفون را باید به مجالی دیگر واگذار کرد با این حال در اینجا به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که خواندن درباره‌ی تربیت کوروش به نحوی دقیق و از نزدیک، به ویژه با تاملی دوباره در اهمیت فصل آخر از کتاب آخر آن اثر، می‌تواند مویذ همسویی اساسی میان غرض مندرج در مکتوبات سقراطی و مکتوبات کوروشی کسنوفون باشد. کیکرو نشان داده است که تربیت کوروش را نباید به عنوان یک نوشته‌ی تاریخی بفهمیم، بلکه این مکتوبی است که درست به همان معنایی که جمهوری افلاطون تربیتی است، باید آن را نیز به عنوان یک مکتوب تربیتی مورد ملاحظه قرار داد. (Cicero, 1896: 12) بنابراین تربیت کوروش، به مانند جمهوری افلاطون، یک اثر تربیتی در چارچوب فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است. اگر

مَمورابیلیا در نهایت به محدودیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی در تحصیل سعادت اشاره می‌کند، تربیت کوروش نیز با اشاره به محدودیت‌های فلسفه در ضبط و مهار تام و تمام سیاست، در آخرین فصل خود بار دیگر به آموزه‌ی کانونی مَمورابیلیا بازگشته و بر فراروی از شیوه‌ی زندگی سیاسی به عنوان شیوه‌ای که به سعادت منتهی می‌گردد، تاکید می‌نهد.<sup>(۱۳)</sup> ما در این مقاله، هر چند به نحوی اجمالی، کوشش کردیم تا با طرح بحث از غایت تربیتی مکتوبات سقراطی کسنوفون، به ویژه مَمورابیلیای او، زمینه را برای فهم کلیت فکر فلسفی کسنوفون در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی فراهم گردانیم. کسنوفون از این منظر، به تبع استادش سقراط، می‌کوشد تا با موضوع قرارداد بحث در باب طبیعت انسان به جای بحث در باب طبیعت به معنای کلی کلمه، بر این بینش سقراطی مهر تایید بزند که فلسفه‌ی سیاسی، در حکم فلسفه‌ی اولی است. اگر موضوع فیلسوف در مقام مرتبی، طبیعت انسان و چنانکه کیکرو می‌گفت بحث در باب زندگی انسانی و اخلاقیات و چیزهای خیر و شر باشد، و اگر انسان به مثابه‌ی یگانه موجود لوگوسیک، در ضمن یگانه موجود گشوده به سوی کل تلقی گردد، آن‌گاه فلسفه‌ی سیاسی را می‌توان به یک تعبیر فلسفه‌ی اولی تلقی کرد. فیلسوف سیاسی در مقام مرتبی، از این رهگذر، یعنی با آغازکردن از زندگی سیاسی به صورت زنده و بلاواسطه‌ی آن، می‌کوشد مرتبی را از یک سو با محدودیت‌ها مندرج در تحت این شیوه از زندگی، و از سوی دیگر محدودیت‌ها عقل برای چیره‌کردن تام و تمام اصول عقلانی بر زندگی سیاسی آشنا سازد. بدون شک غرض او به همین جا محدود نمی‌شود و با این کار نفس مرتبی را به شیوه‌ی والاتری از زندگی معطوف می‌سازد که ما در اینجا از آن تحت عنوان شیوه‌ی زندگی فلسفی یاد کردیم. به نظر می‌رسد تامل جدی در مکتوبات سقراطی کسنوفون، به ویژه مَمورابیلیای او، مویّد آن وجهی از کوشش تربیتی کسنوفون برای نشان‌دادن محدودیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی، و بیشتر از آن، متوجه‌کردن مرتبی به خصیصه‌های آن شیوه‌ی زندگی والاتر، یعنی شیوه‌ی زندگی فلسفی است. کسنوفون در قطب کوروشی آثار خود، به ویژه در تربیت کوروش، عمده‌ی هم‌خود را مصروف نشان‌دادن محدودیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی می‌سازد. او با تامل در شیوه‌ی زندگی کوروش به عنوان یکی از استثنای‌ترین کسانی که مرزهای این شیوه از زندگی را وسعت بخشید، یکی از هوشمندانه‌ترین شیوه‌ها را برای بیان غرض خود در پیش می‌گیرد: اگر بتوان نشان داد که کوروش، این انسان استثنایی، با محقق‌کردن تام و تمام ظرفیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی، باز هم نمی‌تواند در ذیل کسانی رده‌بندی شود که از سعادت

برخوردار شده‌اند، آن‌گاه قضیه در مورد دیگران، خود بخود وضوح پیدا خواهد کرد. به هر حال ویژگی مکتوبات سقراطی کسنوفون در قیاس با مکتوبات کوروشی در این است که با تامل در آن می‌توان هر دو وجه سلبی و ایجابی را تا حدودی در فکر کسنوفون تشخیص داد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. بحث بر سر اهمیت آثار و مکتوبات کسنوفون، به ویژه در دهه‌های اخیر و بعد از رجوع گسترده‌ی کسانی چون لئو اشتراوس به آثار او و ارائه‌ی تفسیری جدید از آنها، بار دیگر در کانون توجه قرار گرفته است. دانشوران مدرن همواره جایگاهی نازل‌تر از افلاطون و ارسطو را برای کسنوفون در نظر می‌گیرند و به تبع پیشداوری به وجود آمده از سده‌ی نوزدهم به بعد، کسنوفون یک نویسنده‌ی ساده‌نگر، کوتاه‌فکر یا کم‌هوش و نافرهیخته بود که نمی‌توان از رهگذر مکتوبات او عمق اندیشه‌ی سقراطی را دریافت. تلقی غالب در میان دانشوران مدرن این بوده است که کسنوفون را به هیچ وجه نمی‌توان در ردیف افلاطون و ارسطو، جدی گرفت. نمونه‌ی بارز این تلقی جان برنت دانشور برجسته‌ی فلسفه‌ی یونانی است که در داوری‌اش در خصوص کسنوفون و مقایسه‌ی آن با افلاطون اظهار می‌دارد که کسنوفون بیشتر از آنکه حکمت سقراط او را برانگیخته باشد، شهرت نظامی‌اش او را جذب خود کرده بود. برای بحث برنت در این خصوص به مقدمه‌ی اثر زیر بنگرید:

John Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford (At the Clarendon Press), 1911.

اینکه خود کسنوفون در *ممورابیلیا* [یا *خاطرات*] نقل می‌کند که یک بار سقراط او را با عنوان «احمق» خطاب کرد، دست‌کم باید بهترین علامت برای تایید این تلقی در خصوص کسنوفون باشد. اما اشتراوس در یکی از نامه‌هایش برای یاکوب کلاین به تاریخ فوریه‌ی ۱۹۳۹ می‌نویسد: «کسنوفون محبوب ویژه‌ی من است، زیرا این شجاعت را داشت که جامه‌ی یک ابله را بر تن کند و هزاران سال را به همین شیوه سپری کند- او بزرگترین شیادی است که من می‌شناسم». (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۷) به علاوه ویلیام ادوارد هیگینز در ادامه‌ی جریان بازتفسیر مکتوبات کسنوفون که با کوشش‌های اشتراوس محقق گشت، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه می‌توان کسنوفون را یک نویسنده‌ی ساده‌دل و احمق در نظر گرفت اما در عین حال به این واقعیت توجه نکرد که کسی چون ماکیاولی، آن آموزگار بزرگ شر، بسیار بیشتر از نام افلاطون و ارسطو از کسنوفون سخن گفته‌اند؟ هیگینز فصل نخست کتاب خود تحت عنوان *کسنوفون آتنی: مساله‌ی فرد و جامعه‌ی پولیس* را به همین نکات اختصاص می‌دهد:

William Edward Higgins (1977), *Xenophon The Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, State University of New York Press, pp 1-20.

در باره‌ی اهمیت کسنوفون در مکتوبات ماکیاولی نیز به شرح مهم زیر بنگرید:

Paul J. Rausmussen (2009), *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lexington Books, 2009, pp xv-xix.

۲. در علم سیاست قدیم، اصول ناظر بر علوم عملی به نحوی بالفعل (*de facto*) از اصول ناظر بر علوم نظری مستقل هستند. اصول ناظر بر عمل عبارت از همان غایاتی هستند که انسان به صورت طبیعی به آنها گرایش دارد و فارغ از آشنایی با علوم نظری، تا حدی نسبت به آنها آگاهی (*awareness*) دارد. این آگاهی شرط ضروری برای رسیدن به حکمت عملی یا فرونیسس و به تعبیری یافتن راه‌های مناسب و درخور برای رسیدن به غایات مزبور است. این آگاهی فارغ از اصول نظری، مبنای همان عقل سلیم است که ماده‌ی اصلی بحث از امور سیاسی است. در علوم سیاسی مدرن، دیگر علوم عملی را نمی‌توان به نحوی دوافکتو یا بالفعل از علوم نظری مستقل پنداشت بلکه تفکیک آنها تنها قانوناً یا به نحوی اعتباری (*de jure*) به رسمیت شناخته می‌شود. بدین ترتیب اگر علم سیاست قدمایی از افق شهروند یعنی با زبانی نزدیک به زبان شایع در اجتماع سخن می‌گوید، علوم سیاسی جدید لاجرم باید زبانی تخصصی داشته باشد، یعنی یک ژانرگون برای بیان «علمی» سیاست. اگر عالم یا فیلسوف سیاسی قدمایی در نهایت نقش خود را به عنوان یک داور یا حکم تعریف می‌کند (داور یا حکمی برای دیدگاه‌های مختلف و متنوع شهروندان در مورد موضوعات سیاسی)، عالم سیاسی مدرن به کسی تبدیل می‌شود که قرار است با اتکاء بر اصول نظری، عرصه‌ی سیاسی را عملاً دستخوش دگرگونی نماید؛ یعنی در جهت پیش‌بینی، ضبط و مهار، و نهایتاً غلبه بر بخت در سیاست فائق بیاید. برای بحثی در این خصوص بنگرید به:

Strauss, Leo (1962), "An Epilogue", in *Essays on the Scientific Study of Politics*, Edited by Herbert J. Storing, Holt, Rinehart and Winston, 309-313.

۳. التفات به این نکته از اهمیت زیادی برخوردار است که بدانیم در فلسفه‌ی سیاسی سقراطی به طور کلی در قاموس تفکر قدمایی، تفاوت میان انسان‌ها، یک تفاوت طبیعی است و از این رو همگان را نمی‌تواند واجد استعداد خوب برای تربیت فلسفی یا سیاسی تلقی کرد. این نکته به طور خاص نزد کسنوفون از اهمیت زیادی برخوردار است. (Strauss, 1989: 138-9)

۴. *anthropos* در یونانی به معنای انسان (اعم از زن و مرد) است؛ در حالی که *aner* به معنای مرد و شوهر، و به طور خاص به معنای «انسان واقعی» است. در واقع انسان واقعی با ویژگی‌هایی همچون دلیری و شجاعت، حکمرانی، سروری و معانی‌ای از این دست مرادف است. از همه‌ی

این‌ها مهمتر این است که آنر معرف انسان در برابر خدا یا خدایان است نه آنتروپوس. (Liddle-Scott, 1996: 138)

۵. کریستوفر پروئل در پایان پیشگفتارش بر گفتار سقراطی کسنوفون اثر لئو اشتراوس اظهار می‌دارد که علی‌رغم تفاوت‌ها در شیوه‌ی ارائه‌ی سقراط افلاطون و سقراط کسنوفون، آنها را می‌توان یکی تلقی کرد. (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۵)

۶. منظور از «گشت سقراطی»، چرخش سقراط از موضوع قرارداد «طبیعت» به طور کلی، به سوی تأمل در «طبیعت انسان» به مثابه‌ی یگانه موجود گشوده به سوی کل است. سقراط پساگشت همان سقراطی است که کیکرو در مجادلات توسکولانی، توصیف جامعی از او به دست می‌دهد: سقراط نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین فراخواند و در شهرها جایی بدان داد، و حتی آن را به خانه‌های انسان‌ها وارد کرد و آن را وارد ساخت تا در باب زندگی و اخلاقیات، و چیزهای خیر و شر تحقیق کند. واقع این وصف جامعی از آن چیزی است که ما تحت عنوان «گشت» یا «چرخش» سقراطی از آن سخن می‌گوییم؛ چیزی که خود سقراط در دیالوگ فایدون به نوعی بر آن تصریح می‌کند: او در جوانی میلی شگفت به حکمتی داشت که عبارت بود از تحقیق در باب طبیعت (Plato, 1980: 96 a)، اما سقراط در فایدون، یعنی درست پیش از آنکه حکم اعدامش به اجرا دربیاید، به این نکته در حضور دوستارانش اشاره می‌کند که نگرستن مستقیم به خورشید، یعنی نگرستن مستقیم به طبیعت، می‌تواند انسان را کور کند (ibid: 99 e)؛ این کوری در واقع کوری نسبت به طبیعت انسان و تعیین‌کنندگی آن در خصوص مناسبات شهر و به یک معنا سیاست است. لاجرم سقراط یک «گشت» را تجربه می‌کند؛ گشتی که او در آپولوژی ذیل انکار هرگونه تحقیقی در باب «امور فرازمینی و فروزمینی»، فلسفه را به تحقیق و پژوهش در باب «امور انسانی» و دستیابی به نوعی «حکمت صرفاً انسانی» محدود می‌سازد. (Plato, 1984: 20 d-e) حتی کیکرو به عنوان یکی از اصحاب فلسفه‌ی سیاسی سقراطی در معنایی که گفتیم، در جمهوری خود از زبان اسکیبیو بدین نکته تصریح می‌کند که موضوعات غیرانسانی (منظور فرازمینی و فروزمینی) که افلاطون در دیالوگ‌های خود به سقراط نسبت می‌دهد، ناشی از حب افلاطون نسبت به سقراط است که باعث شده است تا همه چیزهایی را که به نظرش ارزشمند می‌رسیده، به استادش سقراط منسوب کند، حتی آرای فیثاغورسی را. (Cicero, 2014: 36-37)

۷. کسنوفون در دیالوگ کوچک هیرون جبار، که گفتگویی است میان هیرون جبار سیراکوز و سیمونیدس حکیم، به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم سیاسی، که انسان‌های جاه‌طلب آرزو دارند با تبدیل شدن به یک جبار، آنها را از خود دور نگاه دارند، در نهایت باز هم به سراغشان آمده و تبدیل شدن زندگی آنها به یک زندگی سعادت‌مندانه را ناممکن می‌سازد. اگر بپذیریم که باشکوه‌ترین غایات انسانی (در افق مادون فلسفی)، آزادی سیاسی و از آن بالاتر حکمرانی بر دیگران (حتی‌المقدور بر تعداد بیشتری از دیگران، و در بهترین حالت بر

همه‌ی انسان‌های دیگر) است، آنگاه درمی‌یابیم که انگیزه‌ی جوانانی مثل آلکیبیادس یا کرتیاس برای تبدیل شدن به جبارانی از نوع هیرون چه بوده است. هیرون از این شکوه می‌کند که وضعیت جباران در قیاس با انسان‌های خصوصی به قدری بد است که حتی عشق‌ورزیدن نیز در آن محل تردید است. جباران نمی‌توانند مطمئن باشند که کسانی که به آنها عشق می‌ورزند، آیا به خاطر خود آنها به آنها عشق می‌ورزند یا از سر ترس و اجبار. (Xenophon, 2000: 7) دوست داشتن یا عشق‌ورزیدن از سر ترس به یک معنا نقض غرض است. این نشان می‌دهد که دوستی مورد نظر کسنوفون، یعنی آن دوستی واقعی که سعادت از رهگذر آن حاصل می‌گردد، چگونه از افق شیوه‌ی زندگی سیاسی در بالاترین درجه‌ی آن، یعنی از افق یک جبار، بیرون است. اشاره به این محدودیت‌های طبیعی شیوه‌ی زندگی سیاسی یکی از مهمترین ابعاد و جنبه‌های تربیت سیاسی در چارچوب فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است.

۸. تاکید بر بینابینی بودن شیوه‌ی سقراط باید بتواند ما را به سوی خصیصه‌ی اصلی آن، یعنی فراوندگی آن از دوگانه‌های کامن سنسیکال و اخلاقی رهنمون شود. در واقع بینابینی بودن در اینجا به یک معنا معادل آن چیزی است که نیچه از آن تحت عنوان «فراسوی خیر و شر» سخن می‌گوید.

۹. gentleman. این واژه را به عنوان معادلی برای تعبیر *kalos kagatos* یونانی به کار می‌برند که ترجمه‌ی تحت‌اللفظی آن، «انسان یا مرد [شریف [زیبا] و خوب» است. این واژه معرف انسان‌ها یا مردانی است که از حیث اخلاقی و یا سیاسی سرمشق دیگران محسوب می‌شوند. (کسنوفون، ۱۳۹۶: ۳۳)

۱۰. ارسطو نیز در اخلاق نیکوماخوسی جتلمن بودن را با سخاوت و علو نفس در پیوندی وثیق و جدانشدنی تعریف می‌کند. ارسطو در فصل سوم از کتاب چهارم، کتابی که به سخاوت (*liberality*) اختصاص یافته است، می‌نویسد: «بنابراین به نظر می‌رسد که علو نفس باید نوعی زینت برای فضایل باشد، زیرا این چیزی است که آنها را بزرگتر ساخته و بدون آنها نمی‌تواند سر بریاورد. بدین دلیل، در حقیقت برخورداری از علو نفس دشوار است زیرا علو نفس بدون جتلمن بودن، ناممکن است.» (Aristotle, 2011: 1123b 36-1124a 4 [p77]) یکی از معانی سخاوت در این زمینه، آزادگی و وارستگی است. شاید بتوان کوشش سقراط برای تغییر در معنای عرفی جتلمنی را به یک معنا کوشش در جهت تعلیم وارستگی از مشهورات و مقبولات نیز در نظر آورد.

۱۱. در ضیافتی که کوروش در دربارهی تربیت کوروش برپا می‌کند، شاهد رخت بریستن «جدیت» به عنوان محوری‌ترین اصل در تشکیل یک امپراطوری به عظمت امپراطوری کوروش، و شوخی‌های حتی زنده میان کوروش و هم‌نشینانش، یعنی گوبریاس، هوستاسپاس، و کروسانتاس هستیم. (Xenophon, 2001: 256-258)

۱۲. نیچه در چنین گفت زرتشت، در آغاز «درباره‌ی خواندن و نوشتن»، به بهترین وجه بر این خصیصه‌ی میانی که خصلتی سراپا سقراطی دارد، صحنه می‌نهد. او در آنجا میان خون و روح، میان شجاعت و خندیدن، میان سخره‌گری و پرخاشگری، جمع می‌کند. نیچه در آنجا به معنای سقراطی کلمه با «جدیت»، «وقار» و «سنگینی» تک‌بعدی‌ای که ایسخوماخوس از آن دفاع می‌کند، مخالف است. آنچه نیچه از آن سخن می‌گوید شیوه‌ای است که فیلسوف در آن به نحوی کمیک، جدی است. فهم این درون‌مایه‌ی سقراطی از رهگذر نیچه‌ی بعد از زایش تراژدی بسیار هیجان‌انگیز است. (Nietzsche, 1966: 40-41)

برای تحلیلی از این فصل از چنین گفت زرتشت بنگرید به:

Strauss, Leo (2017), *Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, The University of Chicago Press, 2017, pp 45-46.

۱۳. فهم این وحدت غرض در دو اثر با مراجعه به حمله به آن از سوی ماکیاولی به خوبی قابل درک است. ماکیاولی که برخلاف افلاطون و ارسطو، به غایت از کسنوفون تحسین می‌کند، در واقع در صدد است تا قطب کوروشی آموزه‌های کسنوفونی را به بهای خلع ید کامل از قطب سقراطی، به مذهب مختار خویش تبدیل سازد. (Machiavelli, 1988: 60) ماکیاولی در عین تحسین کوروش کسنوفون، به شدت نسبت به مورالیسم سقراطی کسنوفون موضوعی انتقادی دارد. (Rausmussen, 2009: xiv) اما مورالیسم کسنوفونی در واقع یکی از ملزومات دفاع از شیوه‌ی زندگی فلسفی در قاموس سقراطی کلمه است. نفی شیوه‌ی زندگی فلسفی به عنوان بهترین شیوه‌ی زندگی، از مقومات سلبی فلسفه‌ی سیاسی مدرن است که نزد ماکیاولی به نحوی درخشان صورتبندی می‌شود. در واقع به یک معنا نفی مورالیسم قدمایی از سوی متجددان سیاسی، جز از مجرای نفی غرض اصلی فیلسوفان قدمایی میسر نبود. این نکته‌ای است که فیلسوفان سیاسی متجدد کاملاً از آن آگاه بودند، اما خودشان به عنوان شاگردان فلسفه‌ی سیاسی قدمایی، مورالیسم مزبور را به نحوی رتوریکال، مورالیسمی مابعدالطبیعی معرفی کردند. رتوریک مزبور البته نزد فیلسوفانی چون نیچه هم‌چنان نیرومند بود. ما می‌بینیم که نیچه در *آنک انسان*، به چه سان از «ویرتوی رنسانسی» [بخوانید ویرتوی ماکیاولی] به عنوان ویرتوی فارغ از افیون اخلاق سخن می‌گوید و آن را تحسین می‌کند. (Nietzsche, 1989: 237)

## کتاب‌نامه

اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *گفتار سقراطی کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، انتشارات آگه.  
اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، *سقراط کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، انتشارات پگاه روزگار نو، چاپ اول.



غرض ماورای سیاسی مکتوبات سقراطی کسنوفون ۲۴۵

اشتراوس، لئو (۱۳۹۸)، *ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس*، ویراسته‌ی سث بندرتی، انتشارات علمی فرهنگی.

بروئل، کریستوفر (۱۳۹۸)، «کسنوفون»، ترجمه‌ی یاشار جیرانی، در *تاریخ فلسفه سیاسی*، لئو اشتراوس و جوزف کراپسی، ویراستاران فارسی: یاشار جیرانی و شروین مقیمی، انتشارات پگاه روزگار نو.

کسنوفون (۱۳۹۶)، در *باب تدبیر منزل*، ترجمه یاشار جیرانی در *گفتار سقراطی کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، انتشارات آگه.

Aristotle (2011), *Nicomachean Ethics*, Translated with An Interpretative Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago University Press.

Bloom, Allan (2001), "Ladder of Love", in Plato, *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, The University of Chicago Press.

Burnet, John (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford (At the Clarendon Press).

Cicero, M. T (1896), *Cicero on Oratory and Orators*, Translated or Edited by J. S. Watson, London: George Bell and Sons.

Cicero, M. T (1966), *Tucalan Disputations*, Translated by J. E. King, Harvard University Press.

Cicero, Marcus Tullius (2014), *On the Republic and on the Law*, translated with introduction and notes David Fott, Cornell University Press.

Higgins, William Edward (1977), *Xenophon The Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, State University of New York Press.

Liddle, Henry George and Scott, Robert (1996), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press: Oxford, 1996.

Machiavelli, Niccolo (1988), *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.

Nietzsche, F, (1966), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Translated by Walter Kaufmann, Penguin Books.

Nietzsche, F (1989), *Ecce Homo*, Translated by Walter Kaufmann, Vintage Books.

Parens, Joshua (1995), *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summery of Plato's "Laws"*, State University of New York Press.

Plato (1980), *The Symposium and The Phaedo*, Translated by Raymond Larson, Harland Davidson.

Plato (1984), Four Texts on Socrates: Plato's *Euthyphro*, *Apology*, and *Crito*, and Aristophanes's *Clouds*, Translated with notes by Thomas G. West and Grace Starry West, Cornell University Press.

Plato (2001), *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.

Rausmussen, Paul J. (2009), *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lexington Books.

Strauss, Leo (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thoughts of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.

Strauss, Leo, (2017) *Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, The University of Chicago Press.

Xenophon (1994), *Memorabilia*, Translated and annotated by Amy L. Bonnette, Cornell University Press.

Xenophon (2000), *Hiero or Tyrannicus*, in Leo Strauss, *On Tyranny*, Edited by Victor Gourevitch, The University of Chicago Press.

Xenophon (2001), *The Education of Cyrus*, Translated and annotated by Wayne Ambler, Cornell University Press.

