

## فوسیسی و نوموس در افلاطون\*

زهرا نوری سنگدهی\*\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تهران

### چکیده

یکی از مهمترین مسائل افلاطون، نسبت نوموس و فوسیسی است که به اشکال مختلف در آثار او ظاهر می‌شود. این مساله در قرن پنجم ق. م تحت عنوان تقابل فوسیسی و نوموس در میان اندیشمندان بزرگ وجود داشته است. در این مقاله سعی بر آن است تا نسبت فوسیسی و نوموس در اندیشه‌های افلاطون با توجه به نظریه‌های رایج در تقابل این دو در سه محاوره گرگیاس، جمهوری و پروتاگوراس مورد پژوهش قرار گیرد. افلاطون سعی دارد تبعات باور به تعارض بین نوموس و فوسیسی در زندگی اجتماعی و سیاسی را با ارائه نسبتی وسیع‌تر بین فوسیسی و نوموس به حداقل برساند. افلاطون راه حل نهایی این مساله را در محاوره قوانین ارائه می‌کند. در آنجا نوموس را برخاسته از فوسیسی تحت حاکمیت الهی می‌داند. در واقع پیوند فوسیسی و خدایان در اندیشه افلاطون، مجوزی برای وحدت فوسیسی و نوموس است.

**واژگان کلیدی:** فوسیسی، نوموس، گرگیاس، جمهوری، پروتاگوراس.

\* تاریخ وصول: ۹۵/۰۵/۲۳      تأیید نهایی: ۹۵/۱۱/۱۸

\*\*E-mail: zahranoori1357@yahoo.com

## مقدمه

مسأله فوسیس و نوموس به رابطه و نسبت باید‌ها و نیاید‌ها در حوزه عمل انسانی اعم از امور اخلاقی و اجتماعی یعنی قوانین اخلاقی - اجتماعی از یک طرف و هستها و واقعیتها از طرف دیگر می‌پردازد. پرسش این است که آیا قوانین انسانی نسبتی با هستها دارند یا نه؟ اگر فوسیس به هستها و واقعیتها اشاره دارد و نوموس به قوانین انسانی، پرسش جدید می‌تواند چنین باشد که آیا میان انسان و هستی، نسبتی وجود دارد و اگر چنین نسبتی وجود دارد، چگونه است؟ این پرسش در اندیشه افلاطون متأثر از اندیشه‌های سوفسطاییان است که خود، بازتابی از شرایط اجتماعی - سیاسی قرن پنجم ق. م آتن است. در این باره میان سوفسطاییان از یک سو و سقراط و افلاطون از سوی دیگر اختلاف نظر اساسی وجود دارد. این اختلاف نظرها با هستی‌شناسی و نگرش این دو به جهان و هستی، نسبتی مستقیم دارد. سوفسطاییان این دو را دو حوزه کاملاً جدا از هم می‌دانند در حالی که افلاطون نوموس انسانی را مبتنی بر نوموس کیهانی و وجودی می‌داند. او تمام تلاش خویش را به کار می‌گیرد تا اثبات کند که فوسیس انسان با فوسیس کیهان پیوند ذاتی دارد و بر اساس این پیوند، قوانین انسانی نیز از قوانین وجودی ناشی می‌شوند. افلاطون با تعریفی جدید از انسان در مقابل تلقی رایج سوفسطاییان، تلاش می‌کند تا باید‌های اخلاقی - اجتماعی را بر پایه هستها و واقعیتها بنا کند. افلاطون حقیقت انسان را نفس می‌داند و از نفس نیز جزء عقلانی آن را ازلی و ابدی می‌داند. او تلاش می‌کند تا تجرد و جاودانگی نفس را به اثبات برساند. (فایدون، فایدروس و جمهوری) عقل نه تنها منشاء شناخت‌های آدمی است بلکه منشاء افعال او نیز هست. در واقع عقل نظری و عملی وحدت دارند و شناخت و فضیلت یکی است. عقل خیر را می‌شناسد و به آن حکم می‌کند. از طرف دیگر جهان نیز معنا دارد. معناداری جهان، وجود غایت یا غایتی است که در جهان به طور کلی و در تک تک پدیده‌های آن وجود دارد. این غایت، خیر است. جهان نه تنها رو به سوی خیر دارد بلکه نخستین علت یا علت‌های آن نیز خیراند. دمیورگوس، خدای صنعتگر که در تیمایوس مطرح می‌شود، اشاره به علتی دارد که با عقلانیت و تدبیر، جهان را به عرصه وجود رسانده است. این عقلانیت در ساختار جهان، در نسبت‌های عددی و هندسی به نمایش درمی‌آید و به انسان قدرت شناخت آن را می‌بخشد. (تیمایوس) توانایی‌های شناختی انسان و کشف قوانین ریاضی حاکم بر جهان، نشان می‌دهد که عقل و تدبیر بر جهان حاکم است. انسان به عنوان جزئی از این جهان نمی‌تواند از کل استقلال داشته باشد. اگر انسان در افعال خود غایت

دارد، جهان نیز چنین است. هر دو خیر را دنبال می‌کنند. اگر بر جهان، عقل حاکم است در انسان نیز تنها در صورت حاکمیت عقل، اعتدال و هماهنگی حاصل می‌شود و تنها در این صورت یعنی تشبه به جهان و خدایان می‌توان به سعادت دست یافت.

### واژه‌شناسی

واژه «فوسیسی» (φύσις)، تاریخی طولانی و کاربردهایی خاص دارد، متفاوت از آنچه امروز مفهوم طبیعت (nature) خوانده می‌شود که مشتق از واژه لاتین natura است. در زبان یونانی معنای واژگانی که به پایانه -σις ختم می‌شوند، مفهوم انتزاعی جریانی است که به عنوان تحقق عینی تصور می‌شود. فوسیسی از ریشه فعل φύωμαι φύω- مشتق می‌شود. در یونان قدیم خانواده φύω ویژگی‌های خاصی داشت. در اشکال مفعولی و لازم میانۀ φύωμαι معنای رشد کردن، سرچشمه گرفتن، به وجود آوردن، خرم شدن و پیوند دادن است. جرارد ناداف عقیده دارد گروه ترکیبی از ماضی غیرمعین قدیمی، εφύν و πεφύκα کامل، به معنای «شدن» نیز هست.<sup>۱</sup> براساس این تحلیل زبانی، واژه فوسیسی، به معنای کل جریان رشد و بالندگی یک شیء از تولد تا کمال (بلوغ) است<sup>۲</sup> (Naddaf, 2005, 12).

نوموس (νόμος) در لغت به معنای عادت، رسم، قانون و فرمان است (Liddle. H. G Scott, H. S. Jones & R. Mckenzie, 1940). تیلور می‌گوید: «نومیزین (νομίζεῖν) به معنای حفظ کردن، دریافتن، باور کردن و غیره است. می‌توان گفت معنای نوموس «هنجار» است یا به نحوی اخص «قانون»، که از معنای اصلی عرف و سنت، ناشی می‌شود.» (Taylor, 2007, 1)

### درآمدی تاریخی به بحث حاضر

آنچه پیش سقراطیان را از سوفسطاییان، سقراط و افلاطون متمایز می‌کند، موضوع پژوهش‌های ایشان است. فوسیسی، موضوع پژوهش پیش سقراطیان است که با توجه به توضیحی که در مورد معنای آن داده شد، می‌توان گفت که پرسشهایی در مورد وجود موجودات بود، اینکه جهان چگونه به صورت کنونی خود به نظم درآمد و اینکه زندگی انسان چگونه در این نظم تحقق پیدا کرده است. تالس، آناکسیماندروس و آناکسیمنس نخستین فیلسوفانی بودند که توانستند روشی نو هم در طرح مسائل مربوط به فوسیسی و هم در پاسخ به آنها بکشایند. آب تالس و آپایرون (نامتاهی) آناکسیماندروس، هوای آناکسیمنس و در دوره‌های بعد، آتش و

لوگوس هراکلیتوس، اعداد در فیثاغوریان و وجود ثابت و لایتغیر پارمنیدس، عناصر اربعه و عشق و نفرت امپدوکلس، عناصر مرکب از اجزاء همگون و نوس آناکساگوراس و در نهایت اتمهای لوکیپوس و دموکریتوس سیر تاریخی و تحولاتی را که فوسیس پشت سر گذاشت، نشان می‌دهد. پیش سقراطیان از فوسیس برای تبیین حرکت و تغییر جهان و موجودات آن، همچنین ثبات نسبی آن و مسأله زندگی و مرگ استفاده می‌کردند. فوسیس هم پیدایش جهان به عنوان کل را توجیه می‌کرد و هم پیدایش انسان و به تبع آن شهر را. از این رو در دوره‌های بعد کتاب‌هایی با عنوان «درباره طبیعت» (φυσσεως περι) نوشته شد که این سه مسأله را بررسی می‌کرد. در قرن پنجم ق. م سوفسطاییان فوسیس را بر انسان متمرکز کردند و فوسیس به معنای پیدایش و رشد و بالندگی جهان و پدیده‌های آن را به یک سو نهادند. در واقع با ظهور سوفسطاییان بود که نخستین بار مسأله جدایی و تقابل فوسیس و نوموس مطرح شد. این مسأله با تغییر ساختار سیاسی و اجتماعی و ظهور دولت شهرها و نظام دموکراسی در آتن همراه بود. پیش از این آنچه را با عنوان کلی نوموس به معنای قانون اعم از قوانین نوشته و نانوشته، عادت‌ها و آداب و رسوم و غیره بود، برخاسته از فوسیس می‌دانستند. هر آنچه در مورد جهان صدق می‌کرد در مورد انسان نیز صادق بود. مثلاً همانطور که لوگوس هراکلیتوس سبب انتظام جهان می‌شود، در انسان نیز منشاء قوانین زیستی، زبان، استدلال و قوانین اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شد. آب تالس نیز هم سبب جریان نفس و زندگی در جهان بود و هم انسان. نوس آناکساگوراس نیز چنین بود.

پیش سقراطیان به رغم همه تفاوت‌هایشان، در یک نکته وجه اشتراک دارند. همه آنها در مورد خاستگاه موجود می‌پرسند. پژوهش‌های آنها شامل انسان نیز می‌شد، اما هم فردیت انسان و هم جنبه‌های اجتماعی‌اش بیشتر به عنوان پیوستی بر نظریه‌های تکاملی مربوط به پیدایش کیهان مطرح است. آنها بیشتر با جنبه‌های فیزیکی و اجتماعی انسان سر و کار داشتند تا اخلاق و سیاست.

دموکریتوس در پاره ۹ میان واقعیات و کیفیات محسوس تفاوت قائل می‌شود: «بر اساس عادت، شیرینی، بر اساس عادت، تندی، بر اساس عادت، گرمی، بر اساس عادت، سرما، بر اساس عادت ملموس وجود دارد اما در واقع اتمها و خلاء وجود دارند.» (Kirk, 1957) دموکریتوس اتمها و خلاء را واقعیت و کیفیات را اموری مربوط به انسان می‌داند. او این ویژگیها را به عادت (نوموس) نسبت می‌دهد نه واقعیت، اما این تمایز را به حوزه اخلاق و سیاست وارد نمی‌کند.

کند. آرخلائوس است که یک نسل بعد، چنین تمایزی را در حوزه اخلاق طرح می‌کند. او می‌گوید: «برای رویش و طبیعت، دو علت وجود دارد؛ گرما و سرما؛ و اشیای جاندار از گل و لای پدید آمده‌اند و فرومایگی و شایستگی بستگی به عرف دارد و نه طبیعت.» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۷۳) یگر در مورد طرح فوسیسیس در مورد انسان بر این باور است که زمانی که یونانیان از طریق پژوهش دنیای بیرونی و به خصوص دانش پزشکی و ریاضیات، به فن دقیقی دست یافتند که می‌توانست به مثابه سرمشقی برای پژوهش درون انسان به کار رود، فوسیسیس (طبیعت) انسانی را برای نخستین بار مساله‌ای نظری تلقی کردند. مساله نفس پس از مساله فوسیسیس (طبیعت) ظهور کرد. اندیشه یونانیان اندیشه‌ای تربیتی نبود اما این اندیشه‌ها زمانی مطرح شد که تصورات قدیم اسطوره‌ای در حال فروپاشی بود و جامعه‌ای جدید در حال شکل‌گیری. مفهوم تربیت انسانی در سوفسطاییان متأثر و برگرفته از علم پزشکی بود. مفهوم فوسیسیس که پایه اساسی فلسفه پیش از سقراط است، بهتر از همه علوم دیگر در علم پزشکی به کار رفته است و در نظریه پزشکی است که فوسیسیس انسانی بارور شده و گسترش یافته است. سپس این نظریه سرمشقی برای به کار رفتن آن مفهوم در نظریه فوسیسیس روحی انسانی گردید (یگر، ۱۳۹۳، ۱۵۷۳ ج ۲).

سوفسطاییان با تاکید بر مسائل انسانی و تربیتی، از قلمرو کاملاً متفاوتی از اندیشه یونانی یعنی اندیشه ایونی به خصوص طبیعت‌شناسی و در مرتبه بعد پزشکی، جهت دیگری برای مفهوم فوسیسیس خود یافتند. با ظهور سوفسطائیان ما شاهد دو تغییر اساسی در اندیشه‌های فلسفی هستیم. نخست آنکه آنها تفکر در مورد فوسیسیس را به اندیشیدن در مورد انسان و شرایط اجتماعی و سیاسی او متمرکز کردند، دوم، آنها ارتباط ذاتی و وحدت میان انسان و فوسیسیس را انکار کردند. پیش از این انسان با تمام دستاوردهای مادی و معنوی خود، بخشی از فوسیسیس بود، اما اکنون انسان در مقام نوموس در مقابل فوسیسیس قرار می‌گیرد. به این معنا که قوانین و هنجارهای اخلاقی و قوانین اجتماعی و سیاسی، دیگر مبتنی بر فوسیسیس و واقعیت‌های عالم نبود بلکه ریشه در باورها و ذهنیات صرف انسانی داشت و با تغییر شرایط، تغییر می‌کرد. همچنین فوسیسیس، دیگر پیوندی با خدایان نداشت. امر انسانی در تقابل با امور غیر انسانی قرار می‌گیرد. فوسیسیس با حرکت و پویایی، حیات و الوهیت (نفس)، عقل و شناخت (نوس و لوگوس) و در نهایت با انتظام جهان در پیوند بود. همه این عناصر با وقفه‌ای در آراء سوفسطاییان مواجه می‌شود. سقراط و در پی آن افلاطون با جدیت تمام تلاش می‌کنند تا همه اینها را نه تنها به جهان

بلکه به انسان نیز بازگردانند. پرسش سوفسطاییان و سقراط نه اشیاء موجود (و به تعبیری فوسیس موجودات و جهان به طور کلی) بلکه آرته<sup>۳</sup> (فضیلت) یا کارآمدی انسان بود. انسانی که در قلمرو دولت شهر زندگی می‌کرد. بنابراین آرته خود به خود به کارآمدی انسان در زندگی مربوط می‌شود که لزوماً معنایی اخلاقی ندارد، بلکه به معنای پرورش کل قوایی است که به کمک آنها انسان به زندگی خوب دست می‌یابد. یعنی سعادت (اژودایمونیا) یا از روح خوب برخوردار شدن. بنابراین پرسش پیش سقراطیان تمام آنچه هست را شامل می‌شود. سوفیستها به عالم انسانی و تعلیم آرته در جهت امور سیاسی می‌پردازند و در نهایت سقراط به بهترین بودن انسان در جهت اخلاق و تحقق بهترین امور انسانی.

هر چند طرح پرسش‌ها و پاسخ‌های اساسی در مباحث سوفسطاییان، عمدتاً جنبه انسانی و تربیتی دارد اما همچنان اثر تلقی یونانی از الوهیت فوسیس در آنها باقی است، به ویژه در تقابل فوسیس و نوموس. باور به تقابل فوسیس و نوموس متضمن الوهیت فوسیس است. برای یونانیان قرن پنجم، یا قانون دولت، عالی‌ترین معیار زندگی انسان است و با حکومت الهی بر کل جهان سازگار است و انسان و شهروند در آن مطابقت دارند. (امکانی که افلاطون در پی اثبات آن است) و یا قوانین دولت، مخالف معیارهای طبیعی و الهی است. در این حالت فرد از دولت جدا می‌شود، مگر آنکه تکیه‌گاهی جدید در نظم الهی و ابدی طبیعت بیابد. این شکاف بین قانون طبیعی کیهانی و قانون شهر که به تقابل فوسیس و نوموس مشهور شد، از لوازم دعاوی سوفسطاییان است که از دغدغه‌های مهم افلاطون نیز بود. در این تقابل، نوموس عاملی خارجی است که بر انسان تحمیل می‌شود نه قاعده‌ای اخلاقی و اجتماعی برخاسته از روح انسان. به عبارت دیگر پیوند درونی بین انسان و قانون وجود ندارد. قانون تنها بر حسب مقتضیات زندگی اجتماعی و قرارداد شکل می‌گیرد و از این جهت اعتبار آن نسبی است. فوسیس در اینجا چیزی است فاقد عقل و خدا. افلاطون تهی سازی طبیعت از نفس و خدا را معلول فیلسوفان قدیم‌تر طبیعت می‌داند. (قوانین ۸۹۰ الف) در ابتدای کتاب دهم قوانین، «خدا» اینگونه ستایش می‌شود که ایمان به یک موجود الهی باید در میان شهروندان حفظ شود. سوفسطاییان قوانین را از الوهیت ساقط کردند. افلاطون وظیفه خود می‌داند که الوهیت را به قوانین بازگرداند. فریدلندر می‌گوید: «رسالتی که افلاطون خود را در اینجا به آن ملزم کرد - که رسالت محوری زندگی‌اش بود - تا آنجا که ممکن است، نقض گرایش به استقلال قوانین از الوهیت بود. یعنی بنای مجدد

قانون و هنر یا فن (تخنه) بر طبیعت و تفسیر روحانی و معنوی دوباره‌ای از آن «  
(Friedlander, 1910,435-43).

مباحث افلاطون در محاورات پروتاگوراس، گرگیاس و جمهوری به تقابل رایج میان فوسیسی و نوموس اشاره دارد که بر اساس تعریفی که از حقیقت و ماهیت انسان دارد، به دنبال حل این مساله است، اما راه حل نهایی را در قوانین ارائه می‌کند.

### اسطوره پروتاگوراس

در پروتاگوراس، هیپپاس برای پایان دادن به اختلاف میان سقراط و پروتاگوراس بر سر مساله فضیلت این ادعا را مطرح می‌کند که انسان‌ها دوستان و خویشان یکدیگرند، هر چند این خویشی ناشی از اقتضای طبیعت است نه از حکم قانون: «به اقتضای طبیعت همه کسانی که مانند همنند، خویش یکدیگرند. حال آنکه قانون فرمانروایی مستبد است و بسی از احکام آن مخالف طبیعت‌اند.» (پروتاگوراس ۳۳۷ س ۱۳-۶) پروتاگوراس برای پاسخ به این پرسش که آیا فضیلت قابل آموزش است یا نه و حقانیت تعلیمات خود در مورد سیاست، اسطوره‌ای در مورد آفرینش انسان نقل می‌کند و در این اسطوره تلاش می‌کند تا نشان دهد همانطور که در پیدایش انسان‌ها و جهان، خدایان و عقل و غایت نقشی نداشته‌اند، در سیاست و اخلاقیات نیز نیازی به مرجعی غیر از انسان نیست.<sup>۴</sup> خدایان در این اسطوره بیشتر نمادند. اگر معنای واقعی برای این امور در نظر بگیریم، مطمئناً پروتاگوراس قبل از شرح داستان ادعا نمی‌کرد که می‌تواند با استدلال (لوگوس) نیز این ادعا را اثبات کند. همچنین، در انتخاب خدایان پرومته‌ئوس و اپی-مته‌ئوس و آتنا و هفایستوس نیز تعمدی در کار است. در پایان داستان نیز زمانی که بحث را با استدلال پیش می‌برد، هیچ اشاره‌ای به داستان نخواهد شد.<sup>۵</sup> «در روزگاران گذشته زمانی بود که فقط خدایان بودند و هیچ آفریده‌ای نبود. چون روز آفرینش جانداران فرا رسید، خدایان آنان را از شکم زمین از آمیزه‌ای از خاک و آتش و دیگر عناصر ساختند. چون خواستند آنان را به جهان روشنایی برآورند پرومته‌ئوس و اپی‌مته‌ئوس را بر آن گماشتند که نیروهای گوناگون را میان آنان تقسیم کند. کار تقسیم نیروها را اپی‌مته‌ئوس بر عهده گرفت.» (۲۲۰ د) پس از تقسیم نیروها میان جانوران مختلف اعم از نیروهای دفاعی بدنی، سرعت، جثه و بال و پر و غیره، انسان مورد فراموشی قرار گرفت: «چون اپی‌مته‌ئوس چندان خردمند نبود، (οὐ πάνυ τι σοφός) همه ابزار و نیروها را به جانوران داد، بدون آنکه برای انسان چیزی باقی بگذارد. از این رو درماند و ندانست که چگونه غفلت خود را جبران کند.» (۳۲۱ ب و س)

در اینجا پرومته‌ئوس وارد می‌شود و کار ناتمام اپی مته‌ئوس را کامل می‌کند. بدین ترتیب که هنر و دانش ساختن ابزار را به انسان می‌بخشد (۳۲۱ د).

پروتاگوراس نقش خدایان را بسیار کم رنگ و حتی حذف می‌کند. چرا که او خدایان را به همکاری می‌گیرد تا در نهایت این مساله را نتیجه بگیرد که انسان، چه در مورد تبیین وجود خود یا در تبیین اخلاقیات نیازی به آنها ندارد. خدایان، حیوانات را درون زمین از خاک و آتش و هوا و آب، شکل می‌دهند. انتخاب اپی مته‌ئوس نیز همین نتیجه را تایید می‌کند. اپی مته‌ئوس نماینده‌ی غیاب سلطه‌ی الهی و طرح عامدانه است. افلاطون در اینجا موضع یک سوفیست در بحث پیدایش انسان و سایر حیوانات را نشان می‌دهد که در آن علیت طبیعی فاقد غایت، جای علیت غایتمند مبتنی بر خرد و آگاهی را می‌گیرد: «قضا را روز مقدر فرا رسیده بود تا انسان جان گیرد و از شکم زمین به جهان روشنایی برآید.» (۳۲۱ س ۵) تولد ضروری انسان از زمین، برابر است با کنار گذاشتن خدایان در شکل‌گیری آن. انسان نیز مانند حیوانات دیگر به وجود آمد و همانطور که هر کدام از آنها به کمک ابزاری خاص بقا می‌یابد، انسان نیز چنین است. انسان چون نسبت به سایر جانوران از قابلیت‌های جسمانی کمتری برای زندگی برخوردار است، دانش و فن که معلول هوش و توانایی‌های ذهنی است به او توسط پرومته‌ئوس داده می‌شود که مال‌اندیش و آینده‌نگر است تا ابزاری برای زیستن برای او فراهم کند. نوعی ابزار طبیعی. آگاهی ما، ساز و کار بقاء در ما است که از علت‌های مادی حاصل می‌شود نه چیزی بیشتر. ما فکر می‌کنیم تا زندگی کنیم، نه بالعکس. اما افلاطون بر این باور بود که ما زندگی می‌کنیم تا بیاندیشیم. برای افلاطون نفس الهی تقدم دارد. همین نفس نه تنها نظم جهان را خلق می‌کند، بلکه آن را حفظ نیز می‌کند.<sup>۶</sup>

داستان پیدایش انسان سرانجام به مساله‌ی پیدایش شهر، زندگی اجتماعی، اخلاقیات و سیاست می‌رسد. انسان صاحب ابزارهای لازم برای ادامه‌ی حیات شد، اما از دانش سیاست بهره‌ای نداشت. او هر چند می‌توانست ابزارها را ابداع کند، از پوشاک استفاده کند و سرپناهی برای خود بسازد، اما هنوز در معرض نابودی قرار داشت، چون نمی‌دانست چگونه از خود در مقابل حیوانات وحشی دفاع کند، یعنی از هنر جنگاوری بی‌بهره بود. هنر جنگاوری زیر مجموعه‌ی سیاست است.<sup>۷</sup> پروتاگوراس، سیاست را از آن زئوس می‌داند که پرومته‌ئوس به آن دسترسی ندارد و نمی‌تواند آن را مانند آتش و فنون و دانش‌ها بدزدد (۳۲۱ د ۴). در نهایت انسان با طی کردن جریان آزمون و خطا در زمانی طولانی آموخت که برای بقا، نیاز به سیاست و اخلاق و در نتیجه زندگی



اجتماعی و شهرنشینی دارد. اخلاق و سیاست هر چند مبنایی کاملاً طبیعی<sup>۸</sup> می‌یابد اما طبیعی در اینجا یعنی فاقد الوهیت و طرح و غایت.<sup>۹</sup> اینکه زئوس برای جلوگیری از انقطاع نسل انسان، به او عدالت (δίκη) و شرم (αἰδώς)<sup>۱۰</sup> را آموخت، اشاره به همین معنا دارد.

زئوس برای جلوگیری از نابودی انسان، به واسطهٔ هرمس، شرم و عدالت را جهت پیوند انسان‌ها و ایجاد نظم و قانون در اختیار انسان‌ها قرار داد. انسان به کمک شرم و عدالت، همکاری و تعاون را آموخت که ابزاری برای زیستن و ادامهٔ آن بود. اما تقسیم این فن (سیاست و عدالت) مانند فنون دیگر نبود. چرا که اگر تنها عده‌ای صاحب این فن می‌شدند، جامعه پایدار نمی‌ماند، از این جهت همه را از آن بهره‌مند ساخت. شاید بهره‌مندی همگان از عدالت و شرم، اشاره به وجود استعدادها و قابلیت‌های انسان برای تعلیم آنها باشد، چرا که در بخش استدلال، پروتاگوراس اشاره می‌کند که همگان از استعداد لازم برای آموختن فضایل برخوردارند اما این استعداد در همه یکسان نیست (۳۲۰ د و ای، ۳۲۱، ۳۲۲). «هرمس از زئوس پرسید که شرم و عدالت را در میان انسان‌ها چگونه تقسیم کنم؟ همان سان که هنرها و فنون گوناگون تقسیم شده است؟ یعنی بدین گونه که مثلاً هنر پزشکی چون به یک تن داده شد برای گروهی که از آن بی بهره‌اند کافی است. فنون دیگر نیز به همین قاعده تقسیم شده است. آیا در تقسیم عدالت از این روش پیروی کنم یا همه را از آن برخوردار سازم؟» (۳۲۲ س و د) به نظر می‌رسد پروتاگوراس به دنبال مبنایی برای نظام دموکراتیک است، چون در ادامه، زئوس می‌گوید: «چنان تقسیم کن که همه از آن بهره‌مند شوند، چه اگر تنها چند تنی از شرم و عدالت برخوردار باشند، جامعه پایدار نخواهد ماند.» (۳۲۲ د ۳-۲)

پروتاگوراس در پاسخ به پرسش اولیهٔ سقراط که چرا در جایی که هنر معماری یا فنی دیگر موضوع بحث باشد تنها چند تن که در آن هنرها استادند، حق شرکت در بحث را دارند، اما در مسائل سیاسی به هر کس اجازه می‌دهند سخن بگویند، نخست شرم و عدالت (که منشاء فضایل اخلاقی‌اند) را در زمرهٔ فضیلت سیاسی قرار می‌دهد، سپس این دو را ضامن بقای جامعه و به تبع آن فرد می‌داند. اگر همگان از فضایل مربوط به عدالت و شرم برخوردار باشند، پس نخست فضیلت آموختنی است و دوم همگان از فضایل سیاسی برخوردارند و به همین دلیل می‌توانند در مسائل سیاسی شرکت و اظهارنظر کنند. آموختنی بودن فضایل از آن روست که برای بقای انسان ضروری است. در واقع فضایل و به تبع آن اخلاق و زندگی اجتماعی ابزاری برای حفظ انسان است. تفاوت اخلاق و زندگی اجتماعی با مهارت‌های اولیهٔ انسان که موهبت‌های پرو مته

نوس‌اند، در همین است که اخلاق و زندگی اجتماعی در زمانی دورتر از غرایز (هوش ساختن ابزار) در انسان شکل گرفت. اما هر دو برای بقای انسان به طور کلی و اخلاق و سیاست به طور خاص ضروری‌اند. تبیین توسعه اخلاق را می‌توان مهم‌ترین بخش این داستان دانست. انسان‌ها از هوش طبیعی خود می‌توانند برای تهیه غذا و ساختن سرپناه استفاده کنند، اما قادر نیستند زندگی اجتماعی تشکیل دهند، چون هنر شهروندی را ندارند. به عبارت دیگر آنها هنوز اخلاق لازم برای چنین زندگی را فاقدند. شرم و عدالت، همکاری برای تداوم حیات را برای او به ارمغان می‌آورد. در واقع اخلاق نیز منشایی طبیعی می‌یابد به این معنا که اخلاق نیز مانند هوش و تخته تنها ابزاری است برای ادامه زیستن. انسان در یک جریان آزمون و خطا می‌آموزد که تداوم زندگی در مقابل نیروها و جریانهای طبیعی چون حیوانات و حوادث، تنها با تعهد به اصولی خاص میسر خواهد بود، بنابراین اخلاق و سیاست همچنان مبتنی بر نوموس انسانی خواهند بود.<sup>۱۱</sup> نوموس در اینجا به معنای نفی دخالت و دست داشتن نیروهای الهی و خدایان در جهان و به خصوص در امور انسانی است. چرا که این داستان نخست برای اثبات این مساله بود که فضیلت قابل آموزش است، در این صورت نمی‌توان آن را مبتنی بر طبیعت انسان دانست. هر چند طبیعت انسان قابلیت‌هایی در اختیار او قرار می‌دهد، اما باید به خاطر داشت که این قابلیت‌ها نتیجه یک جریان تکامل و توسعه تدریجی و صرفاً طبیعی است.

اگر در شکل‌گیری طبیعت اولیه انسان، چیزی جز عوامل مادی دخالت نداشته باشد، پس اخلاق و سیاست نیز مبنایی الهی و فراتر از انسان نخواهد داشت، چرا که آنچه که ما خرد و هنر انسانی می‌نامیم، به ابزاری برای بقای انسان تحویل می‌شود، همانطور که در سایر حیوانات چنین ابزاری برای تداوم حیات وجود دارد و آن چیزی جز تکامل آن موجود نیست، در انسان نیز چنین است. یگر بر این باور است که در اینجا پروتاگوراس به زیرکی با نظریات اجتماعی جدید خود با این مساله مواجه می‌شود و با تجزیه و تحلیل زندگی اجتماعی آدمی و سازمانها و نیازهای آن می‌کوشد ثابت کند که بدون فرض تربیت‌پذیری آدمیان همه سازمان‌های اجتماعی، معنی و حق وجود خود را از دست می‌دهند (یگر، ۱۳۹۳، ۲، ۷۴۱).

### ادعای کالیکلس در گرگیاس

در گرگیاس سقراط قوانین اخلاقی را مطابق با طبایع آدمیان می‌داند. از طرف دیگر این مساله مورد تاکید قرار می‌گیرد که خیر - زیبایی و بدی - زشتی نیز وحدت دارند (۴۷۷-۴۷۵). بنابراین میان نوموس - اخلاق، زیبایی‌شناسی و سیاست - و طبیعت آدمی که در پایان مطابق

با طبیعت جهان است، تعارضی وجود ندارد. ظلم آفت طبیعی نفس و بد و زشت است، عدل فضیلت طبیعی آن و خوب و زیبا است. این ادعایی است که سقراط آن را به بحث می‌گذارد. این ادعا مبتنی بر تعریفی از حقیقت انسان است و دیدگاه مقابل نیز بر پایه تعریفی متضاد از انسان شکل می‌گیرد. سقراط ظلم کردن را بزرگترین بدی و بدتر از تحمل ظلم می‌داند. عدالت نشانه نیکبختی و ظلم نشانه بدبختی است. ظلم کردن نه تنها بدتر از ظلم دیدن است بلکه زشت‌تر نیز هست. کالیکلس بین زیبایی طبیعی و زیبایی قانونی تفاوت قائل می‌شود. طبیعت و قانون بیشتر اوقات ضد هم‌اند (۴۸۲ ای ۶-۴)۱۲. بین اخلاق رایج که ساخته ضعیفان است و اخلاق طبیعی که ملاک آن، قدرت است، تفاوت وجود دارد. حق، انجام چیزی است که بر اساس ملاکهای اخلاق متداول انجام آن غلط است در حالی که بر اساس طبیعت کاملاً عادلانه و درست است. بنابراین طبیعت آدمی یعنی خوی سلطه‌گری و بهره‌کشی از دیگران، که به عقیده کالیکلس عین عدالت است. پولس در حمایت از کالیکلس ظلم کردن را به لحاظ طبیعی زشت نمی‌داند: «از نظر طبیعی هر چه بدتر باشد، زشت‌تر است مانند تحمل ظلم در حالی که از نظر قانون، ظلم کردن زشت است.» (۴۸۳ الف ۹-۷) قوانین حاصل توافق ضعیفان است که اکثریت هر جامعه‌اند و با در نظر گرفتن منافع خود برخی کارها را نیک و برخی را بد می‌دانند و برای شکست مردان نیرومند، برای خویش بیش از دیگران خواستن را زشت و منافی اخلاق می‌دانند. عدالت حق طبیعی برتری قوی بر ضعیف است (۴۸۳ الف ۱۰-۹ ب)۱۳. معیار زیبایی موافقت با طبیعت است و معیار طبیعی بودن در اینجا عمل یا رفتار بر اساس ویژگی‌هایی است که حقیقت اولیه انسان را تشکیل می‌دهد و بر اساس توانایی‌های جسمانی و ذهنی معطوف به قدرت در انسان همچون یک حیوان، وجود دارد. در حیوانات، قوی به لحاظ جسمانی، همواره بر ضعیف غالب است و تنازع برای بقا، قانون حاکم بر چنین جریانی است. در مورد انسان‌ها نیز چنین باید باشد. چرا که در طبیعت انسان نیز همین ویژگی‌ها تحقق دارد، اما قوانین، اموری خلاف آن طبیعت اولیه است. قوانین و به تبع آنها آموزش‌ها و شیوه‌های تربیتی سبب می‌شود که انسان از طبیعت خود دور شود. به همین دلیل، قانون امری ساختگی است که بعدها در طی مبارزه قوی و ضعیف توسط ضعیف شکل گرفته است.

در دور بعدی بحث نیز سقراط قانون و طبیعت را بر همان مبانی کالیکلس نه مقابل یکدیگر بلکه در وحدت آن دو می‌بیند. سقراط در عین حال که بر همان مبانی استدلال می‌کند که کالیکلس ادعای خود را پیش می‌برد، در عین حال معنای جدیدی برای طبیعت انسان و زندگی

اجتماعی او قائل می‌شود. اگر بپذیریم که عدالت طبیعی، حاکمیت قوی بر ضعیف و برخورداری بیشتر او از مواهب و امکانات است، در این صورت اکثریت جامعه از نظر طبیعی قوی‌تر از یک فرد خواهد بود. پس وقتی گفته می‌شود که قوانین را قوی‌تر وضع می‌کند، یعنی بهتر، پس وضع قوانین توسط اکثریت، بهتر است از وضع آن توسط یک فرد. اکثریت عدالت را در برابری و ظلم کردن را بدتر از ظلم دیدن می‌دانند. بنابراین قانون و طبیعت هر دو ظلم کردن را زشت‌تر از ظلم دیدن می‌دانند و عدالت را در برابری و این گفته که قانون و طبیعت مخالف هم‌اند، درست نخواهد بود (۴۸۸ ب، س، د، ای و ۴۸۹ الف و ب ۳-۱). تغییر معنای بهتر به شریف‌تر از جانب کالیکلس به معنای داشتن دانش بیشتر تغییری در اصل گفتگو ایجاد نمی‌کند. بر اساس حق طبیعی آنکه دانش بیشتری دارد باید فرمانروایی کند، با این تفاوت عمده با نظر سقراط که در عین فرمانروایی باید بهره بیشتری نیز از مواهب ببرد (۴۹۰ الف ۷-۹). زیرا سقراط درباره مفهوم فرمانروایی می‌پرسد: «آیا فرمانروایان نسبت به خودشان هم فرمانروایند یعنی تسلط بر خویشان یا خویشان‌داری دارند؟» (۴۹۰ د ۴) به عبارت دیگر آیا دانش، به لحاظ فردی نیز سبب فضیلت در انسان می‌شود؟ کالیکلس خویشان‌داری را برابر با ساده‌لوحی می‌داند. زیبایی و عدالت طبیعی اقتضا می‌کند که آزاد مرد، هوس‌ها و شهوات خود را به جای محدود ساختن بی‌پروا و حتی دانش خود را برای ارضای آنها به کار گیرد. بنابراین آداب و رسوم و قوانین اخلاقی، غیر طبیعی و سخن‌های بی‌معنا است (۴۹۱ ای ۷-۹). دانش مورد نظر کالیکلس نه تنها فضیلت‌ساز نیست بلکه فضیلت‌سوز است. ما با تعریف جدیدی از فضایل مواجهیم. بینش کالیکلس در تقابل بین فوسیس و نوموس ما را به نوعی اصالت لذت می‌رساند. تشبیه انسان پرهیزگار و ناپرهیزگار به دو خُم سالم و ناسالم از غسل که اولی زود پر می‌شود و دومی هرگز پر نمی‌شود، گواه سقراط است بر این ادعا که تقابل فوسیس و نوموس در زندگی عملی و اخلاقی، انسان را به بی‌بند و باری و نابودی می‌کشاند (۴۹۳ ای). در ۵۰۴ ب ۴-۵، سقراط عدالت طبیعی در مورد انسان را بر اساس واقعیت‌های انضمامی، به مسأله برابری در هندسه و نظم و عدالت در کل جهان و کیهان ارتباط می‌دهد. همانطور که وجود نظم و اعتدال در بدن حالتی به نام تندرستی به وجود می‌آورد، در نفس نیز نظم و اعتدال، عدالت و خویشان‌داری حاصل می‌کند (۵۰۴ س ۵-۹). بدون نظم و هنر مطابق با طبیعت یک چیز، فضیلت آن حاصل نمی‌شود. نفس نیز از این قاعده مستثنی نیست. نفس تنها در صورتی نظم خاص خود را پیدا می‌کند که پایبند اصولی خاص شود. پایبندی به این اصول سبب خویشان‌داری نفس می‌شود (۵۰۶ ای). سقراط این بحث را به

کیهان ارتباط می‌دهد، همانطور که بقای زمین و آسمان و آدمیان و خدایان نتیجه همبستگی، دوستی، خویشتنداری و عدالت است و به همین دلیل کل کائنات را «کوسموس» (COSMOS) می‌نامند و آشفته و عنان گسیخته نمی‌شمارند. سقراط پس از آنکه طبیعت انسان و نیز نیکی او را به طبیعت جهان و نیکی آن ارتباط داد، کالیکلس را مورد نکوهش قرار می‌دهد که با اینکه بسیار دانا است اما از این نکته غافل است و از اهمیت اعتدال ریاضی در آسمان و زمین بی‌خبر و گمان می‌کند که انسان همواره باید بکوشد تا بیشتر از دیگران داشته باشد و از این جهت در بند هندسه نیست (الف ۵۰۸-۸-۱). فضیلت نفس نیز تنها از این طریق حاصل می‌شود. در طبیعت و حقیقت نفس نیز اصولی مشابه با جهان وجود دارد که تنها در پرتو آن اصول، فضایل انسانی معنا می‌یابد.

### جمهوری و بازگشت به رای کالیکلس

در گریگاس دو معنای ایجابی و سلبی طبیعت مورد تحقیق قرار گرفت. در معنای ایجابی، سقراط طبیعت را با قدرت (معادل نیرو  $\deltaύναμις$ ) پیوند داد که هم استدلال کالیکلس و هم استدلال سقراط مبتنی بر آن بود. اما سقراط در جمهوری نیز سعی می‌کند این مساله را ارزیابی کند. برخی بر این باورند که در اینجا سقراط، طبیعت را به مثل نسبت می‌دهد (Heinemann, 2013, 17). ارتباط این دو مساله در این است که اگر مثل فوسیسی اشیا باشد و درک ما از آنها دانش حقیقی که مستلزم عمل اخلاقی ما خواهد بود، پس تمایز میان فوسیسی و نوموس بی‌اساس است. در کتاب اول جمهوری بحث بر سر ماهیت عدالت است. ثراسیماخوس که مدعی اصلی این بخش است، عدالت را چیزی به جز سودمندی برای قوی نمی‌داند (۳۳۸ س ۱). و منظور خود را از قوی کسی می‌داند که زمام حکومت را در دست دارد (۳۸۸ د ۸). همچنین حق و عدالت چیزی است که برای حکومت وقت سودمند است زیرا قدرت همیشه در دست حکومت است. ثراسیماخوس در پاسخ به این پرسش سقراط که آیا قانون درست قانونی است که برای حاکم سودمند است و قانون نادرست قانونی که برای حاکم زیان آور، پاسخ مثبت می‌دهد و سقراط چنین نتیجه می‌گیرد که عدالت نه تنها عمل به نفع اقویا است بلکه عمل به زیان اقویا نیز خواهد بود، زیرا زمامداران در وضع قوانین به زیر دستان ممکن است دچار اشتباه شوند و در تشخیص منافع خود به خطا روند. در حالی که عدالت همواره برای زیردستان اجرای فرمان زمامداران است (۳۳۹ ای). البته ثراسیماخوس در اصلاح ادعای خود استدلال می‌کند که منظور او از حکمران، حکمران واقعی است تا زمانی که اشتباه نکند، زمانی

که دچار خطا می‌شود، حکمران نیست هر چند ما به غلط او را حکمران می‌نامیم (۳۴۰ د-ای). استدلال جدید در رد ادعای ثراسیماخوس با این مقدمه آغاز می‌شود که هنرهای مختلف اعم از پزشکی و سوارکاری و غیره، نسبت به چیزهایی که برای آنها به وجود آمده‌اند، حاکم و قوی‌اند و هیچ هنری در پی منافع حاکم و قوی نیست بلکه هر هنر تلاش می‌کند منافع ضعیف‌ترین و زبردستان را تامین کند، هنر سیاست نیز از این قاعده مستثنی نیست (۳۴۲). هیچ حکمرانی از آن جهت که حکمران است، هنگام فرمان دادن نفع خود را نمی‌طلبد بلکه خواهان نفع زبردستان است و در هر چه می‌گوید و می‌کند منافع کسانی را در نظر دارد که تحت حکومت او هستند (۳۴۲ ای ۸-۴). در واقع تعریف سقراط و ثراسیماخوس از حاکم و زبردستان متفاوت است. می‌توان حاکم مستبد ثراسیماخوس را همان انسان قوی کالیکلس دانست در حالیکه حاکم یا حاکمان سقراط همانطور که در پایان جمهوری آشکار می‌شود، فیلسوف است. چرا که در ادامه، ثراسیماخوس حاکم را همچون چوپانی می‌داند که مراقبت از گوسفندان را نه به خاطر خود گوسفندان بلکه به خاطر منافع شخصی خود بر عهده دارد (۳۴۳ و ۳۴۴).

در کتاب اول، سقراط اموری مثل اندیشیدن، انجام کاری با اراده، حکومت کردن و غیره را خاص نفس می‌داند (۳۵۳ د ۱۳-۱). علاوه بر همه اینها که خاص نفس است، زندگی نیز فعل نفس است. در این صورت نفس باید فضایل خود را داشته باشد. از آنجا که از قبل تصدیق شد عدالت، فضیلت نفس است، بنابراین اگر نفس بد باشد، کار اندیشیدن و حکومت را بد انجام خواهد داد و اگر خوب باشد همه کارهای خود را به بهترین نحو انجام خواهد داد. از آنجا که عدالت، فضیلت نفس است و ظلم رذیلت آن، نفس عادل و انسان عادل خوب زندگی می‌کنند در حالی که ظالم در زندگی بدی به سر می‌برد (۳۵۳ الف ۵-۱). آنچه در اینجا مهم است و به مسأله نوموس ارتباط می‌یابد، این است که در اینجا نیز مانند گرگیاس، سقراط با توجه به ماهیتی که برای نفس قائل است، صفاتی را ذاتی آن می‌داند و خوب و بد را با توجه به آن ذات و هماهنگی امور با آن توصیف می‌کند. بنابراین عدالت، موافق طبیعت آدمی است و ظلم برخلاف آن. در کتاب دوم، گلاوکن به حمایت از ثراسیماخوس این پرسش را دوباره مطرح می‌کند که آیا واقعا عدالت بهتر از ظلم است؟ (۳۵۷ الف ۵) گلاوکن امور خوب را تقسیم می‌کند به اموری که آن را به خاطر خودشان می‌خواهیم نه به خاطر فایده‌ای که دارند، مثل خوشبها و لذتهای بی زیان و اموری که هم برای خودشان و هم برای فایده‌ای که دارند، خواهان‌شان هستیم مثل دانایی و تندرستی و در نهایت اموری که با رنج و ناراحتی همراهند اما فوایدی نیز دارند مثل

ورزش و دارو. سقراط عدالت را در گروه دوم جای می‌دهد زیرا عدالت هم فی نفسه خوب است و هم به خاطر فوایدش (۳۵۷ ب و س و ای و ۳۵۸ الف). گلاوکن بر این باور است که عامه مردم خلاف این می‌اندیشند زیرا عدالت را توأم با رنج و سختی می‌دانند هر چند آن را می‌خواهند. اما دلیل این خواستن، برخورداری از شهرت نیک حاصل از آن است نه خود آن (۳۵۸). او در شرح منشاء عدالت می‌گوید: «همه کسانی که به آن روی می‌آورند بدین جهت است که عدالت چیزی ضروری و غیرقابل اجتناب است نه بدان جهت که معتقد باشند که خود عدالت نیک است.» (۳۵۸ س ۴-۱) نیکلاس پاپاس استنتاج می‌کند که «عدالت از این منظر یک ابزار است نه یک حالت شخصیتی ذاتا ارزشمند. اگر عدالت نظم اجتماعی باشد، فواید آن نمی‌تواند فراتر از فوایدی باشد که جامعه برای عادل مقرر می‌کند.» (پاپاس، ۱۳۸۹، ۹۱) ۱۴

گلاوکن نظریه رایج در مورد منشاء عدل را بیان می‌کند همانطور که کالیکلس در گرگیاس و پروتاگوراس در اسطوره پروتاگوراس عنوان کرد. گلاوکن عدل را، حد وسط میان بهترین چیزها یعنی ظلم کردن بدون ترس از مجازات و تحمل ظلم بدون قدرت انتقام می‌داند (۳۵۹ الف ۷-۸). مثال گلاوکن در اثبات نظریه‌اش در مورد منشاء عدل، داستان گوگس و انگشتر جادویی اوست که در اینجا نقش قدرت را برای انسان‌ها بازی می‌کند که اگر کسی آن را داشته باشد دست به هر عمل غیر اخلاقی خواهد زد (۳۵۹ د و ۳۶۰). در ۳۶۴ الف، تقابل فوسیسی و نوموس را مطرح می‌کند. او باور به نیک بودن عدالت و خویشتن داری را یک تلقی عامیانه در این مورد می‌داند. زیرا مردم عادی عدالت و خویشتن داری را زیبا و پسندیده می‌دانند در حالی که این دو با رنج و دشواری همراهند. گلاوکن ستمگری و لگام گسیختگی را سبب راحتی و آسایش می‌داند، هر چند قوانین و رسوم آن را زشت و ناپسند بدانند. بنابراین ظلم مفیدتر از عدالت است. به همین دلیل است که بیشتر مردمان ستمکاران توانگر و مقتدر را نیکبخت و محترم می‌دانند و دادگران تنگدست و ناتوان را با اینکه بهتر از بیدادگران می‌دانند، اما به دیده حقارت می‌نگرند. سقراط بر این باور است که از آنجا که عدالت خاصیتی است که هم در فرد و هم در شهر وجود دارد و شهر بزرگتر از فرد است، عدالت در شهر نیز بزرگتر و شناخت آن آسانتر است. از اینجا سقراط مسأله چگونگی پیدایش شهر و به تبع آن پیدایش عدل و ظلم در آن را توضیح می‌دهد. او تبیین می‌کند که پیدایش شهر بر اساس برآوردن نیازهای طبیعی انسان است. پیدایش مشاغل و حرف نیز از همین نیازها سر بر می‌آورد و طبقات مختلف نیز از اینجا به وجود می‌آیند. نیاز به حکومت نیز بخشی از همین نیازهای طبیعی است تا فرد در لوای آن

سعادت‌مند شود. اما عدالت طبیعی آن است که داناترین فرد، آنکه به ارزشهای مثالی داناست، حاکم باشد. چرا که تنها این شخص است که منافع شهر را بر منافع فردی خود ترجیح می‌دهد. زمانی که به مفهوم عدالت در شهر پی ببریم، به معنای عدالت در فرد نیز پی خواهیم برد. همانطور که عدالت در شهر طبیعی است، در فرد نیز منشایی طبیعی دارد و آن حاکمیت جزء عقلانی و سنجشگر نفس بر آن است. عدالت در شهر به خاطر حضور عدالت در انسان‌ها است، در غیر این صورت شهر نیز دچار لگام گسیختگی و تباهی خواهد شد. در اینجا نیز مانند گریاس، مبنای ارزشهای اخلاقی، طبیعت نفسانی انسان است که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و این طبیعت با سرشت جهان مطابقت دارد. چرا که تناظر شهر و انسان در جمهوری وقتی با تناظر شهر و جهان در تیمایوس مقایسه می‌شود، سه مفهوم انسان در مقام فرد، شهر و جهان را لایه‌های در هم تنیده فوسیس می‌بینیم که سنت پژوهشی پیش سقراطیان در حوزه فوسیس بود و افلاطون قصد احیای آن را دارد.

### راه‌حل نهایی

فوسیس در افلاطون با مفاهیمی چون مثال،<sup>۱۵</sup> وجود،<sup>۱۶</sup> غایت، عقل (نوس)، نفس (پسوخته)، پیدایش،<sup>۱۷</sup> حرکت،<sup>۱۸</sup> نیرو (دونامیس)،<sup>۱۹</sup> علت،<sup>۲۰</sup> فن (تخنه)<sup>۲۱</sup> و تربیت<sup>۲۲</sup> ارتباطی تنگاتنگ دارد. خود کیهان و عوامل شکل‌گیری آن، اجزاء آن و جریان توسعه آن، ماهیت و حقیقت انسان، قوای آن، چگونگی پیدایش شهرها و توسعه و رشد قوانین، حکومت‌ها و جایگاه و نقش انسان‌ها در شهر و کیهان، همگی از الزامات فوسیس افلاطونی‌اند. اگر یکی از معانی فوسیس، مثل است که جهان بر اساس آنها به مثابه الگو ساخته شده است (سوفیست ۲۵۵ ای ۱، ۲۵۷ الف ۸ و کراتیلوس ۳۸۹ ب ۸-۱۱)، انسان نیز تنها با ادراک مثل به شناخت حقیقی دست می‌یابد و از آنجا که شناخت و عمل ملازمه دارند، بنابر این شناخت مثل، فضیلت اخلاقی را نیز تضمین می‌کند. حقیقت جهان یعنی مثل که خود، موجودات عقلی‌اند با حقیقت انسان که نفس او است (با تاکید بر جزء عقلانی آن)، در هم تنیده‌اند. همچنین پیدایش جهان و انسان چه در جسم و چه در نفس یکی است. غایت جهان و انسان یعنی خیر نیز واحد است. پس جهان موجودی اخلاقی است و اخلاقی بودن غایت و لازمه سعادت انسان است که خاستگاه آن ارزشهای حاکم بر جهان است. در *فایدون*، سقراط برای اثبات جاودانگی نفس مسأله کون و فساد را به طور کلی مطرح و بررسی می‌کند. در این تحقیق او علت‌های حقیقی را به مثل نسبت می‌دهد (۱۰۰ ب). در جمهوری نیز به مثال خیر نقش علی می‌دهد: «مثال خیر صانع تمام اشیاء زیبا و خوب، موجد



نور و خداوند نور در این عالم و منشاء حقیقت و عقل در عالم دیگر است.» (۵۰۸ ای ۴-۱ و ۵۱۷ ب ۱۱ و ج ۴) آرچر هیند بر این باور است که افلاطون با معرفی خیر محض به مثابه تنها منشاء وجود، اصل وجودی را با اصل اخلاقی یا علت صوری را با علت غایی یکی کرد (Archer Hind, 1888, 17).

نفس جهانی پیرو قوانین و ارزشهای اخلاقی و الهی همچون عدالت و عشق است که نه تنها اموری اخلاقی اند بلکه زیبا نیز هستند. جهان هم عادل است و هم زیبا. عدل و زیبایی جهان مبتنی بر خرد و عقلانیت است. خرد انسانی که مبنای همان ارزشها و زیباییها در انسان است، از خرد کل ناشی می‌شود. برای همین قوانین اخلاقی و قوانین انسانی به طور کلی با جهان هستی مقارنه و مطابقت دارد. این مطابقت و مقارنه اولاً از تشابه انسان و جهان ناشی می‌شود. آنچه فوسیسیس افلاطون را از سوفسطاییان متمایز می‌کند، پیوند ناگسستنی آن با حقیقت انسان، یعنی نفس و خرد است که می‌تواند به فوسیسیس اشیا دست یابد. این فوسیسیس نقش محوری در سعادت انسان دارد چرا که نه تنها خود بر اساس ارزشهای الهی تحقق یافته است بلکه برای تحقق همان ارزشهای الهی در وجود انسان نیز خواهد بود. در واقع افلاطون سعی می‌کند همه اینها را به هم پیوند دهد تا به مفهومی جامع از انسان و جهان در مطابقت با یکدیگر دست یابد. او سعی می‌کند نظریه‌ای ارائه کند که در آن آدمی با جهان و هستی در نیکی و ارزشهای اخلاقی وحدت داشته باشد. بدین معنی که هستی خیر است و همواره خیر را به نمایش می‌گذارد، چرا که در تیمایوس، دمیورگوس با مشاهده مثل به مثابه الگوها جهان مرئی را می‌سازد (۲۹ الف ۹). انسان نیز ذاتاً رو به خیر دارد و ادراک خیر که همان ادراک و دانش ما از حقایق ازلی و ابدی مثل است، در نفس انسان نهفته است و با فرایند آموزش و تربیت که صرفاً یادآوری است، به آن التفات می‌یابیم (فایدروس و منون). نفس، حقیقت انسان است که خود از سه جزء شهوت، خشم (اراده) و عقل تشکیل شده است (فایدروس ۲۵۳-۲۵۰، جمهوری ۴۳۵ ای و تیمایوس ۶۹). عقل است که با ادراک حقایق قادر است بین شهوت و خشم تعادل ایجاد کند و نقش راهبر را بازی کند. عقل هم منشاء دانش ماست و هم منشاء فعل اخلاقی و از آنجا که شناخت مستلزم فضیلت است (پروتاگوراس ۳۳۲-۳۳۱ و منون ۸۸ ای ۶-۵)، عقل نظری (دانش و شناخت حقایق مثالی) و عقل عملی (فعل نیک و عادلانه به طور کلی) یکی می‌شوند تا انسان به سعادت برسد.<sup>۳۳</sup> هدف افلاطون از طرح وحدت نظر و عمل که بازتابی از وحدت جهان و انسان از یک طرف و فوسیسیس و نوموس از طرف دیگر است، برساختن پایه‌هایی

محکم برای تربیت انسان است. انسانی که در وحدت و تعامل با جهان هستی و الوهیت است. غایت‌مندی جهان به سوی خیر، حاکمیت ارزش‌های اخلاقی بر جهان، ساختن جهان توسط دمیورگوس بر اساس الگوبرداری از مثل و ساختار ریاضی بخشیدن به آن و در نهایت حاکمیت عقل و نظم در کل هستی و ادراک آن توسط خرد انسانی و حاکمیت عقل انسان که پرتوی از همان عقل حاکم بر جهان است، تشابه نفس جهان به نفس انسان و اینکه انسان باید به الوهیت حاکم بر جهان تشبیه جوید تا به سعادت دست یابد، همگی تلاشی برای ایجاد وحدت بین فوسیس و انسان است. در واقع افلاطون قصد دارد سنتی را احیا کند که در آن انسان مستقل از جهان و در مقابل آن نبود. اندیشه‌های او در باب فوسیس بازگشت به جمله معروف تالس است که «همه چیز پر از خدایان است و کهربا نفس دارد.» (لاثرتیوس، ۱۳۸۷، ۲۳ و ارسطو، متافیزیک ۹۸۳ الف ۳ و ب ۶)

شُرّی تأکید می‌کند که اخلاق افلاطونی واکنشی بود در مقابل همه اشکال شکاکیت به مثابه نشان نهایی آموزه تقدم ماده بر ذهن. در رد این شکاکیت ضروری بود با استدلال، تقدم همه جایی نفس، صنعت، طرح و آگاهی بر ماده، صدفه و طبیعت کور، اثبات شود. نظریه خدا محورانه طبیعت صرفا با باورهای عقلانی افلاطون و هم دردیهای تخیلی او (فایدون ۹۷ ای) هماهنگ نبود. بلکه یک فرض مسلم بنیادین اخلاقی در مورد قانونگذار بود که نخست باید حافظ ارزش‌ها باشد. از این جهت بود که او تبیین مکانیکی جهان را که توسط علم روز (آناکساگوراس) طرح شده بود، همیشه آسیب پذیر می‌دانست. او آگاه بود از اینکه تفسیر غایت شناسانه امور به جهان شعر و الهام تعلق دارد، نه اندیشه دقیق، به همین دلیل تلاش عقلانی او بر مسائل روان شناختی و دیالکتیکی روش همراه با زبان متعهد به نظریه مثل صرف می‌شد (Shorey, 1888, 406-7). محاوره تیمایوس، مباحث افلاطون در مورد پیدایش کیهان، انسان و سایر موجودات است که در مقدمه آن پرسش از شهر و تاریخی می‌شود که در آن، آتن در اوج بود (۲۳ س ۸-۶)، هم به لحاظ سیاسی و اجتماعی مردانی شایسته بر آن حکومت می‌کردند و هم به لحاظ جغرافیایی در بهترین وضع ممکن قرار داشت. آنچه در تیمایوس در مورد این شهر و تاریخ آرمانی آن - که از نظر افلاطون واقعا تحقق داشته است - گفته می‌شود، تأکید بر مسائلی است که در جمهوری، سقراط درباره ویژگی‌های آرمانشهر و فیلسوف فرمانروا می‌گوید. بنابراین مساله فوسیس در افلاطون با مساله قوانین مربوط به انسان اعم از قوانین زیستی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی پیوند دارد. انسان نمونه‌ای از کیهان است و قوانین او نیز چنین

است. کارونه معتقد است: «محوارات افلاطون شامل پاسخهایی مهم به بحث درباره نسبت فوسیسیس و نوموس است تا از آنچه به نظر یک جدایی ناموجه بین این دو است، فراروی کند. می توان گفت کیهان شناسی او بهترین مثال از تلاشی است برای آشتی آنها، با نشان دادن اینکه چطور هنجاری بودن (قانونمندی) باید مبتنی بر آثار فوسیسیس (طبیعت) باشد (Carone, 2005, 4).

افلاطون راه حل نهایی خود در باب تقابل فوسیسیس و نوموس را در قوانین عرضه می کند. او ما را با نتایج و عواقب باورهایی از نوع باور پروتاگوراس در پیدایش انسان، اخلاق و سیاست مواجه می کند و اینکه کدام نظریه در حوزه فوسیسیس، منشاء این باورها است. این نظریه و دلایل آنها در رد خدایان و وجود واقعی آنها مطرح و سپس مورد نقد و ابطال قرار می گیرد. به باور آنان از آنجا که خدایان هستی طبیعی (مستقل از انسان) ندارند و تصاویری خیالی و زادگان هنر و قرار دادند، هر قومی در پرستش آنها شیوه ای متفاوت دارد. بسته به اینکه افراد قوم در وضع قوانین چه توافقی در این باره با یکدیگر کرده باشند. نیکی و زیبایی طبیعی نیز غیر از آن نیکی و زیبایی است که قوانین درباره اش سخن گفته اند. در طبیعت، عدالت اصلا وجود ندارد. بلکه زاده ذهن انسان است. آنها مردم را به سوی زندگی خاصی سوق می دهند که بر پایه حق طبیعی استوار است و مهم ترین اصلی که بر آن حکم فرما است این است که انسان نباید گردن به فرمان قانون بنهد و کمر به خدمت دیگران، بلکه تا آنجا که میسر است باید بکوشد تا به دیگران فرمان براند (۸۹۰ الف).

آتنی دلیل کسانی را که فوسیسیس و نوموس را غیر قابل جمع می دانند، غیر قابل جمع دانستن فوسیسیس و تخته (هنر، صنعت و فن) می داند. چون عناصر از تخته به وجود نمی آیند بلکه از فوسیسیس ناشی می شوند. تقابل فوسیسیس و نوموس حاصل تقابل فوسیسیس و تخته دانسته می شود. چون در پیدایش عناصر، دانش و تخته که ظاهرا افلاطون در اینجا این دو را یکی می داند، (در سوفیست ۲۶۵ ای ۳، کراتیلوس ۳۸۹ ب ۸، گریگاس ۴۶۵ الف و سیاستمدار ۲۵۸ د ۸ نیز بر مسأله وحدت فوسیسیس و تخته تاکید می شود.) به کار نرفته است و از آنجا که قوانین حاصل دانش و تخته انسانی اند، بنابراین این دو را نمی توان در وضعی مجامع، پیوند داد. نه تنها عناصر بلکه چیزهایی که از ترکیب آنها به وجود آمده اند نیز چنین اند. در پیدایش جانوران، گیاهان و فصول سال نیز نه خرد دخالتی داشته و نه تخته و نه خدا، بلکه همه ساخته و پرداخته طبیعت و اتفاق اند. تخته از انسان ناشی می شود و از این جهت مانند انسان فانی است. اگر بعضی هنرها

آثاری شایان توجه بدست می‌دهند، بدان علت است که آنها نیروی اصلی خود را از فوسیس می‌گیرند مانند هنر پزشکی و ورزش و کشاورزی. بر خلاف اینها، سیاست و کشورداری حاصل تخته‌اند و از فوسیس اندک بهره‌ای دارند. در نهایت قانون‌گذاری نیز منشایی جز تخته ندارد و از فوسیس به کلی بی‌بهره است، برای همین آثار آن بر حقیقت استوار نیست. (قوانین ۸۸۹ ب، س، د و ای) در اینجا فوسیس عاری از طرح، تخته و در نهایت، غایت، تصور می‌شود. آنچه که افلاطون تمام تلاش خود را می‌کند تا تحقق آن را در کیهان شناسی خود حتی در کوچکترین اجزاء آن به خصوص در تیمایوس اثبات کند.

افلاطون باور دارد که قانون، تخته و انسان با تمام داراییهای معنوی اش بخشی از فوسیس - اند. او از زبان کلینياس در مورد وضع قوانین می‌گوید: «قانونگذار در انجام وظیفه خود باید با دلیل و برهان و به کمک فن سخنوری مردم را متقاعد کند تا عقاید کهن در مورد هستی خدایان را زنده کنند و بدین وسیله به یاری قانون و هنر بشتابند و ثابت کنند که آن دو نیز خود ناشی از فوسیس‌اند و اگر هم چنانکه من و تو معتقدیم، فرزندان روح و خرد باشند، باز ناشی از چیزی‌اند که از هیچ حیث کم از فوسیس نیست.» (قوانین ۸۹۰ د ۳-۶) افلاطون در اینجا خرد را که قوانین و تخته ناشی از آن‌اند، با فوسیس متحد می‌کند. لازمه این کار اثبات وجود خدا یا خدایان و در کار بودن آنها در امور انسانی است. همچنین اثبات حاکمیت عقل و خرد چه در کیهان و چه در وجود انسان به عنوان رهبر و هدایت‌کننده امور است. همه اینها غایتی را دنبال می‌کنند که همان خیر است. خیر با زیبایی در نهایت وحدت می‌یابند (میهمانی ۲۱۱ ج). در منکسنوس ۲۳۹ الف، حقیقت انسان‌ها را یکسان می‌داند و از این رو آنها را برابر: «در شهر ما همه از یک مادر زاده‌اند و بر اساس طبیعت باهم برابراند و هیچ کس دیگران را خدمتگزار و زیردست خود نمی‌داند بلکه چون برابر به جهان آمده‌اند، بر اساس قانون همه برابراند و یگانه مایه برتری کسی بر دیگران دانش و شایستگی است» (بحث بر سر شایسته سالاری سیاسی است) به نظر می‌رسد که در اینجا نیز تاکید بر وحدت فوسیس و عقل است. چرا که عقل منشاء دانش و فضایل است. ریشه و خاستگاه قوانین انسانی، فوسیس است. می‌توان گفت میان احکام حقوقی و قوانین حاکم از یک طرف و فوسیس از طرف دیگر تاثیر متقابل وجود دارد. احکام حقوقی از حوزه فوسیس یا هست‌ها ناشی می‌شوند. از طرف دیگر همین قوانین، سبب رشد و توسعه فوسیس انسانی به کمال و سعادت مطلوب است. اما آنچه سبب اختلاف در این مساله می‌شود، تلقی نادرست از فوسیس به منزله کل و فوسیس انسانی به منزله جزء است. اگر فوسیس به

مثابه کل را فاقد عقلانیت و طرح و غایت بدانیم، نتیجه آن می‌شود که قوانین مانع شکوفایی انسان خواهند بود. زیرا اگر در فوسیسی به عنوان کل، خرد و طرح وجود نداشته باشد، در انسان نیز چنین خواهد بود، بلکه طلب قدرت و لذت، طبیعت انسان را تشکیل خواهد داد و عمل کردن بر خلاف قوانین حاکم، انسان را به سعادت (که اوج لذت است) خواهد رساند.

### نتیجه

تمام مباحث افلاطون در باب تقابل فوسیسی و نوموس، نتایج اخلاقی و سیاسی به همراه دارد. افلاطون تلاش می‌کند تا اثبات کند حقیقت انسان نفس متعالی و الهی اوست که با نفس و خرد الهی که بر جهان حاکم است، خویشی دارد و ناشی از آن است. این تلاش در محاورات آخر به خصوص در فیلیس، تیمایوس و قوانین به اوج می‌رسد. هدف او از طرح همه این مباحث قرار دادن انسان اخلاقی - سیاسی در جایگاه حقیقی آن در جهان و هستی است. تنها در این حالت است که انسان سعادت‌مند یونانی محقق می‌شود. اما اخلاقیات و قوانین سیاسی و اجتماعی انسان باید ریشه در خود جهان و قوانین آن داشته باشد، برخلاف تلقی رایج که این دو را متمایز و جدا از هم می‌داند.

در گریاس، عقیده مخالف یعنی عقیده کالیکلس این است که حق، انجام چیزی است که بر اساس عرف و ملاکهای اخلاقی رایج، غلط یا ناعادلانه است. ثراسیماخوس در جمهوری به این موضع بسیار نزدیک می‌شود با این تفاوت که کالیکلس قوانین را اختراع ضعیف در مقابل قوی می‌داند اما ثراسیماخوس آن را به کسانی نسبت می‌دهد که قبلا در موضع قدرت سیاسی بودند. هر دو، شخص شجاعی را که می‌تواند بر محدودیتهای اخلاقی غلبه کند، می‌ستایند، درحالیکه کالیکلس آن را عدالت موافق با طبیعت می‌داند، ثراسیماخوس پذیرش اخلاقیات را از آن جهت موجه می‌داند که مردم می‌ترسند خود روزی گرفتار ظلم دیگران شوند (۳۴۴ س). همچنین کالیکلس از اصطلاح شناسی جدیدی در این حوزه استفاده می‌کند اما از نظر ثراسیماخوس اخلاق صرفا بر اساس قانون وجود دارد و بنابراین اصالت هنجاری ندارد. برای همین زندگی حاکم مستبد از نظر او زندگی سعادت‌مندانۀ کامل است. برای ثراسیماخوس، تنها اخلاق قراردادی وجود دارد که فاقد اصالت است اما برای کالیکلس اخلاق طبیعی در مقابل اخلاق قراردادی فاقد مرجعیت هنجاری، دارای مرجعیت هنجاری است.

نظریهٔ گلاوکن در مورد طبیعت و منشاء عدالت را می‌توان گزارش غیر اسطوره‌ای پروتاگوراس دانست. او منشاء اخلاق را قراردادهای حاصل از زندگی اجتماعی می‌داند. خودخواهی انسان‌ها آنها را به این نتیجه می‌رساند که برای زندگی، اخلاق و قوانین ضروری است. مردم محدودیت‌های اخلاق را ناخواسته می‌پذیرند. نزد ثراسیماخوس محدودیت‌ها برای هر چه بیشتر داشتن و سعادت قصوی از قراردادهای اخلاقی ناشی می‌شود، اما در پروتاگوراس از خود فوسیس ناشی می‌شود. در واقع نوموس زادهٔ حالت طبیعی انسان برای توسعهٔ زندگی اجتماعی است که با آزمون و خطا در طول زمان حاصل می‌شود. در اینجا سعی می‌شود بین نوموس و فوسیس، سازگاری ایجاد شود. گویی در اینجا اختلافی بین سقراط و پروتاگوراس در این مساله وجود ندارد اما تفاوت اصلی بر سر تلقی این دو از فوسیس است. فوسیس انسان از نظر پروتاگوراس فاقد غایت و طرح از پیش تعیین شده است، همه چیز در مورد انسان حاصل تکامل است در حالیکه از نظر سقراط و افلاطون فوسیس انسان با فوسیس کل مطابقت دارد. بین انسان و جهان مقارنهٔ مستقیم وجود دارد. عقل، غایت، طرح و صنعت بر هر دو حوزه حاکمیت دارد. از این جهت نوموس تعارضی با فوسیس نخواهد داشت، به عکس نوموس برخاسته از و حاصل فوسیس است. معناداری اخلاقیات در انسان ناشی از حضور و غلبهٔ ارزش‌های اخلاقی و عقلانی بر کیهان است. ارزش‌هایی که حتی خدایان نیز بر اساس آنها عمل می‌کنند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در متن اصلی، عبارات به انگلیسی آمده‌اند. یونانی واژگان از نویسندهٔ گزارش است.
۲. کرنفورد فوسیس را به معنای بالندگی، (Cornford, 1912, 129) یگر، بالندگی و ظهور، (Jeager, 1936) گاتری، ساختار واقعی اشیاء، زایش و بالندگی (گاتری ج ۳، ۳۳-۳۲)، بنونیتسه، بارنز، هیدل و کان در توافق با ناداف، خاستگاه، جریان (رشد و بالندگی) و برابند (نتیجه) می‌دانند. هایدگر هر چند ریشهٔ فوسیس را به معنای بالندگی و مجال رویش دادن، می‌داند، اما بالندگی صرفاً رشد جسمانی و کمی نیست، فوسیس نه رویدادی در میان رویدادهای دیگر بلکه خود وجود است. فوسیس خود را در تجربهٔ ما از وجود آشکار می‌کند (Heidegger, 2000, 15,16).
۳. در حماسه‌های همری - همچنانکه در قرنهای بعدی - ἀρετή بارها در معنایی وسیع بکار می‌رود که نه تنها بر مزایای انسانی بلکه به کمال موجودات غیرانسانی نیز دلالت دارد، مانند نیروی خدایان یا دلیری اسب اصیل. (یگر، ۱۳۹۳، ۴۲) افلاطون نیز در جمهوری ۳۳۵ از آرتهٔ اسب اصیل و سگ سخن می‌گوید و همانجا از آرتهٔ چشم.

۴. برخی بر این باورند که داستان پرومته‌ئوس و اپی‌مته‌ئوس را افلاطون در دهان سقراط می‌گذارد تا گزارشی پنهان از یک شرح عقل‌گرا و طبیعت‌گرایانه از منشاء حیوانات و توسعه اولیه انسان‌ها بدهد. این داستان یک شرح کلی از زیست‌شناسی حیوان را با نظریه‌ای در مورد منشاء اعمال اخلاقی ما ترکیب می‌کند و همین پیوند میان دو حوزه اندیشه است که به این اسطوره اهمیت خاص فلسفی می‌دهد. نوسبام اعتقاد دارد که در قرن پنجم در آتن، در مورد قدرت انسان هم نگرانی وجود داشت و هم اعتماد. اگر زندگی انسان حاصل توخه (شانس، تصادف) باشد، پس انسان باید بتواند این نیروی هدایت نشده را در زندگی اجتماعی مهار کند. تقابل بین توخه، (شانس) و تخنه، هنر انسانی یا علم، هدف این داستان است. در واقع افلاطون با طرح این داستان می‌خواهد تفسیر محافظه‌کارانه آتنی را در مورد آن به نقد بکشد و یک بحث فلسفی به آن بیافزاید. سقراط استدلال می‌کند که پیشرفت فریبنده در زندگی اجتماعی انسان زمانی حاصل می‌شود که ما یک توخه را توسعه دهیم. (توخه به معنای «آنچه فقط رخ می‌دهد» است. آن عنصری در وجود انسان است که بر آن کنترلی ندارند. توخه دلالت بر بی‌منظوری (بی‌هدفی) یا غیاب ارتباط‌های علی ندارد.) در واقع افلاطون می‌خواهد در مقابل این توخه، فلسفه را قرار دهد و بر مبنای فلسفه طرحی اخلاقی بیفکند. وظیفه هنر فلسفی، حذف این توخه است (Nussbamb, 2001, 89-90). به عقیده تیلور آتنی‌ها با دو گزارش متضاد در مورد رشد و توسعه انسان آشنا بودند؛ نخست آنچه که در اینجا نشان داده می‌شود، سنت طبیعت‌گرایانه است که در قرن پنجم از سنت پیشین، از آغازهای اولیه توسعه یافت. دوم، سنت قدیم‌تر هسپودوسی در مورد پیشرفت از یک حالت اولیه بی‌گناهی، انحطاط می‌یابد. مثلاً در سیاستمدار ۴-۲۷۳ و تیمایوس ۳-۷۲ و کریتیاس ۱۱-۱۲، قوانین کتاب سوم ۸۲-۶۷۶ به این سنت اشاره شده است. نظریه خود پروتاگوراس، عناصر هر دو سنت را ترکیب می‌کند (Plato, Protagoras, Taylore, 2002, ۷۷-۸)

۵. همچنین باید توجه کنیم که سپردن این مسوولیت به اپی‌مته‌ئوس، در این داستان بی‌جهت نیست. اپی‌مته‌ئوس در میان خدایان یونانی به بی‌خردی و سهل‌انگاری در کارها معروف است. بنابراین این داستان از پیش فرض کرده است که در پیدایش انسان، خرد و طرح و غایت آگاهانه وجود ندارد. آنچه که افلاطون در تمام محاورات خود در مقابل آن به شدت موضع‌گیری کرده است. هدف این استتار تمثیلی و اسطوره‌ای، فقط قابل توافق کردن آن نیست، بلکه برای پنهان کردن یا ملایم کردن اعتقاد به بی‌خدایی پوشیده در آن نیز هست.

۶. تلاش برای اثبات این مساله در محاوره تیمایوس به اوج می‌رسد.

۷. سیاست که در این محاوره هم عنوان تخنه برای آن به کار برده می‌شود و هم عنوان آرته، در حالی که در ابتدای محاوره توسط سقراط بین این دو تفاوت ایجاد می‌شود. آنجا که او هیپوکراتس را از دشواری شرمندگی از آموختن از سوفیستها، رها می‌کند؛ بین آموزش آزاد *ἐπι παιδεία* از یک

طرف و آموزش فنی ἐπι τεχνῆν از طرف دیگر تمایز می‌گذارد. پروتاگوراس نیز در ۳۱۸ د و ۳۱۹ تاکید می‌کند که موضوعات خاصی را به شاگردانش تعلیم نمی‌دهد و سقراط از قبل موضوع تعلیمات او را تخنّه سیاست معرفی کرد. خود پروتاگوراس نیز برای آنکه تعلیمات خود را توجیه کند ناچار است موضوع آن را با تخنّه برابر بداند، در غیر این صورت نمی‌تواند آن را تعلیم دهد. در حالی که تخنّه نیاز به آموزش دارد. بلکه تخنّه سیاست را می‌آموزد. زیرا فضیلت در همگان مشترک است و نیازی به تعلیم آن نیست، هر چند سیاست یک تخنّه است اما نسبت به تخنّه‌های دیگر، یک کیفیت عام است. تفاوت این دو در این است که همگان از آرته برخوردارند اما به شدت و ضعف، در حالیکه تخنّه اختصاص به گروه‌های خاصی دارد. شباهت این دو نیز در آن است که هر دو قابل تعلیم‌اند. (Gagarian, 1969, 136-144)

۸. باید توجه کنیم که واژه طبیعی ما را دچار بدفهمی نکند. طبیعی در اینجا به معنای عدم حضور غایت، طرح و اندیشه به معنای افلاطونی است که از ویژگی‌های مهم یا صفات ذاتی فوسیس نزد اوست. در گرگیاس نیز، کالیکلس سقراط را تردست و فریبکار می‌خواند به این دلیل که او زیبایی طبیعی را با زیبایی قانونی یکی می‌داند در حالی که طبیعت و قانون بیشتر اوقات ضد هم‌اند (۴۸۲ ای ۶-۴). از نظر پولس ظلم کردن به لحاظ طبیعی زشت نیست. از نظر طبیعی هر چه بدتر باشد، زشت‌تر است مانند تحمل ظلم در حالی که از نظر قانون، ظلم کردن زشت است. (۴۸۳ الف ۷-۹) سپس زندگی جانوران و آدمیان و شهرها را مثال می‌آورد و اعتقاد دارد که عدالت فرمانروایی توانا بر ناتوان است و اینها را موافق طبیعت و قانون مبتنی بر طبیعت می‌داند. (۴۸۳ الف ۱۰-۹ ب) در اینجا چندین نکته قابل بحث است. نخست اینکه زیبایی طبیعی و زیبایی قانونی به چه معنا است؟ معیار زیبایی موافقت با طبیعت است و معیار طبیعی بودن در اینجا عمل یا رفتار بر اساس ویژگی‌هایی است که از نظر پولس حقیقت اولیه انسان را تشکیل می‌دهد و بر اساس توانایی‌های جسمانی و ذهنی معطوف به قدرت و سلطه‌گری در انسان همچون یک حیوان، وجود دارد. در حیوانات، قوی به لحاظ جسمانی، همواره بر ضعیف غالب است و تنازع برای بقاء، قانون حاکم بر چنین جریانی است. در مورد انسان‌ها نیز چنین باید باشد. چرا که در طبیعت انسان نیز همین ویژگی‌ها تحقق دارد، اما قوانین اموری خلاف آن طبیعت اولیه است. قوانین و به تبع آنها آموزش‌ها و شیوه‌های تربیتی سبب می‌شود که انسان از طبیعت خود دور شود. به همین دلیل، قانون امری ساختگی است که بعدها در طی مبارزه قوی و ضعیف توسط ضعیف شکل گرفته است.

۹. تیلور معتقد است که در اینجا پروتاگوراس باید شرحی از ماهیت تخصص سیاسی بدهد. شرحی اندیشمندانه از اینکه چطور این هنر در انسان‌ها رشد و توسعه پیدا می‌کند. او می‌گوید انسان‌هایی که طبیعتاً در گروه‌های کوچک پراکنده زندگی می‌کنند، محتملاً با خانواده‌ها مطابقت دارد، ضرورتاً به



شکل جوامع بزرگتر وحدت می‌یابد، اما دشمنی بین گروه‌های مختلف، زندگی مشترک را ناممکن می‌سازد. گروه طبیعی خویشاوند، فاقد معنای متعالی اتحاد اجتماعی است که هر فردی را قادر می‌کند که دیگری را به مثابه شخصی دارای حقوق ببیند نه به اتکاء یک اتصال طبیعی خویشاوندی، بلکه به عنوان عضوی از جامعه و در نتیجه عاداتی برای محدود کردن خود ایجاد خواهد کرد و برای دیگران احترام قائل خواهد شد.

۱۰. Karen Bell و Stanley Lombardo در ترجمه پروتاگوراس واژه shame به معنی شرم را به جای αἰδώς یونانی گذاشتند در حالی که تیلور واژه conscience به معنی وجدان را. آقای لطفی نیز از واژه شرم استفاده کردند.

۱۱. در گریگاس ۴۸۳ ب و جمهوری ۳۵۸ ای نظریهٔ ابتدای اخلاق بر قراردادهای عنوان می‌شود، بدون آنکه اشاره‌ای به منشاء زیستی آن شده باشد. انسان‌ها تشخیص می‌دهند که همکاری کنند و سنت‌ها، قوانین و آداب و رسوم خاصی را تدوین کنند. در واقع معیارهای اخلاقی انسان از نوعی سنجش عمومی حاصل می‌شود. در اینجا نیز قابلیت تعلیم اخلاق و سیاست نیز که در قالب استدلال بعد از اسطوره، ارائه می‌شود، گواهی بر این ادعا است.

۱۲. آتنی نیز این تمایز را در قوانین ۸۹۰ الف، مطرح می‌کند. در زبان یونانی καλός به معنای زیبا است. این واژه ارتباط معنایی با واژه αγαθος به معنای خوب دارد. καλοσκαθαρος اصطلاحی است که یونانیان آن را برای توصیف اخلاق نجیبانهٔ شخصی آرمانی به خصوص در اخلاق نظامی به کار می‌بردند. این اصطلاح وصفی از دو صفت καλός به معنای زیبا و γαθος به معنای خوب یا با تقوا است، که دومی همراه با ادغام και به معنای (و) κγαθος را تشکیل می‌دهد. زیبا به کیفیت اخلاقی ارجاع دارد. و از طریق جدا کردن زیبایی‌شناسی (aesthetics) از اخلاق (ethics) که ویژگی اخلاق جدید است، متأثر نمی‌شود. نزدیکی زیبا و خوب در گفتار قدیم یونان در یک کلمه، با این عبارت بیان می‌شود: (καλός αγαθος) که اختصاص به انسان پسندیده دارد (Meare, 26, 2014).

۱۳. پروفیسور هایمنان، استفاده از عبارت «عدالت طبیعی» و «قانون طبیعی» را در اینجا، برای اولین بار در ادبیات یونانی می‌داند (Heinemann, 2013, 13).

۱۴. برای همین سقراط در ۳۶۶ گفتگو از عدالت به عنوان ویژگی عمل انسانی را به عدالت به عنوان ویژگی نفس انسان تغییر می‌دهد. از این جهت گلاوکون و آدیمانتوس از او می‌خواهند که توضیح دهد چگونه ویژگی‌های نفس که رفتار عادلانه را سبب می‌شوند، نسبت به ویژگی‌هایی که رفتار ظالمانه را سبب می‌شوند، سعادت بیشتری ایجاد می‌کنند.

۱۵. ἰδέα، این واژه با مشتقات و مترادف‌های آن در فقره‌های زیر همراه با فوسیس به کار رفته است: پروتاگوراس ۳۱۵ د، جمهوری ۵۸۸ س ۲، فایدروس ۲۷۳ د، سوفیست ۲۵۵ ای ۱، سیاستمدار ۲۵۸ س ۳، کراتیلوس ۳۸۸ ب ۱۱ و ۳۸۹ ب ۱۱-۸ و ۳۸۹ د ۷-۳، تیمایوس ۳۹ س و ۳۹ ای ۶ اوتیفرون د ۶ و ۹.

۱۶. οὐσίᾱ، کراتیلوس ۴۲۲ الف ۱، فایدروس ۲۳۷ س ۲ و ۲۷۰ ای ۳ و ۲۴۵ ای ۲، قوانین ۸۹۵ د ۴، تیمایوس ۱۹ ای ۸، ثنایتوس ۱۷۲ ب ۴، سویست الف ۷ و ۲۵۸ ب ۸.

۱۷. γένεσις، میهمانی ۲۰۴، منون ۸۱ س ۵، تیمایوس ۴۸ ب ۳، جمهوری ۴۲۸ ای ۹، ۵۸۸ س ۲، قوانین ۷۱۲ الف ۲، تیمایوس ۹۰ الف ۷ و ۵۰ س ۷، کریتون ۵۰ د ۱، پارمنیدس ۱۵۳ د ۱.

۱۸. κίνησις، سوفیست ۲۵۰ س ۶، تیمایوس ۸۸ و ۸۹ الف و ۵۶ س ۳ و ۴۶ د ۵، قوانین ۶۶۴ ای ۳، فیلیس ۳۲ ب ۲ و فایدون ۲۴۵ ای ۴.

۱۹. δύναμις، تیمایوس ۴۹ الف ۳ و ۴۹ ب و ۵۰ ب ۵، قوانین ۶۹۱ ای ۱، فیلیس ۲۹ ب ۶، ۶۴ الف ۱، ۶۴ ای ۳-۴، ۶۴ ای ۵، فایدروس ۲۷۰ س، ۲۴۸ س ۱، ۲۴۷ د ۸.

۲۰. αἰτία، فایدون ۹۶ الف ۷، فیلیس ۲۶ ای ۴، سوفیست ۲۵۶ س ۶ و گرگیاس ۵۰۰ ای ۴.

۲۱. τεχνή، سوفیست ۲۶۵ ای ۳، جمهوری ۳۸۱ ب ۱، گرگیاس ۴۶۵ الف ۲، سیاستمدار ۲۵۸ د، قوانین ۷۰۹ ب ۱۴-۸، ۸۸۷ ای ۶-۴، ۸۸۹ ب، س، د و ای و ۸۹۰ الف.

۲۲. τροφή، قوانین ۷۶۵ ای ۳، ۷۶۶ الف ۱، ۶۴۳ س ۸، ۸۰۹ الف ۳، سیاستمدار ۲۷۵ س ۱ و ۳۱۰ الف ۱، جمهوری ۴۴۱ الف ۱، ۴۹۱ د ۷، ۴۱۰ د ۶، ۳۹۶ ب ۱۰، ۵۳۶ ای ۶، تیمایوس ۱۹ ای ۸، گرگیاس ۵۲۴ د ۴.

۲۳. این نظریه بیش از هر جا در آثار متأخر افلاطون یعنی سیاستمدار، فیلیس، تیمایوس و قوانین به بار می‌نشیند.

## منابع

- افلاطون، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، چاپ سوم، تهران، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- افلاطون، ۱۳۷۴، جمهور، چاپ ششم، تهران، ترجمه فواد روحانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پاپاس، نیکلاس. ۱۳۸۹، چاپ دوم، تهران، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، انتشارات حکمت.

- گاتری، دبلیو، کی. سی. ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۳ و ۱۳، چاپ اول، تهران، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی، انتشارات فکر روز.
- لائرتیوس، دیوگنس. ۱۳۸۷، *فیلسوفان یونان*، چاپ اول، تهران، ترجمه از یونانی به انگلیسی آر. دی. هیکس، ترجمه از انگلیسی به فارسی بهراد رحمانی، نشر مرکز.
- لائرتیوس، دیوگنس. ۱۳۷۸، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه بر پایه متن یونانی از شرف-الدین خراسانی شرف، تهران، انتشارات حکمت.
- یگر، ورنر، ۱۳۹۳، چاپ دوم، تهران، *پایدا*، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- Archer-Hind, M.a.R.D., 1888, *The Timaeus of Plato edited With Introduction And Notes*, Macmillan and co. and New York.
- Carone, Gabriela Roxana, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, 2005, Cambridge University Press.
- Cornford, F.M., 1912, *From Religion to Philosophy*, New York Longmans, Green and Co. London: Edward Arhold.
- Cornford, F.M., 1977, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, Translated With a running commentary, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Friedlander, Paul, 1970, *Plato 3 The Dialogos, Second and Third Periods*, Translated From The German by Hans Meyerhoff, Bolligen Series LIX, Princeton University Press, 444- 3.
- Gagarian, Michael, 1969, *The Purpose of Plato's Protagoras*, Transactions and Proceedings of The American Philological Association. Vol. 100, pp.133-164.
- Heidegger, Martin, 2000, *Introduction to Metaphysics*, New translation by Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven & London.
- Heineman, Gottfried, Nature and Correctness, (2003, internet version 2013- 06- 10).
- Jaeger, Werner, 1936, *Theology of the Early Greek Philosophers*, the Gifford Lectures, Oxford at the University Press.
- Kirk, G. S. 1957, *The Presocratic Philosophers, A Critical History With A Selections of Texts*, Cambridge At The University.

- Kjeller Johansen, Thomas, 2008, *Plato's Natural Philosophy, A study of The Timaeus –Critias*, Cambridge University Press.
- Liddle, H.G., and Scott, R., H.S.Jones and R.Mckenzie, 1940, *A Greek- English Lexicon*, Clarendon Press.Oxford.
- Meara, Dominico, *The Beauty of The World in Plato's Timaeus*, Fribourg University, Switzerland, ΣχοΛΗ, Vol. 8.1 (2014), 24-33.
- Naddaf, Gerard, 2005, *The Greek Concept of Nature*, NewYork: SunnyPress.
- Nussbaum, Martha C., 2001, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics In Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Plato, 1997, *Complete Works, Edited With Introduction and Notes*, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambride.
- Plato, 2002, *Protagoras*, Translated With Notes by C.C.Taylore, Revised Edition, Clarendon Press. Oxfoed.
- Shorey, Paul, *The interpretation Of The Timaeus*, The American Journal Philology, Vol.9, No.4 (1888), pp. 395-418.
- Taylor, C.C.W., 2007, *Nomos and Phusis in Democritus and Plato*, Social Philosophy & Policy Foundation Printed in USA.