

## غرض ماورای سیاسی مکتوبات سقراطی کسنوفون

شروین مقیمی\*

### چکیده

مکتوبات سقراطی کسنوفون حاوی آن وجهی از فلسفه سیاسی سقراطی است که به فراسوی شیوه زندگی سیاسی اشاره می‌کند و تربیت سیاسی را در معنای سلبی آن مدنظر قرار می‌دهد. کسنوفون از این منظر، به تبع استادش سقراط، می‌کوشد تا با موضوع قراردادن بحث درباره طبیعت انسان به جای بحث درباره طبیعت به معنای کلی کلمه بر این بینش سقراطی مهر تأیید بزند که فلسفه سیاسی در حکم فلسفه اولی است. موضوع فیلسوف در مقام مربی طبیعت انسان و بحث درباره زندگی انسانی و چیزهای خیر و شر است، و انسان به مثابه یگانه موجود لوگوسیک در ضمن یگانه موجود گشوده به سوی کل است. بدین ترتیب، فیلسوف سیاسی در مقام مربی، با آغاز کردن از زندگی سیاسی به صورت زنده و بلاواسطه آن، می‌کوشد متربی را از یک سو با محدودیت‌ها مندرج در این شیوه از زندگی، و از سوی دیگر محدودیت‌ها عقل برای چیره کردن تام و تمام اصول عقلانی بر زندگی سیاسی آشنا کند. ما در این مقاله می‌کوشیم تا با طرح بحث از غایت تربیتی مکتوبات سقراطی کسنوفون، به ویژه *ممورابیلیای او*، زمینه را برای فهم کلیت فکر فلسفی کسنوفون در مقام فیلسوف سیاسی سقراطی فراهم کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** کسنوفون، *ممورابیلیای او*، فلسفه سیاسی سقراطی، شیوه زندگی سیاسی، شیوه 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 فلسفه سیاسی سقراطی دانست و بدین اعتبار، آثار او را از مهم‌ترین منابع برای فهم سرشت تربیتی فلسفه سیاسی سقراطی در نظر آورد.<sup>۱</sup> آثار کسنوفون را به‌طور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: مکتوبات سقراطی و مکتوبات غیرسقراطی یا به‌بیان‌دیگر 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]*)، *درباب تدبیر منزل*، *آپولوژی*، و *ضیافت*. به‌نظر می‌رسد مکتوبات سقراطی کسنوفون حاوی آن وجهی از فلسفه سیاسی سقراطی باشد که به فراسوی شیوه زندگی سیاسی اشاره می‌کند و تربیت سیاسی را در معنای سلبی آن مدنظر قرار می‌دهد. در قطب مقابل این آثار، آثار غیرسقراطی یا به‌بیان‌ما، کوروشی کسنوفون را داریم که مهم‌ترین آن‌ها البته درباره تربیت کوروش است که به یک معنا بزرگ‌ترین اثر سیاسی کسنوفون محسوب می‌شود. اگرچه این مکتوب از منظر خوانندگان مدرن شبه‌تاریخی دربای کوروش، بنیان‌گذار پادشاهی هخامنشی، است، اما اثری تمام‌عیار در فلسفه سیاسی است و بدین اعتبار، یکی از مهم‌ترین منابع برای فهم ویژگی‌های اصلی تربیتی در چهارچوب فلسفه سیاسی سقراطی است. به‌علاوه، *آناباسیس* او را نیز باید ذیل مکتوبات کوروشی وی طبقه‌بندی کرد، مکتوباتی که درعین اشاره به برخی خصیصه‌های اصلی تربیت سیاسی به‌نحوی ایجابی، درنهایت، یعنی درمقام نتیجه‌گیری، پی‌رنگ فراروی از شیوه زندگی سیاسی را با خود یدک می‌کشند. تربیت سیاسی در این دسته دوم از مکتوبات، البته در قیاس با دسته اول، موضوعیتی به‌مراتب بیش‌تر پیدا می‌کند؛ اما هدایت خوانندگان به‌سوی درپیش‌گرفتن زندگی خصوصی نه‌تنها از هیچ‌یک از آن‌ها به‌طور کلی محو نمی‌شود، بلکه اتفاقاً در جایی به آن‌ها اشاره می‌شود که خواننده دقیق بتواند اهمیت آن را دریابد. منظور از تربیت سیاسی در معنای سلبی و ایجابی آن، دراصل اشاره به نسبت میان سعادت‌مندی انسان از یک‌سو و مدخلیت شیوه زندگی سیاسی در تحقق آن سعادت‌مندی از سوی دیگر است. برای مثال، ارسطو در این‌که شیوه زندگی سیاسی مدخلیتی **تعیین‌کننده** در سعادت انسان دارد صریح است؛ اما این نکته درمورد دو فیلسوف سیاسی سقراطی دیگر، یعنی افلاطون و کسنوفون، به‌نحو دیگری است. اگر فیلسوف سیاسی شیوه زندگی سیاسی را واجد مدخلیتی **تعیین‌کننده** در دستیابی انسان به سعادت تلقی نکند، آن‌گاه پرسش بنیادین این است که جایگاه پرداختن به سیاست در کانون فلسفه او چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی سقراطی نزد کسنوفون، به‌مانند افلاطون، دو غرض اصلی را دنبال می‌کند: نخست، غرض معرفتی که عبارت است از تربیت نفس‌های مستعد فلسفه از طریق تعلیم دانش درباب طبیعت انسان به‌عنوان مجرای به‌سوی دانش درباب کل؛ و دوم، غرض سیاسی سلبی. این غرض سلبی همانا تربیت نفس‌های جاه‌طلب سیاسی است که خودش با دو هدف صورت می‌گیرد: کوشش برای اعراض آن نفس‌ها از پی‌گیری شیوه زندگی سیاسی (در صورت وجود استعداد)؛ و کوشش برای 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 شیوه زندگی فلسفی درمقابل شیوه زندگی سیاسی نشان دهیم و بدین معنا آن را در پرتو آموزه تربیتی فلسفه سیاسی سقراطی یعنی نشان دادن محدودیت‌های شیوه زندگی سیاسی برای تحصیل سعادت شرح کنیم.

## ۲. مکتوبات سقراطی کسنوفون و اشاره به شیوه زندگی فلسفی

طولانی‌ترین مکتوب سقراطی کسنوفون *ممورابیلیا* یا همان *خاطرات سقراطی* است. بخش قابل توجهی از این مکتوب به گفت‌وگوی سقراط با کسانی اختصاص دارد که یا رهبران نظامی و سیاسی بودند یا قرار بود چنین مناصبی را به‌دست 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 به‌زعم او نیز کسانی که فلسفه‌ورزی می‌کنند از دیگران سعادت‌مندترند، اما سقراط دقیقاً عکس این را از فلسفه برداشت کرده است. سقراط نه غذای درست و حسابی می‌خورد و نه لباس مناسب می‌پوشد. به‌علاوه، سقراط ثروتی هم ندارد. ثروت چیزی است که به‌زعم آنتیفون موجبات زندگی آزادانه و لذت‌بخش را فراهم می‌آورد. بنابراین، از نظر آنتیفون سقراط نه آموزگار سعادت، بلکه آموزگار سعادت‌مندنبودن است (Xenophon 1994: 27-28). سقراط در پاسخ به آنتیفون به این نکته 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 شود (ibid.: 28). درواقع، سقراط در این‌جا و از ره‌گذر پاسخ به ایراد آنتیفون، ایرادی که هدفش دورکردن مصاحبان سقراط است، بر این نکته صحیح می‌گذارد که آن‌چه از نظر او مقوم زندگی سعادت‌مندانه 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 درصدد است تا شاگردان و مصاحبان او را از وی دور کند و به نزد خویش بکشاند تا بتواند از قبل آن‌ها پول بیش‌تری نصیب خود کند. این به‌زعم سقراط با شیوه زندگی آزادانه در تعارض است. فهم سقراط از شیوه زندگی آزادانه منوط به صورتی از خودبستگی است که خصیصه خدایان است. سقراط در ادامه پاسخ به ایراد آنتیفون می‌گوید:

آنتیفون، به‌نظر می‌رسد که شبیه به کسی هستی که فکر می‌کند سعادت تجمل و ریخت‌وپاش است. اما من به‌سهم خودم معتقدم که آن‌چه الهی (theios) است، به هیچ‌چیز محتاج‌نبودن 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 خودبستگی سقراط و این‌که خواندن کتاب‌های انسان‌های حکیم به‌صورت دسته‌جمعی یکی از مهم‌ترین نموده‌های زندگی سعادت‌مندانه است این پرسش را مطرح می‌کند که سقراط چگونه می‌تواند در امور سیاسی برای دیگران سومند باشد، درحالی‌که خود وی به زندگی سیاسی ورود نمی‌کند. به عبارت دیگر، از نظر آنتیفون فهم یا شناخت هرچیز مستلزم ورود به آن است. پاسخ سقراط به یک معنا پاسخی است که تأمل در آن می‌تواند پرتوی اساسی بر سرشت فلسفه سیاسی سقراطی و خصیصه تربیتی آن بیفکند. سقراط می‌گوید:

آنتیفون، من در کدام‌یک از موارد زیر می‌توانستم بیش‌تر درگیر امور سیاسی شوم، این‌که خودم به‌تنهایی 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).

به‌نظر می‌رسد که این پاسخ، در وهله نخست، ضرورت ورود عملی به یک مبحث برای کسب دانش یا فهم به آن را رد می‌کند. به عبارت دیگر، به‌نظر می‌رسد سقراط از این تلقی مدرنیستی در سیاست دفاع می‌کند که گویی کسی می‌تواند درمقام نظر، به آموزگار تعالیمی عملی تبدیل شود. به عبارت دیگر، گویی می‌توان بدون ورود به عرصه عملی، درباره آن «نظریه‌پردازی» کرد و دیگران را با بهترین شیوه‌های عمل تربیت کرد.<sup>۲</sup> اما این تلقی به‌هیچ‌روی 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 هرآنچه که برای هدایت شریف اجتماعی سیاسی لازم بود تمایل داشته باشند (برونل ۱۳۹۸: ۱۸۷).

درواقع خود کسنوفون نیز صریحاً به این اشاره کرده است. در فصل نخست کتاب چهارم *خاطرات*، کسنوفون به این نکته اشاره می‌کند که میل به سودرساندن به انسان‌ها (Xenophon 1994: 111) از جمله خصایصی بود که سقراط از آن به‌عنوان یکی از معیارها برای استعدادیابی در میان جوانان استفاده می‌کرد. به عبارت دیگر، میل به درپیش‌گرفتن شیوه زندگی سیاسی یا به بیان دیگر تشخیص جاه‌طلبی سیاسی از سوی سقراط یکی از راه‌های او برای شکارکردن جوانان و آغاز وظیفه تربیتی درقبال آن‌ها بود.<sup>۳</sup>

اشاره کسنوفون به توجه ویژه سقراط به جاه‌طلبی سیاسی و شریف برخی جوانان به‌عنوان یکی از نشانه‌های استعداد در نفس آن‌ها ما را با مقوله مهم دیگری در شیوه تربیتی مندرج در فلسفه سیاسی سقراطی آشنا می‌کند که به یک معنا افلاطون و کسنوفون در مورد آن اشتراک نظر دارند. فلسفه سیاسی سقراطی، چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، به یک معنا در هیئت فلسفه 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 برای شناخت کل به‌عنوان غایت قصوای فلسفه‌ورزی باشد (Parens 1995: xiv). بدین ترتیب، تأمل در شیوه زندگی سیاسی انسان نه‌فقط 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 مسئله حکومت‌ناپذیری او ممکن می‌شود. از سوی دیگر، توجه سقراط به جاه‌طلبی شریف بعضی از جوانان می‌تواند مؤید نسبت میان شیوه زندگی سیاسی و شیوه زندگی فلسفی باشد. میل به جاه‌طلبی سیاسی و این عقیده که سعادت از ره‌گذر شیوه 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 پولیس زندگی می‌کنند و این ضرورتاً با دغدغه‌مندی نسبت به کسانی که در کشور زندگی می‌کنند یک‌سان نیست (Bloom 2001: 65). سیاست در این معنا با دوستی و فراروی از پیوندهای خانوادگی ارتباطی وثیق دارد. درواقع حدی از جهان‌شمول‌گرایی (البته در قیاس با محلی‌گرایی ضیق مناسبات خانوادگی) در این جا دست‌اندرکار است که از یک‌سو از مرزهای پیوندهای خانوادگی فراتر می‌رود و از سوی دیگر، هم‌چنان به معنایی که کیکرو

در مورد فلسفه 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، صرف میل به شیوه زندگی سیاسی، به تبع همان درجه از جهان‌شمول‌گرایی پیش‌گفته، واجد این توان بالقوه است که بتواند فاصله خود را با امور غیرانسانی (اعم از امور مادون انسان و ماورای انسانی) حفظ کند. سیاست در این معنا واجد قابلیت بالقوه‌ای برای فراروی از خویشتن است. به نظر می‌رسد توجه ویژه سقراط به جاه‌طلبی سیاسی و شریف بعضی از جوانان را می‌توان از این منظر ملاحظه کرد.

سقراط در کتاب *چهارم خاطرات* در مقام مربی ظاهر می‌شود، یعنی در مقام کسی که خود را به تربیت طبایع خوب (good natures) مشتاق نشان می‌دهد. از این رو، توجه به کتاب *چهارم* برای 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 دوم تا هفتم). هسته آموزه سقراط را، طبق نظم درونی آن، از آغاز تا پایانش ارائه می‌کند» (اشتراوس ۱۳۹۷: ۱۳۳). اشاره به «هسته آموزه 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 متربی را به کجا ره‌نمون شود. 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 شیوه زندگی سیاسی اشاره دارد؟ (بروتل ۱۳۹۸: 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 مُضرترین انسان‌ها بدل شوند (Xenophon 1994: 112). در نتیجه، تبدیل شدن به بهترین و نافع‌ترین با تبدیل شدن به بدترین و مُضرترین بر زمینی واحد می‌رویند: زمین مستعد و طبیعت خوب. در نظر سقراط کسنوفون همه 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 با 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 به معنای واقعی کلمه انسان‌اند. آنچه در این زمینه 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 همه انسان‌ها، بلکه فقط انسان‌های بهره‌مند از طبیعت خوب

می توانند به یک معنا «آزادی» را تجربه کنند، زیرا تجربه آزادی در معنایی که سقراط از آن مراد می کند به شرط وجود این امکان طبیعی موضوعیت دارد. انسان باید از ناحیه طبیعت از نوع خاصی از موهبت برخوردار شده باشد تا بتواند سعادت را تجربه کند و این البته شامل حال همه انسانها نخواهد شد: در این جا بخت و طبیعت هم چنان از مهم ترین عوامل محسوب می شوند.

اما سقراط در توصیف این که طبیعت خوب چه طبیعتی است به چیزی اشاره می کند که مهم به نظر می رسد. او طبیعت خوب را به نوعی با بهره مندی از نفس (soul) خوب یکی می کند، نه با برخورداری از بدن خوب. این که نفس نادیدنی است اما بدن دیدنی است با تربیت «سیاسی» سقراط، که می تواند معطوف به هدفی فراسیاسی باشد، نسبتی دارد (ibid.: 128). منظور سقراط از برخورداری از طبیعت خوب برخورداری از نفس مستعد است، یعنی نفس نیرومند، نه بدن پرزور. حال باید دید این نفس باید مستعد چه چیزی باشد و این که چگونه می توان آن را تشخیص داد. نفس یگانه محمل یادگیری است و بدین اعتبار، سقراط در مقام مربی با نفوس مصاحبان و به عبارتی شاگردان خود سروکار دارد. نفس مستعد نفسی است که در نهایت بتواند والاترین امکان انسانی را در تمایز از دیگر موجودات متبلور کند: یعنی به حد اعلی رساندن قوای «لوگوسیک». کسنوفون فصل ششم از کتاب چهارم *خاطرات* را به محوریت «لوگوس» در تربیت سقراطی اختصاص می دهد (ibid.: 139). ما در ادامه به فصل ششم باز خواهیم گشت، اما در این جا صرفاً از باب اشاره می گوئیم که کوشش تربیتی سقراط از این حیث با کوشش شعرا و سوفیست هایی که در فصل نخست کتاب چهارم به آنها اشاره می کند (ibid.: 113) هم پوشانی مهمی دارد، زیرا آنها نیز تربیت را بر «لوگوس» متمرکز می کردند. 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 می کند این است که معیار سنجش نفوس برای پی بردن به این که کدامشان از منظر سقراطی «خوب» محسوب می شوند چیست؟ چنان که گفتیم، یکی از مهم ترین این سنجها جاه طلبی سیاسی است. جاه طلبی شریف یا جاه طلبی سیاسی یکی از نشانه هایی است که باید از سوی مربی سقراطی جدی گرفته شود. به زعم سقراط، میل به حکم رانی می تواند با میل به حکمت در معنای «philosophos» نسبتی داشته باشد. از این رو، سقراط در مقام فیلسوف (یا عاشق حکمت) یعنی در مقام «شکارگر ماهر»، به آن معنایی که در ضیافت افلاطون می بینیم

(Plato 2001: 203 e)، 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 هم‌وغم او در جمع‌کردن مکتوبات انسان‌های حکیم تبدیل شدن به انسانی درخور برای امور سیاسی و واجد قابلیت حکمرانی و سودمند برای دیگر انسان‌هاست (Xenophon 1994: 115-116).

باین حال، باید در نظر داشته باشیم که طبیعت «خوب» به یک معنا زمانی برملا می‌شود که از ره‌گذر تربیت سقراطی معلوم شود که مصاحب موردنظر از این قابلیت برخوردار است که از میل شدیدش به برتری‌جویی سیاسی فراتر برود. از این‌روست که اُتودموس هنوز از این حیث آزموده نشده است و نمی‌توان گفت که او دارای طبیعت خوب بود (اشتراوس ۱۳۹۷: ۱۴۰). سقراط درعین صحنه‌نهادن بر میل اُتودموس به‌عنوان میلی معطوف به شریف‌ترین فضیلت و بزرگ‌ترین صنعت، یعنی صنعت شاهانه، نخستین قدم را برای تربیت این نفس مستعد برمی‌دارد، قدمی که درعین 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. درابتدا، اُتودموس خیلی سریع تصدیق می‌کند که دروغ‌گویی، فریفتن، صدمه‌زدن، و به‌بردگی‌کشاندن از مصادیق بارز بی‌عدالتی است. اما سقراط از روش حیرت‌افکنی همیشگی خود استفاده می‌کند و می‌پرسد: آیا به‌بردگی‌کشاندن یک شهر متخاصم از سوی فرمان‌دهی نظامی یا فریفتن درحین نبرد یا دزدیدن و قاپیدن اموال دشمنان در میدان جنگ می‌تواند مصادق بی‌عدالتی باشد. اُتودموس بلافاصله می‌گوید خیر و آن‌ها را از مصادیق عدالت اعلام می‌کند (ibid.: 116-117). سقراط از ره‌گذر این کار درپی سنجش وزن استعداد اُتودموس برای از راه به‌درشدن یا فاسدشدن است، فاسدشدنی که در قاموس فلسفه 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 می‌کند و بر او نقش حیرت می‌زند. سقراط می‌خواهد ببیند نفس اُتودموس تا چه پایه مانند بدن او زیباست.

سقراط در ادامه نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که از دایره تقسیم‌بندی دوست/دشمن در ذهن اُتودموس فراتر می‌رود. تا این‌جا اُتودموس با تکیه بر تلقی رایج دروغ‌گویی، فریب، آسیب‌رساندن، و به‌بردگی‌کشاندن را درمورد دوستان بی‌عدالتی و درمورد دشمنان عدالت تلقی می‌کرد. حالا سقراط می‌پرسد اگر فرمان‌دهی نظامی در میدان نبرد برای غلبه بر



نامیدی‌ای که بر سربازانش مستولی شده است به آن‌ها دروغ بگویید، یا اگر کسی برای درمان بیماری فرزندش با ریختن دارو در غذایش او 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). درواقع، سقراط می‌خواهد بگوید بحث عدالت از تمایز ساده و مبتنی بر عقل سلیم دوست/ دشمن فراتر می‌رود و ابعادی مهم‌تر پیدا می‌کند. درواقع، 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 به‌نحوی ارادی غلط بنویسد از نویسنده‌ای که به‌نحوی 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 درمورد چیزهای عادلانه است. درواقع، بحث بر سر دانستن یا معرفت‌داشتن به چیزهای خوب و شریف است.

چنان‌که پیداست، اُتودموس دچار حیرت می‌شود و نهایتاً عجز خود را در پاسخ به پرسش‌های سقراط آشکار می‌کند. او اذعان می‌کند که با آن‌که دوبار به معبد دلفی رفته است، نوشته حکم‌شده بر آن‌جا («خودت را بشناس») را جدی نگرفته است، زیرا فکر می‌کرده است که می‌داند (ibid.: 119-120). تربیت در قاموس فلسفه سیاسی سقراطی از همین مسیر می‌گذرد، یعنی مسیر تأمل دیالکتیکی در مشهورات و مقبولات، مواجهه با مشکلات و تناقضات آن‌ها، دچار حیرت‌شدن، و در نتیجه کوشش برای رسیدن به معرفت به نفس. این سیر به‌خودی‌خود واجد جهت‌گیری‌ای اساسی است و به‌هیچ‌وجه خنثی محسوب نمی‌شود: عبور از جاه‌طلبی سیاسی به جاه‌طلبی معرفتی. معرفت به نفس از ره‌گذر معرفت‌یافتن به چیزهای «خوب» و «بد» محقق می‌شود (ibid.: 121). اُتودموس بار دیگر، با تکیه بر این عقیده خود که می‌داند خوب و بد چیست، اظهار می‌دارد که سلامتی خوب است و بیماری بد است. اما سقراط به او نشان می‌دهد که در برخی موارد بیماری هم، اگر به چیز خوبی منتهی شود، می‌تواند خوب باشد، مثل شرکت‌نکردن در لشگرکشی‌ای مفتضحانه و شرم‌آور و تلف‌نشدن در آن (ibid.). اُتودموس می‌پذیرد و اعلام می‌کند که پس آن‌چه فی‌نفسه و بدون قیدوشرط خوب است حکمت است. سقراط همین را هم، با اشاره به سرنوشت داندالوس، پالامدس، و حکمایی که توسط شاهان ربوده شده‌اند و به بردگی کشانده شده‌اند، رد می‌کند (ibid.: 122). درمورد فقر و ثروت‌مندبودن هم اُتودموس دیدگاه متداول را بیان

می‌کند: این که فقیر کسی است که کم‌تر از آن که نیاز دارد پول دارد و ثروت‌مند کسی است که بیش‌تر از آن که 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، درحالی که جبارانی که درعین برخورداری از پول و اموال فراوان هنوز هم به آن احساس نیاز می‌کنند در زمره فقرا قرار می‌گیرند (ibid.: 123). اُتودموس در وضعیتی قرار می‌گیرد که بسیاری از مصاحبان سقراط او را در همین جا ترک می‌کنند و دیگر نزد وی باز نمی‌گردند، وضعیتی شرم‌آور که نتیجه 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 واری مداوم، که یگانه زندگی‌ای است که از نظر سقراط ارزش زیستن دارد، به‌معنای زندگی‌ای است که احترام در معنای عرفی و متداول کلمه را بر نمی‌تابد، زیرا زندگی مبتنی بر واری مداوم مستلزم مشاهده دقیق است و مشاهده دقیق به یک معنا با احترام ناسازگار است (اشتراوس ۱۳۹۷: ۱۴۵). کسنوفون وضعیت اُتودموس را بعد از این گفت‌وگو با سقراط این‌چنین وصف می‌کند:

اما اُتودموس بر آن شد که جز از ره‌گذر مصاحبت با سقراط، تاجایی که ممکن است، هیچ راه دیگری وجود ندارد برای این که بتواند به انسانی تبدیل شود که ارزش توجه داشته باشد. و او از آن‌پس او [سقراط] را مگر از سر اجبار و اضطراب ترک نکرد و حتی از برخی از فعالیت‌های سقراط تقلید می‌کرد. و او، وقتی به‌سهم خود تشخیص داد که وضعیت او این است، تا جای ممکن کم‌تر خود را ناراحت کرد و به روشن‌ترین و ساده‌ترین روشی آن‌چه را معتقد بود باید بداند و آن‌چه را به‌عقیده او بهترین چیزی بود که او باید دنبال می‌کرد تبیین کرد (Xenophon 1994: 124).

آن‌چه اُتودموس کسب کرده بود در وهله نخست فضیلت اعتدال (moderation) بود. بی‌وجه نیست که کسنوفون فصل سوم کتاب چهارم را با بحث درباب اعتدال آغاز می‌کند. این که سقراط، قبل از آن که مصاحبان خود را در فن سخن‌گفتن و عمل‌کردن ماهر کند، می‌کوشید تا ابتدا فضیلت اعتدال را در نفس آن‌ها بنشانند (ibid.: 124) بارزترین وجه از اعتدال، به یک معنا، اعتدال از ره‌گذر به‌رسمیت شناختن نقش تعیین‌کننده خدایان در زندگی انسان‌هاست. اعتدال بدین معنا درمقابل هوبریس [یا تفرعن] قرار می‌گیرد. نکته کلیدی در این جا این است که تربیت سقراطی در این سطح، یعنی در سطحی که درخور مخاطبی چون اُتودموس باشد (نه مخاطبی چون اریستودموس در فصل چهارم کتاب اول)، مستلزم بحث از خدایان و تأکید بر نفس، و نه بحث از طبیعت، است. این آن لحظه‌ای است که

فلسفه سیاسی سقراطی به معنای سیاست فلسفی او بهتر از هر جای دیگری آشکار می‌شود. جدی گرفتن خدایان آلمپی به عنوان خدایان قانون‌گذار و خدایانی که توجه انسان‌ها را طلب می‌کنند از ویژگی‌های اصلی فلسفه 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 استفاده او خلق کرده‌اند. باور به توجه تام‌وتمام خدایان به انسان‌ها و سرنوشت آن‌ها یکی از مقومات حکومت‌پذیرکردن انسان‌هاست و به نظر می‌رسد فلسفه 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 مخالف‌خوان نیست، بلکه کسی است که وجودش برای اقناع نفوس مهم‌ترین شهروندان، از حیث تداوم رژیم سیاسی، ضروری است.<sup>۵</sup>

اما کسنوفون در فصل سوم کتاب چهارم به نکته‌ای از زبان سقراط اشاره می‌کند که می‌تواند سرشت دوگانه تربیت سقراطی را آشکار کند. سقراط در آن جا بر ضرورت چیزی در سیاست تأکید می‌کند که می‌توان از آن با تعبیر «باور به غیب» یاد کرد. او به اُتودموس گوش‌زد می‌کند که خود خدایان غایب و نادیدنی‌اند، 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 تأمل در این نکته از حیث فهم سرشت تربیت سقراطی به‌ویژه از منظر افلاطونی – کسنوفونی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. این بدان معناست که هم فلسفه و هم سیاست به‌نوعی 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 می‌شود (برخلاف قوانین انسانی که می‌توان تحت شرایطی از آن‌ها سرپیچی کرد و مجازات نشد) (ibid.: 134) مهم‌ترین پشتوانه الهیاتی قوانین در هر رژیم سیاسی است. در واقع، پشتوانه اقناعی و الهیاتی هر مجموعه از قوانینی می‌باید اموری نادیدنی باشند، وگرنه اعمال آن‌ها حتی در کوتاه‌مدت هم ناممکن به نظر می‌رسد. پرداختن فیلسوف سیاسی به قانون از این منظر و تمهید الهیاتی به‌عنوان پشتوانه خطابی و اقناعی برای قوانین مطلوب (که در نهایت بتواند به سود شیوه زندگی فلسفی تمام شود) آن جنبه سلبی از تربیت سیاسی ذیل فلسفه 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 می‌کند به تمایز بنیادین آن‌ها راه برد 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 و هم خصلتی معرفتی دارد. 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 اقتناع شهر در مورد باور به غیب در خصوص خدایان، کوششی که فیلسوفان پیشاسقراطی به واسطه فقدان معرفت به نفس (یعنی فقدان درجه 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 شیوه زندگی غیرفلسفی و عطف‌نظر به شیوه 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، به‌ویژه نکته‌ای که کسنوفون در فصل هفتم کتاب چهارم به آن اشاره می‌کند، از سرشت دوگانه تربیت سیاسی سقراطی پرده برداشت. کسنوفون فصل هفتم کتاب چهارم را این‌گونه آغاز می‌کند:

بنابراین، از آن‌چه گفته شده است روشن است که به‌عقیده من، سقراط قضاوت خودش را صرفاً برای آن‌هایی که با او معاشرت می‌کردند اعلام کرد. من اکنون خواهم گفت که او چگونه 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 خصیصه کسانی را که می‌توانستند معاشران «واقعی» سقراط لقب بگیرند آشکار می‌کند: «کسانی که آرزومند آن‌اند که سرشان به کار خودشان باشد زندگی در آتن را دشوار می‌یابند» (ibid.: 66). این نکته مهمی است و نشان می‌دهد جاه‌طلبی شریف یا سیاسی از دو حیث می‌توانست توجه سقراط را به گزینش معاشران یا مصاحبان او برانگیزد: نخست، کسانی که از جاه‌طلبی سیاسی شدید برخوردار بودند (مثل کریتیاَس و آلکیبیادس)؛ و دوم،

کسانی که می‌توانستند از ره‌گذر تربیت سقراطی به امری معطوف شوند که به یک معنا در فراسوی شیوه زندگی سیاسی قرار داشت. همان‌گونه که اشتراوس تأکید می‌کند، وظیفه تربیتی سقراط یا جهت‌گیری فلسفه سیاسی سقراطی در مورد گروه نخست در بهترین حالت نشان دادن اعتدال در نفس انسان‌های برخوردار از جاه‌طلبی سیاسی شدید بود. اعتدال به‌مثابه فضیلت دقیقاً در مقابل **هویریس** قرار می‌گیرد. اعتدال مهم‌ترین 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 تبدیل شدن به انسان‌های جبار دور بمانند.

در عین حال، تأکید سقراط بر اعتدال تأکیدی است که وجهی معرفتی نیز دارد و می‌تواند مؤید جنبه مهم دیگری از فلسفه سقراطی باشد، یعنی این که اعتدال به مصاحبان سقراط (به‌ویژه گروه دوم) می‌آموزاند که فلسفه اساساً امری در میانه است. فلسفه دقیقاً به‌معنایی که سقراط در روایت خود از دیوتیما در دیالوگ *ضیافت افلاطون* مطرح می‌کند زیستن در میانه شکاکیت تام و جزمیت است (اشتراوس ۱۳۹۸: ۶-۷). فلسفه بدین معنا یک راه یا یک شیوه است، شیوه زندگی. چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، سقراط در گفت‌وگو با آنتیفون سوفیست به این اصل اساسی اشاره می‌کند. او در آن‌جا نشان می‌دهد که هیچ‌چیز لذت‌بخش‌تر از خواندن کتاب‌های حکیمان گذشته به‌هم‌راه دوستان نیست. در واقع دوستان (*friends*) همان معاشران واقعی سقراط‌اند که باید آن‌ها را از دیگر رفقا (*comrades*) یا هم‌صحبت‌های سقراط متمایز کرد. همه مصاحبان سقراط دوستان یا معاشران او محسوب نمی‌شوند. بخش عمده‌ای از زندگی سعادت‌مندانه که در شیوه زندگی فلسفی در معنای سقراطی تبلور می‌یابد نفس امکان دیالوگ و گفت‌وگو 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 شیوه زندگی فلسفی معطوف به مقوله دوستی است. هیچ‌داری‌ای برتر و بالاتر از داشتن دوستان «خوب» نیست (Xenophon 1994: 50).

باید متذکر شویم که تأکید کسنوفون بر مقوله دوستی نزد سقراط ما را با ویژگی اصلی فلسفه سیاسی سقراطی، یعنی محوریت **اروس** در آن فلسفه، رویارو می‌کند. فیلسوف سیاسی سقراطی، برخلاف فیلسوفان پیشاسقراطی یا خود سقراط پیشاسقراطی، موجودی **اروسیک** است، یعنی به انسان و به امیال او و به‌طور کلی به زمینه‌های انسانی امور

فراانسانی (که غایت تأمل فلسفی محسوب می‌شوند) کاملاً توجه دارد. این خصیصه سرشت خاص تربیت سقراطی را برملا می‌کند. توجه‌دادن به زمین به‌جای آسمان (یعنی خصیصه فلسفه سقراطی) فقط به‌معنای تاکتیکی برای حفاظت از شیوه زندگی فلسفی و درنهایت گسستن از زمین و عطف‌توجه تام‌وتمام به آسمان نیست. زمینی‌بودن، یا به یک معنا اروسیک‌بودن، با خود فعالیت فلسفی در پیوند است و به‌نوعی امکان آن را فراهم می‌آورد (Cicero 1966: 435). لذت شیوه زندگی فلسفی لذتی اروسیک در معنای خاص و در معنای متداول آن، هردو، است. فهم این تعبیر که «فلسفه سیاسی در این معنا فلسفه اولی است» تنها از ره‌گذر فهم همین خصیصه ممکن می‌شود.

فهم این خصلت اروسیک، که تربیت سقراطی بر بنیاد آن استوار می‌شود، منوط به فهم همان چیزی است که از آن با تعبیر شیوه زندگی میانی یا درمیان‌بودگی شیوه زندگی فیلسوف سخن گفتیم. سقراط در فصل اول کتاب دوم *خاطرات* بابی را می‌گشاید که فهم ابعاد آن ما را به تأمل در مکتوب سقراطی دیگر *کسنوفون*، یعنی *درباب تدبیر منزل*، هدایت می‌کند. در آن‌جا شاهد نقل‌قولی از پرودیکوس درمورد رقابت دو شخصیت *فضیلت* و *رذیلت* برای جلب‌نظر هراکلس به‌سوی خود هستیم. وقتی *فضیلت* می‌خواست با متانت هراکلس را به‌سوی خود جلب کند، *رذیلت* به‌نحوی خالی از متانت و در هیئت فاحشه‌ای پرزرق‌وبرق به میان دوید و وعده داد که اگر هراکلس او را برگزیند، لذت‌بخش‌ترین و آسان‌ترین زندگی را برایش رقم خواهد زد، زندگی‌ای بدون دردسر، بدون عرق‌ریختن، بدون جنگ، و همراه با لذت و خوشی و تمتعات جسمانی (ibid.: 39). اما سپس بانوی *فضیلت* وارد می‌شود و خطاب به هراکلس می‌گوید که اگر از او پیروی کند، به کسی تبدیل خواهد شد که کارهای شریف و والا را به‌بهترین شکل ممکن انجام خواهد داد؛ اما این کار مستلزم مشقت، کار و زحمت، و توجه به خدایان است (ibid.: 40). در این‌جا شاهد دوگانه مشهور و متداولی هستیم که بن و اساس تشکیل و تداوم هرگونه اجتماع انسانی است.

مهم‌ترین ویژگی *فضیلت* تحسین‌شدن از ناحیه شهر و مهم‌ترین ویژگی *رذیلت* بی‌آبرویی و تحسین‌نشدن است. این نکته مهمی است که ما را به توجه درباب محوریت «شرم» در سیاست وادار می‌کند. کارکرد اصلی *فضیلت* و *رذیلت* درنهایت ایجاد شرم و کمک به حکومت‌پذیرکردن موجود انسانی است. اما پرسش اصلی‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا روایت *کسنوفون* از این *خاطره سقراطی* به‌معنای تحدید دایره امکان‌های زندگی ذیل همین دو شیوه است؟ آیا برای آن‌که در پیشگاه شهر شرمگین نباشیم، یگانه راه این است که توصیه بانوی *فضیلت* را سرلوحه قرار دهیم و شیوه زندگی *فضیلت‌مندانه* یا

به تعبیر رساتر اخلاقی را در پیش بگیریم؟ پاسخ به این پرسش بدون شک در برخی از مصاحبان سقراط مثبت است؛ اما سقراط، چنان که قبلاً گفتیم، «با همه به یک شیوه مواجه نمی‌شد» (ibid.: 112). آریستئیپوس که مصاحب سقراط در فصل اول کتاب دوم *خاطرات* است در صدد یافتن راهی میانه بود؛ اما او به شیوه‌ای غیر سقراطی آن را می‌جست، یعنی به شیوه‌ای غیر اروسیک، یعنی از ره‌گذر محصور نکردن خود در یک رژیم و همواره بیگانه یا غریبه باقی ماندن (ibid.: 36). سقراط به او گوش زد می‌کند که «آیا فکر می‌کنی که چون بیگانه هستی، از بی‌عدالتی در امان خواهی بود؟» (ibid.: 37). سقراط نمی‌گوید که یافتن این راه میانه ناممکن است، بلکه می‌گوید به شیوه آریستئیپوسی ناممکن است. شیوه سومی که سقراط بر آن تأکید دارد، نه شیوه صرفاً غیر سیاسی آریستئیپوس و نه شیوه صرفاً سیاسی جاه‌طلب‌هایی مثل کریتیاس یا آلکیبیادس است<sup>۷</sup> (اشتراوس ۱۳۹۷: ۶۹) که در صدد بودند با تبدیل شدن به فردی جبار از بی‌عدالتی فرار کنند.<sup>۸</sup>

شیوه 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 گفت‌وگو با ایسخوماخوس جنتلمن<sup>۹</sup>، با کوشش در بازتعریف تعبیر جنتلمنی، می‌کوشد تا بر شیوه زندگی فلسفی به عنوان اصلی‌ترین بدیل برای همه شیوه‌های دیگر زندگی پرتوی بیفکند. 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). چنان که می‌بینیم، فعالیت‌های مزبور هم عشق به افتخار را در بر می‌گیرد و هم عشق به ثروت را که به‌طور کلی به دو شیوه اصلی زندگی در میان شیوه‌های غیر فلسفی منتهی می‌شود. 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 بود و از او پرسیده بود: «آیا این اسب ثروت زیادی دارد؟» ستوربان هم با تعجب به او گفته بود «چگونه اسب می‌تواند ثروت مند باشد؟». سقراط با بیان این سخن خطاب به ایسخوماخوس می‌گوید: در آن موقع من با شنیدن این‌که اسبی فقیر می‌تواند به واسطه برخورداری از نفسی که طبیعتاً خوب است به اسبی خوب تبدیل بشود خیالم آسوده شد (همان: ۷۳).

سقراط در این جا می‌کوشد تا معنای عرفی جنتلمن بودن، یعنی شریف [زیبا] و خوب بودن، را به نحوی ریشه‌ای دست‌خوش تغییر کند. این کوشش در اصل کوششی برای

فراروی از خود عرف و به اصطلاح مشهورات است. این که جنتلمن کامل بودن از ره‌گذر تلقی عرفی ضرورتاً مستلزم ثروت‌مند بودن است در این جا کنار گذاشته می‌شود. برای جنتلمن بودن نه تنها انطباق با تلقی‌های عرفی لازم نیست، بلکه فراروی از آن‌ها ضرورت پیدا می‌کند. جنتلمن عرفی از آن‌رو همواره باید ثروت‌مند باشد که بتواند از ره‌گذر فضیلت سخاوت و آزادگی وجه مهمی از کارکرد جنتلمنی را محقق کند. 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 می‌کند (همان: ۷۹-۸۰).<sup>۱۰</sup>

اما قبلاً در *خاطرات* به این نکته التفات یافتیم که به‌زعم کسنوفون، سقراط کسی است که در قیاس با هرکس دیگری چه از طریق فعلی که انجام می‌داد، چه از طریق شخصیتی که داشت، و چه از طریق گفت‌وگو کردن بیش‌ترین سود را به دوستانش می‌رساند (Xenophon 1994: 18). بنابراین، شیوه زندگی سقراطی، یعنی فعلی که انجام می‌دهد و شخصیتی که دارد، در کنار کار اصلی او که *گفت‌وگو 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 این جا دست‌خوش تغییری اساسی شده است معنای ثروت است. ثروت دیگر معنای عرفی خود را ندارد، بلکه به جای برخورداری از پول می‌تواند به معنای برخورداری از چیزهای دیگری باشد که خصیلتی غیرجسمانی‌تر دارند. شاید در رأس 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 روی نفوس به دست می‌آیند. سقراط از این حیث استاد نظرکردن در نفوس انسان‌ها و شکار نفس‌های زیباست. صناعت مزبور در واقع از مهم‌ترین خصیصه‌های تربیت فلسفی در چهارچوب فلسفه سیاسی سقراطی است و به همین معنای سقراطی، یعنی از طریق برخوردار شدن از بهترین دوستان، انسان را صاحب ثروتی بی‌کران می‌کند. به بیان لئو اشتراوس، این بدان معناست که برخلاف تلقی کسی چون کریتوبولوس در ابتدای *دریاب تدبیر منزل*، «سقراط به شیوه خودش از صناعت افزایش ثروت برخوردار است. بنابراین، آن صناعت به بهترین زندگی تعلق دارد» (اشتراوس ۱۳۹۶: ۱۲۷).

شیوه زندگی سقراطی چنان‌که گفتیم شیوه‌ای بنیابینی است، همان راه سوم. در فصل دوازدهم *دریاب تدبیر منزل*، ایسخوماخوس علاوه بر اشاره به ویژگی سخاوت بر اصلی تأکید می‌کند که از مقومات جنتلمنی است. این اصل «جدیت» است. ایسخوماخوس، در مقام



جتلمن 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). به‌زعم ایسخوماخوس، جتلمن «جدیت» امری است که می‌تواند جای حکمت را بگیرد. او در فصل بیستم تصریح می‌کند که ناکامی برخی در کسب ثروت فقدان «جدیت» و نه ابداع چیزی حکیمانه برای استفاده در کارهایشان است (همان: ۱۰۱). در این جا، میان معنای عرفی و مبتنی بر عقل سلیم جتلمنی جدیت و ثروت (یا پول‌داربودن) نسبتی وثیق برقرار است. برای جتلمن در این معنا عدم جدیت در کسب ثروت یا بی‌مبالاتی در این کار گناهی نابخشودنی است. بی‌وجه نیست که ایسخوماخوس آموختن جدیت را تنها برای کسانی ممکن می‌داند که بتوانند خود را در برابر شراب مهار کنند و نیز کسانی که بتوانند در برابر خواب خویش‌ن‌دار باشند (همان: ۸۰). تأکید ایسخوماخوس بر کنترل در برابر شراب و خواب مؤید ویژگی‌های غیراروسیک و به‌بیانی غیرفلسفی جتلمن کامل در معنای عرفی آن است.

هم در ضیافت افلاطون و هم در ضیافت کسنوفون و حتی در ضیافتی که کوروش در دربارهٔ تربیت کوروش<sup>۱۱</sup> برپا می‌کند نقش محوری شراب و عدم جدیت را می‌بینیم. حضور دلچک در ضیافت کسنوفون، که از دیگر مکتوبات سقراطی اوست، و تأکید بر ضرورت برهم‌زدن جدیت در ضیافت (کسنوفون ۱۳۹۷: ۲۴۶) و شراب‌ریزی و سرودخوانی (همان: ۲۴۷) مؤید این است که شیوهٔ بینابینی سقراط نمی‌تواند در «جدیت» ایسخوماخوسی منحصر شود. در تربیت کوروش نیز کسنوفون از زبان کوروش، از ره‌گذر مقایسهٔ خوابیدن با مرگ، بر اهمیت نفس و مفارقت آن از جسم تأکید می‌ورزد (Xenophon 2001: 271). در آن‌جا بحث فراغت، خوابیدن، و مرگ در کنار بحث اثبات خطابی نفس مطرح می‌شود. این چیزی است که در قاموس ایسخوماخوسی می‌تواند به عدم «جدیت» تعبیر شود. این از آن‌روست که او نمی‌تواند به فهم آن بینابینی بودن، به فهم آن راهی که از میان جدیت و عدم جدیت می‌گذرد، نائل آید. فلسفه راهی است میان یا به‌تعبیری فراسوی جدیت و سنگینی از یک سو و سبکی و سبک‌سری از سوی دیگر، راهی میان 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 شیوهٔ سقراطی.<sup>۱۲</sup>

### ۳. نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

فهم کسنوفون منوط به فهم سرشت تربیتی مکتوبات اوست و فهم این سرشت تربیتی در گرو غایتی است که این مکتوبات هدف گرفته‌اند. اما در این‌جا با تنشی اساسی

روبه‌رویم، تنش میان آن غایتی که مکتوبات سقراطی کسنوفون آن را هدف گرفته‌اند و آن غایتی که قطب کوروشی آثار او خواننده را به‌سویش ره‌نمون می‌کند. چنان‌که در مقدمه گفتیم، رسیدن به دریافتی کامل از غرض کسنوفون در مقام فیلسوف کلاسیک درگرو تأمل دقیق در هر دو قطب مکتوبات اوست. تأمل درباب قطب کوروشی مکتوبات کسنوفون را باید به مجالی دیگر واگذار کرد. باین حال، در این جا به‌اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که خواندن دربارهٔ تربیت کوروش به‌نحوی دقیق و از نزدیک، به‌ویژه با تأملی دوباره در اهمیت فصل آخر از کتاب آخر آن اثر، می‌تواند مؤید هم‌سویی اساسی میان غرض مندرج در مکتوبات سقراطی و مکتوبات کوروشی کسنوفون باشد. کیکرو نشان داده است که تربیت کوروش را نباید هم‌چون نوشتهٔ تاریخی بفهمیم، بلکه این مکتوبی است که باید آن را درست به همان معنایی که جمهوری افلاطون تربیتی است هم‌چون مکتوبی تربیتی ملاحظه کرد (Cicero 1896: 12). بنابراین، تربیت کوروش مانند جمهوری افلاطون اثری تربیتی در چهارچوب فلسفهٔ سیاسی سقراطی است. اگر *ممورابیلیا* درنهایت به محدودیت‌های شیوهٔ زندگی سیاسی در تحصیل سعادت اشاره می‌کند، تربیت کوروش نیز با اشاره به محدودیت‌های فلسفه در ضبط و مهار تام‌وتمام سیاست در آخرین فصل خود بار دیگر به آموزهٔ کانونی *ممورابیلیا* بازمی‌گردد و بر فراروی از شیوهٔ زندگی سیاسی به‌عنوان شیوه‌ای که به سعادت منتهی می‌شود تأکید می‌کند.<sup>۱۳</sup>

ما در این مقاله، هرچند به‌نحوی اجمالی، کوشش کردیم تا با طرح بحث از غایت تربیتی مکتوبات سقراطی کسنوفون، به‌ویژه *ممورابیلیای* او، زمینه را برای فهم کلیت فکر فلسفی کسنوفون در مقام فیلسوف سیاسی سقراطی فراهم کنیم. کسنوفون، به‌تبع استادش سقراط، می‌کوشد تا با موضوع قرارداد بحث درباب طبیعت انسان به‌جای بحث درباب طبیعت به‌معنای کلی کلمه بر این بینش سقراطی مهر تأیید بزند که فلسفهٔ سیاسی درحکم فلسفهٔ اولی است. اگر موضوع فیلسوف در مقام مربی طبیعت انسان و چنان‌که کیکرو می‌گفت بحث درباب زندگی انسانی و اخلاقیات و چیزهای خیر و شر باشد و اگر انسان به‌متابۀ یگانه موجود لوگوسیک درضمن یگانه موجود گشوده به‌سوی کل تلقی شود، آن‌گاه فلسفهٔ سیاسی را می‌توان به‌تعبیری فلسفهٔ اولی تلقی کرد. فیلسوف سیاسی در مقام مربی از این ره‌گذر، یعنی با آغازکردن از زندگی سیاسی به‌صورت زنده و بلاواسطهٔ آن، می‌کوشد مرتبّی را ازیک‌سو با محدودیت‌های مندرج در این شیوه از زندگی و ازسوی‌دیگر با محدودیت‌های عقل برای چیره‌کردن تام‌وتمام اصول عقلانی بر زندگی سیاسی آشنا کند. بدون شک غرض او به همین جا محدود نمی‌شود و با این کار نفس مرتبّی را به شیوهٔ

والا تری از زندگی معطوف می‌کند که ما در این جا از آن با تعبیر شیوه زندگی فلسفی یاد کردیم. به نظر می‌رسد تأمل جدی در مکتوبات سقراطی کسنوفون، به‌ویژه *ممورابیلیا* او، مؤید آن وجهی از کوشش تربیتی کسنوفون برای نشان‌دادن محدودیت‌های شیوه زندگی سیاسی و بیش‌تر از آن، متوجه‌کردن متربی به خصیصه‌های آن شیوه زندگی والا تر یعنی شیوه زندگی فلسفی است. کسنوفون در قطب کوروشی آثار خود، به‌ویژه در تربیت کوروش، عمده هم خود را مصروف نشان‌دادن محدودیت‌های شیوه زندگی سیاسی می‌کند. او با تأمل در شیوه زندگی کوروش، در مقام یکی از استثنای ترین کسانی که مرزهای این شیوه از زندگی را وسعت بخشید، یکی از هوشمندانه‌ترین شیوه‌ها را برای بیان غرض خود در پیش می‌گیرد، یعنی این شیوه که بگوییم اگر بتوان نشان داد که کوروش، این انسان استثنایی، با محقق کردن تام‌وتمام ظرفیت‌های شیوه زندگی سیاسی باز هم نمی‌تواند در زمره کسانی رده‌بندی شود که از سعادت برخوردار شده‌اند، آن‌گاه قضیه در مورد دیگران خودبه‌خود وضوح پیدا خواهد کرد. به‌هر حال، ویژگی مکتوبات سقراطی کسنوفون در قیاس با مکتوبات کوروشی در این است که با تأمل 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، به‌ویژه در دهه‌های اخیر و بعد از رجوع گسترده کسانی چون لئو اشتراوس به آثار او و ارائه 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 به‌وجودآمده از سده نوزدهم به بعد کسنوفون نویسنده‌ای ساده‌نگر، کوتاه‌فکر، یا کم‌هوش و نافرهیخته بود که نمی‌توان از ره‌گذر مکتوبات او عمق اندیشه سقراطی را دریافت. تلقی غالب در میان دانشوران مدرن این بوده است که کسنوفون را به‌هیچ وجه نمی‌توان در ردیف افلاطون و ارسطو جدی گرفت. نمونه بارز این تلقی جان برنت دانشور برجسته فلسفه یونانی است که در داوری‌اش در مورد کسنوفون و مقایسه آن با افلاطون اظهار می‌دارد که بیش‌تر از آن‌که حکمت سقراط کسنوفون را برانگیخته باشد، شهرت نظامی‌اش او را جذب خود کرده بود (برای بحث برنت در این زمینه، بنگرید به "Introduction": Burnet 1911).

این‌که خود کسنوفون در *ممورابیلیا* [یا *خاطرات*] نقل می‌کند که یک‌بار سقراط او را با عنوان «احمق» خطاب کرد دست‌کم باید بهترین علامت برای تأیید این تلقی در مورد کسنوفون باشد. اما اشتراوس در یکی از نامه‌هایش برای یاکوب کلاین به تاریخ فوریه ۱۹۳۹ می‌نویسد: «کسنوفون محبوب ویژه من است، زیرا این شجاعت را داشت که جامعه 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 ادامه جریان بازتفسیر مکتوبات کسنوفون، که با کوشش‌های اشتراوس محقق شد، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه می‌توان کسنوفون را نویسنده‌ای ساده‌دل و احمق در نظر گرفت، اما درعین‌حال به این واقعیت توجه نکرد که کسی چون ماکیاولی، آن آموزگار بزرگ شر، بسیار بیش‌تر از نام افلاطون و ارسطو از کسنوفون سخن گفته است؟ هیگینز فصل نخست کتاب خود با عنوان *کسنوفون آتنی: مسئله فرد و جامعه پولیس* را به همین نکات اختصاص می‌دهد (بنگرید به Higgins 1977: 1-20).

برای مطالعه شرح مهمی درباره اهمیت کسنوفون در مکتوبات ماکیاولی، بنگرید به

Raumsussen 2009: xv-xix.

۲. در علم سیاست قدیم، اصول ناظر بر علوم عملی به‌نحوی بالفعل (de facto) از اصول ناظر بر علوم نظری مستقل‌اند. اصول ناظر بر عمل همان غایاتی هستند که انسان به‌صورت طبیعی به آن‌ها گرایش دارد و فارغ از آشنایی با علوم نظری تاحدی از آن‌ها آگاهی (awareness) دارد. این آگاهی شرط ضروری برای رسیدن به حکمت عملی یا فرونیسس و به‌تعبیری یافتن راه‌های مناسب و درخور برای رسیدن به غایات مزبور است. این آگاهی، فارغ از اصول نظری، مبنای همان عقل سلیم است که ماده اصلی بحث از امور سیاسی است. در علوم سیاسی مدرن دیگر علوم عملی را نمی‌توان به‌نحو بالفعل (de facto) از علوم نظری مستقل پنداشت، بلکه تفکیک آن‌ها تنها قانوناً یا به‌نحوی 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 زبانی فنی (jargon) برای بیان «علمی» سیاست. اگر عالم یا فیلسوف سیاسی قدمایی در نهایت خود را در نقش داور یا حکم‌تعیین می‌کند (داور یا حکم‌تعیین برای دیدگاه‌های مختلف و متنوع شهروندان در مورد موضوعات سیاسی) عالم سیاسی مدرن به کسی تبدیل می‌شود که قرار است با اتکا بر اصول نظری، عرصه سیاسی را عملاً دست‌خوش دگرگونی کند، یعنی از ره‌گذر پیش‌بینی، ضبط، و مهار، نهایتاً بر بخت در سیاست غلبه کند. برای بحثی در این زمینه، بنگرید به Strauss 1962: 309-313.

۳. التفت به این نکته از اهمیت زیادی برخوردار است که بدانیم در فلسفه سیاسی سقراطی به‌طور کلی در قاموس تفکر قدمایی تفاوت میان انسان‌ها تفاوتی طبیعی است و از این‌رو، نمی‌توان همگان را واجد استعداد خوب برای تربیت فلسفی یا سیاسی تلقی کرد. این نکته به‌طور خاص نزد کسنوفون از اهمیت زیادی برخوردار است (Strauss 1989: 138-139).

۴. «anthropos» در یونانی به معنای انسان (اعم از زن و مرد). است، درحالی‌که «aner» به معنای مرد و شوهر و به‌طور 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 همه

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

۵. کریستوفر بروئل در پایان پیش‌گفتارش بر گفتار سقراطی کسنوفون اثر لئو اشتراوس اظهار می‌دارد که با وجود تفاوت‌ها در شیوه ارائه 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» به‌طور کلی به‌سوی تأمل در «طبیعت انسان» به‌مثابه یگانه موجود گشوده به‌سوی کل است. سقراط پساگشت همان سقراطی است که کیکرو در *مجادلات توسکولانی* توصیف جامعی از او به‌دست می‌دهد و بیان می‌کند: 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 «وادار» کرد تا درباب زندگی و اخلاقیات و چیزهای خیر و شر تحقیق کند. در واقع، این وصف جامعی از آن چیزی است که ما با تعبیر «گشت» یا «چرخش» سقراطی از آن سخن می‌گوییم، چیزی که خود سقراط در دیالوگ *فایدون* به‌نوعی بر آن تصریح می‌کند و اظهار می‌دارد: او در جوانی میلی شگفت به حکمتی داشت که عبارت بود از تحقیق درباب طبیعت (Plato 1980: 96 a)، اما سقراط در *فایدون*، یعنی درست پیش از آن که حکم اعدامش به‌اجرا دربیاید، به این نکته در حضور دوستانش 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 به طبیعت انسان و تعیین‌کنندگی آن در مناسبات شهر و به یک معنا سیاست است. لاجرم سقراط نوعی «گشت» را تجربه می‌کند که در آن در *آپولوژی* ذیل انکار هرگونه تحقیقی درباب «امور فرازمینی و فروزمینی» فلسفه را به تحقیق و پژوهش درباب «امور انسانی» و دست‌یابی به‌نوعی «حکمت صرفاً انسانی» محدود می‌کند (Plato 1984: 20 d-e). حتی کیکرو، در مقام یکی از اصحاب فلسفه سیاسی سقراطی در معنایی که گفتیم، در جمهوری خود از زبان اسکپیو بدین نکته تصریح می‌کند که موضوعات غیرانسانی (منظور فرازمینی و فروزمینی) که افلاطون در دیالوگ‌های خود به سقراط نسبت می‌دهد ناشی از حب افلاطون به سقراط است که باعث شده است تا همه چیزهایی را که به نظرش ارزشمند می‌رسیده است، حتی آرای فیثاغورثی را، به استادش سقراط منسوب کند (Cicero 2014: 36-37).

۷. کسنوفون در دیالوگ کوچک *هیرون جبار*، که گفت‌وگویی است میان هیرون جبار سیراکوز و سیمونیدس حکیم، به‌زیبایی نشان می‌دهد که چگونه اثرهای مستقیم و غیرمستقیم سیاسی که انسان‌های جاه‌طلب آرزو دارند با تبدیل شدن به فردی جبار آن‌ها را از خود دور نگاه دارند در نهایت باز هم به‌سراغشان می‌آید و تبدیل شدن زندگی آن‌ها به زندگی سعادت‌مندانه را ناممکن می‌کند. 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 همه انسان‌های دیگر) است، آن‌گاه درمی‌یابیم که انگیزه جوانانی مثل آلکییادس یا کریتیباس 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 به‌خاطر خود آن‌ها به آن‌ها عشق می‌ورزند یا از سر ترس و اجبار (Xenophon 2000: 7). دوست‌داشتن یا عشق‌ورزیدن از سر ترس به یک معنا نقض غرض است. این نشان می‌دهد که دوستی موردنظر کسنوفون، یعنی آن دوستی واقعی‌ای که سعادت از ره‌گذر آن حاصل می‌شود، چگونه از افق شیوه زندگی سیاسی در بالاترین درجه آن، یعنی از افق جبار، بیرون است. اشاره به این محدودیت‌های طبیعی شیوه زندگی سیاسی یکی از مهم‌ترین ابعاد و جنبه‌های تربیت سیاسی در چهارچوب فلسفه سیاسی سقراطی است.

۸. تأکید بر بینابینی بودن شیوه سقراط باید بتواند ما را به‌سوی خصیصه اصلی آن یعنی فراروندگی آن از دوگانه‌های مبتنی بر عقل سلیم و اخلاقی ره‌نمون شود. درواقع بینابینی بودن در این‌جا به یک معنا معادل آن چیزی است که نیچه از آن با تعبیر «فراسوی خیر و شر» سخن می‌گوید.

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

۱۰. ارسطو نیز در *اخلاق نیکوماخوس* 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، به‌نظر می‌رسد که علو نفس باید نوعی زینت برای فضایل باشد، زیرا این چیزی است که آن‌ها را بزرگ‌تر کرده است و بدون آن‌ها نمی‌تواند سر بریاورد. بدین دلیل، درحقیقت 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 باری تعلیم وارستگی از مشهورات و مقبولات نیز در نظر گرفت.

۱۱. در ضیافتی که کوروش در درباره تربیت کوروش برپا می‌کند شاهد رخت بریستن «جدیت»، به‌مثابه محوری‌ترین اصل در تشکیل امپراطوری‌ای به‌عظمت 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 «درباره خواندن و نوشتن»، به بهترین وجه بر این خصیصه میانی که خصلتی سراپا سقراطی دارد صحه می‌نهد. او در آن جا میان خون و روح، میان شجاعت و خندیدن، و میان سخره‌گری و پرخاش‌گری جمع می‌کند. نیچه در آن جا به معنای سقراطی کلمه با «جدیت»، «وقار»، و «سنگینی» تک‌بعدی‌ای که ایسوخوماخوس 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 درون‌مایه سقراطی از ره‌گذر نیچه بعد از زایش تراژدی بسیار هیجان‌انگیز است (Nietzsche 1966: 40-41).

برای تحلیلی از این فصل از چنین گفت زرتشت بنگرید به Strauss 2017: 45-46.

۱۳. فهم این وحدت غرض در دو اثر با مراجعه به حمله به آن از سوی ماکیاولی به‌خوبی قابل‌درک است. ماکیاولی، که برخلاف افلاطون و ارسطو به‌غایت کسنوفون را تحسین می‌کند، در واقع درصدد است تا قطب کوروشی آموزه‌های کسنوفونی را، به‌بهای خلع ید کامل از قطب سقراطی، به مذهب مختار خویش تبدیل کند (Machiavelli 1988: 60). ماکیاولی در عین تحسین کوروش کسنوفون به‌شدت به اخلاق‌گرایی سقراطی کسنوفون موضعی انتقادی دارد (Rasmussen 2009: xiv). اما اخلاق‌گرایی کسنوفونی در واقع یکی از ملزومات دفاع از شیوه زندگی فلسفی در قاموس سقراطی کلمه است. نفی شیوه زندگی فلسفی به‌مثابه بهترین شیوه زندگی از مقومات سلبی فلسفه سیاسی مدرن است که نزد ماکیاولی به‌نحوی درخشان صورت‌بندی می‌شود. در واقع به یک معنا نفی اخلاق‌گرایی 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 در مقام شاگردان فلسفه سیاسی قدمایی اخلاق‌گرایی مزبور را، به‌نحوی خطابی، اخلاق‌گرایی مابعدالطبیعی معرفی کردند. البته خطابه مزبور نزد فیلسوفانی چون نیچه هم‌چنان نیرومند بود. ما می‌بینیم که نیچه در *آنک/انسان* به چه سان از «فضیلت (virtu) رنسانسی» [بخوانید فضیلت ماکیاولی] به‌عنوان فضیلتی فارغ از افیون اخلاق سخن می‌گوید و آن را تحسین می‌کند (Nietzsche 1989: 237).

## کتاب‌نامه

- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *گفتار سقراطی کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، *سقراط کسنوفون*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: پگاه روزگار نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۸)، *ضیافت افلاطون به‌نزد لئو اشتراوس*، ویراسته سث بندرتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بروئل، کریستوفر (۱۳۹۸)، «کسنوفون»، در: *تاریخ فلسفه سیاسی*، لئو اشتراوس و جوزف کراپسی، ترجمه یاشار جیرانی، ویراسته یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران: پگاه روزگار نو.

کسنوفون (۱۳۹۶)، «در باب تدبیر منزل»، در: گفتار سقراطی کسنوفون، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: آگه.

- Aristotle (2011), *Nicomachean Ethics*, Translated with An Interpretative Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago: Chicago University Press.
- Bloom, Allan (2001), "Ladder of Love", in: *Plato's Symposium*, trans. Seth Benardete, Chicago: Chicago University Press.
- Burnet, John (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon.
- Cicero, M. T. (1896), *Cicero on Oratory and Orators*, trans. J. S. Watson, London: George Bell and Sons.
- Cicero, M. T. (1966), *Tucalan Disputations*, trans. J. E. King, Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (2014), *On the Republic and on the Law*, Translated with Introduction and Notes by David Fott, New York: Cornell University Press.
- Higgins, William Edward (1977), *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, New York: State University of New York Press.
- Liddle, Henry George and Robert Scott (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon.
- Machiavelli, Niccolo (1988), *The Prince*, trans. Harvey Mansfield, Chicago: Chicago University Press.
- Nietzsche, F. (1966), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. Walter Kaufmann, London: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1989), *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Parens, Joshua (1995), *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summery of Plato's "Laws"*, New York: State University of New York Press.
- Plato (1980), *The Symposium and The Phaedo*, trans. Raymond Larson, Illinois: 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, New York: Cornell University Press.
- Plato (2001), *Plato's Symposium*, trans. Seth Benardete, with Commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, Chicago: Chicago University Press.
- Rausmussen, Paul J. (2009), *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Washington DC: Lexington Books.
- Strauss, Leo (1962), "An Epilogue", in: *Essays on the Scientific Study of Politics*, Herbert J. Storing (ed.), Holt, New York: Rinehart and Winston
- 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, Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (2017), *Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, Chicago: Chicago University Pres.



غرض ماورای سیاسی مکتوبات سقراطی کسنوفون ۳۳۳

Xenophon (1994), *Memorabilia*, Translated and Annotated by Amy L. Bonnette, New York: Cornell University Press.

Xenophon (2000), “Hiero or Tyrannicus”, in: *On Tyranny*, Leo Strauss, Victor Gourevitch (eds.), Chicago: Chicago University Pres.

Xenophon (2001), *The Education of Cyrus*, Translated and Annotated by Wayne Ambler, New York: Cornell University Press.