



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

سقراط: اصلاح‌گر اخلاقی*

ایمان شفیق بیگ**

دانش آموخته دکتری فلسفه غرب، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

سقراط در جست‌وجوی معرفتی است که ما را از فضیلت‌های اخلاقی آگاهی بخشد و در عمل نیز بدان فضیلت‌ها آراسته سازد. او با مبتنی ساختن اخلاق بر معرفت، فلسفه و راه زندگی خود را یگانه می‌سازد و به سنج‌های برای ارزیابی راه‌ورسم رایج در اخلاق و دین و سیاست و سخنوری دست می‌یابد تا به یاری آن کاستی‌های اخلاقی را در حوزه‌های مذکور بازشناسد. کژی‌ها و کاستی‌های شایعی که او بر آنها خرده می‌گیرد و در بازاندیشی و اصلاح آنها می‌کوشد، عبارت‌اند از ترجیح ستم‌کردن بر ستم کشیدن؛ مقابله‌به‌مثل و انتقام‌جویی؛ ستیزه‌جویی و نیرنگ‌بازی در میان ایزدان؛ فریب‌کاری و سنگ‌دلی ایزدان در حق آدمیان؛ دادوستد ایزدان با آدمیان (بدین معنی که ایزدان در ازاء دریافت پیشکش از آدمیان، نیازهای آنان را برآورند)؛ روا شمردن بهره‌کشی زبردستان از فرودستان؛ و سرانجام، سخنوری اقناعی یا جلوه‌فروشانه و فریبنده.

واژگان کلیدی: سقراط، اصلاح‌گری، اخلاق، معرفت.

* تأیید نهایی: ۹۴/۱۱/۰۶

* تاریخ وصول: ۹۴/۰۷/۲۲

** E-mail: ishafibeik@yahoo.com

مقدمه

در نخستین آثار افلاطون، موسوم به نوشته‌های آغازی یا سقراطی، به پایه‌گذاری گونه‌ای معرفت‌شناسی برمی‌خوریم که صاحب‌نظران آن را معرفت‌شناسی اخلاقی (moral epistemology) می‌خوانند. اکثر متخصصان بنیادگذار این معرفت‌شناسی را سقراط، و افلاطون جوان را در نخستین دوره نویسنده‌گی خویش تحت تأثیر و روایت‌گر اندیشه و روش او، و نوشته‌های سقراطی را در میان دیگر نوشته‌های باستانی، معتبرترین اسناد در بازنمایی فلسفه سقراط می‌دانند.^۱ با این همه، این مسئله که نوشته‌های آغازی تا چه میزان نمایانگر سقراط تاریخی است، بیرون از موضوع این مقاله است و در این‌جا مراد از سقراط، شخصیت اصلی در آثار مذکور است و بس.

سقراط بر آن است که باید اخلاق را بر پایه معرفتی تزلزل‌ناپذیر و به دور از نسبی‌گرایی (relativism) سوفسطاییان استوار ساخت. معرفت‌شناسی اخلاقی او حاکی از جست‌وجوی معرفتی است که ما را از فضیلت‌های اخلاقی آگاهی می‌بخشد و این آگاهی ما را در عمل نیز اخلاقی می‌سازد. بهره‌مندی از این معرفت، خیر، و بی‌بهرگی از آن شر اخلاقی به دنبال می‌آورد. بر این اساس، اگر کسی فضیلت‌های دادگری و دلیری و خویشنداری را بشناسد، در عمل نیز دادگر و دلیر و خویشندار می‌شود، و اگر از شناخت آن مفاهیم بازماند، دستخوش بیداد و ترس و لگام‌گسیختگی می‌گردد. همچنین، از دیدگاه سقراط، فضیلت اخلاقی آدمی را به سعادت می‌رساند. در نتیجه، برخورداری از معرفت، فضیلت و سعادت به بار می‌آورد. پس، نزد سقراط، فلسفه جنبه عملی دارد و با نحوه وجودی فیلسوف گره می‌خورد و شیوه زندگی او را تعیین می‌کند. با این دیدگاه، سقراط فلسفه، به معنی جست‌وجوی معرفت اخلاقی، را راه زندگی خود می‌سازد. بنا بر گزارش افلاطون از روش و منش او، آوردن فلسفه به سطح زندگی اجتماعی بود که به اتهام و محکومیت او انجامید. کوشش در اخلاقی ساختن دین مدنی و نقد یزدان‌شناسی سنتی، دو اتهام از اتهام‌های سه‌گانه او، یعنی ناباوری به یزدان باستانی و ابداع ایزدانی نو (Apologia 24b-c; Euthyphro 2b)، را رقم زد (اتهام سوم او، یعنی گمراه ساختن جوانان نیز، به روایت افلاطون، ریشه در دو اتهام پیشین داشت (Euthyphro 3a8-b4)). اما او حتی پیش از محاکمه (در ایوتوفرون) و در هنگام محاکمه در دادگاه (در دفاعیه) و پس از محاکمه در زندان (در کرتیون) و حتی در واپسین روز زندگانی که قرار بود در شامگاه آن اعدام شود (در فایدون) دست از روش فلسفی خویش نکشید. به

همین دلیل بود که او برای خود مجازات تبعید را به جای اعدام به دادگاه پیشنهاد نکرد، با اینکه قانون چنین اختیاری به او می‌داد؛ چراکه روش زندگی او همان فلسفه او بود و او در هیچ شهر دیگری نیز از آن روش دست نمی‌کشید و بر آن بود که بیگانگان کمتر از همشهریانش با او مدارا خواهند کرد؛ از این رو، تبعید را بیهوده می‌شمرد (*Apologia* 37c-d). او در دفاع از خود در دادگاه، نه تنها اظهار پشیمانی نکرد، بلکه گفت اگر شرط تبرئه‌اش دست کشیدن از فلسفه باشد، تا نفس واپسین چنین نخواهد کرد (d5-29c5)، حتی اگر بارها کشته شود (30c1)؛ چراکه زندگی را بدون کندوکاو فلسفی شایسته آدمی نمی‌دانست (6-38a5).

سقراط با محوریت بخشیدن به معرفت اخلاقی، ارزش‌گذاری‌های متعارف در میان آتنیان هم‌روزگارش را نقد می‌کرد و ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر معرفت را بر ارزش‌های مادی اولویت می‌بخشید (*Apologia* 29e-30b, 36b). بر همین مبنا، انتقاد و اصلاح‌گری او، با مبنایی یگانه، به حوزه‌های گوناگونی از باورهای متداول در فرهنگ غالب دامن می‌گسترده، به گونه‌ای که اخلاق و یزدان‌شناسی و شعر و سیاست و سخنوری را در بر می‌گرفت.

این مقاله کوششی است در تبیین این نکته که چرا سقراط بر پایه قاعده معرفت‌شناختی خویش بسیاری از باورهای رایج را غیر اخلاقی می‌شمرد و چگونه در حوزه‌های مذکور دست به اصلاح‌گری اخلاقی می‌زد.^۲

۱. نقد اخلاق عرفی

پایه‌ای‌ترین اصلاح‌گری سقراط، نقد و اصلاح اخلاق رایج و متعارف در سنت یونانی است. چنان‌که در مقدمه آمد، غایت فلسفه سقراط رسیدن به معرفتی است که نیکی اخلاقی ما را تضمین کند؛ یعنی معرفتی که اگر کسی بدان دست یابد، کردار بد هرگز از او سر نزد. بر این مبنا، سقراط ستمگری را بسی بدتر از ستمکشی می‌داند؛ زیرا کسی که ستم می‌کند، کارش بر ضد فضیلت اخلاقی، و بنابراین به دور از معرفت است؛ پس، چنین کاری در نقطه مقابل ارزش‌گذاری سقراط قرار می‌گیرد. اما آن‌کس که ستم می‌کشد، چه بسا خود دست به ستم زده باشد و در عین حال که ستمی بر او می‌رود، از معرفت و فضیلت برخوردار باشد. به بیان ساده‌تر و کلی‌تر، فیلسوفی که فضیلت اخلاقی را در کانون اندیشه خویش جای دهد، ستمگری نزد او بسیار شنیع‌تر و دلخراش‌تر از ستمکشی است؛ چراکه برای چنین فیلسوفی پابندی به فضیلت بسیار ارزشمندتر از آسوده و مصون ماندن از رنج است. اما این نگرش درست عکس داوری

عموم مردمان است. در گرگیاس (469b10-c2)، آن‌جا که سقراط می‌گوید: «بزرگترین بدی‌ها ستم کردن است»، پولوس (Polus)، استاد سخنوری و از هم‌سخنان سقراط در این محاوره، ناباورانه می‌پرسد: «آیا بزرگترین بدی این است؟ آیا ستم‌کشیدن بدتر از آن نیست؟» و سقراط قاطعانه پاسخ منفی می‌دهد. آن‌گاه پولوس می‌پرسد: «آیا تو ستم‌کشیدن را بر ستم‌کردن می‌گزینی؟» و سقراط پاسخ می‌دهد: «اگر به من باشد، هیچ‌کدام را بر نمی‌گزینم، اما اگر [برگزیدن یکی از آن دو، یعنی] ستم‌کردن یا ستم‌کشیدن گزیرناپذیر می‌بود، ستم‌کشیدن را به ستم‌کردن ترجیح می‌دادم.»^۳ سقراط می‌گوید (508d-509a) «با براهینی قاطع و پولادین» (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, a1-2) بر آن‌ام که هرچند اگر ستمی بر من رود بد و ناگوار است، این کار برای کسی که مرتکب آن شده‌است، بسی بدتر و ننگ‌آورتر است. بر همین مبناست که سقراط در دفاعیه (30c-d) می‌گوید آنان که به من اتهام زده‌اند، ممکن است بتوانند مرا اعدام یا تبعید یا محروم از حقوق شهروندی کنند، و دیگران اینها را مصیبت‌های بزرگی بشمارند که بر سر من می‌آید، ولی کار آن که بیدادگرانه (ἀδίκως) در اعدام کسی می‌کوشد، بسیار مصیبت‌بارتر است.

دیگر آموزه سقراط که با معیار همگانی اخلاق در تضاد است و نقد اخلاق متعارف به شمار می‌آید، مخالفت آشکار او با انتقام‌جویی یا مقابله به مثل است. درحالی‌که این کار در فرهنگ یونانی، نه تنها در میان آدمیان، بلکه نزد ایزدان نیز شیوع دارد،^۴ سقراط قاطعانه بر آن است که هرگز نباید ستم پیشه کرد، حتی در عوض ستمی که بر ما رفته‌است؛ پس نباید بدی را با بدی و دشمنی را با دشمنی پاسخ داد؛ زیرا کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم. استدلال سقراط در رد خون‌خواهی این است که «دادگران نمی‌توانند با دادگری خود مردمان را بیدادگر کنند؛ و در کل، خوبان نمی‌توانند با فضیلت خود مردمان را بد کنند»^۵ (Respublica i. 335c14-d1) و «کار نیکی نمی‌تواند آزرده شدن باشد، بلکه این کار ضد آن است»^۶ (335d7) و از آن‌جا که هر کسی که دادگر باشد، خوب است، «نتیجه می‌آید که کار او نه آزرده شدن دوست، و نه آزرده شدن هیچ‌کس دیگر نیست، بلکه این کار کسی است که ضد اوست، یعنی آن که بیدادگر است»^۷ (335d11-12).

سقراط گذشته از اینکه می‌کوشد این اصل را در ساحت اندیشه اثبات کند، در عمل و در رویارویی با مرگ نیز آن را مبنای رفتار خود می‌سازد. هنگامی که او روزهای واپسین خود را در زندان در انتظار مرگ می‌گذراند، دوست او، کریتون، به دیدار او می‌آید و به او خبر می‌دهد که

اندک‌زمانی بیش تا اجرای حکم اعدام باقی نمانده‌است؛ سپس راهی برای گریز از زندان فرمایش او می‌نهد. سقراط با خونسردی و با روش همیشگی خود می‌گوید بیا بررسی کنیم که آیا این کاری درست است یا نه (Crito 48d-e). او توجه‌هایی می‌آورد تا ثابت کند که گریز کار شایسته‌ای نیست، و یکی از آن توجه‌ها همین آموزه ناروایی مقابله به مثل است (49a-50b). او گفت‌وگوهای پیشین را در حلقه یاران به یاد کریتون می‌آورد که بدکرداری را به هیچ طریقی (οὐδενὶ τρόπῳ, 49a4) روا نمی‌دانستند. سقراط از این نکته چنین نتیجه می‌گیرد: «پس، از آن‌جا که هرگز نباید بدی کرد، حتی ستم کشیده، نباید، آن‌گونه که مردمان می‌پندارند، ستم را پاسخ دهد»^۸ (49b10-11). بنابراین، هیچ‌گاه نباید بدی را با بدی پاسخ داد (ἀντικακουργεῖν). بر همین منوال، گریز از زندان نیز مستلزم شکستن قوانین شهر، و مصداق پاسخ‌دادن بدی با بدی، و از این‌رو، ناروا خواهد بود. این استدلال، صرف‌نظر از میزان استواری آن، از قاطعیت و صراحت سقراط در التزام به اندیشه نهی مقابله به مثل حکایت دارد. ولاستوس درباره این آموزه سقراط می‌گوید اینکه «نباید ستم را با ستم پاسخ دهیم»، نتیجه بی‌واسطه این قضیه است که «هیچ‌گاه نباید ستم کنیم»؛ و این قضیه که پایه آموزه چشم‌پوشی از انتقام است، خود بر اصل حاکمیت فضیلت (Sovereignty of Virtue) استوار است، بدین معنی که باید از رفتار ناروا بی‌درنگ و صرف‌نظر از اینکه چه فایده‌ای در بر خواهد داشت، بپرهیزیم. بر این اساس، طبیعی است که به هیچ وجه ستم نکنیم (Vlastos 1999a: 117). سقراط این آموزه را آشکارا در برابر عقیده عمومی می‌نهد و در این زمینه هنجار همگانی را پشت سر می‌گذارد.^۹

۲. نقد یزدان‌شناسی سنتی

دیگر اصلاح‌گری بسیار مهم سقراط، که افلاطون نیز آن را دنبال کرده‌است، مبتنی بر نقد یزدان‌شناسی سنتی و جاگزینی آن با یزدان‌شناسی اخلاقی است. اسطوره‌های یونانی، که سرچشمه دین مدنی در شهرهای مستقل یونان است، سراسر آکنده از رشک و نیرنگ و هم‌چشمی و ستیزه‌جویی در میان ایزدان و نیز آزمندی و چشم‌داشت آنان به دریافت پیشکش از آدمیزادگان است.^{۱۰} سقراط نمی‌پذیرد و بر نمی‌تابد که چنین کردارهایی از ایزدان سر بزند و می‌کوشد تا بر مبنای اصول اخلاقی خود، باورهای دینی مردمان را اصلاح کند.

اما پیش از سقراط، اندیشه‌ورانی بودند که به روش‌های گوناگون به نقد و اصلاح سنت‌های

اسطوره‌های روی آوردند. یکی از راه‌هایی که برخی از آنان، از جمله تئاگنِسِ رِگیومی (Theagenes of Rhegium) و مِتروُدوروس لامپساکوسی (Metrodorus of Lampsacus) و دیوگنِسِ آپولونیایی (Diogenes of Apollonia) و دیاگوراسِ ملوسی (Diagoras of Melos) یا نویسنده گمنامِ پایروسِ درونی (Derweni papyrus)، در سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد در توجیهِ اسطوره‌های فضاحت‌بار در پیش گرفتند، روش تفسیرِ نمادی و رمزیِ آنها یا دستکاریِ ریشه‌شناختی نام‌های ایزدان و قهرمانانِ هومری (Homeric) برای تأویل آنها به عناصرِ طبیعی بود. اما سقراط در پی کسنوفانس (Xenophanes) با سنتِ اسطوره‌ای و جایگاهِ آن در آموزش و زندگی اجتماعی و دینی مخالفتِ بنیادی‌تری می‌ورزید. افلاطون و دیگر شاگرد سقراط، ایسوکراتس (Isocrates)، نیز همین روش مخالفتِ مستقیم با اسطوره‌های غیراخلاقی را در پیش گرفتند. تفسیرِ نمادین را نیز ایسوکراتس نادیده گرفت و افلاطون ناروا شمرد (Janko 2006: 52–8). پیشینه نقدِ صریح به یزدان‌شناسی سنتی را افزون بر برخی از سخنان برجای‌مانده از کسنوفانس و دیگر فیلسوفان پیشاسقراطی، در نمایشنامه‌های سوگنامه‌نویسانِ بزرگِ یونان نیز می‌توان ردیابی کرد.^{۱۱}

اما روش سقراط در اصلاح‌گریِ یزدان‌شناختی، مبتنی بر معرفت‌شناسی اخلاقی اوست. بر اساس نسبتِ استلزامِ متقابل که او میان معرفت و فضیلت برقرار کرده‌است، اگر ایزدان برتر و خردمندتر از آدمیان‌اند، باید به طریق اولی بافضیلت‌تر از آدمیان باشند.^{۱۲} بر این مبنا، سقراط می‌کوشد تا با اصلاحِ دینِ سنتی، به قرائتی معرفت‌محور و اخلاقی از دین دست یابد. او در *ایوتوفرون* (6a) از ناباوریِ خود به دشمنی و بدکنشیِ ایزدان با یکدیگر سخن می‌گوید. از این رو، با لحنِ تردیدآمیز از ایوتوفرونِ دین‌ورز می‌پرسد (6b) آیا داستان‌هایی را که شاعران دربارهٔ کشمکش و دشمنیِ ایزدان با یکدیگر می‌گویند، باور می‌کنی.

سقراط همین ناباوری به بدکرداریِ ایزدان را دلیلِ اتهامِ خود می‌داند (6a6–9). بنابراین، دست‌کم برداشت افلاطون این است که اخلاقی ساختنِ سپهرِ ایزدی است که به اتهام سقراط (ناباوری به ایزدان باستانی و ابداعِ ایزدانی نو) و محکومیت و اعدام او انجامیده‌است. ولاستوس در این باره می‌گوید با تأمل در دو اتهامِ سقراط دربارهٔ ایزدان و اینکه سقراط خود به صراحت اتهام بی‌دینی را رد می‌کند، گمان می‌رود که در این اتهام‌ها، بازنگریِ اخلاقی سقراط در یزدان‌شناسی، معادل با براندازی و بازآفرینیِ ایزدان باستانی تلقی شده باشد. البته

سقراط یگانه کسی نبود که بر اسطوره‌ها خرده می‌گرفت. آنچه سبب موضع‌گیری در برابر سقراط می‌شد، این بود که او می‌توانست با گنجاندن این انتقادات در آموزش‌های خود به دیگران، بنیاد ایمان سنت‌گرایانه را براندازد. سقراط خود گفته است که آتنبان مادام که کسی معرفت خود را به دیگران نیاموزد، کاری به کار او ندارند، ولی اگر ظن ببرند که او دیگران را نیز مانند خود می‌سازد، بر او خشم می‌گیرند (Euthyphro 3c7-d1) (Vlastos 1999b: 65, 65 n. 42). (البته سقراط آشکارا منکر این است که آموزشی به کسی داده باشد (Apologia 33a5-6, b6-8). البته چه‌بسا ولاستوس به تسامح آموزش به دیگران را به سقراط نسبت داده‌باشد و منظور او آموزشی غیرمستقیم باشد، به معنی اینکه هم‌سخنان سقراط در خلال گفت‌وگو چیزی از او می‌آموختند.) در مقابل دیدگاه ولاستوس، برکهاس و اسمیت می‌گویند در منابع باستانی و معاصران سقراط، شاهی بر اینکه بازنگری اخلاقی سقراط درباره ایزدان موجب اتهام او شده‌باشد، نمی‌توان یافت؛ بلکه بر اساس گواهی این منابع، سروش ایزدی که سقراط مدعی دریافت آن است، چنین نتیجه‌ای به بار آورده‌است (از جمله: Euthph. 3b5-7) (Brickhouse/Smith 1994: 183). برکهاس و اسمیت اشاره‌های تلویحی سقراط را نادیده گرفته و در فقره‌ای که از ایوتوفرون شاهد آورده‌اند، به برداشت ایوتوفرون استناد جسته‌اند. هرچند سروش ایزدی نیز می‌تواند موجب بدگمانی به سقراط بوده‌باشد، تناسبی با اتهام بازآفرینی ایزدان ندارد. برعکس، دگرگونی که او در کردوکار اخلاقی ایزدان پدید می‌آورد، به خوبی می‌تواند دستاویز چنین اتهامی شود.

یکی از تعریف‌های ایوتوفرون درباره دینداری یا کار دیندارانه، این است که «من می‌توانم چنین بگویم که آنچه همه ایزدان دوست بدانند دینداری است، و به‌عکس، آنچه همه ایزدان از آن بیزار باشند بی‌دینی است»^۳ (9e1-3). سقراط در ارزیابی این تعریف می‌پرسد: «آیا کار دیندارانه بدین سبب که دیندارانه است، ایزدان دوستش می‌دارند، یا بدین سبب که ایزدان دوستش می‌دارند، دیندارانه است»^۴ (10a2-3)؟ این جمله کلیدی سقراط حاکی از آن است که ارزش فضیلت اخلاقی نزد او به‌خودی‌خود و مستقل از هر چیز است و اگر وابسته به خوشایندی آن نزد ایزدان می‌بود، ارزشی نسبی و نامستقل می‌یافت. همان‌گونه که زناکیس می‌گوید، این جمله مستلزم استقلال اخلاق از ایزدان‌شناسی است؛ زیرا بر طبق آن، هیچ‌گونه اراده یا آرزو یا گرایش یا احساس یا حکم الهی لازم نمی‌آورد که چیزی خوب یا روا باشد؛ بلکه تنها بهره‌مندی از ویژگی خاصی است که خوبی یا روایی کاری یا چیزی

را تعیین می‌کند (Xenakis 1957: 67-8). گاتری می‌گوید بر اساس اعتقاد آنتیان به چندین خدایی انسان‌گونه (anthropomorphic polytheism)، ایزدان بری از میل و هوس نیستند، و لطف و عنایتشان در گرو برآوردن خواسته‌هایشان است. از این رو، تکلیف دینی، گونه‌ای دادوستد با ایزدان است. سقراط می‌کوشد ایوتوفرون را به معکوس ساختن تعریفش وادارد تا معیار دینداری را از خواست ایزدان مستقل سازد و در زمره معیارهای اخلاقی بگنجانند (Guthrie 1975: 110). ولاستوس نیز می‌گوید سقراط ایوتوفرون را وامی‌دارد که بپذیرد ماهیت دینداری وابسته به پسند ایزدان نیست. چپستی دینداری مانند ذات آتش است، از این جهت که به احساس ایزدان یا هیچ‌کس دیگر نسبت به آن، بستگی ندارد. دینداری، مانند هر یک از فضیلت‌های دیگر، ماهیتی خاص خود دارد که برای ایزدان نیز، همان‌گونه که برای ما، مبنا و میزانی است که تعیین می‌کند چه کاری مطابق با فضیلت است (Vlastos 1999b: 64). مک‌فران یادآور می‌شود که این معیار یگانه اخلاقی بودن برای ایزدان و آدمیان، اصلی سقراطی-سوفسطایی است، و واکنشی به سنت معیار دوگانه اخلاقی (McPherran 1996: 194 n. 13). او بر آن است که سقراط با اسناد معیار اخلاقی یگانه به ایزدان و دفاع از نیک‌سرشتی همه آنان، به نحو ضمنی ذهنیتی واحد بدانان می‌بخشد و زمینه‌ساز یکتایی الوهیت می‌شود (McPherran 2011: 117). باین‌همه، همان‌گونه که بوسانیچ یادآور می‌شود، سقراط یکسره از دین مدنی رو بر نمی‌تابد، بلکه پیروی از دین سنتی را با یزدان‌شناسی اخلاقی و معنویت درون‌گرای (inner-directed spirituality) خود، که ریشه در پرورش فلسفی در زمینه فضیلت دارد، سازگار می‌سازد (Bussanich 2006: 201).^{۱۵}

یزدان‌شناسی اخلاقی سقراط، افزون بر یزدان‌شناسی سنتی، در برابر یزدان‌شناسی طبیعی ایونیان (Ionians) نیز سر بر می‌افرازد. ولاستوس در این باره می‌گوید ایونیان با رد الوهیت فراطبیعی و محدود ساختن آن به ساحت طبیعت، آن را عقلانیت بخشیده بودند. سقراط نیز همین روند عقلانیت‌بخشی به الوهیت را دنبال کرد، ولی با اخلاقی ساختن ایزدان (از میان فیلسوفان پیشاسقراطی، اخلاقی ساختن الوهیت را به کسنوفانس نیز می‌توان نسبت داد). ایزدان سقراط هم می‌توانند فراطبیعی باشند و هم عقلانی، بر این مبنا که خردمند و اخلاقی‌اند. سقراط با تمرکز و سواس‌گونه‌ای که بر اخلاق دارد، تنها می‌تواند پژوهش درباره مفهوم خدا را در چشم‌انداز اخلاقی خود دنبال کند، و از این رو، تنها می‌تواند یزدان‌شناسی اخلاقی بنیاد نهد، نه طبیعی. او،

هم‌سو با نگرش سنتی، ایزدان را در دانایی برتر از آدمیان می‌داند و بر مبنای اصل وابستگی فضیلت به معرفت، بر آن است که ایزدان باید به سبب برخورداری از معرفت، به فضیلت‌های اخلاقی نیز آراسته باشند (Vlastos 1999b: 61-3). چنان‌که وودراف می‌گوید، سقراط در دگرگون‌ساختن جایگاه ایزدان، به پدیدآورندگان آموزه‌های نو پیوست، ولی نه از طریق دانش طبیعی یا اجتماعی (همچون دیدگاه توکودیدس (Thucydides) که طبیعت آدمی، و نه دخالت ایزدان، را در رویدادهای اجتماعی و تاریخی مؤثر می‌شمرد)، بلکه از این طریق که ایزدان را برخوردار از معرفت اخلاقی، و در مسائل اخلاقی دمساز با یکدیگر و سرمشق آدمیان می‌دانست (Woodruff 2011: 92, 95-6, 108).

افلاطون با پابندی به همین آموزه سقراطی مبنی بر اخلاقی‌ساختن یزدان‌شناسی است که در نظام آموزش و پرورشی که برای آرمان‌شهر خود بنیاد می‌نهد، با شعرهایی که کارهای غیراخلاقی به ایزدان نسبت می‌دهند، مخالفت می‌ورزد و می‌گوید (Respublica ii. 379b-c) باید در خلال داستان‌ها به کودکان آموخت که هر ایزدی خوب است و آنچه خوب است هرگز منشأ بدی نیست. پس، «از آن‌جا که خوبی‌ها برای ما بسیار کمتر از بدی‌هاست، و خدا علت هیچ‌چیزی جز خوبی‌ها نمی‌تواند بود، باید به‌جز او علت‌های دیگری برای بدی‌ها جست»^{۱۶} (379c4-7).

اصلاح یزدان‌شناسی سنتی نزد سقراط در این معنا خلاصه می‌شود که او با شعری که کارهای ضد اخلاقی به ساحت یزدانی نسبت دهد، مخالفت می‌ورزد. او افزون بر این‌گونه مضمون، هیچ‌گونه درون‌مایه غیراخلاقی را در شعر بر نمی‌تابد. همچنین، شعری را که تنها سرگرمی و سرخوشی مخاطبان را فراهم آورد، نسبت به شعری که خیر آنان را در بر داشته‌باشد، بی‌ارزش می‌شمرد (Gorgias 501e-502c). گذشته از جنبه اخلاقی، سقراط از جنبه معرفتی نیز بر شاعران خرده می‌گیرد؛ زیرا آنان بر اثر شوریدگی و بی‌خویشتنی شعر می‌سرایند و به آنچه بر زبان می‌آورند، دانا نیستند (Apologia 22c; Ion 533d-535a).

۳. نقد سیاسی

سقراط بر آن است که سیاست را نیز باید بر پایه اخلاق بنیاد نهاد. همان‌گونه که خیر فرد رسیدن به فضیلت است و دیگر خیرها برای او جنبه ثانوی دارد، غایت کار سیاسی و حکومت نیز باید خیر اجتماع باشد. کسی که به سیاست رو می‌آورد، نه باید در پی رسیدن به بالاترین

قدرت باشد و نه برآوردن هر آنچه دلش می‌خواهد (*Gorgias 468e*). سقراط در گرگیاس، همان‌جا که می‌کوشد در برابر پوزخندهای کالیکیلس (*Callicles*) سیاستمدار و پولوس سخنور ثابت کند که ستمگری بدتر از ستمکشی است، و فرمانروای ستم‌پیشه نه تنها مردمان را می‌آزارد، بلکه خود را نیز تیره‌بخت می‌سازد، یا در کتاب یکم جمهوری، آن‌جا که ثابت می‌کند بر خلاف پندار تراسوماخوس (*Thrasymachus*) سخنور و سیاستمدار، دادگری معادل با بهره‌کشی زبردستان از زبردستان نیست، موضع خود را آشکارا نشان می‌دهد که نزد او فضیلت سیاسی همان فضیلت اخلاقی است. او بر همین قیاس که برخوردارهای مادی را به‌خودی خود خیر و مایه نیکبختی نمی‌داند، بلکه اساس سعادت را فضیلت می‌شمرد، کار اصلی سیاستمدار را نیز ثروتمندکردن شهروندان یا آسوده ساختن آنان از آشفتگی‌های حزبی نمی‌داند؛ چراکه اینها به‌خودی خود نه خیرند و نه شر. سیاستمدار «لازم است که آنان را دانا سازد» (*Euthydemus 292b7*, εὔδει δὲ σοφούς ποιεῖν) و معرفتی بیخشد که مایه سعادتشان شود؛ معرفتی که «با آن دیگران را می‌توانیم نیک سازیم» (*ἢ ἄλλους ἀγαθοὺς ποιήσομεν*, 292d5-6)؛ هرچند پی‌بردن به اینکه آنان را چگونه می‌توان نیک ساخت، کاری به‌غایت دشوار است و «به‌هیچ‌وجه بر ما آشکار نیست» (*οὐδαμοῦ ἡμῖν φαίνονται*, 292e1). همان‌گونه که ساخت مایه سعادت فرد خوبی است، نه خوشی، در اجتماع نیز سیاستمدار در راه تأمین سعادت شهروندان، باید بکوشد که آنان را بهتر سازد نه آنکه تمایل‌هایشان را برآورد (*Gorgias 517b-c*). بدون فضیلت (*ἀνευ ἀρετῆς*, 134b9)، نه باروها، نه ناوگان، نه کارخانه‌های کشتی‌سازی، و نه قدرت و بزرگی، می‌تواند شهری را نیکبخت سازد. پس، برای سامان‌بخشیدن به یک اجتماع، باید شهروندان آن را از فضیلت برخوردار ساخت. اما کسی که خود از چیزی برخوردار نیست، نمی‌تواند دیگران را از آن برخوردار سازد. بنابراین، کسی که می‌خواهد بر اجتماعی فرمان براند، لازم است که نخست خود فضیلت را به دست آورد. پس، آنچه او باید برای این منظور فراهم آورد، نه اقتدار و نه توانایی برآوردن خواسته‌های خود، بلکه دادگری و خویش‌داری است (*Alcibiades 134b-c*). از این‌روست که سقراط به محبوب خود، آلكیبيادس، که سودای حکومت در سر دارد، می‌گوید: «ای آلكیبيادس بزرگوار، اگر [تو و اجتماع] در پی نیکبخت‌شدن باشید، به فراچنگ آوردن فضیلت نیاز دارید، نه قدرت مطلق برای خود تو یا شهرت»^{۱۷} (*135b3-5*).

افلاطون نیز با دنباله‌روی از آموزه سقراطی، فلسفه اجتماعی و سیاسی خود را بر اخلاق استوار می‌سازد؛ همان‌گونه که روح نیک برخوردار از فضیلت‌هاست، جامعه نیک نیز جامعه‌ای است که از همان فضیلت‌ها بهره‌مند باشد. بر این اساس، افلاطون بر آن است که آرمان‌شهر را باید بر پایه چهار فضیلت اصلی بنیاد نهاد (*Respublica* iv. 427e–428a). در مجموع، اندیشه پی‌افکندن جامعه اشتراکی ریشه در دغدغه نیک و بد و جست‌وجوی خیر همگانی (v. 462a–b) و کوشش در آراستن شهروندان به فضیلت‌های اخلاقی (vi. 501b) دارد. پس، افلاطون نیز همچون سقراط، معیار اصلی ارزش‌گذاری اجتماعی را فضیلت اخلاقی می‌داند. از این‌روست که می‌گوید «در دیاری که توانگری و توانگران ارج یابند، نیکی و نیکان بی‌ارج می‌گردند»^{۱۸} (viii. 551a1–2).

۴. نقد سخنوری

از آن‌جا که سخنوری با خرسندساختن، و نه با معرفت‌بخشیدن، سر و کار دارد، و فن ویژه سوفسطاییان است، سخت آماج نقد و تقبیح سقراط و افلاطون قرار می‌گیرد، تا جایی که گویی به‌منظور برائت از آن جماعت است که این دو فیلسوف خود را ناتوان در سخن‌گویی می‌خوانند (*Apologia* 17b; *Phaedrus* 262d). هر کس که مهارت‌های سخنوری و استدلال نسبی‌گرایانه سفسطی را فراگیرد، می‌تواند آن را همچون فنی پیشه خود سازد و در جهت سود و سودای خویش به کار برد. گرگیاس به سقراط، که از او پرسیده‌است سخنوری چیست، پاسخ می‌هد که سخنوری هنر اقناع‌بخشی یا مجاب‌کنندگی است.^{۱۹} سقراط دو ایراد بر این تعریف می‌گیرد: یکی اینکه سخنوری یگانه فن مجاب‌کننده نیست (پس این تعریف مانع نیست)؛ چراکه صاحبان فن‌های دیگر نیز درباره موضوع فن خود دیگران را مجاب می‌سازند. مشکل دوم این است که دو گونه مجاب‌کنندگی می‌توان برشمرد: «یکی اعتقادی عاری از دانستن به بار می‌آورد، و دیگری معرفت»^{۲۰} (454e3–4). گرگیاس خود معترف است که اقناع‌کنندگی سخنوری از نوع نخست (یعنی اقناع بدون حصول معرفت) است؛ و اگر سخن بر سر دادگری و بیدادگری باشد، سخنوری تنها ما را ترغیب می‌کند که عقیده‌ای درباره آن بپذیریم، بی‌آنکه آن را بشناسیم (*Gorgias* 454e–455a). او می‌گوید نیروی اقناع سخنوری تا حدی است که سخنور زبردست می‌تواند درباره هر موضوعی، دلنشین‌تر و گیراتر از متخصصان آن موضوع در برابر مردمان سخن براند و درباره یک فن بهتر از اربابان آن فن همگان را اقناع کند (455e–456c). ایراد سقراط این است که اگر سخنوری که خود پزشک نیست، بهتر از

پزشک می‌تواند اعتماد مردمان را دربارهٔ بیماری و تندرستی جلب کند، توانایی او تنها در جلب اعتمادِ مردمانی است که از پزشکی چیزی نمی‌دانند، نه کسانی که از این فن بهره‌مندند (459a-b). پس سخنور دربارهٔ اینکه چیزی خوب یا بد، و ستوده یا نکوهیده، و روا یا نارواست نیز، به همان طریق، تنها می‌کوشد مردمان را مجاب کند و بی‌آنکه معرفتی به این مفهوم‌ها داشته‌باشد، به آنان که خود نیز نمی‌دانند، چنین بنمایاند که از کسی که به‌راستی آنها را می‌داند، داناتر است (459d-e).

سخنوری بدین دلیل نزد سقراط (و افلاطون) ناشایست است که از جملهٔ مهارت‌هایی است که تنها در پی برآوردنِ خوشی روح‌اند، برخلافِ فن‌هایی که خیرِ روح را می‌جویند (501b-503a). از این‌رو، سقراط بر آن است که سخنوری را نباید یک فن، بلکه نوعی ورزشی عاری از دانش (ἐμπειρία) شمرد که تنها می‌تواند لذت و خوشی به بار آورد (462b-c). او برای آنکه جایگاه سخنوری را نشان دهد، می‌گوید دربارهٔ روح و تن دو فن وجود دارد که هریک به دو گونه تقسیم می‌شود. فنی را که با روح سر و کار دارد، سیاست (πολιτική) می‌نامد، و برای فنی که با تن سر و کار دارد، نامی نمی‌یابد. فن نخست به قانونگذاری (νομοθετική) و دادگستری (δικαιοσύνη)، و فن دوم به ورزش (γυμναστική) و پزشکی (ιατρική) تقسیم می‌شود. متناظر با هر یک از این فن‌های چهارگانه، یک جلوه‌فروشی (κολακεία) هست،^{۲۱} که به‌ترتیب عبارت‌اند از سفسطه، سخنوری، آرایشگری، خورشگری. جلوه‌فروشی نه با شناخت (γνοῦσα)، که با پنداشت (στοχασαμένη)، خود را به جامعهٔ آن چهار فن می‌آراید و تنها هدفِ آن پدیدآوردن لذت یا خشنودی است (464b-465c). سقراط با اتکا به این دسته‌بندی می‌گوید: «بر اساس استدلال من، سخنوری تصویری از یک جزء سیاست است»^{۲۲} (463d1-2). پولوس بر تبیین سقراط خرده می‌گیرد و می‌گوید با این‌همه، سخنوران چیره‌دست بزرگترین قدرت را در شهرهای خود دارند. سقراط در پاسخ بدو می‌گوید کسی را که، «بی‌بهره از آگاهی» (νοῦν μὴ ἔχων, 466e10)، تنها می‌پندارد چه کاری بهترین است، چگونه می‌توان صاحب قدرت بزرگ خواند (466b4-e11). بدین‌سان، سقراط می‌گوید من آن‌ام که فن راستین سیاست را عهده‌دار می‌شوم؛ چراکه در هر جایگاهی، «در جهت والاترین خیر» (πρὸς τὸ βέλτιστον, 521d9) سخن می‌گویم، «نه در جهت خوشی» (οὐ πρὸς χάριν, d8) یا «نه در جهت چیزی که لذت‌بخش‌ترین»

(οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, d9-e1) باشد. از این روست که نمی‌توانم در دادگاه «ترفندهای زیرکانه» (τὰ κομψὰ ταῦτα, e1-2) سخنوران را به سود خود به کار برم (521d6-e2).

چنان‌که وودراف می‌گوید، اینکه چرا سقراط به‌رغم توانایی شگرف خویش در گفتار، از سخنوری اکراه داشت، بدین دلیل بود که گفتار او همچون سخنوری متداول هدف اقتاعی نداشت، بلکه مراد او از گفتارهایش، همچون پرسش‌های کوتاه‌ش، این بود که دیگران را به اندیشیدن و جست‌وجوی معرفت اخلاقی برانگیزد، نه آنکه رای خود را به کرسی بنشاند. او در گفتار خود در دادگاه نیز، گرچه از راه سخن در پی تبرئه خویش بود، هرگز نمی‌خواست که به یاری سخنان تأثرآور، خود را از حکم دادگاه برهاند (Woodruff 2011: 107, 109).

نتیجه

سقراط بر پایه قاعده اخلاقی خود مبنی بر اینکه تنها معرفت است که ما را به فضیلت‌های اخلاقی می‌رساند و این معرفت اخلاقی اصل و اساس سعادت آدمی را می‌سازد، بسیاری از باورها و مرام‌های متعارف اخلاقی و یزدان‌شناختی و سیاسی را غیراخلاقی می‌یافت و در نقد و اصلاح آنها می‌کوشید. نزد سقراط برخورداری از فضیلت اخلاقی بسیار ارزشمندتر از آسودگی و سرخوشی و بهره‌مندی مادی است؛ همچنین، بر اساس قاعده اخلاقی او، هرگاه کسی به آگاهی اخلاقی دست یابد، هیچ‌گاه و به هیچ روی دست به کردار ناروا نمی‌زند؛ زیرا بدکرداری از ناآگاهی سرچشمه می‌گیرد. از این‌رو، (۱) سقراط، برخلاف باورهای اخلاقی رایج، بر آن است که ستمگری بدتر از ستمکشی است؛ و نباید در صدد انتقام یا مقابله به مثل برآمد؛ و حتی نباید به دشمن خود بدی روا داشت. (۲) سقراط عقیده یونانیان را درباره هم‌چشمی و کشمکش در میان ایزدان یا بدکرداری ایزدان با آدمیان و نیز رابطه دادوستد در میان ایزدان و آدمیان (به‌صورت دریافت پیشکش از آدمیان در قبال برآوردن آرزوهای آنان) برنمی‌تافت و، برخلاف عقیده سنتی و رسمی، ساحت ایزدی را ساحت برتر معرفتی و اخلاقی، و سرمشق آدمیان می‌شمرد. در مجموع، او با هرگونه اسطوره و شعر با درون‌مایه غیرمعرفتی مخالفت می‌ورزید. (۳) سقراط سیاست راستین را نیز نه میدان تاخت‌وتاز زمامداران در خودکامگی و بهره‌کشی از زیردستان، که عرصه خدمت به خلق از راه اخلاقی‌ساختن اجتماع می‌دانست، و حتی قدرتمندساختن کشور یا تأمین رفاه شهروندان را بسی کم‌ارج‌تر از تکلیف اخلاقی سیاستمداران می‌شمرد؛ او بدین سان فلسفه سیاسی را تابعی از فلسفه اخلاق می‌ساخت. (۴) سرانجام اینکه سقراط سخنوری را، بدین دلیل که

به‌جای معرفت‌جویی و معرفت‌بخشی، به روش‌های سفسطی و اقناعی اتکا داشت، و به‌جای پروای شایست و ناشایست اخلاقی، تنها به خوشامدِ مردمان یا مجاب‌ساختن آنان در جهت سود و سودای سخنور می‌پرداخت، مهارتی ریاگونه و جلوه‌فروشانه می‌شمرد و در شمار فنون ارزشمند و کارآمد برای آدمیان نمی‌آورد. البته روحی واحد جملگی نقدها و اصلاح‌گری‌های مذکور در چهار حوزه فوق را در بر می‌گیرد، به‌گونه‌ای که ما با یک اصلاح‌گری با مبنای یگانه و مبتنی بر معرفت‌شناسی اخلاقی سقراط مواجه‌ایم که به صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. کلسکو و زیل از جمله موافقان این دیدگاه‌اند (Klosko 1996: 273 n. 1; Zeyl 1996: 163 n. 7). فاین به‌ترتیب از دو تن موافق و مخالف این دیدگاه یاد می‌کند:

Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press. Kahn, C. (1981), "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *Classical Quarterly*: 31, 305–20; (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press.

Fine, G. (ed.) (1999), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, p. 1, n. 1.)

۲. در این مقاله، نقل‌قول‌های مستقیم از آثار یونانی، ترجمه از متن اصلی آنهاست. در این کار، از برخی ترجمه‌های این آثار یاری گرفته‌ایم، ولی از آنها به‌جای متن یونانی پیروی نکرده‌ایم. کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. اصل یونانی واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن، و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در پی‌نوشت‌ها می‌آوریم. در این نقل‌قول‌ها، همه تأکیدها از ماست. در ارجاع به آثار یونانی، اگر به نام آنها به فارسی تصریح نشده‌باشد، عنوان‌های لاتین آنها را می‌آوریم، همراه با شماره‌هایی که بنا به رسم در ویرایش‌ها و ترجمه‌های گوناگون به کار می‌رود (این شماره‌ها در آثار منظوم، شماره مصراع‌هاست).

3. ...μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδικεῖν. — Ἡ γὰρ τοῦτο μέγιστον; Οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μείζον; — Ἡκιστα γε. — Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν; — Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

افلاطون این نکته را چندین بار دیگر در همین محاوره از زبان سقراط (473a, 474b–e, 479e, 508b, 509c, 527b, 522d–e) و نیز در نامه هفتم (335a) باز گفته‌است. پیش از

سقراط، دموکریتوس (Democritus) نیز این اصل را بر زبان آورده‌است. گفته او این است که «ستمگر از ستم کشیده بدبخت تر است» (ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαίμονεστερος. 249. F118.B45) (ارجاع‌های این مقاله به فیلسوفان پیشاسقراطی مبتنی است بر Graham 2010. سه شماره‌ای که در ارجاع به فقره‌ها می‌آید، به ترتیب از چپ، عبارت است از شماره‌گذاری کلی گراهام، اعم از قطعه بازمانده از فیلسوف یا گواهی و گزارش دیگر نویسندگان باستانی، شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری گراهام و همراه با F، و شماره قطعه فیلسوف به شماره‌گذاری دیلز-کرانتس (Diels-Kranz) همراه با B).

۴. از جمله آنکه زئوس از هرا می‌خواهد بگذارد در عوض رهاکردن شهر تروا، یکی از شهرهای دلخواهش را ویران کند (Ilias iv. 31–69; cf. Ajax 79) (نقل از: McPherran 2011: 119).

5. τῆ δικαιοσύνη δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους [δύνανται ποιεῖν,] ἢ καὶ συλλήβδην ἀρετῆ οἱ ἀγαθοὶ κακούς.

6. οὐδὲ δὴ τοῦ ἀγαθοῦ [ἔργον] βλάπτειν ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

7. οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ... οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου.

کل استدلال سقراط را همراه با مثال‌هایی که زده‌است، در 335a–e می‌یابیم. و نتیجه‌گیری نهایی سقراط: «پس بر ما روشن شد که آن که دادگر است هیچ‌گاه کسی را نمی‌آزارد» (οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὄν βλάπτειν. 335e5)

8. οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν, ὡς οἱ πολλοὶ οἴονται, ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν.

بسنجید با:

οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν. (49c10–11)

(«هیچ‌کس نه ستمی را باید پاسخ دهد، نه به هیچ‌یک از آدمیان بدی کند، صرف نظر از اینکه از دست آنان چه بر او رفته باشد.»)

۹. در ادبیات یونانی پیش از افلاطون نیز گاه به اندیشه تقبیح انتقام برمی‌خوریم. از جمله، نزد سوفوکلیس (Sophocles)، آن‌جا که آنتیگونه (Antigone) — شخصیتی که در برخورد با هر رویدادی آدمی را به ستایش خود وامی‌دارد — می‌کوشد تا پدرش، اودیپوس/اودیپ (Oedipus)، را راضی کند که از بدی‌هایی که پسرش، پولونیکس (Polynices)، در حق او روا داشته‌است،

درگذرد (Oedipus Coloneus 1190–5)؛ هرچند که توجیه او از حیطة مهرورزیِ پدران به فرزندانِ ناخلف فراتر نمی‌رود و یک حکم اخلاقی کلی را، آن‌گونه که سقراط در نظر دارد، لازم نمی‌آورد؛ به‌ویژه آنکه در نمایشنامه‌های سوفوکلس به عکس این اندیشه، یعنی به استحسان انتقام و قصاص نیز برمی‌خوریم؛ الکترا به‌صراحت خودداری از قصاص قاتل را سبب تباهی نام‌وننگ آدمی و حرمت ایزدان می‌شمرد (Electra 244–50). در نمایشنامه‌های ایوریپیدس (Euripides) نیز اشاره‌هایی به نهی خون‌خواهی می‌یابیم: یکی آن‌جا که مدیا به شوی خود، ایاسون (Jason/Jason)، می‌گوید: «نباید در برابر بدی‌ها مقابله به مثل کنی» (οὐκ οὖν χρῆν σ' ὁμοιοῦσθαι κακοῖς، Medea 890)؛ اما او چنین می‌گوید تا ایاسون را فریب دهد و در عمل، عکس گفتارش، یعنی راه انتقام‌جویی‌اش را هموار سازد. دیگر اینکه دیونوسوس (Dionysus)، در گفت‌وگو با پنتیوس (Pentheus)، بدی‌کردن در واکنش به بدی‌دیدن را نابخردانه می‌شمرد (Bacchae 839)؛ ولی او نیز در دل به پنتیوس کینه می‌ورزد و تنها سودای فریفتن و کشتن او را در سر می‌پرورد. اما ایوریپیدس انتقادی جدی نیز بر روحیه انتقام‌جویی دارد و آن را سبب جنگ‌ها و خونریزی‌های بی‌پایان می‌داند (Helena 1151–60).

۱۰. نمونه‌هایی از بدکرداری‌های ایزدان در *ایلیاد* و *اودیسه*: زئوس (Zeus) آگاممنون (Agamemnon) را با رؤیایی می‌فریبد تا او را به جنگ با ترواییان برانگیزد (Ilias ii. 1–40). آتنه (Athene) پاندروس (Pandarus)، کمانداری از سپاه تروا، را می‌فریبد (iv. 85–104). آپولون با آتنه درباره بی‌رحمی او با مردمان تروا سخن می‌گوید (vii. 23–32). زئوس و پوسیدون (Poseidon) با آنکه برادرند، به‌ترتیب از ترواییان (Trojans) و آخاییان (Achaeanes) پشتیبانی می‌کنند و آتش کینه و واگرایی را در میان آنان می‌افروزند (xiii. 345–60). منلائوس (Menelaus)، شاه اسپارت و برادر آگاممنون، زئوس را عامل ستیزه‌جویی در میان آدمیان می‌خواند (xiii. 631–3). هرا عقل شوی خود، زئوس، را می‌رباید (εξαπάφοιτο Διὸς νόον, 160). ایزدان در خواب می‌کند تا از پشتیبانی ترواییان غافل بماند (xiv. 153–353). ایزدان با یکدیگر می‌ستیزند («ایزدان در ستیز با ایزدان» 75, οἱ μὲν θεοὶ ἅντα θεῶν, cf. xx. 1–75). آپولون و آتنه با یکدیگر هم‌چشمی و نیرنگ می‌ورزند و در مسابقه گردونه‌رانی جنگاوران آخایی دخالت می‌کنند (xxiii. 382–400). در مسابقه کمان‌گیری جنگجویان آخایی، آپولون بر تیوکروس (Teucer) کینه می‌ورزد، چراکه او نذر نکرده است که بره‌های نخست‌زاد را برای او قربانی کند؛ و مریونس (Meriones) که بره‌های نخست‌زاد را نذر او کرده است، پیروز می‌شود (xxiii. 861–88). منلائوس از رشک (یا خشم) خدا (ἀγάσσεσθαι θεὸς αὐτὸς) یاد می‌کند (Odyssea iv. 181). هرمس (Hermes) دزدی را همچون امتیازی به آتوتولوکوس

می‌بخشد، چراکه قربانی‌های دلخواه به او تقدیم کرده است (xix. 395–8). فیلویتئوس (Philoetius) در آغاز سخن خود با اودوسیوس (Odysseus)، از سنگدلی زئوس نسبت به آدمیان (οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας) یاد می‌کند (xx. 201–3).

افلاطون نخستین نمونه‌ای را که ما آورده‌ایم، در شعری از آیسخولوس (Aeschylus) نقل می‌کند (Respublica ii. 385b)؛ این شعر بر ما ناشناخته است. او نمونه دوم را نیز نقل کرده است (379e3–5). همچنین او چهار نمونه می‌آورد از اینکه هومر (Homer) بدی را به ایزدان نسبت داده است (379d–e)، و یک نمونه از آیسخولوس (380a). مأخذ سه نمونه نخست/یلیلاد (xxiv. 527–32) است، ولی مأخذهای نمونه چهارم و نمونه‌ای که از آیسخولوس نقل کرده است، بر ما آشکار نیست (Cooper 1997: 1018 n. 11, 1022 n. 14).

هسیود (Hesiod) نیز نمونه‌های فراوانی از بدکنشی‌ها و بدسگالی‌های ایزدان برشمرده است (از جمله در 889–90 Theogonia). همچنین در دیگر منظومه‌های یونانی مبتنی بر اسطوره‌ها، نمونه‌های فراوانی از کینه‌توزی‌ها و خون‌خواهی‌های ایزدان به چشم می‌خورد. در میان سوگ‌نامه‌های آیسخولوس، پرومتئوس در بند سراسر مبتنی است بر دودستگی و کشاکش ایزدان، و از رنج پرومتئوس و ایو (Io) بر اثر کینه و سنگدلی زئوس و هرا حکایت می‌کند (دربارۀ پرومتئوس بنگرید به کلی نمایشنامه پرومتئوس در بند، و درباره ایو بنگرید به Supplices 274–323 و Prometheus Vincitus 599–603, 642–83). سوفوکلس درباره فریبکاری آتنه از زبان خود او سخن می‌گوید (Ajax 51–73). ایوریپیدس نیز نمایشنامه‌ای در پس‌زمینه هم‌چشمی و نیرنگ‌بازی سه ایزدان نوشته است (Helena 23ff). نمونه‌های دیگر در نمایشنامه‌های او: خشم هرا بر سیمله (Semele)، مادر دیونوسوس، او را دستخوش آذرخش زئوس می‌سازد (Bacchae 6–9). دیونوسوس بر پنتئوس کینه می‌ورزد و با آرامش و خون‌سردی او را می‌فریبد تا نخست دستخوش ریشخند مردمان سازد و سپس به دست مادرش به کام مرگی ددمنشانه کشد (821–1142). (همچنین، درباره کینه‌جویی دیونوسوس نسبت به زنانی که او را بزرگ نمی‌داشتند، بنگرید به: 9–1344). آفرودیت (Aphrodite) کمر به نابودی هیپولوتوس می‌بندد؛ چراکه هیپولوتوس ارادتی به او ندارد (Hippolytus 102–6) و فقط شیفته و سرسپردۀ آرتمیس (Artemis) است (10–23). ایزدان حتی ممکن است به آدمیان رشک برند (Alcestis 1135). درباره چشم‌داشت ایزدان به پیشکش‌های آدمیان، ایوریپیدس از زبان مدیا می‌گوید که پیشکش‌ها ایزدان را می‌فریبد (Medea 964).

۱۱. از این جهت، در میان سوگ‌نامه‌نویسان یونان، ایوریپیدس نام‌بردار است که کردارهای ایزدان را به دیده انتقاد می‌نگرد؛ او از زبان هلن از نیرنگ‌بازی و ستیزه‌جویی آفرودیت شکایت می‌کند (Helena 338–40, 1101–6) و از بدکرداری ایزدان با آدمیان سخن می‌گوید (8–267).

کرئوسا (Creusa)، که دستخوش هوس‌رانی آپولون شده‌است، می‌گوید اگر از ایزدان ستم ببینیم، شکایت کجا بریم (Ion 253-4, cf. 384). ایون نیز هوس‌بازی آپولون را می‌نکوهد و می‌گوید چگونه است که ایزدان قوانینی برای آدمیان وضع می‌کنند، ولی خود بدانها پایبند نمی‌مانند؛ و به طعنه می‌گوید اگر ایزدان ناگزیر بودند که تاوانی برای بدکرداری‌های خود بپردازند، می‌بایست خزانه پرستشگاه‌های خود را تهی سازند (436-51). هیپولیتوس حتی نقد را به نفرین تبدیل می‌کند و آن‌جا که پدرش، تسبوس، دم از فریب‌خوردگی خود به دست ایزدان می‌زند، می‌گوید ای کاش نفرین میرندگان به ایزدان درمی‌گرفت (Hippolytus 1414-5). اما پیش از ایوریپیدس، چنین انتقادهایی را نزد سوفوکلس نیز می‌یابیم: او از زبان فیلوکتیس می‌گوید چگونه می‌توان ایزدان را ستود، هنگامی که بدی‌های آنان را درمی‌یابیم (Philoctetes 451-2). همچنین، از زبان هیلوس (Hyllus) که در مرگ پدرش، هراکلس (Heracles)، به سوگ نشسته‌است، دم از سنگدلی (ἀγνωμοσύνη) ایزدان نسبت به آدمیان می‌زند (Trachiniae 1266-78). پیش از سوفوکلس، همسرایان و شخصیت‌های آیسخولوس، به‌ویژه پرومتیوس، نیز بی‌پروا زبان به انتقاد از بیدادگری‌های ایزدان، به‌ویژه زئوس، می‌گشایند (Prometheus Vincetus 34-5, 160-7, 187-90, 223-7, 242-6). همچنین در نوشته‌های برجای‌مانده از فیلسوفان پیشاسقراطی، می‌توان از پنج قطعه کسینوفانس (29.F17.B11, 30.F18.B12, 31.F19.B14, 32.F20.B15, 33.F21.B16) در طعن انسان‌گونه‌انگاری (anthropomorphism) ایزدان و اینکه هومر و هسیود بدکنشی‌های آدمیان را به ایزدان نسبت داده‌اند، و یک قطعه هراکلیتوس (Heraclitus) در نقد آیین‌های قربانی و نیایش (161.F115.B5)، و سه قطعه از امپدوکلس (Empedocles) در نقد آیین قربانی نیز یاد کرد (189.F134.B128, 197.F142.B136, 198.F143.B137). برای نمونه‌های بیشتر از نقد پیشینیان سقراط بر مسلمات اعتقادی و آیینی در دین عرفی، از جمله بدی ایزدان و تأثیر قربانی و دعا، بنگرید به 131 n. 8, 114 n. 8, 131 n. 40-1. وودراف می‌گوید گامی که سقراط در این راه فراتر نهاد، صراحت و شهادت او در رد داستان‌های کهن بود (Woodruff 2011: 108).

۱۲. برخی از صاحب‌نظران بر آن‌اند که سقراط دانایی و نیکی کامل و مطلق را به ایزدان نسبت می‌دهد (Brickhouse/Smith 1994: 179, 180 n. 6; McPherran 2011: 119). اما تصریحی به چنین نکته‌ای در نوشته‌های آغازین افلاطون به چشم نمی‌خورد.

13. ἔγωγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὄσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.

14. ἄρα τὸ ὄσιον ὅτι ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὄσιόν ἐστιν;

۱۵. دربارهٔ دین‌ورزی سقراط بنگرید به McPherran 2011: 121, n. 23.

16. πολὺν γὰρ ἐλάττω τάγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

همچنین افلاطون می‌گوید «خدا علت خوبی‌هاست، نه علت هر چیزی» (380c8–9) (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν) و اگر شاعران کارهای غیراخلاقی را به ایزدان و پهلوانان نسبت دهند، هرکس با شنیدن سخنان آنان آمادگی می‌یابد تا خود را از بدی تبرئه کند (iii. 391e–392a). افلاطون آموزهٔ سقراط را گسترش می‌بخشد و بساطت و تعبیرناپذیری را به خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید خدا «بسیط» (ἀπλοῦν) است و «خود را دگرگون نمی‌سازد» (οὔτε αὐτὸς μεθίσταται, 382e9)؛ این تأمل‌های افلاطون نیز — که باز هم با دین عرفی و مدنی یونانیان ناسازگار است — ریشه در خداشناسی اخلاقی سقراط دارد، چراکه دروغ‌گفتن خدا مستلزم دگرگونی در ذات اوست (380c–381e, 282e).

17. Οὐκ ἄρα τυραννίδα χρή, ὧ ἄριστε Ἀλκιβιάδη, παρασκευάζεσθαι οὔθ' αὐτῷ οὔτε τῇ πόλει, εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ' ἀρετήν.

18. Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί.

۱۹. «سخنوری پدیدآورندهٔ اقتناع است» (πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἢ ῥητορική. *Gorgias* 453a2).

20. τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην.

۲۰. همان‌گونه که از توضیح سقراط پیداست، منظور او از واژهٔ *κολακεία* نوعی مهارت یا ورزیدگی است که نمی‌تواند فن راستین به شمار آید، چراکه مبتنی بر دانش نیست، و برای جسم و جان نه خیر، که تنها خوشی به بار می‌آورد. پس، نوعی ظاهرسازی یا جلوه‌آرایی فریبنده یا تلبیس است که در قالب فن خودنمایی می‌کند. از این‌رو، ما معادل *جلوه‌فروشی* را برای آن برگزیدیم که هر دو جنبهٔ ظاهرسازی و ریاکونگی را در بر دارد. *زرقی* یا *زرق‌پیشگی* نیز می‌تواند معادل مناسبی برای واژهٔ مذکور باشد؛ چراکه به معنای ریاکاری و فریبندگی است و درعین‌حال معنای «ظاهر چیزی را با زرق و برق آراستن» نیز در آن مندرج است. اما معادل *جلوه‌فروشی* این مزیت را دارد که به ازاء صفت و فعل‌های هم‌خانواده با اسم *κολακεία* می‌توان *جلوه‌فروش* یا *جلوه‌فروشانه*، و *جلوه‌فروختن*

به کار برد. از این جهت، معادل ریابورزی یا سالوس‌ورزی (و واژگان هم‌خانواده با آنها) نیز برای این معنی مناسب می‌نماید. در ترجمه‌های انگلیسی زیل (D. J. Zeyl; Cooper 1997) و وودهد (W. D. Woodhead; Hamilton/Cairns 1973)، واژه «flattery» و در ترجمه فرانسوی روبن (Robin 1950)، واژه «flatterie»، به معنی چاپلوسی، به ازای واژه یونانی به کار رفته است. مرحوم لطفی و مرحوم کاویانی نیز این واژه را به «چاپلوسی» (لطفی ۱۳۶۷)، و مرحوم فروغی به «خوش‌آمدگری» برگردانده‌اند (حکمت سقراط و افلاطون، به قلم افلاطون، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی، بی‌نا، بی‌تا، ج ۲، از جمله ص ۳-۹۲). گاتری، به پیروی از همیلتون (Hamilton)، معادل «pandering» را برمی‌گزیند، با این توضیح که هرچند این معادل، در معنای محدودِ *procuring*، با *κολακεία* مترادف نیست، بر کنش اخلاقی دلالت دارد، که معادل متداول ترِ *flattery* فاقد این بار معنایی است (Guthrie 1975: 287 n. 3).

22. ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον.

منابع

- لطفی تبریزی، م. ح. (مترجم) (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون* (ج ۱ تا ۳، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کاویانی)، خوارزمی.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford University Press.
- Burnet, J. (ed.) (1900–1906), *Platonis opera* (vols i–iv), Oxford.
- Bussanich, J. (2006), 'Socrates and Religious Experience', in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 200–13.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Hackett.
- Graham, D. W. (ed. and trans.) (2010), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (2 vols), Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy* (vol. iv: *Plato: The Man and His Dialogues, Earlier Period*), Cambridge University Press.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.) (1973), *The Collected Dialogues*

of Plato, Pantheon Books.

- Janko, R. (2006), 'Socrates the Freethinker', in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 48–62.
- McPherran, M. L. (1996), 'Socratic Reason and Socratic Revelation', in W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments of Leading Philosophers* (vol. ii), Routledge: 167–94.
- McPherran, M. L. (2011), 'Socratic Religion', in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press: 111–37.
- Most, G. W. (trans.) (2006), *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Loeb Classical Library.
- Murray, A. T. (trans.) (1974, 1975), *Homer: The Odyssey* (2 vols), Loeb Classical Library.
- Murray, A. T. (1978, 1976), *Homer: The Iliad* (2 vols), Loeb Classical Library.
- Robin, L. (trad.) (1968), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris.
- Smyth, H. W. (trans.) (1922), *Aeschylus i: Suppliant Maidens, Persians, Prometheus Bound, Seven Against Thebes*, Loeb Classical Library.
- Storr, F. (trans.) (1962), *Sophocles i: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, Loeb Classical Library.
- Storr, F. (1919), *Sophocles ii: Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes*, Loeb Classical Library.
- Vlastos, G. (1999a), 'Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory', in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press: 105–36.
- Vlastos, G. (1999b), 'Socratic Piety', in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press: 56–77.
- Way, A. S. (trans.) (1930), *Euripides i: Iphigeneia at Aulis, Rhesus*,

- Hecuba, The Daughters of Troy, Helen, Loeb Classical Library.
- Way, A. S. (1912), *Euripides iii: Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules, Phoenician Maidens, Suppliants*, Loeb Classical Library.
 - Way, A. S. (1928), *Euripides IV: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, Loeb Classical Library.
 - Woodruff, P. (2011), 'Socrates and the New Learning', in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press: 91–110.
 - Xenakis, J. (1957), 'On the Theological Interpretation of Plato's Ethics', *The Harvard Theological Review* 50: 67–70.