دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۱۱)

سوفسطاییان (بخش دوم)

دیدگاه‌های اخلاقی. شخصیت‌های برجسته

حسن فتحی

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۱۱)

سوفسطاییان (بخش دوم)

دیدگاه‌های اخلاقی . شخصیت‌های برجسته

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی حسن فتحی

انتشارات فکر روز

Download from: aghalibrary.com

this is a persian translation of
A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by **W. K. C. Guthrie**, Cambridge university press,
1969, vol. III, pp. 164-320

تهران، کریمخان‌زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲

تاریخ فلسفه‌ی یونان
(۱۱) سوفسطاییان (بخش دوم)
دبلیو. کی. سی. گاتری
ترجمه‌ی حسن فتحی
چاپ اول، اسفند ۱۳۷۵
چاپ و صحافی: سوره
تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه
تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵
بها در سراسر کشور ۷۵۰ تومان
حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکرروز محفوظ است.

شابک: ۷-۵۱-۵۸۳۸-۹۶۴ ISBN: 964-5838-51-7

Download from: aghalibrary.com

سخن ناشر ۷
فصل اول / نسبیت ارزش‌ها و تأثیر آن بر نظریه‌ی اخلاق ۹ - ۳۰
فصل دوم / سخنوری و فلسفه ۳۷ - ۵۶
(نمود و بود، اعتقاد و معرفت، اقناع و اثبات)
۱. کلیات / ۳۳ □
۲. پروتاگوراس / ۴۳ □
ضمیمه: پروتاگوراس پارمی ۱ | ۵۵ ○
۳. گرگیاس / ۶۳ □
۴. سایر دیدگاه‌ها: شکاکیت افراطی و معتدل / ۷۷ □
۵. زبان و متعلقات آن / ۸۳ □
۶. دستور زبان / ۱۰۹ □
یادداشت تکمیلی / ۱۱۷ □
(۱) پرودیکوس و توکودیدس | ۱۱۷ ○
(۲) علم مترادفات و فلسفه | ۱۱۹ ○

Download from: aghalibrary.com

فصل سوم / نظریات عقل گرایانه‌ی دین: لاادریگری و الحاد ۱۲۱ - ۱۶۴
۱. نقادهای دین سنتی / ۱۲۳
۲. لاادریگری: پروتاگوراس / ۱۳۷
۳. الحاد: دیاگوراس، پرودیکوس، کریتیاس / ۱۴۱
۴. توحید: آنتیس تنس / ۱۶۱

فصل چهارم / آیا فضیلت آموختنی است؟ ۱۶۵ - ۱۸۲
فصل پنجم / شخصیت‌های برجسته ۱۸۳ - ۲۹۱
مقدمه / ۱۸۵
۱. پروتاگوراس / ۱۸۷
۲. گرگیاس / ۱۹۹
۳. پرودیکوس / ۲۰۷
۴. هیپیاس / ۲۱۹
۵. آنتیفون / ۲۲۹
یادداشت تکمیلی: هویت آنتیفون / ۲۴۱
۶. تراسوماخوس / ۲۴۷
۷. کریتیاس / ۲۵۵
۸. آنتیس تنس / ۲۶۵
۹. آلکیدامس / ۲۷۷
۱۰. لوکوفرون / ۲۸۱
۱۱. نویسندگان ناشناخته / ۲۸۳
الف) نویسنده‌ی ناشناخته‌ی کتاب منسوب به یامبلیخوس / ۲۸۳
ب) استدلال‌های دو گانه / ۲۸۶

سخن ناشر

اندیشه‌های فیلسوفان یونان، دست کم، یکی از سرچشمه‌های هرگونه اندیشه‌ی فلسفی در هر دوره‌ی تاریخی و در هر ناحیه‌ی جغرافیایی است و درک دُرُست مکاتب فلسفیِ بعد از آن، خواه در شرق و خواه در غرب، مستلزم آشنایی عمیق با این اندیشه‌هاست. عدم آشنایی با زبان یونانی و گزارش حکایت‌وار و تحریف شده ـ که در پاره‌ای از موارد به افسانه شباهت دارند ـ و با این همه، بسیار مختصرِ فلسفه‌های یونانی در منابع عربیِ قدیم، موجب شده‌اند که آشناییِ ما با فلسفه‌ی یونانی، به ویژه در بعضی مراحل تاریخی آن، جداً سطحی و گذرا باشد. برای ایرانیان که در سُنّت وسیع فلسفه‌ی اسلامی بار می‌آیند، لازم است عمیقاً با فلسفه‌ی یونانی، که اینک در جای جای منابع فلسفه‌ی اسلامی حضور دارد، آشنا شوند.

بدین منظور، پس از بررسی‌های بسیار و با درنظر گرفتن تمام جوانب، تاریخ فلسفه‌ی یونان، اثر دبلیو. کی. سی. گاتری، استاد سابق فلسفه‌ی قدیم در دانشگاه کمبریج، انتخاب و به دست ترجمه سپرده شد. هرچند ممکن است در زبان آلمانی نظیری برای این اثر پیدا شود، اما بی‌تردید به لحاظ جامعیت و دقت در گزارش عقاید یونانیان و جمع‌آوریِ دیدگاه‌های گوناگون موجود درباره‌ی هر مسئله‌ی مهم و نقادی‌های موشکافانه‌ی نویسنده‌اش، به صراحت می‌توان گفت که در هیچ

زبان دیگری نظیر ندارد. بخش‌های مختلف این اثر گرانقدر، آراء و عقاید فیلسوفان یونانی را از تالس تا ارسطو به نحو گسترده‌ای در بر می گیرد.

بسیار خوشوقتیم که اینک برگردان فارسی این پژوهش بزرگ به همّت و قلم مترجمین محترم آقایان حسن فتحی و مهدی قوام صفری به محافل فلسفی و فکری جامعه تقدیم می‌شود. انشاءالله به زودی تمام مجلدات این مجموعه‌ی بزرگ، تقدیم دوستداران حکمت و فلسفه خواهد شد.

کتاب حاضر **جلد یازدهم** (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

فصل اول

نسبیت ارزش‌ها و تأثیر آن بر نظریه‌ی اخلاق

اگر فلسفه‌ی طبیعی با حیرت آغاز می‌شود، می‌توان گفت که اخلاق نیز ریشه در شکاکیت داشته است.

گرانت، *اخلاق*، I، ۱۵۵ (متن انگلیسی)

در جلد ۱۰ (ترجمه‌ی فارسی ص ۹۶ و بعد) گفتیم که سر الگزاندر گرانت اخلاق را به سه مرحله تقسیم کرده است؛ آن سه مرحله در یک جامعه، متناظر است با مراحل کودکی، بلوغ و پختگی در یک فرد. تقسیم او از یک نظر امروز هم محل بحث است. او مرحله‌ی دوم را مرحله‌ی شکاکانه یا سوفیستیِ «عبور» می‌خواند، و می‌گوید فقط مرحله‌ی سوم، یعنی بازگشت به عقاید نخستین به طور عمیق‌تر و با اندیشه‌ای مستقل، نشانگر مرحله‌ی کمال و پختگی است. در تفکر یونانی، مرحله‌ی عبور به ایده‌آلیسم افلاطون منتهی شد، یعنی اثبات مجدد فلسفی و دفاع از ارزش‌های مطلقی که در مرحله‌ی ماقبل انتقادی جامعه با «سادگی و اعتمادِ» کودکانه مورد قبول بودند. مرحله‌ی دوم یا شکاکانه را می‌توان مرحله‌ی پوزیتیویستی [اصالت تحصلی] هم نامید، و به هیچ وجه به طور کلی نمی‌توان گفت که اعتقاد به ارزش‌های مطلق، پخته‌تر از پوزیتیویسم است. و چنین نیست که همه‌ی بزرگسالان اعتقادات دوران کودکی خود را دوباره به دست آورده باشند. پوزیتیویست قبول ندارد که قانون محصل باید مبتنی بر یک معیار طبیعی،

یعنی دارای اعتبار کلیِ حقیقت بوده باشد: تنها حقیقت یا خیر نسبی وجود دارد، که از قانون محصلی که در دوره‌ی خاصی حاکم است نشأت می‌گیرد. به عقیده‌ی پوزیتیویست‌ها به دنبال خیر [مطلق] گشتن تلاش بی‌ثمری است. بر همین منوال، همچنانکه هیوم گفته است، زیبایی، «کیفیتی نیست که در خود اشیا تحقق داشته باشد، جایگاه آن فقط ذهن‌هایی است که اشیا را درک می‌کنند، و هر ذهنی زیبایی جداگانه‌ای ادراک می‌کند.»[1] وقتی پوزیتیویست‌های جدید این‌گونه اظهارنظر می‌کنند، نمی‌خواهند دیدگاه آنها را پیش از افلاطونی یا در حال بلوغ بدانیم، بلکه درواقع همان سخنان سوفسطاییان را که در مباحث قرون پنجم و چهارم ابراز می‌داشتند تکرار می‌کنند. آنها هم، مثل آرخلائوس، می‌گویند ارزش [= اخلاق] فقط از ناموس نشأت می‌گیرد و ریشه در فوسیس ندارد. حتی به نظر آیر Ayer جای بحث و تردید نیست که:

> موضوع بحث ارزش‌ها این نیست که چه چیزی را می‌توان موجود دانست و چه چیزی را نمی‌توان، یعنی اینکه آیا چیزی در واقعیت وجود دارد یا نه. چنین مسئله‌ای وجود ندارد. مسئله‌ی اخلاق این است: بناست چه کار کنم؟ چه گرایشی برگزینم؟ و احکام اخلاقی به این معنی جهت‌دار هستند. حالا می‌توان پی برد که همه منازعات مربوط به عینیت ارزش‌ها، آن‌گونه که معمولاً مطرح می‌شود، بی‌هدف و بی‌اساس است.[2]

این بحث، اگرچه ممکن است بی‌هدف و بی‌مبنا باشد، در ادوار مختلف تکرار شده است. و به راحتی نمی‌توان گفت که پوزیتیویسم قرن پنجم یونان به وسیله‌ی افلاطون منسوخ گردیده است. بازیگری در اوریپید،

1.See Cassirer, *Phil. of Enlightenment*, 307.
2.Ayer, *Philosophical Essays*, 242.

به طور خطابی می‌پرسد: «کدام عملی شرم‌آور است اگر فاعل احساس شرم نکند؟»؛ همین سخن موجب شد که آریستوفانس از روی تمسخر بگوید: «کدامین عمل شرم‌آور است اگر دیگران آن را شرم‌آور ندانند؟»؛ و به افلاطون و آریستوفانس نسبت داده‌اند که در پاسخ این سؤال گفته‌اند: شرم‌آور، شرم‌آور است، خواه چنین به نظر آید یا نه».[1] اتئوکلس Eteocles در نمایشنامه‌ی زنان فنیقی، جاه‌طلبی خود را در قالب عبارات واقعاً سوفسطایی درآورده و می‌گوید (۴۹۹ و بعد):

«اگر شیء واحد، به طور طبیعی، برای همه زیبا یا عاقلانه بود، هیچ نزاع و اختلافی در بین ما به وجود نمی‌آمد. اما گویی در آن‌جا که پای مسایل انسانی در میان است هیچ، بی‌غرضی و ثباتی وجود ندارد: جز اسم چیزی نیست و هیچ واقعیتی وجود ندارد»؛ و وقتی هیپیاس مدعی می‌شود که به ماهیت عدالت علم دارد، سقراط از سر تمسخر زبان به ستایش او گشوده می‌گوید: «به کشفی دست یافته‌ای که موجب خواهد شد داوران، احکام مختلف صادر نکنند و هیچ کس از دیگری شکایت نکند و شورش و جنگی صورت نگیرد» (کسنوفون، خاطرات، ۴، ۴، ۸). سقراط در آثار افلاطون نیز می‌گوید وقتی ما کلماتی از قبیل «آهن» یا «نقره» بر زبان می‌آوریم همه می‌دانیم که منظورمان چیست، ولی آنگاه که به کلماتی چون «عادلانه» یا «خوب» می‌رسیم، در معنی آن با یکدیگر اختلاف می‌ورزیم و حتی در اذهان خودمان نیز معنی ثابتی برای آن در نظر نمی‌گیریم.[2] از این عبارات چنین

---

۱. اوریپید، پاره‌ی ۱۹، آریستوفانس، غوکان ۱۴۷۵. این پاسخ در Plutarch, *De aud. poet*, 33 c به اریستوفانس و در استوبائیوس، گلچین، ۵، ۸۲ به افلاطون نسبت داده شده است (هر دو را ناوک Nauck در ذیل پاره نقل کرده است.)

۲. فایدروس a ۲۶۳. مقایسه کنید با اثوتوفرون e-d ۷، الکیبیادس اول a ۱۱۲ - e ۱۱۱. نستله (*VMzuL*, 271) می‌گوید عبارتی که از زنان فنیقی نقل شد «بی‌تردید نظریه‌ی پروتاگوراس را نشان می‌دهند»، ولی آیا ما بیش از او به یاد سقراط نمی‌افتیم؟

برمی‌آید که در آن زمان، جوّ شکاکانه‌ای وجود داشته است، که خود سقراط با آن مخالفت نموده، گفته است که توافق بر معنای واژگان اخلاقی مقدمه‌ای ضروری برای اجرای اصول اخلاقی است.

برجسته‌ترین طرفدار نسبیت ارزش‌ها (اگرچه افکار او غالباً از سوی کسانی که ورزیدگی ذهنی کاملی نداشته‌اند مورد تحریف قرار گرفته است، و این کار گاهی به ضرورت اتفاق می‌افتد) پروتاگوراس است، که منازعات فلسفی او با هنجارهای مقبول سنتی، به نوبه خود مبتنی بر نظریات نسبی‌گرایانه و ذهنی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. نسبیت ارزش‌ها دارای یکی از دو معنای ذیل است: (الف) کلمات خوب و بد و امثال آنها بر هیچ چیزی به صورت مطلق و بدون قید و شرط اطلاق نمی‌شوند، زیرا تأثیر هر چیزی با توجه به اینکه در کجا و تحت چه شرایطی و چگونه به کار رود، فرق می‌کند. آنچه برای A خوب است می‌تواند برای B بد باشد، و آنچه برای A در شرایط خاصی خوب است، ممکن است در شرایطی دیگر بد باشد، و همین‌طور. عینیت کار خوب مورد قبول است، اما آن عینیت، در موارد گوناگون، متفاوت است. (ب) وقتی کسی می‌گوید خوب و بد نسبی هستند، منظور او می‌تواند این باشد: «هیچ چیز خوب یا بد نیست، بلکه اندیشه است که آنها را چنین می‌انگارد.» بررسی تضاد نوموس - فوسیس نمونه‌های زیادی برای این معنی به دست می‌دهد: زنا در نظر یونانیان زشت است ولی مصریان آن را امری عادی تلقی می‌کنند و همین‌طور. در مورد ارزش‌های زیباشناختی قضیه از این هم روشن‌تر است.

هراکلیتوس قبلاً نوع اول نسبیت را به عنوان دلیلی بر پارادوکس وحدت اضداد خویش مطرح کرده بود: به گفته‌ی او «آب دریا در عین حال هم پاک‌ترین است و هم آلوده‌ترین؛ برای ماهی‌ها نوشیدنی و مفید است، و برای انسان غیر قابل شرب و مهلک است.» پروتاگوراس در پاسخ به پیشنهاد سقراط، مبنی بر مساوی دانستن «خوب» با «سودمند برای انسان‌ها»، به بسط

نظریه‌ی فوق می‌پردازد:[1]

حتی اگر چیزهایی برای انسان‌ها سودمند نباشند، من باز هم آنها را خوب می‌نامم ... چیزهای زیادی ـ از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، داروها، و جز اینها ـ هستند که برای انسان‌ها خطرناکند، و چیزهایی هم هستند که سودمندند؛ و چیزهایی هم هستند که برای انسان‌ها نه سودمند هستند و نه مضر، اما برای اسب‌ها دارای سود یا زیان هستند، و چیزهایی هم هستند که فقط برای گاوها یا سگ‌ها چنین‌اند. برخی چیزها هم بر حیوانات هیچ تأثیری ندارند، بلکه فقط در درختان مؤثرند، در این مورد هم برخی چیزها برای ریشه‌ی درختان مفید هستند اما به شاخه‌های جوان زیان می‌رسانند. مثلاً کود را اگر بر ریشه‌ی گیاهان بریزند خوب است، اما اگر بر روی برگ‌ها یا شاخه‌های جوان بریزند موجب تباهی آنها می‌شود. یا روغن زیتون را در نظر بگیرید. برای گیاهان و برای موی همه‌ی حیوانات، جز انسان،

---

۱. افلاطون، پروتاگوراس، c ۳۳۴ ـ e ۳۳۳. سقراط طرفدار تساوی سودانگارانه‌ی ἀγαθόν [= خوب] با ὠφέλιμον [= سودمند] بود. (ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۳، بند ۸) تردیدی نیست که سخنان پروتاگوراس دیدگاه واقعی او را نشان می‌دهد. کسنوفون (خاطرات، ۳، ۸، ۷) تقریباً همین قول را از زبان سقراط نقل می‌کند (آنچه برای انسان گرسنه خوب است برای انسان تب‌دار بد است، و از این قبیل)، و بر این اساس او را متهم کرده‌اند که عقاید آنتیس‌تنس (Caizzi, *Stud. Urbin.* 1964, 65؛ جای تعجب است که نه پروتاگوراس) را به سقراط نسبت داده است. اما سخن سقراط در این‌جا، این است که خوبیِ هر چیزی به این است که بتواند کار مختص به خود را به نحو احسن انجام دهد ـ عقیده‌ای که بی‌چون و چرا از آنِ سقراط است (مقایسه کنید با جمهوری d ۳۵۳ ـ e ۳۵۲). او کاملاً تفکر عملی داشته است: آنچه خوب است باید سودمند باشد، و یک چیز می‌تواند در شرایط مختلف سودمند یا زیان‌آور باشد (منون c ۸۸ ـ e ۸۷ و کسنوفون، خاطرات، ۴، ۶، ۸). اینکه اندیشه‌ی او با افکار سوفسطایی‌ای مثل پروتاگوراس دقیقاً چه تفاوتی دارد بعداً مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما صحیح نیست که مانند کایزی بگوییم عبارت کسنوفون «کاملاً ضد افلاطونی» است (منظور او ضد سقراطِ افلاطونی است).

بد و زیانبار است، اما انسان هم برای رشد موی خویش و هم برای تن خویش از آن سود می‌جوید. خوبی، به حدی متنوع و متفاوت است که حتی برای ما نیز، یک چیز ممکن است اگر در بیرون تن به کار رود خوب و مفید باشد ولی اگر به درون جسم راه یابد موجب مرگ و نابودی شود. همه‌ی پزشک‌ها بیماران را از استعمال روغن در غذایشان، جز به مقدار کم، باز می‌دارند.

این خطابه‌ی کوچک و زیبا را به طرز شگفت‌انگیزی مورد انتقاد قرار داده‌اند، منتقدین آن را خارج از موضوع دانسته‌اند.[1] چون سقراط از جهت اخلاقی از پروتاگوراس می‌پرسد که منظور او از مفهوم «خوب» چیست، زیاد بی‌ربط نیست که او با بیان نظریه‌ی خویش در خصوص تنوع آن، به پاسخ وی بپردازد. اینکه سوفسطایی باید دانش‌های گوناگون خود را نیز در عین حال به نمایش گذارد، فقط یک سنت سوفیستی است. هکفورث[2] انتقاد کرده است که سوآل، اخلاقی است اما پاسخ آن، در بیان معانی «خوب» به طور بی‌ربط از حوزه‌ی اخلاق فراتر می‌رود. اما نه تنها سوآل سقراط کاملاً عام است، و می‌گوید «خوب» برابر است با «سودمند برای انسان‌ها»؛ برای سوفسطایی ها هم ارتباط میان اخلاق، سیاست و سخنوری با بهداشت یا پزشکی حایز اهمیت است؛ اینها دو شاخه‌ی علم بهبود طبیعت انسانی، از نظر اخلاقی و جسمانی، هستند. پروتاگوراس در تئایتتوس (۱۶۷ b-c) می‌گوید: «وقتی انسان‌ها مهارت خویش را در مورد تن به کار بندند آنها را پزشک می‌نامم، و اگر در مورد گیاهان مهارت یابند کشاورز نامیده

---

۱. آدام و گروبه هر دو آن را بی‌ربط دانسته‌اند. اچ. گومپرتس (S. u. R. 162) آن را یک «گسیختگی موذیانه» دانسته و از بی‌ربط بودن آن استدلال کرده است که از یکی از کتاب‌های خود پروتاگوراس برگرفته شده است. کاملاً ممکن است چنین باشد، اما افلاطون نویسنده‌ای نیست که صرفاً به خاطر نقل کامل سخنان یک شخص، مطلبی را در جایی نامطلوب بگنجاند.

۲. در یک سخنرانی منتشر نشده.

می‌شوند. اینها هم اگر گیاهی مریض شود، صحت، و تندرستی را به ان باز می‌گردانند و احساسات درست را به جای احساسات بد قرار می‌دهند؛ و همین‌طور سخنورانِ خوب و ماهر، باعث می‌شوند که سخنان خوب، برای شهروندان، عادلانه جلوه کنند نه سخنان بد.» ورسنی Versényi به وجوه تشابه زیادی میان افکار پروتاگوراس و رساله‌ی بقراطیِ درباره‌ی طب قدیم اشاره کرده‌است:[1]

> هر دو تأکید می‌کنند که مهارت‌های آنها اختراعات بشری است نه موهبت‌هایی اصیل؛ و اینکه مهارت‌های آنها ضرورت دارد، زیرا انسان‌ها با یکدیگر فرق دارند و کل انسان‌ها با حیوانات یکی نیستند، و در نتیجه آنچه برای اینها خوب است، امری نسبی است. هر دو معتقدند که «شیوه‌ی زندگی کنونی ما» (قوانین، رسوم و عادات) امری طبیعی نیست، بلکه در طول دوره‌های طولانی زمانی کشف شده و به صورتِ استادانه تنظیم گردیده‌است.
>
> هدف هر دو [یعنی مهارت‌های سیاسی و پزشکی] این است که ببینند چه چیزی برای طبیعت هر فردی مناسب، مفید، شایسته، یا لازم است تا بتوانند زندگی سالم، منظم و بی‌زحمتی داشته باشد. این تشابه در هدف، روش و (تا حدودی در) موضوع، نه تنها به سازگاری دایمی آنها منجر می‌شود، بلکه گاهی تمایز میان آن دو را نیز بسیار مشکل می‌سازد.

گرگیاس می‌گفت (هلن، ۱۴): «سخنْ همان نسبتی را با ذهن دارد که دارو با بدن. همان‌طور که داروها اخلاط مختلف را از بدن زایل می‌کنند، و برخی از آنها به درد پایان می‌دهند و برخی به زندگی، کلمات نیز می‌توانند

---

۱. درباره‌ی طب قدیم، ۳ (قسمتی از آن در صفحه‌ی ۸۳ نقل شد): Versényi, *Soc. Hum.* 33-5, 43.

موجب لذت یا رنج شوند، و ترس یا اطمینان ایجاد کنند، یا ذهن را تخدیر و افسون کنند.» آنتیفون عملاً در «کلینیک روانی» به این نظر جامعه‌ی عمل پوشانده است؛ به گزارش کتاب زندگی ده سخنور *Lives of the Ten Orators*: او در کورینت اتاق خاصی اجاره کرد و «همراه با درمان جسمانی به وسیله‌ی پزشکان، به ترویج فن مشاوره پرداخت.»[1]

پروتاگوراس نه تنها ـ مانند گرگیاس ـ رابطه‌ای نزدیکی میان پزشکی و سخنوری می‌بیند، که به ترتیب شرایط جسمانی و اخلاقی انسان‌ها را بهبود می‌بخشند، بلکه بین آن دو و کشاورزی نیز روابطی برقرار می‌سازد؛ دو فن اول در خدمت بهبود انسان‌هاست و فن اخیر در خدمت بهبود گیاهان. این سخن در آنتیفون نیز دوباره به چشم می‌خورد (پاره‌ی ۶۰):

> در میان امور انسانی، تعلیم و تربیت مقدم بر همه است، زیرا هر کار مهمی اگر به طرز صحیح شروع شود، به احتمال زیاد به صورت صحیح هم پایان خواهد یافت. همان‌طور که محصول و خرمن ما بستگی به بذری دارد که در زمین کاشته می‌شود، هنگامی هم که جوانان تحت تربیت صحیح قرار گیرند نتیجه‌ی آن در سرتاسر زندگی آنها پایدار خواهد ماند، و نه فقدان باران خواهد توانست آن را خراب کند و نه بارندگی.

---

۱. [پلوتارک]، زندگی ده سخنور، ۸۳۳c، آنتیفون ۶ A. در این مورد و درباره‌ی هویت آنتیفون ر. ک. به صفحات ۲۴۱ و بعد. بینش روانشناختی او را از این عبارت وی نیز می‌توان دریافت (پاره‌ی ۵۷): بیماری نوعی تعطیلی برای تنبل‌هاست، زیرا در آن هنگام آنها مجبور نیستند کار کنند. من در این‌جا داستانی را که در زندگی ده سخنور هست درست فرض کرده‌ام. اما ر ک. به صص ۲۴۱ و بعد و یادداشت‌های آن صفحات.

این تشبیه در مورد تعلیم پزشکی، در قانون *Law* بقراطی به کار رفته است:[1]

> آموزش پزشکی را می‌توان به رشد گیاهان تشبیه کرد. استعداد طبیعی ما به منزله‌ی خاک است. دیدگاه‌های آموزگاران ما در حکم بذر هستند. آموزش از دوران کودکی را می‌توان با بذری مقایسه کرد که به موقع و در جایی مناسب کاشته شود. محیط پرورش مانند مواد غذایی است که از هوای پیرامون، جذب گیاهانِ کاشته شده، می‌شود. سعی و کوشش به مثابهِ آماده کردن خاک است. زمان، همه‌ی اینها را قوت می‌بخشد، تا اینکه پرورش آنها به مرحله‌ی کمال برسد.

این عبارت باید بصیرت ما را نسبت به ذهنیت سوفیست‌ها بیفزاید تا در پرتو آن بفهمیم که چگونه پروتاگوراس، در پاسخ سوآل سقراط، از مثال‌های پزشکی و کشاورزی استفاده می‌کند. بیش از همه، نویسندگان رسایل پزشکی (به اقتضای حرفه‌ی خویش) بر نسبیت «خوب» و «بد» در انسان‌ها تأکید می‌کردند. در کتاب طب قدیم (بخش ۸) میانِ آنچه در هنگام سلامت انسان خوب است و آنچه در حین بیماری خوب است، و میانِ خوب برای انسان و خوب برای حیوانات مقایسه شده است؛ و در بخش ۲۰ استدلال شده است که (برخلاف ادعای برخی از فلاسفه) علم به طبیعت کلی انسان، پیش نیازِ فن پزشکی نیست، بلکه علم پزشکی مقدمه‌ای ضروری برای شناخت انسان و بلکه برای شناخت کل طبیعت است. لازم نیست پزشک به سوآلات کلی‌ای چون «انسان چیست» پاسخ دهد، بلکه او رابطه‌ی انسان را با خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و شیوه‌های زندگی بررسی

---

۱. فصل ۳، ترجمه‌ی جونز. (Loeb ed. 257 f.) با استشهاد به دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۴۰ می‌گوید قانون بسیار متأخر است و در سنت رواقی نگارش یافته است. اما، اولاً همان‌طور که خود او می‌گوید «این همانندی نباید خیلی جدی گرفته شود»، ثانیاً به نظر می‌رسد او اقتباس از آنتیفون را مورد غفلت قرار داده است.

کرده، تأثیر هر یک را بر روی افراد مختلف معلوم می‌سازد.[1]

پیش از این دیدیم که تا چه حدی متفکران آن دوره متمایل بودند که مفاهیم سود و مصلحت، مفید یا سودمند، (χρήσιμον، συμφέρον، ὠφέλιμον)، و همراه با آنها، مفهوم شایسته یا مناسب (ἐπιτήδειον) را به جای شاخص کلی «عدالت» یا «حق» به کار ببرند. آن هم مثل نظریه‌ی «مصلحت اقویا» (توکودیدس، تراسوماخوس) وسیله‌ای برای توجیه افزون طلبی و نادیده گرفتن حقوق دیگران گردید، اما در اصل فقط نظریه‌ای سودانگارانه و عملی بود. مفهوم ضرورت (آناکه) نیز با آن مرتبط بود، و به مثال‌هایی که قبلاً (صص ۱۸۱ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی) ذکر شد می‌توان نمونه‌ای از بخش ۳ طب قدیم را افزود، که بر ارتباط میان فعالیت عملی و برداشتی نسبی از ارزش‌ها تأکید می‌کند: «حقیقت این است ضرورت محض سبب شد که انسان‌ها به دنبال فن پزشکی روند و آن را کشف کنند، زیرا رژیم غذایی که در هنگام سلامتی انسان‌ها سودمند است، در هنگام مرض این خاصیت را ندارد.» این سخن نیز به نوبه خود با دیدگاه کلی تکاملی پیشرفت بشر مرتبط است. (ص ۱۵۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی

---

۱. برخی‌ها تصور می‌کنند طب قدیم تحت تأثیر پروتاگوراس نوشته شده است (مثلاً ورسنی در *Socr. Hum.* 11، اما لونگریگ Longrigg در *IISCP*, 1963 منکر آن است). تاریخ آن معلوم نیست. اگر تاریخی که فستوگیر Festugière برای آن معین کرده (بین ۴۵۰ و ۴۲۰) صحیح باشد، ممکن است پروتاگوراس با آن آشنایی داشته باشد، اما تاریخ آن احتمالاً سپس‌تر است (لُوید در *Phronesis*, 1963). حتی در آن صورت هم، نتیجه گیری‌ها، بیشتر ناشی از اشتغالات پزشکی هستند تا تأثیر یک متفکر غیر پزشک؛ و من در اینکه خود پروتاگوراس از اندیشه‌های تجربی پزشکان زمان خود متأثر بوده است هیچ تردیدی ندارم. اینکه او، به نقل سکستوس Sextus، نظریه‌ی «انسان ـ معیاری را مطرح کرد» (Versényi *op. cit.* 11, n. 9) منافاتی با این سخن ندارد. شاید مدعای فوق را بتوان به این صورت دقیق‌تر بیان کرد که گرایش تجربی خود پروتاگوراس او را به فن پزشکی و همین‌طور موضوعات عملی علاقمند ساخت.

فارسی).

با این همه به آسانی نمی‌توان منابعی پیدا کرد که فقط مربوط باشند به ارزش‌های زیباشناختی، در حالی که وقتی ما از نسبیت ارزش‌ها سخن می‌گوییم قبل از هر چیز این‌گونه ارزش‌ها به ذهن ما می‌آید. جای بحث نیست که یونانیان نسبت به زیبایی بی‌اعتنا نبودند، اما همان‌طور که از ابهام کلمه‌ی مورد استفاده‌ی آنها، کالون، معلوم می‌شود، زیبایی را به صورت مجزا از سایر صفات در نظر نمی‌گرفتند. یک دلیل بر این مدعا این است که در ذهن آنها زیباییِ یک چیز با تناسب و شایستگی آن برای ایفای نقش خود، رابطه‌ی نزدیکی داشته است.[1] سلتمن C. T. Seltman این نکته را خوب بیان کرده‌است (*Approach to Greek Art*, 29):

> فشنگ beautiful، ترجمه‌ی خوبی برای کالوس نیست. کلمات زیبا Fine و زیبایی Fineness بهتر از آن است، زیرا تقریباً مانند کلمات یونانی [کالوس و کالون] به کار می‌روند. درست نیست که بگوییم به نظر یونانیان زیبایی و خوبی، یک چیز بوده است. بلکه حق این است که بگوییم به نظر آنها زیبایی شامل خوبی هم بوده است، زیرا چیزی که زیباست باید برای هدف خود، مناسب، و بنابراین خوب باشد. زیبایی را می‌توان ارزش نهایی در نظر گرفت و سایر ارزش‌ها را با آن سنجید.

«جدال زیبایی» در مهمانی کسنوفون (بخش ۵)، مثال خوبی بر این رابطه، در اندیشه‌ی یونانی است. سقراط می‌خواهد اثبات کند که زیباتر از

---

۱. به نظر ارسطو فرق میان ἀγαθόν [خوبی] و καλόν [زیبایی] این است که شمول καλόν بیشتر است. ἀγαθον فقط به افعال مربوط است، اما καλόν در مواردی هم که فعل یا حرکتی وجود نداشته باشد به کار می‌رود. (رک. مابعدالطبیعه ۱۰۷۸a۳۱).

کریتوبولوسِ Critobulus جوان و خوشگل است. کریتوبولوس ابتدا سخن او را انکار می‌کند و می‌گوید هر چیزی فقط در صوری زیبا (کالون) است که برای غایت مورد انتظار، تناسب بهتری داشته باشد، یا به طور طبیعی با انتظارات ما سازگار باشد. سقراط پاسخ می‌دهد پس اگر غایت چشم، دیدن باشد، چشم‌های من زیباتر از چشمان توست، زیرا چون برآمده و بزرگ هستند فقط روبه‌رو را نمی‌بینند، بلکه به دیدن اطراف نیز قادر هستند؛ و همین‌طور. (این جدال در ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، بخش ۳، بند ۲ به طور کامل ترجمه شده است.)

آیا پروتاگوراس هم به نسبیت ارزش‌ها به معنی دوم آن معتقد بوده است، یعنی همه‌ی احکام ارزشی را صِرفاً ذهنی می‌دانسته است؟ در نگرش ابتدایی به نظر می‌رسد که نتیجه ضروری سخنِ مشهور وی، مبنی بر معیار بودن انسان، همین است:[1]

«انسان معیار همه چیز است، هم درباره‌ی هستی چیزهایی که هستند، و هم درباره‌ی نیستی چیزهایی که نیستند.» در تئایتتوس (۱۵۲ a)، سقراط از تئایتتوس می‌پرسد آیا این عبارت را خوانده است. او می‌گوید: «بارها خوانده‌ام.». «پس تو می‌دانی که منظور او تقریباً این است، که هر چیزی برای من آن‌گونه هست که بر من نمودار می‌شود و برای تو هم آن‌گونه هست که بر تو نمودار می‌شود ـ زیرا من و تو انسان هستیم.» از آن‌جا که این قسمتِ اخیر، عیناً در کراتولوس (۳۸۶ a) تکرار شده است، باید آن را بخشی از استدلالِ خودِ پروتاگوراس دانست. ارسطو به این نکته اشاره کرده، اضافه می‌کند که «همه چیز» شامل ارزش‌ها هم هست (مابعدالطبیعه ۱۰۶۲b۱۷):

---

۱. پاره‌ی ۱. تفسیر مفصلی از این پاره در ضمن بررسی تضمنات معرفت‌شناختی آن، در صص ۴۵ و بعد، عرضه خواهد شد.

پروتاگوراس گفت انسان معیار همه چیز است، منظور او تنها این بود که هر چیزی برای هر کسی همان هست که نمودار می‌شود. ولی اگر منظور او این باشد، باید نتیجه گرفت که یک چیز هم هست و هم نیست، و هم خوب است و هم بد، و همه‌ی اضداد بر او قابل حمل است، زیرا غالباً شیء واحد برای برخی خوب (یا زیبا، کالون) می‌نماید و برای برخی دیگر خلاف آن؛ و معیار (μέτρον) ما عبارت از نمودار شدن برای هر فرد است.[1]

همه‌ی منابع موجود با معنی عام سخن پرتاگوراس موافق هستند، یعنی یگانه واقعیت برای هر کسی همان است که نمودار می‌شود و بنابراین، جهان واقعی انسان‌ها با یکدیگر فرق دارد؛ و این معنی بسیار محتمل است، زیرا در عقاید فیلسوفان طبیعی آن زمان نیز می‌توان برای آن موارد مشابهی پیدا کرد. آناکساگوراس به شاگردان خود می‌گفت: «اشیا برای آنها همان‌گونه خواهد بود که تصور می‌کنند»، و امپدوکلس و پارمنیدس بر رابطه‌ی میان شرایط مادی انسان و اندیشه‌های او تأکید می‌ورزیدند.[2]

تا این‌جا قبول، اما از این پس نیز پیشرفت قابل توجهی صورت می‌گیرد. همان‌طور که سقراط می‌گوید (تئایتتوس ۱۶۱ c و بعد)، براساس این نظریه مطابق آنچه تاکنون توضیح داده شد، هیچ کس نمی‌تواند خردمندتر از دیگری باشد، و کاملاً بی‌معنی است که پروتاگوراس یا هر کس دیگری خود را بالاتر از دیگران و معلم آنها بشمارد. سقراط می‌گوید

---

۱. اگر بپذیریم که «استدلال‌های دوگانه» (رک. صص ۲۸۶ و بعد کتاب حاضر) نشان دهنده‌ی تعالیم پروتاگوراس هستند، به آنها نیز می‌توان استشهاد کرد که این نسبیت شامل مفاهیمی چون خوب و بد، حق و باطل، و افتخارآمیز و شرم‌آور هم می‌شود.

۲. ارسطو این اقوال را در مابعدالطبیعه ۱۰۰۹b۱۵ و بعد گرد آورده است. معنی و اطلاق ἄνθρωπος [انسان] در صفحات ۵۵ و بعد کتاب حاضر به طور کامل بررسی شده است.

اگر پروتاگوراس زنده بود احتمالاً در پاسخ می‌گفت[1] اگرچه همه‌ی باورها به یک اندازه درست هستند، اما همه به طور یکسان، خوب (آگاتا) نیستند.[2] انسان دانا (سوفوس) کسی است که می‌تواند نمودارهایی را که برای ما بد (کاکون) هستند، عوض کند و به صورت نمودهایی درآورد که خوب هستند. (الف) غذای فرد بیمار (برای او) تلخ هست: وقتی او می‌گوید غذا تلخ است، نه اشتباه می‌کند و نه نسبت به فرد سالم نادان‌تر است. اما پزشک، که در هنر شفابخشی دانشمند است، می‌تواند شرایط بیمار را طوری تغییر دهد که غذای مذکور برای او هم شیرین و لذت‌بخش بنماید و هم، چنین باشد. (ب) سوفسطایی در جریان تعلیم و تربیت همان کاری را با کلمات

---

۱. روشن است آنچه بعد از این می‌آید در آثار پروتاگوراس وجود ندارد، اما این طور هم نیست که با روح تعالیم او بیگانه باشد. همان‌طور که کورنفورد می‌گوید، او باید اشتغال خود به حرفه‌ی سوفیستی را با ادعای خویش مبنی بر درست بودن همه اعتقادات، تلفیق می‌داد، و برای این کار راهی جز آنچه در این‌جا مطرح می‌شود وجود ندارد. اچ. گومپرتس این نکته در *S. u. R.* 263 ff. به طور کامل مستدل ساخته است، و برای ارجاعات دیگر رک. Untersteiner, *Soph*s. 70 f. (n. 1). موزر S. Moser و کوستاس G. L. Kustas در *Phoenix* 1966 می‌گویند «مطالعه‌ی پروتاگوراس در پرتو تئایتتوس» اولین علت تفسیر نادرست محاوره‌ی نخست بوده است. این سخن مبتنی بر قبول این فرضیه‌ی ت. گومپرتس است (*Gr. Th.*, 1, 475 f.) که یکی از آن دو پروتاگوراسِ اصیل، و دیگری پروتاگوراسِ دروغین را نشان می‌دهند ـ فرضیه‌ای که کاملاً بی‌پایه است.

۲. افلاطون در این‌جا کلمات مختلفی را به کار می‌برد که گاهی همه‌ی آنها را می‌توان به «خوب» یا «بد» ترجمه کرد. من آنها را با حروف ایتالیک [در ترجمه ایرانیک] در میان پرانتز آورده‌ام و معانی مختلفی را که برای یونانی‌زبانان دارند با تقریب و تضمین بیان کرده‌ام. کاکون: عام‌ترین کلمه برای بد؛ آگاتون: عام‌ترین کلمه برای خوب، با معنای ضمنیِ مساعد برای ایفای کامل نقش، که در همه‌ی کلمات مورد قبول یونانیان، حضور داشته است؛ پونروس: عامل رنج، اندوه، درد یا نفرت (از اسم پونوس: کار، زحمت و رنج)؛ خرستوس: مفید، کارآمد، مؤثر، بی‌خطر (همراه با هو گینوس، یعنی سالم، در ۱۶۷c)؛ کالوس: زیبا، و قشنگ، و دارای کیفیت خوب، و افتخارآمیز، و قابل ستایش.

انجام می‌دهد که پزشک با دارو (مقایسه کنید با سخن **گرگیاس** در صفحه‌ی ۱۷ کتاب حاضر)؛ یعنی موقعیت و شرایط شاگرد را بهتر می‌سازد. او عقاید باطل شاگرد را تصحیح نمی‌کند، زیرا وجود عقاید باطل ممتنع است؛ اما، وقتی کسی دارای حالت ذهنی بد (پونروس) و متناسب با آن دارای افکار نامناسب باشد، سوفسطایی ذهن او را بهتر می‌سازد و بدین ترتیب افکار خوبی (خرستون) را برای او به وجود می‌آورد ـ نه افکار درست‌تر بلکه افکار بهتر. (ج) چیزهایی که همه‌ی مردم یک شهر عادلانه و قابل ستایش (کالا) می‌دانند تا زمانی که آنها بر اعتقاد خود باقی هستند برای آنها همین‌طور است؛ اما اگر برخی از اعتقادات آنها خطرناک (پونرا) باشد، انسان خردمند به جای آنها عقاید دیگری را قرار می‌دهد که مفید (خرستا) می‌نمایند و هستند. بدین ترتیب، می‌توان گفت برخی انسان‌ها خردمندتر از برخی دیگر هستند، اگرچه هیچ کس اعتقاد غلطی ندارد.

در این‌جا به یک پارادوکس برمی‌خوریم: اعتقاداتِ دو فرد می‌توانند به یک اندازه درست باشند، اما نمی‌توانند دارای ارزش برابر باشند، هر چند این اعتقادات مربوط به خوبی یا بدیِ یک چیز باشند. در مورد ادراکات حسی و مادی، لااقل درخصوص مثال افلاطون، مشکلی وجود ندارد. فرد بیمار لب به هر چیز می‌زند احساس نفرت می‌کند، و هر گاه پزشک ادراک معمولی او نسبت به غذای خوب را، به اصطلاح ما، به او باز گرداند، خوشحال خواهد شد یا، بنا به آنچه از طرف پروتاگوراس بیان داشتیم، پزشک سبب می‌شود که غذای نامطلوبِ مریض برای او مطلوب و لذیذ بنماید و درنتیجه مطلوب هم باشد. اما ارزش‌های اخلاقی، این گونه نیستند. اگر چیزی که اهالی یک شهر عادلانه و زیبا می‌دانند تا زمانی که آنها چنین فکر می‌کنند خوب و عادلانه باشد، چنین مردمی راضی به تغییر دیدگاه‌ها یا قوانین خود نخواهند شد و نیز می‌توان گفت ضرورتی برای تغییر آنها پیش نخواهد آمد. آن قوانین و اعتقادات، مانند روغن زیتونِ پروتاگوراس برای آن شهر خوب هستند،

اگرچه شاید برای شهرهای دیگر خوب نباشند. ولی به نظر می‌رسد این امکان هست که مردم آن شهر دانا نباشند، و عقاید آنها به جای خوب و مفید بودن، بی‌فایده و زیانبار باشد. پس چگونه ممکن است این باورها به نظر مردم آن شهر، عادلانه و زیبا (کالا) برسد و چنین هم باشد؟

پروتاگوراس درصدد است راه حلی برای مسئله‌ی داغ روز، یعنی رابطه‌ی میان امر قانونی و امر عادلانه، و قانون مدون و اخلاق، پیدا کند. اقوال رایج در آن زمان عبارت بودند از:

(۱) این دو بنا به تعریف یکی هستند، و یکی بودن آنها صِرفاً تحلیلی است. این قول خود دو صورت داشت: (الف) تصور دینی کهن، که ریشه در روزگاران قبیله‌ای داشت، و قوانین را دارای منشأ الهی می‌دانست و خطا را در آنها راه نمی‌داد و اطاعت از آنها را حتمی می‌پنداشت («همه‌ی قوانین بشری، از قانونی الهی نشأت گرفته‌اند»)؛ یا (ب) نقادی‌ای که مبتنی بر مساوی دانستن آن دو بود: اگر این تعریف را بپذیریم که «عدالت» عبارت از مطابقت با قوانین است، پس، همان‌طور که آنتیفون گفته است، هر فردی می‌تواند آن را فقط تا حدودی مراعات کند که با منافع وی سازگار است، و موظف است آن را در مواردی که خلاف حقایق طبیعی است کنار بگذارد، مثلاً در مورد تساوی یونانیان و بیگانگان، و اشراف و عامه، و اغنیا و فقرا.

(۲) به تبع (ب)، وحدتِ عدالت و قانون مورد انکار قرار گرفت. «عادلانه» و «حق» ارزش‌های اخلاقی هستند که نمی‌توان آنها را با احکام قانونِ مدوّن یکی دانست؛ زیرا قانون ممکن است غیر عادلانه باشد و نیز امر عادلانه در مواردی فراتر از حوزه‌ی تصویب قانونی است.

(۳) نظریه‌ی پیمان اجتماعی که مورد اعتقاد سقراط بود و براساس آن هر چند ممکن است تشکیلات قانونی، در مورد خاصی، حکم غیر عادلانه‌ای صادر کند، شهروند باید آن را بپذیرد، زیرا معنای عضویت او در آن جامعه این است که به دلیلِ منافع قانونی فراوان شهروندی، قبول کرده است

که از قوانین شهر اطاعت کند.

جدلی بودن این بحث، و همچنین نگرش‌های باز نسبت به آن، موجب برخی ابهامات و اختلافات شد، که در اقوال پروتاگوراس منعکس است. به گفته‌ی او اگرچه قوانین «امور طبیعی» نیستند، تدوین و رعایت آنها برای بقای جامعه ضرورت دارد. یگانه نقش عدالت (دیکه) این است که «نظم سیاسی را ممکن سازد» (صفحه‌ی ۱۲۶ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی). بنابراین، او با کسانی همسوست که امر عادلانه را همان امر قانونی می‌دانند. اما در اواسط قرن پنجم امکان نداشت یک متفکر از وجود قوانین بد غفلت بورزد، و به دنبال راه حلی بود تا آنها را توجیه هم بکند. اگر نتیجه‌ی این کار، استدلالی ناسازگار و دوری[1] است، به خاطر وضع مسئله در آن زمان است، که پروتاگوراس را به چنین روش نادرستی وا داشته است. بالاخره باید به خاطر داشت که این مسئله حتی امروزه نیز حل نشده است.

از آن‌جا که پروتاگوراس به این ادعا مشهور بود که «می‌تواند استدلال ضعیف‌تر را به صورت قوی‌تر در آورد»، اچ. گومپرتس (*S. u. R.* 269) پیشنهاد کرده است که او می‌توانست برای حل مسئله‌ی فوق از این بیان استفاده کند، نه از کلمات «بدتر» و «بهتر» که افلاطون در دفاع از او به کار می‌گیرد و به چنین دور صریحی منجر می‌شود. آنها ماهیت مطلب را عوض نمی‌کنند، بلکه به ظهور آن، معیار عینی‌تری می‌بخشند. گومپرتس در

---

۱. «نمی‌توان انکار کرد که در این‌جا یک دور منطقی هست... اگر احکام ارزشی برای افراد معتبر هستند، چگونه این حکم که دو دسته اعتقادات دارای ارزش نابرابر هستند، برای افراد دیگری غیر از کسی که آن را صادر می‌کند، می‌تواند اعتبار داشته باشد؟» (گومپرتس *S. u. R.* 269) همان‌طور که فون فریتس von Fritz می‌گوید (*RE*, XXIII, 917)، اگر نظریه‌ی اخلاقی پروتاگوراس ناسازگار است و مقدمات اصلی آن متناقض هستند، اغلب نسبی‌گرایان جدید هم در این ناسازگاری با او شریکند، کسانی که مثل او سعی می‌کنند نسبی‌گرایی خود را با نظریات و قواعد مدون برای رفتار بشر وفق دهند.

تبیین این پارادکس می‌گوید: «همه‌ی انسان‌ها درست فکر می‌کنند زیرا هر کدام یک بُعد از حقیقت را، که مزاج او امکان می‌دهد، می‌بینند، اما مزاج‌ها (مثل سلامت و بیماری جسمانی) به دو دسته‌ی متعارف و غیر متعارف تقسیم می‌شوند، و پروتاگوراس کسی را که دارای متعارف‌ترین مزاج باشد دانا می‌شمارد. چنین فردی متعارف‌ترین، قوی‌ترین، و بهترین عقاید را دارد. نظریه‌ی او با اشتغال وی به سخنوری، سازگار است، و درواقع توجیه معرفت‌شناختیِ فن سخنوری است. سخنور باید بتواند از دو طرف یک دیدگاه، با توفیق برابر دفاع کند، اما سرانجام یکی را راه «قوی‌تر» دانسته بر دیگری ترجیح دهد. بر این منوال، معرفت‌شناس، ابتدا اثبات می‌کند که همه‌ی دیدگاه‌ها به یک اندازه درست هستند، زیرا هر کدام یک بُعد حقیقت را ادراک می‌کنند، و سپس یکی را به عنوان دیدگاه «بهتر» برمی‌گزیند. به نظر پروتاگوراس، سخنور همان مرد داناست، زیرا طوری ترتیب یافته است که هر دو طرف را می‌بیند، در حالی که فرد معمولی فقط یک طرف را می‌بیند ـ که حقیقت است اما حقیقت ناقص.[1]

بنابراین مطابق این تفسیر، معیار پروتاگوراس کمّی است: تمامی دیدگاه‌ها به یک اندازه درست هستند، اما ارزش مساوی ندارند زیرا، براساس اینکه چه مقدار از واقعیت را دربر داشته باشند، نسبت به یکدیگر متعارف‌تر یا نامتعارف‌تر و بنابراین، قوی‌تر یا ضعیف‌تر هستند. این تبیین، جهات مثبتی دارد، اما، نقطه ضعف آن در اعتماد بر مفاهیم «متعارف» و «نامتعارف» نهفته است، زیرا همان‌طور که کورنفورد گفته است (*PTK*, 73) «سالم‌تر sounder» در نظر پروتاگوراس «به معنی «متعارف» نیست، زیرا در آن صورت، اکثریت به صورت میزان یا معیاری برای اقلیت در می‌آمد.» این مفهوم، فقط به معنی مفید یا مناسب است، یعنی اعتقادی که آثار بهتری را در آینده به وجود خواهد آورد؛ از نظر فردی، وقتی شاگرد سوفسطایی

---

۱. برای نقادی تفسیر گومپرتس از پروتاگوراس رک. ZN, 1357, n. 1.

تربیت‌های لازم را دید، این آثار بر او هم بهتر خواهد بود و هم بهتر خواهد نمود. بنابراین او اعتقادات جدید خود را ترجیح خواهد داد. از نظر اجتماعی هم قوانین و سنت‌های یک جامعه تا زمانی که مورد تأیید و تصویب آنهاست صحیح و قابل ستایش است، اما ممکن است سیاستمداری آنها را متقاعد سازد که قوانین و سنن دیگر برای آن جامعه فایده‌ی بیشتری دارد. (به این نکته در a ۱۷۲ تصریح شده است.) مثلاً مجازات اعدام تا زمانی که مورد قبول عامه باشد و امر قانونی تلقی می‌شود درست و بجاست. اگر این شرایط عوض شود، احتمالاً بر اثر اینکه ابتدا برخی متفکرین مترقی (به اصطلاح یونانی سوفیستای) موفق می‌شوند به ترویج عقاید متفاوتی بپردازند؛ و (مطابق نظریه‌ی مذکور) موفقیت آنها فقط در گرو این است که شهروندان را متقاعد سازند که این تغییر عملاً سودمند (خرسندکننده) خواهد بود ـ مثلاً جرایم خشن کمتر می‌شود نه بیشتر. در ورای استدلال آشفته‌ی فوق، این اعتقاد پروتاگوراس قرار دارد که دیکه [عدالت] برای بقای نظم اجتماعی به وجود آمده است، و بنابراین حفظ قوانین موجود، اگرچه بهترین قوانین نباشند، عادلانه و قابل ستایش است، زیرا سرپیچی از آنها، یا از بین بردن آنها، «پیوند دوستی و اتحاد» را که خود حیات ما بر آن وابسته است، می‌گسلد (پروتاگوراس ۴ c ۳۲۲). تنها در صورتی که قوانین جدید به تصویب عموم رسیده و مراحل قانونی را طی کرده باشد، می‌توان از تغییر آن طرفی بست.[۱]

---

۱. مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۶۱ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. با مطرح کردن این موضوع به شیوه‌ای مستقل، امیدوارم مشکلی را که کول A. T. Cole احساس کرده و در *Yale C. S.* 1966 اظهار داشته است برطرف کرده باشم، مشکلی که موجب شد که او بگوید «دفاع افلاطون از پروتاگوراس» درواقع «یک دفاع نبوده بلکه دو دفاع بوده است»، که به ترتیب عبارتند از «مفهومی 'اصالت ذهنی' که با اصل انسان معیاری مذکور در d ۱۶۶ سازگار است و مفهومی 'سودگرایانه' که زیاد سازگار نیست» (pp. 112 & 114 f.). مخصوصاً من قبول ندارم که افلاطون نظریه‌ی a-b ۱۶۷ را بد تفسیر کرده یا بد فهمیده باشد

(p. 116). ناسازگاری d ۱۶۹ با آن، سخن درستی نیست. تمام سخن افلاطون در آن‌جا این است که، به نظر پروتاگوراس، «برخی انسان‌ها در علم به اینکه چه چیزی بهتر یا بدتر است برتر از دیگرانند، و اینها، به گفته‌ی او، دانایانند» (ترجمه‌ی کورنفورد). او نمی‌گوید این داوران بهتر، سالم هستند و دیگران بیمارند. بلکه می‌گوید آنها پزشک (یا در حوزه‌های دیگر، کشاورز، یا سخنور، یا سوفسطایی) هستند.

فصل دوم

سخنوری و فلسفه

(نمود و بود، اعتقاد و معرفت، اقناع و اثبات)

۱. کلیات

پیش از این (جلد دهم ترجمه‌ی فارسی، صفحات ۴۸ و بعد و ۹۷ و بعد)، اشاره‌ای به سخنوری کرده‌ایم، اما لازم است بررسی دقیق‌تری داشته باشیم. روشن است که ما در این‌جا به بررسی آثار لوسیاس یا آندوکیدس Andocides یا سایر سخنوران آتنی نخواهیم پرداخت، با روش و سبک سخنوری هم کاری نداریم؛[1] اما نظریه‌ای که پشتوانه‌ی سخنوری یونانی است لوازم فلسفی‌ای دارد، که نه تنها سوفسطاییان، بلکه خود افلاطون نیز لازم می‌دید آنها را دریابد. افلاطون حتی از فلسفه‌ی دیالکتیکی خود به عنوان قرار دادن سخنوری خوب به جای سخنوری بد یاد می‌کرد، و برخی‌ها گفته‌اند که فقط سخنوری، صفت مشخصه‌ی یک سوفسطایی است.[2] قبلاً دیدیم که این سخن مبالغه است، اما همه‌ی

---

۱. اینگونه مطالعات را می‌توان در آثاری مثل Blass, *Attische Beredsamkeit*، و Norden, *Antike Kunstprosa*، و Dobson, *Greek Orators* ملاحظه کرد. نیز می‌توان از مقاله‌ی کرول Kroll در *RE*, Suppl. VII, 1039–1138 و کتاب جی. کِنِدی G. Kennedy *The Art of Persuasion in Greece* نام برد.

۲. گوینده‌ی این سخن گومپرتس است در *Sophistick u. Rhetorik*. این قول را اچ‌مایر H. Mayer در *Prodikos* انکار می‌کند، او به مخالفت‌های وندلاند Wendland در *Gött. Gel. Anz.*(1913), no. 1 و دِرروپ Drerup در

سوفسطاییان بزرگ در شاخه‌های قضایی، و سیاسی، و داستانی epideictic، به طور جدی به آن مشغول بودند، و آن را تعلیم می‌دادند، و کتاب‌هایی[1] در مورد آن تنظیم و تألیف می‌کردند. افلاطون که سوفسطاییان را به خوبی شناخت، میان سخنوری و سوفسطایی گری، با مثال دقیقی فرق می‌گذارد، و نشان می‌دهد که چگونه «سخنوری و سوفسطایی گری در عین حال که با هم فرق دارند، چنان به هم نزدیکند که سخنوران و سوفسطاییان، که در یک حوزه و روی یک موضوع کار می‌کنند، خودشان هم گیج شده‌اند، نه خودشان می‌دانند که چه نامی بر خود نهند و نه دیگران می‌توانند میان آنها فرق گذارند.» این مطلب را باید در پرتو نظریه‌ی خود او در مورد برتری علم، واقعیت و تعلیم بر عقیده، ظهور و اقناع بررسی کرد. همان‌طور که ورزش تن را سالم و مناسب نگه می‌دارد، قانونگذاری نیز به سلامت و بهبود جامعه می‌انجامد. اگر تن بیمار شود، دانش پزشکی آن را درمان می‌کند، و هنر مناسب با آن در جامعه، اجرای عادلت است. هر یک از این هنرها نوع بدلی هم دارند. آرایشگری با ورزش متناسب است که ظاهری سالم به فرد می‌بخشد؛ و سوفیستی با قانونگذاری تناسب دارد، که مدعی است جامعه را بهتر می‌سازد، اما فاقد دانش واقعی است. مشابه با پزشک، آشپز است که ادعا می‌کند به رژیم غذایی مناسب با بدن علم دارد، اما درواقع فقط لذت ذائقه را برمی‌انگیزد؛ و سخنوری هم مشابه اجرای حق است که هدف آن تملق به شنوندگان و ایجاد صورتِ ظاهری از عدالت است، نه واقعیت آن. پس می‌توان گفت سوفسطایی گری و سخنوری «تقریباً یک چیز» هستند، و تفاوت آنها در این است که سوفسطایی گری به همان اندازه برتر است که هنر

ارجاع می‌دهد. *Lit. Zentralbl.* (1913), sp. 681 f.

۱. افلاطون، فایدروس ۲۶۶ d: τὰ βιβλία τὰ περὶ τῆν τῶν λόγων γεγραμμένα τέχνης τέχναι (صفحه‌ی ۸۹، یادداشت ۱ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی).

مورد تقلید آن؛ یعنی به همان اندازه که بهداشت برتر از درمان است.[1]

فن سخنوری به «هنر لوگوی» نیز مشهور بود، و معنای وسیع این کلمه (از سخن گفتن یا سخنرانی کردن گرفته تا استدلال، و عقل، و اندیشه) باعث می‌شد که از هنرِ مربوط به آن، برداشت‌های بسیار متفاوتی صورت گیرد. هدف افلاطون این بود که فن سخنوری را از دست خطابه‌گویانِ سطحی و محاجه‌جویان حرفه‌ای خارج سازد و نشان دهد که، اگر آن را درست به کار برند و بر شناخت حقیقی مبتنی سازند، همپایه‌ی فلسفه خواهد بود. این درسی است که از فایدروس می‌گیریم (مخصوصاً رک. 278 b-d)؛ سقراط، در فایدون (90 d و بعد)، بدیِ «دانش گریزی» - بیزاری از هر نوع لوگوی - را ناشی از فقدان تربیت شایسته در «هنر لوگوی» می‌داند. اگر شخص در این هنر تربیت مناسبی نبیند به هر سخنی که بشنود معتقد می‌شود، سپس به بطلان آن سخن پی می‌برد، و چندین بار که متوجه خطای خود شد، به جای اینکه ناپختگی خودش را متهم سازد، به خودِ لوگوی [استدلال‌ها] بدبین می‌شود، و بدین ترتیب از مسیر معرفت و حقیقت دور می‌افتد. بدترین مخالفان کسانی هستند که استدلال‌های متناقض (ἀντιλογικοί) اقامه می‌کنند و گمان می‌کنند که این عقیده‌ی آنها نشان‌دهنده‌ی اوج هوشمندی است که هیچ صحت و قطعیتی در هیچ سخن و استدلالی وجود ندارد، بلکه هر چیزی مانند یک جویبار جوشان همیشه در جریان و افت و خیز است و لحظه‌ای آرام و قرار ندارد. احتمالاً نظر خاص افلاطون به پروتاگوراس و آنتی‌لوگیای اوست (صفحه‌ی ۴۳ و بعد و یادداشت ۱ ص ۴۴ ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی آن در همین کتاب)، اما خرده‌گیری آن متوجه همه‌ی سخنوران و سوفسطاییان است، «افراد بی‌فرهنگی که در پی حکمت نیستند، بلکه همّ

---

۱. گرگیاس 465 c، 520 a. مقایسه‌ی میان روح و جسم، و سخنوری و پزشکی یا داروها، همان‌طور که قبلاً دیدیم (صفحات ۱۷ و بعد) تازگی نداشته است. افلاطون آن پرورده است.

آنها مصروفِ غلبه بر حریف است» (a ۹۱)، **کسانی که واقعاً خود را استادان «هنر لوگوی»، و بهترین آموزگاران آن قلمداد می‌کنند.**[1] به نظر افلاطون، و درواقع، سقراط استادِ واقعی این فن بود. او آن را در مسیری غیر از مسیر سوفسطاییان به کار می‌بُرد، اما هر چند سقراط سخنور نبود، ولی اگر کریتیاس در غیر قانونی اعلام کردن تعلیم فن لوگوی مخصوصاً او را در نظر داشت[2]، زیاد هم راه ناصواب نپیموده بود. سقراط معتقد بود اگر کسی چیزی را بفهمد باید بتواند «لوگوسی برای آن بیان کند»، و مطالبه‌ی تعریف از سوی وی برای این بود که ثابت کند که ذات شجاعت، عدالت یا هر چیز مورد بحث را فهمیده است؛ بدین ترتیب که تعریفی برای آن عرضه کند که همه‌ی موارد را دربر گیرد. «به عقیده‌ی او کسانی که چیزی را می‌شناسند باید بتوانند آن را برای دیگران توضیح دهند» (کسنوفون، خاطرات، ۴، ۶، ۱). عبارت زیر که کسنوفون از زبان وی نقل می‌کند ویژه‌ی اوست (خاطرات، ۳، ۳، ۱۱؛ او استدلال می‌کند که فرمانده خوبِ سواره‌نظام، باید سخنگوی خوبی هم باشد):

> آیا متوجه نشده‌ای که تمام چیزهای خوبی را که مطابق سنت یاد گرفته‌ایم، و به وسیله‌ی آنها به شیوه‌ی زندگی آگاه گشته‌ایم، از طریق سخن آموخته‌ایم، و هر درس خوب دیگری فقط از طریق سخن قابل تعلیم است، و بهترین آموزگاران، بیشترین استفاده را از سخن می‌برند و کسانی که عمیق‌ترین دانش را در مهم‌ترین موضوعات

---

۱. تیلور گفته است (*VS*, 92, 98) که افلاطون دو مطلب را درباره‌ی آنتی‌لوگیکه *antilogikè* و جدل روشن می‌سازد: اولاً این فن‌ها در زمان سقراط رایج بوده و ناشی از فساد سفسطی او نیستند، و ثانیاً ریشه‌ی آنها به مکتب الیایی برمی‌گردد.

۲. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۳۱. گیگون (*komm. z. erst. Buch* 58) در واقعی بودن این جریان تردید می‌کند.

دارند، بهترین سخنوران نیز هستند؟[1]

«اختراع» سخنوری را به دو فرد سیسیلی در نیمه‌ی اول قرن پنجم به نام‌های کوراکس Corax و تیسیاس Tisias نسبت می‌دهند. اختراع در این‌جا معنی خاصی دارد،[2] یعنی ابداع توسل به احتمالات به جای حقایق، و منظم ساختن قواعد کاربرد آن، و به صورت رساله‌های مکتوب درآوردن این قواعد. اگر کسی متهم به تعدی به دیگران شود هرگاه بتواند حقایقی را نشان دهد که دروغ بودن اتهام را مبرهن می‌سازند، نیازی به این فن نخواهد داشت؛ ولی اگر نتواند چنین کاری بکند باید به استدلال بر پایه‌ی احتمالات بپردازد. اگر او کوچک‌تر و ناتوان‌تر از طرف باشد باید بگوید: «به من نگاه کنید؛ آیا باور کردنی است که فردی مثل من با شخص بزرگ و نیرومندی چون او هم‌آورد باشد؟» اما اگر تنومند و پهلوان باشد، خواهد گفت: «آیا من آن قدر ابله بودم که با یورش به او خود را در معرض سوء ظن قرار دهم؟» این استدلال‌ها به عنوان نمونه‌ای از استدلال‌های کوراکس و تیسیاس باقی مانده‌اند.[3] نمونه‌ی جدید خوبی در ساندی‌تایمز ۲۱ مه‌ی ۱۹۶۷ گزارش شده است. پلیس موتور سواری را متهم کرده بود که در محدوده‌ی حداکثر

---

۱. مقایسه کنید با اشتنتسل در *RE*, 2. Reihe, v. Halbb. 821 f. اشتنتسل تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید زبان، سرآغاز تعالیم سقراط است.

۲. همان‌طور که لسکی می‌گوید (*HGL*, 350)، از زمان‌های هومری آرزوی فرد یونانی این بوده است که هم مرد عمل باشد و هم سخنگوی خوب (ایلیاد، ۹، ۴۴۳).

۳. ارسطو (فن خطابه ۱۴۰۲a ۱۷) آن را به کوراکس نسبت می‌دهد. افلاطون (فایدروس ۲۷۳ a-b) آن رابه صورت نسبتاً تحریف شده و تمسخرآمیزی به تیسیاس منسوب می‌دارد، که می‌گویند شاگرد وی [کوراکس] بوده است. نیز نگاه کنید به ارسطو، به نقل سیسرون در *Brut.* 12, 46 (احتمالاً از Συναγωγὴ τεχνῶν) که در آن‌جا کوراکس و تیسیاس را اولین نویسندگان رساله در سخنوری پس از اخراج جباران از سیسیل می‌داند؛ و برای اطلاع کلی رک. به مقاله‌ی Aulitzky در *RE*, 1379-81.

سرعتِ ۷۰ مایل در ساعت، حدود یک مایل او را تعقیب کرده‌اند و سرعت‌سنج آنها ۸۵ـ۸۰ را ثبت کرده است. متهم در دفاع از خویش به سرعت سنج موتور استشهاد نمی‌کرد، بلکه می‌گفت ماشین پلیس چراغ چشمک‌زن آبی رنگ داشت، بنابراین من به آسانی می‌توانستم متوجه شوم که تحت تعقیب هستم، و «آیا من آن قدر ابله بودم که وقتی پلیس پشت سرم بود، بالای ۸۰ برانم؟» سخنوری از ابتدا می‌آموزد که مهم نیست واقعیت چه چیزی باشد، بلکه باید ظواهر را در نظر گرفت و در اقناع مردم کوشید (فایدروس a ۲۶۷). سخنوری، «هنرِ لوگوس» است، که نه تنها سخن و استدلال بلکه نمود یا عقیده در برابر واقعیت (اِ گون) نیز هست، و هدف آن اقناع است. از نظر اعتبار، اقناع بهتر از زور است[1]، سخنوری قبل از هر چیز هنری دموکراتیک است، و، به صورت سیاسی یا قضایی، نمی‌تواند در جباریت درخششی داشته باشد. ارسطو متوجه شده است (به نقل سیسرون، رک، یادداشت ۳ صفحه‌ی قبل) که پیدایش آن در سیراکوز همزمان با اخراج جباران و برقراری دموکراسی بوده است.

پس سوفسطاییان پیشگامان سخنوری نبودند، ولی بی‌تردید حاضر بودند از آن پیروی کنند و شرایط آن را فراهم سازند؛ از جمله اینکه آزادی شخصی را در سرتاسر یونان توسعه دهند.[2] بین مکتب سیسیلی، که آن را، پس از کوراکس و تیسیاس، امپدوکلس و گرگیاس و پولوس ادامه دادند و هدف اصلی آنها نیکو سخن (εὐέπεια) گفتن بود، و مکتب

---

۱. نکته‌ای که دموکریتوس در پاره‌ی ۱۸۱ به آن اشاره کرده است، و گرگیاس در دفاع از هنر خود، از آن جانبداری کرده است (افلاطون، فایدروس، a ۵۸).

۲. نباید تصور شود که چون می‌گویند گرگیاس در شفاعت سال ۴۲۷ به وسیله‌ی هنر خویش حیرت آتنیان برانگیخت، پس آنها با جَدل و سخنوری حرفه‌ای آشنا نبوده‌اند. آنها قبلاً به آن علاقمند بودند (φιλόλογοι)، و آنچه آنها را به شگفتی واداشت سبک ناآشنا و مصنوع گرگیاس بود، که در آن هنگام، تازگی آن چنین اثری بخشید اما بعدها مردم به آن عادت کردند و بی‌رغبت گردیدند (دیودوروس، ۱۲، ۵۳).

سوفسطاییان دیگری که در آتن جمع شدند، یعنی پروتاگوراس آبدرایی و پرودیکوس کئوسی و هیپیاس الیسی، می‌توان فرق گذاشت. دسته‌ی اخیر، علاوه بر اینکه به تعلیم و تربیت به معنی وسیع آن علاقمند بودند، بر استعمال صحیح زبان (ὀρθοέπεια, ὀρθότης ὀνομάτων) تأکید می‌ورزیدند و بدین ترتیب در حین پرداختن به خطابه‌های عمومی، مطالعه‌ی فلسفه و دستور زبان، معرفت‌شناسی و فرق میان کلمات مترادف را هم پیشه‌ی خود ساختند. (رک. بند ۶ این بخش.)

مبنای نظری اصلی خطابه همان چیزی بود که آن را از ابتدا ممتاز ساخته بود، و افلاطونِ مطلق‌گرا بیش از اندازه به آن حساسیت داشت، یعنی (همان‌طور که افلاطون در مورد تیسیاس و گرگیاس می‌گوید، فایدروس a ۲۶۷): «آنها معتقد بودند احتمالات (یا نمود، یا ظهور، εἰκότα) مهم‌تر از واقعیت و حقیقت است.»[1] در توجیه آن باید گفت، به نظر سوفسطایی و سخنور، حقیقت و معرفت، فریبی بیش نیستند.

> از آن‌جا که همه‌ی پژوهش‌های انسان در محدوده‌ی عقیده صورت می‌گیرد، و در آن محدوده، امکانِ فریب هست، پس هر اقناعی (فلسفی، «علمی»، منطقی و غیره) نتیجه‌ی فصاحت و سخنوری است تا بصیرت عقلانی... اگر انسان‌ها می‌دانستند، بین فریب و حقیقت فرق زیادی می‌نهادند. گویی، ما فقط می‌توانیم میان استدلال‌های موفق و ناموفق، یعنی قانع کننده و بی‌ثمر، فرق گذاریم.[2]

و گرگیاس، درست برعکس پارمنیدس، گفت هیچ چیز وجود ندارد (یا

---

۱. افلاطون از روی طنز شیوه‌های استدلالی را که خودش سفسطی و خدشه‌دار می‌داند از زبان پروتاگوراس مورد انتقاد قرار می‌دهد: «شما اصلاً دلیلی قانع کننده عرضه نمی‌کنید، بلکه بر احتمالات تکیه می‌کنید» (تئایتتوس e ۱۶۲).

2.Versényi, *Scor. Hum.* 47 f.

واقعی نیست)، و اگر هم وجود داشت، ما نمی‌توانستیم به آن علم پیدا کنیم، و اگر می‌توانستیم به آن آگاهی یابیم، نمی‌توانستیم دانش خود را به دیگران منتقل کنیم. مبنای فلسفی او همان مبنای پروتاگوراس است: «هر چیزی برای هر کسی همان است که نمودار می‌شود.»[1] گرگیاس می‌گوید (پاره‌ی ۱۱a، ۳۵ دیلز ـ کرانتس): «اگر این امکان وجود داشت که از طریق سخن (لوگوی) حقیقتِ مربوط به واقعیت (اِرگا) را برای شنوندگان خود معلوم و آشکار سازیم داوری‌های ما به صورت راحت و فقط به تبعِ سخنان ما صورت می‌گرفتند؛ ولی از آن‌جا که چنین نیست...»

لوگوس قدرت فوق‌العاده‌ای دارد، و از نظر ارزشی خنثی است. می‌تواند کارهای خوب زیادی انجام دهد، ترس و نفرت را از بین بَرَد و لذت و محبت را رواج دهد (گرگیاس، هلن، ۸، دیلز ـ کرانتس، II، ۲۹۰). لوگوس حتی در آن هنگام که فریب‌آمیز است، ممکن است فریبی عادلانه بوده، شخص فریفته را بهتر از پیش گرداند؛ به گونه‌ای که در توهمات تراژدی، که به نظر گرگیاس قالب منظوم سخنوری است[2]، صورت می‌گیرد.

---

۱. ظاهراً زی‌کینگ Sicking (*Mnem.*1964, 245) به گونه‌ای دیگر فکر می‌کند؛ اما به آسانی نمی‌توان انکار کرد که اگر هیچ چیز وجود واقعی ندارد، یا امکان شناخت آن یا انتقال آن شناخت به دیگری وجود ندارد، در آن صورت ادراکات حسی و باورهای شخصی هر فرد فقط و فقط برای خود او معتبر خواهد بود. اینکه احتجاج گرگیاس فقط در برابر الیاییان انجام نگرفته است («نه فقط»، sicking p. 232، اگرچه در p. 245 این قید را حذف می‌کند) در این امر تغییری ایجاد نمی‌کند.

۲. پاره‌های ۲۳، ۱۱۹۹ (λόγον ἔχων μέτρον). پس فریب، ممکن هست. گرگیاس در عین حال که حقیقت مطلق را انکار می‌کند، نمی‌گوید که مرگ دروغین بازیگر در صحنه‌ی نمایش با مرگ واقعی او یکی است. اما مرگ چیست؟ همان چیزی که ما آن را تصور می‌کنیم. در پالامدس گرگیاس جسارت خطابی قابل توجهی هست، آن‌جا که پالامدس در سخنرانی خود استدلالی را بر پایه‌ی احتمالات عرضه می‌کند، و در پایان (بند ۳٤) آن به مخاطبین خود اندرز می‌دهد: μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ ταῖς

اما لُ گوس به خودی خود فقط «هنر اقناع» است، که اگر کسی در آن مهارت داشته باشد، هر کسی را که بخواهد می‌تواند قانع سازد: «قاضی را در دادگاه، نمایندگان را در مجلس شورا، مردم را در انجمن و هر دسته‌ای از شهروندان را که در هر جایی که گرد آمده باشند» (افلاطون، گرگیاس ، c ۴۵۲). گرگیاس مدعی بود که فقط همین هنر سخنوری را می‌آموزد، و نه چیزی دیگر. هر چند آن فن با حق و باطل مرتبط بود، او نمی‌گفت آرته [= فضیلت] تعلیم می‌دهد (منون c ۹۵)، بلکه می‌گفت اگر شاگردان یک سخنور مهارت خود را برای مقاصد بدی به کار گیرند نباید او را سرزنش کرد، همان‌طور که اگر مربی بُکس بر پدر خود بشورد و او را بزند، نباید مربی را ملامت کرد. به نظر می‌رسد، سخنوری فقط با وسایط سر و کار دارد نه با مقاصد،[1] تعلیم آن، بنا به شخصیت متعلمین، آثار متفاوتی داشته است. کسنوفون (آناباسیس ، ۲، ۶، ۱۶ و بعد) پروکسنوس بوئتیایی proxenus the Boeotian را با منون تسالی Meno the Thessalian مقایسه می‌کند، که اولی شهریه‌ی گرگیاس را پرداخت کرد به خاطر اینکه او به بزرگی، شهرت و ثروت، علاقمند بود، «اما نمی‌خواست به صورت ناعادلانه بر آنها غلبه کند»، ولی دومی بی‌مبالاتی کرد (برخورد منون با گرگیاس از آثار افلاطون

ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν .

۱. گرگیاس c ۴۵۷ - c ۴۵۶. وقتی سقراط اقامه‌ی دلیل می‌کند، گرگیاس، به صورت ارتجالی، می‌پذیرد که اگر شاگرد او حق و باطل را نشناخته باشند می‌تواند برایش بیاموزد (موضوعاتی که سقراط و افلاطون فلسفه‌ی زمان خود را در مورد آنها ناکافی می‌دانستند!)، اما وقتی سقراط به این نتیجه می‌رسد که سخنوری درواقع نمی‌تواند برای مقاصد باطل به کار رود، پیرمرد محترم [گرگیاس] مجاب می‌شود و شاگرد گستاخ او بحث را پی می‌گیرد. سرتاسر بحثِ با گرگیاس پرتو بسیار باارزشی بر برداشت‌های رایج از سخنوری می‌افکند، و هیچ نشانی از تمسخر در آن وجود ندارد. نیز در مورد اینکه او اقناع را بر تمام هنری‌های دیگر ترجیح می‌دهد رک. به فیلبوس a ۵۸؛ و درباره‌ی اینکه او مدعی تعلیم ἀρετή [= فضیلت] نیست نگاه کنید به صص ۲۰۲ و بعد کتاب حاضر.

نیز معلوم می‌شود). اینکه همه‌ی شاگردان سقراط مایه‌ی آبرومندی او نشدند، علتی دیگر داشت.

۲. پروتاگوراس

ذهن‌گرایی پروتاگوراس را پیش از این در بحث نسبیت ارزش‌ها توضیح دادیم، و رابطه‌ی تنگاتنگ آن با اشتغال او به تعلیم سخنوری روشن است.[۱] او به شاگردان خود می‌آموخت که شیء واحد را هم بستایند و هم نکوهش کنند، و بر اثر این ادعای خود انگشت‌نما بود که «می‌تواند استدلال‌های ضعیف‌تر را به صورت قوی‌تر درآورد» (برای نمونه رک. ارسطو، خطابه، ۱۴۰۲a ۲۳ و بعد)، و نیز دو کتاب در «استدلال‌های متقابل» نوشت که

---

۱. نستله (Z N, 1358 n.) می‌گوید، منشأ فلسفه‌ی پروتاگوراس دانستن سخنوری، چیزی جز مصادره به مطلوب *petitio principii* نیست. این سخن، بسیار البته آن بیش از اندازه خام و نسنجیده است. شکاکیت و ذهن‌گرایی‌ای که او نماینده‌ی بارز آنها بود ریشه در تاریخ پیشین فلسفه داشت، به شرط اینکه آن را فقط بازتابی از فرض کلی مبنی بر وجود واقعیت ناشناخته‌ای در ورای پدیدارها یا حتی (در مورد الیاییان) انکار وجود آنها بدانیم (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۴۱ و بعد کتاب حاضر). بهترین کار این است که از جزمیت بر روی علت و معلول بپرهیزیم و فقط بگوییم، همان‌طور که آزادی دموکراتیک آتن عملاً موجب رواج سخنوری گردید، وضعیت فلسفی آن زمان نیز مبنایی فراهم آورد که برای توجیه نظری آن مناسب بود؛ سوفسطاییان نامدار، که شأن آنها والاتر از عوام‌فریبی و ایراد خطابه‌های عامیانه بود، درصدد عرضه‌ی چنین توجیهی برآمدند.

بایستی از متون سخنوری به شمار آیند. او **می گفت: «برای هر موضوعی دو استدلال متضاد وجود دارد»**[1]؛ و سقراط در **اثودموس** [اوتیدم] (۲۸۶ b-c) می‌گوید «پروتاگوراس و حتی اندیشمندان **جلوتر** از او» معتقدند که تناقض‌گویی محال است، و نتیجه می‌گیرد که به نظر آنها، امکان ندارد کسی سخنی نادرست بگوید.[2] ارسطو می‌گوید (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۷b ۱۸): کسانی که سخن پروتاگوراس را قبول دارند، بایستی این نظریه را نیز بپذیرند که «می‌توان درباره‌ی شیء واحد، سخنان متناقضی گفت که، به طور همزمان، هر دو درست باشند» و «می‌شود هر چیزی را بر هر موضوعی

---

۱. اودوکسوس، به نقل Steph. Byz. (دیلز ـ کرانتس، A ۲۱؛ مقایسه کنید با اریستوفانس، ابرها، ۱۱۲ و بعد)، دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۵ (Ἀντιλογιῶν ά β)، دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۱۱، که آن را به این صورت نیز می‌توان ترجمه کرد: «از هر چیزی دو توجیه متقابل می‌توان عرضه کرد.»

۲. «اندیشمندان جلوتر» را لازم نیست در این‌جا خیلی جدی بگیریم. نظر افلاطون عمدتاً متوجه هراکلیتوس و نظریه‌ی وحدت اضداد اوست، که بی‌تردید بر دیدگاه‌های پروتاگوراس تأثیر داشته و خود، مرحله‌ی بدوی آنها بوده است. افلاطون نه تنها دوست داشت پای فلاسفه‌ی پیشین را در میان کشد بلکه حتی شعرا را که، به اصطلاح، نیای نظریات فلسفی می‌دانست، از نظر دور نمی‌داشت. چنانکه، مثلاً در تئایتتوس ۱۵۲ e و کراتولوس ۴۰۲ b نظریه‌ی سیلان هراکلیتوسی را به هومر برمی‌گرداند. نیز، با توجه به نمونه‌های مخالف فراوان افلاطونی، نمی‌توان گفت قصد Π. οἱ ἀμφί استثنا کردن خود پروتاگوراس بوده است. نظریه‌ی عدم امکان تناقض‌گویی معمولاً براساس گواهی ارسطو (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۴b۳۲، جدل (طوبیقا)، ۱۰۴b۲۰) به آنتیس‌تنس نسبت داده می‌شود. این نظریه در دیوگنس لائرتیوس (۹، ۵۳، مقایسه کنید با ۳، ۳۵) به آنتیس تنس نسبت داده می‌شود، ولی مؤلف، با استناد به افلاطون، می‌گوید ابتدا آن را پروتاگوراس مستدل ساخت. ارسطو یقیناً او را استثنا نمی‌کند، و از بیان افلاطون معلوم می‌شود که این عقیده در محافل سوفیستی قرن پنجم کاملاً شایع بوده است. پاپیروسی از یک مؤلف متعلق به قرن چهارم ق. م.، آن را به پرودیکوس نسبت می‌دهد. شاید این نسبت، اشتباه بوده باشد، اما، پرودیکوس با هر دوی پروتاگوراس و آنتیس‌تنس آشنا بود (کسنوفون، مهمانی، ۴، ۶۴). رک. به بیندر Binder و لیزنبورگس Liesenborghs در *Mus. Helv.* 1966.

اثبات کرد یا از آن نفی نمود.» اندکی بعد، در ۱۰۰۹a۶، (پس از اشاره به انکار قانون تناقض) می‌گوید: «سخن پروتاگوراس با این عقیده هم‌ریشه است، و این دو نظریه یا هر دو صادق‌اند یا هر دو کاذب؛ زیرا اگر همه‌ی پدیدارها و اعتقادها حق باشند، هر چیزی باید در عین حال هم حق باشد و هم باطل، زیرا بسیاری از انسان‌ها دارای عقاید خلاف هم هستند.»[۱]

مبنای نظری تمامی سخنان فوق، نظریه‌ای است که او کتاب درباره‌ی حقیقت را با آن آغاز می‌کند[۲]، و پیش از این به مناسبت بحث نسبیت ارزش‌ها آن را نقل کردیم (دیلز ـ کرانتس، پاره‌ی ۱):

> انسان معیار همه چیز است، هم معیار هستی چیزهایی که هستند، و هم معیار نیستی چیزهایی که نیستند.[۳]

---

۱. اونترشتاینر (*Sof.* 1. 49 f.) و اچ. گومپرتس (*S. u. R.* 225 f.) از این‌جا استدلال کرده‌اند که عدم امکان تناقض‌گویی نظریه‌ی خود پروتاگوراس نبوده است، زیرا ارسطو می‌گوید آن نتیجه‌ی سخنان اوست. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که سخنان ارسطو اثبات نمی‌کنند که این نظریه‌ی پروتاگوراس است، و شواهد دیگر آن را کاملاً مبرهن می‌سازند. ولی این قید را باید افزود، که آنچه نمی‌توان برای آن نقیضی پیدا کرد باید حداقل برای یک نفر «پدیدار شود، یا مورد اعتقاد او واقع گردد.» پروتاگوراس نمی‌توانست این سخن ارسطو را بپذیرد که هر سخنی باید هم راست باشد و هم غلط (۱۰۰۷b۲۰)، زیرا بالاخره هیچ کس نمی‌گوید که انسان کشتی یا دیوار است.

۲. به شروع شدن کتاب او با این عبارت، هم افلاطون (ἀρξόμενος τῆς Ἀληθείας، تئایتتوس ۱۶۱ c) تصریح کرده است و هم سکستوس (ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων. Math. ν. ٦٠). καταβάλλοντες Ἀλήθεια ظاهراً عنوان دیگری برای Ἀλήθεια بوده است (Bernays, Abh. ١, ١١٨). استعاره‌ای از کشتی‌گیری است، به معنی استدلال‌هایی که بر همه‌ی استدلال‌های دیگر غلبه کند. مقایسه کنید با Eur. *Bacch.* 202 (سنت‌های اجدادی) οὐδείς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος.

۳. درباره‌ی ترجمه‌ی این پاره، ر ک. به ضمیمه، صفحات ۵۵ تا ۶۱.

ادامه‌ی سخن نشان می‌دهد که منظور او عمدتاً انسان فردی بوده است، جز اینکه افلاطون پا را فراتر نهاده، آن را دیدگاهی مادی می‌داند که بر اساس آن هر جامعه‌ای به صورت قوانین آن جامعه تجسم یافته است. (ر. ک. صفحه‌ی ۲۳ کتاب حاضر.) این عبارت را، علاوه بر افلاطون و ارسطو، سکستوس نیز نقل کرده است، او هم آن را به صورت فردی می‌فهمد؛ بدین ترتیب که: «حقیقت امری نسبی است، زیرا هر چیزی برای هر کسی (τινί) به هر صورت پدیدار گردد، یا پنداشته شود، برای او واقعیت، همان است.»[1]

پروتاگوراس کلمه‌ی «اندازه» (متروُن) را احتمالاً برای این منظور برگزیده است که سخن خود را به صورت نکته‌دار درآورد، و هیچ دلیلی وجود ندارد که در صحت تفسیر آن به عنوان معیار (کریتریون)، یعنی شاخصِ داوری، از سوی افلاطون، و به تبع او سکستوس، تردید کنیم.[2] ارسطو نیز، در ضمن یک نقادی، معنی آن را توضیح می‌دهد. او در پایان بحثی از متروُن در مابعدالطبیعه (۱۰۵۳a۳۱) (در تفسیر و توضیح عبارتی مشکل) می‌گوید: این کلمه علاوه بر معانی معمولی‌ترِ آن، بر علم و احساس نیز اطلاق می‌شود زیرا این دو، وسیله‌ی شناسایی اشیا هستند، به عنوان معیار مشخصی که ما را قادر می‌سازد اندازه، کمیت، وزن، ارزش و سایر خصوصیات اشیا را دریابیم. ولی این اطلاق نارواست، زیرا درست عکس معنی لفظ را از آن قصد می‌کند. علم و احساس ما میزان واقعیت نیستند، بلکه واقعیت است که باید مقدار و ارزشِ شناخت ما را بسنجد.[3] علم

1.Sext. *Math.* 7. 60; cf. *P. H.* 1. 216 (DK, A 14).

۲. افلاطون، تئایتتوس ۱۷۸ b (و مقایسه کنید با κριτής، در ۱۶۰ c)؛ سکستوس، *P. H.* 1, 216

۳. تمثیلی که او برای توضیح این مطلب به کار می‌برد زیاد خوشایند نیست بلکه تا حدودی چنانکه بونتیس Bonitz گفته است، «exemplum parum feliciter adhibitum» است: می‌گوید سخن او مثل این است که ما گمان کنیم خودمان را می‌سنجیم در حالی که شخص دیگری ما را می‌سنجد و ما درازای خویش را از تعداد اطلاق زرع او به دست می‌آوریم.

نمی‌تواند به ماهیت چیزها تعیّن بخشد؛ بلکه باید خود را با طبیعت آنها که از پیش تعیّن یافته است تطبیق دهد تا به حقیقت دست یابد. او اضافه می‌کند، بنابراین وقتی پروتاگوراس می‌گوید انسان مقیاس همه‌ی چیزهاست، و منظورش انسانی است که می‌داند یا احساس می‌کند، درواقع یاوه می‌گوید، اگر چه چیزی دقیق به نظر آید.

ارسطو از دیدگاه خودش و از دیدگاه فلسفه‌ی افلاطونی سخن می‌گوید، که براساس آن واقعیتی مستقل در ورای دانش و باورهای ما وجود دارد؛ و این برخلاف نظریه‌ی پروتاگوراس است که مطابق آن، غیر از آنچه هر یک از ما احساس یا ادراک می‌کنیم، چیزی وجود ندارد. (از آن‌جا که این نظریه، ادراکات حسی را خطاناپذیر می‌داند، می‌توانیم بر آنها نام علم بنهیم، تئایتتوس c ۱۵۲.) احساسات و عقاید ما هستند که حدود و طبیعت واقعیت را می‌سنجند یا متعیّن می‌کنند، و وجود واقعیت فقط در ارتباط با آنهاست و نسبت به هر کدام از ما متفاوت است. مخالفت ارسطو نشان می‌دهد که به نظر او دیدگاه پروتاگوراس، اصالت ذهن یا نسبی‌گرایی محض بوده است. آیا این برداشت صحیح است؟ در این مورد، دو نظر هست. مطابق مثالی که افلاطون می‌زند (تئایتتوس b ۱۵۲)، اگر باد برای من که آن را سرد احساس می‌کنم، سرد است، و برای تو که آن را گرم احساس می‌کنی، گرم است، آیا نتیجه این است که باد به خودی خود هم گرم است و هم سرد، و یا اینکه نه گرم است و نه سرد؟ به طور کلی آیا باید بگوییم (الف) که همه‌ی صفاتی که انسان‌ها احساس می‌کنند در شیء مادی هست، ولی هر کسی برخی از آنها را ادراک می‌کند یا (ب) صفات محسوس به صورت مستقل در شیء وجود ندارند، بلکه وقتی آن شیء مورد ادراک قرار گرفت، برای ادراک کننده به وجود می‌آیند؟

کورنفورد (*PTK*, 34 ff.) طرفدار شق اول است: پروتاگوراس، به شیوه‌ی سنت ایونی، طرفدار «واقع‌گرایی خام عقل متعارف» بوده

است،[1] آنها حواس را معتبر می‌دانستند، و اشیا به نظر آنها ترکیبی از تضادهای محسوس بود، برخلاف الیائیان که اعتبار حواس و واقعیت تضادها را قبول نداشتند. همچنین او در قبول وحدت اضداد با هراکلیتوس همداستان بود و نظر دموکریتوس را قبول نداشت. (از اینکه عسل برای برخی شیرین می‌نماید و برای برخی تلخ، دموکریتوس نتیجه گرفت که آن نه شیرین است و نه تلخ، و هراکلیتوس گفت «آن هم شیرین است و هم تلخ»، سکستوس، *P. II.* 2, 63.) به نظر کورنفورد، سکستوس طرفدار این برداشت است، زیرا به نظر او (*P. II.* 1, 218) «لوگوی («پایه‌های»، کورنفورد) تمامی ظواهر، همان ماده است، به طوری که ماده، به خودی خود می‌تواند همه‌ی چیزهایی باشد که برای همه‌ی انسان‌ها نمودار می‌شود.» نتیجه‌گیری او این است که به نظر پروتاگوراس اعیان حسی متضاد، مثل گرما و سرما، مستقل از هرگونه مدرکی وجود دارند، و «ذهن‌گرا» یا حتی «نسبی‌گرا» خواندن او گمراه کننده است.[2] اما این استدلال‌ها قوی نیستند. این نظریه که هیچ کس حق ندارد با دیگران مخالفت کند زیرا ادراکات حسی و عقاید هر کسی برای خود او صحیح است، رابطه‌ی زیادی با «اصالت واقع خامِ عقل متعارف» ندارد؛ با هراکلیتوس هم رابطه‌ای ندارد؛ زیرا او اصرار

---

۱. فون فریتس (*RE*, XLV. Hallb. 916 f.) نیز می‌گوید سخن پروتاگوراس به معنی حس‌گرایی، یا نسبی‌گرایی، یا پدیدارگرایی، به معنی کامل آنها، نیست، بلکه منظور او بنا نهادن «Philosophie des gesunden Menschenverstandes فلسفه‌ای سازگار با عقل سلیم» در برابر فلسفه‌ی الیائیان، و فلسفه‌ی هراکلیتوس، و سایر فلسفه‌ها بود، که خیلی دور از عقل متعارف *communis opinio* بودند. به نظر او این سخن از تئایتتوس فهمیده می‌شود: افلاطون می‌گوید، اگر نتایج منطقی سخن پروتاگوراس استخراج شود، به نسبی‌گرایی یا اصالت ذهن مطلق می‌رسیم، ولی توضیح می‌دهد که خود پروتاگوراس این استنتاج را انجام نداد (۱۶۶ d و بعد). نیز مقایسه کنید با Cherniss, *ACP*, 369.

۲. بنابراین پروتاگوراس با فیلسوف معاصر خود، دیوگنس آپولونیایی Diogenes of Apollonia همرأی بوده است.

داشت که انسان‌ها از لوگوس پیروی کنند و آن را مشترک میان همه می‌دانست، و آنها را از این جهت مورد تحقیر قرار می‌داد که طوری زندگی می‌کنند که گویی هر کدام عقلی مختص به خویشتن دارد (پاره‌ی ۲). زبان سکستوس کاملاً متعلق به عصر بعدی است به طوری که اصل بیان او در معرض تردید است، و نتیجه‌ی او ـ «بنابراین به نظر پروتاگوراس، انسان ثابت می‌کند که معیار هر چیزی است که وجود دارد» ـ از مقدماتش به دست نمی‌آید. برخلاف انکار او، اشیا مطابق تفسیر وی (یعنی، صفات) وجود دارند، (چنانکه کورنفورد می‌گوید) خواه کسی آنها را ادراک کند یا نه: عسل شیرین است، اگرچه کسی آن را نچشد. ارسطو می‌گوید پروتاگوراس قبول ندارد که جوهر یا ماده‌ای دارای صفاتی باشد که مستقل از ادراک ما باشند. او وقتی نظریه‌ی فیلسوفان مکتب مگارا Megarian را بررسی می‌کند که می‌گویند چیزی به نام قوه‌ی فعلیت نیافته وجود ندارد، یعنی وقتی کسی چیزی را ادراک نمی‌کند آن چیز نه گرم است، نه سرد، نه شیرین و نه دارای هیچ صفت محسوس دیگری، آن را با نظریه‌ی پروتاگوراس یکی می‌داند.[1] به نظر کورنفورد دیدگاه دوم، یعنی اینکه صفات حسی، وجود مستقل ندارند، با «نظریه‌ی اسرار» سازگار است (تئایتتوس ۱۵۲ c و بعد) که همه می‌دانند مورد اعتقاد پروتاگوراس نبوده است؛ ولی او سخن سکستوس را (*P. H.* 1, 218)، در طرفداری از دیدگاه اول، ناقص نقل می‌کند. سکستوس در جمله‌ی قبلی می‌گوید پروتاگوراس به نظریه‌ی «سیلان ماده» معتقد بوده است (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι). این قول، بی‌تردید، متعلق به نظریه‌ی اسرار است، و سکستوس با فراتر رفتن از خودِ نظریه‌ی «انسان معیاری» و مستلزمات صریح آن، از اعتبار گواهی خود درباره‌ی دیدگاه‌های اصیل

---

۱. مابعدالطبیعه، کتاب تتا، فصل ۳، مخصوصاً ۷ـ۴ a ۱۰۴۷. لازم است به خاطر داشته باشیم که δύναμις، علاوه بر معنای ارسطویی آن یعنی قوه، به معنای صفاتی چون گرم یا شیرین یا سرخ نیز به وفور به کار می‌رفته است.

پروتاگوراس می‌کاهد.[1]

می‌توان گفت پروتاگوراس پیرو ذهن‌گرایی افراطی‌ای بوده است[2] که براساس آن هیچ واقعیتی مستقل، در ورای نمودها وجود ندارد، هیچ تفاوتی میانِ بود و نمود نیست، و هر یک از ما داور اعتقادات خویش است. آنچه بر من نمودار می‌شود برای من هست و هیچ کس نمی‌تواند بگوید شناختی که دیگری دارد باطل است. اگر چیزی را که من گرم احساس می‌کنم، تو سرد احساس می‌کنی، نمی‌توانیم درمورد آن بحث کنیم: آن چیز برای من گرم است و برای تو سرد. هیچ فیلسوف طبیعی نمی‌توانست تا این حد پیش رود، زیرا این سخن به منزله‌ی انکار خود مفهوم طبیعت است. دموکریتوس نیز گفت همه‌ی ادراکاتِ حسی، ذهنی هستند، و گرم و سرد، و شیرین و تلخ، وجودی در طبیعت ندارند، ولی مبنای سخن او این بود که آنها را باید بر پایه‌ی فعل و انفعالات میان ساختار اتمی بدن‌های ما و ساختار اتمی شیء محسوس تبیین کرد. به نظر او طبیعتی ثابت یا واقعیتی وجود دارد که همان

---

۱. دیدگاهی که کورنفورد در این‌جا به پروتاگوراس نسبت می‌دهد ظاهراً شبیه دیدگاهی است که سقراط در کراتولوس (۳۸۶ d) از دیدگاه پروتاگوراس تمیز داده، به اتودموس نسبت می‌دهد، یعنی «همه‌ی چیزها همواره و در آن واحد از همه‌ی خصایص به طور مساوی برخوردارند. πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί.»

۲. اگر بخواهیم برای دیدگاه پروتاگوراس اسمی بنهیم، این عنوان بهتر از اصالت حس یا اصالت پدیدار است، زیرا این نظر به همان اندازه تفکرات یا عقاید را شامل می‌شود که ادراکات حسی را؛ و به همان اندازه بر مفاهیم درست و غلط اطلاق می‌شود که بر محسوساتی چون گرم و سرد. نتیجه‌ای که در این‌جا در مورد ذهن‌گرایی پروتاگوراس گرفتیم با نتیجه‌گیری مقاله‌ی لِوی Ad. Levi در *Philosophy*, 1940 سازگار است، اگر چه بعد از این روشن خواهد شد که من با ادعای بَعدی او موافق نیستم، یعنی این که آن نظریه فقط مربوط به علم به طبیعت اشیا است و پروتاگوراس آن را به حوزه‌ی اخلاق سرایت نداده است. فرق میان من و او مبتنی بر تفسیر متفاوتی از سخنرانی پروتاگوراس در محاوره‌ی افلاطون به نام اوست.

اتم‌ها و خلأ است. ولی به نظر پروتاگوراس چنین چیزی وجود ندارد، و به همین دلیل دموکریتوس از او انتقاد کرد و گفت: مطابق نظریه‌ی او «هیچ چیز بیشتر از چیز دیگر، از وجود بهره‌مند نیست.»[1] او پیشتاز عکس‌العمل انسان‌گرایانه در برابر فیلسوفان طبیعی بود، که تفکرات نظری ضد و نقیض آنها آوازه‌ی بدی برایشان در میان انسان عمل‌گرا، فراهم آورده بود ـ همان‌طور که گرگیاس مطرح کرد (صفحه‌ی ۹۹ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی) هر یک از آنها مدعی بود که راز عالم را به دست آورده است، اما در واقع فقط نظریه‌ای در مقابل نظریات دیگر عرضه داشته بود، که هیچ کدام معتبرتر از آن دیگری بود. او نیز، مثل همه‌ی سوفسطاییان، با دیدگاه‌های آنها آشنا بود، اما از آنها روی گردانده و به تعلیمِ یک امر مهم پرداخته بود، یعنی اینکه چگونه به کارهای خود برسیم و به فعالیت‌های سیاسی بپردازیم (افلاطون، پروتاگوراس ۳۱۹ a ـ ۳۱۸ e).[2] بنابراین، فایده‌ی چندانی در این بررسی وجود ندارد که او از کدام فیلسوفان پیروی می‌نمود و با کدام یک از آنها مخالفت می‌کرد، مخصوصاً با علم به اینکه از محتوای آثار او اطلاعات بسیار ناقصی داریم: آنها، همگی افکار انتقادی غیر عملی بودند، اگرچه مخالفت اصلی و مستقیمِ او بی‌تردید متوجه پارمنیدس بود که می‌گفت همه‌ی ادراکات حسی و باورها را باید باطل بدانیم و کنار بگذاریم.

ملاحظه کردیم که نسبی‌گرایی او حوزه‌ی اخلاق را نیز دربر می‌گرفت. اطلاعات ما فقط مربوط به جامعه است، ولی بی‌تردید، اگر کسی واقعاً معتقد است که دزدی خوب است، تا زمانی که او بر این اعتقاد خود باقی

---

۱. دموکریتوس، پاره‌ی ۱۵۶ (پلوتارک، بر ضد کولوتوس، ۱۱۰۹a). μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.
نیز به نظر می‌رسد، او در بیان اینکه نظریه‌ی پروتاگوراس، خود ـ متناقض است بر افلاطون (تئایتتوس ۱۷۱ a) پیشی جسته است (دیلز ـ کرانتس، A ۱۱۴، سکستوس، بر ضد دانشوران، ۷، ۳۸۹).

2.Cf. Vlastos, *Ph. Rev.* 1945, 591.

است، دزدی برای او خوب است. اما، همان‌طور که شایسته است پزشک با داروهای خویش جهانِ شخصِ بیمار را عوض کند (تئایتتوس a ۱۶۷) تا چیزی را که برای او تلخ می‌نماید و هست، به صورت شیرین نمودار کند و موجود گرداند، به همین منوال شایسته است اکثر مردم، یا نمایندگان مورد نظر آنها، که دزدی برایشان هم بد می‌نماید و هم بد است، به وسیله‌ی هنر اقناع او را متأثر سازند تا دیدگاهش ـ که برای او حقیقت است ـ دگرگون شود. پیآمد منطقیِ ذهن‌گراییِ پروتاگوراس، بی‌نظمی اخلاقی و سیاسی است، ولی در ذهنیّت او چنین چیزی وجود ندارد، بلکه این نظریه‌ی دقیق، که شاخص عصر خویش است، اخلاقیات و نظم اجتماعی را محفوظ می‌دارد؛ بدین ترتیب که اگر معیار حقیقت و خطا را کنار می‌نهد، به جای آن میزان عملیِ بهتر یا بدتر را قرار می‌دهد: «برخی از نمودارها بهتر از برخی دیگر است، هر چند حقیقی‌تر از آن نیست: (تئایتتوس b ۱۶۷). بی‌تردید در این‌جا نظریه‌ی معرفت‌شناختی ـ هستی‌شناختی[1] ذهن‌گراییِ کامل فرو می‌ریزد: نمود آنی، فرع بر معیار بالاتری است، که همان غایت یا هدفِ طبیعتِ انسان و جامعه است. اما در عین حال نوع دیگری از نسبیت به وجود می‌آید:[2] انسان‌ها و جامعه‌ها تفاوت‌های فراوانی با هم دارند، و بنابراین نیازها و غایات آنها هم متفاوت است. چیزی که «برای همه‌ی انسان‌ها خوب» باشد، وجود ندارد. پروتاگوراس تشخیص موقعیت خاص و تجویز بهترین شیوه‌ی عمل برای هر فرد یا جامعه‌ای را کار سوفسطایی می‌دانست؛ همان کاری که پزشک در مورد بیمار انجام می‌دهد.[3] اطمینان دادن به اینکه

---

۱. ترکیبی که، هر چند ممکن است امروزه زشت و ناهنجار بنماید، این نکته را روشن می‌سازد که در اندیشه‌ی یونانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ـ دانستن و بودن ـ را نباید از یکدیگر جدا ساخت.

۲. که در صفحه‌ی ۱۴ کتاب حاضر به عنوان نوع (الف) توصیف شد.

۳. رابطه‌ی سقراط و افلاطون با سوفسطاییان دقیق است. معمولاً گفته می‌شود، در حالی که سوفسطاییان پیرو اصالت تجربه بودند و می‌گفتند امکان ندارد

از فلان شیوه باید پیروی کرد، کار سخنور است. پروتاگوراس هم سوفسطایی بود و هم سخنور، و هر دو را تعلیم می‌داد. احتمالاً صفای درونی خود وی مانع از آن بود که متوجه شود هنر او در دفاع از دو طرفِ هر حُکمی، و قوی‌تر وانمود کردن جنبه‌های ضیعف هر استدلالی، شمشیری دو لبه در دست انسان‌های غیر مهذب است. سخنور میانه‌رو به وسایط خشنود بود و التفاتی به غایات نداشت. او جوانان را با این سخن مفتون می‌ساخت که اگر فقط در هنر اقناع استاد شوند، می‌توانند جهان را زیر پا بگذارند: اینکه آنها با آن جهان چه معامله‌ای بکنند به خودشان مربوط بود.

تعریف کلی‌ای از «خوب» عرضه کنیم زیرا «خوب»، نسبت به افراد و جوامع مختلف و موقعیت‌های آنها، فرق می‌کند، سقراط (و پس از وی افلاطون) تأکید می‌کردند که خوب کلی‌ای وجود دارد، که هر کس به آن علم داشته باشد در همه احوال، کارِ خوب انجام می‌دهد. بدین ترتیب ارسطو (مانند افلاطون در منون) نشان می‌دهد که او بر تعریف کلی آرته [= فضیلت] اصرار می‌ورزد در حالی که گرگیاس ترجیح می‌دهد تک تک فضایل را برشمارد (سیاست ۱۲۶۰ a ۲۷). اما در فایدروس «سخنور واقعی»، یعنی فیلسوفی که تربیت دیالکتیکی دیده است، [و نه سوفسطایی]، با پزشک ماهری مقایسه می‌شود که نه تنها به همه‌ی معالجات علم دارد، بلکه می‌داند که کدام یک از آنها برای بیمار خاصی در چه زمانی و برای چه مدتی مناسب است ـ کسی که، ظاهراً، در سنت تجربی بهترین تعلیمات پزشکی یونان آموزش دیده باشد. در مقابل چنین فردی، سخنور معمولی قرار دارد که «به علت بی‌اطلاعی از دیالکتیک نمی‌تواند طبیعت سخنوری را تعریف کند»؛ او به کسی می‌ماند که با مطالعه‌ی کتابی درباره‌ی داروهای قی‌آور یا مسهل، خود را پزشک می‌نامد، ولی نمی‌داند مصرف آنها در چه شرایطی مناسب است (فایدروس ۲۶۸ a–c، ۲۶۹ b). می‌توان گفت جست و جوی سقراطی برای به دست آوردن تعریف، و به تبع آن دیالکتیک، افلاطونی «تألیف و تقسیم»، بیشتر همگامی با سوفسطاییان و سخنوران و پیشی جستن از آنهاست تا مخالفت با کار آنها. بالاخره، سقراط از تعلیمات آنها در فایدروس ۲۶۹ c به عنوان آموزش مقدماتی ضروری برای یادگیری سخنوری واقعی یاد کرده است، هر چند آن را، خودِ سخنوری کامل ندانسته است (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα). بعدها این مطالب را به صورتی دقیق بررسی خواهیم کرد. مخصوصاً ر ک. به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۸.

ضمیمه

پروتاگوراس، پاره‌ی ۱، در دیلز ـ کرانتس: نکاتی چند در مورد ترجمه

سال‌هاست که بر سرِ ترجمه‌ی سه کلمه از این پاره، اختلاف‌نظر وجود دارد: ἄνθρωπος، ὡς، χρήματα.

۱ـ ἄνθρωπος: آیا پروتاگوراس آن را (الف) به معنی انسان جزوی به کار می‌برد یا (ب) به معنی انسان کلی، یا (ج) از فرق میان آن دو بی‌خبر است؟ درباره‌ی مآخذ قدیمی‌تر رک. به ZN, 1357, n. 1. در گذشته، دست کم اکثر پژوهشگران از (الف) جانبداری می‌کردند، مثل خود تسلر، و اچ. گومپرتس (S. u. R. 222 f., 234 ff.)، اگر چه در صفحه‌ی 217 می‌گوید هیچ‌کس به اندازه‌ی پروتاگوراس در این مطلب متحیر نخواهد ماند)، و نستله (با برخی قیود؛ رک. ویرایش پروتاگوراس از سوی وی، صفحه‌ی 14)، و گرانت (Eth. 1, 135 f.)، و ر. گ. بری (Sextus, Loeb ed. 1, XIV) R. G. Bury، و برنت (Th. to P. 115)، و کمپ‌بل (ed. of Theaet. xxix)، و هاینیمن (N. u. Ph. 117)، و کالوگرو Calogero و آد. لِوی (رک.

.(Untersteiner, *Sophs.* 86 with nn.

معمولاً می‌گویند (ب) را گروته برای اولین بار پیشنهاد کرده است، اما من در کتاب او *Plato*, II, 322 ff. (که تسلر به آن‌جا ارجاع می‌دهد) چنین تفسیری را نمی‌بینم. باید همه‌ی آن قسمت را به طور کامل خواند، ولی شاید 328-9 را بتوان نقل کرد: «اما فعالیت‌های ذهنی ممکن است متنوع باشد، هر فردی بهره‌ی خاصی از آن فعالیت‌ها و نمودهای ناشی از آنها را داراست، که شناسایی‌های او مربوط به آنهاست... ذهن هر انسانی، با موهبت‌های ویژه‌ی خود... در عین حال، حد یا مقیاس است یا حد شناسایی‌های حو پیشتن است.» (ایرانیک از گاتری است.) از سوی دیگر ت. گومپرتس آن را اشکارا به معنی کلی می‌دانست (*G. T.* I, 451): «انسان ... بی‌تردید انسان جزوی نبوده است، بلکه نوع انسان به صورت یک کل مورد نظر بوده است.» اگر تسلر (ZN, 1357) این دیدگاه را درست توصیف کرده باشد که براساس آن به نظر پورتاگوراس «چیزها در ضمن محدودیت‌هایی بر ما عرضه می‌شوند و آنها باید خود را براساس اقتضای طبیعتِ بشر، آشکار سازند»، در آن صورت هیچ مدرکی با آن سازگار نیست.

معتقدین به تفسیر (ج)، که اخیراً خیلی مورد توجه قرار گرفته‌اند، عبارتند از: یوئل (*Gesch.* 703-5)، و اونترشتاینر (*Sophs.* 42, 86 f.)، و کلاسن (*Proc. Afr. Cl. Ass.* 1959, 35)، و کورنفورد (منتشر نشده). برخی از طرفداران، این دیدگاه را با دیدگاه (الف) هماهنگ کرده‌اند: منظور پروتاگوراس انسان جزوی بوده است، اما این تمایز احتمالاً برای او آشکار نبوده است. این نظر کاملاً مقبول می‌نماید، مشروط بر اینکه نفی (ب)، اثبات شده باشد. اچ. گومپرتس، در استدلال خود بر اینکه پروتاگوراس تمایزی میان این دو ننهاده است، می‌گوید هیچ تعارضی میان این دو وجود ندارد، زیرا، اگر آنچه برای یک فرد نمودار می‌شود برای او هست، در آن صورت آن چیزی هم که برای همه‌ی انسان‌ها نمودار می‌شود برای همه‌ی انسان‌ها

هست. این سخن کاملاً درست است، به شرط اینکه پروتاگوراس معتقد به وجود چیزی بوده باشد که برای همه‌ی انسان‌ها به یک صورت نمودار شود. ولی آیا انکار چنین چیزی اساس تعلیمات او را تشکیل می‌دهد؟

حالا می‌توان برای روشن شدن مطلب به سخنان معقول مورخ ادبیات یونان، لسکی، توجه کرد، که در کتاب خود *Hist. Gr. Lit.* p. 345 می‌گوید: «بی‌تردید منظور پروتاگوراس افراد بوده است. کسی که در آن تردید می‌کند یا باید برداشت افلاطون را غلط بداند و یا او را دروغگو بخواند... حتی اگر مصمم باشیم که بر افلاطون اعتماد نکنیم، باز هم ناچاریم به مؤلفان دیگری (ارسطو، سکستوس) وقع نهیم که استعمال کلمه‌ی ἕκαστος به وسیله‌ی آنها نشان می‌دهد که آنها هم جمله را ناظر بر انسان فردی دانسته‌اند.»

۲ـ ὡς ἔστιν: آیا معنی آن فقط «که هستند» است، یعنی ὡς معادل با ὅτι است، یا دارای مفهوم «چگونه هستند» است، و حالت وجود آنها را نیز دربر می‌گیرد؟ گومپرتس و پسرش، با اشاره به تمثیل پاره‌ی ۴ درباره‌ی وجود خدایان، از معنی اول حمایت می‌کنند. (رک. Th. G., *G. T.* I, 452; H. G.,*S. u. R.* 204). استدلال‌های هاینریش Heinrich قطعی به نظر می‌رسد؛ هر چند او اضافه می‌کند که این مسئله، تأثیر زیادی در اصل معنای پاره نمی‌گذارد. فون فریتس (*RE.* XLV. Halbb. 914) نیز همین نظر را پذیرفته، می‌گوید: پژوهشگران کلاسیک مایلند آن را به معنی «که» بگیرید، و فلاسفه به معنی «چگونه». تسلر (ZN, 1355, n. 1) ترجیح می‌دهد که آن را به هر دو معنی بگیرد. یوئل (*Gesch.* 708) نیز بر همین باور است و پاره‌ی ۴ را برهانی بر برداشت دیگر نمی‌داند. اونترشتاینر این برداشت را می‌پذیرد (*Sophs.* 84)، اگر چه تفسیر او با برداشت ظریف وی از μέτρον به عنوان «سلطه» مرتبط است، برداشتی که قبول عام نیافته است. (این برداشت مستلزم ترجمه‌ی سوفوکلس، الکترا، ۲۳۶ τί μέτρον κακότητος ἔφυ به

«چه شیوه‌ای وجود خواهد داشت تا بدان طریق بر گناه چیره شویم؟» است، ایرانیک از اوست.) کالوگرو (ر. ک. Untersteiner, *Sophs.* vol. II, n. 34) طرح این سوآل را غیر واقعی می‌داند، زیرا به نظر او نمی‌توان گفت پروتاگوراس به صورت آگاهانه به فرق میان وجود و ماهیت توجه داشته است. این سخن تاحدودی مثل این است که بگوییم، چون تفاوت‌های موجود در بین همه‌ی معانی λόλος نمی‌توانست در ذهن یک نویسنده‌ی قرن پنجمی به طور آگاهانه حضور داشته باشد، بنابراین وقتی هرودوت می‌گوید ἔλεξε λόγον (۱، ۱۴۱، ۱) معنی ندارد که بپرسیم آیا او از لوگوس معنی داستان را درنظر گرفته است یا یکی دیگر از معانی‌ای که این کلمه می‌تواند داشته باشد: استدلال، عذر، سهم، تعریف یا معنی‌ای غیر از اینها. آنچه معنی را مشخص می‌کند، مناسبت مطلب است.

تردیدی نیست که ὡς می‌تواند به معنی «چگونه» باشد، اما این کلمه به جای ὅτι [= که] نیز به کار می‌رود. از آهنگ این پاره معلوم می‌شود که ὡς به معنی دوم به کار رفته است (مخصوصاً در عبارت منفی ὡς οὐκ ἔστι) و نیز از مقایسه‌ی آن با پاره‌ی ۴، که توضیح رساله‌ی سوفسطایی ـ بقراطی *De arte*، فصل ۲ (IV، ۴ لیتره) را بر آن افزود *De arte*, τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἄν τις οὐσίαν θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡ ἔστιν، که طبیعی‌ترین معنای ὡς در آن یقیناً همان «که» است.

در این قسمت، تا این‌جا فقط کلمه‌ی ὡς را مورد بحث قرار دادیم، اما کلمه‌ی ἔστι نیز به همان اندازه توضیح دادنی است. من، مانند دیگر پژوهشگران، تاکنون براساس این فرض، مشی کرده‌ام که اولین، اگر چه نه یگانه معنی εἶναι در آن هنگام که بدون محمول به کار رود «وجود داشتن» است، اما سی. اچ. کان C. H. Kahn اصرار دارد که معنی اصلی آن «وجود داشتن» نیست بلکه «چنین بودن»، یا «به جا بودن»، یا «درست بودن» است.» به نظر وی این معنی با تفسیر افلاطون از پاره سازگار است: «هر چیزی

هر گونه که بر من نمودار می‌شود، برای من همان‌گونه است»، و همین‌طور. «اگر ما اطلاق کلی *einai* را بفهمیم، تفسیر افلاطون کاملاً طبیعی و معقول خواهد شد... این لفظ برای اثبات کلی یک مطلب، یعنی «چیزی که هست» یا «چیزی که بجاست» به کار می‌رود. پس اطلاق وجودی آن برای یک حکم اثباتی مثل «اتم‌ها و خلأ هستند»، مورد خاصی از بیان واقعی کلی است که پروتاگوراس از عبارت *hōs esti* قصد کرده است. اگر انسان مقیاس همه‌ی چیزهاست، «که چنین هستند یا چنین نیستند»، پس او به همان‌گونه معیار هستی و نیستی اتم‌هاست که معیار سرد بودن یا سرد نبودن باد است. نگاه کنید به مقاله‌ی او در *Foundations of Language*, 1966 مخصوصاً صفحه‌ی 250.[1] (اما روشن خواهد شد که من با سخن او در صفحه‌ی 262 کاملاً موافق نیستم که می‌گوید پروتاگوراس، «فیلسوفی است دارای عقل متعارف».

۳ـ χρῆμα: این واژه کاربرد بسیار گسترده‌ای دارد، و دارای معانی بسیار متنوعی است، از الهام و وحی تا پول (در هرودوت، ۳، ۳۸، ۳ به همین صورت مفرد به کار رفته است، اگر چه عموماً به صورت جمع استعمال می‌شود). اخیراً بر رابطه‌ی ریشه‌شناختی آن با χρῆσθαι تأکید کرده‌اند و آن را به معنیِ کلیِ «چیزی که کسی به کار می‌برد»، و بنابراین رابطه‌ی نزدیکی با انسان دارد، درآورده‌اند (Nestle, *VMzuL*, 271). اونترشتاینر (*Sophs.*, 79) آن را به معنی «همه چیزهایی» می‌داند «که نام عمل یا تجربه را می‌توان بر آن نهاد.» وی معانی ممکنِ کلمه را مورد بررسی قرار می‌دهد، اما کار او بسیار ناقص است. (درباره‌ی تفسیر اونترشتاینر از کل این پاره، داوری هولند R. F. Holland در *CQ*, 1956، تند، ولی عادلانه است.) به معانی زیر (که همه به‌آسانی در *LSJ* یافته می‌شود) در بررسی او اشاره نشده است.

---

۱. کاربرد εἶναι و πρᾶγμα را در بحث ارسطو از ψεῦδος (مابعدالطبیعه ۱۷ ۱۰۲۴ b و بعد) می‌توان تأییدی برای نظریه‌ی او دانست.

(الف) در حالت جمع هر چیزی که برای انسان خوب یا مفید باشد. رک. کسنوفون، اوکونومیکوس ، ۱، ۸ـ۷، عبارتی که قوی‌ترین پشتیبان نظریه‌ی نستله است، اگر چه خود وی در این رابطه اشاره‌ای به آن نکرده است. در هر حال این معنی، فقط یکی از معانی متعدد کلمه، و ظاهراً مختص به حالت جمع است.

(ب) مواردی که امکان حذف آن هست: δεινόν τι χρῆμα ἐποιεῦντο πικρόν، «آنها آن را وحشتناک یافتند» (هرودوت، ۸، ۱۶، ۲)؛ τι μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι «به نظر من غیر قابل قبول می‌آید» (افلاطون، گرگیاس ۴۸۵ b)؛ τί χρῆμα λεύσσω، «چه می‌بینم؟» (آیسخولوس، خوئفوروئه، ۱۰ و جاهای دیگر)؛ در اوریپید، الکستیس، ۵۱۲، τί χρῆμα به معنی «چرا؟»، «برای چه؟» است.

(ج) به صورت زاید: ὑὸς μέγα χρῆμα، «گراز بزرگی» (هرودوت، ۱، ۳۶، ۱)؛ λιπαρὸν τὸ χρῆμα τῆς πόλεωss «چه شهر زیبایی!» (آریستوفانس، پرندگان ، ۸۲۶)؛ و به صورت مکرر: τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὅσον، «شب‌ها چقدر طولانی هستند!» (آریستوفانس، ابرها، ۲).

(د) کار (در انگلیسی business) به معنی وسیع محاوره‌ای آن. ἅπαν τὸ χρῆμ' ἥμαρτε «او کل کار را خراب کرد [بد اداره کرد]» (سوفوکلس، تراخینیائه، ۱۱۳۶)؛ κακὸν τὸ χρῆμα، «آن کارِ بدی است» (سوفوکلس، فیلوکتتس، ۱۲۶۵)؛ اونترشتاینر به این دو عبارت اشاره می‌کند، ولی کلمه‌ی χρῆμα را در هر دو به معنی «اتفاقی» می‌داند «که برای کسی پیش آید χρῆται».

(ه) مواردی که آن را فقط به «چیز» می‌توان ترجمه کرد: κοῦφον χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν «شاعر موجودی است سبکبار و سکبال، و چیزی است مقدس» (افلاطون، ایون ۵۳۵ b). افلاطون در توضیح جمله‌ی پروتاگوراس (کراتولوس ۳۸۶ e ـ ۳۸۵ a) آن را با

πρᾶγμα یکی می‌گیرد، کلمه‌ای که مثل کلمه‌ی مورد بحث ما از مبدأ اشتقاق خود بیگانه گشته و فقط به معنی «چیز موجود» به کار برده شده است.

(و) عدد، مقدار: χρῆμα πολλὸν τι χρυσὸν، «تعداد زیادی کشتی» (هرودوت، ۶، ۴۳، ۴) χρῆμα πολλὸν νεῶν، «مقدار زیادی طلا» (همان، ۳، ۱۳۰، ۵).

بی‌تردید χρῆμα را در همه‌ی این موارد می‌توان دارای نوعی رابطه با انسان دانست (چه چیزی که ما از وجود آن آگاهی داریم این رابطه را ندارد؟)، اما خیالبافی است که بگوییم منظور پروتاگوراس این رابطه بوده است، و می‌توان گفت هیچ کلمه‌ای به اندازه‌ی «چیز thing» منظور او را نمی‌رساند. در اینکه «چیزها»، گرما و سرما، عدالت و ظلم را نیز شامل می‌شوند، تردیدی نیست، اما پروتاگوراس (۳۳۰ c و d) نشان می‌دهد که یونانیان اینها را نیز چیزهای موجود (πράγματα) تلقی می‌کردند. χρήματα برای پروتاگوراس همان چیزهایی هستند که برای متفکر معاصر او، آناکساگوراس، بودند: یعنی آنها هم «اضداد» را شامل می‌شدند و هم چیزهای انضمامی را. لازم نیست دسته‌ی اخیر را براساس این استدلال کنار بگذاریم که انسان نمی‌تواند مقیاس وجود درخت و سنگ واقع شود (کاری که نستله انجام داده است، *V MzuL*, 271): بنا به فلسفه‌ی «وجود، ادراک شدن است *esse est percipi*» چنین کاری از انسان ساخته است. اما زیاد لازم نیست از این شیوه‌ی تفکر پیروی کنیم، زیرا همه‌ی مثال‌هایی که افلاطون و ارسطو زده‌اند از کیفیات یا صفات هستند. و پروتاگوراس، که معلم سیاست و اخلاق و سخنوری بود، فقط با این امور می‌توانست سر و کار داشته باشد.

۳. گرگیاس

گرگیاس ابتدا آموزگار سخنوری بود؛ او در به کار بردن استدلال‌های مبتنی بر احتمالات با همشهری خود تیسیاس همداستان بود.[۱] او کتاب‌های تعلیمی این هنر را نوشت (صفحه‌ی ۸۹ یادداشت ۱ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)، که یحتمل عمدتاً سخنرانی‌های الگویی بوده است که شاگردان حفظ می‌کردند، زیرا ارسطو (مغالطات سوفیستی، ۱۸۳b۳۶) می‌گوید: «روش او در تعلیم، چنین بوده است. نمونه‌های زنده‌ی این کتاب‌ها، هِلن و پالامدس (پاره‌های ۱۱ و ۱۱a) هستند،[۲] و هلن را به حق با وصف «مقاله‌ای

---

۱. افلاطون، فایدروس ۲۶۷ a. لسکی (*HGL*, 351) می‌گوید تیسیاس «یقیناً در سفر گرگیاس به آتن» جهت شفاعت برای مردم لئونتینی «همراه او بوده است.» شایَد چنین باشد، اما یگانه مدرک او سخن تأیید نشده‌ای در کتاب راهنمای پائوسانیاس است که در قرون دوم میلادی برای کسانی که در یونان مسافرت می‌کنند نوشته است (۶، ۱۷، ۸). رک. *RE*, 2. Reihe, IX. Halbb. 140. گرگیاس و تیسیاس بایستی دقیقاً معاصرِ هم بوده و در دهه‌ی ۴۹۰-۴۸۰ متولد شده باشند.

۲. در مورد ویژگی و اصالت این دو سخنرانی رک. Dobbson, *Orators*, 17؛ Joël, *Gesch.* 657 ff.؛ H. Gomptrz, *S. u. Rh.* 3 ff.؛ Schmid, *Gesch.* 72, n. 2؛ Unterstemer, *Sophs.* 95 و منابع دیگری که در n.

در ماهیت و قدرت لوگوس» توصیف کرده‌اند (Versényi, *Socr. Hum.* 44)، که در آن اثبات می‌کند که «سخن، فرمانروایی مستبد است»، و (همان‌طور که گرگیاس بارها می‌گفت، افلاطون، فیلبوس ۵۸ a-b): «هنر اقناع، عالی‌ترین و بهترین هنرهاست، زیرا همه چیز را با تسلیم ارادی، برده‌ی خویش می‌سازد، نه با اِعمال قدرت.» قدرت سخن، چنان مقاومت‌ناپذیر است که اگر هلن با رضایت خود تسلیم روابط نامشروع شد، چنان است که گویی با زور به این کار وادار شده است. لوازم معرفت‌شناختی این نظریه را قبلاً بررسی کردیم (صفحات ۹۷ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)، و حالا باید به مطالب اثر دشوار او، یعنی رساله‌ی درباره‌ی ناموجود، یا درباره‌ی طبیعت بپردازیم. الیائیان، با تعریف ابتدایی خویش از لفظ «موجود» به عنوان چیزی واحد و ثابت و بی‌زمان، مردان عمل‌گرایی چون پروتاگوراس را به قطب مخالف خود کشانده بودند، یعنی به ذهن‌گرایی‌یی

---

2 در p. 99 کتاب اونترشتاینر آمده است. امروزه عموماً آن دو را اصیل می‌دانند. درباره‌ی تاریخ نگارش آنها رک. به کالوگرو در *JHS*, 1957, 1, p. 16 و یادداشت 23 همان صفحه. ای. ماس E. Maass تاریخ پالامدس را قبل از ۴۱۱ می‌داند (*Hermes*, 1887, 576). پرئوس Preuss می‌گوید هلن در ۴۱۴، بین زنان تروایی و هلن اوریپید نوشته شده است (*De Eur. Hel.* Leipzig, 1911) و فولنتس آن را قبل از زنان تروایی می‌داند (*Nachr. Gött. G e s* 1920, 166). جای تعجب نیست که سخنان هلن در زنان تروایی (۶۵-۹۱۴) تا حدودی متأثر از سخنانی است که گرگیاس در همین زمینه از زبان او نقل می‌کند. در نمایشنامه‌ی اوریپید، هلن ناگهان به هکوبا می‌تازد و او رامقصر گرفتاری‌های خود می‌داند زیرا پاریس را او زاده است (!)، و تا آن‌جا پیش می‌رود که آفرودیت را نکوهش می‌کند. همخوانان به هکوبا متوسل می‌شوند تا πειθώ این «زن شرور را که نمی‌داند چگونه سخن گوید» ابطال کنند. خود گرگیاس هلنا را παίγνιον می‌نامد، که بهترین تفسیر آن احتمالاً از آن ورسنی است (*Socr. Hum.* 43 f.): بی‌تردید بیان آن را نباید به طور جدی برای هدف ظاهری آن دانست (برای گرگیاس مهم نیست که هلن شخصیتی مقبول است یا مطرود)، بلکه او آن را برای عرضه‌ی دیدگاه‌های خود در مورد λόγος و πειθώ ایراد کرده است.

که هرگونه موجود به معنای الیایی را انکار می‌کرد. افلاطون، که معتقد بود هر تبیینی از پدیدارها بایستی موجودی ثابت و ازلی را در ورای آنها در نظر بگیرد، سوفسطاییان را «که در تاریکی ناموجود پناه گرفته‌اند» در برابر فیلسوفان قرار می‌دهد، کسانی که «مشغول تحقیق در طبیعت موجود هستند» (سوفسطایی a ۲۵۴). همان‌طور که ارسطو گفته است (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۶b ۱۴)، منظور او این است که سوفسطاییان فقط موجود عرضی را در مقابل موجود جوهری قبول می‌کردند، یعنی موجود مشروط و نسبی را در برابر موجود مستقل و مطلق. وقتی پارمنیدس استدلال متقابل خود را به صورتی خام انجام می‌داد امکان این گونه تمایزهای مفید فراهم نبود، و فقط افلاطون و ارسطو بودند که این تمایزها را به وجود آوردند. بی‌تردید چیزی که در جمله‌ی پروتاگوراس «آنچه بر من نمودار می‌شود و برای من هست» به صفت هستی متصف می‌شود، از وجود به معنی الیایی یا افلاطونی بهره‌ای ندارد (زیرا چیزی را که آنها «موجود» می‌نامند، هرگز به حواس نمی‌توان ادراک کرد)، و گرگیاس با چیزی مخالفت نموده که کسی آن را نگفته است، و با این سخن جسورانه‌ی خویش که «هیچ چیز وجود ندارد»، نظر الیاییان را تقویت کرده است نه تضعیف.

خود رساله در دست نیست، اما دو تفسیر[1] او می‌خواست سه چیز را اثبات کند: (الف) چیزی وجود ندارد، (ب) اگر هم چیزی وجود داشته باشد

---

۱. سکستوس، بر ضد دانشوران، ۷، ۶۲ و بعد، ملیسوس، کسنوفانس و گرگیاس، ۹۷۹a ۱۱ تا ۹۸۰b ۲۱. هر دو تفسیر به صورت ترجمه شده به زبان ایتالیایی در اونترشتاینر *Sof.* II, 36 ff. یافته می‌شوند، و سکستوس در دیلز ـ کرانتس، گرگیاس، پاره‌ی ۳. برای داوری موجز درباره‌ی رابطه‌ی میان آن دو، و ارجاع به برخی از مباحث فراوان پیشین رک. Lloyd, *Pol. & An.* 115؛ و نیز به Untersteiner, *Sophs.* 96 f. و Sicking *Mnem.* 1964, 227 ff. بروکر W. Bröcker در 1958 و *Hermes*, سعی کرده است نشان دهد که وقتی سکستوس را با *MXG* مقایسه می‌کنیم، ارزش خود را، به عنوان یک منبع مستقل، از دست می‌دهد.

انسان نمی‌تواند آن را ادراک کند، (ج) اگر هم کسی بتواند آن را ادراک کند، نمی‌تواند ادراک خود را به دیگران منتقل سازد. مباحث فراوانی صورت گرفته است که آیا گرگیاس قصد طنز و تمسخر داشته است، یا واقعاً بحث فلسفی جدی انجام داده است،[1] برخی از براهینِ آن به دست ما رسیده است، یکی در کتاب کوچکی است که به ارسطو منسوب است، به نام درباره‌ی ملیسوس، کسنوفانس و گرگیاس (= *MXG*) و دیگری در سکستوس. آن دو همیشه با هم سازگار نیستند، و این قسمت در *MXG*، دارای بریدگی‌ها و افتادگی‌هاست، اما از بینابین آن دو، برداشت خوبی از استدلالی که گرگیاس اقامه کرده است به دست می‌آید. ولی اشتباه است که بگوییم تقلید و تمسخر نمی‌تواند با قصد جدی سازگار باشد. هدف گرگیاس منفی بود، اما غیر جدی نبود. اثبات بطلان منطق الیایی، و مخصوصاً منطق پارمنیدسی، (بطلان استدلال از خودِ «آن هست» و «آن نیست») هم برای عقل متعارف حایز نهایت اهمیت است و هم برای نظریه‌ی سخنوری. گرگیاس نمی‌خواست وجود همه چیز را، البته وجودی که انسانِ متعارف در نظر دارد، انکار کند؛ هدف او این بود که نشان دهد با آن نوع استدلال‌هایی که پارمنیدس به کار برده است، به همان آسانی می‌توان «آن نیست» را اثبات کرد که «آن هست» را. واژگونه کردن استدلال‌های پارمنیدس یقیناً جالب است، و یکی از توصیه‌های او به شاگردانش را به خاطر می‌آورد: «خراب کردن

---

۱. برای آشنایی با این مباحث رک. Untersteiner, *Sophs.* 163-5, kerferd, زی کینگ *Phronesis*, 1955, 3, n. 1, Sicking, *Mnem.* 1964, 225-7. به حق می گوید «به هیچ وجه قرینه‌ی مشخصی وجود ندارد تا از روی آن داوری کنیم که آیا او این سخنان را به جد گفته است یا به هزل»؛ و کالوگرو در *JHS*, 1957, 1, 16, n. 22، با ارجاع به بخشی که در *St. sul Elent.* درباره‌ی گرگیاس هست، می گوید «آن نه طنز است و نه تمرین، بلکه یک تعلیق به امر محال مهم و نیشدار درباره‌ی فلسفه‌ی الیایی است (مخصوصاً فلسفه‌ی زنون)»، ولی به نظر من، استدلال گرگیاس، بیشتر متوجه پارمنیدس است تا زنون؛ بی تردید نیشدار خواندن این استدلال صحیح است.

جدیت خصم با خنده‌ی بلند، و خنده‌ی او با جدیت» (پاره‌ی ۱۲).

خودِ عنوان کتاب، برای تقلیدی دانستن آن کافی است. سیمپلیکیوس، که اولین منبع شناخت ما به کتاب‌های پارمنیدس و ملیسوس است، می‌گوید آن دو، کتاب خود را «درباره‌ی طبیعت» نامیدند، و ملیسوس «درباره‌ی طبیعت یا چیزی که هست» (تفسیر درباره‌ی آسمان، ۵۵۹، ۵۵۷). با توجه به موضوع کتابِ پارمنیدس، به خوبی می‌توان گفت که عنوان کامل کتاب او نیز همین بوده است. نام «درباره‌ی طبیعت» به آثار اکثر فیلسوفان طبیعیِ پیش از سقراطی، یا توسط خودشان و یا از سوی معاصران آنها، نهاده می‌شد، و گرگیاس با گفتن اینکه «چیزی وجود ندارد»، فرضیه‌ای را که زیربنای تمامی نظام‌های آنها بود، انکار می‌کرد، یعنی این فرضیه را که در ورای پدیدارهای متغیر و در حالِ «شدن»، یا نمودارها، جوهر یا جواهری وجود دارد، که طبیعت اشیا است، از نامتناهی آناکسیمندر گرفته تا هوای آناکسیمنس، و «اصول» چهارگانه‌ی امپدکلس، و اتم‌های دموکریتوس. براساس نظریه‌ی گرگیاس تمام «طبیعت‌های» پایدار رخت برمی‌بندند؛ اما ظاهر استدلال‌های او نشان می‌دهد که لبه‌ی تیز آنها مخصوصاً متوجه پارمنیدس و پیروان اوست، و نشان می‌دهد که بر پایه‌ی استدلال خود آنها به همان آسانی می‌توان نقیض X را اثبات کرد که خود X را.[1]

---

۱. این سخن دست کم در مورد قسمت اول رساله، که اثبات می‌کند «هیچ چیز نیست» صادق است؛ از خلاصه‌های موجود، معلوم می‌شود که این قسمت طولانی‌ترین و مهم‌ترین بخش رساله بوده است. کرفرد (همان، ۱۵) می‌گوید نمی‌توان گفت گرگیاس می‌توانست استدلال خود را به شیوه‌ی مشخصی پیش برد، زیرا پس از آنکه «اصل مسلم قاطعی» را بیان می‌کند آن را انکار می‌کند و بر ضدش سخن می‌گوید: یک استدلال، مبتنی بر امتناع این قول است که آنچه هست موجود نمی‌شود، اما استدلال بعدی با این عبارت شروع می‌شود که «و نه آنچه هست موجود می‌شود، زیرا ...»، و به مستدل ساختن آن می‌پردازد. اما آن «اصل مسلم قاطع» از پارمنیدس است، و تقلیدِ تمسخری

یک شاهد [بر این امر] داریم که، اگر فقط به دلیل معاصر بودن او هم باشد، نمی‌توان آن را نادیده گرفت، اگرچه درباره‌ی اهمیت توصیف‌های انتقادی او از کتاب درباره‌ی ناموجود اظهارنظرهای متفاوتی صورت گرفته است. یعنی ایسوکراتس، که با وجود اینکه خیلی جوان‌تر از گرگیاس است، تا حدود بیست سالگی شاگرد او بوده است (Münscher, *RE*, IX, 2152). او در آغاز کتاب خود، هلن، از همه‌ی تناقض‌فروشان و مجادله‌جویان انتقاد می‌کند. آنها حتی اصالت هم ندارند، زیرا پروتاگوراس و دیگر سوفسطاییان زمان او می‌توانستند این کار را به صورت بهتری انجام دهند.

> چه کسی می‌توانست بر گرگیاس پیشی گیرد، کسی که با جسارت تمام گفت هیچ چیز وجود ندارد، یا بر زنون که سعی کرد نشان دهد که چیزهای واحد می‌توانند هم ممکن باشند و هم ممتنع، یا بر ملیسوس که با وجود کثرت بی‌شمار اشیا سعی کرد ثابت کند که همه چیز یکی است؟ آنچه آنها اثبات کردند این بود که به آسانی می‌توان بر هر امر دلخواهی استدلال دروغین جعل کرد.

در آنتی دوسیس (۹ـ۲۶۸) نیز انتقادهای مشابهی از «سوفسطاییان گذشته» به عمل می‌آورد، که از میان آنها یکی گفته است چیزهای بیشماری وجود دارد، امپدولکس چهار چیز را اصل دانسته است (که دو مورد از آنها مهر و کین است)، ایون فقط سه چیز را اصیل دانسته، آلکمائون دو چیز را، پارمنیدس و ملیسوس یک چیز را، و گرگیاس هیچ کدام را. او کارهای آنها را به نیرنگ‌های جادویی تشبیه می‌کند که هیچ ارزش واقعی ندارد، ولی توجه آدم‌های ابله را به خود جلب می‌کند. برخی‌ها گفته‌اند، چون ایسوکراتس در این انتقادها، بی‌هیچ تردیدی گرگیاس را در ردیف الیاییان و

خوبی است که ابتدا آن را مقدمه‌ی استدلال خود قرار دهیم و سپس نفی کنیم.

فیلسوفانی از قبیل امپدوکلس قرار داده است، باید «هیچ چیز وجود ندارد» او را یک نظریه‌ی فلسفی جدی به حساب آوریم. ولی شاید لازم باشد ارزش بیشتر را به این طرفِ سخن ایسوکراتس بدهیم که حتی فیلسوفان را نیز نیرنگ بازانی می‌داند که حاضرند باطل‌ترین فرضیه را موجه سازند.[1] به‌نظر خود او، که در چندین مورد ابراز شده است، فلسفه بایستی از این‌گونه تفکرات نظری بی‌پایه روی گرداند و گرگیاس با رضایت دادن به استعمال استدلال‌های آنها، خود را محکوم ساخته است. سکستوس، گرگیاس را از جمله کسانی می‌داند که معیار ثابت داوری (کریتریون) را انکار کردند، ولی می‌گوید شیوه‌ی انکار او با شیوه‌ی پروتاگوراس فرق داشت؛ وی پس از مرور استدلال‌های او چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «اینها مشکلاتی هستند که گرگیاس مطرح می‌سازد؛ اینها وجود معیار را طرد می‌کنند، زیرا چیزی که نه وجود دارد و نه شناختنی است و نه طبیعتی دارد که بتوان بر دیگری توضیح داد، نمی‌تواند معیاری داشته باشد.» گرگیاس و پروتاگوراس به نتیجه‌ی واحدی می‌رسند، و اگر بتوان از چیزی به نام دیدگاه کلی سوفیستی سخن گفت، آن همان انکار «معیار» است. من و تو نمی‌توانیم، با مقایسه و بررسیِ تجربه‌هایمان، آنها را تصحیح کنیم و به شناسایی واقعیتی نهایی‌تر از این تجربه‌ها دست یابیم، زیرا چنین واقعیت ثابتی وجود ندارد تا کسی آن را بشناسد. در حوزه‌ی اخلاق نیز، تمسک به هیچ معیار یا اصلی ممکن

---

۱. ر. ک. به دودس *Gorg.* 8، که دیدگاه‌های اچ. گومپرتس *S.u.Rh.* 30 f. را دوباره مطرح می‌کند. من اعتراف می‌کنم که این دیدگاه را به آسانی نمی‌توانم بپذیرم، زیرا (اگر ایسوکراتس رساله‌ی گرگیاس را عرضه داشت طعنه‌آمیزِ استدلال الیاییان می‌دانست، بی‌تردید باید او را همرأی خودَ به حسابَ می‌آوردَ نه اینکه در ردیف دیگران قرار می‌داد و به باد انتقاد می‌گرفت. اما او قبل از هر چیز، یک طرفدار بود، و می‌خواست مطالب را به گونه‌ای درآورد که با هدفش سازگار سازد. انتقاد او از گرگیاس این بود که با اعتراض کردن به فیلسوفان و رد نظریات آنها به شیوه‌ی خودشان، خود را نیز در زمره‌ی آنان قرار داده است.

نیست، و یگانه قاعده این است که در هر لحظه‌ای به نحوی عمل کنیم که سودمندتر از سایر انحا به نظر می‌رسد. این تحصل گرایی هم به خودی خود مهم است و هم از لحاظ واکنشی که در متفکران بزرگی چون سقراط و افلاطون ایجاد کرد.

حالا وقت آن است که به برخی از استدلال‌های رساله‌ی درباره‌ی ناموجود نظر اندازیم. آنچه ذیلاً می‌آید تفسیر کامل آنها نیست، اما برای شناساندن آنها کافی است.[1] لازم است به عنوان مقدمه گفته شود که نظریه‌ی پارمنیدس فقط مبتنی بر یک فعل یونانی (εἶναι) است که هم به معنی «بودن» است (رابطه‌ی میان موضوع و محمول، افراد یک نوع، این همانی و غیره را نشان می‌دهد) و هم به معنی «وجود داشتن». هر کدام از این دو را که در ترجمه به کار بریم، اصل یونانی آن همان یک کلمه است.[2] (الف) هیچ چیز وجود ندارد. اگر چیزی وجود داشته باشد یا موجود است یا ناموجود یا هر دو. ناموجود وجود ندارد («آنچه نیست نیست»). این را کاملاً می‌توان بدیهی دانست، اما گرگیاس به طوری در قالبی برتر از قالب پارمنیدسی به استدلال می‌پردازد: از آن حیث که آن را نابود می‌دانیم نیست، یعنی وجود ندارد؛ اما از آن حیث که ناموجود است، هست، یعنی وجود دارد. اما بودن و نبودن همزمان باطل است، پس ناموجود نیست [وجود ندارد]. منظور او را باید اینگونه توضیح داد که با گفتن اینکه چیزی «X است»، X هر چیزی که می‌خواهد باشد، شما بودن را به آن نسبت می‌دهید؛ و چون به نظر پارمنیدس «بودن» فقط یک معنی دارد، یعنی «وجود داشتن»، شما می‌توانید

---

۱. بررسی کاملی در Untersteiner, *Sophs.* 145-58 صورت گرفته است نیز ر. ک. Freeman, *Comp.* 359-61، و Bröcker, *Gesch. d. Phil. vor Sokr.* 115-18. یکی از بهترین مقاله‌ها در این موضوع، در زبان انگلیسی، که امروزه هیچ مورد توجه قرار نمی‌گیرد، مقاله‌ای گرانت I, *Ethics*, 137-42 است.

۲. قابل مقایسه با «است» و «هست» فارسی، و «کان ناقصه» و «کان تامه»ی عربی. م.

بر پایه‌ی مقدمات خود او، ضد آن چیزی را که می‌گوید اثبات کنید. در ضمن گرگیاس انتقاد او را از توده‌ی عوام که می‌گویند بودن و نبودن هم یکی هستند و هم متفاوت از هم (پاره‌ی ۶، ۶) علیه خود وی به کار می‌برد.

موجود هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر وجود داشته باشد یا باید قدیم باشد یا حادث یا هر دو. استدلال بر اینکه موجود نمی‌تواند قدیم باشد مبتنی بر یکی دانستن موجود زمانی با بی‌نهایت مکانی است و در نتیجه می‌گوید «آنچه هست» نمی‌تواند بی‌نهایت باشد. از آن‌جا که این سخن مورد اعتقاد ملیسوس بود و نیز او از طریق خلط میان امر زمانی و امر مکانی به این نتیجه رسیده بود، یحتمل که در این مورد، او هدف نکته‌پردازی‌های سوفیستیِ گرگیاس بوده باشد. گرگیاس در استدلال بر اینکه موجود نمی‌تواند حادث باشد به پیروی از پارمنیدس پاره‌ی ۸، ۷ و بعد می‌گوید آن را نمی‌توان از آنچه هست یا آنچه نیست به دست آورد. به علاوه، لازم است موجود یا واحد باشد یا کثیر. اگر واحد باشد، باید دارای کمیت، بُعد یا امتداد، اندازه و جسمیت باشد، ولی در این صورت تقسیم‌پذیر خواهد بود، نه واحد. این را هم می‌توان استدلالی الیایی دانست، زیرا زنون به همان شیوه‌ی استدلال متوسل شده است (پاره‌های ۱ و ۲)، و با توجه به قطعه‌ای از *MXG* (۹۷۹b ۳۶) به نظر می‌رسد که منظور گرگیاس همین بوده است. موجود، کثیر هم نمی‌تواند باشد، زیرا کثیر از واحدها تشکیل شده است، بنابراین اگر واحد وجود نداشته باشد، کثیر هم وجود نخواهد داشت.

و نیز موجود و ناموجود نمی‌توانند هر دو وجود داشته باشند.[1] پس از

---

۱. البته لوکیپوس و دموکریتوس بودند که در دام زبان پارمنیدسی افتادند و گفتند موجود و ناموجود هر دو وجود دارند و منظور آنها از این دو واژه ذرات جسمانی و خلأ بود. یحتمل که گرگیاس آن دو را در نظر داشته باشد، اما طبیعت «براهین» او نشان می‌دهد که هدف اصلی وی در همه جا الیاییان است. مقایسه کنید با Mondolfo, *Problemi*, 180 که در Untersteiner, *Sophs.* 168, n. 32 نقل شده است.

آنچه گفتیم، این سخن کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد، اما گرگیاس از شوخی با پارمنیدس لذت می‌برد. اگر چه او قبلاً نشان داده است که (الف) آنچه نیست و (ب) آنچه هست وجود ندارد، حالا «ثابت می‌کند» که این دو با هم نیز وجود ندارند. اگر هر دو وجود داشته باشند از حیث وجود هر دو عین هم خواهند بود؛ و چون آنچه نیست وجود ندارد، و آنچه هست از این حیث مثل اوست، پس آنچه هست نیز وجود ندارد.[1]

گرگیاس در اثبات فرضیه‌های دوم و سوم، پا از الیاییان فراتر می‌نهد، و استدلال‌های او تاحدودی جالب‌تر از مورد اول هستند.

(ب) اگر چیزی وجود داشته باشد نمی‌تواند مورد شناسایی یا اندیشه‌ی انسان قرار گیرد. ما بی‌تردید درباره‌ی چیزهایی هم که وجود ندارند فکر می‌کنیم، مثل گردونه‌های دریاپیما و انسان‌های پرنده؛[2] و مطابق گزارش سکستوس، گرگیاس عکس آن را اظهار داشته و مورد اثبات قرار داد، اگر

---

۱. اونترشتاینر *Sophs.* 146 در تفسیر آن می‌گوید: «نسبت وجود به موجود و ناموجود سبب می‌شود که آن دو را «از حیث وجود» یکی بدانیم: بنابر موجود در وجود ناموجود که همان ناوجود است مستهلک می‌شود؛ بنابراین موجود هم مثل ناموجود وجود نخواهد داشت. شاید این بهترین تفسیر باشد. البته در بیان استدلالی که فاقد معنی است. اینکه آنچه نیست وجود ندارد در بررسی سکستوس به نام ὁμόλογον (مسلم، یا اصل همگانی) نامیده شده است و به نظر می‌رسد که از خود عبارت نیز معلوم می‌شود، اگرچه این امر گرگیاس را از «اثبات» آن باز نمی‌دارد.

۲. احتمالاً گرگیاس ἀπάτη [گردونه‌ی بالدار] تراژدی را پیش چشم داشته است. مقایسه کنید با پاره‌ی ۲۳. (گرکه Gercke و به تبع او اونترشتاینر در *MXG* 980 a 9، به جای ἀπατᾶν، ἅπαντα را قرار داده‌اند.) اونترشتاینر (*Sophs.* 171, n. 71) به دختران دریایی Oceanides ایسخولوس که دریا را با گردونه‌های بالداری طی می‌کنند πτερύγων θοαῖs ἁμίλλαις (پرومته، ۱۲۹؛ در *MXG*, 80 a 12 ἁμιλλᾶσθαι ἅρματα آمده است) و به بلروفون Bellerophon در اوریپید اشاره می‌کند. (چرا دائه‌دالوس Daedalus نه؟ سوفوکلس نمایشنامه‌ای به این نام نوشته است، و بالاخره اینکه پگاسوس Pegasus بود که پرواز کرد، نه بلروفون، مگر بالعرض.)

چیزهایی که به اندیشه درمی‌آیند و جود ندارند، پس موجود مورد اندیشه قرار نمی‌گیرد. او ممکن است کسی را مسخره می‌کرده است که چنین سخنی را بر زبان آورده است، اما به احتمال زیاد استدلال او این بوده باشد که، اگر اندیشه‌ی ما درباره‌ی یک چیز برای وجود آن کافی نیست، پس حتی اگر چیزی را واقعی بدانیم، راهی برای تمیز آن از غیر واقعی نداریم.[1] گرگیاس درواقع «معیار را انکار کرده است.» ملیسوس، کسنوفانس، گرگیاس (۹۸۰a۹ و بعد) تفسیر بهتری به دست می‌دهد، مشروط بر اینکه افتادگی‌های آن به طرز مناسبی بازسازی شوند. اگر هر چیزی که مورد اندیشه قرار گیرد وجود دارد (چنان که پارمنیدس بارها آن را گفته است، پاره‌های ۲، ۷؛ ۶، ۱)، پس هیچ چیز، غیر واقعی نیست، حتی این سخن که گردونه‌ها دریا می‌پیمایند. [به خوبی می‌توان این سخن را باطل دانست.] ما نمی‌توانیم به حواس برگردیم، زیرا حواس فقط در صورتی شایسته‌ی اعتمادند که به وسیله‌ی اندیشه کنترل شوند، و قبلاً دیدیم که خود اندیشه، اعتماد را نشاید.

(ج) حتی اگر بتوان چیزی را شناخت، نمی‌توان آن را به دیگری منتقل ساخت. این نظریه، عمدتاً مبتنی بر نکته‌ای است که استاد گرگیاس، امپدوکلس، بر آن تأکید می‌ورزید، و آن اینکه هر حسی متعلقات مخصوصی دارد و نمی‌تواند متعلقات سایر حواس را باز شناسد (تئوفراستوس، درباره‌ی احساس، ۷). اگر چیزهایی بیرون از ما وجود داشته باشند، متعلقات

---

۱. تفسیر آد. لوی بدین قرار است؛ ر. ک. Untersteiner, *Sophs.* 152 f. احتمال صحت این تفسیر را *P. H.* ۲، ۶۴ بیشتر می‌سازد، آن‌جا سکستوس به احتمال زیاد با مد نظر داشتن گرگیاس، و یا حتی بدون توجه به او می‌گوید:

εἰ δέ τισίν [sc. αἰσθήσεσι καί διανοίαις κρινοῦσι τὰ πράγματα], πῶς κρινοῦσιν ὅτι ταῖσδε μὲν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ‹τῇδε› τῇ διανοίᾳ προσέχειν δεῖ, ταῖσδε δ' οὔ, μὴ ἔχοντες κριτήριον ὁμολογούμενον δι' οὗ τὰς διαφοροὰς αἰσθήσεις τε καὶ διανοίας ἐπικρινοῦσιν;

بینایی، شنوایی، چشایی و سایر حواس خواهند بود. وسیله‌ی ارتباط ما با یکدیگر، سخن است که هیچ یک از این متعلقات نیست، و به گونه‌ای متفاوت فهمیده می‌شود. همان‌طور که رنگ را نمی‌توان شنید و آهنگ را نمی‌توان دید، بر همین سیاق «چون آنچه که هست وجود خارجی دارد، نمی‌تواند به صورت سخن درآید، و تا به صورت سخن درنیاید نمی‌تواند به دیگری منتقل شود» (سکستوس، برضد دانشوران، ۷، ۸۴؛ اینکه شناخت فقط از عمل متقابل چیزهای شبیه هم می‌تواند به وجود آید نظریه‌ی دیگر امپدوکلسی است). «حسِ بینایی نمی‌تواند صداها را تشخیص دهد و حسِ شنوایی از تشخیص رنگ‌ها ناتوان است» (*MXG* ۹۸۰b۱). براساس *MXG* (۹۸۰b۹ و بعد)، به نظرِ گرگیاس شنونده نمی‌تواند در ذهن خویش همان چیزی را داشته باشد که گوینده دارد، زیرا شیء واحد، تا وحدت خود را از دست ندهد نمی‌تواند در بیش از یک ذهن حضور داشته باشد. اگر هم بتواند، لازم نیست برای هر دوی آنها یکسان نمودار شود، زیرا نمودارها، از فردی به فردی دیگر و از جایی به جایی دیگر، فرق می‌کنند. حتی یک فرد نیز چیزها را در زمان‌های مختلف، یا با حواس مختلف به یک نحو ادراک نمی‌کند.

در پایان می‌توان گفتار پر مغزی از گرگیاس را نقل کرد، که به حق از سوی اونترشتاینر «سخن گرگیاس درباره‌ی تراژدی معرفت» نام گرفته است. این گفتار بدون ذکر مناسبت و بدون اشاره به جایگاه آن در آثار وی، به دست ما رسیده است:[۱]

---

۱. پاره‌ی ۲۶ (از پروکلوس درباره‌ی *Erga* 758 اثر هسیود):
ἐλεγε δέ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι.
بی‌تردید منظور این است که وجود ناشناختی است، ناموجود است، و در واقع ترجمه‌ی متن یونانی بدین قرار است، «وجود ناشناختنی است زیرا نمودار نمی‌شود»، و تا آخر.

وجود ناشناخته است مگر اینکه نمودار شود، و نمودار بی‌پایه است مگر اینکه وجود یابد.

یادداشت . از استدلال‌هایی که گرگیاس به کار برده است روشن می‌شود که هدف اصلی طعنه‌ی او الیاییان، و مخصوصاً پارمنیدس بوده است، اگرچه خود نظریه، در برابر همه‌ی متفکران پیش از سقراطی که وجود واقعیت (یا واقعیت‌های) نامحسوسی را در ورای پدیدارهای متغیر جهان محسوس اثبات می‌کردند، به یک اندازه مؤثر است. (ر. ک. G. Rensi, *Fig. di Filos.* 99, n. 1 به نقل اونترشتاینر در *Su.* II, 36.) این برداشت، در اصل دیدگاه گروته بوده است (*Hist.* 1888 ed. vol. VII, 51 f.). گروته گفته است گرگیاس کلمه‌ی «بودن» را به معنای الیایی به کار می‌برد، که براساس آن کاربرد، این کلمه به پدیدارها اطلاق نمی‌شود بلکه فقط برای وجود فوق پدیداری (ذاتی) به کار می‌رود. «او قبول نداشت که چنین چیز فوق پدیداری‌ای، یا چنین ذاتی، وجود داشته باشد، یا قابل شناختن باشد، یا توصیف‌پذیر باشد. از این نظریه‌ی سه بخشی، نفی اول به همان اندازه غیر قابل دفاع بود که اثبات فلاسفه‌ای که پیش از وی بودند: درباره‌ی دو نکته‌ی بعدی، استنتاج‌های او نه متناقض بودند و نه شکاکانه، بلکه کاملاً درست بودند، و با ترک تدریجی، آشکار یا ضمنی، آن‌گونه پژوهش‌های فوق پدیداری از سوی اکثر فلاسفه، صحت آنها به تصویب رسیده است.»

برخی از پژوهشگران، از جمله چیاپلی A. Chiappelli، دیدگاه گروته را از این جهت مورد انتقاد قرار داده‌اند که تمایز میان ذاتی و پدیداری، برای تمامی یونانیان پیش از افلاطون ناشناخته بوده است. احتمالاً افلاطون بود که برای اولین بار آن تمایز را در قالب همین الفاظ یا الفاظی مشابه آن ایجاد کرد، اما تقابل میان پدیدار و واقعیتِ (نامحسوس)، موضوع مهم متداول در میان پیش از سقراطیان است؛ و مبنای اصلی مجلد حاضر، و مخصوصاً تفسیر آن

از سوفسطاییان ، این است که مسئله‌ی رابطه‌ی میان آنها مسئله‌ی اصلی مباحث فلسفی قرن پنجم بوده است. به نظر هراکلیتوس نباید بر چشم و گوش اعتماد کرد، مگر اینکه ذهن بتواند پیام‌های آنها را تفسیر کند و حقیقت زیربنایی را بازشناسد. پارمنیدس این تمایز را روشن‌تر ساخت و گفت فقط متعلقات نوس [= عقل] وجود دارند و جهان پدیدار فریبی بیش نیست. نظریه‌ی اتمی دموکریتوس نیز واقعیتی را در ورای نمودها پذیرفت، یعنی واقعیتی ذاتی (که متعلق شناخت «درست» است در برابر شناخت «نادرست») در ورای پدیدارها. این همه، میراثی بود که سوفسطاییان به ارث بردند و در جهت اهداف خود به کار گرفتند. تسلر نیز گروته را مورد انتقاد قرار داده می‌گوید (ZN, 1367, n. 2)، حتی خود الیاییان ظواهر را از آنچه در ورای آنها قرار دارد تمیز ندادند، بلکه بین برداشت درست و برداشت نادرست از اشیا فرق نهادند. اما در واقع پارمنیدس بین τὸ ὄν ـ آنچه هست یا واقعی ـ (یا به نظرِ Kahn, p. 190، آنچه به جاست) و τὰ δοκοῦντα ـ آنچه نمودار می‌شود ولی وجود ندارد ـ تمیز داد؛ و این کاری است که گروته به او نسبت می‌دهد.

۴. سایر دیدگاه‌ها:

شکاکیت افراطی و معتدل

شخصی به نام کسنیادس کورینتی Xeniades of Corinth، که ما فقط از طریق ارجاع مختصری که در سکستوس هست، او را می‌شناسیم[1]، نیز تقریباً در همین زمان پیرو شکاکیت افراطی بوده است. به نقل سکستوس «او گفت همه چیز خطاست، هر احساس و عقیده‌ای باطل است، هر چیزی که به وجود می‌آید از آنچه نیست به وجود می‌آید و هر چیزی که از بین می‌رود نابود می‌شود.» اگر هم او براهینی برای اثبات این دیدگاه‌ها اقامه کرده باشد، ما اطلاعی از آن نداریم، و سخنان او فقط از این جهت قابل نقل است که نمونه‌ی دیگری از بدنامی‌ای است که نظریه‌های مقابل فیلسوفان طبیعی و مخصوصاً منطق پارمنیدس برای کل موضوعِ طبیعتِ واقعیت و امکان

---

۱. بر ضد دانشوران، ۷، ۲۳. در بند ۳۸۸ و *P.H.* ۲، ۷۶ که از او یاد شده است، چیزی بیش از این نیامده است. یگانه اشاره‌ای که سکستوس به تاریخ او می‌کند این است که او به قدری قدیم بوده است که دموکریتوس از او اسم می‌برده است. درباره‌ی زمان کسنیادس ر. ک. Lloyd *Pol. & Anal.* 113، و به طور کلی ر. ک. به فون فریتس در *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb.(1967), 1438 f.، که درباره‌ی صحت گزارش سکستوس ابراز تردید می‌کند.

تغییر، به بار آورده بودند. این پارمنیدس بود که به صراحت گفت: «هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه نیست به وجود آید» (پاره‌ی ۸، ۶ و بعد)، در حالی که کل فلسفه‌ی پیش از سقراطی و درواقع کل تفکر یونانی، تا آن زمان مبتنی بر این اصلِ مسلم بود که پیدایش از عدم محال است.[۱]

کراتولوس، که معاصر جوان‌تر سقراط بود (افلاطون، کراتولوس، ۴۲۹ d و ۴۴۰ d)، نظریه‌ی هراکلیتوسیِ سیلان یا بی‌ثباتی هر چیز در جهان محسوس را به صورتی افراطی درآورد. ارسطو وقتی در مابعدالطبیعه، از نظریات شکاکانه سخن می‌گوید که براساس آنها هر سخنی هم راست است و هم غلط، یا برعکس، هیچ سخن درستی نمی‌توان گفت، آنها را ناشی از این عقیده می‌داند که هیچ وجودی بیرون از جهان محسوس قرار ندارد، که مطابق آن (۱) متضادها از یک چیز نشأت می‌گیرند و (۲) هر چیزی دایماً در تغییر و حرکت است.[۲] ارسطو می‌گوید (۱۰۱۰ a ۱۰) همین مطلبِ دوم باعث پیدایش عقایدِ به غایت افراطیِ «مدعیان پیروی از هراکلیتوس» و کراتولوس درآمد، کسی که بالاخره به این نتیجه رسید که نباید سخنی بگوید، فقط کافی است انگشت خود را تکان دهد، و از هراکلیتوس انتقاد

---

۱. درباره‌ی نظریه‌ی پارمنیدسی οὐο' εἶναι πολλὰ ἀλλὰ μόνον αὐτὸ ἐκ μὴ τὸ ὄν به عنوان نتیجه‌ی منطقیِ تفکر کهن که مبتنی بر اصل ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι بوده است ر. ک. به ارسطو، طبیعیات، ۱۹۱a۲۳-۳۳.

۲. برای این ویژگی‌های جهان محسوس مخصوصاً مقایسه کنید با ملیسوس، پاره‌ی ۸، ۳: «برای ما چنین نمودار می‌شود که گرم سرد می‌شود و سرد گرم، سخت نرم می‌شود و نرم سخت، موجودِ زنده می‌میرد، و از موجودات بی‌جان موجودات زنده به وجود می‌آید؛ و همه‌ی اینها تغییر می‌کنند، و آنچه بود و آنچه حالا هست به هیچ وجه یکی نیستند: آهن که سخت است با تماس انگشت فرسوده می‌شود، و همین‌طور طلا و سنگ و هر جوهر سخت دیگری؛ و از سوی دیگر آب به صورت خاک و سنگ درمی‌آید. از این‌جا می‌شود نتیجه گرفت که ما شیء واقعی (τὰ ὄντα) را نمی‌بینیم یا تشخیص نمی‌دهیم. ر ک. به مورسیون در *Phronesis*, 1963, 38.

کرد که گفته است هیچ کس نمی‌تواند دو بار بر یک رودخانه گام نهند، زیرا یک بار هم نمی‌توان چنین کرد. بی‌تردید، او گمان می‌کرد (همان‌طور که می‌توان از سخنانی که افلاطون در کراتولوس از زبان وی نقل می‌کند، انتظار داشت) که لازمه‌ی سخن گفتن، این است که بپذیریم که چیزی هست.[1]

در مباحثه‌ی مربوط به نوموس و فوسیس در قرن پنجم، روشن شده بود که باید فیلسوفانی که کاملاً جدی بودند، این دو موضوع را از هم تشخیص می‌دادند تا نتایج هستی‌شناختی و معرفت‌شناختیِ دیدگاه‌های آنها قابل بررسی می‌گشت (البته این سخن همه‌ی اهل بحث را شامل نمی‌شد، زیرا خود این استدلال در زمینه‌ی رفتار عملی انسان به وجود آمد، و ابتدا برای طرفداری از گرایش خاصی در مورد قانون و اخلاق به کار رفت). امکان داشت این‌گونه فکر شود که قانون و سنت، و همراه با آنها همه‌ی ادراکات حسی را که متغیر و نسبی هستند، باید در برابر طبیعت قرار دهیم که ثابت، دایمی و شناختنی است، و مانند دموکریتوس چیزی را که «قانونی» است در تضاد با «واقعیت» بدانیم. ممکن است بگوییم: «ما واقعاً چیزی نمی‌دانیم، زیرا حقیقت در اعماق است» (دموکریتوس، پاره‌ی ۱۱۷)، اما حقیقتی هست که، اگر ما بتوانیم به قدر کافیْ تعمق کنیم، به آن می‌رسیم. در برابر این نظریه، برخی می‌گفتند که هیچ واقعیت عینی و پایداری در ورای نمودارها قرار ندارد و بنابراین، چون نمودارها کاملاً ذهنی هستند، ممکن نیست معرفت علمی داشته باشیم. هیچ فیلسوف طبیعی‌ای به این نظریه معتقد نبود، اما سوفسطاییان از ناسازگاری‌های موجود در بین تبیین‌های طبیعت‌شناسان، به این نتیجه رسیدند که نباید بر اقوال آنها اعتماد کرد (مقایسه کنید با گرگیاس، هلن، ۱۳؛ صفحه‌ی ۹۹ کتاب حاضر). ارسطو در

---

۱. کراتولوس d ۴۲۹. (احتمالاً او نمی‌توانست در این کار، ثبات داشته باشد زیرا در آن صورت سخن گفتن خودش در انتقاد از هراکلیتوس را نیز محکوم می‌کند.) این استدلال به صورت روشن به آنتیس‌تنس نسبت داده شده است؛ ر. ک. صفحه‌ی ۹۴ و بعد کتاب حاضر.

انتقاد از این شکاکان است که می‌گوید آنها هر سخنی را هم راست می‌دانند و هم دروغ، یا سخن درست را غیر ممکن می‌دانند، و از جمله‌ی آنها پروتاگوراس و گرگیاس است. برخی گفته‌اند آنتیفون نیز از این دسته است.[1] شواهد موجود، ناچیز و تردید آمیز است، و از آنچه در دست است نتیجه‌ی متفاوتی می‌توان گرفت. یگانه مدرک ما پاره‌ی ۱ است، عبارتی در جالینوس که دارای افتادگی است و به گونه‌های متفاوت اصلاح شده است.[2] مهم‌ترین بررسی، و قانع کننده‌ترین نتیجه گیری، از آنِ موریسون است.[3]

هیچ قرائت یا تفسیری نمی‌تواند معنی مورد نظر پاره را به صورت کاملاً یقینی درآورد، اما به نظر می‌رسد منظور آنتیفون، انتقاد از ابهام زبان و

---

۱. گوینده‌ی این سخن اشمید *Gesch. 1. 3. 1, 160* است: «آنتیفون از حیث شکاکیت معرفت‌شناختی، در ردیف پروتاگوراس و گرگیاس قرار دارد، از این جهت که او نیز با امکان معرفت واقعی، مخالفت می‌کند و خود را در محدوده‌ی δόξα [= گمان و باور] قرار می‌دهد. او در همین محدوده، دو مرتبه از شناخت را از هم تمیز می‌دهد: مرتبه‌ی بالاتر که از طریق عقل به دست می‌آید (γνώμη) و مرتبه‌ی پایین‌تر که به وسیله‌ی حواس حاصل می‌شود، که به نظر او، و همین‌طور به نظر الیاییان و اتمیست‌ها، نمی‌توانند شناخت معتبری را منتقل سازند.» اما هر تفکری که در آن زمان بین ادراک عقلی و ادراک حسی فرق نهاده است، یکی را معرفت واقعی و دیگری را δόξα قلمداد کرده است، و تا آن‌جا که من دقت می‌کنم اشمید برای این نظر شگفت‌انگیز خود، دلیلی نمی‌آورد که آنتیفون، با وجود قبول دو گونه شناخت، هر دو را مثل هم دانسته و در محدوده‌ی δόξα قرار می‌دهد.

۲. در آثار بقراطی .*De med. off*, XVIII, B., 656 K علاوه بر کوشش‌هایی که توسط دیلز ـ کرانتس در اصلاح آنها صورت گرفته، می‌توان به اچ. گومپرتس (*S. u. R.* 67) و تفسیر اونترشتاینر اشاره کرد، که متن بیگنون (*Sophs.* 235 and 258!) را قبول می‌کند. نیز مقایسه کنید با اشتنتسل در .*RE*, suppl. IV, 37

۳. *Phronesis*, 1963, 36 ff. او، خودِ پاره را به این صورت آورده است:

ἔν τῶ [τοι] λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἶς, ἔν τε οὐδέν αὐτῶ οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾶ ‹ὁ ὁρῶ›ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.

تغییر معنای کلمات، بوده است، که باعث می‌شود آنها نتوانند واقعیت را بیان کنند؛ و معنای ضمنی این سخن، قبول وجود واقعیتی ثابت است. همان‌طور که آناکساگوراس و دموکریتوس می‌گفتند، حتی پدیدارها را هم، اگر حواس کاملاً تیز و دقیق باشند، می‌توان «بدون ارزیابی پذیرفت»، اگر چه این دو بر تقابل میان قوای حسی و عقلی اصرار داشتند و بر واقعیت نامحسوسی در ورای سیلان محسوس ضرورت تأکید می‌کردند. (البته این واقعیت جنبه‌ای از جسم طبیعی بود که معادل پدیدارها بود، نه ذاتی که افلاطون و ارسطو در نظر داشتند.) آنها می‌توانستند با هراکلیتوس موافق باشند که حواس را مایه‌ی فریب و گمراهی می‌دانست، مگر اینکه عقل فهیمی یافته‌های آنها را ارزیابی کند. به نظر می‌رسد آنتیفون بیشتر تابع آنها بوده است تا الیاییان که منکر هرگونه یاری حواس، برای فهم «آنچه هست»، بودند.

در همین راستاست که آنتیفون، برخلاف گرگیاس که تمامی نظریه‌های طبیعت‌شناسان را خدشه‌دار می‌دانست، به مطالعه‌ی طبیعت می‌پردازد، و بخش عمده‌ی کتاب دوم حقیقت را به این مباحث اختصاص می‌دهد. پاره‌های موجود نشان می‌دهند که او به شیوه‌ی پیش از سقراطیان، درباره‌ی کیهان‌آفرینی («نظم یافتن» عالَم) و حرکت دورانی جهانی، طبیعت خورشید و ماه، کسوف و خسوف، تگرگ، زمین لرزه، دریا و موضوعات زیست‌شناختی سخن می‌گوید.[1] او در توضیح تقابل امر طبیعی و امر

---

۱. پاره‌های ۳۶-۲۳ (درباره‌ی پیدایش حیات از ماده‌ی متعفن به پاره‌ی ۱۵ کتاب اول ارجاع داده می‌شود.) آنچه از وی در مورد این موضوعات نقل شده است اصالتی را در اندیشه‌ی او نشان نمی‌دهد. از معدود قطعات موجود برمی‌آید که آنها مجموعه‌ای آشفته از عقاید پیش از سقراطی بوده‌اند، که ریشه در هراکلیتوس و امپدوکلس داشته‌اند و برای آناکساگوراس و دیوگنس آپولونیایی متعارف بوده‌اند. درباره‌ی تأثیر آناکساگوراس مقایسه کنید با مومی‌گلیانو Mamigliano در *Riv. di Filol.* 1930, 134 f. و برای بررسی اجمالی ر. ک. به Freeman, *Comp.* 395 f.

مصنوعی می‌گوید: «اگر کسی تخت چوبین را زیر خاک قرار دهد و چوبِ پوسیده بتواند جوانه‌ای بزند، آن جوانه صرفاً یک چوب خواهد بود، نه تختی دیگر»؛ ارسطو این عبارت را در طبیعیات، مورد بررسی قرار داده است.[1] پاره‌ی ۱، به گونه‌ای که در این‌جا تفسیر شد، با دیدگاه‌های اخلاقی او که در پاره‌های پاپیروسِ حقیقت آمده است تعارضی ندارد، او در آن‌جا واقعیت و طبیعت ضروری را در مقابل وضع ساختگی نوموس قرار می‌دهد و نسبت آن دو را مانند نسبت حقیقت به ظاهر می‌داند و نوموس را قید و بندی تحمیلی بر طبیعت قلمداد می‌کند.[2]

---

۱. ارسطو، طبیعیات، ۱۹۳a۹، نیز به طور مختصرتر توسط هارپوکرایتون Harpocration مورد اشاره قرار گرفته است. ر. ک. به پاره‌ی ۱۵ در دیلز ـ کرانتس. درباره‌ی نقادی ارسطو از آنتیفون در این مورد ر. ک. به گاتری در .*C. Q*, 1946

۲. پاره‌ی A ۴۴، صفحات ۱۹۶ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. درباره‌ی بررسی کامل‌تر دلالت‌های این پاره‌ها بر دیدگاه‌های هستی‌شناختیِ آنتیفون، و رابطه‌یَ آنها با کَاربرد زبان، ر. ک. به مقاله‌ی ارزشمند مَوریسون در *Phronesis*1963. موریسون درباره‌ی سخنان آنتیفون در پاره‌ی b ۴۴ (*Oxy.* 1797 .*Pop*، صفحه‌ی ۱۹۹ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، در مورد ناسازگاری اطلاق اسم «عدالت» بر شهادت درست)، می‌گوید (p. 44): «اینَ استدلال نیَز درصدد طرد اسم‌های عامی اسَت که معنی واحدی ندارند، و تابع مفاهیمی هستند که ریشه در طبیعت دارند.»

.زبان و متعلقات آن

تردیدی نیست که آنتیفون فیلسوف عمیقی نبوده است، ولی باز جای تأسف است که اطلاعات ما از وی بسیار ناقص است، زیرا آنچه ما در دست داریم نظری اجمالی بر مسئله‌ی بحث‌انگیزی را نشان می‌دهد: رابطه‌ی زبان با موضوع آن. اشاره‌ی او به کاربرد دو پهلوی کلمات در نقل قول جالینوس، بی‌تردید توأم با ناخرسندی است، و جالینوس در جایی دیگر، آنگاه که توضیح می‌دهد که «هر کدام از افرادی که به بحث و گوی پرداخته‌اند آن را با اسم جدیدی مطابق‌تر دانسته‌اند»، می‌گوید: «این مطلب را آنتیفون به قدر کافی توضیح داده است، همان کسی که چگونگی ساختن آنها را می‌آموزد.»[1] احتمالاً تعلیم او این بوده است که آنها را باید متناسب با مفاهیمی که درصدد بیانش هستند بسازیم. مسئله‌ی درستی کلمات یا نام‌ها (ὀρθότης ὀνομάτων) در زمان او مورد توجه گسترده قرار گرفته بود، و موریسون اهمیت آن را «در بررسی گسترده‌ی این مسئله که ὄντα (چیزهای

---

۱. Galen, *Gloss. Hipp. prooem.* V, 706 B., XIX, 66, 7 K.، به نقل موریسون در *Proc. Camb. Philo. Soc.* 1961, 43. οἱ περὶ λόγων τέχνη λόγους ἔχοντες معنای بسیار کلی دارد، اما فقط به سخنوری مربوط است (صفحات ۳۵ و بعد کتاب حاضر).

موجود) را چگونه باید شناخت» به صورت روشن توضیح داده است (همان، ۴۹ ب). موضع آنتیفون در این مورد احتمالاً با موضع حریف او، سقراط، لااقل در مورد واژگان اخلاقی، زیاد فرق نداشته است: ما در معنی «عدالت» و «خوب» با یکدیگر و حتی با خودمان اختلاف داریم و این وضعی است که باید اصلاح شود.[1] موریسون (همان ۴۲ و بعد) دلایل استواری بر این فرض می‌آورد که حتی روش پیشنهادی سقراط برای اصلاح آن، یعنی «تقسیم براساس انواع طبیعی» (κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι ᾗ πέφυκεν)، فایدروس ۲۶۵ c، مقایسه کنید با جمهوری ۴۵۴ a)، اختراع افلاطون نبود و در قرن پنجم رواج داشته است. او از نمایشنامه‌ی اریستوفانس، ابرها (۷۴۰ و بعد)، و کتاب بقراطی *De arte* ۲ (که دیلز ـ کرانتس پس از پاره‌ی ۱ آنتیفون نقل کرده‌اند) نام می‌برد. در آن‌جا نویسنده می‌گوید: هنرها، یا علوم (تخنای، صفحه‌ی ۲۰۷ یادداشت ۴ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)، اصطلاحات خود را از انواع (εἴδεα) می‌گیرند، نه برعکس؛ زیرا کلمات، کوششی برای تحمیل قانون بر طبیعت هستند (νομοθετήματα φύσεως)، در حالی که مبنای انواع، رشد طبیعی (βλαστήματα) است نه تحمیل قراردادی. همچنین می‌توان به آنتیفون اشاره کرد که طبیعت را قابل رشد می‌داند و در برابر قانون که امر قراردادی است قرار می‌دهد.[2]

افلاطون آموزش «درستی نام‌ها» را به پروتاگوراس، پرودیکوس و به طور کلی به سوفسطاییان ، نسبت می‌دهد.[3] گاهی آن را فقط به معنی

---

۱. افلاطون، فایدروس ۲۶۳ a، ر. ک. صفحه‌ی ۱۳ کتاب حاضر.

۲. پاره‌ی ۴۴A، دیلز ـ کرانتس، II، ۳۴۷: τὰ τῆς φύσεωςφύντα οὐχ ὁμολγηθέντα ر.ک. به صفحه‌ی ۱۹۶ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. درباره‌ی عبارت *De arte* ر. ک. به *Heinimann, N. u. Ph.* 157؛ و مقایسه کنید با *Nat. hom.* 5 (*ibid.* p.159). همچنین به کسنوفون، خاطرات، ۴، ۵، ۱۲-۱۱ (رک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۴).

۳. در مورد پروتاگوراس، کراتولوس ۳۹۱ c؛ درباره‌ی پرودیکوس، کراتولوس ۳۸۴ d، اتودموس ۲۷۷ e؛ درباره‌ی سوفسطاییان، کراتولوس ۳۹۱ b.

استعمال درست، یا مؤثر زبان می‌دانند، به گونه‌ای که شنونده آن را بفهمد، و ما می‌دانیم که تعلیم اکثر سوفسطاییان ، که آموزگاران سخنوری بودند، شامل چنین چیزی بوده است. اما کراتولوس افلاطون، مسئله را بدین صورت مطرح می‌سازد که آیا اسامی چیزها دارای تناسب ذاتی، یا طبیعی، با خود آنهاست یا صرفاً علایمی قراردادی است. دو اصطلاح را باید در نظر داشته باشیم، اورتوئپیا ، که نزدیک‌ترین ترجمه‌ی آن، «بیان درست» است، و «درستی نام‌ها» (ὀρθότης ὀνομάτων). برخی‌ها گفته‌اند پروتاگوراس به هر دو نام کتاب نوشته شده است، اما این ادعا لااقل یقینی نیست.[1] آن دو ضرورتاً به یک معنی نیستند. انوما لفظ مفردی است به معنی نامی یا اسمی. اپوس را می‌توان به معنی کلمه‌ای، یا سخنی، یا سخنرانی دانست، اما به معنی شعر (و نه فقط حماسه) نیز رایج بوده است؛ و فلینگ Fehling اهمیت

---

۱. افلاطون در فایدروس ۲۶۷ c از ὀρθοεπεια در ارتباط با پروتاگوراس نام می‌برد، و هکفورث آن را به صورت نام یک کتاب ترجمه می‌کند. موری Murray (*GK. Stud.* 176) π.ὀρθ. ὀνομ. را عنوان دیگری برای آن کتاب دانسته است، احتمالاً با اعتماد به کراتولوس ۳۹۱ c (اگرچه خودش هیچ ارجاعی نداده است)، آن‌جا که سقراط به هرموگنس توصیه می‌کند از برادرش بپرسد τὴν [یعنی طبیعت نام‌ها] ἣν ἔματε παρὰ πρωταγόρου ὀρθοεπειαν (*P.* ὀρθότητα περί τῶν τοιούτων از طرف دیگر کلاسن *Afr. C. S.* 1959, 34 f.) را یک تکیه کلام یا عنوان عام می‌داند، اما لااقل در میان آثار دموکریتوس کتابی به این نام آمده است (پاره‌ی ۲۰ a، از حاشیه‌ای در Dion. Thrac.)، اگرچه در فهرستی که دیوگنس لائرتیوس (۹، ۵۵) از آثار پروتاگوراس داده است چنین عنوانی وجود ندارد. از پاسخی که هرموگنس در کراتولوس ۳۹۱ c می‌دهد، به خوبی معلوم می‌شود که تمام آنچه پروتاگوراس در آن مورد نوشته در Ἀλήθεια [= حقیقت] آمده است.
پرودیکوس را معمولاً آموزگاری ὀρθότης ὀνομάτων می‌دانند، اما نویسنده‌ای متأخر (Themistius, *Or.* 23, p. 350 Dindorf) می‌گوید او ὀρθορρημοσύνη و ὀρθοέπεια می‌آموخت؛ این عبارت را آریستوفانس در رابطه با اوریپیدس آورده است (τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν، غوکان، ۱۱۸۱).

پروتاگوراس (۳۳۸-e) را گوشزده کرده است، که در آن‌جا پروتاگوراس می‌گوید آدم فرهیخته باید در این موضوع به خوبی مهارت یافته باشد تا تشخیص دهد که یک شاعر در ترکیب معانی راه درست پیموده است یا نه،[1] و خود در تفسیر شعری از سیمونیدس با سقراط منازعه می‌کند. به علاوه، هدف نقادی پروتاگوراس در اظهارات دستوریش، ایلیاد است. (رک. صفحات ۱۱۰ و بعد و ۱۱۲، یادداشت ۱ کتاب حاضر.) نتیجه‌گیری فلینگ این است که او برنامه‌ی مشخصی برای تعلیم نداشته است، و فقط استعمال صحیح زبان را، در چهارچوب نقادی شعر، آموزش می‌داده است. از عنوان کتابی از دموکریتوس معلوم می‌شود که اورتوپیا با شعر مرتبط بوده است: «درباره‌ی هومر، اورتوپیا و کلمات نامعمول»، که قسمتی از آن درباره‌ی تفسیر لغت هومری باقی مانده است.[2] این کتاب هم احتمالاً مانند مطالعه‌ی «درستی نام‌ها» شامل تفکراتی درباره‌ی تناسب طبیعیِ نام‌ها با معانی آنها بوده است، زیرا سقراط هومر را در این مورد اخیر، صاحب نظر می‌دانست، زیرا او برای هر چیزی دو نام برمی‌شمرد، و یکی را به انسان‌ها نسبت می‌داد و دیگری را به خدایان: «بی‌تردید نامی که خدایان بر آنها نهاده‌اند، باید درست و مطابق با طبیعت آنها باشد» (کراتولوس ۳۹۱ d).

«درستی نام‌ها» موضوع کراتولوس است، که در آن دو نظریه‌ی متضاد مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱ـ از اینکه عده‌ای از انسان‌ها درباره‌ی نامیدن یک چیز به توافق برسند

---

1. περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναί ἔστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶαι συνιέναι, ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή.

تداعی کلمات ἔπη و ὀρθῶς یقیناً معنی‌دار است. ر. ک. به فلینگ در *Rh. Mus.* 1965, 213.

۲. او ثابت می‌کند که واژه‌ی ἀλλοφρονεῖν برای آشفتگی ذهنی اطلاق می‌شده است. تصریح نشده است که آنچه به دست ما رسیده، بخشی از آن کتاب است، ولی ظاهراً همین‌طور است.

نمی‌توان نام آن را به دست آورد: درواقع کلمه‌ای که غیر از این، **هیچ بهانه‌ی دیگری نداشته باشد، اصلاً نام نیست. هر چیزی یک نام طبیعی و درست دارد که برای یونانیان و بیگانگان یکی است. چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم آن نام را واژه‌ساز یا قانونگزار اصیلی، که به ماهیت خود شیء آگاهی کامل داشته، ساخته است؛ بی‌تردید این آگاهی و بصیرت حاصل نیروهایی فوق انسانی بوده است.**[1]

۲ـ هرموگنس در برابر این نظریه‌ی کروتولوس عقیده‌ی خودش را مطرح می‌کند که براساس آن درستی نام‌ها فقط مبتنی بر توافق و قرارداد است و از مردمی به مردم دیگر کاملاً فرق می‌کند. عقیده به ویژگی کاملاً اختیاری نام‌ها، به قبول این دیدگاه پروتاگوراسی می‌انجامد که هیچ واقعیت عینی وجود ندارد و چیزها نیز نسبت به افراد مختلف متفاوت هستند، یا، همان‌طور که اوتیدموس گفته است، همه‌ی چیزها همه‌ی صفات را یک جا و برای همیشه دارا هستند. آنها در بطلان این عقیده به توافق می‌رسند. سقراط در قالب اسلوب غایت‌شناختی خویش استدلال می‌کند که کارها (πρόξεις) نیز، مانند چیزها (πράγματα)، ماهیت ثابتی دارند و باید با ابزار مخصوص به خود انجام گیرند، مانند بریدن که با چاقو صورت

---

۱. νομοθέτης ۴۲۹ a، τὰ ὀνόματα τιθέμενος (ὁ θέμενος) ۴۳۶ b-c، ۴۳۸ a. به همین دلیل چنانکه فلینگ گفته است (Rh Mus. ۱۹۶۵, ۲۱۸ ff.)، تقابل سپس‌تر میان نظریه‌ی φύσει و θέσει در مورد نام‌ها برای این زمان مناسب نیست. (ممکن است گفته شود این نظریه را پروکلوس در [ذیل] پاره‌ی ۲۶ پارمنیدس به او نسبت داده است، اما در هر حال پروکلوس از مقولات زمان خودش سخن می‌گوید. ر. ک. Momigliano, *Atti Torino*, 1929-30, 95 f.) این، همان تضاد میان θέσις (κατὰ φύσιν) با εὑρετής واحد و اسطوره‌ای الهی یا قهرمانی، از یک سو و عمل جمعی (ὁμολογία یا συνθήκη) جامعه‌ای تکامل یافته، از سوی دیگر است. (در مورد جایگاه سخن، در نظریات تکاملی جامعه، مقایسه کنید با دیودورس در صفحه‌ی ۱۵۰ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی و با صفحه‌ی ۸۰، سوفوکلس، آنتیگونه؛ و درباره‌ی آموزگار الهی ر. ک. صفحه‌ی ۸۰، اوریپید، ملتمسان.)

می‌گیرد. سخن گفتن نیز از جمله‌ی کارهاست، که ابزار آن، یعنی کلمات یا نام‌ها (ὀνόματα)، برای آموختن و تشخیص ماهیت‌های اشیاء واقعی به کار می‌رود. کلمات از نوموس [قانون] نشأت گرفته‌اند، و بنابراین قانونگذار یا واژه‌سازی آنها را وضع کرده است، و او (مانند خیل‌های دیگر، مثلاً ماکوساز که وسیله‌ی کار بافنده را فراهم می‌کند) باید برای هر چیزی اسمی بگذارد که با آن تناسب طبیعی داشته باشد، و برای این کار لازم است از افرادی که در به کار بردن کلمات مهارت دارند، یعنی از اهل دیالکتیک، یا استاد در مباحثه، کمک گیرد.

پس منظور از درستی کلمات چیست؟ سقراط اعتراف می‌کند که او چیزی نمی‌داند ـ علمِ به آن، کار سوفسطاییان و شاعران است ـ ولی وادار می‌شود نظریه‌ای را توضیح دهد. هر اسمی تقلید صوتی است از یک چیز، نه به معنی خام آن که مثلاً از گاو با گفتن «موو» تقلید بکنیم، بلکه به نحوی که، اگر نمی‌توانستیم سخن بگوییم، ماهیت آن را بدان طریق اظهار می‌کردیم، مثلاً می‌توانیم ماهیت سنگینی را با حرکت دادن دستمان به طرف پایین نشان دهیم. کلمات یا مرکب‌اند یا بسیط، کلمات مرکب نیز به کلمات بسیط تقسیم می‌شوند، و آنها نیز به حرف‌ها و هجاهای تشکیل‌دهنده، قسمت‌پذیر هستند. اینها مانند دانه‌های رنگی هستند که نقاش به صورت منفرد یا مختلط برای نقاشیِ تصویرِ خویش به کار می‌برد. شکل کلمه، گاهی این مسئله را به روشنی نشان می‌دهد، مثلاً حرف ρ تقلیدی از حرکت یا رفتار خشن است، و ι نشان نرمی است؛ اما اکثر کلمات چنان متحول گشته و صورت اصلی خود را در گذر تاریخ از دست داده‌اند که حالا دیگر نمی‌توان منظور واژه‌سازِ اصلی را از وضع آن تشخیص داد. سقراط سپس به توضیح نظریه‌ی خود به وسیله‌ی یک عده ریشه‌شناسی‌ها می‌پردازد که اکثر آنها کاملاً تخیلی هستند، و تذکراتِ طعنه‌آمیزِ متعددی، نگرش شکاکانه‌ی خود او را نیز نسبت به آنها نشان

می‌دهند.[1] در واقع، او از یک کاری که رایج بوده است به صورت **لمسطری** تقلید می‌کند،[2] نه اینکه دیدگاه خودش را بیان کند.

پس اسم‌ها، عناوین بی‌پایه نیستند، بلکه نوعی تقلید از مسماهای خود هستند. اما (در بحث با کراتولوس) باید گفت، همان‌گونه که نقاش‌ها با یکدیگر فرق دارند، برخی [از واژه‌سازان نیز] بهتر از دیگران از مسماها تقلید می‌کنند، و بنابراین تقلیدهای آنها همان نام‌هاست. کراتولوس با این سخن مخالفت می‌کند. هر نامی یا درست است، یا اصلاً نام نیست، بلکه فقط صداهای بی‌معنی است، مانند صدای زدن ضربه به یک ظرف فلزی. (در همین راستاست که کراتولوس خود را از کسانی می‌شمارد که معتقدند محال است سخنی نادرست بر زبان آورد.) سقراط می‌گوید تقلید، هرگز نمی‌تواند از هر جهت عیناً مانند اصل خود باشد، زیرا در آن صورت خود نیز اصل خواهد بود، اما کراتولوس متقاعد نمی‌شود، و بالاخره ساختن اسم‌ها را به نیرویی برتر از نیروی انسانی نسبت می‌دهد.[3]

---

۱. مثل ارجاع به اتودموس در ۳۹۶ d-e، ۴۰۰ a، ۴۰۷ d. سقراط تحت تأثیر او دارای این معلومات گردیده است، و به واسطه‌ی الهامی الهی به بیان این ریشه‌شناسی‌ها می‌پردازد. او امروز به خود اجازه می‌دهد که این سخنان را بگوید، اما کسی را، «کاهن یا سوفیستی را»، خواهد یافت تا آنها را فرو شوید. و در جایی دیگر (۴۲۶ b)، حدس‌های ریشه شناختی خود را با صراحت بیشتر، «گستاخانه و مسخره‌آمیز» توصیف می‌کند.

۲. کاری که از اوریپید معلوم می‌شود که با آن آشنا بوده است، آنگاه که هکوبای او هجاهای باز «آفرودیت» را با ἀφροσύνη [آفروسونه]، یعنی «حماقت»، مرتبط می‌سازد. (زنان تروایی، ۹۸۹ و بعد: به ὀρθῶς گریزناپذیر توجه کنید.)

۳. ارسطو در بخش اول *De interpretatione* [کتاب‌العبارة] آشکارا، کراتولوس را مد نظر دارد. او همگام با هرموگنس می‌گوید (۱۶a۱۹) اسم، صدایی کلامی است که معنی قراردادی دارد، یعنی (a۲۷) هیچ اسمی به طرز طبیعی اسم نیست، بلکه آنگاه اسم است که به صورت نماد درآمده باشد. او صداهای غیر کلامی را، که مشترک میان انسان اولیه و حیوانات هستند، و طبیعی و معنی‌دار هستند اما زبان محسوب نمی‌شوند، از «اسم‌ها» که قراردادی هستند تمیز می‌دهد (a۲۸: حتی صداهای غیر کلامی هم، حاکی از

این نظریات زبانشناختی، با نظریه‌های رایج معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی رابطه‌ای آشکار دارند. در خود محاوره، پذیرفته می‌شود که نظریه‌ی هرموگنس، یعنی منشأ قراردادی داشتن و اختیاری محض بودن زبان، به این نظریه‌ی پروتاگوراس منتهی می‌شود که هیچ واقعیتی در ورای پدیدارها وجود ندارد. نظریه‌ی متقابل کراتولوس، واقعیتی (فوسیسی) را می‌پذیرد که نام، ذاتاً به آن مربوط است (۳۸۳ a)، به طوری که «هر کس نام‌ها را بداند، چیزها را نیز خواهد دانست» (۴۳۵ d). عقیده یا سخن نادرست محال است، اما انگیزه‌ی این قول، درست عکس آن چیزی است که پروتاگوراس گفته است. برعکس او که واقعیت را در نمودارها خلاصه کرده بود، این نظریه‌ی متناقض نما (که چنانکه خواهیم دید از آن آنتیس تنس است)، بر آن است که هر چیزی طبیعتی دارد و به هیچ وجه ممکن نیست آن طبیعت را به طرز غلط، نام نهیم یا توصیف کنیم. آنچه که دیگران نام یا لوگوس نادرستِ آن طبیعت می‌نامند، درواقع اصلاً نام نیست، بلکه فقط صدایی است بی‌معنی (۴۳۰ a، ۴۳۸ c). فقط تبیینی که سقراط عرضه می‌کند مبتنی بر تضاد میان فوسیس و نوموس است که عموماً نظریه‌ای سوفیستی نامیده می‌شود، و مخصوصاً مورد اعتقاد صریح دموکریتوس و آنتیفون بوده است. چیزها ماهیت ثابتی دارند، و کلمات، کوششی برای بازسازی آن ماهیت از طریق صداست؛ اما چنین تقلیدی به هیچ وجه کامل نیست، و در برخی موارد بسیار ناقص است؛ این نقص، از همان اول وجود داشته است، و بعداً هم کلمات، در اثر استعمال و گذر زمان، دچار نقص بیشتر گشته‌اند (۴۲۱ d). تقلیدهایی هم که در نقاط مختلف عالَم صورت می‌گیرد یکسان نیستند. (به امکان منشأ غیر یونانی داشتن برخی کلمات در

چیزی هستند، اما هیچ یک از آنها اسم نیستند.

در این مورد ر. ک. به آموندسن L. Amundsen در *Symb. Osl.* 1966, 11 ff.

d-e ۴۰۹، a ۴۱۶، e ۴۲۵ اشاره شده است.) به علاوه، همان‌طور که ممکن است تصویر حسن را به غلط تصور ناصر بدانیم، این امکان هم هست که کلمه‌ای را به غلط تصویر چیزی بدانیم که درواقع تصویر آن نیست (c ۴۳۰). براساس چنین نظریه‌ای کاملاً ممکن هست که، به بیان آنتیفون، انسان‌ها، معمولاً یا از روی قرارداد، کلمه‌ی «عدالت» را برای چیزی به کار می‌برند که به واقع، یا به درستی، یا به طور طبیعی عادلانه نیست. سقراط در پایان کراتولوس فرصت خوبی به دست می‌آورد (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۵۳ یادداشت ۳ کتاب حاضر) تا استدلال‌های سوفسطایی را به نفع اهداف خود به کار گیرد. او ناگهان از کراتولوس می‌پرسد: «حالا که قبول داریم که کلمات، تصویرهای اشیا هستند، آیا بهتر نیست، به جای اکتفا به یادگیری تصویرها، واقعیتی را یاد بگیریم که هر تصویری نشان می‌دهد؟» کراتولوس پاسخ مثبت می‌دهد، و سقراط او را از همین جا به سوی «رؤیای» خویش در مورد صورت‌های مطلق و ثابتِ زیبایی، خوبی و دیگر چیزها می‌کشاند؛ تنها این صورت‌ها، واقعی و شناختنی هستند، و اینها با نمودهای متغیر خود، در چهره‌ای زیبا یا کاری نیک، فرق دارند.

کراتولوس از دیدگاه هراکلیتوسی خود دست برنمی‌دارد، و محاوره، مثل اکثر محاورات، با این توافق به پایان می‌رسد که درباره‌ی موضوع مورد بحث، بیش از این تفکر کنند. ولی بذرها [ی اندیشه] در ذهن خوانند پاشیده شده است.

آنتیس‌تنس، از شاگردان سقراط که در جمعِ دوستان حاضر در صحنه‌ی مرگ او قرار داشته است، برای نشان دادن اهمیت زبان، عنوانِ کتابِ خود را «درباره‌ی تعلیم و تربیت، یا درباره‌ی نام‌ها» قرار داد. به نظر او، «مبنای آموزش و پرورش، مطالعه‌ی نام‌هاست».

کایزی Caizzi به حق می‌گوید: «مسئله‌ی نسبت میان چیزها و نام‌ها، یا بهتر بگوییم رابطه‌ی نزدیکِ یکی به دیگری، مبنای تفکر آنتیس تنس است

و نتایج مهمی به بار خواهد آورد.»[1]

متأسفانه فقط پاره‌هایی از آنتیس‌تنس به دست ما رسیده است، و به راحتی نمی‌توان تعلیمات او را به طور دقیق توضیح داد. همان‌طور که دیدیم (صفحه‌ی ۴۲ یادداشت ۲) او را نیز، مانند پروتاگوراس، بر این عقیده می‌دانند که تناقض‌گویی و سخنِ دروغ گفتن ممکن نیست، و عموماً از جمله کسانی می‌شمارند که حمل یک چیز بر چیز دیگر را درست نمی‌دانستند: درست نیست که بگوییم «انسانْ خوب است»، بلکه فقط می‌توان گفت «انسان انسان است». این دو نظریه را جدایی‌ناپذیر دانسته‌اند،[2] ولی اخیراً نشان داده شده است که لازم نیست ضرورتاً این گونه باشد. باید از روی مدارک موجود داوری کنیم.

ارسطو در «لغت‌نامه‌ی فلسفی» (مابعدالطبیعه کتاب دلتا)[3]، به بررسی مفهوم دروغ می‌پردازد. دروغ به دو چیز مربوط است (الف) به چیزها یا حقیقت‌ها، در صورتی که موجود نباشند (مثلاً برابر دانستن قطر [مربع] با ضلع)، یا به بیان نمودی از چیزهایی که وجود ندارند (مثل خواب، یا توهمات)؛ (ب) به لوگوی [= سخن‌ها]. ارسطو در این‌جا به مشکل کلاسیک آن زمان نظر دارد، که غالباً افلاطون به آن اشاره کرده است و آنتیس‌تنس از آن، در حمایت از نظریه‌ی خود، مبنی بر امتناع تناقض‌گویی، بهره جسته است: «هر لوگوسی (= سخنی) درست است، زیرا کسی که حرف می‌زند چیزی

---

۱. پاره‌ی ۳۸: ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. (مأخذ ما، ویرایش کایزی از پاره‌هاست.) عنوان اثر، در فهرست دیوگنس لائرتیوس (۶، ۱۷) آمده است. نیز ر. ک. به کایزی در *Stud. Urb.* 1964, 31. درباره‌ی آنتیس‌تنس به طور کلی ر. ک. به صفحات ۲۶۵ و بعد کتاب حاضر.

۲. گروته در *Plato*, III, 521: «انسان، خوب است» قضیه‌ی غیر مقبولی بود: زیرا براساس آن یا چیزهای مختلف را یکی می‌دانیم، و یا چیز واحد را زیاد. و همین‌طور ممکن نبود دو نفر واقعاً سخنی نقیض یکدیگر بگویند.» (ایرانیک از گاتری است.)

۳. ۱۰۲۴ b ۱۷ و بعد. در خط ۳۲ از آنتیس‌تنس نام می‌برد.

می‌گوید، و کسی که چیزی می‌گوید آنچه را که هست می‌گوید، و کسی که آنچه را که هست می‌گوید، حقیقت را می‌گوید.»[1] ارسطو می‌گوید دروغِ مطلق («از آن جهت که دروغ است») سخنی است که درباره‌ی ناموجود گفته شود، بنابراین در عمل، وقتی سخنی را دروغ می‌نامیم منظور ما سخنی است که به چیزی غیر از آنچه به کار می‌بریم دلالت می‌کند، مثلاً لوگوس [= تعریف] دایره را اگر برای مثلث به کار ببریم دروغ است. (مثلثی که هر نقطه‌ای از پیرامون آن با نقطه‌ی خاصی [مرکز] به یک فاصله باشد وجود ندارد، اما تعریف «شکل مسطحی که هر نقطه‌ای از پیرامون آن با نقطه‌ی خاصی به یک فاصله باشد» وجود دارد؛ یعنی چیز موجودی را توصیف می‌کند؛ فقط این تعریف، فقط بد به کار برده شده است.) به علاوه، اگرچه به یک معنا، هر چیزی فقط یک تعریف دارد، یعنی سخنی که ماهیت آن را توصیف می‌کند، به معنایی دیگر، درباره‌ی یک چیز تعاریف و سخنان زیاد می‌توان گفت، زیرا خود شیء، و آن شیء به علاوه‌ی برخی صفات غیر ذاتی آن، به یک معنا فرقی با هم ندارند، مثل سقراط و سقراط فرهیخته (یا سقراطِ انسانِ فرهیخته). بنابراین، نظر آنتیس تنس ابلهانه است که می‌گوید از هر چیزی فقط با نام خاص آن می‌توان سخن گفت، یک نام برای یک چیز؛ و از آن نتیجه گرفته می‌شود که تناقض‌گویی ممکن نیست، و عملاً نمی‌توان سخنی نادرست بر زبان آورد.

معنی لوگوس در این‌جا از زمینه‌ی مطلب فهمیده می‌شود.[2] آن را به

---

۱. پروکلس .*In Crat*. 37 Pasq (آنتیس تنس، پاره‌ی ۴۹):

Ὃ ἔλεγε μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. πῶς γάρ, φησι, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λεγων τι λέγει, ὁ δέ τι λέγων τὸ ὂν λέγει, ὁ δε τὸ ὂν λέγεν ἀληθεύει.

کایزی (*Stud. Urb.* 34 f.) بین گواهی ارسطو و گواهی پروکلس اختلافی را تشخیص می‌دهد، و احتمال می‌دهد که پروکلس تفسیر رایجی از شبهه‌ی آنتیس تنس را بدون ارجاع به منبع اصیل عرضه کرده است.

۲. ما در بعضی جاها به «سخن» و در بعضی موارد به «تعریف» برگردانده‌ایم. م.

کلمه‌ی مفرد یا اصطلاح معنی کرده‌اند،[1] ولی روشن است که به معنی توصیف یک چیز، یا سخنی درباره‌ی چیستی آن است. این نظر با دیوگنس لائرتیوس (۶، ۳) موافق است: آنتیس تنس گفته است: «لوگوس آن است که نشان می‌دهد یک چیز چه بوده و هست».[2] «حماقت» آنتیس تنس را الکساندر مجعول، در تفسیر خود به خوبی روشن ساخته است (آنتیس تنس، پاره B 44). او توضیح می‌دهد که چگونه این سخن که هر چیزی فقط یک لوگوس دارد به این نتیجه رسید که نمی‌توان سخنی نادرست گفت و دو نفر نیز نمی‌توانند سخنی متناقض با هم بگویند. آن دو برای اینکه یکدیگر را نقض کنند باید درباره‌ی یک چیز، سخنان متفاوت بگویند، ولی چون هر چیزی فقط یک لوگوس دارد (که، ضمن اینکه استعمال‌های خاصی دارد، بالاخره به معنی «سخنی است که درباره‌ی آن چیز می‌توان گفت» λέγεσθαι)، چنین کاری ممکن نیست. اگر آنها سخنان متفاوت بگویند پس درباره‌ی چیزهای متفاوت سخن می‌گویند و بنابراین، یکدیگر را نقض

---

۱. کمپ بل، تئایتتوس، Xli: «بر هر چیزی فقط یک واژه را می‌توان به کار برد.» او به جای ارسطو به ایسوکراتس، هلن، ارجاع می‌دهد، οὐδέ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν، که در آن‌جا ترجمه به «واژه‌ها» حتی نامحتمل‌تر از متن به نظر می‌رسد. مطابق آنچه افلاطون در سوفسطایی ۲۶۲ a و بعد گفته است هر لوگوسی باید حداقل یک اسم و یک فعل داشته باشد.

۲. پاره‌ی ۴۵. کایزی می‌گوید (*Stud. Urb.* 29) اسکندر در تفسیر جدل، ۴۲، ۱۳ و بعد (پاره‌ی ۴۶) صحت آن را تأیید کرده است. اسکندر، ضمن تفسیر ارسطو از تعریف به عنوان λόγος ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων، از آوردن ἐστι بر این اساس دفاع می‌کند که در صورت فقدان آن، این تعریف را بر بیان جنس نیز می‌توانیم اطلاق کنیم (در پاسخ «انسان چیست؟» بگوییم «حیوان است»، یا، مطابق اصطلاح شناسی مقدماتی اسکندر، جنس محمولی از مقوله‌ی بودن است)، که به تنهایی نمی‌تواند تعریف [کاملی] را تشکیل دهد. «پس، ἦν به تنهایی کافی نیست، اگرچه برخی‌ها، و ظاهراً قبل از همه آنتیس تنس، آن را کافی دانسته‌اند.

نمی‌کنند. هیچ یک از منابع ما مثال نیاورده است، و پژوهشگران جدید نیز با احتیاط سخن گفته‌اند.[1] احتمالاً منظور آنتیس تنس این بوده است که «نمی‌توان گفت» «انسان حیوانی است که بال و پر دارد»، زیرا آن سخن چیزی را بیان می‌کند که وجود ندارد، یعنی گفتنِ هیچ چیز (οὐδὲν λέγειν).[2] کسی که هیچ چیز می‌گوید نمی‌تواند نقیض سخن کسی را بگوید یا مورد نقض قرار بگیرد، و یگانه راه دیگر این است که بگوییم اگر چه او لفظ «انسان» را به زبان می‌آورد، در واقع سخن وی مربوط به پرندگان است و بنابراین، در این صورت هم، نسبت به کسی که لوگوس دیگری از انسان می‌گوید، متناقض حرف نزده است.[3]

برای فهم بهتر این‌گونه نظریاتِ مربوط به زبان، لازم است متوجه باشیم که آنها احتمالاً برای تأمین اعتبار سخنوری، هنر اقناع، به وجود آمده‌اند. گرگیاس می‌گفت اقناع، سلطان است زیرا هیچ حقیقتی بالاتر از

---

۱. من در این مبحث به مقدار زیادی مدیون تفسیر روشن کایزی در *Stud. Urb.* 1964 هستم. اما آن‌جا هم جای مثال‌های انضمامی‌تر خالی است، مخصوصاً در بحث از صفات ذاتی و عرضی، در صفحات ۳۳ به بعد. (کایزی می‌گوید) به نظر آنتیس تنس گفتن اینکه «سقراط سیاه است» اصلاً سخن گفتن نیست، در حالی که به نظر ارسطو، گفتنِ سقراط است، همراه با محمولی نادرست. توضیح مشابهی را در مورد لوگوسِ ذات سقراط نیز می‌توان عرضه داشت که باز هم اختلاف میان این دو فیلسوف را نشان خواهد داد. فیلد مثال مثلث را مطرح می‌کند (*P. & Contemps. 166*). این مثال مفید است ولی تعاریف ریاضی، موارد خاصی هستند، و اطلاق آن نظریه بر اعیان طبیعی برای ما زیاد روشن نیست.

۲. نظریه‌ای که این‌جا توضیح می‌دهیم همان است که افلاطون در *اتودموس* ۲۸۵ d و بعد، به طرز تقلید تعمدی بیان کرده است و به πολλοί δή، و مخصوصاً به οἱ ἀμφὶ πρωταγόραν نیز اشاره کرده است.

۳. اگر این تفسیر ناپسند به نظر آید، فقط می‌توانم بگویم تفسیر دیگری به نظر نمی‌رسد، و دیگران نیز آنتیس تنس را به همین صورت تفسیر کرده‌اند، ولی تفسیرهای خود را با مثال توضیح نداده‌اند تا از ناموجه نمودن آن اندکی بکاهند. در مورد زمینه‌ی آن مقایسه کنید با ارسطو، مابعدالطبیعه ۲۰ b ۱۰۰۶.

این نیست که کسی را به چیزی معتقد سازیم، و پروتاگوراس پیش از وی به شاگردانش می‌گفت درباره‌ی هر موضوعی دو طرف مقابل را می‌توان با استدلال‌های یکسان مستدل ساخت، اعتقاد هر کسی برای او حقیقت است، و هیچ کس نمی‌تواند سخن دیگری را نقض کند؛ یعنی سخن خود را حق و سخن طرف را باطل بداند. آنتیس تنس احتمالاً قدمی فراتر از پروتاگوراس نهاده، سعی کرده است تبیین فلسفی برای امکان این ادعا پیدا کند. در مورد پاراگراف اخیر، جالب است که افلاطون (فایدروس b ۲۶۰) به بررسی آثار اطلاق نام «اسب» بر نوگوس خر («حیوانی اهلی که دارای درازترین گوش است»)، اقناع اینکه متعلقِ این تعریف، همه‌ی ارزش‌های منسوب به اسب را داراست، می‌پردازد، تا این کار را با زیان ناشی از کارهای سخنوران مقایسه کند؛ کسانی که خودشان نسبت به ماهیت خوب و بد هیچ آگاهی ندارند، و از بد چنان حمایت می‌کنند که گویی واقعاً خوب است.[1] خود آنتیس تنس تمرین‌های سخنوری نوشته است، از آن میان سخنرانی‌های اودیسه و آئیاکس (آژاکس)، «در رقابت بر سر تصاحب سلاح‌های آشیل»، باقی مانده است.[2]

اما ارسطو در مورد آنتیس تنس (یا پیروان او) سخنان بیشتری دارد. او در جای دیگر مابعدالطبیعه (۲۳ b ۱۰۴۳) می‌گوید: «بنابراین، مسئله‌ی مشکلی که پیروان آنتیس تنس و دیگر متفکران ناوارد مطرح کرده‌اند، بیجا نیست، و آن اینکه شما نمی‌توانید تعریف کنید که یک چیز چیست، زیرا

---

۱. داستانی در دیوگنس لائرتیوس (۶، ۸) هست که آنتیس تنس مردم آتن را به خاطر نادانی سرداران جنگی strategoi آنها سرزنش کرد و گفت آنها باید رأی دهند که خر اسب است (یا «با رأی خود موقعیت اسب‌ها را بر خرها ببخشند»، τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι).

۲. پاره‌های ۱۴ و ۱۵ کایزی. گفته‌اند او قبل از ملاقات سقراط، شاگرد گرگیاس بوده است (صفحه‌ی ۲۶۷ یادداشت ۳ کتاب حاضر)، و در محاورات خویش از سبک سخنوری اقتباس کرده است.

تعریف، لوگوسی طولانی[1] است. شما می‌توانید توضیح دهید که معرّف شبیه به چه چیز است، مثلاً نمی‌توانید بگویید نقره چیست، بلکه فقط می‌توان گفت که آن مانند قلع است. یک دسته جوهر هست که می‌توان از آنها تعریف (ὅρος) یا لوگوسی به دست داد، یعنی جوهرهای مرکب، اعم از اینکه محسوس باشند یا معقول؛ اما عناصر آن را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا تعریف چیزی را بر چیزی دیگر حمل می‌کند، و یکی از آنها ماده است و دیگری صورت.»

الکساندر مجعول در همان جا (آنتیس تنس پاره‌ی B ۴۴) «انسان» را به عنوان مثال در نظر می‌گیرد. «انسان» یک نام است. ممکن است بگوییم انسان حیوانی میرا و ناطق است، اما این سخن نیز مجموعه‌ای از نام‌هاست. ما فقط فهرست اجزای تشکیل دهنده‌ی آن را برمی‌شمریم یا نام می‌بریم، اما آنها نمی‌توانند به طور جداگانه یا با هم تعریفی از انسان به دست دهند،[2] زیرا تعریف با نام فرق دارد. «ناطق» یا «حیوان» چیست؟ حتی اگر بتوانیم آنها را نیز به تعداد بیشتری از نام‌ها تقسیم کنیم، سرانجام به موجودات بسیط و بنیادی‌ای می‌رسیم که تقسیم‌پذیر نیستند، و اینها را نمی‌توان تعریف کرد. اما چگونه می‌توان گفت چیزی را تعریف کرده‌ایم، یا وجود چیزی را توضیح داده‌ایم، در حالی که فقط نشان داده‌ایم که آن چیز از اجزایی ترکیب یافته است که خود آن اجزا تعریف‌پذیر نیستند؟

افلاطون در تئایتتوس (۲۰۱ d و بعد) نظریه‌ی مشابهی را بدون

---

۱. λόγος μακρός. الکساندر مجعول تفسیر مابعدالطبیعه، ۵۵۴، ۳ Hayd گفته است خود آنتیس تنس این عبارت را به کار برده است. عبارت، مشعر بر طفره است، و وارینگتون آن را «آوردن چند واژه به جای یک واژه» ترجمه می‌کند. راس در مابعدالطبیعه ۱۰۹۱ a ۷ شواهدی از ادبیات یونان ذکر می‌کند که نشان می‌دهند این کلمه بار تحقیری داشته است.

۲. ارسطو وقتی در ۱۰۴۳ b ۲۳ دو کلمه‌ی λόγον و ὅρον را برای توصیف دیدگاه آنتیس تنس به کار می‌برد، یا اندکی بی‌دقتی می‌کند، و یا از دیدگاه خودش سخن می‌گوید.

ذکر نام، مورد بررسی قرار می‌دهد. نمی‌توان از عناصر اولیه‌ای که ما و هر چیز دیگر از آن تشکیل یافته‌ایم لو گوسی به دست داد، فقط می‌توان نام آنها را بر زبان آورد. اما در مورد ترکیب‌هایی که از آنها به وجود آمده‌اند، چون مرکب هستند، می‌توان نام‌های اجزا را در کنار هم قرار داد و لو گوسی به دست آورد، زیرا لو گوس دقیقاً همین است: ترکیبی از نام‌ها. پس، عناصر، توضیح‌ناپذیر و ناشناختنی هستند، ولی می‌توان آنها را ادراک کرد، در حالی که مرکبات قابل شناخت و تبیین‌پذیر هستند و با پنداری واقعی می‌توان آنها را فهمید.

مطابق این نظریه، کلِ مرکب، چیزی بیش از اجزای آن نیست که به نحو خاصی در کنار هم قرار گرفته‌اند. اما ارسطو با این فرض مخالفت می‌کند؛ به نظر خود او (که از افلاطون الهام گرفته است) ذات یا جوهر هر چیزی، که در تعریف بیان می‌شود («چیستی آن چیز»)، فقط اجزا به علاوه‌ی ترکیب نیست. بلکه «صورتی» است واحد و تازه. به نظر او، تعریف باید شامل بیانی از علت (ر. ک. مثلاً به تحلیل دوم فصل ۱۰، مابعدالطبیعه ۱۰۴۳ a ۱۴ و بعد.)، یعنی علت غایی، باشد، زیرا درواقع نظریه‌ی جوهرِ ارسطو سرانجام به قبول غایت منتهی می‌شود. در تعریف خانه نباید گفت آجرهایی که چهار دیواریی‌ای را به وجود آورده‌اند و با سقفی پوشیده شده‌اند. اگر تمام سخن ما در تعریف، همین باشد، حق با آنتیس تنس است، زیرا آن، فقط برشمردن اجزا (که بالاخره تعریف‌ناپذیرند) و ترتیب آنهاست.[1] در تعریف خانه

---

۱. از این‌جاست که می‌گوییم آنتیس تنس به خطا می‌گوید، وقتی چیزی بر چیز دیگر حمل می‌شود، «باید یکی ماده باشد و دیگری صورت.» همه‌ی عناصر ذکر شده در تعریف، اجزای صوری هستند. (این مطلب را الکساندر مجعول توضیح داده است تفسیر مابعدالطبیعه ۵۵۴، ۱۱ و بعد.) به نظر ارسطو افراد، تعریف‌ناپذیر هستند: فقط انواع و اجناس را می‌توان تعریف کرد. به نظر او، این خطا ناشی از خلط میان اطلاق جزیی و اطلاق کلی یک اسم، مثلاً «اسب» است. (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۰۱ یادداشت ۲ کتاب حاضر.)

می‌گوییم سر پناهی برای انسان و دارایی‌های او؛ و این نوع تعریف بر اعیان طبیعی نیز قابل اطلاق است، زیرا طبیعت «هیچ کاری را بدون غایت انجام نمی‌دهد» (درباره‌ی نفس ۴۳۲ b ۲۱، درباره‌ی آسمان ۲۹۱ b ۱۳ و غیره).

تا آن‌جا که از این گزارش‌های دست دوم و خصمانه برمی‌آید، نمی‌توان گفت آنتیس تنس طرفدار این نظریه بوده است که فقط حمل هر چیز بر خود آن ممکن است. افلاطون در سوفسطایی (۲۵۱ b) با تحقیر از این نظریه یاد می‌کند و آن را برازنده‌ی «جوانان نورس و پیران عقل باخته» می‌داند، «کسانی که می‌گویند محال است کثیر واحد باشد یا واحد کثیر، و اصرار دارند که ما نباید بگوییم کسی خوب است، بلکه فقط می‌توان گفت، انسان انسان است، و خوب خوب است.» برخی‌ها این قول را همان نظریه‌ای می‌دانند که ارسطو به آنتیس تنس نسبت داده است، یعنی اینکه «از هر چیزی فقط با لوگوس ویژه‌ی آن می‌توان سخن گفت، یک [لوگوس] برای یک [چیز]»، اما از برخی شواهد دیگر، از جمله خود ارسطو، برمی‌آید که لوگوس در این‌جا منحصر به واژه‌ی مفرد نیست. لوگوس با ὄνομα (نام) یکی نیست،[1] و با توجه به معانی رایج لوگوس، به هیچ وجه محتمل نیست که

---

۱. گروته (*Plato*, III, 521) فکر می‌کرد به نظر ارسطو، آنتیس تنس گفته است فقط قضایای این همانی قابل قبول هستند، ولی او مجبور شد بپذیرد (p. 526) که در آن صورت نظریه‌ای که ارسطو در مابعدالطبیعه ۱۰۴۳ b ۲۳ به پیروان آنتیس تنس οἱ Ἀντισθένειοι نسبت می‌دهد با آنچه که خود وی به او منسوب می‌دارد سازگار نخواهد بود. همچنین او احتمال می‌داد (p. 507, n. x) که منظور افلاطون در سوفسطایی از γέρων ὀψιμαθής [پیران عقل باخته] آنتیس تنس بوده است. (وی حدود ۲۰ سال مسن‌تر از افلاطون بود.) صرف نظر از جمع بودن آن کلمه، این مفسرین توجه ندارند که افلاطون نظریه را به οἱ ἔοι [جوانان نورس] نیز نسبت می‌دهد. کمپ بل برعکس گروته می‌گوید (*Theaet.* xxxix): نظریه‌ی تئایتتوس ۲۰۱ d و بعد (که همان نظریه‌ای است که در مابعدالطبیعه ۱۰۴۳ b ۲۳ و بعد، به آنتیس تنس نسبت داده شده است). «یقیناً بسیار متفاوت از چنین نام‌گرایی خامی است [یعنی نظریه‌ای که در سوفسطایی توصیف شده است]... اگر خوب توجه کنیم

چنین باشد. اگر درست باشد که آنتیس تنس گفته است «لوگوس سخنی است که نشان می‌دهد یک چیز چه بوده و هست»، بی‌تردید به دنبال آن، باید بگوید که این لوگوس فقط می‌تواند به جای نام آن چیز، مجموعه‌ای از نام‌های عناصر آن را برشمرد که خود آن عناصر را نیز فقط با نامشان می‌توان خواند. گروته او را اولین پیرو اصالت تسمیه (نام‌گرایی) خوانده است، زیرا او منکر صورت‌ها یا ذوات (εἴδη یا οὐσίαι) چیزهای خاص بوده است، ذواتی که سقراط در پی تعریف آنها بود، و افلاطون قبلاً آنها را واقعیت‌های مستقلی می‌دانست. (آنتیس تنس تا ۳۶۰ زندگی کرد.) تقابل دو فیلسوف، از حکایتی معلوم می‌شود که برحسب آن آنتیس تنس به افلاطون گفت: «من اسب می‌بینم، اما اسب بودن را نمی‌بینم»، و افلاطون پاسخ داد: «نه خیر، علت این است که تو چشمی را که با آن اسب را می‌توان دید داری، ولی هنوز آن چشمی را که برای دیدن اسب بودن لازم است به دست نیاورده‌ای.» این حکایت را سیمپلیکیوس Simplicius نقل می‌کند، کسی که معلم ناشناس او حکایت را از آنتیس تنس برای توضیح این دیدگاهش که «انواع یا صور فقط در اذهان ما وجود دارند» نقل کرده است (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις).[1]

نظریه‌ی آنتیس تنس حمل را انکار نمی‌کند، بلکه می‌گوید نمی‌توان چیزی را بر عناصر اولیه حمل کرد ... و این دو سخن به هیچ وجه، یکی نیست.

۱. سیمپلیکیوس، مقولات، ۲۰۸؛ آمونیاس، در ایساغوجی فرفوریوس، ۴۰، ۶ (آنتیس‌تنس، پاره‌های ۵۰A و C). این داستان را با اندک تفاوتی از دیوگنس کلبی Diogenes the Cynic نیز نقل کرده‌اند؛ و البته این امر کاملاً طبیعی است، زیرا او شاگرد آنتیس تنس بوده است و آنتیس تنس را بنیانگذار مکتب کلبی به حساب آورده‌اند. خواه این امر از نظر تاریخی درست باشد یا نه، در هر حال نکته‌ی بدیعی است. داستان‌های دیگری نیز وجود داشته که حاکی از خصومت میان او و افلاطون بوده است؛ آنتیس تنس محاوره‌ای را با نام زشت Sathon بر ضد افلاطون به رشته‌ی تحریر درآورد. (ر. ک. صفحه‌ی ۲۷۴ یادداشت ۲ کتاب حاضر.)

اما اگر نام‌گرایی، نظریه‌ای است که، بنا به تعریف اخیر آن، می‌گوید «زبان ساختار خود را بر واقعیتی تحمیل می‌کند که به خودی خود فاقد این‌گونه تمایزات است»[1]، در آن صورت به نظر نمی‌رسد آنتیس تنس طرفدار آن باشد. عقاید او شبیه نظریه‌ی قراردادی نام‌ها نیست که از سوی هرموگنس در کراتولوس افلاطون اظهار شده است، بلکه بیشتر شبیه نظریه‌ی طبیعی کراتولوس[2] است که براساس آن نام‌ها، رابطه‌ی طبیعی با متعلقات خویش دارند (وگرنه، آنها نام نیستند، و گوینده‌ی آنها نیز «چیزی نمی‌گوید»، b ۴۲۹ و بعد): آنها «چیزها را آشکار می‌سازند» (d ۴۳۳)، و کسی که به نام‌ها علم دارد به چیزها نیز عالم است (d ۴۳۵). شیء مرکب را می‌توان با نام بردن عناصر آن تجزیه کرد، ولی خود عناصر را فقط می‌توان نام برد یا با مثال توصیف کرد (نقره مانند قلع است). آنها با شهود یا با ادراک حسی دریافته می‌شوند («من اسب را می‌بینم»؛ مقایسه کنید با تئایتتوس b ۲۰۲)، ولی توضیح‌پذیر نیستند، و شناختن آنها نیز، مطابق برداشتی که سقراط و افلاطون از شناخت دارند، ممکن نیست، زیرا به نظر آنها، شناخت عبارت از توانایی عرضه‌ی لوگوسی برای ذاتِ شیء شناخته

---

۱. لورنتس و میتل ستراس، *Mind* 1967, 1. خود آنها می‌گویند (p. 5) واقع‌گرایی و نام‌گرایی را می‌توان شکل دیگری از نظریه‌ی طبیعی و نظریه‌ی قراردادی کراتولوس دانست. مقایسه‌ی نظریه‌ی اخیر با نظریه‌ی اصالت قراردادی حقیقت ضروری هابز نیز جالب است، او نیز، مانند فیلسوفان قرن پنجم، رابطه‌ی نزدیکی میان نام‌ها و حقیقت می‌دید: «اولین حقایق به طور اختیاری توسط کسانی به وجود آمد که نام‌ها را بر اشیا وضع کردند.» ر. ک. W. and M. Kneale, *Dev. of Logic*, 311 ff.

۲. فون فریتس نیز در *Hermes*, 1927 به نتیجه‌گیری مشابهی می‌رسد: این، نظریه‌ای آنتیس تنسی است، «صرف نظر از اینکه آیا آنتیس تنس در این قول تنها بوده یا کسی هم آن گفته است» (p. 462). نیز ر. ک. Dümmler *Akad.* 5، فیلد نیز در تبیینی دقیق و مستدل، به این نتیجه می‌رسد که «هیچ مدرک واقعی وجود ندارد که او را با یکی از این دو دیدگاه مربوط سازیم» *P. and Contemps.* 168).

شده است. اگر براساس نقادی‌های افلاطون و ارسطو داوری کنیم، باید حق را به کایزی بدهیم که می‌گوید نظریه‌ی آنتیس تنسی «تنها و تنها یک لوگوس ویژه برای هر چیز»، مبتنی بر فقدان تمایز میان حمل ذاتی و حمل عرضی و نیز خلط میان اسم خاص و اسم عام است.[1] حمل غیرممکن نیست، ولی هر آنچه که بر موضوعی حمل می‌شود باید ذاتیِ آن (جزوی از «ماهیت» آن) باشد، و اگر یکی از عناصر نام برده شده غیر قابل حمل بر موضوع باشد، کل لوگوس را باید بی‌معنی دانست و کنار گذاشت. (الکساندر مجعول می‌گوید ـ تفسیر مابعدالطبیعه ۴۳۵، ۱: او به جای اینکه بگوید لوگوس نادرست مطلقاً یا بدواً (μὴ ἁπλῶς μηδὲ κυρίωσ) لوگوس چیزی نیست، گفت آن اصلاً چیزی نیست.)

ارسطو درباره‌ی کسانی که امکان حمل یک چیز بر چیز دیگر را انکار کرده‌اند، می‌گوید:

> متأخرینِ فیلسوفان پیشین، بیم آن داشتند که مبادا یک چیز را هم واحد بدانند و هم کثیر. بدین سبب برخی از آنها، از جمله لوکوفرون،

---

۱. *Stud. Urb.* 34 (در آن مرحله‌ی ابتدایی مطالعات دستوری، هنوز کلمه‌ی واحد ὄνομα هم به معنی «نام» بود و هم به معنی «اسم»؛ و همین امر به خلط مورد نظر کمک می‌کرد. به نظر لورنتس و میتل ستراس (*Mind*, 1965. 5)، این وضع در کراتولوس، و سرتاسر آثار افلاطون نیز ادامه داشت.) مقایسه کنید با صفحه‌ی 32: «برای افلاطون [و می‌توان ارسطو را نیز اضافه کرد] متعلق تعریف، جزیی نبود بلکه کلی بود... بنابراین... انکار ποιότης به منزله‌ی انکار تعریف ماهیت یک چیز هم محسوب می‌شد. به نظر آنتیس تنس ما نه تنها اسب را می‌بینیم بلکه به آن علم هم داریم، زیرا هر آنچه ویژه‌ی اوست در نام او گنجانده شده است. ظاهراً او متوجه نبوده است که مطابق این سخن باید هر شیء جزوی یک نام داشته باشد نه هر دسته.» و در صفحه‌ی 31: «بنابراین مسئله‌ی محال بودن حمل را، که از نظریه‌ی مبتنی بر توضیح ذات فقط به وسیله‌ی نام‌ها، ناشی می‌شد، باید براساس این طرح، یعنی طرح مبتنی بر توصیف، حل کرد.

کلمه‌ی «است»[1] را حذف کردند، و برخی‌ها نحوه‌ی بیان را عوض کردند و به جای «انسان سفید است» گفتند «انسان سفید شده» است، [«سفید شده» λελεύκωται در زبان یونانی یک کلمه است]، و به جای «در حال راه رفتن است» گفتند «راه می‌رود»؛ از ترس اینکه با افزودن «است» واحد را کثیر گردانند، گویی «واحد» یا «بودن» فقط یک معنی داشته است.[2]

سیمپلیکیوس (تفسیر طبیعیات، ۹۱) توضیح می‌دهد که لوکوفرون فقط فعل «است» را حذف کرد، و به جای «سقراط سفید است» گفت «سقراط سفید»[3]، گویی بیان صفت به این صورت، افزایش چیزی واقعی را نشان نمی‌دهد؛ ولی در آن حالت باید بین «سقراط» و «سقراط سفید» فرقی وجود نمی‌داشت، یعنی اظهار سخن معنی‌دار ممکن نمی‌گشت. برای رهایی از این مشکل بود که «دیگران» (که هویت آنها را نه ارسطو مشخص می‌کند و نه

---

۱. یعنی فعل ربط. سیمپلیکیوس (تفسیر طبیعیات، ۹۱) می‌گوید: لوکوفرون استعمال وجودی آن را مجاز می‌دانست. درباره‌ی لوکوفرون ر. ک. صفحات ۲۸۱ و بعد کتاب حاضر.

۲. طبیعیات ۲۵ b ۱۸۵. با گفتن اینکه سقراط (الف) سفید است، (ب) فیلسوف است، و (ج) اهل آتن است، یک موضوع ـ سقراط ـ کثیر می‌گردد (فیلوپونوس طبیعیات، ۴۹، ۱۱).

۳. در زبان یونانی «سقراط سفید» به صورت Σ. λευκός نوشته می‌شود نه Σ. λευκός. [یعنی موصوف قبل از صفت می‌آید، از این حیث زبان یونانی مثل زبان فارسی است، و هر دو برعکس زبان انگلیسی. م.]. فهم کامل سخنان اینها، منوط به آشنایی با اسلوب ویژه‌ی زبانشان است. فعل ربط غالباً در گفتار و نوشتار حذف می‌شد، و «سقراط سفید» Σ. λευκός نیز مانند «سقراط سفید است» یک جمله‌ی کامل محسوب می‌گشت، عیناً مثل اینکه فعل «است ἐστι» به طور صریح در آن آمده است. لوکوفرون اندکی ساده بود، اگر گمان می‌کرد کسانی که آن [= است] را حذف کرده‌اند به تصحیح خطایی منطقی دست زده‌اند. توضیح تمیستوکلس درباره‌ی روش او κακῶ τό κακόν ἰώμενος بود (تفسیر طبیعیات، ۷، ۲ در شنکل، نه در دیلز ـ کرانتس).

او) سعی کردند افعال دیگری به جای این فعل ربط نامناسب به کار برند. اگر لوکوفرون، گفتن «سقراط سفید» را جایز می‌دانست، پس او را نیز، مثل آنتیس تنس، نمی‌توان از کسانی شمرد که افلاطون در سوفسطایی (b ۲۵۱) مورد انتقاد قرار می‌دهد. تنها مطلب دانستنی دیگر، درباره‌ی نظریه‌ی شناخت لوکوفرون، این است که به نظر او شناخت «اجتماع (συνουσία) نفس و عمل شناختن» است. نظریه‌ی او را ارسطو (مابعدالطبیعه ۹ b ۱۰۴۵ و بعد) نقل می‌کند، و الکساندر مجعول در شرح آن می‌گوید (دیلز ـ کرانتس، ۸۳، ۱؛ ۵۶۳، ۲۱): «اگر از لوکوفرون سوآل می‌شد چه علتی سبب می‌شود که شناخت و نفس یکی باشند، در جواب می‌گفت اجتماع آن دو.» این «اجتماع» یا «همبودی»[1] ذهن با شناخت، نظریه‌ای را نشان می‌دهد که، مانند نظریه‌ی آنتیس‌تنس، اعتقاد به شناخت از راه آشنایی مستقیم را می‌رساند، نه شکاکیت را. نمی‌توان گفت، «سقراط سفید است» (یعنی سقراط به علاوه‌ی سفیدی)، بلکه فقط می‌توان «سقراطِ سفید» را به عنوان یک ذات واحد، تجربه کرد.

تنها کسانی که برای این نسبت افلاطون، مبنی بر محدود ساختن سخن به قضایای اینهمانی («انسان انسان است»، «خوب خوب است»، و غیره)، استحقاق دارند، استلیپون مگارایی و اریتریایی‌ها هستند.[2] از آن‌جا

---

۱. συνουσία در زبان متعارف به معنی تداخل و اجتماع است، اما، معنی لفظی آن را «همبودی» نیز می‌توان دانست. در زبان مفسرین متأخر، فعل συνουσιόομαι برای بیان مفهوم وحدت ذاتی به کار می‌رود.

۲. در مورد استلیپون ر. ک. به پلوتارک، علیه کوتولوس، ۱۱۱۹c-d، و برای اریتریایی‌ها به سیمپلیکیوس تفسیر طبیعیات، ۷، ۲ در شنکل، نه در دیلز ـ کرانتس. شاید مقایسه‌ی نظریه‌ی آنها با آنچه که اخیراً از تفسیر دقیقی از گفته‌ی بوتلر بیشاب Butler Bishop استنتاج شده است جالب باشد: «هر چیزی همان است که هست و نه چیز دیگر»، مور Moore این جمله را سرلوحه‌ی کتاب اصول اخلاق *principa Ethica* قرار داده است. گفته شده است که این سخن نه تنها تعریف «خوب» را (که مغالطه‌ای طبیعت گرایانه

که استیلپون احتمالاً در حدود ۳۸۰ متولد شده است و مکتب اریتریایی را نیز مِنِدِموس Menedemus بنیان نهاده است، یعنی کسی که پس از مرگ افلاطون به دنیا آمد، احتمال نمی‌رود که استیلپون، مورد نظر افلاطون بوده باشد، و در مورد مکتب اریتریایی نیز چنین فرضی غیرممکن است. اما اکلیدس، که مکتب مگارایی را بنیان نهاد، دوست سقراط بود، و اریتریایی‌ها رابطه‌ی نزدیکی با او داشتند، و مندموس شاگرد استیلپون بود. افلاطون پس از مرگ سقراط، مدتی در مگارا با اکلیدس اقامت گزید، و کاملاً محتمل است که در این مطالب با یکدیگر اختلاف داشته باشند و به مباحث جدی بپردازند. سیمپلیکیوس (طبیعیات، ۱۲) نظریه‌ای را به آنها نسبت می‌دهد که نتیجه‌ی آن همان چیزی است که در سوفسطایی آمده است. وی ابتدا از اودموس Eudemus نقل می‌کند که اشتباهات پارمنیدس، به علت حالت ابتدایی فلسفه در آن زمان، قابل بخشش بود، زیرا در آن زمان هیچ کس نگفته بود که یک کلمه می‌تواند بیش از یک معنی داشته باشد، و هیچ کس ذات را از عَرَض جدا نساخته بود، و سپس می‌گوید:

> بر اثر همین غفلت، حتی فیلسوفانی که به مگارایی‌ها معروف بود، به صورت مقدمه‌ای روشن پذیرفتند که چیزهایی که لوگوس متفاوتی دارند مختلف هستند و چیزهای مختلف نیز جدا از هم هستند، و از همین جا خواستند اثبات کنند که هر چیزی جدا از خویش است؛ مثلاً لوگوس «سقراط فرهیخته» غیر از لوگوس «سقراط سفید» است، بنابراین سقراط جدا از خودش است.

است)، بلکه هر نوع تعریفی از هر واژه‌ای را به هر گونه‌ای، غیر ممکن ساخته است؛ زیرا تعاریف، نتیجه‌ی خلط میان دو تا صفت است، تا یکی را با دیگری تعریف کنیم یا یکی را به جای دیگری قرار دهیم. ر. ک. به بحث فرانکنا Frankena که در Foot essays, pp. 57 ff. تجدید چاپ شده است.

ارسطو در مغالطات سوفیستی (۱۶۶b۲۸ و بعد)، با این نظریه مخالفت نموده است، بدون اینکه آن را به کسی یا مکتبی نسبت دهد: «کوریسکوس، انسانی است [اما توجه داشته باشید زبان یونانی حرف تعریف مبهم (یای نکره‌ی فارسی) ندارد]، «انسان» غیر از «کوریسکوس» است، بنابراین کوریسکوس غیر از خودش است.» این نظریه شبیه «یک لوگوس برای یک چیز» است که آنتیس تنس می‌گفت، اما استنتاج آن بنیادی‌تر است.[1]

در تبیینی که عرضه شد سعی بر این بود که هر یک از دیدگاها را به فردی خاص نسبت دهیم. در گذشته به طور جدی کوشیده‌اند این افراد را مشخص کنند، اما در تمامی موارد شواهد کافی در دست نیست؛ مشخص کردن آنها نیز برای تاریخ تفکر اهمیت زیادی ندارد، زیرا فقط کافی است که بدانیم برخی مؤلفین چنین گفته‌اند. مهم این است که بدانیم در زمان سقراط و افلاطون عده‌ای از معاصرین آنها این‌گونه مباحث مربوط به زبان و متعلقات آن را با شوق و ذوق فراوان تعقیب می‌کردند؛ آنها در طی این مباحث به دیدگاه‌های متعددی دست یافتند که برخی از آنها با یکدیگر سازگار و برخی هم رقیب یکدیگر بودند؛ این نظریات همگی حاصل مبارزه با منطقِ ابتدایی و در عین حال مؤثرِ الیاییان بود. تفکرات سقراط و افلاطون، که بر تاریخِ بعدیِ فلسفه بسیار مؤثر بودند، در مقابل این مباحث قرار داشتند؛ این اندیشه‌ها بخشِ اصلیِ سعی و کوششی بودند که برای پیدا کردن راه حلی قطعی برای این مسایل صورت می‌گرفت. اینکه آن مسایل در دستان افلاطون فقط به صورت یکی از عناصر ترکیب اخلاقی و مابعدالطبیعی بزرگی درآمد، در حقیقت این ادعای ما تأثیری ندارد؛ مطالعه‌ی کراتولوس و اتودموس (تا چه رسد به محاورات مهم‌تری چون

---

۱. در این مورد ر. ک. به Maier, *Syllogistik*, 2. Teil, 2. Hälfte, 7 ff.، که در آن‌جا پس از مطالعه‌ی ارتباط مابعدالطبیعه‌ی ارسطو، کتاب گاما، فصل ۴ با این مباحث می‌گوید: در زمان ارسطو مجادلات آنتیس تنس و مگارایی‌ها تاحدودی تلفیق شده بود.

سوفسطایی) تردیدی در این امر باقی نمی‌گذارد.

خلاصه‌ی نتایج. در زمان سقراط و افلاطون، دیدگاه‌های زیر طرفدار داشت. اسامی برخی از طرفدارانِ قطعی یا احتمالی آنها را در داخل پرانتز آورده‌ایم.

۱ـ سخنِ دروغ گفتن، محال است، زیرا دروغ گفتن به منزله‌ی گفتن چیزی است که وجود ندارد، و آنچه وجود ندارد به بیان نمی‌آید. (پروتاگوراس، آنتیس تنس. این نظریه مربوط است به پاره‌ی ۲، ۸ـ۷، پارمنیدس).

۲ـ به تَبَعِ نظریه‌ی قبل، هیچ کس نمی‌تواند نقیضِ سخن دیگری را بر زبان آورد. (پروتاگوراس، آنتیس تنس).

۳ـ حقیقت، امری نسبی است. (پروتاگوراس، گرگیاس.)

۴ـ ما کلمات را به صورت ناسازگار، و بدون تطابق با واقعیت، به کار می‌بریم. این درست نیست، زیرا واقعیتی (ὄν, φύσις) وجود دارد و انواع طبیعی‌ای (εἴδη) واقعیت دارند، و همه‌ی واژگان ما باید با آنها مطابقت داشته باشد. (سقراط، آنتیفون، بقراط *De arte*.)

۵ـ تعریف ماهیت یک چیز محال است، زیرا فقط می‌توان عناصر آن را برشمرد، و خود عناصر را، چون پذیرای تحلیل بیشتری نیستند، نمی‌توان تعریف کرد، بلکه فقط می‌توان با مثال توصیف کرد. (آنتیس تنس، احتمالاً لوکوفرون.)

۶ـ هر چیزی فقط یک لوگوس ویژه دارد که ماهیت آن را، با برشمردن عناصر تشکیل دهنده‌ی آن، توضیح می‌دهد. اگر یکی از آن عناصر در آن چیز نباشد اصلاً لوگوسی وجود نخواهد داشت. (آنتیس تنس.)

۷ـ نام‌ها رابطه‌ای طبیعی با متعلقات خود دارند، که به وسیله‌ی تماس مستقیم ذهن با عین، معلوم می‌شوند؛ ادراک حسی (αἴσθησις) نمونه‌ای از این تماس است. نامی که چنین رابطه‌ای را نداشته باشد غلط نیست، بلکه

اصلاً نام نیست. (آتنیس تنس، لوکوفرون، «کراتولوس» در افلاطون.)

۸ـ نام‌ها، عنوان‌های ساختگی هستند، و هیچ‌گونه ارتباطی با مسمّاهای خود ندارند. (دموکریتوس، «هرموگنس» در افلاطون.)

۹ـ استفاده از فعلِ «است»، برای ربط موضوع و محمول، صحیح نیست؛ زیرا این کار، واحد را کثیر می‌سازد؛ اما می‌توان موضوع و محمولِ آن را به صورت یک واحد (مثلاً سقراط سفید) ادراک و توصیف نمود. (لوکوفرون.)

۱۰ـ بنا به اصل الیایی که یک چیز نمی‌تواند هم واحد باشد و هم کثیر، می‌توان گفت فقط حمل هر چیز بر خودش جایز است. (مگارایی‌ها، و احتمالاً دیگران.)

۶. دستور زبان

علاقه‌ی شدید به امکانات و محدودیت‌های زبان به پیدایش مطالعات مربوط به دستور زبان (تمایز میان مذکر و مؤنث، و اجزای سخن، و غیره) منتهی گردید، که آثار آن از پروتاگوراس به بعد معلوم است. اما مباحث پیشین، در عین حال که موضوعات مربوطه را توضیح داد، این نکته را هم روشن ساخت که این موضوعات، از مطالبِ گسترده‌ترِ فلسفه‌ی زبان یا فن سخنوری متمایز نبودند. درواقع هدف آن مباحث، علمی نبود، به طبقه‌بندی و قانونمند کردن استعمال‌های موجود پرداخته نمی‌شد؛ بلکه آنها به دنبال اهداف عملی بودند، می‌خواستند زبان خود را اصلاح کنند و با مطابق‌تر ساختنِ زبان با واقعیت، بر کارآیی آن بیفزایند.[1]

---

۱. «دستور زبان یونان قدیم τέχνη ـ فن یا پیشه ـ بود، یعنی مطالعه‌ای بود که هدف عملی داشت؛ زبانشناسی جدید τέχνη نیست بلکه یک علم فیزیکی است. موضوع آن، پدیدار جهانیِ زبان انسان است، و فقط به تحقیق و تطبیق پدیده‌ها می‌پردازد.» از مَقاله‌ی بسیارَ مفید موری Murray در باره‌ی آغاز دستور زبان یونانی (در *Gk. Stud.*)، که در آن به تفاوت مهمی اشاره می‌کند که از پرداختن γραμματική به زبان یونانی نشأت می‌گیرد: «دستورزبان های یونانی به کلِ زبان انسان نمی‌پرداخت. موضوع آن لو گوس بود.

می‌گویند پروتاگوراس اولین کسی بود که سخن (لوگوس) را به چهار دسته‌ی اساسی (πυθμένες λόγων) تقسیم کرد: تقاضا (یا دعا)، سوآل، جواب، و امر؛ یا برحسب برخی منابع به هفت دسته: توصیف، سوآل، جواب، امر، خبر، درخواست و احضار. اندکی بعد، آلکیداماس گفت: چهار دسته‌ی لوگوس عبارتند. از اثبات، نفی، سوآل و امر.[1] این تقسیم در منبع متأخری آورده شده است، اما ارسطو نیز به آن اشاره می‌کند: آنگاه که در فن شعر (۱۵ b ۱۴۵۶) می‌گوید پروتاگوراس از هومر به دلیل نوشتن «فریاد بکش، ایزدبانو» انتقاد کرد، زیرا در جایی که باید جمله‌ی دعایی می‌آورد جمله‌ی امری آورده بود.

تمایز میان اسم و فعل (ریما) در آثار افلاطون دیده می‌شود، همان‌طور که کورنفورد می‌گوید (*PTK*, 307)، او در کراتولوس (۴۲۵ a) آن را بدون توضیح و به صورت امری آشنا مطرح می‌کند، بنابراین احتمالاً پیش از وی پروتاگوراس یا سوفسطایی دیگری این تمایز را به وجود آورده است.[2] اما حقیقت این است، که در سوفسطایی آنها را به دقت تعریف می‌کند و با مثال روشن می‌سازد. سخن (لوگوس) از ترکیب اسم و فعل به دست می‌آید.[3]

---

۱. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۳ و بعد. سخنان او را به این معنی هم می‌توان گرفت که دیگران، و نه پروتاگوراس، جمله را به هفت قسمت تقسیم می‌کنند، و هیکس Hicks این‌گونه ترجمه کرده است. تقسیم دوم، تردیدآمیز به نظر می‌رسد و معلوم نیست بر چه اساسی، در چنین طبقه‌بندی کلی‌ای، διήγησις از ἀπαγγελία [درخواست از احضار] متمایز می‌گردد. متأسفانه منبعی که به آن دوره نزدیک‌تر باشد در دست نداریم.

۲. تقسیم حروف به واکه‌ها (حروف صدادار)، اصوات واکه‌گون، و حروف بی‌صدا که در ۴۲۴ c بیان می‌شود، به οἱ δεινοὶ περὶ τούτων نسبت داده می‌شود.

۳. ὄνομα به علاوه‌ی ῥῆμα مساوی است با λόγος، کراتولوس ۴۲۵ a، ۴۳۱ b-c، سوفسطایی ۲۶۲ c و بعد. «تئایتتوس می‌نشیند» مثالی برای ساده‌ترین λόγος است. درباره‌ی اینکه این دو بخش تنها اجزای سازنده‌ی λόγος هستند ر. ک. به تفسیرهای کورنفورد، *PTK*, 307.

ریما در این‌جا به صورت «آنچه بر انجام کار دلالت می‌کند» تعریف می‌شود، که کاملاً روشن به نظر می‌آید؛ اما در این مرحله اولیه، اصطلاح‌شناسی به هیچ وجه ثابت نبوده است، به همین علت است که در جایی دیگر و در کراتولوس ۳۹۹ a-b) می‌گوید اگر نام دیفیلوس Diphilus را به اجزای تشکیل دهنده‌ی آن (Διὶ φιλος «محبوب زئوس») تجزیه کنیم به صورت ریما درمی‌آید نه نام. از نظر لغوی ریما یعنی «چیز گفته شده»، و نام یا اسم یعنی آنچه درباره‌ی آن چیز گفته می‌شود. حتی ارسطو که واژه‌ها را به صورت فنی‌تری به کار می‌بَرَد، و ریما را غالباً برای فعل به کار می‌بَرَد و تعریف فعل را بر آن اطلاق می‌کند (کتاب‌العبارة ۱۶b۶)، گاهی نیز معنیِ صفت را از آن قصد می‌کند (همان ۲-۱ ۲۰b)، و واژه‌ی اعم محمول، گاهی بهترین ترجمه‌ی آن است.

اشتنتسل گوشزد کرده است (*RE*, XXV. Halbb. 1010 f.) که اگر چنین می‌نماید که افلاطون ساده‌ترین شکل دستوری جمله رابه صورتی ابتدایی تعریف کرده است، باید به خاطر داشت که موضوع اصلی بررسی او شکل دستوری نیست، بلکه می‌خواهد به این سوآل پاسخ می‌دهد که چگونه ممکن است از میان دو قضیه‌ای که از نظر دستوری به یک اندازه صحیح هستند («تئایتتوس می‌نشیند»، «تئایتتوس پرواز می‌کند») یکی راست باشد و دیگری دروغ. وضع عالی لوگوس در اندیشه‌ی یونانی از توصیفی که افلاطون در کراتولوس ۴۲۵ a به دست می‌دهد به خوبی روشن می‌شود. اسم‌ها و فعل‌ها از حرف‌ها و هجاها به وجود می‌آیند، و از ترکیب اسم‌ها و فعل‌ها «چیزی بزرگ و زیبا و کامل، یعنی لوگوس، را می‌سازیم؛ این کار به وسیله‌ی هنر اسم‌گذاری یا سخنوری یا هر هنر دیگری انجام می‌گیرد، درست به همان ترتیب که نقاشان از ترکیب رنگ، تصویری زیبا به وجود می‌آورند.» آن هنگام که مانند علمای دستور و منطق‌دانان خونسرد، از استعمال سست و مبهم لوگوس (در برخی موارد ظاهراً باید با حرف بزرگ

نوشته شود) خشمگین می‌شویم، هرگز نباید این نگرش یونانی را نسبت به آن فراموش کنیم.

یکی از معاصران پروتاگوراس توجه او به جنس اسامی را مورد اشاره قرار داده است. ارسطو می‌گوید او بود که اسم‌ها را به مذکر، مؤنث و خنثی[1] تقسیم کرد، و این مطلب را آریستوفانس در نمایشنامه‌ی ابرها نیز منعکس کرده است. او در این نمایشنامه ادعای پروتاگوراس را که می‌گفت استدلال‌های ضعیف‌تر (غیر عادلانه) را قوی‌تر می‌گرداند به سقراط نسبت می‌دهد و بر آن حمله می‌کند؛ سقراط، استرپسیادس را که برای آموختن استدلال غیر عادلانه، به منظور خودداری از ادای وام خویش، پیش او آمده است، متوجه می‌سازد که ابتدا باید مطالبی «درباره‌ی نام‌ها» بیاموزد و بداند «که کدام یک از آنها مذکر هستند و کدام مؤنث.» او (مثل عامه‌ی یونانیان معاصر خویش) نمی‌تواند جنس‌های مذکر و مؤنث هر دسته از حیوانات را با نامِ خود بخواند، و عناوین مذکر را برای مواردی که مآلاً مؤنث هستند به کار می‌برد؛ همین عامل سبب می‌شود که «سقراط» او را شدیداً توبیخ کند. پروتاگوراس می‌گوید کلمات یونانی «خشم» و «کلاه‌خود»، که مؤنث هستند، باید مذکر می‌بودند؛ از این‌جا معلوم می‌شود که او در برخی موارد دستور زبان معمولی را غیر منطقی یا غیر دقیق دانسته و مورد انتقاد قرار داده است.[2]

---

۱. یا اشیا (σκεύη)، ارسطو، فن شعر، ۱۴۰۷ b ۷. خود ارسطو آنها را μεταξύ نامیده است (سخنوری ۱۴۵۸ a ۹، مغالطات سوفیستی، ۱۶۲ b ۱۲، ۱۷۳ b ۲۸). کلمه‌ی οὐδέτερον (= خنثی) را دستورنویسان بعدی رایج ساختند.

۲. ارسطو، مغالطات سوفیستی، ۱۷۳ b ۱۹. تصور برخی‌ها (موری) این بوده است که پروتاگوراس به علت جنگجویانه بودن یا «منش غیر زنانه‌ی» این مفاهیم چنین گفته است. به احتمال زیاد او فقط با توجه به ملاحظات ظاهری مربوط به نام‌گذاری آنها، به این نتیجه رسیده است. ر. ک. T. Gomperz, *Gr. Th.* 1, 444 ff. و Fehling, *Rh. Mus.* 1965, 215، و مقایسه کنید با

افلاطون در اتودموس (۲۷۷ e) می‌گوید پرودیکوس از کسانی است که بر «استعمال درست نام‌ها» تأکید می‌کردند؛ و سقراط در همان‌جا این کار را نخستین گام، برای آشنایی با اسرار سوفسطاییان، می‌نامد. تخصص او در دقت در کاربرد زبان و تمایز دقیق معانی کلماتی بود که معمولاً مترادف انگاشته می‌شد. سقراط در پروتاگوراس (۳۴۱ a) می‌گوید او مرا به علت استعمال ترکیبی چون «به طور وحشتناک باهوش» سرزنش می‌کند. «وحشتناک» (*deinos*، ر. ک. صفحه‌ی ۶۷ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی) باید صفت چیزهای نامطلوبی، چون فقر یا بیماری یا جنگ، واقع شود. در همین محاوره تقلیدی از تعلیمات او عرضه می‌شود، و آن، سخنرانی نسبتاً پر آب و تابی است که در آن میان بحث و منازعه، احترام و تمجید، و مطلوب بودن و لذت، فرق می‌گذارد. در لاخس (۱۹۷ d)، وقتی در مورد فرق میان شجاعت و بی‌باکی از پرودیکوس نام می‌برد، او را «بهترین سوفسطایی در بیان این نوع تمایزها» می‌نامد.[1] ارسطو می‌گوید او لذت و دلخوشی و خوشحالی را از اقسام فرعی مطلوب بودن می‌دانست، و در همین مورد، مفسری بعدی او را با وصف «مبتکر» «دقت لفظی» توصیف می‌کند.[2]

استدلال مربوط به κάρδοπος در ابرها ۶۷۰ و بعد. توجه داشته باشید که در این‌جا نیز هومر مورد نظر اوست، و درواقع انتقاد او از سازگاری μῆνιν οὐλομένην دارای همان مضمون انتقاد از حالت ἄειδε است، یعنی انتقاد از ابیات آغازین ایلیاد. ر. ک. به بازسازی تخیلی فلینگ در همان منبع، 214، و برای نتیجه گیری‌های او از این بازسازی، به صفحه‌ی ۸۵ و بعد کتاب حاضر.

۱. اشارات دیگر افلاطون به پرودیکوس در این مورد عبارتند از: پروتاگوراس ۳۴۰ a و بعد، منون ۷۵ e، خارمیدس ۱۶۳ d، کراتولوس ۳۸۴ d.

۲. τέρψις و χαρά و εὐφροσύνη، ارسطو، جدل، ۲۲ b ۱۱۲؛ و مقایسه کنید با تفسیر هرمیاس Hermias بر فایدروس در صفحه‌ی ۲۸۳ کوُرر Cŏuvreur (که در دیلز ـ کرانتس نیست اما اونترشتاینر بر آن افزوده است» τήν τῶν ὀνομάτων εὕρεν پرودیکوس :(*Sof.* II. 173 f. ἀκρίβειαν. به نظر هرمیاس، τέρψις لذت سمعی بوده است، و χαρά لذت عقلی، و εὐφροσύνη لذت بصری؛ طبقه‌بندی‌ای که، اگر واقعاً از آن

جالب‌ترین مطلبی که درباره‌ی تمامی مطالبِ مذکور می‌توان گفت، رابطه‌ی شخصی میان پرودیکوس و سقراط است، سقراط در آثار افلاطون بارها خود را شاگرد یا دوست پرودیکوس می‌نامد.[1] تأکید پرودیکوس بر تمایز دقیق میان کلماتی که معانی نزدیک به هم دارند با عادت سقراط بر فشار آوردن بر طرف صحبت و مطالبه‌ی بیان دقیق چیستی شجاعت و اعتدال و فضیلت و یا هر چیز مورد بحث، ـ تبیین صورت یا هستی آن ـ رابطه‌ی روشنی با هم دارند؛ و کاملاً ممکن است تعلیمات پرودیکوس، اندیشه‌ی او را در این مسیر سوق داده باشد.

آیا، همان‌طور که کالوگرو گفته است، «تفاوت میان این دو خیلی زیاد است»، پرودیکوس فقط به «درست سخن گفتن» می‌پردازد و سقراط به «چیزهای واقعی» علاقمند است، یا، چنانکه دبلیو. اشمید می‌گوید، هنر تقسیمِ پرودیکوس، «تمهید علمی تفکرات حوزه‌ی سقراطی بود» و «سعی او برای دقیق و منظم ساختن کاربرد زبان براساس مقتضیات منطقی، بی‌تردید مقدمه‌ی ارزشمندی برای توضیح مفهومیِ زبانِ ادبی بوده است»؟

پرودیکوس باشد، باز هم بیشتر، ویژگی دستوری این‌گونه تعلیمات را می‌رساند تا ویژگی توصیفی آنها؛ زیرا به راحتی نمی‌توان آن را با استعمال متعارف مردم مطابق دانست. (در سخنرانی پرودیکوس در پروتاگوراس، εὐφραίνεσθαι در مقابل ἥδεσθαι قرار می‌گیرد، و برای بیان لذت ناشی از کاربرد عقل به کار می‌رود.) ولی مفسر، احتمالاً طبقه‌بندی‌یی را بیان کرده است که از آن رواقیان است. مقایسه کنید با الکساندر در دیلز ـ کرانتس، ۱۹ ۸۴A، و رَ. ک. به کلاسن در *Proc. Afr. C. A.* 1965, 39 f. به نظر کلاسن حتی ارسطو هم پرودیکوس را با διαίρεσις افلاطونی خلط کرده است.

۱. ر. ک. به صفحه‌ی ۲۰۷ و بعد کتاب حاضر. من با اچ. گومپرتس (*S.u.R.* 93) موافق هستم که می‌گوید این اشارات را نمی‌توان شوخی تلقی کرد و فاقد مبنای تاریخی دانست.

پاسخ این سوآل را بعداً خواهیم داد.[1] اما این نکته را می‌توان در این‌جا افزود که پرودیکوس، مانند دیگر سوفسطاییان ، به سخنوریِ سیاسی شهرت داشت، و با ایراد خطابه‌های عمومی به کسب پول می‌پرداخت؛ همچنین، مانند پروتاگوراس، به تعلیم هنرِ موفقیت سیاسی و مهارت در تدبیر امور شخصی می‌پرداخت. بنابراین تأکید او بر دقت در بیان، احتمالاً مربوط آموزش سخنوری بوده‌است.[2]

---

۱. ر. ک. به صفحه‌ی ۲۰۷ و بعد کتاب حاضر. برای ارزیابی دقیق‌تر تأثیر زبانشناختی پرودیکوس ر. ک. به Grant, *Ethics*, I, 124 f. («ما باید این اولین گام را در متمایز ساختن معانی مختلف سخن، و تثبیت فهرست اصطلاحات علمی، ارج نهیم»، و غیره)؛ H. Gomperz, *S.u. R.* 124-6 (تعلیمات او اهداف سخنورانه داشته است ـ وگرنه جوانان برای هر جلسه‌ی سخنرانی او ۵۰ درهم نمی‌پرداختند! ـ اما «تعریف مفاهیم فلسفی سقراط، ریشه در علم معانی پرودیکوس داشته است»)؛ و منابع دیگری که اونترشتاینر در *Sophs.* 225, n. 66 آورده است. او در p. 215 می‌گوید «تمامی محققان» در این مورد «اتفاق نظر دارند»؛ که البته درست نیست.

۲. افلاطون، هیپیاس بزرگ، c ۲۸۲ و جمهوری c ۶۰۰، و ر. ک. صفحات ۸۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.

یادداشت‌های تکمیلی

(۱) پرودیکوس و توکودیدس در اواخر دوره‌ی قدیم، آنتیفون، گرگیاس و پرودیکوس ـ هر سه ـ را معلم یا الگوی توکودیدس دانسته‌اند. (ر. ک. دیلز ـ کرانتس، ۸۴A۹، اچ. مایر، *Prodikos*, 61) به نظر خود مایر «دقت و صلابت» سبک توکودیدس، میراث مشترک استدلال‌های متضاد گرگیاس و «مترادف‌شناسی» پرودیکوس است. به آسانی نمی‌توان پی برد که چگونه گرگیاس معلم «دقت و صلابت» است، ولی من نمی‌خواهم در این‌جا درباره‌ی همه کسانی که بر توکودیدس تأثیر گذاشته‌اند بحث کنم، بلکه می‌خواهم فقط به تبعیت از مایر مواضعی را نشان دهم که در آن‌جا تمایز میان کلماتِ تقریباً مترادف به گونه‌ای صورت گرفته است که به روش پرودیکوس در پروتاگوراس بسیار شباهت دارد، و یقیناً توکودیدس در آنها متأثر از پرودیکوس است.

در ۱، ۲۳، ۶ میان علت (πρόφασις) واقعی اما پنهانی جنگ و دلایلی (αἰτίαι) که آشکارا بر زبان آورده‌اند، فرق می‌گذارد؛ این تمایز مشهور است.

۱، ۶۹، ۶ αἰτίαν و καταγνῶναι. لطفاً گمان نکنید که تذکر ما از احساس‌های دشمنانه بر می‌خیزد. تذکر (αἰτίαν) چیزی است که انسان در برابر دوستان خاطی خود به کار می‌برد، اتهام [کیفر خواست] (καταγορίαν) در برابر دشمنانی که مرتکب جرم شده‌اند، اقامه می‌شود.

۲، ۶۲، ۴، αὐχημα و καταφρόνησις «هر ترسویی می‌تواند از سر نادانی یا به علت خوشبختی بر خود ببالد، اما کبریای واقعی آن‌جاست که انسان به طور معقول احساس کند که بر دشمن خود فایق است.»

۳، ۳۹، ۲، ἀποστῆναι و ἐπαναστῆναι. مردم موتیلنه «انقلابی نبودند ـ کلمه‌ای که برای مردمی به کار می‌رود که از رفتار ظالمانه رنج دیده‌اند ـ بلکه شورشیان متعمدی بودند که با دشمنان ما سازش کرده بودند تا ما را نابود سازند.»

۴، ۴۸، ۶، ἁμαρτήματα و παρανομίαι [مردم آتن مدعی شدند که] «خطاهای غیر عمدی، موجب تقدس در معابد خدایان شده است، و لفظ گناه را باید برای کارهای باطلی به کار برد که بی‌دلیل انجام یافته است، نه برای آنچه تحت فشار شرایط محیطی به عمل آمده است.

۶، ۱۱، ۶، ἐπαίρεσθαι و θαρσεῖν «آنچه اهمیت دارد این نیست که در اثر شکست اتفاقی دشمنان احساس غرور بکنیم، بلکه این است که بر برتری نقشه‌های خود مطمئن گردیم.»

فقط یکی از این نمونه‌ها در سخن ـ اعم از امری یا خبری ـ به کار

---

۱. برخی از نمونه‌هایی که مایر ذکر کرده است نامربوط به نظر می‌رسد. در ۱، ۸۴، ۳ منظور از به کار بردن αἰσχύνη و αἰδώς دست‌یابی به تأثیر خطابی است نه اینکه میان آنها فرق نهاده باشد، و در ۱، ۳۶، ۱ φοβοῦμαι و δέδοικα ظاهراً فقط برای اجتناب از تکرار نامطلوب به کار رفته‌اند. و در ۳، ۵۳، ۲ـ۱ بین ἴσος و καινός هیچ اختلاف معنایی وجود ندارد.

می‌رود، و بهره‌ای که توکودیدس از آنها گرفته است گواه دیگری بر هدف خطابی این تمایزهای زیبا است. این نوع تمایزها می‌توانند خیلی مؤثر واقع شوند.

(۲) علم مترادفات و فلسفه. مومیگلیانو نظریه‌ی جالبی را، درباره‌ی روابط احتمالی تمایز پرودیکوس میان مترادفات با فلسفه‌ی زبان و علم اخلاق، مطرح کرده است. کلمات «نظریه» و «احتمالی» از من هستند، زیرا او نتیجه‌گیری‌های خود را به صورت یقینی مطرح می‌کند. براساس شواهدی که ما در دست داریم، نمی‌توان به نتیجه‌گیری‌های او اطمینان داشت، اما تفسیر او به حدی جالب است که حتی در عین تردیدآمیز بودنش، نمی‌توان از آن چشم پوشید. تفسیر او بدین قرار است (در *Atti Torino*, 1929-30). دموکریتوس گفته بود کلمات نمی‌توانند واقعیت را نشان دهند زیرا (علاوه بر استدلال‌های دیگر) چنین نیست که هر کلمه‌ای یک چیز مطابق با خود داشته باشد. تنها راه ابطال او این است که نشان دهیم چنین هست، یعنی کلمات به اصطلاح مترادف (مثل ἔσχατον، πέρας، τελευτή و ν.ه.) درواقع هر کدام معنای خاص خود را دارند. کاری که پرودیکوس با این فضل فروشیِ ظاهری انجام داده است همان مخالفت با شکاکیتِ فراگیر است، و، چون شکاکیتِ نظری به نسبی‌گرایی عملی منجر می‌شود، او در «جبهه‌ی» مخالف «تراسوماخوس و کالیکلس» نیز قرار داد. از همین جا روشن می‌شود که چگونه پرودیکوس در عین حال مؤلف افسانه‌ی اخلاقی انتخاب هراکلس نیز هست (صفحات ۲۲۲ و بعد کتاب حاضر). هنر تمیز میان مترادفات، در حوزه‌ی اخلاق نیز تأثیر مهمی داشته است، که از جمله‌ی آنها تمیز ἀγαθόν از συμφέρον، و κρεῖττων از δίκαιον است. (تا آن جا که من اطلاع دارم، در گزارش‌های باقی‌مانده از پرودیکوس، این تمایزها ذکر نشده است.) مومیگلیانو در ادامه می‌گوید: اهمیّت عکس‌العمل او بیشتر از این جهت نیست که صرفاً از اعتقادات سنتی دفاع می‌کند، بلکه او در مورد

موضوعِ مهمِ خدایان، هم شجاع بود و هم اصیل (ر. ک. صفحات ۱۵۱ و بعد کتاب حاضر)، اما احساس می‌کرد که لازم است از اصول اخلاقی درست زندگی روزمره دفاع کند. (نتیجه‌گیری مولف‌لهن است) که بدین ترتیب او در میان سوفسطاییان دارای جایگاه ویژه‌ای است، از یک طرف با شکاکیت گرگیاس و پروتاگوراس و تراسوماخوس مخالف است، و از طرفِ دیگر برخلاف آنتیفون و هیپیاس بین اخلاق طبیعی و اخلاق قراردادی، تعارضی نمی‌بیند.

فصل سوم

نظریات عقل گرایانه‌ی دین: لادریگری و الحاد

۱. نقادهای دین سنتی

فیلسوفان پیش از سقراطی، اعم از اینکه به نیرو یا نیروهای الهی معتقد بوده باشند یا نه، عموماً مفاهیمی را درباره‌ی دین مطرح کردند که با انسانگونه‌انگاری عوامانه یا شعایر اجتماعی مبتنی بر خدایان هومری فاصله‌ی زیادی داشت. کسنوفانس به صراحت از آنها انتقاد کرد، و توحید یا چند خدایی غیر انسانگونه‌ای را به جای آن‌ها قرار داد؛ اما دیگران به طور ضمنی از آن دست برداشتند، و ابتدا ماده‌ی اولیه‌ی ازلی برای جهان مطرح ساختند و اداره یا هدایت حرکات عالم و هر آنچه را که در آن هست، به طور مبهم، به آن نسبت دادند، و سپس، آناکساگوراس عقل واحد مفارقی را علت نظم عقلانی موجود در عالم دانست. قبلاً دیدیم که هراکلیتوس از ذکرپرستی و برخی آیین‌های دینی به علت ناشایستگی آنها انتقاد می‌کرد و دموکریتوس (بی‌تردید تحت تأثیر نظریات انقلابی پیش از خود) گفت فقط طبیعت وحشتناکِ رعد و برق و پدیدارهای مشابهِ آنها سبب شده است که انسان‌ها گمان کنند به وسیله‌ی خدایان اداره می‌شوند. «روشن‌اندیشی»، در ضمن رشد خود، به دو صورت تجلی یافته است (هم در یونان باستان و هم در اروپای پس از عصر نوزایی): یکی، تصمیم جدی بر اعتقاد به امور معقول

و تمایل به یکی دانستن عقل با تحصل گرایی و پیشرفت دانش طبیعی؛ و دیگری، برخوردی اصیل و خالصانه با اخلاق. اخلاق عبارت است که بهبود زندگی انسانی و حذف ظلم، آسیب و هرگونه استثمار انسان‌ها از سوی همنوعان خود؛ و مبنای آن فقط معیارهای انسانی و نسبی هستند، زیرا عقیده بر این است که معیارهای مطلقی که مدعی قدرت فوق طبیعی هستند، نه تنها در گذشته به ظلم و تنگ نظری و سایر بدی‌ها منجر شده‌اند، بلکه حالا هم نتیجه‌ی آن همین است. خدایان یونان از هر دو جهت آسیب‌پذیر بودند، و به محض اینکه دینداری سنتی جای خود را به گرایشی اندیشه ورزانه داد ـ آنگاه که نوموس از هر حیث مقبولیت خود را از دست داد و در برابر امور طبیعی و کلی قرار گرفت[1] ـ شکاکیت و انکار، هر روز بیش از پیش برای خود جا باز کردند.

انتقاد از دین، درواقع با تضاد نوموس ـ فوسیس رابطه‌ای تنگاتنگ داشت. افلاطون (قوانین e ۸۸۹) از کسانی شکوه می‌کند که می‌گویند «خدایان اختراع بشر هستند، آنها در طبیعت وجود ندارند، بلکه براساس قانون و سنت به وجود آمده‌اند، به همین علت است که خدایان هر قومی نسبت به قومِ دیگر فرق می‌کنند؛ بسته به اینکه هر ملتی، در هنگام وضع قوانین خود، درباره‌ی آنها چه توافقی حاصل کنند.»

وقتی افلاطون دست به نگارش زده بود، این‌گونه منازعات، تازگی نداشتند. سقراطِ آریستوفانس خدایان را سنتی قدیمی خواند و رد کرد

---

۱. نمونه‌ی گرایش قراردادی، پاسخی است که سقراط در خاطرات کسنوفون (۴. ۱۶ .۳) به اتودموس می‌دهد؛ اوتودموس در آن‌جا عنایات الهی را می‌پذیرد، اما از این بابت نگران است که انسان هرگز نمی‌تواند از عهده‌ی شکر خدایان برآید. سقراط می‌گوید: خود خدایان این مسئله را حل کرده‌اند، زیرا هر کس در معبد دلفی این پرسش را مطرح کند، همیشه در پاسخ گفته می‌شود: «از نوموس شهر خود پیروی کن»، یعنی هر کس باید تا آن‌جا که می‌تواند با اهدای قربانی، عطوفت خدایان را جلب کند. چنین پاسخی نمی‌تواند در اقناع اندیشه‌های پیشرفته و کاوشگرِ قرن پنجم، توفیق زیادی به دست آورد.

(*nomisma*، صفحه‌ی ۱۰۸ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی؛ هکوپا، در نمایشنامه‌ی اوریپید، نوموس را بالاتر از خدایان می‌داند زیرا به واسطه‌ی نوموس است که ما به خدایان، و همین‌طور به معیارهای حق و باطل، معتقد می‌شویم (ص ۲۳). شواهد زیادی نشان می‌دهد که اعتقاد به دینِ فراتر از اندیشه‌ها، در اضطراب عقلانی عصر پریکلسی، رو به ضعف نهاده بود، و دولتمردان آتن نیز نسبت به آن، عصبی و حساس بودند. پرستش خدایان، متمم حیات جمعی بود و قدرتی فراگیر داشت. می‌توان گفت: آنچه ضرورت داشت هماهنگی با اعمال دینی بود[1]، و در تفکرِ محدودیتی وجود نداشت؛ اما برای سنت گرایان آتن و همین‌طور برای کوتای Cotta سیسرون باید روشن شده باشد که کسانی که وجود خدایان را یکسره انکار می‌کنند ... (درباره‌ی ماهیّت خدایان، ۱، ۴۲، ۱۱۷): non modo superstitionem tollunt sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. محاکمه‌ی افراد بی‌دین و فرمان دیوپیتس Diopeithes بر ضد بی‌دینی و تفکرات کیهان‌شناختی از همین جاست.

[پلوتارک (نیکیاس، ۲۳) می‌گوید] آنها اجازه ندادند که فلاسفه‌ی طبیعی و، به اصطلاح خودشان، ستاره نگران[2]، علل عقلانی و نیروهای کور و صفات طبیعی را جایگزین الوهیت سازند. پروتاگوراس تبعید شد، آناکساگوراس زندانی شد و پریکلس با زحمت زیاد توانست جان او را نجات دهد، و سقراط، با وجود اینکه کاری به کار این موضوعات نداشت، به علت دلبستگی به فلسفه دست

---

۱. «حتی اگر در مشاجره‌ی دینی که باعث محاکمه [ی سقراط] شد دقت کنیم، مسئله‌ی ایمان هرگز مطرح نشد.» (Snell, *Disc. of Mind*, 26) نیز رجوع کنید به صفحه‌ی ۱۴۴، یادداشت ۲ کتاب حاضر.

۲. μετεωρολέσχας، از نظر لغوی «کسانی که، درباره‌ی اشیای آسمان، در گوشی حرف می‌زنند.» این کلمه در جمهوری افلاطون (۴۸۹ c)، همراه صفت ἀχρήστους برای توضیح نوع اتهامی آمده است که بر فلاسفه وارد می‌کردند.

از جان شست.

و در زمان پریکلس (۳۲):

> تقریباً در این موقع [یعنی درست پیش از بروز جنگ پلوپونزی] آسپاسیا Aspasia، به اتهام بی‌دینی، تحت تعقیب قرار گرفت... و دیوپیتس، قانونی را برای تعقیب کسانی وضع کرد که خدایان را قبول نداشتند یا به تعلیم مطالبی درباره‌ی پدیدارهای آسمانی می‌پرداختند، نمونه‌ی آن، تعلیماتی بود که آناکساگوراس بر پریکلس آموخته بود.[۱]

انگیزه‌ی این کارها احتمالاً سیاسی بوده است، ولی وضع اعتقادی به گونه‌ای بود که اتهام بی‌دینی و علم طبیعی راه مطمئنی برای تحت تعقیب قرار دادن افراد بود؛ چنانکه مدعیان سقراط به خوبی از این امر آگاه بودند. هیچ فرقی میان نویسندگان مطالب علمی و آموزگاران مزدبگیری که ما سوفسطایی می‌نامیم، گذاشته نمی‌شد. آنها در شکاکیت دینی سهیم

---

۱. درباره‌ی کسی که نام دیوپیتس داشته باشد اطلاع زیادی نداریم. این اسم چندین بار در آثار آریستوفانس آمده است (سلحشوران، ۱۰۸۵، زنبوران، ۳۸۰، پرندگان، ۹۸۸)، اما از تمامی این موارد چنین برمی‌آید که او فال‌گیر بوده است. پاره‌های باقی‌مانده از کمدی‌پردازان دیگر، او را به صورت فردی دیوانه و به عنوان طبّال مراسم کوریبانتی معرفی می‌کنند. (فرونیخوس، پاره‌ی ۹ کرانتس، تله‌کلیدس، پاره‌ی ۶ کرانتس و آمی‌پسیاس، پاره‌ی ۱۰ کرانتس)؛ رجوع کنید به Lobeck, *Aglaoph.* 981). تعقیب «آناکساگوراس سوفسطایی» را دیودوروس متذکر شده است (اما اسمی از دیوپیتس و ψήφισμα او نبرده است) (۱۲، ۳۹، ۲). در مورد رابطه‌ی سوفسطاییان با فلاسفه‌ی طبیعی مقایسه کنید با صفحه‌ی ۹۱ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، و درباره‌ی رابطه‌ی احتمالی «آسمان نگری» و تعلیمات غیر اخلاقی سوفسطایی به ابرها ۱۲۸۳ (صفحات ۲۰۶ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی).

بودند، و شکاکیت سوفسطاییان بیشتر نتیجه‌ی مطالعه‌ی آثار دانشمندان بود؛ در آن هنگام کلمه‌ی سوفیستس به همان اندازه در مورد آناکساگوراس به کار می‌رفت که در مورد پروتاگوراس یا هیپیاس (صفحه‌ی ۶۱ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی).

انتقاد از خدایان، در زمینه‌های اخلاقی، سابقه‌ای طولانی داشته است. با وجود خواجه‌سازی پدرِ زئوس از سوی او و عشق‌بازی‌های فراوان خود زئوس، و دزدی‌ها و نیرنگ‌های هرمس، یا حسادت‌های هرا و به طور کلی ویژگی بدخواهانه و کینه‌توزانه‌ی خدایان، لازم نبود که تهمت انتقادهای اخلاقی را بر تفکرات علمی و دقت‌های منطقی بنهیم. کسنوفاس و پیندار قبلاً اسطوره‌هایی را رد کرده بودند که در آنها خدایان به صورت دزد و زناکار و گمراه کننده و شکم باره نشان داده می‌شوند. این کار صورت‌های مختلفی می‌توانست داشته باشد ـ سرزنش خدایان به علت کار بدشان؛ بیان اینکه خدایان وجود دارند اما چنین کاری را نمی‌کنند و نمی‌توانند بکنند؛ یا اینکه، چون به ما می‌آموزند که به خدایان اعتقاد داشته باشیم، یا آنها وجود ندارند ـ همه‌ی این تعلیمات دروغ است ـ و یا به کارهای انسان عنایتی ندارند و قابل پرستش نیستند و نیازی هم به پرستش ندارند. به گونه‌ای که داستان‌پردازی چون اوریپید، می‌توانست همه‌ی این دیدگاه‌ها را در موضوعات و شخصیت‌های خویش منعکس سازد. در ایون، حالت سرخوردگی جوان متدینی را می‌بینیم که متوجه می‌شود خدای مورد پرسش او برای خیانت به زنی متوقف شده است. در هراکلس، رفتار گناه‌آلود خدایان به شدت مورد انکار قرار می‌گیرد (۱۳۴۱ و بعد):

> من معتقد نیستم که خدایان روابطی نامشروع داشته باشند؛ و نه بر مخیله‌ام خطور کرده است و نه می‌توانم بپذیرم که آنها بر پای یکدیگر غل و زنجیر بزنند، و یا یکی بر دیگری تفوق جوید. خدا، اگر واقعاً

خدا باشد، هیچ چیز کم نداره. این‌ها افسانه‌های پستِ شعرا هستند.[1]

بی‌اعتقادی کامل به خدایان، که ناشی از گامهایی تبهکاران و تیره‌روزی عدالت پیشگان است، با خشمی انفعالی در بلروفون (پاره‌ی ۲۸۶) دیده می‌شود: خدایانی در آسمان وجود ندارند. اعتقاد به این نوع افسانه‌های پیرزنان، ابلهانه است. کافی است که به اطراف خود نظر کنی. جباران می‌کشند، غارت می‌کنند، کلاهبرداری می‌کنند و یورش می‌برند، و در عین حال خوشبخت‌تر از دینداران و صلح‌جویان هستند. جامعه‌های خداترسِ کوچک، مورد غلبه‌ی قدرت‌های قاهرِ کشورهای بزرگ‌تر و شریرتر قرار می‌گیرند. کاملاً همسو با عبارتِ هراکلس، بیتی است که باز هم در بلروفون است (پاره‌ی ۲۹۲، ۷): «اگر خدایان کارهای ناشایست انجام دهند، خدا نخواهند بود.» اوریپید همچنین به مواردی اشاره کرده است که به رفتارِ خدایان، به عنوان سرمشقی بر توجیه شکست انسان‌ها، اشاره می‌شود، مثلاً آنگاه که لله‌ی پیر فایدرا از احساس ناروای او با ذکر این نکته چشم می‌پوشد که آفرودیت دارای چنان قدرتی است که خدایان دیگر، از جمله زئوس و ائوس[2] Eos، نمی‌توانند در برابر او مقاومت کنند؛ و همین‌طور است شیوه‌ی هلن در توجیه رفتار خویش (زنان تروایی، ۹۴۸). همین نکته به سبک کمدی در نمایشنامه‌های آریستوفانس نیز دیده می‌شود، آنگاه که استدلال غیر عادلانه می‌گوید اگر مهارت خطابی او نباشد مجرم از

---

۱. اما تأثیر سنت، به حدی قوی بود که کل طرح هراکلس مبتنی بر خشم حسودانه‌ی هراست، و خود قهرمان، که این سخنان را می‌گوید، قربانی گناه ناگفتنی او بوده است. به عقیده‌ی برخی این تناقضِ عمدی بوده است، تا بطلان ذاتی آن وضع روشن شود؛ اما لسکی (احتمالاً بحق)، آن را نتیجه‌ی تمدد میان موضوع ـ که از سوی سنت و اسطوره‌شناسی تحمیل می‌شود ـ و عقلِ نویسنده می‌داند.

۲. Eos الهه‌ی صبح که به عقیده‌ی هومر «ممنون» از او به دنیا آمده است. م.

بین می‌رود، اما به وسیله‌ی آن می‌تواند متهمین خود را سرافکنده سازد (ابرها ۱۰۷۹):

فرض کن تو را به جرم زنا دستگیر کرده‌اند، تو باید استدلال کنی که کار بدی انجام نداده‌ای، و به زئوس اشاره کنی، که هرگز نمی‌توانست از عشق زنان سرباز زند. خواهی گفت: شما انسان‌ها چگونه می‌توانید قدرتی بالاتر از قدرت یک خدا داشته باشید؟

در مقابل سنت‌گرایی متعارف لَله‌ها، پیرو اخلاق می‌توانست بگوید: این خدا ممکن است فقط نتیجه‌ی یک انتقال روانشناختی بوده باشد یعنی نامی باشد که انسان‌ها به عواطف پست خود نهاده‌اند. هکوبا می‌گوید (اوریپید، زنان تروایی، ۹۸۷) «پسر من خوشگل بود و وقتی چشم تو به او افتاد عقلت کوپریس Cypris شد. انسان‌ها، همه‌ی کارهای ابلهانه را آفرودیت می‌نامند.»[1] هدف این گونه انتقادها، تبرئه‌ی خدایان از کردارهای غیر اخلاقی‌ای است که اسطوره‌ها به آنها نسبت داده‌اند؛ اینها را نباید حمله بر اصل دین، یا حتی حمله بر دینِ رایجِ کشور دانست، در آن زمان نیز چنین برداشتی از آنها صورت نمی‌گرفت.[2] یکی از نیرومندترین شارحان این

---

۱. همچنین مقایسه کنید با پاره ۲۵۴ ناوک:
A ـ غالباً خدایان انسان را به بیراهه می‌کشند.
B ـ تو راه آسان را برگزین، و خدایان را ملامت کن.
جی دوروکس G. Devereux گفته است دفاع هلن را قبلاً پنلوپ در اودیسه ۲۳، ۲۲۲ درباره‌ی او مطرح کرده بود. ر. ک. به کتاب او *From Anxiety to Method*, 344, n. 2. (این مقایسه را استنفرد نیز در ویرایش خود از اودیسه در همان‌جا انجام داده است.) اما در حالی که هومر این دفاع را قبول می‌کند، اوریپید، از زبان هکوبا، به انتقاد از آن می‌پردازد.

۲. دشارمه Decharme (*Critique*, p. vii) استدلال کرده است که چرا نباید این پالایش و تطهیر را حمل بر بی‌دینی کرد: بنیادگرایی، پدیده‌ای ناشناخته برای یونانیان بود زیرا در متون دینی آنها چیزی در ازای «کلمه‌ی خدا» وجود

اقوال، افلاطون بود، که در **جمهوری**، **هومر و هسیود** را به طور جدی به یاوه‌گویی متهم می‌کند، در حالی که خود او مخالف بی‌مانندِ بی‌اعتقادی به خدایان و عنایت آنها بر انسان‌ها، و طرفدار آیین‌های دینی رسمی است.

آنها علاوه بر صداقت اخلاقی، بی‌نیازی را نیز صفتی ذاتی برای خدایان می‌دانستند. عقل‌گرایان آن زمان، شاید تحت تأثیر کسنوفانس و الیاییان، که خدا را «نامتحرک» و «تغییرناپذیر» می‌دانستند، معتقد شدند که خدایان «هیچ چیز کم ندارند.» این سخنان هراکلس اوریپید به احتمال بسیار زیاد با گفته‌ی آنتیفون مرتبط است: «به همین دلیل او به هیچ چیز نیاز ندارد، و او هیچ چیزی از هیچ کسی توقع ندارد، بلکه نامتناهی و کاملاً بی‌نیاز است.»[1] اعتقاد به بی‌نیازی خدا به طور طبیعی موجب تردید در واقعیت

ندارد.

«Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'œuvre des poétes.»

۱. (الف) پاره‌ی ۱۰. آنتیفون οὐδενὸς δεῖται را با ... δεῖται γάρ ὁ θεὸς οὐδενός اوریپید مقایسه کنید.

(ب) تاریخ نگارش آثار آنتیفون به اندازه‌ای غیر یقینی است (ر. ک. صفحه‌ی ۲۳۰ یادداشت ۲ کتاب حاضر) که نمی‌توان براساس شواهد بیرونی اعلام کرد که آیا اوریپید این عبارت را از Ἀλήθεια برداشته است یا نه. بعضی‌ها «تأثیرات» آنتیفون را بر اوریپیدس مدرکی بر تعیین تاریخ او دانسته‌اند، اما این معیار، مطمئن نیست. سخنانی از این قبیل را که «خدا چیزی کم ندارد» می‌توان همزمان به چندین نویسنده‌ی یک دوره نسبت داد، به طوری که نه اوریپید آن را برای اولین بار گفته باشد و نه آنتیفون.

(ج) این پاره در یک لغت‌نامه (the Suda) برای توضیح معنی ἀδέητος آمده است. چون متن در دست نیست، مدلول δία τοῦτο مشخص نیست. حتی تصریح نشده است (هر چند جای تردید نیست) که موضوع بحث θεός [خدا] است. (درباره‌ی اجماع دیدگاه پژوهشی در این مورد ر. ک. به Untersteiner, *Sophs.*, 259, n. 10).

(د) من ἄπειρος را به بی‌نهایت ترجمه کرده‌ام. لوریا Luria گفته است این کلمه دو معنا دارد: (۱) بی‌نهایت (۲) ناآزموده، و اونترشتاینر نیز سخن او را

مشیت الهی یا عنایت او به انسان‌ها می‌گردد. افلاطون این عقیده را که «خدایان وجود دارند، اما اصلاً به فکر امور انسان‌ها نیستند»، با تأسف بازگو می‌کند (قوانین ۸۸۵ b، ۸۸۸ c). این عقیده در قرن پنجم کاملاً رایج بوده است. کسنوفون (خاطرات، ۱، ۴، ۱۰) از فردی به نام آریستودموس سخن می‌گوید، که وقتی به علت امتناع از انجام مراسم دینیِ قربانی و نیایش، مورد بازخواستِ سقراط قرار می‌گیرد، پاسخ می‌دهد: قصد اهانت به خدایان ندارم، بلکه معتقدم آنها بزرگ‌تر از آن هستند که نیازی به عبادت ما داشته باشند، به علاوه به نظر من خدایان هیچ به فکر انسان‌ها نیستند. می‌گویند آنتیفون در کتاب درباره‌ی حقیقت، عنایت و مشیت خدا را انکار کرده است، کتابی که در آن بی‌نیازی خدا را مطرح ساخت و گفت مصلحت این است که در هر کجا که دیگران ما را می‌بینند مطابق اخلاق قراردادی رفتار کنیم [نه در همه جا][1] و

پذیرفته است (*Sophs*, 259, n. 13). اما در عباراتی که او به این دو معنی اشاره کرده است (افلاطون، فیلبوس ۱۷ e و تیماثوس ۵۵ d، معنی دوم به صورت فاعلی است (نادان، تجربه نکرده)، *LSJ* هیچ مثالی برای معنی مفعولی (تجربه نشده، ناشناخته یا ناآزموده) ذکر نمی‌کند، و من هم موردی برای آن نمی‌شناسم.

(ه) به نظر اونترشتاینر (*Sophs*. 260, n. 13 a, *Sof*. IV, 42 f.) خاطرات کسنوفون ۶، ۱۰، ۱ نشان می‌دهد که آنتیفون نظریه‌ای را که قبول ندارد نقل می‌کند نه نظریه‌ی خودش را. اشمید (*Gesch*. 1. 3. 1, 160) پاره را به معنی ظاهری آن می‌گیرد و در ارجاعات خود به خاطرات ۱، ۶، ۳ نیز اشاره می‌کند، بدون اینکه تفسیری از آن به دست دهد. انتخاب با خواننده است. عقیده‌ی شخصی من این است که حتی سقراط کسنوفون نیز اندکی غیر جدی بوده است. او می‌گوید: «چنین می‌نماید که خوشبختی در نظر تو، زندگی پر تجمل و اسراف‌آمیز است، ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μὴ σενὸς δεῖσθαι [θεῖον εἶναι] در حالی که به عقیده‌ی من بی‌نیازی صفتی الهی است]»، به طور زیرکانه سخنان او را علیه خودش به کار می‌برد.

۱. پاره‌ی ۱۲ از Origen. برای آگاهی از دیدگاه‌های جدید درباره‌ی این موضوع ر. ک. به اونترشتاینر، *Sophs*. 264, n. 74. لازم است بدانیم اونترشتاینر از کسانی است که معتقدند کل عبارت قوانین ۸۹۰ a - ۸۸۸ d، نظریه‌ی آنتیفون را بیان می‌کند. ر. ک. به *Sophs*. 231, n. 17, 263, n. 70, 265,

تراسوماخوس شیوع شرارت‌ها و تفوق اشرار را دلیل بر این مدعا دانست که خدایان از آنچه در میان انسان‌ها می گذرد بی‌خبرند. (صفحه‌ی ۱۷۵ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی).

عقل گرایی فلاسفه‌ی طبیعی کاملاً ملحدانه (به گونه‌ای که ما باید این واژه را به کار بریم) نبود، اما در عین حال، نسبت به خدایان قومیِ سنتی و رسمی، آثار مخربی داشت. در سنت ایونی مدت‌ها خدا را همان فوسیس زنده‌ی عالَم می‌دانستند، تا اینکه آناکساگوراس آن را از عقل مفارقی ممتاز ساخت که اول بار جریان کیهانی را به وجود آورده است. آنچه برای معاصرین او بیش از وجود این عقل اهمیت داشت این بود که هلیوسِ [خورشید] همه بین را، که هر روز آسمان را در گردونه‌ی درخشان خود می‌پیمود و مهم‌ترین ناظر مقدس‌ترین پیمان‌های انسان‌ها بود، تاحد درخشش بی‌جانِ سنگ مشتعلی، پایین آورد. اوریپید تا این حد شجاعت داشت که این مطلب را در تراژدی‌های خود مطرح سازد و این سخن چنان تأثیر نامطلوبی در اندیشه‌ی آتنی به وجود آورد که نه تنها موجب تبعید آناکساگوراس شد بلکه ملتوس Meletus نیز شایسته دید که در هنگام محاکمه‌ی سقراط، اشتغال او به این مطلب را مستمسک قرار دهد.[1] اما در عامی‌ترین خداشناسی فلسفی، خدا را با هوا یا اثیر یکی می‌دانستند، این اندیشه را دیوگنس آپولونیایی به صورت یک نظریه‌ی علمی احیا کرد و به علت مرتبط بودن آن با باورهای قدیمیِ عامه‌ی مردم، به آسانی مورد پذیرش قرار گرفت. مأنوس بودن آن از نیایش سقراط به «ارباب و آقا، هوای بیکران» در ابرها معلوم می‌شود، و یکی دانستن هوا یا اثیر با زئوس از نیایش هکوبا در زنان تروایی اوریپید. اوریپید در دو جای دیگر نیز نام زئوس را بر اثیر نهاده است. خدایان اتمی دموکریتوس با دین رسمی حتی بیشتر از این حد فاصله

Sof. IV, 178 ff. و n. 91.

۱. ر ک. افلاطون، دفاعیه d ۲۶.

داشت.[1]

پی بردن به اندیشه‌ی خود اوریپید کار سختی است، جز اینکه بگوییم او شدیداً علاقمند پیشرفته‌ترین تفکرات زمان خودش بود. او از زبان بازیگران خود سخن می‌گوید، و آنها تقریباً هر دیدگاهی را بر زبان می‌آورند؛[2] گویی او آیینه‌ی تمام نمای زمان خویش است که (برای اهداف کنونی ما) به بهترین وجه طراحی شده است. زنی در تسموفوریازوسای *Thesmophoriazusae* او را متهم به بی‌دینی می‌کند (۴۵۰ و بعد، «اوریپیدس در تراژدی‌های خود انسان‌ها را متقاعد می‌کند که خدایان وجود ندارند»)، اما نقل قول شاعر کمدی‌پرداز را نمی‌توان شهادت منصفانه تلقی کرد. پلوتارک (*Amat.* ۷۵۶b-c) می‌گوید، وقتی ملانیپه برای اولین بار به صحنه درآمد، بیت (پاره‌ی ۴۸۰) «زئوس، هر کس که زئوس باشد، زیرا من چیزی، جز از طریق شایعاتِ دیگران، نمی‌شناسم» چنان بلوایی در صحنه‌ی نمایش به پا کرد که او برای نمایش بعدی به جای آن نوشت «زئوس، همان‌طور که خودِ حقیقت گفته است».[3] عبارت مشابهی، «خدایان

---

۱. ر. ک. اوریپید، پاره‌های ۸۷۷، ۹۴۱ (که از نمایشنامه‌های نامعلوم و بدون زمینه نقل شده است)؛ همچنین به αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα که اریستوفانس در غو کان، ۸۹۲ آورده است. شاید در زنان تروایی ۸۸۴ بتوان تأثیر دموکریتوس را دید، اما این عقیده شایع بود. در این زمینه‌ها نمی‌توان Ἀήρ [= هوا] و αἰθήρ [= اثیر] را به جای هم به کار برد. در ابرها ἀήρ است که ν ἠ ἔχειστ γῆν μετέωρον؛ و γῆς ὄχημα را در زنان تروایی ۸۸۴ باید به همین معنی گرفت، اما در پاره‌ی ۹۴۱، αἰθήρ است که «زمین را در آغوش توانمند خویش نگه داشته است.»

۲. اگرچه به نظر لوسین Lucian, *Zeus Strag.* 41، پاره‌های ۹۴۱ و ۴۸۰ اندیشه‌های خود اوریپید را باز می‌گویند، و عاری از ضرورت‌های وضع نمایشی هستند.

۳. عجیب است که عین همان بیت در پیریتوس *Peirithous* نیز آمده است، که عموماً به کریتیاس نسبت داده می‌شود (اوریپید، پاره‌ی ۵۹۱، ۴ ناوک = کریتیاس، پاره‌ی ۱۶، ۹ دیلز ـ کرانتس).

هر چه باشند»، در اورستس (۴۱۸) در مورد انتقاد طولانی از نیروهای الهی آمده است.[1] همخوانی جالبی که بی‌تردید دیدگاه خود او را بیان می‌کند پاره‌ی ۹۱۰ است؛ او در این عبارت از خوشبختی کسی سخن می‌گوید که شیوه‌های پژوهش علمی را آموخته است و «نظم و زیبایی[2] (کوسموس) همیشگی طبیعتِ جاوید، و نحوه‌ی تشکیل آن» را نظاره می‌کند. به گفته‌ی او، چنین فردی مرتکب گناه و کارهای زیانبار نخواهد شد. این تمجید از هیستوریا [= پژوهش] را نمی‌توان با تحقیر متئورولوگوی [= بررسی کائنات جوی]، که در پاره ۹۱۳ صورت می‌گیرد، به طور ضروری ناسازگار دانست:

---

۱. توضیحات اوریپید دارای روحیه‌ی کاملاً متفاوتی نسبت به آن دسته از سخنان ایسخولوس هستند که با آنها شباهت صوری دارند.
(۱) از پاره‌ی مشهور هلیادس (پاره‌ی ۷۰)

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεύς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον,

هیچ نظریه‌ی عقل‌گرایانه‌ای درباره‌ی هوا بودن خدا به دست نمی‌آید، بلکه معلوم می‌شود که زئوس در تمامی مظاهر طبیعت حضور دارد و در عین حال فراتر از آنهاست. عمیقاً بوی همه خدایی از آن می‌آید ـ شاعر به روح زنده‌ی زمین و آسمان و همه‌ی اشیای دیگر آگاهی دارد ـ و مطالب دیگری غیر از اینها. مقایسه با آخرین ابیات نمایشنامه‌ی تراخینیائه‌ی سوفوکلس (Lloyd-Jones, *JHS*, 1956, 55) کاملاً بی‌مورد است، زیرا منظور از τούτων در آن‌جا، تغییرات و تصمیمات زندگی انسانی است، نه «اثیر، زمین، آسمان و همه‌ی اشیا».
(۲) در آگاممنون، ۱۶۰ نیایش همخوانان این است Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν، اما سخنان بعدی نشان می‌دهد که این همان شیوه‌ی معمول پروای پرهیزگارانه است که مبادا خدا را با نامی نادرست یا نامی که خوشَ ندارد بخوانند (همان‌طور که خود اوریپید در پاره‌ی ۹۱۲، ὁ πάντων μεδέων را با این بیان می‌خواند Ζεὺς εἴτ' Ἀίδης ὀνομαζόμενος στέργεις)؛ و، همانند پاره‌ی هلیادس، این معنی از آن مستفاد می‌شود که زئوس در همه جا حاضر است: «همه چیز را آزمودم، اما چیزی جز زئوس نیافتم.»
۲. معنی پیچیده‌ی کوسموس را نمی‌توان در یک معادل انگلیسی گنجانید.

«با مشاهده‌ی این چیزها، چه کسی از وجود خدا آگاه نیست؟[1] چه کسی او را بالاتر از ترفندهای مکارانه‌ی ستاره‌نگران نمی‌داند، کسانی که زبان‌های نحس آنها، به طور بی‌معنی، درباره‌ی مطالب نامعلوم به هرگونه یاوه‌سرایی می‌پردازد؟» برخی‌ها در اثر اکتشاف اسرار طبیعت گمراه شدند و به الحاد گراییدند، اما آدم خردمند از کوسموس دایمی طبیعت فقط این نتیجه را می‌تواند بگیرد که خدایی، یعنی نظم دهنده‌ی خردمندی، در طبیعت یا بالاتر از آن وجود دارد. پاره‌ی ۹۱۳ را می‌توان با خدا بودن هوا یا اثیر سازگار دانست ـ که در زنان تروایی و پاره‌های ۸۷۷ و ۹۴۱ آمده است ـ و با خدای دیوگنس که بی‌تردید مأخذ آن پاره‌هاست، البته هوایی که در عین حال ذهنی طراح و آگاه است. اگرچه این نگرش دین المپی را توصیه نمی‌کند، ولی با الحاد نیز خیلی فاصله دارد. چون همه‌ی آثار آنها در دست ما نیست، به طور یقینی نمی‌دانیم که «این چیزها» چیستند؛ بصیرت به آنها موجب علم به خدایان می‌شود، ولی، اگر آنها را پدیدارهای طبیعی، و مخصوصاً پدیدارهای آسمانی، بدانیم، از این عبارت همان درسی را می‌گیریم که افلاطون در قوانین گفته است (۹۶۷ a-c): فهم تکسیس (چینش منظم) ستارگان موجب بی‌دینی نمی‌شود بلکه ما را به عقلی رهنمون می‌شود که این کوسموس را به وجود آورده است. ستاره‌شناسان را (به بیان افلاطون) به این علت بی‌دین خواندند که برخی از گذشتگان آنها معتقد بودند که اجرام آسمانی صرفاً توده‌های بی‌جانی هستند که براساس ضرورت در گردشند. اما در میان اینها کم کسانی که ذهن وقّادتری داشتند پی بردند که حرکات کاملاً حساب شده‌ی آنها نمی‌تواند بدون عقل به دست آید، و گفتند، هر چند خود ستارگان ممکن است سنگ و خاک بی‌جانی باشند، عقلی در ورای آنها قرار دارد که حرکت آنها، و کلّ نظم جهانی، را هدایت می‌کند.

---

۱. θεὸν οὐχὶ νοεῖ.

۲. لاادریگرایی: پروتاگوراس

بنا به نقل دیوگنس لائرتیوس (۹، ۲۴)، فیلسوف الیایی ـ ملیسوس ـ گفت: روا نیست درباره‌ی خدایان سخنی بر زبان آوریم، زیرا علم به آنها غیرممکن است. اما لاادریگرایِ درجه اول آن قرن، معاصر او، پروتاگوراس است، که به علت نوشتن این جمله‌ها مشهور گشت:

> در مورد خدایان نمی‌توانم بگویم آنها وجود دارند یا نه، یا به چه صورتی هستند؛ زیرا موانع زیادی برای این شناخت وجود دارد، موضوع مبهم است، و عمر انسان کوتاه است.

کل عبارت را دیوگنس لائرتیوس و اثوسبیوس Eusebius نقل کرده‌اند، و بخش اعظم آن را سکستوس آورده است،[1] و در زمانی نزدیک به خود وی، از سوی افلاطون مورد اشاره قرار گرفته است؛ افلاطون در

---

۱. ر. ک. به پروتاگوراس پاره‌های ۴ و A ۱۲ در دیلز ـ کرانتس. تیمون فلیوسی Timon of Phlius نیز به آن اشاره کرده است (که سکستوس در همانجا نقل کرده است)، فیلوستراتوس (زندگی سوفسطاییان، ۱، ۱۰، ۲ = A ۲)، و سیسرون (ماهیت خدایان، ۱، ۱، ۲ و ۱۲، ۲۹ و ۲۳، ۶۳)، و دیوگنس اونوآندایی (A ۲۳) نیز آن را آورده‌اند.

تئایتتوس (d ۱۶۲) می‌گوید: اگر **سولسطایی بزرگ** این‌جا بود بر شما اعتراض می‌کرد که در مباحث خود، **پای خدایان را به میان می‌کشید**، «کسانی که من با بود و نبود آنها در گفته‌ها و نوشته‌هایم کاری ندارم.» حالت بیان او به گونه‌ی اظهار عقیده شخصی است (من نمی‌توانم...) که کاملاً با بیانات کسانی چون کسنوفانس پاره‌ی ۳۴ فرق دارد که می‌گوید، هیچ کس خدایان را ندیده است و هیچ کس به حقیقت آنها پی نخواهد برد. برخی‌ها به خدایان اعتقاد دارند و برخی‌ها منکر آنها هستند، و بنابراین، براساس اصل «معیار بودن انسان»، خدایان برای عده‌ای وجود دارند و برای عده‌ای دیگر وجود ندارند؛ اما برای خود پروتاگوراس یگانه راه ممکن، تعلیق حکم است.[۱] سکستوس و دیوگنس اونوآندایی اپیکوری Epicurian D. of Oenoanda، او را به طرز غیر موجهی در ردیف ملحدان قرار داده‌اند، اما سیسرون به دقت میان آنها فرق گذاشته است.[۲].

گفته‌اند پروتاگوراس این عبارت را در آغاز کتابی (یا بخشی از کتابی) به نام «درباره‌ی خدایان» آورده است،[۳] و پژوهشگران درشگفتند که به دنبال

---

۱. مقایسه کنید با یگر، *TEGP*, 189. این سخن، زمینه را به خوبی برای اعتراض ت. گومپرتس فراهم می‌سازد (*GT*, 1, 457) که اگر، بنا به تأیید افلاطون، پروتاگوراس معتقد بوده است که «حقیقت نسبت به هر انسانی همان است که بر او نمودار می‌شود»، در آن صورت او نمی‌تواند درباره‌ی خدایان چنین بیانی داشته باشد.

۲. درباره‌ی ماهیت خدایان، ۱، ۱، ۲ Dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. مقایسه کنید با همان ۲۳، ۶۳ و ۴۲، ۱۱۷.

۳. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۲ و ۵۴، اثوسبیوس، *P. E.*، ۱۴، ۳، ۷ = پروتاگوراس، پاره‌ی ۴، سیسرون، ماهیت خدایان، ۲۳، ۶۳، (بدون عنوان) در اطلاق σύγγραμμα به بخشی از یک کتاب ر. ک. Untersteiner, *Sof.* 1, 78, von Fritz, *RE*, XLV. Halbb. 919.
عنوان کتاب‌های نثر در آن زمان غالباً، مثل کتاب مورد بحث ما، کلمات آغازین کتاب بود.

چنین مقدمه‌ی مأیوس کننده‌ای، چه مطالبی را در آن کتاب بیان کرده است. ما به هیچ وجه یقین نداریم، ولی «چیزی هم مانع این فرض نیست» (به اقتباس از متأخرترین مفسر)[1] که در آن کتاب از آیین‌های دینی و نیایش‌های مرسوم پیشین سخن گفته است. این مسئله نه تنها بخش مهمی از زندگی کشور بود، که او به ارزش، و ضرورت آن در جامعه‌ی سیاسی و اجتماعی متمدن واقف بود، بلکه غریزه‌ی پرستش یحتمل به نظر او از صفات اصلی و زوال‌ناپذیرِ طبیعتِ بشری محسوب می‌شد.[2] (مقایسه کنید با صفحه‌ی

---

۱. سی. دبلیو. مولر «Nichts spricht gegen die Vermutung» [= هیچ چیز در برابر این حدس قرار ندارد]. نسئله احتمالات پیشین را در *VMzuL*, 278-82 جمع‌آوری کرده است. اونترشتاینر (*Sophs.* 38, n. 47) از نسئله تا حدودی به این علت انتقاد می‌کند که آن قول با عقیده‌ی خود او، مبنی بر اینکه Ἀντιλογίαι π. θεῶν بخشی از *S.u.R.* 131 بوده است، سازگار نیست (عقیده‌ای که او از اچ. گومپرتس برمی‌گیرد.) همچنین به نظر مولر (*Hermes*, 1967) پیشنهاد نسئله نه معقول است و نه محتمل، ولی پیشنهاد خود او البته، مثل همه‌ی احتمالات دیگران، چیزی بیش از یک «فرض» نیست. نظر نسئله (همچنین ر. ک. به ویرایش او از پروتاگوراس، p. 18) این بود که موضوع کتاب، عبارت بود از موضع‌گیری در مقابل استدلال‌های عامیانه درباره‌ی وجود خدایان و عنایت آنها به انسان‌ها؛ و او برای حمایت از نظر خویش به واکنش رسمی‌ای اشاره می‌کند که، براساس برخی شواهد، در آتن برعلیه آن کتاب به وجود آمد.

۲. مولر (*Hermes*, 1967, 143 f.) تفسیر تازه و دقیقی از جمله‌ی پروتاگوراس ۳۲۲ a: «انسان چون بدینسان نیرویی خدایی یافت با خدایان خویشاوند شد. ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μόιρας κτλ» عرضه می‌کند. این جمله تعبیر اسطوره‌ای نظریه‌ی «انسان معیاری» است: «خویشاوندی» انسان «با خدایان»، اگر از قالب اسطوره‌ای به در آید، به این معنی است که خدایان فقط نقشه‌ها و تفکرات بشری هستند. او می‌گوید با پذیرش این تفسیر، محلی بر این اعتراض باقی نمی‌ماند که عبارت افلاطون کاملاً پروتاگوراسی نیست. من تردید دارم که عبارت فوق ضرورتاً برای این منظور ابراز شده باشد (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۲۵ ج ۱۰ (ترجمه‌ی فارسی) و با کتاب من *In the Beginning* 88 f. & 141 f., nn. 10 & 11)، اما این تفسیر در هر صورت جالب است.

۱۲۵ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.)

الحاد: دیاگوراس، پرودیکوس، کریتیاس؛ دو گونه ملحد از نظر افلاطون

«الحاد، به منزله‌ی یک باور جزمی، که هرگونه نیروی فوق طبیعی را انکار کند، غالباً در هیچ دوره‌ای از تفکر متمدن طرفدار جدی نداشته است.» این سخن را ای. سی. پیرسون A. C. pearson در مقاله‌ی مختصری می‌گوید، مقاله‌ای که ارزش اصلی آن در روشن ساختن مشکلاتی است که ملحد کامل خواندن هر متفکر یونانی با آن روبه‌روست.[1] اولاً، باید ردّ چند خدایی سنتی را از انکار هرگونه عقیده‌ی الهی تمیز داد؛ ثانیاً، اَسناد ما درباره‌ی این دوره، تکه پاره، و در برخی موارد غیر قابل اعتماد است؛ ثالثاً، این گرایش وجود داشت که تهمت الحاد را به عنوان حربه‌ای برای هر شخصیت اجتماعی‌ای به کار گیرند که به علل دیگری می‌خواستند رسوایش سازند. همان‌طور که ماجرای سقراط نشان می‌دهد، باید به هوش باشیم این‌گونه اتهام‌ها را بی‌تحقیق نپذیریم؛ برعکس مورد مذکور، یکی دو نفر از معاصرین او، که در فهرست نویسندگان بعدی، بنا به دلایلی، جزو ملحدان مسلم هستند، ظاهراً هرگز مورد محاکمه قرار نگرفتند. اینکه این‌گونه ملحدان («منکرین

---

۱. «الحاد (یونان و روم)»، در دایرةالمعارف دین، ویرایش هستینگز: Hastings, *ERE*, vol. II, 184 f.

کامل وجود خدایان»، ۴ ۹۰۸) در زمان افلاطون کم نبوده‌اند، به خوبی از اشاراتی که او در قوانین به آنها می‌کند، معلوم می‌شود؛ افلاطون در این کتاب به دقت آنها را از کسانی ممتاز می‌سازد که می‌گویند (الف) خدایان وجود دارند ولی کاری به کار انسان‌ها ندارند، (ب) به وسیله‌ی هدایا و قربان‌ها می‌توان با آنها مصالحه کرد.

نویسندگان متأخرتر، فهرست مشخصی از ملحدان، یعنی منکران کامل وجود خدایان، را به دست داده‌اند.[1] این اشخاص عبارتند از دیاگوراس ملوسی، و پرودیکوس کئوسی، و کریتیاس، و (در زمانی سپس‌تر) ائوهِمِروس تِگِئایی Euhemerus of Tegea، و تیودوروس کورنئی. دیاگوراس هیچ جا بدون لقب «ملحد» ذکر نشده است. اما، اگر او برای الحاد خویش براهین فلسفی اقامه کرده باشد، ما هیچ اطلاعی از آنها نداریم.[2] تنها دلیلی که برای آن آورده شده، و در منابع بعدی ذکر گردیده

---

۱. آنها 'omnino docs esse یا (اتیوس، ۱، ۷، ۱) φασι μὴ εἶναι θεούς negabant' سیسرون، ماهیت خدایان، ۱، ۴۲، ۱۱۷ و بعد [معنی هر دو عبارت: وجود خدایان را به کلی منکر بودند]. سیسرون در همان ۱۱۸ به نظریه‌ی کریتیاس، بدون ذکر نام، اشاره می‌کند؛ این نظریه در فهرست سکستوس (*P. H.* ۳، ۲۱۸) با ذکر نام آمده است و در پلوتارک به نام دیاگوراس آورده شده است، *De super.* 171 c. نیز ر. ک. سکستوس، بر ضد دانشوران، ۹، ۵۱-۵. درباره‌ی اصل فهرست در περὶ ἀθεότητος اثر کلیتوماخوس آکادمیکی Academic Clitomachus (قرن دوم قبل از میلاد) ر. ک. Diels, *Dox.* 58 f و Nestle, *VMzuL*, 416. درباره‌ی هیپون Hippon که به ἄθεος [= ملحد] مشهور بوده و در فهرست کلیتوماخوس اسکندرانی (دیلز ـ کرانتس ۳۸A۸) آمده است، ر. ک. ج ۹ ترجمه‌ی فارسی.

۲. همه‌ی منابع اطلاعاتی مربوط به دیاگوراس به صورت کامل توسط یاکوبی تحت عنوان دیاگوراس ملحد (*Abh. Berl.* 1959) 3-8 جمع‌آوری شده است. (در مجموعه‌ی دیلز ـ کرانتس، نامی از او به میان نیامده است.) درباره‌ی متون جدید ر. ک. همان 2 .n ،f .31، و Woodbury, *Phoenix*, 1965, 178, n. 1. مرور استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌های یاکوبی و وُدبری، خواننده را با مطالب مربوط به دیاگوراس آشنا می‌سازد. سودا the Sudu (یاکوبی، p.

است، دلیل اخلاقی است: می گویند او ابتدا شاعر شورانگیزِ خداترسی بوده است، که بعداً، به علت مشاهده‌ی موفقیت و بی کیفری اعمالِ ناحق، وجود خدایان را منکر شد؛ در این راستا ستم خاصی هم بر خود او رفته بود، اگرچه اقوال در چیستی آن متفاوت است. علاوه بر بی‌اعتقادی او، یگانه مطلب دیگری که درباره‌ی وی از سوی معاصرینش گزارش شده، این است که او به اتهام بی‌دینی از سوی آتنیان محکوم شد، و در غیبت او از آتن، بهایی هم برای سرِ وی تعیین گردید. آریستوفانس (پرندگان ۱۲۷۱ و بعد) اتهام را مشخص نمی‌کند، ولوسیاس مجعول (.Andoc ۱۷) فقط می گوید «جرم او مخالفت لفظی با جشن‌ها و شعایر مذهبی بود.» نویسندگان بعدی می‌گویند دیاگوراس، با افشا و تمسخر اسرار الئوسینی Eleusinian، به خدایان اهانت می‌کرد. این روش، با تهمت بی‌دینی عقلانی فرق می‌کند، و او را در ردیف آلکیبیادس و دوستان او قرار می‌دهد که اسرار را مسخره می‌کردند، یا در ردیف مسخره‌گرانِ نامعلومِ هرمس‌ها Hermae. از سخن آریستوفانس برمی‌آید که محاکمه‌ی او تقریباً در همان زمان صورت گرفت، یعنی اندکی قبل از آغاز لشکرکشی به سیسیل، که احساسات مردم برانگیخته بود و شهر آماده‌ی مقابله با هر چیزی بود که احتمال اهانت به

---

5) او را فیلسوف (و همین‌طور شاعری تغزلی) نامیده و می گوید: کتابی، با نام غیر معقول Ἀποπυργίζοντες λόγοι، نوشت، و در آن کناره‌گیری خویش از باورهای مذهبی را توصیف کرد. یرومه Jerome (ر. ک. وُدبری، همان 178, n. 5) او را یک φυσικός [طبیعت گرا]ی دارای دار و دسته می‌داند. کتاب او پیش از این برای آریستوکسنوس در قرن چهارم شناخته شده بوده است (به نقل فیلودموس، Jacoby, p. 5 = آریستوکسنوس، پاره‌ی ۱۲۷a، Wehrli *Schule des Ar.* Vol. X, p. 198). که، به گفته‌ی وُدبری (p. 207)، مهم‌تر از این حقیقت است که آریستوکسنوس خواسته است آن را الحادی بداند. این کتاب، یا کتاب دیگری به نام Φρύγιοι λόγοι (که شاید هر دو یکی باشند)، در تعدادی از منابع بعدی ذکر شده است، اما، جز سخنان ناچیز سودا، هیچ مطلبی درباره‌ی محتوای آن نیامده است.

خدایان، یا منشأ فال بد بودن، درباره‌ی آن می‌رفت.[1] اما هر چند ممکن است علت تعقیب عملی دیاگوراس همین سبکسری گستاخانه باشد، نمی‌توان در الحاد کامل او تردید کرد. یاکوبی به حق می‌گوید تمامی شواهد یک صدا می‌گویند او «اصل مفهوم خدایان را به طور کامل انکار می‌کرد، یعنی ملحدی بنیادی و افراطی و جدی بود.» این قول به معاصر او اریستوفانس برمی‌گردد، کسی که برای او (و شنوندگانش) میسور بود که سقراط را ملحد بخوانند و نام «سقراط ملوسی» را بر او نهند.[2]

---

۱. اریستوفانس در پرندگان ۱۰۷۱ و بعد، از فرمانی سخن می‌گوید که مهدورالدم بودن دیاگوراس را (که منابع دیگر نیز صحت آن را تأیید می‌کنند: ر. ک. Jacoby, p. 4) با این کلمات بیان می‌کند Τῆδε θήμέρα ἐπαναγορεύεται. اگر این سخن، مورد بحث آن روز نبود اشاره‌ی او بی‌مورد می‌گشت، و می‌دانیم پرندگان در سال ۴۱۴ به نمایش درآمد. من مدرکی سراغ ندارم که ناقض این سخن باشد. قول یاکوبی را که دیاگوراس را قربانی فرمان دیوپیتس در ۴۳۳/۲ می‌داند وُدبری در مقاله‌ی *Phoenix* رد کرده‌است.

۲. معنی عزل زئوس از سوی دینوس این نیست که سقراط را به اظهار δαιμόνια καινά متهم می‌سازد، بلکه او را همرأی کسانی می‌داند که قوای طبیعی (ἀναγκαῖα)، مانند گردباد اتمیست‌ها و دیگران، را جایگزین خدایان می‌سازند. وُدبری (همان ۲۰۸) می‌گوید قبل از عصر هلنیستی (یعنی در زمانی که این لقب را بر دیاگوراس دادند) ἄθεος به معنی «ملحد» نبود بلکه آن را به معنی «بی‌خدا» یا «مطرود خدا» به کار می‌بردند، ولی این سخن درست نیست. دفاعیه‌ی افلاطون (c ۲۶) «انتقال از یک معنی به معنی دیگر را نشان نمی‌دهد». وقتی سقراط می‌گوید καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεούς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος، معلوم می‌شود ἄθεος قبلاً به معنی «کسی» بوده است «که به وجود خدایان اعتقاد ندارد.» استدلال وُدبری از کاربرد νομίζειν θεούς، درست نیست. شاید گاهی بتوان νομίζειν را به «ستایش»، یا پرستش سنتی خدایان» ترجمه کرد (مثلاً در ایسخولوس، پارس‌ها، ۸ـ۴۹۷، اگر چه آن‌جا هم معنی «معتقد به خدایان» به همان اندازه مناسب است)، ولی البته هیچ وقت εἶναι چنین نیست، و معمولاً νομίζειν و νομίζειν εἶναι (که در جمله‌ی منقول از دفاعیه آمده است) به جای یکدیگر به کار نمی‌روند. لازم نیست وارد این بحث شویم، یا دوباره مثال‌هایی از

از آن‌جا که از تفکرات دیاگوراس، اطلاعاتی ـ جز صِرف انکار خدایان ـ در دست نداریم، نمی‌توان جایی را در تاریخ فلسفه به او اختصاص داد. جالب‌تر از او کسانی هستند که اعتقاد به خدایان را دارای منشأ انسانی و طبیعی می‌دانند. دموکریتوس این اعتقاد را، لااقل تاحدودی، معلولِ ترس از ظواهرِ وحشتناک طبیعت می‌دانست. پرودیکوس، مانند بسیاری از معاصرین خویش، به ریشه‌یابی امور علاقمند بود. این علاقه شامل کیهان‌آفرینی نیز بود (زیرا برخی‌ها کیهان‌آفرینیِ کمدیِ پرندگان اریستوفانس را، پرندگان ۶۸۴ و بعد، ناظر به سخنان پرودیکوس دانسته‌اند) و مخصوصاً، متناسب با شأن یک سوفسطایی ، به مردم‌شناسی مربوط می‌شد. او، برعکس دموکریتوس، ریشه‌ی اعتقاد دینی را در قدردانی می‌دانست نه در ترس. گزارش‌های زیر درباره‌ی او به دست ما رسیده است:[1]

(الف) فیلودموس Philodemus (فیلسوف اپیکوری قرن اول پ. م.) *De peit.*c. 9 ویرایش گومپرتس ص. ۷۵: «پرسائیوس[2] خودش را منکر خدایان، یا بسیار نادان نسبت به آنها، نشان می‌دهد آنگاه که در کتاب خود درباره‌ی خدایان می‌گوید آنچه پرودیکوس می‌گوید غیر محتمل نیست؛ یعنی ابتدا چیزهایی که غذای انسان بودند و برای او فایده داشتند الوهیت یافتند و به عنوان خدا مورد ستایش قرار می‌گرفتند، وپس از آن کاشفان غذاها و مسکن و سایر هنرهای عملی همچون دیمتر، و دیونوسوس و...[این قسمت پاپیروس افتاده است]

(ب) مینوکیوس فلیکس Minucius Felix (قرن دوم تا سوم میلادی)، اُکتاویوس Octavius (این عبارت را دیلز ـ کرانتس نیاورده

هرودوت ۴، ۵۹، ۱ یا افلاطون، قوانین c ۸۸۵ بیاوریم، زیرا به نظر می‌رسد این موضوع را جی. تیت J. Tate در *CR*, 1936 & 1937 به اثبات رسانده است.

۱. برخی از این اظهارات در دیلز ـ کرانتس (پرودیکوس، پاره‌ی ۵) آمده است، و همه‌ی آنها را اونترشتاینر در *Sof.* 11, 191 ff. آورده است.

۲. فیلسوف رواقی پیرو زنون، ۳۰۶ تا ۲۴۳ پ. م.

است، اما در Nestle, *VMzuL*, و Untersteiner, *Sof.* II, 192, n. 22, 354 آمده است): «پرودیکوس می‌گوید کسانی به عنوان خدایان پذیرفته شدند که در طول حیات خویش محصولات جدیدی را کشف کردند و در بهبود زندگی انسان مؤثر افتادند.»

(ج) سیسرون، ماهیت خدایان، ۱، ۳۷، ۱۱۸: «پرودیکوس کئوسی چه نوع دینی برای ما باقی می‌گذارد، کسی که گفته است چیزهایی که برای زندگی انسان سودمند بودند خدا تلقی شدند؟»

(د) همان ۱۵، ۳۸: «پرسائیوس می‌گوید کسانی خدا تلقی شدند که چیزهای بسیار سودمندی برای زندگیِ متمدن اختراع کرده بودند، و چیزهایی نیز که خودشان سودمند و مبارک بودند نام خدا گرفتند.»

(ه) سکستوس، بر ضد دانشوران، ۹، ۱۸: «پرودیکوس کئوسی می‌گوید، «پیشینیان خورشید و ماه و رودها و چشمه‌ها، و به طور کلی چیزهای سودمند را، به علت فایده‌ای که داشتند، خدا تلقی کردند، همان‌طور که مصریان نیل Nile را خدا می‌دانستند.» در ادامه می‌گوید به همین دلیل نان را دیمتر نامیدند، و شراب را دیونوسوس، و آب را پوسیدون، و آتش را هفایستوس، و به همین منوال، درباره‌ی هر چیزی که برای آنها فایده‌ای داشت.» این عبارت با اندک تفاوتی در فصل ۵۲ نیز آمده است.)

(و) همان، ۵۱ پرودیکوس را در ردیف ملحدانی قرار می‌دهد «که می‌گویند خدایی وجود ندارد.»

(ز) همان، ۴۱-۳۹ «از کسانی» انتقاد می‌کند «که می‌گویند پیشینیان هر چیزی را که برای زندگی سودمند بود خدا انگاشتند - خورشید، ماه، رودها، دریاچه‌ها و چیزهایی از این قبیل»، زیرا اولاً، پیشینیان را نمی‌توان آنقدر ابله دانست که چیزهای فانی، یا حتی چیزهایی را که خودشان می‌خوردند و هضم می‌کردند، خدا بنامند. و ثانیاً، بر همین اساس باید آنها انسان‌ها، مخصوصاً فلاسفه، را نیز خدا می‌دانستند،

و حتی حیوانات و ابزارهای بی‌جان را؛ زیرا همه‌ی اینها برای ما کار می‌کنند و زندگی ما را پیش می‌برند.

(ح) سخنرانی سی‌ام تمیستیوس Themistius (قرن چهارم میلادی) ستایشی از کشاورزی است که شامل نوعی ادعاهای مبالغه‌آمیز در مورد کشاورزی است که لااقل از زمان اریستوکراتس[1] شایع بوده است، این اقوال، کشاورزی را نه تنها مایه‌ی اعاشه‌ی انسان‌ها بلکه مادر زندگی متمدن و به وجود آورنده‌ی قوانین، عدالت، شهرها، پرستشگاه‌ها، فلسفه و بسیاری چیزهای دیگر نیز می‌دانند. او در همین راستا (ویرایش دیندورف p. 422 Dindorf) از «حکمت پرودیکوس» سخن می‌گوید، «کسی که همه‌ی اعمال و اسرار، و ریشه‌های دینی را ناشی از منافع کشاورزی می‌دانست، و معتقد بود که خود مفهوم خدایان نیز از این منابع برای انسان فراهم شده است و برای اینکه آن را ضامن راستی قرار دهند.»[2]

این عبارات، که گویندگان آنها بین ۴۰۰ تا ۸۰۰ سال پس از پرودیکوس زندگی کرده‌اند، متأسفانه شواهد بسیار ناقصی برای بازسازی اندیشه‌های یک سوفسطایی قرن پنجمی هستند. ولی ما باید حداکثر استفاده‌ی خود را بکنیم. فیلودموس نظریه‌ی ـ نسبتاً شبیه آنچه برخی‌ها در قرن نوزدهم مطرح کرده‌اند ـ تکامل دین از پرستش اشیای بی‌جان به سوی

---

۱. مذیحه، ۲۸ ر. ک. به صفحه‌ی ۱۹۹ یادداشت ۲ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.

۲. احتمالاً θεῶν ἔννοιαν صحیح باشد، اگرچه چون آن، تصحیح εὔνοιαν از سوی دیلز است (که دیندورف چاپ کرده بود) گمراه کننده است که دیلز ـ کرانتس و اونترشتاینر بدون هیچ توضیحی از آن پیروی کنند. ر. ک. به نستله *VMzuL*, 352, n. 14. در آخرین عبارت، καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐλλυώμενος، اونترشتاینر با اختلاف بسیار زیادی نسبت به کالب فلیش Kalbfleish، کلمه‌ی ἐγγενέσθαι را به چاپ می‌رساند. همان طور که روشن خواهد شد، این کار اهمیت زیادی می‌تواند داشته باشد. به نظر دیلز، و به تبع او اونترشتاینر، پس از ὀσέβειαν افتادگی‌ای رخ داده است.

الوهیت بخشیدن به قهرمانان مدنیت را پیشنهاد می‌کند، یعنی کسانی که لوازم و فنونی را کشف کردند که انسان‌ها را از مرحله توحش به سطح تمدن درآورد. در این مسئله اختلاف شده است که آیا قسمت دوم این سخن، و بنابراین نظریه‌ی دو مرحله‌ای دین را، باید به پرودیکوس نسبت دهیم یا فقط به پرسائیوس. احتمال اول نه تنها با سیاق جمله سازگاری بهتری دارد[1] بلکه با قول مینوکیوس فلیکس (عبارت ب) و سیسرون (د) نیز متناسب است. اهمیت احتمال دوم در این نیست که پرسائیوس آن را قبول دارد) بلکه در این است که او هر دو نیمه را همراه هم به منزله‌ی اجزای یک نظریه‌ی واحد مطرح می‌سازد. سکستوس، صحت این مدعا (عبارت ز) را که اشیا و تولیدات بی‌جان الوهیت یافته باشند، بر این اساس به باد استهزا می‌گیرد که در آن صورت باید به انسان نیز الوهیت بخشیده بودند (و همین‌طور علت‌های دیگر). من در قبول راه حل اونترشتاینر بر این مسئله تردید دارم، مبنی بر اینکه «مکتشفان» مورد نظر پرودیکوس هرگز انسان نبوده‌اند، زیرا نمی‌توانم صحت آن را قبول کنم، و بلکه نمی‌توانم آن را به درستی بفهمم.[2] از سوی دیگر، حتی اگر سکستوس عمدتاً پرودیکوس را مد نظر داشته باشد، انتقاد خود را به صورتی کلی مطرح می‌کند؛ و اگر چه نتیجه‌ی بیان نشده‌ی استدلال او، به صورت کاملاً طبیعی، ممکن است این باشد که «و هیچ کس چنین اعتقادی ندارد»، این نتیجه، محال است، زیرا سکستوس به خوبی آگاه بود که برخی‌ها خدایان را انسان‌های الوهیت یافته می‌دانند. او بیش از یک

1.Sec Untersteiner, *Sophs.* 221, n. 9, or *Sof.* II. 191 f, Nestle, *VMzuL*, 354.

۲. یادداشت ۲۷ او بر صفحه‌ی ۲۲۲ و بعد .*Sophs* به نظر من بسیار مبهم است. اگر مکتشفان اصلاً انسان نبودند، قبل از آنکه «وارد جرگه‌ی خدایان شوند» (p. 211) چه بودند؟ بیان او نشان نمی‌دهد که به نظر وی پرودیکوس آنها را قبل از این مرحله فقط موجودات افسانه‌ای می‌دانست، و من اصلاً نمی‌توانم بین p. 210 و p. 223 سازگاری ایجاد کنم.

بار از نظریه‌ی اثوهِمِروس Euhemerus سخن گفته است.[1] ولی این مطلب ما را با مشکل دیگری روبه‌رو می‌سازد، زیرا در فصل‌های ۵۱ و ۵۲ (که تکرار فصل ۱۸ است) نظریه‌ی پرودیکوس را نه تنها نظریه‌ای می‌داند که به خورشید و ماه و رودها و چشمه‌ها و سایر چیزهای سودمند الوهیت می‌بخشد، بلکه صریحاً آن را، نوع خاصی از الحاد می‌داند، و از نظریه‌ی اثوهِمِروس که معتقد به خدا دانستن «انسان‌های قدرتمند» بود تمیز می‌دهد. پس باید گفت سکستوس آشکارا مخالف «اثوهِمِروسی» دانستنِ نظریه‌ی پرودیکوس است، اگرچه فیلودموس و مینوکیوس فلیکس با آن موافقند (اگر مینوکیوس فقط به تفسیر فیلودموس پرداخته است، لااقل او را به این صورت فهمیده است)، و سیسرون، ماهیت خدایان، ۱، ۳۷، ۱۱۸ نیز تا حدودی با این قول موافق است. با توجه به همه‌ی شواهد (از جمله سیرون، همان‌جا)، باید لااقل پذیرفت که آن ویژگی نظریه‌ی پرودیکوس که بیشترین تأثیر را برانگیخت، این بود که منشأ دین عبارت است از تمایل انسان اولیه برای خدا دانستن چیزهایی که برایش مفید بودند ـ از قبیل خورشید، ماه، رودها، و همان طور نان و شراب.[2] این نظریه به راحتی بر اندیشه‌ی یونانیِ خردگرا خطور می‌کرد، زیرا در کتاب‌هایی که از هومر به این طرف، بود ملاحظه می‌کرد که نام خدای هر چیزی بر خود آن چیز نیز نهاده شده است،

---

۱. بر ضد دانشوران، ۹، ۱۷ و ۳۴ (بدون نام)، ۵۱. همچنین او می‌دانست که این نظریه سابقه‌ی طولانی داشته و به زمان پرودیکوس برمی‌گردد، زیرا آثار آن در هرودوت دیده می‌شود. (ر. ک. Nestle, *VMzuL*, 354 f.) او این نکته را نیز باید دانسته باشد که حتی σκεύη ساخته‌ی دست بشر، مثل اجاق (هستیا)، را خدا دانسته‌اند و پرستش کرده‌اند.

۲. نظریه‌ی دو مرحله‌ی تکامل دینی را نسبته (*VMzuL*, 353 f.) به پرودیکوس نسبت داده است، و دیگران از جمله اونترشتاینر (*Sof.* II, 92, *Sophs*, 211 & 222, n. 7) و وِرسنی (*Scor. lium.* 59 f.) از او پیروی کرده‌اند. هیچ کدام از اینها توجه نکرده‌اند که سکستوس نظریه‌ی الوهیت بخشیدن به اشیای مفید را در برابر نظریه‌ی اثوهِمِروس قرار می‌دهد.

مثل هفایستوس برای آتش («آنها اندرونه را به سیخ کشیدند و در بالای هفایستوس گرفتند»، ایلیاد ۲، ۴۲۶)؛ و خورشید، ماه و رودها نیز خدا بودند. دیانیرا Deianeira به طور کاملاً طبیعی می‌گوید «خواستگار من یک رودخانه بود» (سوفوکلس، تراخینیائه، ۳)، و او، چون خدا بود، می‌توانست به هر صورتی که می‌خواست درآید ـ به صورت گاو، مار، انسان و همین‌طور آب. امپدوکلس عناصر اربعه را خدا خواند، و (گفتنی است که) اپی‌فانیوس Epiphanius می‌گوید: پرودیکوس آنها را نیز، مثل خورشید و ماه، خدا نامید؛ «زیرا زندگی هر چیزی به آنها وابسته بود.»[1]

جمله‌ی قابل توجهی در باکخائه (۲۷۴ و بعد) نشان می‌دهد که چگونه اندیشه‌ی یونانی به آسانی می‌توانست پس از خدای زنده دانستنِ یک چیز، تغییر موضع دهد و همان خدا را کاشف آن چیز نیز بداند. تیرسیاس Tiresias وقتی سعی می‌کند خشم کفرآمیز پنتئوس Pentheus را نسبت به دیونوسوس فرو نشاند، به‌او می‌گوید:

> دو چیز در زندگی انسان حائز اهمیت اصلی هستند: اول، ایزدبانو دیمتر ـ او زمین است، ولی تو به هر نامی که دوست داری بخوان [و البته گه Ge، یعنی زمین، با آن نام نیز ایزدبانوی بزرگی بود]. او هرگونه غذایی را که دارای طبیعت خشک است به انسان‌ها می‌بخشد. برای تعدیل این خشکی، فرزند سمله Semele پا به عرصه نهاد، کسی که مشروب به دست آمده از انگور را کشف کرد... او، که خداست، به میان خدایان راه می‌یابد.[2]

1.Epiph. *Adv. hear.* 3. 21 (*Dox.* 591 & Untersteiner, *Sof.* II, 194. not in Dk.

۲. لازم نیست γεγώς را به صورت گذشته‌ی کامل ترجمه کرده بگوییم «به درجه‌ی الوهیت رسیده بود» (Nestle, «zum Gott geworden» *VMzuL*, 345) و بدین ترتیب دو مرحله‌ی زمانی درنظر بگیریم. صورت کامل γέγονα بیشتر به معنی «بودن» است. در مورد غذایی که شراب است

در این‌جا دیونوسوس، خدای شراب، همزمان و بدون هیچ احساس ناسازگاری، هم کاشف شراب دانسته می‌شود و هم خود شراب. بنابراین، در هر صورت، کلید فهم نظریه‌ی پرودیکوس همین‌جاست. او می‌توانست در پیامبر دیندارِ تیرسیاس نمونه‌ای از ذهنیتی را بیابد که دین از آن نشأت گرفت (و، چون اوریپید نیز یقیناً از تعالیم او آگاه بود، پس او چنین نمونه‌ای را دیده بود): اینکه آیا انسان‌ها خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و سایر چیزهای زندگی‌بخش یا ضروریِ خود را خدا خواندند، یا موجوداتی را که آنها را کشف کردند و فراهم آوردند، تمایزی است که از نظر روانشناختی غیر واقعی است. دیونوسوس، همزمان، هم شراب بود و هم فراهم کننده‌ی شراب، هفایستوس هم آتش بود و هم به‌وجودآورنده‌ی آتش.

آیا پرودیکوس ملحد بود؟[1] بی‌تردید پاسخ همه‌ی پیشنیان مثبت بود. دودس (همان) سخنان تیرسیاس را با نظریه‌ی پرودیکوس یکی دانسته می‌گوید دلیل اینکه بتوان چنین سخنانی را از زبان شخصیتی دیندار و معتقد، نقل کرد این است که نظریه‌ی پرودیکوس درواقع الحادی نیست،

مقایسه کنید با اعتقاد مشابه هندی در Dodds, *Bacch.* 100 f.، که از سر چارلز الیوت Sir Charles Eliot درباره‌ی سرودهای ودایی که به سوما Soma اشاره می‌کنند نقل می‌کند:
«به آسانی نمی‌توان گفت که آیا آن سرودها ناظر به یک شخص هستند یا به مشروب.»

۱. من، دربازسازی نگرش پرودیکوس به دین و زندگی انسان، بهتر دیده‌ام که، برخلاف شیوه‌ی پژوهشگرانی چون کاتائودلا Cataudella و اونترشتاینر، به پرندگان اریستوفانس استناد جویم. (ر. ک. به Untersteiner, *Soph*s. 221, n. 3, & 223, n. 33.) شاید حق با آنها باشد، اما تنها مطلب مسلمی که از سخن مربوط به پرودیکوس در بیت ۹۹۲ به دست می‌آید این است که او نوعی کیهان‌آفرینی مطرح کرد، که شاید متأخرترین نوع بوده باشد. این احتمال هم کاملاً بجاست که شاید نام او صرفاً به عنوان نماینده‌ی هرگونه μετεωροσοφιστής آمده باشد (ابرها ۳۶۰): پرندگان می‌توانند بهتر از همه‌ی اینها عمل کنند.

بلکه دقیقاً همان اعتقادی است که، به گفته‌ی پرودیکوس، «پیشینیان» داشتند و دین از آن نشأت گرفت. به نظر خود پرودیکوس آنها فقط نان و شراب بودند. عبارت‌های مورد نظر در سکستوس، که دودس یکی از آنها را نقل کرده است، برای تبیین الحاد او آورده شده‌اند. دودس آخرین قسمت عبارت تمیستیوس، (ح)، را به صورت این مدعا ترجمه می‌کند که پرودیکوس «دینداری را بر پایه‌ی صحیحی قرار داده» بود، حتی اگر فعل آن جمله نیافتاده باشد (ر. ک. صفحه‌ی ۱۴۷ یادداشت ۲ کتاب حاضر) باز لازم نیست آنگونه معنی کنیم، و از این سخن، که خود مفهوم خدایان از شغل کشاورزی ناشی شد، برنمی‌آید که گوینده‌ی آن به آنها اعتقاد داشته باشد. به حق می‌توان گفت پرودیکوس یکی از اولین مردم شناسانی بود که عقیده به خدایان را دارای منشأ کاملاً انسانی می‌دانست، نظریه‌ای که در قرن نوزدهم دوباره رایج شد.

همان طور که عبارت منقول از تمیستیوس نشان می‌دهد او در این نظریه بر اهمیت بارز اشتغالات کشاورزی تأکید خاص ورزیده است. این امر کاملاً طبیعی و معقول بود، زیرا اولاً، این عقیده رایج بود که نه تنها خوراک بلکه همه‌ی نیازمندهای زندگی اسکان یافته و متمدن، از این منبع به دست می‌آمد، و ثانیاً مراسم و شعایر دینی فراوان و متنوعی وجود داشت که درواقع همگی از باروری زمین نشأت گرفته بودند. پرودیکوس، همان گونه که از یک سوفسطایی و فیلسوف طبیعی و نویسنده‌ی کتاب‌هایی در علم تکوین انتظار می‌رفت، صریحاً نظریه‌ی «پیشرفت» زندگی انسان را تأیید می‌کرد، نه نظریه‌ی «پسرفت» را. (صفحات ۱۱۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)؛ و او، مانند پروتاگوراس، دین را، مثل بقیه‌ی مقتضیات زندگی اسکان یافته ـ از قبیل ساختن شهرها، وضع قانون و پیشرفت دانش ـ یکی از ثمرات تمدن و از چیزهای ضروری برای بقای آن می‌دانست. اعتقاد به این دیدگاه‌ها ضرورتاً مستلزم عقیده به خدایانی نیست که به استقلال از برداشت انسان‌ها وجود

داشته باشند و مورد عبادت قرار گیرند.[1]

کریتیاس[2] اشرافی ثروتمندی بود که نمی‌خواست از سوفسطاییان حرفه‌ای شمرده شود، اما در آنچه که دیدگاه عقلانی سوفسطایی نام گرفت سهیم بود. او در نمایشنامه‌ی سیسوفوس[3] اعتقاد دینی را نیرنگی استادانه از سوی حکومت خواند که از آن طریق خواسته است تقدسی نهایی و کلی برای رفتار خوب رعایای خود فراهم سازد. اگرچه این قول از زبان خود سیسوفوس نقل می‌شود، یعنی گناهکار بدنامی که بی‌تردید در پایان نمایشنامه به مجازات معروف خود رسید، مسلماً نقشه‌ی مؤلف این بوده است که دیدگاهی الحادی را به گونه‌ای اعلام کند که از عوارض سوء آن در امان باشد.[4] این سخن با توضیح مختصری از پیشرفت زندگی انسان از

---

۱. من در کتاب (*In the Beginning* (p. 142, n. 11، فردریک هاربسون Frederic Harrison را یادآور شده‌ام، که «همه‌ی ادیان را باطل می‌دانست، ولی بر ضرورت انسانیِ پرستش تأکید می‌ورزید». ورسنی (*Soc. Hum.* 60) می‌گوید «فراهم کردن مبنایی روانشناختی برای دین... به این معنی نیست که دین پایه‌ای مشروع ندارد». درست است که یک مسیحی متجدد می‌تواند عقیده به خدا را دارای منشأ انسانی بداند و در عین حال به حقیقت آن نیز معتقد باشد، ولی به نظر من این‌جا در مرحله‌ای از تفکر هستیم که خیلی جلوتر از پیشگامان عقل‌گرایی است. (دراخمان (*Atheism*, 43 f.) Drachmann، مثل دودس و ورسنی، معتقد بود که پرودیکوس وجود خدایان را قبول داشت ـ یعنی آن را «مسلم انگاشت» ـ ولی مسئله‌ی وجود آنها را به مسئله‌ی ریشه‌ی پیدایش مفهوم آنها مرتبط نساخت.

۲. ر. ک. صفحات ۲۵۵ و بعدِ کتاب حاضر.

۳. یگانه گواه ما بر این سخن، سکستوس است، که آن نمایشنامه را به کریتیاس نسبت می‌دهد. برخی از پیشینیان آن را اثر اوریپید دانسته‌اند. درباره‌ی این تألیف ر. ک. به ZN, ۱٤۰۷, n. ۲.

٤. البته در این مورد دو نظر ممکن هست. دراخمان، *Atheism*, 45 f یکی از مخالفین تفسیر فوق‌الذکر است، که برخلاف سکستوس (بر ضد دانشوران، ۹، ۵۴)؛ *P. II*، ۳، ۲۱۸) و پلوتارک (*De superst.* ۱۷۱c) اظهارنظر می‌کند. به نظر اشمید (*Gesch.* 180 f.) امکان نداشت هیچ آرخون آتنی با نمایش این نمایشنامه موافقت کند، و کریتیاس مسلماً آن را فقط برای خواندن نوشته است.

حالت توحش بی‌قانون تا پیدایش قوانین و مجازات و عدالت شروع می‌کند، که قبلاً (صفحه‌ی ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۵۳) نقل شد. از مآخذ دیگر معلوم می‌شود که این دیدگاه به طور جدی در آن زمان رایج بوده است. سپس چنین ادامه می‌دهد (پاره‌ی ۲۵، ۹ و بعد):

بعدها، وقتی قانون انسان‌ها را از کارهای خلاف علنی بازداشت، ولی آنها به طور سری به آن کارها ادامه دادند، به نظر من، انسانی تیزبین و خردمند ترس از خدایان را برای انسان‌ها به ارمغان آورد، تا چیزی وجود داشته باشد که گناهکاران حتی در خلوت نیز، از ترس آن، دست به کردار و گفتار و پندار نادرست نزنند. او مفهوم الوهیت را با این انگیزه مطرح کرد، و گفت روحی جاوید و شنوا و بینا و فوق‌العاده دانا و همه‌بین وجود دارد که دارای طبیعتی الهی است. هر سخنی را که انسان‌ها بگویند می‌شنوند و هر کاری که بکنند می‌بیند. خدایان به حدی هوشمندند که اگر شما اندیشه‌ی بدی از دل بگذارید بر آن آگاهی خواهند داشت.

او با این داستان، فریبنده‌ترین[1] تعلیمات را عرضه کرد، و حقیقت را با سخنان دروغینی پوشاند. او، برای اینکه افکار مردم را منحرف سازد، جایگاهی به آنها بخشید که از یادشان لرزه بر جسم و جان انسان‌ها بیفتد؛ همان‌طور که می‌دانیم از همان زمان ترس وارد زندگی انسان‌ها گردید و بدبختی را به آنها ارمغان آورد؛ یعنی آسمان بالای سرما، که او رعد و برق‌های ترسناک را در آن می‌دید، و چهره‌ی هر ستاره‌ی آن را که به دست توانمند زمان آراسته شده بود مشاهده

---

۱. ἥδιστον به جهت سخن از ترس عجیب است.
پیشنهاد ناوک κέρδιστον (*TGF*, 2, 773) گمراه کننده است. ناوک، اگرچه خودش تصریح نکرده است، بی‌تردید به اوریپید، الکترا، ۷۴۳ و بعد، نظر داشته است (که در صفحه‌ی ۱۵۶، یادداشت ۱ کتاب حاضر نقل شده است).

می‌کرد؛ و از همان زمان شهاب[1] سوزان راه خود را پیش می‌گیرد و باران مرطوب بر زمین می‌افتد. او، بشر را در حیطه‌ی اینگونه ترس‌ها قرار داد، و با این افسانه‌ی خویش جایگاه مناسبی برای الوهیت به وجود آورد، و با این تجهیزات خویش بی‌قانونی را از بین برد... پس، به نظر من، ابتدا، کسانی انسان‌ها را متقاعد ساختند که به وجود نسل خدایان معتقد شوند.

این اولین موردی است که در تاریخ اندیشه، دین را یک ابداع سیاسی، برای تضمین رفتار نیکو، می‌داند، نظریه‌ای که پُلوبیوس Polybius آن را در روم به طور استادانه بسط داد و در قرن هیجدهم دوباره در آلمان رایج گردید.[2]

---

۱. یا خورشید (دیلز ـ کرانتس، اونترشتاینر). من با تردید و دودلی از آر. جی. بری R. G. Bury در Loeb Sextus (برخلاف دیلز ـ کرانتس) پیروی کردم و λαμπρὸς ἀστέρος μύδρος را به معنی شهاب یا اجرام آسمانی گرفتم. (او هیچ توضیحی نمی‌دهد.) کریتیاس بعد از زمانی به نگارش پرداخته است که آناکساگوراس خورشید را μύδρος διάπυρος نامیده بود، و خورشید و باران یک زوج طبیعی را تشکیل می‌دهند که دو مورد از ὀνήσεις زندگی انسانی هستند. این سخن به نظر من اندکی وزین‌تر است، مخصوصاً با ملاحظه‌ی این مشکل که ὅθεν به معنی هر دوی باران و خورشید آمده است: باران از آسمان فرو می‌ریزد، اما خورشید یقیناً پایین نمی‌افتد. در کتاب منسوب به ارسطو، درباره‌ی عالم (۳۹۵b۲۳)، μύδροι διάπυροι به معنی سنگ‌هایی است که به وسیله‌ی آتشفشان بیرون انداخته می‌شود، و بالاخره شاید سقوط اجرام آسمانی [شهاب‌ها] در آیگوسپوتامی Aegospotami بود که باعث شد آناکساگوراس احتمال دهد که خورشید و ستارگان نیز μύδροι هستند. اگر آنچه کریتیاس نوشته است مطابق قول وکلّین στέλβει باشد، و نه στείχει، مشکل ὅθεν با این احتمال حل می‌شود.)

۲. ر. ک. H. Trevelyan, *Popular Background of Goethe's Hellenism*, 28, n. 2 اما این نظریه با نظریه‌های بهره‌برداری سیاستمداران از باورهای دینی موجود، که در دوره‌ی رنسانس و بعد از آن رایج بود و در مارکسیسم به اوج خود رسید، فرق دارد. برخلاف نستله که بین آنها فرقی نگذاشته است (*VMzuL*, 413).

در آن زمان اشاره‌ی دیگری به این نظریه نشده است، بنابراین می‌توان گفت که آن به همان اندازه که مبهم بود اصیل هم بود؛[1] و البته از این جهت غیر اصیل بود که از نظریه‌ی وسیع‌تر دموکریتوس و پرودیکوس تبعیت می‌کرد، مبنی بر اینکه عقیده به خدایان یا ناشی از ترس از برخی پدیدارهای طبیعی هستند و یا ناشی از ستایش آنها. از سوی دیگر این نظر اعتراض‌هایی را ملغیٰ ساخت که از خدایان بر پایه‌ی اصول اخلاقی انتقاد می‌کردند و می‌گفتند اگر آنها وجود دارند، یا مستحق نام خدا هستند، باید پشتیبان قانون اخلاقیِ موجود باشند. کریتیاس می‌گوید نیاز به تقدسِ فوقِ طبیعی دادن بر رفتار اخلاقی بود که اول بار خدایان را به وجود آورد.

کریتیاس آخرین کسی است که، به طور نظری، استدلال کرده است که خدایان، توهمات ذهن انسان‌ها هستند، زیرا در مورد الحاد هیپون چیزی بیش از الحاد دیاگوراس نمی‌دانیم. اما به آسانی نمی‌توان گفت که طرفداران غیر اخلاقی فوسیس در برابر نوموس، مثل کالیکلس و آنتیفون (یا کسانی که او نظریاتشان را بیان می‌کند)، به نوعی باورهای دینی عقیده داشتند. نهایت این است که آنها می‌توانند جزو کسانی باشند که، به گفته‌ی افلاطون، دارای دومین دیدگاه نادرست هستند، یعنی می‌گویند خدایان هستند ولی هیچ التفاتی به انسان ندارند؛ اما بعید است که آنها بین انکارِ خدایان و قبولِ خدایانی که هیچ تأثیری ندارند فرق زیادی گذاشته باشند. آنتیفون می‌گفت

---

۱. سخن اوریپید در الکترا، ۷۴۳ و بعد، φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι, κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν، شاید قرینه‌ی آن باشد، اگرچه گفتن اینکه «ترس موجب پرستش خدایان است» غیر از این است که بگوییم پرستشِ مبتنی بر ترس، موجب رفتار خوب است و برای این منظور ابداع شده است؛ و اظهار بی‌اعتقادی به اسطوره‌های غیر معتبر (σμικρὰν παρ᾽ ἐμοιγ᾽ ἔχει λέγεται, τὰν δέ πίστιν) (بیت ۷۳۷) بی‌تردید الحاد نبوده است. به طور مطلق هیچ مدرکی برای نسبته (*VMzuL.* 416) وجود ندارد که بگوید: الحاد دیاگوراس و الحاد کریتیاس هر دو بر یک پایه استوارند و درواقع اولی منبع دومی بوده است.

بهتر است وقتی در جلوِ دیدِ دیگران هستیم مطابق ناموس رفتار کنیم، ولی هر گاه کسی ما را نبیند اعتنایی به آن نکنیم؛ و این دقیقاً همان گرایشی است که، براساس نظریه‌ی کریتیاس، قبل از ابداع خدایان رایج بوده است. این گونه بی‌دینی بایستی در میان روشنفکران آن زمان رایج بوده باشد. استهزای اسرار و بی‌اندام ساختن هرمس‌ها کار دینداران نبود. نمونه‌ی دیگر، کینسیاس Cinesias، آلت تمسخر شاعران کمدی‌پرداز آن زمان از بسیاری جهات، بود ـ شعرِ باد کرده‌ی او، موسیقی بی‌اصولِ او، لاغری جسمانیِ او، و بی‌تقوایی یا «الحاد» او. لوسیاسِ خطیب، او و سه تن دیگر را اعضای «دسته‌ی جهنمیان» یا حزب‌الشیطان (و به تعبیر خودشان کاکودایمونیست‌ها Kokodaemonists) می‌نامید، کسانی که به طورِ عمدی در روزی نحس و شوم دور هم جمع می‌شدند و به پذیرایی نامیمون و استهزای خدایان و قوانین آتن می‌پرداختند. همچنین گفته‌اند او در راستای ناقص کردن هرمائه [= هرمس‌ها] به آلوده کردن مجسمه‌ی هکاته Hecate نیز دست یازید.[1] این

---

۱. در مورد κακοδαιμονισταί ر. ک. لوسیاس به نقل آتنایوس، ۱۲، ۵۵۱ و بعد. توهین به مجسمه را آریستوفانس در غوکان (۳۶۶، مقایسه کنید با اکلسیاستیکوس، ۳۳۰) متذکر شده است، که مفسر، می‌گوید کینسیاس چنین کرده بود. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی آنها ر. ک. Maas in *RE*, XI, 479-81 و Dodds, *Gks*, and Irrat. 188 f. و woodbury in *Phoenix*, 1965, 210. وُدبری (p. 199) این نکته‌ی جالب را مطرح می‌کند که این گونه بی‌احترامی‌ها و اهانت به مقدسات «حاکی از اقتدار چیز مقدسی بوده است. لازمه‌ی آیینی شوم و نحس، اقتدار و اعتبار آیین مقدس است.» شاید چنین بوده باشد. پیروان شیطان در قرون وسطی معتقد بودند که تابع یکی از دو قوه‌ی واقعی در عالم هستند که نیروی آن دو برابر است. ولی این امکان هم هست که آنها می‌خواستند بگویند اگر خدایانی هستند باید از این کارهای گناه‌آلود به خشم آیند، و چون چنین خشمی دیده نمی‌شود پس آنها وجود ندارند. بنا به شواهدی که در دست است، به احتمال زیاد انگیزه‌ی مسخره‌های کینسیاس و گروه همپیاله‌ی او، و انگیزه‌ی دیگر متعاطیان کارهای ضد دینی در آتن، همین بوده است.

کارها رابطه‌ی مستقیمی با تاریخ فلسفه ندارند، اما همین افکار، همراه با عقل‌گرایی فیلسوفان طبیعی و سوفسطاییان، محیطی را به وجود آورد که افلاطون در آن رشد کرد، و در برابر همین اندیشه‌ها بود که او غایت‌شناسی فلسفی خود را بر پایه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی پیدایش و اداره‌ی کل عالَم، و جایگاه انسان در آن، استوار ساخت.

جالب است که افلاطون، که عموماً او را جدی‌ترین طرفدار دینداری می‌دانند، بین دو نوع ملحد فرق می‌گذارد و یکی را خطرناک‌تر از دیگری می‌خواند، و مستوجب رفتاری خشن‌تر می‌داند. او قبول دارد که الحاد ضرورتاً به رفتار غیر اخلاقی منجر نمی‌شود، و به گونه‌ای از ملحدان اشاره می‌کند که تقریباً شبیه انسان‌گرایان اخلاقی روزگار ما هستند. عبارت مورد نظر در قوانین ۹۰۸ b–e است:

> ممکن است کسی به وجود خدایان هیچ اعتقادی نداشته باشد، ولی به علت داشتن شخصیتی سالم و نیکو، از کارهای بد متنفر باشد، و در اثر بیزاری از فساد، هیچ تمایلی به انجام کارهای باطل نشان ندهد، و از بدان اجتناب جوید و به سوی نیکان کشانده شود. اما افراد دیگری نیز هستند که، ضمن بی‌اعتقادی به وجود خدایان، در مواضع لذت و درد فاقد خویشتن‌داری هستند، و علاوه بر این از حافظه و اندیشه‌ی قدرتمندی نیز برخوردارند. هر دو گروه به صفت زشت الحاد متصفند، اما آزار دسته‌ی اول به دیگران کمتر از آزار دسته‌ی دوم است. دسته‌ی اول بی‌تردید راه خود را، برای هرگونه اظهار نظری درباره‌ی خدایان، باز خواهند دید، و اگر، از طریق مجازات، جلو آنها گرفته نشود، ممکن است با استهزای دیگران، عده‌ای را گمراه سازند؛ اما دسته‌ی دیگر در عین حال که همان اعتقادات را دارند، از آن‌جا که دارای استعداد بیشتری هستند، با نیرنگ و خیانت رفتار می‌کنند ـ این دسته هستند که پرورش دینداران شما را به عهده می‌گیرند و در

هرگونه نیرنگ بازی مهارت دارند. افرادی از این گروه ممکن است به صورت پیشگویان، یا شعبده‌بازان، یا افسران ارتش، یا مبدعان اسرار محرمانه، و یا صاحبان حیله‌هایی که از آن سوفسطاییان است درآیند. بنابراین بی‌دینان، اقسام زیادی دارند، که قانونگذار باید به دو قسم از آنها توجه خاص داشته باشد. ریاکاران آنها مستوجب عقابی بالاتر از مرگ هستند، ولی در مورد دسته‌ی اول می‌توان به نصیحت و حبس اکتفا کرد.

به نظر افلاطون بزرگ‌ترین عملِ ضدِ دینی، بی‌دینیِ محض نیست بلکه ترویج کژدینی superstition است. پیشتر نیز، در جمهوری (۳۶۴ b-e)، کاهنان و پیام‌آورانِ دروغین را متهم کرده بود که با در دست گرفتن کتاب‌های بی‌مایه‌ی اورفه‌ای به ارتزاق از ثروتمندان ساده‌لوح می‌پردازند و به آنها وعده می‌دهند که در برابر پولی که برای کارهای دینی و اوراد و عزایم اینها می‌پردازند، گناهانشان آمرزیده می‌شود. شخصیتی در اوریپید، عمل پیشگویی را «چیزی پوچ، و پر از اکاذیب» می‌نامد. به عقیده‌ی او به هیجان‌آوردن قربانی، و به صدا درآوردن پرندگان چیزی بر معلومات ما نمی‌افزاید. فهمِ خوب و مشاوره‌ی خوب، بهترین الهام‌آوران هستند.[1] اما این به معنی اعتراض به خدایان نیست، زیرا او اضافه می‌کند: بیایید به خدایان

---

۱. از سخنان چاووش در نمایشنامه‌ی هلنا، ابیات ۷۴۴ و بعد. γνώμη δ' ۷۵۷ ἄριστος μάντις ἡ τ' εὐβουλία را مقایسه کنید با پاره‌ی ۹۷۳ μάντις δ' ἄριστος εἰκάσει καλῶς. براساس یک منبع بعدی، آنتیفون نیز به طرز مشابهی گفته است که μαντική همان ἀνθρώπον φρονίμου εἰκασμός است. (*Gnomol. Vindob.*, دیلز ـ کرانتس A ۹). این سخن ضرب‌المثل است، و پلوتارک *Pyth. Or.* 399 a (باز هم به نقل از اوریپیدس، پاره‌ی ۹۷۳ در *Def. or.* 432 c) می‌گوید این سخن، مَثَل گشته است. انتقاد از μαντική به کسنوفانس برمی‌گردد. ر. ک. سیسرون، درباره‌ی پیشگویی، ۱، ۳، ۵ و آتیوس، ۵، ۱، ۱ (در ۲۱A ۲۵ دیلز ـ کرانتس).

قربانی تقدیم کنیم و نیکی‌ها را بستاییم، اما پیام‌آوری و پیشگوییِ تنها را رها سازیم.» افلاطون نیز با همه‌ی پیشگویی‌ها مخالف نبود. او به الهام دلفی، که پیام خود آپولون بود، فوق‌العاده احترام می‌گذاشت؛ اما هنر پیشگویی، دارای مراتب عالی و دانی بود، و گروه بزرگی از غیبگویان بودند، که خود را قادر به بیان اراده‌ی خدایان از روی ظواهر قربانی، و پرواز پرندگان، یا مجموعه‌های مکتوبی از الهامات مجعول (که مورد استهزای اریستوفانس در پرندگان قرار گرفت) قلمداد می‌کردند؛ اینها بودند که دین را به پستی کشانده بودند. افلاطون از راه‌های دیگر هم اظهار می‌کند که باید سعی کرد دین خالص را، از آنچه به دین ضربه می‌زند، باز شناخت.

۴ توحید: آنتیس تنس

پیدا کردن اظهارات مربوط به توحید خالص در متون یونانی به همان اندازه مشکل است که یافتن الحاد محض. مسئله‌ی خدای واحد یا کثیر، که در سنت یهودی ـ مسیحی اهمیت بسیاری دارد، اصلاً برای یونانیان مطرح نبوده است. این مطلب حتی در آثار کاملاً فلسفی، مثل آثار افلاطون، نیز دیده می‌شود، او هم واژه‌ی «خدا»[1] را به کار می‌برد و هم واژه‌ی «خدایان» را، و غالباً از این دو لفظ در کنار هم یا با کمترین فاصله استفاده می‌کند. اکثر فلاسفه معتقد بودند که یک روح یا عقل در این عالَم یا در ورای آن وجود دارد، ولی آنها ضرورتاً منکر ارزش عملی یا حقیقت نظری اعتقادات و مراسمِ مذهبیِ کثرت‌گرایانه‌ی شهرها یا افرادِ معمولی نبودند. همان‌طور که در آثار بسیاری از نویسندگان دیدیم، آنها گاهی این خدای واحدِ زنده و حکیم را با یک عنصر مادی، و مخصوصاً با هوا یا اثیر یکی می‌گرفتند. عقیده‌ای که به زودی در اندیشه‌ی یونانی راه یافت، این بود که روح الهی، به

---

۱. خدا معمولاً، و در زبان یونانی از روی قاعده، همراه حرف تعریف می‌آید، [the god]، ولی بدون the هم می‌آید؛ the god کمتر از God بر اسم خاص بودن دلالت می‌کند. این سخن در مورد عهد جدید New Testament نیز صادق است.

درجات مختلفی از خلوص، در موجودات پایین‌تری چون دایمون‌ها، و انسان و یا حتی حیوانات حلول کرده است. یک صورت عقیده‌ی مذکور این بود که اثیر زنده و الهی، به صورتی ناقص‌تر که همان هواست، هنگام تنفس وارد بدن انسان‌ها می‌شود و جذب آن می‌گردد؛ این عقیده را هم عارفان متدین قبول داشتند و هم فیلسوفان پس از آناکسیمنس یا حتی قبل از آن. در جو فکریی که مسئله‌ی «واحد و کثیر» به این صورت مطرح بود، هیچ مشکلی وجود نداشت که فیلسوفی، خدایان عامه را قبول کند و آنها را تجلیات محض «الوهیت» (τὸ θεῖον لفظ انتزاعی‌ای که معمول آنها بود) از جهات مختلف بداند. اما از یک نظر، فیلسوفان متفق‌اند که: خود «الوهیت» انسانگونه نیست، خواه لوگوس ـ آتش هراکلیتوس را در نظر بگیریم، یا «خدای واحد» کسنوفانس، پاره‌ی ۲۳، را که «به هیچ وجه نه از نظر جسمانی و نه از نظر اندیشه مثل انسان‌ها نیست»، یا خدای امپدوکلس را که اندیشه‌ی محض است و هیچ جزء مادی ندارد (پاره‌ی ۱۳۴)، یا عقل Cosmopocic اصیل آناکساگوراس را اگر بخواهیم، می‌توانیم برخی از این متفکران را در دسته‌ی موحدین یا همه خدایان قرار دهیم، مخصوصاً هراکلیتوس و کسنوفانس را که به شدت از اعتقادات و آیین‌های دینی عامه انتقاد می‌کردند. چنین انتقادی از آناکساگوراس گزارش نشده است، اما او نظریه‌ی خود را بیش از اندازه، آزادانه بیان کرده است و جای تعجب نیست که به اتهام بی‌دینی مورد تعقیب قرار گرفته است. از سوی دیگر دموکریتوس، در ترکیب منحصر به فردی که از علم طبیعی و دین به دست داد، برای کثرت و تنوع خدایان جا باز کرد. به طور کلی بهتر است از این [استعمال] القاب و عناوین، اجتناب کنیم، القابی که هر چند ریشه‌ی یونانی دارند نسبت به خود یونانیان بیگانه‌اند.

با وصف این حال در دوره‌ی سوفسطاییان و سقراط، که موضوع بحث کنونی است، بیان مسلمی از دیدگاه توحیدی وجود دارد، که در قالب تضاد

رایج میان نوموس و فوسیس قرار گرفته است. این دیدگاه از آن آنتیس‌تنس شاگرد سقراط است ـ که نظریه‌ی او را درباره‌ی رابطه‌ی زبان با واقعیت پیش از این بررسی کردیم ـ و طبق معمول فقط چندین پاره‌ی کوچک در اختیار داریم که به طور غیر مستقیم بر این مطلب دلالت می‌کند. می‌گویند از کتابی درباره‌ی طبیعت چنین برمی‌آید که «خدایان براساس نوموس کثیراند، اما در طبیعت، یا در واقعیت، فقط یک خدا وجود دارد» (κατὰ δὲ φύσιν ἕνα). فیلودموس اپیکوری Philodemus the Epicurean اینگونه گزارش می‌کند، و سیسرون از این اپیکوری نقل می‌کند (تمامی نقل‌قول‌های دیگر ما از منابع لاتینی زبان هستند) که «آنتیس‌تنس، در کتاب موسوم به فوسیکوس، با گفتن اینکه خدایان مردم زیادند، اما در طبیعت فقط یک خدا وجود دارد (*naturaliter unum*)، از قدرت خدایان می‌کاهد». کریستین لاکتانتیوس Christian Lactantius اضافه می‌کند که خدای واحد «طبیعی» صانع متعالی کل عالم است، و می‌گوید فقط او وجود دارد، اگر چه اقوام و ملل هر یک خدایان قومی خود را می‌پرستند. همچنین نویسندگان مسیحی از آنتیس‌تنس نقل می‌کنند که خدا شبیه هیچ چیز (یا شخصی) نیست؛ (از نظر دستوری او را مذکر یا خنثی می‌دانستند) و به همین دلیل هیچ کس نمی‌تواند تصوری از او به حاصل آورد.[1] اگر این سخن لاکتانتیوس درست باشد که به نظر آنتنس تنس آفریننده‌ی جهان، خدای واحد است (که چون مدرک قانع‌کننده‌ای وجود ندارد نمی‌توان به آن یقین داشت)، در آن صورت این نظریه، نمونه‌ی اولیه‌ی مهمی از توحید خالص در

---

۱. شواهد موجود را کایزی جمع کرده است، پاره‌های A-E ۳۹ و A-D ۴۰. آنها عبارتند از: فیلودموس *De piet*، ۷، سیسرون، درباره‌ی ماهیت خدایان، ۱، ۱۳، ۳۲، مینوکیوس فلیکس ۱۹، ۷، لاکتانتیوس *Div. inst.* ۱، ۵، ۱۹ـ۱۸ و *De ira Dei*، ۲، ۱۴، کلمنت اسکندرانی، *Strom.* ۵، ۱۴، ۱۰۸، ۴ و *Protr.* ۶، ۷۱، ۱، ائوسیبوس *P. E.* ۱۳، ۱۳، ۳۵، تئودورتوس *Graec. aff. cur.* ۱، ۷۵.

یونان است. تقابل میان خدایان کثیر **نوموس یا اعتقاد** عامی با خدای واحد واقعی، امری روشن و مسلم است. اما اگر این مطلب را نیفزاییم، تأکید بر یگانگی خدا و امکان‌ناپذیری بازنمایی او باتصور حسی، یادآورِ کسنوفانس است و با همه خدایی سازگار است تا با اعتقاد توحیدی.[1]

---

۱. کایزی، متأخرترین پژوهشگری که مطالعات خاصی درباره‌ی آنتیس تنس دارد، آن را با احتیاط به صورت 'una fede monoteistica, forse in germepanteistica' توصیف می‌کند.

فصل چهارم

آیا فضیلت آموختنی است؟

«سقراط، آیا می‌توانی به من بگویی که فضیلت آموختنی است؟ یا امری عملی است، یا استعدادی طبیعی است یا «چیست؟» در مقدمه‌ی کتاب (صفحه‌ی ۵۵ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)، به ضرورت طرح این سوأل در قرن پنجم اشاره کردیم، آن‌جا که معنی آرته *areté* [= فضیلت] را به اختصار بررسی کردیم و گفتیم، پاسخی که یک نویسنده، بر پایه‌های نه چندان عقلیِ محض، به این سوآل می‌داد تضمنات اجتماعی نیرومندی داشت. این بحث، تعارضِ میان آرمان‌های اشرافیِ کهن‌تر و طبقات جدیدی را نشان می‌داد که در سایه‌ی نظام حکومتی دموکراسی در آتن بر سر کار آمده بودند و در پی برقراری چیزی بودند که امروزه می‌توان آن را حکومت سزاواران meritocracy نامید.[1] **سوفسطاییان** می‌گفتند: فضیلت را، به جای اینکه آزادانه از خانواده و دوستان خود، و از همنشینی با «انسان‌های نیکوکار» فراگیریم و بر منش‌های موروثی و شخصی خودمان بیفزاییم، می‌توانیم با پرداخت پول از آموزگاران سیار فرا گیریم؛ این ادعای آنها برای افراد

---

۱. می‌ترسم وقت آن گذشته باشد که این واژه‌ی نامطبوع و نامشروع را کنار گذاشته، برادر مشروع ناتنی آن یعنی «حکومت ارزش‌ها axiocracy» را به جایش قرار دهیم.

سنت‌گرا بسیار گران می‌آمد. از نظر فلسفی، این سوآل که آیا فضیلت یک استعداد طبیعی است، یا می‌توان آن را به وسیله‌ی آموزش یا پرورش فرا گرفت، حایز اهمیت زیادی بود، زیرا، همان‌طور که همه جا مطرح بود، افکار سقراط و افلاطون را نیز به خود مشغول داشت، و آنها سعی کردند پاسخ عمیق‌تری بر آن پیدا کنند. از آن‌جا که این فصل‌ها تا حدودی به قصد تمهید مقدمه برای شناخت این دو چهره‌ی برجسته تنظیم شده‌اند بهتر است نظر مختصری بر نوع پاسخ‌هایی که در زمان آنها، و قبل از آن، بر این پرسش داده‌اند بیندازیم. البته بعدها این بحث هر روز بیش از پیش شایع‌تر گردید، تا اینکه به این سخن هوراس Horace [۶۵ـ۸ ق. م] رسیدیم که 'fortes[1] creantur fortibus et bonis ... doctrina sed vim promovet insitam'.

نظریه‌ی کهن را تئوگنیس در قرن ششم مطرح کرده است. او به دوست جوان خود کورنوس Cyrnus می‌نویسد (ابیات ۲۷ و بعد دیل Diehl؛ دنباله‌ی شعر او کاملاً روشن می‌سازد که به نظر وی «خوب» و «شریف» یعنی «متعلق به طبقه‌ی درست»):

> به علت علاقه‌ای که به تو دارم آن چیزی را برایت خواهم گفت که خودم وقتی که بچه‌ای بیش نبودم از انسان‌های خوب آموخته‌ام. با بدان منشین، و همیشه ملازم نیکان باش. خورد و خوراک و نشست و برخاست تو با بزرگان و قدرتمندان باشد؛ و از معاشرت آنها بهره‌مند باش، زیرا تو از انسان شریف شیوه‌های نیکو خواهی آموخت، ولی اگر با بدان بنشینی خوبی‌های خود را از دست خواهی داد. این سخن را گوش دار و با نیکان بیامیز، تا روزی بگویی که من ناصح خوبی برای

---

۱. اودس ۴، ۴، ۳۳. درباره‌ی سایر فقرات موجود در متون لاتینی ر. ک. به شوری در *TAPA*, 1909, 158, n.1، جای تعجب است که او به نمونه‌ای که ما آوردیم اشاره نکرده است. به طور کلی لازم است درباره‌ی این موضوع به مقاله‌ی او (Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη) مراجعه شود.

این مفهومِ «القای» فضیلت از طریق معاشرت‌های درست، حتی در قرن پنجم و پس از آن نیز رایج بود، و رابطه‌ی آن با طبقه‌ی اجتماعی به مرور زمان ظریف‌تر گردید. آنوتوس، به مثابهِ یک عضو محافظه‌کار حزب دموکراتیک حاکم [1]، مخالفت خود را با آموزگاران حرفه‌ای ابراز داشت و گفت «هر آتنی شریفی» بهتر از یک سوفسطایی می‌تواند به منون زندگی سیاسی بیاموزد. این مطلب در آثار اوریپید (پاره‌ی ۶۰۹) بیشتر بار اخلاقی به خود می‌گیرد و به صورت این سخن مناندر Menander درمی‌آید که «معاشرت‌های بد، منش‌های نیکو را فاسد می‌سازد.» او می‌گوید: رفیق بد به دوستان خود می‌آموزد که مانند خود او باشند، و رفیق خوب نیز همین‌طور است، بنابراین جوانان باید به دنبال دوستان خوب باشند؛ آنتیفون نیز، که عملاً سوفسطایی بود، چنین عقیده‌ای را ابراز داشته است (پاره‌ی ۶۲): «رفتار و افکار انسان به ناچار شبیه کسانی است که او بیشترین اوقات روز را با آنها به سر می‌برد.» تمجید پیندار از موهبت‌های طبیعی (φυά)، حالت اشرافی داشت، [2] و از نحوه و زمینه‌ی بیان او معلوم می‌شود که چگونه مسئله‌ی آموختنی بودن آرته بخشی از تضاد کلی میان فوسیس و هنر، یا فوسیس و نوموس بوده‌است.

الیپیا، ۲، ۸۶ خردمندان آنهایی هستند که معرفت چیزهای زیادی برای آنها به طور طبیعی حاصل می‌شود؛ اما کسانی که [به طور طبیعی چیزی ندارند] و به تعلم می‌پردازند، افرادی هستند که چون

---

۱. ر.ک. صص ۷۸ یادداشت ۲، و ۸۰ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.

۲. اگرچه یامبلیخوس مجهول‌الهویة نشان می‌دهد که در پایان قرن پنجم تأکید بر فوسیس، این تداعی را از دست داده بود. به نظر او این گرایش، یک امر اتفاقی بوده‌است (ص ۱۳۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی).

کلاغ به قارقار و یاوه‌گویی می‌پردازند و سخنانی بی‌معنی می‌گویند.»
المپیا، ۹، ۱۰۰: انچه طبیعی است همیشه بهترین است، اما خیلی‌ها سعی کرده‌اند از راه فضایل (آرتای) اکتسابی برای خود، شهرتی فراهم‌آورند.»[1]

این سخن بدان معنی نیست که نمی‌توان استعدادهای مادرزادی را، به وسیله‌ی تربیت نیکو، بهبود بخشید. همان طور که او در غزل المپی دیگری (۲۰، ۱۰) می‌گوید، انسان نیکزاد (φύντ' α'ρετᾶ) وقتی به مقام بلندی می‌رسد که، از طریق تربیت، فضیلت‌های خود را تیزتر سازد و خدایان یار و یاور او باشند. اشعار پیندار بینابین هستند، و او همان‌طور که دیدگاه اشرافیِ حامیانِ خود را تأیید می‌کند، چنانکه ویراستار او گیلدرسلیو Gildersleeve می‌گوید، به تمجید از مربیان نیز می‌پردازد، یعنی کسانی که در این فقره از آنها اسم می‌برد.

این غزل در ستایش جوان مشت‌زنی سروده شده است، و از این‌جا معلوم می‌شود که آرته علاوه بر معنی کلی آن، که همان برتری در ارزشمندترین چیزهای آن دوره است، برای نشان برتری در کمال یا هنر خاصی نیز به کار رفته است. درست همان‌طور که ما (و یونانیان) نه تنها از انسان خوب بلکه از دونده‌ی خوب یا رزمنده‌ی خوب یا محقق خوب یا درودگر خوب سخن می‌گوییم، آرته نیز، اگر خوب توصیف کنیم، به برتری یا کمال در این امور و امور دیگر به کار رفته است. این مطلب کاملاً طبیعی است، اما با توجه به ترجمه‌ی معمول ـ ولی گمراه‌کننده‌ی ـ آن به «فضیلت»، لازم است آن را گوشزد کنیم. در ایلیاد، پولودوروس که دونده‌ای تیزپا است آرته‌ی پاها را نشان می‌دهد» (۲۰، ۴۱۱)، و پری‌فیتس Periphētes (۱۵،

---

۱. برای ملاحظه‌ی نمونه‌ی منثور این تضاد، ر. ک. به توکوسیدس، کتاب اول، ۱۲۱، ۴ (سخنان کورینتی‌ها در اسپارت): «ویژگی‌های خوبی را که به صورت طبیعی دارا هستیم، نمی‌توان از راه تعلیم به دست آورد.»

۶۴۱ و بعد) در «همه‌ی انواع آرته» از پدر خود پیشی گرفت «هم در تیزپایی و هم در جنگ». این اطلاق، در پیندار نیز ادامه دارد؛ او در دهمین پوتیا Pythian (بیت ۲۳) از کسی سخن می‌گوید که «با دستان خویش غلبه می‌کند با آرته‌ی پاهایش بزرگ‌ترین جایزه‌ها را، به وسیله‌ی سرعت و قوت خویش، به دست می‌آورد.»[1] به این معنی، اسب‌ها نیز می‌توانند آن را داشته باشند (ایلیاد، ۲۳، ۲۷۶ و ۳۷۴؛ کسنوفون، هیرون ۲، ۲ و ۶، ۱۶)، و همین‌طور جواهر یا اشیاء بی‌جان مثل خاک (یعنی، حاصلخیزی، توسیدید، کتاب اول، ۲، ۴، افلاطون، کریتیاس ۱۱۰ e، قوانین ۷۴۵ d) یا پنبه (هرودوت، ۳، ۱۰۶، ۲). افلاطون آن را غالباً برای مهارت‌های خاص به کار می‌برد، مثلاً آن‌جا که پروتاگوراس درباره‌ی «آرته‌ی درودگری یا هر شغل دیگری» سخن می‌گوید (پروتاگوراس ۳۲۲ d)، و همین‌طور برای مهارت ویژه‌ی «آرته‌ی سیاسی.» سقراط در جمهوری (۳۵۳ b و بعد) می‌گوید هر چیزی که کاری انجام می‌دهد یا به شغلی مشغول است دارای آرته‌ای است، و این آرته، همان شرایطی است که کار خود را در آن به بهترین وجه انجام می‌دهد؛ او برای مثال از داس هَرس، چشم و گوش نام می‌برد. در ادامه‌ی بحث به مطلب مورد نظر خودش می‌رسد، یعنی اینکه روح *psyche* انسان نیز کاری خاصی دارد، که عبارت است از اداره‌ی اعضای پایین‌تر، تدبیر بدن و به طور کلی فراهم کردن بهترین زندگی‌ای است که در توان انسان است؛ و آرته‌ی خاص آن، زیستن براساس عدالت و راستی است.

بنابراین می‌توان گفت سقراط بود که به معنای آرته توسعه داد و آن را،

---

۱. این کاربرد زبانی، ممکن است ما را به خبط مضحکی بکشاند. سقراط، وقتی در منون استدلال می‌کند که آرته را نمی‌توان آموخت، (در ۹۳ c-d) به این واقعیت استشهاد می‌کند که تمیستوکلس نتوانست فضایل سیاسی خود را به فرزند خویش بیاموزد، و بدون هیچ شائبه‌ی طنزی، به توانایی آن جوان بر پرتاب زوبین، در آن هنگام که به طور سرراست بر پشت اسب نشسته است، اشاره می‌کند و از این راه اثبات می‌کند که او فاقد استعداد طبیعی نیست.

که به استعداد یا کفایت در یک هنر یا کار دلالت می‌کرد، به صورتی درآورد که شبیه فضیلتِ ماست، یعنی پیش نهاز زندگیِ خوبِ انسانی. این سخن تاحدی درست است، اما نیاز به قید و شرط دارد. کاربرد مطلق این واژه همیشه، در کنار کاربرد ویژه‌ی آن، به صورت اضافه یا صفت، وجود داشته است، و مراد از آن همان چیزی بوده است که به کار برندگان واژه، فضیلت کلی انسان دانسته‌اند. در هومر این گونه به کار رفته است، اگرچه می‌توانیم آن را به «شجاعت» ترجمه کنیم که در عصر حماسی، فوق‌العاده مورد ستایش بود. وقتی آرته را این گونه به کار می‌بردند «تعریف اقناعی» از آن به دست می‌دادند و با گفتن اینکه فضیلت واقعاً این یا آن است به اصلاح نفوس می‌پرداختند، مثل آن‌جا که هراکلیتوس (پاره‌ی ۱۱۲) می‌گوید «بزرگ‌ترین آرته عبارت از خویشتن‌داری است.» اطلاق کلی واژه، در عنوان کتابی از دموکریتوس «درباره‌ی آرته یا فضیلت انسانی» (ἀνδραγαθίας، دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۴۶) به چشم می‌خورد.[1] اصالت سقراط در این نیست که کاربرد کلی آرته را تشخیص داد، بلکه در این است که (الف) آن به صورت یک کیفیت اخلاقی، مورد تأکید قرار می‌دهد، نه فقط به مثابه وسیله‌ای برای موفقیت، و (ب) سعی می‌کند با مطالبه‌ی تعریف کلی، به تبیین فلسفی آن دست یابد. به نظر او واژه‌ی کلی هنگامی معتبر است که با «صورت» یا واقعیت واحدی مطابق باشد و «ذات» آن واقعیت در صورت‌بندی لفظی واحدی قابل تعریف باشد. این قول او بر پایه‌ای جدلی استوار بود. وقتی او از منون می‌پرسد «آرته چیست؟»، منون آن را سوآل آسانی محسوب می‌دارد، زیرا او می‌تواند فضیلتِ یک مرد، یا یک زن، یا یک بچه، یا یک برده، یا هر کس یا هر چیز دیگری را برشمارد. ولی وقتی سردرگم می‌گردد که سقراط

---

۱. نیز ر. ک. صفحه‌ی ۱۳۵ با یادداشت ۱ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، درباره‌ی یامبلیخوس مجهول‌الهویه، که در هر حال ممکن است از سقراط تأثیر پذیرفته باشد. رابطه‌ی میان کتاب او و دموکریتوس را شاید نتوان امری تصادفی و اتفاقی دانست. ر. ک. ای. تی. کول A. T. Cole در *HSCP*, 1961, 154.

پاسخ می‌دهد که فهرستی از فضیلت‌ها را نمی‌خواهد، بلکه منظور او بیان ذات یا صورت یا هستیِ یک چیز واحد، یعنی فضیلت، است؛ چیزی که به نظر او باید مشترک میان همه‌ی آنها باشد تا بتوان همه‌ی نمونه‌ها را به یک نام نامید. این جریان، شبیه درسی در منطق مقدماتی است، و درمورد منون واقعاً چنین بوده است، زیرا او فیلسوف نبود بلکه جوان اشرافیِ باهوشی بود که واقعاً فرق میان برشمردن عده‌ای از نمونه‌ها و تعمیم قیاسی ناشی از آنها را نمی‌فهمید. اما او طرفدار گرگیاس بود، و ارسطو می‌گوید گرگیاس نخواست تعریف کلی از آرته به دست دهد. ارسطو پس از اینکه می‌گوید به نظر سقراط خویشتن‌داری و شجاعت و عدالت برای زن و مرد یکسان هستند، اضافه می‌کند (سیاست ۱۲۶۰ a ۲۵): «آنهایی که به نحو کلی می‌گویند فضیلت، «خوب بودن نفس» یا «کردار صحیح» یا مانند آن است، اشتباه می‌کنند. برشمردن فضیلت‌ها، که شیوه‌ی گرگیاس بود، خیلی بهتر از این نوع تعریف‌ها، مطلب را روشن می‌کند.»[1] به نظر سقراط مطالبه‌ی تعریف کلی برای فضیلت به همان اندازه بجا بود که مطالبه‌ی تعریف کلی برای یک حشره؛ و هرگاه به جای تعریف حشره فهرستی از آنها را عرضه کنیم، مسلماً مورد اعتراض واقع می‌شویم؛ و به طور کلی نباید منون را سرزنش کرد، آنگاه که می‌گوید او این مطلب را درباره‌ی اجناس طبیعی می‌فهمد، اما نمی‌تواند به آسانی دریابد که این سخن چگونه در مورد فضیلت نیز صادق است، زیرا به نظر او فضیلت با سایر مواردی که سقراط ذکر می‌کند کاملاً برابر نیست (۷۲ d، ۷۳ a). ادعای گرگیاس بی‌تردید این بوده است که سقراط می‌خواهد روشی را که متناسب با علم طبیعی است، در ورای آن حوزه به کار گیرد. آغاز کتاب هلن، نمونه‌ای خوبی از کار خود اوست. او در توضیح معنی کوسموس، برخلاف سقراط که به دنبال تعریف

---

۱. برای ملاحظه‌ی عین همین دیدگاه در آثار ایسوکراتس ر. ک. هلن، ۱، و مقایسه کنید با بیکو کلس ۴۴.

جامعی بود، می‌نویسد: «**کوسموس برای شهر**، جوانمردی شهروندان آن است، برای جسم، زیبایی است، **برای روح**، حکمت است، برای عمل، فضیلت است، برای سخن، **حقیقت و راستگویی** است. آکوسمیا ضد اینهاست.» این بی‌میلی بر عرضه‌ی تعریف کلی، نتیجه‌ی اعتقاد سوفیستی به نسبیت ارزش‌هاست، که پروتاگوراس در آن سهیم است.[1]

اگرچه منون سوآل خود را به صورت شقوق متمایز برای سقراط مطرح می‌کند، به نظر نمی‌رسد کسی معتقد باشد که آرته فقط با اعطای طبیعت یا با کوشش شخصی یا با تعلیم دیگران به دست می‌آید. حتی پیندار قبول داشت که موهبت‌های طبیعی را می‌توان به وسیله‌ی تربیت تندتر ساخت؛ و هسیود اگرچه به مثابه یک روستایی، و نه یک اشرافی، سخن گفته است، وقتی در بیت معروف خود گفت خدایان موفقیت را شیرین قرار داده‌اند (ار گا ۲۸۶)، شعر او بخشی از میراث یونانی گردید، و هیچ کس تا آن اندازه غیر واقع‌گرایانه فکر نمی‌کرد که گمان کند بزرگی را می‌توان بدون زحمت و سعی به دست آورد. اما در تأکیدی که بر این سه عنصر، موهبت طبیعی، عمل یا کوشش شخصی، و تعلیم، صورت می‌گرفت تفاوت‌های زیادی میان متفکرین وجود داشت.

آموختنی بودن «فضیلت»، مبنای ادعای سوفسطاییان برای تعلیم و امرار معاش بود، و توجیه آن در رابطه‌ی نزدیکی نهفته بود که در اندیشه‌ی یونانی میان آرته و مهارت‌ها یا پیشه‌های خاص (تخنه‌ها) وجود داشت.

---

۱. مقایسه کنید با سخنرانی دقیق پروتاگوراس درباره‌ی نسبیت خوبی در پروتاگوراس (صفحات ۱۴ و بعد کتاب حاضر). ورسنی به این نکته اشاره کرده» (*Socr.Hum.* 41 f.)، در توضیح آن می‌گوید «این خودداری، در پروتاگوراس به انکار وحدت فضیلت منجر نمی‌شود بلکه به جای تعریف مادی، به تعریف صوری آن می‌انجامد (برابر دانستن خوب با مفید، مناسب، شایسته و غیره)». درباره‌ی فرق سقراط با سوفسطاییان، در این موضوع، که در نیمه‌ی مربوط به سقراط بحث خواهیم کرد، کتاب ورسنی مفید است. ر. ک. به صفحات ۷۶ و بعد کتاب او.

اشارات پروتاگوراس به «تخنه‌ی پیشه‌ور» و «آرته‌ی پیشه‌ور»[1]، در محاوره‌ی افلاطون، نشان می‌دهد که آنها این دو را یک چیز می‌دانستند. خود او آموزش تخنه‌های خاص را مفروض می‌دارد ـ تخنه هایی که برخی از سوفسطاییان دیگر لازم می‌دانستند ـ و به تعلیم «هنر سیاست» یا «فضیلت سیاسی»[2] می‌پردازد، که رشته‌ی تخصصی اوست، و بیشتر به فضیلت اخلاقی نزدیک‌تر است، زیرا مبنای آن، کیفیت‌هایِ اخلاقیِ عدالت و مراعات حقوق دیگران است. به نظر او، اگر این کیفیت‌ها نباشند زندگی در جامعه‌های متمدن غیرممکن می گردد (مقایسه کنید با صفحه‌ی ۱۲۵ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی). اما تعریف دقیق این هنر سیاسی عبارت است از «احتیاط در امور شخصی و بهترین شیوه‌ی اداره‌ی خانواده، و شرکت در امور کشوری ، تا اینکه بتوان بزرگ‌ترین مرد سخن و عمل در جامعه گردید، (۳۱۸ d-e)؛ یعنی موضوعی عملی و سودمند است که در عین حال کاملاً آموختنی نیز هست. نظر پروتاگوراس را درباره‌ی طبیعی بودن یا اکتسابی بودن فضیلت می‌توان از سخنرانی طولانی و عالی او در پروتاگوراس به دست آورد، مشروط بر اینکه پیرایه‌های اسطوره‌ای آن را کنار بزنیم. این کار را قبلاً انجام دادیم (صفحات ۱۲۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی)، و در این‌جا فقط ضروری است مروری بر آن داشته باشیم. فضیلت از اول بخشی از طبیعت انسان ـ از آن حیث که انسان است ـ نبوده است. به همین خاطر، اگرچه انسان‌های اولیه دارای هوش یادگیریِ هنرهایِ متعدد، چون استعمال آتش، به کار بردن فلزات و غیره بودند، به طرز وحشیانه با یکدیگر رفتار می‌کردند و نمی‌توانستند به طور کامل با هم همکاری کنند و خود را در شهرهای حصار شده از حملات حیوانات درنده و نیرومند محفوظ دارند. برخی از آنها، به تدریج و با تحمل مشقت، پی بردند که باید مقداری از خواهش‌های

---

۱. d و b ۳۲۲. ر. ک. ص ۱۲۵ یادداشت ۲ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.
۲. تخنه a ۳۱۹، b ۳۲۲، آرته e ۳۲۲.

خود را کنار بگذارند و به طرز معقول رفتار کنند تا بتوانند به طور جمعی عمل کرد، بقای خود را تضمین کنند. بنابراین، امروزه هیچ کس نمی‌تواند بدون این فضیلت‌ها زنده بماند، و حتی خطاکارترین افراد در جامعه‌های متمدن امروزی دارای گونه‌ای فضیلت هستند. فضایل به صورت کسبی و از طریق آموزش به دست آمده‌اند، ابتدا از والدین و دایه‌ها، سپس از مربیان مدارس، و بالاخره از جامعه، که نظام قوانین و کیفرهای آن هدف تربیتی دارد. تنبیه و مجازات را فقط در صورت فقدان کیفیت‌های خوب قابل اکتساب از طریق «مواظبت، تمرین، و تعلیم»، می‌توان اِعمال کرد: نمی‌توان کسی را به دلیل نقایص طبیعی که تغییرپذیر نیستند تنبیه کرد. آنچه از دست سوفسطایی برمی‌آید این است که اندکی بیشتر به تعلیم می‌پردازد و این کار را کمی بهتر انجام می‌دهد، تا اینکه شاگردان او تاحدودی بر همشهریان خود پیشی می‌گیرند. البته نباید از این سخن نتیجه گرفت که همه‌ی انسان‌ها استعدادِ برابری برای آموزش فضیلت سیاسی دارند، همان‌طور که استعدادها در آموختن ریاضیات یا نواختن پیانو برابر نیستند. این حقیقت کاملاً روشن است که همه‌ی انسان‌ها از مواهب طبیعیِ برابری برخوردار نیستند، و در این مورد، فضیلت با سایر کمالات هیچ فرقی ندارد.

همه‌ی این مطالب را افلاطون به ما می‌گوید، ولی نقل‌قول‌های ناقصی که در این زمینه‌ها از خود پروتاگوراس صورت گرفته است آنها را به خوبی تأیید می‌کنند. به گفته‌ی او لازمه‌ی آموزشِ موفق این است که شاگرد هم دارای استعداد طبیعی باشد و هم در عمل (ἄσκησις)، مراقبت داشته باشد، علاوه بر این‌ها آموزش باید در جوانی صورت گیرد (پاره‌ی ۳). در جای دیگر (پاره‌ی ۱۰) می‌گوید هنر و عمل یا تعلیم (μελέτη)، جدایی‌ناپذیر هستند. باز هم افلاطون (تئایتتوس ۱۶ b-c)، از زبان او تأثیر سخنور بر جامعه‌ها و تأثیر سوفسطایی بر افراد را با تأثیر کشاورز بر گیاهان مقایسه می‌کند؛ به نظر می‌رسد مقایسه‌ی آموزش و پرورش با کشاورزی در آن زمان

رایج بوده است. در این تشبیه، نوع خاک نمایانگر استعداد طبیعی شاگرد است. این مطلب را در آنتیفون و در قانون بقراطی ملاحظه کردیم (صص ۱۷ و بعد کتاب حاضر).[۱]

دموکریتوس (پاره‌ی ۲۴۲)، تربیت و عمل (ἄσκησις) را بر طبیعت ترجیح می‌داد. توضیحی که او درباره‌ی رابطه‌ی میان استعداد طبیعی و آموزش می‌داد تصنعی نبود، به طوری که، به اصطلاح امروز، می‌توان گفت که او تمایل اگزیستانسیالیستی داشته است. تربیت و طبیعت، مکمل هم هستند، زیرا طبیعت انسان در هنگام تولد کاملاً ثابت و تغییرناپذیر نیست: می‌توان آن را به وسیله‌ی آموزش عوض کرد، بنابراین خود آموزش عاملی در تکوین طبیعت است.[۲] از کریتیاس (پاره‌ی ۱۰) نیز مطلبی نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد به نظر او اکثر انسان‌ها به وسیله‌ی آموزش (μελέτη)، خوب می‌شوند نه به طور طبیعی. یامبلیخوس مجهول‌الهویه، «طبیعت» را اصل می‌داند و به دنبال آن کوشش سخت و اراده‌ی جدی برای آموختن را مطرح می‌سازد، که اوایل جوانی صورت گرفته باشد. آرته را فقط در سایه‌ی جدیت تمام، در زمانی طولانی، می‌توان به دست آورد. (ر. ک. ص ۱۳۴ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.) او در «استدلال‌های مضاعف»، یک فصل را به مسئله‌ی رایج آموختنی بودن فضیلت اختصاص داده است (صص. ۲۸۶ و بعد کتاب حاضر)، ایسوکراتس این مطلب را تلخیص کرده است، و خود افلاطون نیز در فایدروس به همان شیوه بحث می‌کند، شباهت بیان این دو به حدی است

---

۱. همان‌طور که شوری گفته است (*TAPA*, 1909, 190)، اوریپید در هکوبا ۲۹۲ و بعد، این تشبیه را برای منظور کاملاً متفاوتی به کار می‌گیرد، یعنی اینکه طبیعت انسان را نمی‌توان با شرایطی محیطی عوض کرد خواه از بد به خوب باشد یا از خوب به بد.

۲. دموکریتوس، پاره‌ی ۳۳. هیزل بارنس Hazel Barnes در *An Exitantialist Ethics* 33 f. سخن سارتر Sarter را نقل می‌کند که «طبیعت انسان ثابت نیست، و انسان درواقع موجودی است که خودش را، به وسیله‌ی تغییری مستمر، می‌سازد.»

که آشنایی یکی از آنها با کتاب دیگری را مسلم می‌نماید.[1] همان‌طور که تاکنون روشن گردیده است، اکثر مطالبی که درباره‌ی این موضوع گفته‌اند موجز و ناچیز است، ولی داستان این مسئله نیز مهم بوده است که آن‌ته را چگونه می‌توان کسب کرد. در جامعه‌ی رقابتیِ آن روز، جوانان جاه‌طلبی چون منون و هیپوکراتس (در پروتاگوراس)، حاضر بودند مبلغ گزافی را بر سوفسطاییان بپردازند تا شاید اسراری را از آنها یاد گیرند، و اینکه در زمان سقراط گفته می‌شد هیچ معلمی نمی‌تواند فضیلت را بیاموزد، واکنشی در برابر این مال‌اندوزیِ لگام گسیخته بود. سقراط و افلاطون در این منازعه نقش بزرگی داشتند. افلاطون در اتودموس، دو شخصِ حقه‌باز را مورد استهزا قرار می‌دهد که مدعی تعلیم فضیلت هستند در حالی که سقراط در اصلِ آموختنی آن تردید می‌کند. در پروتاگوراس نیز همان شبهه‌ها را وارد می‌کند، و پروتاگوراس با مهارت و قدرت، مقابله می‌کند. کل محاوره‌ی منون به این بحث اختصاص یافته است. افلاطون گاهی، مانند دیگران، به طرز کاملاً سطحی و پیش پا افتاده استدلال می‌کند، آن‌گونه که در بحث سخنوری در فایدروس عمل کرده است و ما قبلاً به آن اشاره کردیم.[2] او در مواردی دیگر، آن مطلب را سرآغاز بسط و تکامل فلسفه‌ی خودش یا فلسفه‌ی سقراط قرار می‌دهد.

---

۱. برای ارجاع به عبارت‌های مربوط در ایسوکراتس و افلاطون و بررسی آنها ر. ک. به مقاله‌ی شوری در *TAPA*, 1909.

۲. شوری درباره‌ی برخی فقرات افلاطون و ایسوکراتس می‌گوید (همان ۱۹۵): «در هیچ یک از آنها چیزی نیست که در متون ارشادی و کلامی آن زمان، به حد کافی مطرح نشده باشد.» یحتمل افلاطون، نظریات ایسوکراتس را تلخیص کرده است؛ البته این سخن ممکن است ناپسند به نظر آید «زیرا ما به طور طبیعی افلاطون را خیلی اصیل‌تر از این کارها می‌دانیم»، اما، همان‌طور که شوری بحق می‌گوید، «اصالت کتاب بسیار پر محتوایی چون فایدروس، متکی به این مطالب معمولی نیست که تا حدودی به صورت غیر جدی مطرح شده‌اند.

به نظر سقراط ـ که بی‌تردید سرسخت‌ترین طرفدار عقل، در میان همه‌ی آموزگاران اخلاق بوده است ـ چیزی که کسی بتواند به وسیله‌ی تعلیم به دیگری منتقل سازد دانش است. پس اگر فضیلت (که یقیناً فضیلت اخلاقی نیز در آن منطوی است) آموختنی باشد، باید نوعی دانش باشد (منون ۸۷ c). نظر او درباره‌ی آموختنی بودن آن نه خام است و ساده، و لازم است بعداً مورد بررسی قرار گیرد؛ ولی او صورتی از دانش بودن آن را قبول داشت. اما اگر فضیلت دانش است، رذیلت یا گناه نیز فقط می‌تواند ناشی از جهل باشد و بنابراین «هیچ کس به طور عمد و دانسته گناه نمی‌کند.» وقتی به حق بودن یک کار علم پیدا کردیم، خود به خود، آن را انجام خواهیم داد. سقراط در مورد دیگران نیز مثل خودش قضاوت می‌کرد، زیرا این مطلب، اگرچه شاید عجیب به نظر آید، در مورد خود او صادق بود. اطمینان کامل او بر درستی راهش را از سرانجام آن می‌توان به دست آورد که جام شوکران را با اعتقاد کامل به این حقیقت سر کشید که «انسان خوب از هیچ چیز آسیب نمی‌بیند.» این نوع نظریه‌ی حماسی درباره‌ی اکثر مردم صادق نبود. ارسطو تصریح کرد که این نظریه «کاملاً خلاف تجربه» است (اخلاق اودموس) ۲۷ ۱۱۴۵ b). افلاطون در پروتاگوراس (۳۵۲ d-e) نشان می‌دهد که سقراط به سیطره‌ی نظریه‌ی مخالف واقف است. او می‌گوید «تو می‌دانی که اکثر مردم دیدگاه ما را قبول ندارند. به عقیده‌ی آنها کسان زیادی هستند که بهترین راه را تشخیص می‌دهند، ولی نمی‌خواهند آن را بپیمایند. آنها می‌توانند آن راه را طی کنند، ولی راهی دیگر برمی‌گزینند.» از آن‌جا که تعارض میان علم و شهوت، یا ضعف اراده، امری ذاتاً نمایشی است، جای تعجب نیست که برخی از جالب‌ترین بیان‌های مربوط به دیدگاه مخالف را در آثار اوریپید مشاهده کنیم، که احتمالاً در مخالفت آگاهانه با سقراط ابراز گردیده‌اند. این احتمال، در سخنان فایدرا در هیپولوتوس وجود دارد: «ما می‌دانیم، ما حق را تشخیص می‌دهیم، ولی به آن عمل نمی‌کنیم، برخی از سرِ تنبلی و برخی به

علت ترجیح لذت‌ها بر امر خوب.»[1] مدئا وقتی که با منظره‌ی کشتن بچه‌های خودش مواجه می‌شود فریاد برمی‌آورد (مدئا ۱۰۷۸ و بعد): می‌دانم که به سوی کار بدی می‌شتابم، اما احساسات (θυμός)، نیرومندتر از عقل من هستند، احساساتی که مردان را به بزرگ‌ترین جرایم وا می‌دارد.» «ضرورت طبیعی»، که تکیه‌گاه یأس‌آور افراد ضعیف‌النفس است، در این مورد نیز دوباره رُخ می‌نماید. (ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۸۱.) شخصیت دیگری می‌گوید (پاره‌ی ۸۴۰) «همه‌ی هشدارهایی را که به من دادی به خوبی می‌دانم، اما با وجود این علم، طبیعت مرا مجبور می‌سازد.» طرف دیگر این تضاد، یعنی ناموس، نیز بی‌سهم نمی‌ماند. عذر یک زن گنهکار این است که «طبیعت، که هیچ اعتنایی به قانون ندارد، آن را خواسته است»: زنان، این گونه به وجود آمده‌اند.[2] مورد دیگر (پاره‌ی ۸۴۱): «دریغا، این نفرینی الهی بر انسان‌هاست، که خوبی را می‌دانند ولی به آن عمل نمی‌کنند.» (پلوتارک اخلاق‌گرا، در توضیح آن، می‌گوید «الهی؟ نه تنها الهی نیست بلکه حیوانی و غیر عقلانی است.» ر. ک. *De aud. poet.*، ۳۳c-f). «مغلوب لذت شدن» عبارت رایج آن زمان بود؛[3] سقراط در پروتاگوراس (۳۵۲ d و بعد) این عبارت را مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او شیوه‌ی طبیعی این است که مطابق اقتضای عقل و دانش رفتار کنیم، اما از این سخن نباید نتیجه گرفت که او کاملاً فاقد عواطف بود و توضیحی که آنتیفون درباره‌ی یک انسان خویشتن‌دار (σώφρων) بیان کرده است بر او صدق نمی‌کرد (شواهدی در دست است که عکس این نتیجه‌گیری را اثبات

---

۱. ۳۸۰ و بعد. ر. ک: Snell in *Philologus*, 1948; Dodds, *Gks. & Irrat.* 186 with n. 47; O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 55, n. 78.

۲. پاره‌ی ۹۲۰، و ر.ک.: Dodds, *op. cit.* 187 with n. 55.

۳. به عنوان نمونه ر. ک. لوسیاس ۲۱، ۱۹، توسیدید، ۳، ۳۸، ۷. سقراط در گرگیاس، آن را «مفهوم همگانی» می‌نامد (ὥσπερ οἱ πολλοί، ۴۹۱ b).

می‌کند)[1]. آنتیفون گفته است (پاره‌ی ۵۹) کسی را که نه به امر باطل و بد میل و اشتهایی دارد، و نه با آن مواجه می‌شود، نمی‌توان خویشتن‌دار نامید، زیرا چیزی وجود ندارد تا او بر آن غلبه کند تا نیکوکاری (κόσμιον) خود را نشان دهد.»[2] آنتیفون نیز نظریه‌ی «تسلط بر نفس» را مطرح می‌کند، و «نفس» را به معنی خودِ پایین‌تر یا تمایلات حیوانی[3] در نظر می‌گیرد (پاره‌ی ۵۸ الف): «بهترین داور برای اعتدال انسانی کسی[4] است که خود را به صورت حصاری در برابر لذت‌های زودگذر عواطف درآورد و بتواند بر خویشتن تسلط داشته باشد. کسی که عنان اختیار به دست احساسات خویش دهد در هر آن، بدی را بر نیکی ترجیح خواهد داد.» اما این ترغیب آنتیفون به تسلط بر نفس، فقط جنبه‌ی اخلاقی ندارد، بلکه بخشی از یک خودخواهی حسابگرانه است. او اندکی بعد، می‌گوید: «اعتدال» یا خویشتن‌داری (که همان کلمه‌ی سوفروسونه، یا صفت آن سوفرون، است که متأسفانه نمی‌توان معادل دقیقی در زبان انگلیسی برای آن پیدا کرد)[5] عبارت از قبول درستی این مَثَل قدیم یونانی است که هر کاری سزایی دارد. «کسی که گمان کند می‌تواند به همسایه‌های خود آسیب برساند، ولی

---

۱. ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، زندگی و شخصیت سقراط، بند ۴.

۲. پژوهشگران درباره‌ی آهنگ اخلاقی این سخن خیلی بحث کرده‌اند، و درواقع هم حائز اهمیت زیادی است. به نقل قول‌های اونترشتاینر در *Sof.* IV, 144 f. رجوع کنید. آنگاه که فایدرا نظریه‌ی سقراطی را با این کلمات (هیپولوتوس ۳۵۸) οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ὅμως κακῶν ἐρῶσιν رد می‌کند، احتمالاً اوریپید، آنتیفون را مد نظر داشته است.

۳. همان نحو که در جمهوری a ۴۳۱ ـ e ۴۳۰ توضیح داده شده است.

۴. یاکوبی به پیروی از دیلز ـ کرانتس ἄλλου را به جای ἄλλος قرار داده است، ولی ظاهراً ضرورتی برای این کار وجود ندارد. ر. ک. به یادداشت اونترشتاینر *Sof.* IV, 142 (که اوردن ἄλλον در آن جا احتمالاً اشتباه چاپی است).

۵. هلن نورث Helen North تاریخ این مفهوم را به صورت مبسوط مورد بررسی قرار داده است (*Sophrosyne*, 1966).

خودش آسیبی نبیند، خویشتن‌دار نیست. اینگونه امیدها موجب بلاهای برگشت‌ناپذیری گردیده است، و کسانی که گمان می‌کردند به دیگران آسیب می‌رسانند خودشان به همان مصیبت مورد نظر گرفتار شده‌اند.» پس پیش از اینکه به تمایلات نفسانی خود افسار دهی، اندکی اندیشه کن. دست کم نطفه‌ی «محاسبه‌ی لذت گرایانه» در این سخن نهفته است؛ سقراط در پروتاگوراس از این نظریه دفاع می‌کند، نظریه‌ای که نقش مهمی در شکل‌گیری افکار او ایفا می‌کند. هر چیزی، در گروِ اتخاذِ تصمیمِ درست است، یعنی محاسبه‌ی درست و تشخیصِ منافع خویشتن. بدین ترتیب به عقل‌گرایی سقراطی نزدیک می‌شویم. آنچه، برای گزینش درست لذت‌ها، لازم است به عبارت سقراطی، «هنر اندازه‌گیری» است.[1] تفاوت آنها در این است که به نظر سقراط هیچ لذتی نمی‌تواند بالاتر از لذت وجدانیِ خوب باشد، و هیچ دردی، اعم از فقر، ننگ، زخم و مرگ را نمی‌توان مهم‌تر از آن دانست. برای انسان‌ها بهتر، و برای کسانی که علم دارند کم دردتر، این است که آسیب ببینند نه اینکه آسیب رسانند، زیرا آنچه مهم است نفس، پسوخه، است نه بدن یا ظواهر امر؛ و کامیاب شدن یا بهره‌مندی از لذاتِ متعارف به شیوه‌ها و اسباب خودخواهانه و غیر عادلانه، موجب ناقص شدن و آسیب دیدن پسوخه‌ی فرد می‌شود.

---

۱. کی. گانتار K. Gantar در *Živa Ant.* 1966. 156، هنگام بحث پاره‌ی ۵۸ آنتیفون چنین می‌گوید. او به افلاطون، پروتاگوراس، b ۳۵۷ ـ d ۳۵۶ ارجاع می‌دهد. برای مطالعه‌ی بیشتر در این مورد ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۸.

فصل پنجم

شخصیت‌های برجسته

مقدمه

در فصل‌های گذشته بسیاری از دیدگاه‌های سوفسطاییان و معاصرین آنها را، ضمن بررسی موضوعات عمده‌ی فلسفی قرن پنجم، توضیح دادیم. علت ترجیح این بحث بر مطالعه‌ی جداگانه‌ی تک تک متفکران، این بود که به طور کلی اندیشمندان آن زمان مشتاقانه به تبادل افکار می‌پرداختند، و اینکه در موضوعات انسانیِ ماندگاری که مورد بحث آنها بود، نمی‌توان انتظار داشت که از متفکری به متفکر دیگر، پیشرفت محسوسی صورت گرفته باشد، آن‌گونه که در نظریه‌پردازی‌های علمی‌ترِ پیش از سقراطیان می‌توان مشاهده کرد. به همین دلیل مناسب‌تر به نظر رسید که تأثیر متقابلِ اندیشه‌ها را درباره‌ی موضوعات مختلف، تا حد امکان، بازسازی کنیم. دلیل دیگر اینکه، همان‌طور که در طول بحث بارها سعی کرده‌ام بارها روشن سازم، براساس شواهدی که در دست داریم همیشه مقدور نیست که مطرح کننده‌ی دیدگاه خاصی را به طور یقینی مشخص کنیم. زالومون تا آن‌جا پیش رفت که گفت (*Sav. Stift.* 1911, 131) «تصویر آحاد سوفسطاییان که ما، بر پایه‌ی سخنانِ باقی مانده از آنها، ترسیم می‌کنیم، امری کاملاً تصادفی است، زیرا آن تصویر را دگرگونی‌ها و

تحولات سنت معین کرده است.» **اما دلایل نسنله** (در دیباچه‌ی *Vom Mythos zum Logos*)، برای ترجیح ترتیب اشخاص بر موضوعات، نیز حائز اهمیت است، یعنی اینکه «در غیر آن صورت باید مطالب تکراری فراوانی را بیان کنیم، و سهم شخصیت‌های بزرگی را، که توانایی‌های منحصر به فرد آنها موجب پیشرفت عقلیِ مورد نظر گردیده است، نادیده بگیریم.» این نکته را باید در نظر داشته باشیم که اگر بخواهیم محسّنات هر شیوه را برگیریم مسئله‌ی تکرار بیش از پیش مطرح خواهد شد. حالا که مزایایِ ترتیبِ موضوعی را بیشتر دانستیم و آن روش را برگزیدیم، یک دلیل بر عرضه‌ی توضیح مختصری درباره‌ی هر متفکر این است که وقتی دیدگاه‌های یک فرد را در فصل‌های مختلف و به طور پراکنده مطرح کردیم ـ در یک جا سخنان او را درباره‌ی قانون یا اخلاق بیان کردیم، و در جایی دیگر سخنان مربوط به شناخت شناسی را و در جایی دیگر مطالب مربوط به خدایان را ـ کاملاً طبیعی است که به ناسازگاری‌های میان آنها توجه نکنیم و نظریاتی را به یک فیلسوف نسبت دهیم که هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند همزمان به همه‌ی آنها معتقد باشد. بهتر است ببینیم آیا همه‌ی آنها را می‌توانیم به یک شخصیتِ معروف نسبت دهیم؛ به علاوه مطالبی هم درباره‌ی تاریخ این افراد باید گفته شود، و درباره‌ی رویدادهای زندگی آنها، و درباره‌ی برخی جنبه‌های تعلیمات آنها که در مباحث کلی گذشته یا آورده نشده‌اند و یا فقط اشاراتی به آنها شده است. بنابراین در فصلی که در پیش رو داریم سعی خواهم کرد خلاصه‌ی آنچه را که از هر شخصیتی می‌دانیم بیان کنم و، درنهایتِ اختصارِ ممکن، به مطالبِ گفته شده نیز اشارتی داشته باشم. فقط از کسانی سخن خواهم گفت که در فصل‌های گذشته مطرح شده‌اند، و از یکی دو شخصیت کوچک، که همه‌ی مطالبِ ضروری مربوط به آنها قبلاً گفته شده است، صرف نظر کرده‌ام.

۱. پروتاگوراس

پروتاگوراس اهل آبدرا Abdera بود، شهری در دورترین نقطه‌ی شمال شرقی یونان که زادگاه دموکریتوس نیز بود.[۱] از آن‌جا که برای اهداف کنونی ما تاریخ نسبی مهم‌تر از تاریخ مطلق است، ابتدا باید به خاطر آوریم که افلاطون در پیش مجمعی که از سقراط، پرودیکوس و هیپیاس تشکیل یافته است از از پروتاگوراس نقل می‌کند که به اندازه‌ای سالمند است که پدر هر یک از آنها محسوب می‌شود (پروتاگوراس ، c ۳۱۷). در هیپیاس بزرگ (e ۲۸۲) نیز هیپیاس خودش را خیلی جوان‌تر از پروتاگوراس توصیف می‌کند. بر این اساس می‌توان تاریخ تولد او را قبل از ۴۹۰ دانست (که در آن صورت حدود بیست سال از سقراط بزرگ‌تر خواهد بود، کسی که احتمالاً مسن‌ترین شنونده‌ی او بوده است)، و در منون (e ۹۱) آمده است که پروتاگوراس در حدود هفتاد سالگی وفات نمود و در آن هنگام چهل سال

---

۱. تنها در یک مورد در شعر کمدی ائوپولیس Eupolis (به نقل دیوگنس لائرتیوس ۹، ۵۰) او را به نام پروتاگوراس تیوسی π. ὁ Τήιος نامیده‌اند. آبدرا شهر نوبنیادی بود که به دست مردم تئوس Teos ساخته شد (هرودوت، ۱، ۱۶۸)، و هجاهای طولانی و متصلِ آبدریتس Ἀβδηρίτης به آسانی با موازین هجایی قابل تطبیق نبوده است.

بود که به حرفه‌ی سوفسطایی گری مشغول بود. پس تاریخ وفات او را نیز حدود ۴۲۰ می‌توان تخمین زد.[۱] بنا به داستانی، پروتاگوراس در هنگام حمله‌ی خشایارشا Xerxes (۴۸۰) کودکی بیش نبود که پادشاه ایران در برابر مهمان‌نوازی پدر او، به مغان دستور داد که به تعلیم آن کودک بپردازند. این داستان را می‌توان تأییدی برای تولد او در حدود ۴۹۰ به حساب آورد.[۲] در برخی از منابع متأخر (با اختلافاتی در جزییات مطلب) آمده است که وقتی او را به جرم سخنان لاادری‌گرایانه، درباره‌ی خدا، مورد تعقیب قرار دادند و به تبعید (یا به مرگ محکوم) کردند، آتن را ترک گفت و در اثر شکستگی کشتی غرق شد.[۳] افلاطون در منون (۹۱ e) می‌گوید، او در سرتاسر زندگی شغلی خویش، و بلکه تا به حال، با شهرتی والا و همیشگی به سر برد، که البته با تعقیب و محکومیت او منافاتی

---

۱. آپولودوروس وقایع نگار از افلاطون پیروی کرد (دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۶)، و با توجه دوران کمال پروتاگوراس سن وی را ۸۴ (۴۴۱-۴۴۴) دانست، احتمالاً با اشاره به طرحی که او برای تاسیس توری Thurii در ۴۴۳-۴۴۴ داده بود. دیوگنس لائرتیوس می‌گوید: برخی‌ها عمر او را نزدیک ۹۰ سال دانسته‌اند، ولی در این مورد ر. ک. به داویسون Davison در *CQ*, 1953, 35. برای منابع مربوط به سایر مباحث تاریخ او ر. ک. اونترشتاینر، *Sophs.* 6, n. 7، و برای زندگی او به طور کلی به موریسون در *CQ*, 1941 و داویسون در *CQ*, 1923.

۲. فیلوستراتوس، زندگی سوفسطاییان، ۱، ۱۰، ۱ (دیلز ـ کراتس، ۲ A ۸۰)، احتمالاً از کتاب پرسیکا (تاریخ پارس) تألیف دینون Dinon در قرن چهارم پ. م. برگرفته شده است؛ او می‌گوید پروتاگوراس شاگرد دموکریتوس بوده است؛ این سخن از نظر تاریخی غیرممکن است. داستان تعلیم یافتگی به وسیله‌ی مغان را درباره‌ی خود دموکریتوس نیز گفته‌اند (دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۳۴). درباره‌ی ارزش روشنگرانه‌ی آن ر. ک. داویسون، همان، ۳۴.

۳. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۴، ۵۵؛ فیلوستراتوس، کتاب اول، ۱۰، ۳ (A ۲)؛ هسوخیوس (A ۳)؛ سکستوس، بر ضد دانشوران، ۹، ۵۶ (A ۱۲). دیوگنس لائرتیوس و اثوسبیوس (A ۴) با تفصیل تمام می‌گویند: نسخه‌های کتاب‌های او را از صاحبان آنها جمع‌آوری کردند و روی هم انباشتند و آتش زدند. برنت، *Early Greek Philosophy*, 111 f. [illegible] به حق، اصل داستان را تکذیب می‌کند.

جدی ندارد، زیرا افلاطون همین سخن را درباره‌ی سقراط نیز گفته است.[1]

پروتاگوراس مشهورترین، و شاید اولین، سوفسطایی حرفه‌ای بود، که برای دیگران هم حرفه می‌آموخت و هم زندگی اجتماعی.[2] او در آتن ـ که چندین بار از آن دیدن کرد[3] ـ کاملاً معروف بود، و با پریکلس دوستی داشت. مطابق داستانی که در پلوتارک هست این دو یک روز کامل را به بحث درباره‌ی مسئله‌ی جالب مسئولیت قانونی اختصاص دادند، که به احتمال زیاد مسئله‌ی فلسفی علیت نیز در ضمن آن مورد بررسی قرار گرفت. در یک مسابقه‌ی ورزشی برحسب اتفاق زوبینی به یک نفر برخورد کرده و او را کشته بود. آیا مرگ او را باید به خود نیزه نسبت داد، یا به کسی که آن را انداخت، یا به کسانی که مسئول برگزاری این بازی‌ها بودند؟[4]

---

۱. اما ر. ک. به نظریه‌ی ولاستوس Vlastos در پروتاگوراس افلاطون (۱۹۵۶)، ص هشتم، یادداشت ۶، که می‌گوید این سخن با تعقیب او سازگار است، اما با محکومیت او منافات دارد.

۲. ر. ک. به صص ۷۱ و ۷۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. دیوگنس لائرتیوس ۹، ۵۲ و فیلوستراتوس، ۱، ۱۰، ۴ می‌گویند: او اولین کسی بود که برای تعلیم شاگردان از آنها پول می‌گرفت. (فیلوستراتوس به طرز معقولی اثبات می‌کند آنچه به او داده می‌شود، بیشتر مبلغی است که به صورت اختیاری تقدیم می‌گردد.)

۳. افلاطون در پروتاگوراس (۳۱۰ e) به دو دیدار اشاره می‌کند، و اثوپولیس در نمایشنامه‌ای که در سال ۴۲۱-۴۲۲ به اجرا درآمد، می‌گوید: پروتاگوراس در آن هنگام در آتن بوده است، یعنی بعد از تاریخ نمایشی پروتاگوراس، که، با وجود یک مورد ناسازگاری تاریخی، بایستی در حدود ۴۳۳ بوده باشد. ر. ک. به موریسون .*CQ*, 1941, 2 f، و داویسون، *CQ*, 1953, 37. آتنایوس در (A 11) c ۲۱۸ به نمایشنامه‌ی کولاکس *kolakes* اثوپولیس ارجاع داده است. بهترین جمع‌بندی را از مدارک مربوط به حوادث زندگی پروتاگوراس (که همه‌ی آنها را در این‌جا نیاورده‌ایم) فون فریتس در .*RE*, XLV. Halbb 908-11 انجام داده است.

٤. پلوتارک، زندگی پریکلس، ۳۶ (دیلز ـ کرانتس ۱۰ A). در آتن، حیوانات و ابزارهای بی‌روح را نیز که باعث مرگ کسی می‌دانستند در دادگاه پروتانئوم Prytaneum مورد تعقیب قرار می‌دادند. ر. ک. دموستنس، گفتار ۲۳ (بر ضد

نتیجه‌ی عملی‌ترِ رابطه‌ی آنها این بود که پریکلس از پروتاگوراس دعوت کرد تا در این کار مهم و هیجان‌انگیز با هم همکاری کنند. پس از آنکه اهالی کروتون Crotoniates، شهر سوباریس Sybaris را در جنوب ایتالیا به یغما کشیدند و ویران ساختند، بازماندگان این شهر به آتن و اسپارت متوسل شدند و، برای بازگشت به شهر و شرکت در نوسازی آن، از آنها کمک خواستند. اهالی اسپارت به این درخواست پاسخ منفی دادند، ولی مردم آتن آن را با کمال میل پذیرفتند، و از داوطلبان تمامی شهرهای یونانی دعوت کردند تا در تشکیل شهر نوبنیاد، به یاری یکدیگر بشتابند و بدین ترتیب همکاری‌ای واقعی میان اقوام یونانی به وجود آمد. این همه را از زبان دیودوروس نقل کردیم، ولی هراکلیدس پونتیکوس، ضمن داستانی درباره‌ی قوانین شهرهای یونانی، اضافه می‌کند که آنها پروتاگوراس را برای نوشتن قانون برای شهر توری Thurii انتخاب کردند.[1] پروتاگوراس در غرب یونان نیز فرد شناخته شده‌ای بود، زیرا برای مدتی در سیسیل زندگی کرده بود، و در آن‌جا به صورت سوفسطایی‌ای حرفه‌ای مشهور گردیده بود (افلاطون، هیپیاس بزرگ d-e ۲۸۲).

فایده‌ی زیادی در برشمردن فهرست عناوین جداگانه‌ی آثار او وجود

آریستوکراتس)، ۷۶ و مقایسه کنید با ارسطو، قانون اساسی آتن، ۵۷، ۴، افلاطون، قوانین d ۸۵۳ و بعد؛ و درباره‌ی نفوذ آداب و سنن ر. ک. به یادداشت طولانی فریزر *Pausanias*, Vol. II, 370–2. درباره‌ی وجهه‌ی فلسفی این بحث ر. ک. به سخنان رنسی و اونترشتاینر، در *Sophs.* 30 f. نوشته‌ی اونترشتاینر.

۱. دیودوروس، ۱۲، ۱۰، هراکلیدس پونتیکوس، Π. νόμων، پاره‌ی ۱۵۰ ورلی (به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۰). ظاهراً دلیلی برای تردید در سخن هراکلیدس وجود ندارد، اگرچه اندکی سوآل‌برانگیز است که دیودوروس در ۱۲، ۱۰، ۴، در بین افرادی که برمی‌شمارد از پروتاگوراس اسم نمی‌برد. درباره‌ی تأسیس توری ر. ک. ارنبرگ در *AJP*, 1948, 149–70. او به نقش پروتاگوراس در ۱۶۸ و بعد اشاره می‌کند.

ندارد. دیوگنس لائرتیوس (۹، ۵۵) فهرستی به دست می‌دهد، اما اکثر نام‌هایی که او برمی‌شمارد بعدها بر آن آثار داده شده‌اند. در قرن پنجم هنوز نامگذاری کتاب‌های منثور زیاد رایج نگردیده بود، و به مدت زیادی کسانی که از آن کتاب‌ها نقل قول می‌کردند نام توصیفی بخشی از آنها را بر همه‌ی کتاب اطلاق می‌کردند. پروتاگوراس دست کم دو کتاب اصلی داشته است: (۱) حقیقت (که، لااقل در زمان‌های بعد، به نام قهرمانی «پرتاب‌ها Throws» یا استدلال‌هایی برای بر زمین زدن خصم معروف بود)، که افلاطون بارها با این نام به آن اشاره می‌کند؛ این کتاب با نظریه‌ی «معیار بودن انسان» آغاز می‌شود؛ (۲) آنتی لوگیا یا استدلال‌های متقابل. درباره‌ی خدایان نیز، گویا، اثر مستقلی بوده است، اما تردیدی در تأثیر این استدلال وجود ندارد که پس از نخستین جمله‌ی لادری‌گرایانه‌ی آن، سخنی باقی نمی‌ماند تا در این باب گفته شود؛ همان‌طور که قبلاً گفته شد (ص ۱۳۷ و بعد)، یحتمل موضوع بحث آن، ارزش آیین‌های دینی، به مثابهِ بخشی از زندگی متمدن، بوده است، یا شاید به توصیف مردم‌شناختی اشکالِ مختلفِ باورها و پرستش‌های رایج در میان اقوام مختلف پرداخته است. از کتابی به نام «لوگوس بزرگ» نیز یاد شده است، که شاید همان حقیقت بوده باشد، و چند عنوان دیگر نیز به چشم می‌خورد.[۱]

---

۱. درباره‌ی Ἀλήθεια [= حقیقت] در افلاطون ر. ک. تئایتتوس c ۱۶۱، کراتولوس c ۳۹۱. نام καταβάλλοντες [= پرتاب‌ها] در سکستوس، بر ضد دانشوران، کتاب هفتم، ۶۰ (پروتاگوراس، پاره‌ی ۱) ویلاموویتس (*Plat.* I. 80 n. 1) با صراحت منکر آن است که از باکخائه‌ی اوریپید، ۲۰۲ معلوم می‌شود که این نام در قرن پنجم نیز رایج بوده است، و گیکانته (*Nom. Bas.* 216, n. 2) آن را «نه تنها ممکن بلکه مسلم» می‌داند. درباره Π. Τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως ر. ک. به ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۲۲ و بعد. خلاصه‌ای از دیدگاه‌های مربوط به این مسئله‌ی کم اهمیت و حل ناشدنی را برای علاقمندان ذکر می‌کنیم. نسخه Μέγας Λόγος [= لوگوس بزرگ] (پاره‌ی ۳) را با Π. ἀρετῶν یکی می‌داند، فری آن را با Προτακτικός و

بیشتر مطالبی که درباره‌ی افکار پروتاگوراس می‌دانیم از محاورات افلاطون به دست آمده است، و بنابراین ارزیابی ما از این دستآورد فلسفی تا حدود زیادی بستگی به ارزش تاریخی‌ای دارد که برای آن محاورات در نظر می‌گیریم. پژوهشگران در این مورد نظریات متفاوتی دارند، و شاید هیچ وقت توافق کامل به دست نیاید. اما یک مطلب، که دلیلی بر عدم صداقت افلاطون نمی‌تواند باشد، این است که هدف او لکه‌دار ساختن یا از بین بردن شهرت پروتاگوراس بوده است. احترامی که افلاطون هنگام طرح آرای او به کار می‌برد همگی حاکی از مخالفت عمیق او با آنهاست. در آهنگ نمایشی، که یکی از گیرایی‌های اصلی محاوره‌ی پروتاگوراس است، سوفسطایی بزرگ را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی کاملاً به شایستگی‌های خود واقف است، به گونه‌ای که با نوعی غرور و تمایل به ستوده شدن همراه است و همین امر سقراط را تحریک می‌کند که تا حدودی با او معارضه کند و او را متوجه کاستی‌هایش سازد؛ اما پروتاگوراس در حین

دیلز ـ کرانتس و اونترشتاینر با Ἀλήθεια [= حقیقت] یکی می‌دانند. ر. ک. نستله *VMzuL*, 269 (اما مقایسه کنید با ویرایش او از پروتاگوراس ص ۳۱)؛ دیلز ـ کرانتس، II, 264 n.'؛ اونترشتاینر *Sophs.* 14. فون‌فریتس (*RE*, XLV. Halbb. 920) آن را اثری مستقل می‌داند. درباره‌ی Π. Τοῦ ὄντος ر. ک. ص ۹۵ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. نظر استادانه‌ی اونترشتاینر (همان 10 ff.) این است همه‌ی عناوینی که در فهرست دیلز ـ کرانتس آمده‌اند، حاکی از بخش‌های Ἀντιλογίαι آنتی‌لوگیای هستند، که شامل چهار بخش عمده بوده است: (۱) درباره‌ی خدایان، (۲) درباره‌ی موجود، (۳) درباره‌ی قوانین و سایر مسایل مربوط شهر، (۴) درباره‌ی هنرها Τέχναι تخنای، از جمله Π. Τῶν μαθημάτων و Π. Πάλης (لسکی، *HGL*, 344) به طرز خیرخواهانه می‌گوید «این نظریه فراتر از آن است که بتوان کاملاً اثبات کرد.» یکی از عناوینی که دیلز ـ کرانتس آورده‌اند Π. Πολιτείας است، که عموماً آن را بخشی از آنتی‌لوگیای می‌دانند؛ و علت آن، داستان نامطلوب آریستوکسنوس (به نقل دیوگنس لائرتیوس ۳، ۳۷، و مقایسه کنید با ۳، ۵۷) است که می‌گوید تقریباً همه‌ی مطالب *Politeia* [مردسیاسی] افلاطون را می‌توان در کتاب آنتی‌لوگیای ملاحظه کرد.

بحث در برابر برخورد موذیانه‌ی سقراط، که مغالطه و استدلال غیر محتاطانه از جمله‌ی آن است، همیشه مؤدب باقی می‌ماند، و، همان طور که ولاستوس به خوبی توضیح می‌دهد، سرانجام بزرگواری‌ای را به نمایش می‌گذارد که «آگاهانه است ولی ریاکارانه نیست». سهم خود او در بحث، هم از نظر عقلانی و هم از حیث اخلاقی، کاملاً در حد کمال است، و بی‌تردید احترام افلاطون را نسبت به آن نظریات نشان می‌دهد. حتی گروته، که بزرگ‌ترین منتقد افلاطون در مورد سوء برخورد و گستاخی او نسبت به سوفسطاییان است (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۱ و بعد)، به ناچار قبول کرده است که «خود محاوره نشان می‌دهد که افلاطون پروتاگوراس را نه معلم بدآموز می‌دانسته و نه بی‌ارزش و نه نالایق»، و به این نتیجه رسیده است که، مطابق آنچه در خود پروتاگوراس هست، معیار اخلاقی پروتاگوراس بهتر از معیار اخلاقی سقراطِ افلاطونی به نظر می‌آید. گرانت می‌گوید «افلاطون در سرتاسر محاوره نشان می‌دهد که پروتاگوراس معیار متعالی‌ای برای احساس‌های اخلاقی به دست می‌دهد» و هیچ خواننده‌ی بی‌غرضِ این محاوره نمی‌تواند با این سخن مخالفت کند. فون‌فریتس، پس از اینکه می‌گوید افلاطون در تئایتتوس نظریه‌ی «معیار بودن انسان» را منصفانه بررسی کرده است، اضافه می‌کند: «افلاطون در دیگرِ موارد نیز، با وجود اینکه با پروتاگوراس مخالف است، نظریات او را عادلانه‌تر از نظریات سایر سوفسطاییان بررسی می‌کند.» افلاطون، برخلاف اریستوفانس، که می‌گوید منظور پروتاگوراس از پیروز ساختن استدلالِ «ضعیف‌تر»، ابطال حق با استدلال «غیر عادلانه» است، هیچ وقت پروتاگوراس یا سوفسطاییانی دیگر را به استخفاف معیارهای اخلاقیِ رایج متهم نکرد.

1.Grote, *History* (1888 ed.), VII, 59–69; Grant, *Ethics*, I, 144; von Fritz, *RE*, XLV. *Halbb*. 917.

به عقیده‌ی خیلی‌ها یکی از موانع اصلیِ صادق دانستن افلاطون این است که سخنرانی بسیار عالی پروتاگوراس در بیان مبادی زندگی اجتماعی انسان‌ها را عمداً در قالب اسطوره بیان می‌کند (پروتاگوراس، c ۳۲۰ ـ d ۳۲۲)، در صورتی که، بنا به گفته‌ی خودش (c ۳۲۰)، می‌توانست آن را در قالب استدلال عقلانی و بدون اظهارات اسطوره‌ای درآورد.[۱] مشکل آنها این سخن است که انسان یگانه موجودی است که به خدایان اعتقاد دارد و آیین‌های دینی را برگزار می‌کند «زیرا اوست که با خدایان خویشاوند است». من امیدوارم این اشکال را برطرف کرده باشم. در اینکه غریزه‌ی اعتقاد به خدا و پرستش او مختص به انسان است تردیدی وجود ندارد، و نسبت دادن آن به خویشاوندی با خدایان در متنی که به اسطوره‌ی عامیانه بودن آن اذعان می‌شود (c ۳۲۰) کاری است که برای جالب‌تر ساختن آن کاملاً بجا و مورد انتظار است.[۲] این سوآل، که آیا افلاطون تعلیمات پروتاگوراس را با دقت کامل بیان کرده است یا نه، هرگز به پاسخ قطعی نخواهد رسید، ولی با این حال، چون سخنان او هم سازگاری درونی دارد و هم با اطلاعات اندکی که از منابع دیگر در دست داریم (و به نظر من درست هم هستند) منافات ندارد، بهتر می‌دانم که، مثل قسمت‌های قبلیِ این کتاب، از نوشته‌های او استفاده کنیم؛ نه اینکه، در اثر باطل دانستن اظهارات افلاطون، آگاهی خود را درباره‌ی این شخصیت مؤثر و بانفوذ بسیار ناچیز بدانیم.

ابتکار پروتاگوراس در این بود که بدون حمایت از هیچ حزب سیاسی، یا کوشش برای اصلاح سیاسی، یا جست و جوی قدرت برای خودش، و

---

۱. درباره‌ی دیدگاه‌های مربوط به حجیّت اسطوره، ر. ک. به ارجاعات ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صفحه‌ی ۱۲۲، یادداشت ۲، مخصوصاً در مورد مخالفان با اسطوره‌های مربوط به خویشاوندی با خدایان، به Havelock, *L. T.* 408 f.

۲. ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۶۸ و بعد. و *In the Beginning* 88 f. اگر توضیح من رضایتبخش نباشد، خواننده نظریه‌ی سی. دبلیو. مولر را خواهد پذیرفت (ص ۱۳۹، یادداشت ۱ کتاب حاضر).

بلکه فقط با تدریس و سخنرانی و مطرح کردن خویشتن به منزله‌ی یک مشاور و معلم حرفه‌ای برای بهتر و موفق‌تر ساختن دیگران در امور شخصی و سیاسی، توانست خود را به صورت متفکر سیاسی و اخلاقی مشهوری درآورد. این کار، شیوه‌ی بسیار خوبی برای فردی توانا و بلندهمت بود که در شهری دورافتاده در شرق دور متولد شده بود و می‌خواست از ثروت، شهرت و همنشینی با اقران خردمند خویش برخوردار باشد ولی آنها را فقط در شهرهای بزرگ یونان پیدا می‌کرد، و در آن شهرها بیگانه بودن او مانع از شرکت فعال در زندگی سیاسی می‌گردید. به روشنی معلوم بود که شخصیت او، در اذهان بسیاری از شهروندان آتنی، بر پیشداوری بدی که نسبت به حرفه گرایی داشتند، غلبه می‌کرد و این وضع در مورد دیگران که از او پیروی می‌کردند وجود نداشت. (مقایسه کنید با صص ۸۱ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی.) هدف تعالیم پروتاگوراس کاملاً عملی بود، و او با توجه به مقتضیات زمان، آن را عمدتاً بر پایه‌ی هنر بیان اقناعی استوار ساخت؛ و به شاگردان خود تعلیم داد که برای هر دو طرف یک مطلب برهان اقامه کنند، و با آوردن مثال‌هایی اثبات کرد که درباره‌ی هر موضوعی، استدلال‌های متقابل وجود دارد. هنر لوگوی [استدلال] از طریق تمرین‌های گوناگون به دست می‌آمد، که از جمله‌ی آنها مطالعه و نقادی شعرا (پیشگامان سوفسطاییان در تعلیم برای زندگانی)، و تحلیل و نقادی صورت‌های رایج سخنرانی بود. مشروعیت برگرفتن یکی از دو طرف استدلال به اقتضای شرایط موجود، مبتنی بر نظریات آنها در مورد شناخت و وجود بود که واکنش تندی در برابر الاییان محسوب می‌شد؛ یعنی کسانی که شناخت و عقیده را در برابر یکدیگر قرار می‌دادند و یکی را درست و دیگری را غلط می‌دانستند. چیزی به نام غلط وجود ندارد، و هیچ کس نمی‌تواند نقیض سخن دیگری را بر زبان آورد یا سخن او را اشتباه بداند، زیرا انسان یگانه داور احساس‌ها و باورهای خویشتن است، و تا زمانی که او آنها را صحیح

می‌انگارد برای او صحیح هستند. از آن‌جا که هیچ حقیقت مطلق یا کلی‌ای وجود ندارد، لازم نیست کسی، قبل از آنکه سعی کند ذهنِ فرد یا هیئت منصفه یا کشوری را تغییر دهد، بخواهد آنها را در مورد درست بودن یا نادرست بودن چیزی متقاعد سازد. طبیعت شخصی احساس‌های ما به این معنی نیست که همه‌ی کیفیات محسوس با هم در یک شیء خارجی وجود دارند ولی من برخی از آنها را احساس می‌کنم و شما بخشی دیگر را. بلکه معنای آن این است که چیزی عینی وجود ندارد، بلکه هر چیز وقتی ادراک می‌شود برای مدرِک موجود می‌گردد.[1] او در راستای همین نظریه‌اش از ریاضیدانان انتقاد می‌کرد؛ زیرا نظریات آنها بر پایه‌ی انتزاعیات استوار بود و آنها از خطوط مستقیم یا دایره‌ها یا اشکال هندسی دیگری سخن می‌گفتند که هیچ کس آنها را ادراک نمی‌کند، و بنابراین وجود ندارند.

اگر هر کدام از ما بدین صورت در جهانِ شخصی خویش به سر می‌برد، کوشش برای عوض کردن جهان انسان‌های دیگر، ممکن است نه تنها بی‌مورد بلکه غیر ممکن به نظر آید. پروتاگوراس این مشکل را، با قرار دادن معیار سودمندی و بی‌فایدگی به جای معیار درست و غلط، و، با استناد تمثیلی به احساس‌های موجود در هنگام سلامت و بیماری، حل می‌کند. غذایی که برای فرد بیمار نامطبوع می‌نماید واقعاً برای او نامطبوع هست، ولی پزشک می‌تواند جهان او را به گونه‌ای عوض کند که همان غذا برای او هم لذتبخش بنماید و هم لذتبخش باشد. وقتی این نظریه را بر ارزش‌ها به طور کلی اطلاق می‌کنیم، کار مشکل می‌شود. پروتاگوراس، اگر بخواهد بر روی سخن خود استوار بماند، باید به نظریه‌ی نسبتاً افراطی ارزش‌ها معتقد باشد، نظریه‌ای که براساس آن نه تنها ممکن است یک امر عملی برای الف خوب و برای ب بد باشد، بلکه همان‌طور که هر چیزی که یک فرد، درست می‌داند برای او درست است، هر چیزی را هم که خوب

---

۱. دو جمله‌ی اخیر، جرج برکلی را به خاطر می‌آورد ـ م.

می‌داند، تا زمانی که بر اعتقاد خود باقی است، برای او خوب خواهد بود. هیچ گزارشی در دست نداریم که نشان دهد پروتاگوراس چگونه این نظریه را در مورد اخلاق فردی به کار می‌بست، اما در مورد جامعه نظر او یقیناً این بود که هرگونه آداب و رسوم یا سیاستی را که یک جامعه درست بداند و در قوانین خود تصویب کند تا زمانی که بر این اعتقاد پایدار باشد، آنها درست هستند. او این مسئله را با برابر دانستن «عادلانه» یا «حق» با «قانونمند» و متمایز ساختن آن از «مصلحت» حل کرد؛ منظور از مصلحت، باور یا شیوه‌ی عملی‌ای است که در آینده تأثیر بهتری خواهد داشت. همان‌طور که پزشک در مورد ذائقه‌ی بیمار معالجه‌ای را انجام می‌دهد که باعث می‌گردد وضع او بهتر شود (یعنی احساس‌های مطبوع‌تری برای او ظاهر می‌شوند و واقعاً موجود می‌گردند)، **سوفسطایی** خردمند یا سخنور نیز، در مورد خواست نیکوی جامعه، با استدلال، و نه با زور، اعتقاد کامل به برتری‌های سیاست تازه‌ای را در آنها به وجود می‌آورد که (مثلاً با ترویج اقتصاد درست‌تر یا روابط بهتر با همسایگان) زندگی جمعی خوشبخت‌تری را برای شهروندان به ارمغان می‌آورد. احترام عمیق پروتاگوراس به برتری‌های دموکراتیک عدالت، مبنا و ریشه‌ی این استدلال دقیق است، و همین‌طور احترام بر عقاید انسان‌های دیگر و جریان اقناع صلح‌آمیز که مبنای زندگی اجتماعی است، و ضرورت زندگی اجتماعی برای بقای نسل بشر. قانون و نظم از آغاز، در طبیعت ما وجود نداشته‌اند، بلکه توافقی که موجب پیدایش آنها گردیده است، معلول تجربه‌ای تلخ است، زیرا آن دو برای بقای ما ضرورت دارند. پس همه‌ی کسانی که اکنون در جامعه زندگی می‌کنند استعداد فضیلت اخلاقی و عقلانی را دارند، و کسانی را که این استعداد را خوب پرورش نداده‌اند، اگر با فن اقناع متقاعد نشوند، می‌توان مورد مجازات قرار داد؛ مشروط بر اینکه کیفر و عقاب نیز به منزله‌ی یکی از اسبابِ تعلیمِ فضیلت در نظر گرفته شود.

از کسی که دارای عقایدی از این دست است زیاد نمی‌توان انتظار روحیه‌ای دینی داشت، و پروتاگوراس اظهار داشت که خود او در مورد خدایان فقط می‌تواند تعلیق حکم بکند. این سخن، او را از پرداختن به پدیدارهای باور دینی و مسئله‌ی پرستش باز نداشت، و از آن‌جا که او مجموعه‌ی سنت و قانون موجود را ارزشمند می‌دانست، یحتمل به عقیده‌ی او، این‌نوموس را («زیرا، چنان که اوریپید گفته است، منشأ اعتقاد به خدایان، نوموس است») باید مانند نوموس‌های دیگر قبول و تأیید کنیم. در هر حال، خدا، برای کسانی که به وجود او اعتقاد دارند، وجود دارد.

پروتاگوراس را از نظر نقادی ادبی نیز می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. شواهد دیگری، غیر از افلاطون و ارسطو، نشان می‌دهند که نقادی او از شعر منحصر به دقت‌های دستوری و اخلاقی نبوده است. پاپیروسی که متعلق به قرن اول میلادی، و حاوی شرحی بر سرود ۲۱ ایلیاد است نشان می‌دهد که پروناگوراس هدف شاعر و ساختار شعر او را به گونه‌ای بررسی می‌کند که شباهت آن به شیوه‌های جدید، مایه‌ی شگفتی است. مطابق این تفسیر «پروتاگوراس می‌گوید هدف داستان فرعی، که بلافاصله پس از جنگ میان رودخانه‌ی کسانتوس Xantus و انسان‌ها آورده می‌شود، این است که جنگ را قطع کند و راهی به سوی theomachy باز کند، و نیز شاید برای تجلیل آخیلوس (آشیل) و ...[1]

1. *Oxy. Pap.* II. 221. See Gudemann in *RE*, 2. Reihe, III, Halbb. 640.

۲. گرگیاس

دومین عضو برجسته‌ی نسل اول سوفسطاییان، که تقریباً با پروتاگوراس در یک زمان زندگی می‌کرد، گرگیاس، پسرِ خارمانتیدس Charmantides، بود. او نیز، اگرچه او در غرب یونان می‌زیست، اهل ایونیا بود، زیرا شهر او، لئونتینی Leontini، در سیسیل، شهر نوبنیادی از ناکسوس خالکیدی Chalocidian Naxos در شرق این جزیره بود. گرگیاس در حوالی ۴۹۰ یا اندکی سپس‌تر متولد شد، و مطابق تمامی منابعِ موجود، بیش از یک قرن زندگی کرد: این گزارش‌ها میان ۱۰۵ سال تا ۱۰۹ سال در نوسان هستند.[۱] روایت رایج این است که او شاگرد امپدوکلس بوده است، و می‌توان آنرا

---

۱. در مورد منابع ر. ک. Untersteiner, *Soph*s. 97, n. 2. افلاطون (دفاعیه c ۱۹) می‌گوید گرگیاس در ۳۹۹ زندگی فعال داشت، و از پائوسانیاس (Pausanias (۶، ۱۷، ۹، دیلز ـ کرانتس، A۷) چنین برمی‌آید که او در دربار جاسون Jason درگذشت، کسی که در حدود ۳۸۰، جبار فرائه Pherae در تسالی گردید. (به گفته‌ی افلاطون، منون b ۷۰، او پیش از آن، در ۴۰۲، در تسالی شخصیت شناخته شده‌ای بوده است.) آتنائوس (d ۵۰۵، A ۱۵a) داستانی نقل می‌کند که اگر درست باشد نشان می‌دهد که او تا زمان نگارش محاوره‌ی گرگیاس از سوی افلاطون زنده بود؛ و این رساله احتمالاً در حدود ۳۸۵ نوشته شده است (Dodds, *Gorg*. 24 ff.).

پذیرفت، هر چند او فقط چند سال جوان‌تر از امپدوکلس بود. افلاطون (منون ۷۶ c) نام او را در ارتباط با نظریه‌ی امپدوکلسی خلل و فرج ذکر می‌کند؛ گرگیاس در علاقه به هنرهای سخن اقناعی و پزشکی نیز وامدار امپدوکلس بوده است. برادر او هرودیکوس Herodicus نیز پزشک بود، و گرگیاس می‌گفت با استفاده از توان اقناعی خود بیماران سرسخت را آرام و مطیع می‌گردانید و از این راه به طبابت برادرش و پزشکان دیگر کمک می‌کرد.[1] همچنین ارتباط او رابا سخنوران سیراکوزی یعنی کوراکس و تیسیاس را نمی‌توان انکار کرد (افلاطون در فایدروس ۲۶۷ a تیسیاس و گرگیاس را در کنار هم ذکر می‌کند)؛ سخنوری خود او دارای سبک زیبای سیسیلی بود: برخلاف پروتاگوراس و پرودیکوس، در مورد گرگیاس گزارش نشده است که به مطالعات زبانشناختیِ اورتوئپیا و «درستی نام‌ها» می‌پرداخت (ص ۸۵ کتاب حاضر). او نیز مانند سوفسطاییان دیگر از جایی به جای دیگر می‌رفت و در شهرهای مختلف به اشتغال می‌پرداخت و هنر خود را در مراکز المپی و دلفی که اقوام یونانی جمع می‌شدند، به نمایش می‌گذاشت، و در ازای تعلیم دیگران و تشکیل جلسات، پول می‌گرفت. علاوه بر تسالی، از دیدارهای او از بوئتیا و آرگوس Argos نیز گزارشی‌هایی در دست داریم (در آرگوس او را تحویل نگرفتند و سخنرانی‌هایش را تحریم کردند).[2] ویژگی خاص سخنرانی‌های او این بود که سوآلات متفرقه‌ای از شنوندگان خود

---

۱. هیچ مدرکی برای این نظریه‌ی باژگونه‌ی اشمید وجود ندارد که شهرت امپدوکلس ناشی از تعلیم خطابه به شاگرد پر آوازه‌اش [گرگیاس] بوده است (*Gesch.* I. 3. I. 58, n. 4). ر. ک. به کلاسن در *Proc. Afr. Cl. Ass.* 1959, 37 f. در مورد کمک گرگیاس به پزشکان، با بهره‌گیری از «بزرگ‌ترین هنر» خویش یعنی سخنوری، ر. ک. افلاطون، گرگیاس ۴۵۹ b. علاقه‌ی او به نظریه‌ی πόροι [= خلل و فرج] را تئوفراستوس نیز متذکر شده است (گرگیاس پاره‌ی ۵ دیلز ـ کرانتس).

2.See Untersteiner, *Sophs.* 93 with notes, and Schmid, *Gesch.* I. 3. I, 59, n. 10.

می‌خواست و بالبداهه به آنها پاسخ می‌داد. وقتی او در سال ۴۲۷، به عنوان سفیر لئونتینی، وارد آتن شد، بیش از شصت سال از عمرش گذشته بود؛ آوازه‌ی سبک بدیعِ سخنوریِ وی، شهر را فرا گرفت، و او از طریق تشکیل جلسات خصوصی و ترتیب دادن کلاس‌هایی برای جوانان، مبالغ هنگفتی پول به دست آورد (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۲ و ۳، یادداشت ۲ کتاب حاضر).

از جمله‌ی آثار مکتوب او تخنای، یعنی کتاب راهنماهای تعلیمی سخنوری، بودند، که احتمالاً بخش اعظم آنها الگوهایی بودند که باید شاگردان حفظ می‌کردند؛ نمونه‌ی آنها ستایش هلن و دفاع پالامدس است (پاره‌های ۱۱ و a ۱۱).[1] پس از آن، سخنرانی‌های تعلیمی، سیاسی، و غیره خود اوست. ارسطو از مقدمه‌ی سخنرانی المپی او نقل‌قول می‌کند؛ موضوع آن سخنرانی، اتحاد یونان بوده است (پاره‌ی a ۸ـ۷)؛ گرگیاس در خطابه‌ی بزرگداشت شهدای آتن نیز به این موضوع اشاره کرده است (پاره‌های ۶ـ5a). ارسطو نقل‌قول کوتاهی نیز از ستایش الیاییان آورده است (پاره‌ی ۱۰)، و فیلوستراتوس به سخنرانی پوتیایی او اشاره کرده است (۱، ۹، ۴، A ۱). تنها پاره‌ی مفصل و قابل توجه که از او نقل شده است، بخشی از خطابه‌ی ترحیمی اوست؛ این پاره را نویسنده‌ی متأخری نقل کرده است تا سبک سخنوری او را روشن سازد (پاره‌ی ۶)، خطابه‌ای که ارسطو، بیش از یک بار، از آن به بدی یاد می‌کند (پاره‌های ۱۵ و ۱۶). علاوه بر سخنرانی‌ها، تفسیرهای استدلال رساله‌ی طنزآمیز درباره‌ی طبیعت یا ناموجود را نیز در دست داریم، که در آن نظریه‌ی الیاییان را واژگون گردانید.

همه‌ی سوفسطاییان در تحقیر معاصرین خویش دست داشتند. پروتاگوراس آنها را متهم می‌کرد که وقت شاگردان خود را در تعلیم تخصص‌های بی‌فایده تلف می‌کنند، و گرگیاس (بی‌تردید با توجهِ خاص

---

۱. در مورد این آثار، ر. ک. ص ۶۳ با یادداشت ۲ کتاب حاضر.

به پروتاگوراس)، منکر تعلیم (نه گرد هد. سقراط از منون می‌پرسد «درباره‌ی سوفسطاییان چه می‌گویی؟ آنها تنها کسانی هستند که مدعی تعلیم فضیلت‌اند؛ آیا به نظر تو آنها چنین کاری را انجام می‌دهند؟» و منون پاسخ می‌دهد (منون c ۹۵): «آنچه مرا به تحسین خاص گرگیاس وا می‌دارد این است که هرگز چنین ادعایی نمی‌کند؛ و وقتی این ادعا را از زبان دیگران می‌شوند می‌خندد. از این نظر کار او فقط تربیت سخنوران ماهر است.» به نظر او چیز واحدی به نام (نه وجود نداشت که ذات آن را بشناسند و تعریف کنند (صص، ۱۷۳ و بعد کتاب حاضر). آنچه برای یک برده فضیلت است برای شهروند آزاد فضیلت نیست، و یک نوع رفتار ممکن است در شرایط خاصی (نه محسوب شود و در شرایطی دیگر چنین نباشد. ولی اگر تنها کار او تربیت استادانی در هنر اقناع است، به زعم وی، این هنر در رأس همه‌ی علوم قرار دارد و همه‌ی آنها تحت فرمان آن هستند. اگر مریض تسلیم چاقو نشود، مهارت استادان جراحی به چه دردی می‌خورد؟ اگر نتوانیم انجمن شهر را به درستی تظریات خود متقاعد سازیم، علم به بهترین شیوه‌ی اداره‌ی شهر چه فایده‌ای دارد؟ مهارت در استدلال و سخنوری، راه را برای قدرت هموار می‌سازد. می‌توان آن را هنر فریب نامید، اما گرگیاس می‌گوید فریب را نیز می‌شود در مقاصد نیک به کار برد، همان‌طور که در مورد شعر ـ مخصوصاً تراژدی ـ ملاحظه می‌کنیم (پاره‌ی ۲۳). ممکن است چنین باشد، ولی شاید هم نباشد. لبّ اعتراض افلاطون این است و حقیقت آن نه تنها از انتقادهای او، بلکه از آثار باقیمانده‌ی خود گرگیاس[1] نیز معلوم می‌شود،

---

۱. کالوگرو در *JHS*, 1957 حتی می‌گوید این اصل سقراطی که هیچ کس به طور عمدی کار غلط انجام نمی‌دهد، و این عقیده که نفس جایگاه وجدان و اصل اخلاقی است، هر دو در تعلیمات برجسته‌ی هنر سخنوران، یعنی در هلن و پالامدس، به چشم می‌خورند. در مورد ادعای اول، نظر سقراط این است که کار شر، فقط ناشی از جهل به کار خیر است، و یگانه درمان آن علم و آگاهی است؛ اما نظریه‌ی گرگیاس، یعنی این که چیزی به نام شناخت وجود ندارد و

یعنی اینکه هنر گرگیاس از نظر اخلاقی خنثی است، و با اسباب و وسایط کار دارد نه با اهداف و غایات. خود گرگیاس فرد نیکوکاری بود و نمی‌خواست از تعالیم او استفاده‌های بدی بکنند، و بدین جهت، پس از آنکه مسئولیت این سوء استفاده را نمی‌پذیرد، سقراط افلاطون امکان می‌یابد تا او را به تناقض گویی وا دارد. او نمی‌تواند انکار کند که حق و باطل بخشی از موضوع بررسی خود سخنوری هستند، و به همین علت «اگر شاگردان او قبلاً آن را نیاموخته باشند» او چیزهایی در آن مورد به آنها می‌آموزد ـ اعترافی که با ادعای قبلی او در انکار تعلیم آرته منافات دارد.[1] البته گرگیاس زمانی چنین می‌گوید که به گوشه‌ای رانده شده است، و به طور یقینی نمی‌توان گفت که او در زندگی واقعی نیز چنین چیزی گفته است. در هر حال، اگرچه سخنوری هدف اعلای هر سوفسطایی‌ای است، گرگیاس بیش از همه‌ی

رفتار انسان تابع نیرومندترین سخنور است، غیر محتاطانه است. به نظر من شباهت زیادی میان این دو وجود ندارد.

۱. این انکار گرگیاس به طور طبیعی مباحثی را برانگیخته است. یوئل (*Gesch.* 669) نه تنها به افلاطون، گرگیاس a ۴۶۰، بلکه همچنین به لوح یادبودی نیز توجه کرده است که برادرزاده‌ی بزرگ او ائومولپوس Eumolpus برای تمثال وی در اولومپیا نوشته بود (این نوشته که پائوسانیاس ۶، ۱۷، ۷ = دیلز ـ کرانتس A ۷، به آن اشاره کرده بود، در ۱۸۷۶ کشف شد). در این کتیبه آمده است که او «از بهترین τέχνη در تربیت نفس برای تخلق به فضایل بهره گرفت» (ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας). رنسی، به نقل اونترشتاینر (*Sophs.* 182)، سعی می‌کند این سخن را با انکار مذکور سازگار نشان دهد، بدین ترتیب که تمایز نسبتاً غیر واقعی (به علت زمان آن)، میان بیان خطابی و تربیت عملی، ایجاد می‌کند. اشمید (*Gesch.* 66 f.)، با تکیه بر قطعه‌ی اغراق‌آمیز خطابی‌ای در پیتافیوس [= سنگ نبشته] می‌گوید گرگیاس معتقد بود که ἀρετή «به معنی تام و کامل آن» موهبتی از خدایان است، در همان پاراگراف می‌گوید، اگرچه به نظر پروتاگوراس αἰδώς [= شرم] و δίκη [= عدالت] بخشی از یک نظم الهی بودند، گرگیاس آنها را اموری انسانی و تغییرپذیر می‌دانست! آیا او آنها را فضیلت ἀρεταί نمی‌خواند؟ به نظر من انکار او با این سخن وی مرتبط است که چیز واحدی، به نام آرته، وجود ندارد.

اقران، به آن اهمیت داده است. او قدرت سخنوری را در هر حوزه‌ای کارآمد و سرآمد می‌دانست؛ به نظر او، سخنوری همان اندازه در مطالعه‌ی طبیعت و سایر موضوعات فلسفی به درد می‌خورد که در محاکم قضایی و قانونی یا در عرصه‌ی سیاست. یکی از مسایل مهم در این هنر درک موقعیت، کایروس، زمان یا فرصت مناسب، است؛ زیرا، همان‌طور که Disraeli نیز آگاه بود، «گاهی سخنان متناسب با موقعیت موجود، در یک مجلس عامه، بیش از وزین‌ترین استدلال‌ها و کوشش‌های حقیقت‌جویانه، موجب موفقیت شده است.»[1] گوینده باید سخنان خود را با شنوندگان و شرایط موجود تطبیق دهد.[2] دیونوسیوس هالیکارناسوسی Dionysius of Halicarnassus گفته است او اولین کسی بود که در این مورد کتاب نوشت، هر چند نه او و نه هیچ کس دیگری تا آن زمان آن را به صورت یک تخنه نیاورده بودند.[3]

---

۱. به نقل از Robert Blacke, *Disraeli*, 266.

۲. راسل، در جلد دوم زندگینامه‌ی خودنگاشت خویش، دیدار خود از روسیه را اندکی پس از جنگ جهانی اول توصیف می‌کند. او از وحشت مطلقی سخن می‌گوید که همراه با خشونت و شکنجه و فقر و تجسس و نفاق همه‌گیر، در آن‌جا به چشم می‌خورد. می‌گوید به حدی تکان خورده بود که تقریباً نمی‌توانست تحمل کند. اندکی بعد در همان سال وقتی به چین می‌رفت، انگلیسی‌ها در قایق از او خواستند که سخنرانی‌ای درباره‌ی اتحاد شوری ایراد کند، می‌گوید (ص ۱۲۵) «با توجه به نوع افرادی که در آن‌جا بودند، من فقط محسّنات حکومت شوروی را برشمردم». این مثال، نمونه‌ی خوبی برای برداشت گرگیاس از حقیقت و کایروس [= موقعیت] است.

۳. دیونوسیوس هالیکارناسوسی، *De comp. verb.* 12 (گرگیاس، پاره‌ی ۱۳). در فیلوستراتوس ۱، ۱ (A 1 a) ἐφιεὶς τῷ καιρῷ فقط به موهبت حاضر جوابی او مربوط می‌شود ـ «تکیه بر الهام آنی»، که لوئب نیز در ترجمه‌اش آورده است. برخی‌ها در مورد این «تعلیم موضعی Lehre - καιρός» خیلی سخن گفته‌اند، از جمله اینکه تأثیر علم پزشکی را در آن مشهود می‌دانند. ر. ک. Nestle, *VMzuL*, 316 f.; Shorey, *TAPA*, 1909؛ (پروتاگوراس) Schmid, *Gesch.* 1. 3. 1. 58, n. 5, 65 with n. 2, 24, n. 3.

پایه و اساس اشتغالات خطابی گرگیاس، فلسفه‌ی نسبی‌گرایانه‌ای بود که با فلسفه‌ی پروتاگوراس تفاوت چندانی نداشت. اگر حقیقتِ معتبرِ کلی‌ای وجود داشت که برای انسان‌ها بیان‌پذیر بود، در آن صورت باید آن حقیقت را ـ که مبتنی بر شواهد مسلمی بود ـ به دیگران منتقل می‌ساختیم.

> اگر هر کسی می‌توانست همه‌ی حوادث گذشته را به خاطر بسپارد، و از امور کنونی نیز مفهومی داشته باشد و دارای علم قبلی نسبت به آینده هم باشد ...[1] اما گویی هیچ راه آسانی وجود ندارد که بتوان گذشته را به خاطر آورد، یا حال را بررسی نمود، یا آینده را پیش‌بینی کرد، به طوری که اکثر انسان‌ها در بیشتر موضوعات فقط باورهایی دارند که به مثابه یک مشاور بیان می‌کنند؛ و باور، امری بی‌ثبات و غیر یقینی است (هلن، ۱۱).

او با تمام توان عقلی خود اظهار می‌دارد که آنچه ما داریم باوری بیش نیست و حقیقت برای هر یک از ما همان چیزی است که اعتقاد دارد، زیرا حقیقتِ ثابت و پایداری وجود ندارد تا کسی آن را بشناسد؛ او این سخن خود را در قالب یک جدال فلسفی در برابر نظریه‌ی الیاییان درآورد که می‌گفتند وجودِ ثابت و واحدی هست که عقل آن را به صورتیِ خطاناپذیر ادراک می‌کند، و این وجود در برابر دنیای متغیر نمودها، یا باورهایِ غیر واقعی قرار دارد. هیچ واقعیت ثابتی که متعلق شناخت انسان واقع شود وجود ندارد. اگر هم چنین واقعیتی وجود داشت، ما نمی‌توانستیم آن را درک کنیم، و حتی اگر

---

۱. جواب شرط، که در این‌جا حذف شده است، از نظر متن و معنی مشکوک است. در مورد پیشنهادهای مختلف ر. ک. دیلز ـ کرانتس، همان‌جا و اونترشتاینر، *Sof.* 11, 101 f. این امر در اصل مطلب تأثیری ندارد، و آن اینکه شناخت به طور کلی غیر ممکن است و یگانه راهنمای ما باورهای خطاپذیر هستند. مقایسه کنید با پاره‌ی a ۱۱، بند ۳۵، که پیش از این در ص ۴۰ نقل شده است.

می‌توانستیم آن را درک کنیم نمی‌توانستیم ادراک خود را به دیگران منتقل سازیم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که باور (دوکسا) بر آن حاکم است، و معیار بالاتری وجود ندارد که بتوان باورها را با آن ارزیابی کرد یا تغییر داد. این سخن، سخنورِ سوفسطایی را، که استاد هنر اقناع فردی و جمعی است، کاملاً در اختیار تجربه قرار می‌دهد، زیرا باورها همیشه در معرض تغییرند. فقط شناخت ـ که مبتنی بر برهانِ استواری است ـ می‌تواند در برابر حملات پیتو [= اقناع] دوام آورد، و چنین شناختی نیز وجود ندارد. به نظر افلاطون، این نظریه، اُمّ‌الفسادی است که او باید، با تمام توان، بر آن غلبه کند. اولاً باید نشان دهد که باور نیز می‌تواند درست یا غلط باشد. ثانیاً چون اگر ما فقط با گمان و باور سر و کار داشته باشیم، باورهای درست نیز همچون باورهای غلط، در اثر فریب خوردن شخص باورکننده، زوال‌پذیر خواهند بود، او باید معیاری برای داوری به دست دهد و نشان دهد که به وسیله‌ی «به کار بستن عقل و استدلال» (منون ۹۸ a) می‌توان باور را به شناخت تبدیل کرد.

تأثیر گرگیاس، مخصوصاً در سبک ادبی، بسیار متنوع و قابل توجه بود و از مورخی چون توسیدید گرفته تا شاعر تراژدی‌پردازی مثل آگاتون تحت تأثیر او بودند. (درباره‌ی آگاتون ر. ک. افلاطون، مهمانی c ۱۹۸.) مشهورترین شاگرد او ایسوکراتس بود. و از اشخاص دیگری که شاگرد او یا متأثر از او دانسته شده‌اند می‌توان به آنتیس‌تنس و آلکیداماس، و با تردید بیشتر به لوکوفرون و پرودیکوس و بقراطِ حکیم اشاره کرد؛ و در میان سیاستمداران کارآمد نیز پریکلس و الکیبیادس و کریتیاس و پروکسنوس و منون را می‌توان نام برد.

۳. پرودیکوس

برای هر کسی که آثار افلاطون را می‌خواند نام پرودیکوس، قبل از هر چیز، یادآور تصویر استادِ ناخشنودی است «که از آلام دردناک رنج می‌برد»، چنانکه از لقب تانتالوس Tantalus معلوم می‌شود، در بستر خود آرمیده و بر («انبوهی از») پوستین‌ها و پتوها پیچیده بود، سخنان او، در اثر انعکاس صدای بمِ وی، در اتاق کوچکی در خانه‌ی کالیاس، پیچیده و نامفهوم می‌گشت؛ اتاقی که در آن برای تعداد خاصی از حاضران مجلس سخن می‌گفت. سیج ویک می‌گوید ترسیم چنین تصویری از وی حاصل «بی‌رحمیِ ظریف» افلاطون است، اما یوئل، با واقعی دانستن تصویر افلاطون، می‌گوید چنین موجود تیره‌بختی نمی‌توانست به وجود آورنده‌ی داستان حماسی هراکلس در سر دوراهی‌ها باشد.[1] براساس روانشناسی یوئل، کسی که درباره‌ی هراکلس قلم‌فرسایی می‌کند باید بر پوستین شیر پیچیده شده باشد نه بر پوستین گوسفند. در هر حال چون مدرک دیگری درباره‌ی ویژگی‌های فردی پرودیکوس در دست نداریم، می‌توانیم گفته‌های

---

۱. افلاطون، پروتاگوراس ۳۱۵ c-d؛ سیج ویک، *J. Philol.* 1873, 68؛ یوئل، *Gesch.* 689

افلاطون را (لااقل به نظر من) به مثابه اغراق بی‌رحمانه‌ی خصوصیات واقعی بپذیریم.

پرودیکوس اهل شهر ایونی ایولیس Iulis در کئوس Ceos از نواحی کوکلادس (سیکلاد) Cyclades است و با سیمونیدسِ شاعر همشهری است؛ سقراط، وقتی آثار این شاعر را مورد بررسی قرار می‌دهد، به این مطلب اشاره می‌کند (افلاطون، پروتاگوراس e ۳۳۹ و بعد). سودا (دیلز ـ کرانتس، A 1) به طور نسبتاً مبهمی او را معاصر دموکریتوس و گرگیاس می‌داند، که در آن صورت باید بین ۴۹۰ تا ۴۶۰ متولد شده باشد؛ اما تولد او را باید به تاریخ دوم نزدیک‌تر بدانیم، زیرا از پروتاگوراس معلوم می‌شود که او خیلی جوان‌تر از پروتاگوراس بوده است. تنها کاری که از ما برمی‌آید این است که، همگام با مایر (*Prod.* 3) و دیگران، تولد او را میان ۴۷۰ و ۴۶۰ بدانیم. بنابراین او اندکی بزرگ‌تر از سقراط بوده است، و درباره‌ی طول زندگی وی فقط می‌توان گفت که تا زمان مرگ سقراط زنده بود، زیرا در دفاعیه e ۱۹ از او و گرگیاس و هیپیاس به گونه‌ی افراد زنده یاد می‌شود. افلاطون می‌گوید او اغلب برای مأموریت‌های سیاسی از کئوس به آتن می‌آمد، و مانند گرگیاس فرصت پیدا می‌کرد تا با ایراد خطابه‌هایش در مجامع عمومی و با تعلیم جوانان به کسب پول بپردازد. اگر تاریخ کاملاً نمایشی پروتاگوراس را درست بدانیم، باید بپذیریم که او قبل از آغاز جنگ پلوپونزی در آتن شخصیتی معروف بوده است، و برای آریستوفانس مقدور بوده است که با ذکر نام وی در ۴۲۳ و ۴۱۴ خنده‌ی حضار را برانگیزد.[1]

پرودیکوس، سوفسطایی‌ای تمام عیار بود، یعنی معلم متحرفِ بی‌طرفی که نامش، در تعلیم هنر موفقیت در زندگی سیاسی و فردی، همطراز نام پروتاگوراس بود. فرق میان سخنرانی یک درهمی و سخنرانی (یا دوره‌ی؟ ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۸۲ یادداشت ۲) پنجاه درهمی او

---

۱. افلاطون، هیپیاس بزرگ، ۲۸۲ ب؛ آریستوفانس، ابرها، ۳۶۱ و پرندگان ۶۹۲.

در علم معنی‌شناسی ظاهراً لطیفه‌ی رایجی بوده است. سقراط در کراتولوس (۳۸۴ b) می‌گوید اگر می‌توانست پنجاه درهم بپردازد اکنون در «درستی نام‌ها» کاملاً استاد بود، اما متأسفانه ناچار بود به سخنرانی یک درهمی او اکتفا کند. ارسطو (خطابه، ۱۲ b ۱۴۱۵)، وقتی به ذکر نکاتی درباره‌ی چگونگی جلب توجه مخاطبین، با سخنی تکان‌دهنده، می‌پردازد، می‌گوید این همان چیزی است که پرودیکوس «وقتی شنوندگان او با دقت کمتری توجه می‌کردند» می‌گفت «از نکته‌ی پنجاه درهمی غفلت نکنید.»

او در پروتاگوراس، مثل بقیه‌ی سوفسطاییان که در آن‌جا جمع شده‌اند، در مباحث و موضوعات مختلفی سخن می‌گوید؛ در این محاوره عمدتاً این نظریه‌ی او مورد بحث نسبتاً طنزآمیزی قرار می‌گیرد که در میان کلماتی که معمولاً مترادف دانسته می‌شوند، اختلاف معنایی دقیقی وجود دارد. سقراط خود را در این فن شاگرد او می‌نامد (در مورد روابط میان این دو شخصیت، پیش از این ص ۱۱۳ و بعد مطالبی بیان کردیم)؛ و در جایی دیگر در همین محاوره او را دارای «حکمت الهامی» می‌داند که به نظر او «حکمتی قدیم و خدادادی است، که به سیمونیدس یا حتی جلوتر از آن برمی‌گردد.» در منون نیز می‌گوید همان‌طور که منون در مکتب گرگیاس تعلیم دیده است او نیز تربیت یافته‌ی پرودیکوس است، و در کراتولوس می‌گوید به «سخنرانی‌های متعددی» از پرودیکوس، درباره‌ی اختلاف نام‌ها، گوش داده است. سقراط در تئایتتوس، ابتدا می‌گوید او مامای ماهری است که به تولد فرزندان فکری صحیح، از کسانی که ارواحشان آبستن آن افکار است، کمک می‌کند، سپس می‌افزاید وقتی تشخیص می‌دهد که کسانی آبستن نیستند (یعنی، احتمالاً، فاقد اهداف و مفاهیم نیکو هستند)، و بنابراین نیازی به او ندارند، بسیاری از آنها را به سوی پرودیکوس و دیگر «حکیمان بزرگ» می‌فرستد تا شاید کمکی به آنها بکنند. نباید این سخن را حاکی از تمسخر دانست. سقراط بی‌تردید دیالکتیک خودش را، که انسان‌ها در طی آن به

یکدیگر کمک می‌کنند تا افکار خود را پخته‌تر و منظم‌تر گردانند، یگانه روش فلسفی درست تلقی می‌کرد؛ در حالی که تعلیم و تربیت سوفیستی، که پرودیکوس نماینده‌ی آن است، غالباً حقایق و نظریات حاضر و آماده را در اختیار شاگرد قرار می‌دهد. از طرف دیگر، در محاوره‌ی لاخس، سقراط از پرودیکوس طرفداری می‌کند و لاخس، ضمن مخالفت با وی، در انکار فضایل پرودیکوس می‌گوید «هوشمندی او به دردِ سوفسطایی می‌خورد تا سیاستمدار». عملاً نمی‌توان تبیین روشن و قطعی درباره‌ی روابط میان این دو مرد به دست داد؛ آرایه‌های ظریف ادبی افلاطون چنین اجازه‌ای به ما نمی‌دهد، و نتیجه‌گیری‌ها را تحت تأثیر احساسات قرار می‌دهد. سقراط بی‌تردید روابط شخصی نزدیکی با وی داشته است، و در سخنرانی‌های او به ویژه درباره‌ی اهمیت نحوه‌ی کاربرد کلمات شرکت کرده است، و (باید گفت) بر اثر ساده‌لوحی نجیبانه‌ی خویش تحت تأثیر او قرار گرفته است. سقراط، مانند کنفسیوس (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۱۱)، سخن درست، «تصحیح نام‌ها»، را پیش شرط لازم برای زندگی درست و حتی برای حکومت کارآمد می‌دانست؛ او به احتمال زیاد در اثر استماع سخنرانی یک درهمی پرودیکوس به این مطلب متفطن شده بود. پرودیکوس، اگرچه در ضمن تعالیم زبانشناختی خود به تمایزهای معنایی میان واژه‌های اخلاقی نیز می‌پرداخت، در این مورد زیاد پیش نرفت و در همین آستانه متوقف شد. او مانند سخنورانی بود که[1] «وقتی مقدمات

---

۱. منابع دیگر برای این پاراگراف: افلاطون، پروتاگوراس 341 c، 315 e، منون 69 d، خارمیدس 163 d، هیپیاس بزرگ 282 c، تئایتتوس 151 b، لاخس 167 d. یوئل و مومیلانو (درباره‌ی فرد اخیر ر. ک. *Atti Torino*, 1929-30, 104.) می‌گویند «داستان» استادی پرودیکوس بر سقراط منشأ کلبی دارد؛ البته، نفی و اثبات این قول بستگی به نحوه‌ی تفسیر سخنان فراوانی دارد که افلاطون در ارتباط میان این دو گفته است، زیرا این محاورات نوشته‌ی افلاطون هستند و آنها را نمی‌توان دارای چنین منشأی دانست. با این حال مومیلانو از آنچه من در این‌جا گفتم فراتر می‌رود و می‌گوید او به نتایج اخلاقی و

ضروری تفکر خطابی را یاد گرفتند گمان می‌کردند که به خود هنر پی برده‌اند و با تعلیم آن مقدمات به دیگران آنها را به طور کامل با هنر سخنوری آشنا می‌سازند» (فایدروس b-c ۲۶۹). آموزش کامل فن لوگوی [استعمال کلمات]، دست کم، کل فلسفه را شامل می‌شود.

از آنچه افلاطون گفته است چنین در نظر می‌آید که جوهر تعالیم پرودیکوس، زبانشناسی بوده است. «درستی نام‌ها» مبنای سایر نظریات او بود (اتودموس e ۲۷۷). اما سودا (دیلز ـ کرانتس، ۱ A) او را «فیلسوف طبیعی و سوفسطایی» می‌نامد و جالینوس (ر. ک. دیلز ـ کرانتس، ۲ A ۲۴) از او در ضمن فهرست نسبتاً غیر دقیقی از «نویسندگان علوم طبیعی» اسم می‌برد، افراد دیگر عبارتند از ملیسوس، پارمنیدس، امپدوکلس، آلکمائون، گرگیاس «و غیره». در تأیید این نظرِ جالینوس می‌توان به آریستوفانس اشاره کرد که در ابرها (۳۶۰) پرودیکوس را μετεωροσοφιστής، یعنی استاد ستاره‌شناسی، می‌نامد،[1] و در پرندگان (۶۹۲) می‌گوید او درباب افریش

معرفت‌شناختی تعالیم معنایی خویش آگاه بوده است؛ او بدین ترتیب پرودیکوس را خیلی به سقراط نزدیک‌تر می‌سازد. برای مطالعه‌ی بیشتر در این مورد ر. ک. صص ۱۱۷ و بعد کتاب حاضر.) به نظر من بهتر است بگوییم سقراط بود که در ادامه‌ی تعلیمات پرودیکوس، از شکاکیت و نسبی‌گرایی سوفسطاییان کناره‌گیری کرد و خود پرودیکوس چنین کاری انجام نداد. برای شرح جامع و مختصری از تصویر افلاطونی سقراطی پرودیکوس همچنین ر. ک. مایر، *Prod.* 18-22؛ به نظر او پروتاگوراس خالی از تحریف و تمسخر و طنز نیست؛ افلاطون در جاهای دیگر نیز ارزش علمی شیوه‌ی پرودیکوس را تأیید می‌کند.

۱. نمی‌توان اطلاق این کلمه بر سقراط را دلیلی بر بی‌پایه بودن سخن آریستوفانس درباره‌ی پرودیکوس دانست، زیرا سقراط در دوران جوانی به اندازه‌ای به فلسفه‌ی طبیعی علاقمند بود که بیان این توصیف را در حق او موجه می‌ساخت. (ر. ک. ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، دیدگاه‌های فلسفی سقراط، بند ۱) درباره‌ی سخن سیسرون که می‌گوید پرودیکوس نیز، مانند سوفسطاییان دیگر، *etiam de natura rerum* نوشته است، ر. ک. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۹۱. از سوی دیگر گلیوس Gellius او را در برابر

عالَم نظریه‌ای عرضه کرده است. جالینوس می‌گوید او در کتابی به نام «درباره‌ی طبیعت انسان» ملاحظات زبانشناختی خود را در مورد مطالب فیزیولوژیکی مطرح ساخت و گفت *phlegm* را باید برای مزاج گرم به کار برد زیرا با فعل «سوزاندن» ریشه‌ی واحدی است، و برای مزاج سرد هم واژه‌ی *blenna* را بر واژه‌ی رایج یعنی *phlegm* ترجیح داد.[1]

ما دست کم محتوای ـ اگر نگوییم عین کلماتِ ـ خطابه‌ای *epideixis* را از پرودیکوس در دست داریم، که سیاق آن اصالتش را تضمین می‌کند، زیرا دقیقاً همان چیزی است که انتظار می‌رود یک سوفسطایی در برابر جمعی از شنوندگان عادی اظهار کند؛ این خطابه اصول اساسی اخلاق را، با استفاده از وسیله‌ی مؤثرِ ذکرِ سرگذشتِ آشناترین چهره‌ی اسطوره، بیان می‌کند. تأثیر آن خیلی زیاد بوده است. کسنوفون در وصف آن می‌گوید «خطابه‌ای درباره‌ی هراکلس بود که او در برابر انبوهی از جمعیت‌ها قرائت می‌کرد»، وی این خطابه را از زبان سقراط در مقابله با لذت‌گرایی و هواپرستی آریستیپوس گزارش می‌کند. سقراط در پایان این گزارش می‌گوید «من داستان پرودیکوس را درباره‌ی تربیت هراکلس به دست فضیلت بیان کردم، اگرچه او آن را با بیانی آراسته‌تر و شیوه‌ای زیباتر از آنچه در این‌جا آوردیم ایراد کرده است». این خطابه احتمالاً همان اثری است که افلاطون در مهمانی می‌گوید: «پرودیکوسِ خوب»، در ستایش هراکلس نوشته است (مهمانی b ۱۷۷). امروزه ستایش هواخواهانه‌ی گروته را، اگرچه دارای احساسات واقعی است، کمتر می‌توان مطابق با واقع دانست؛ سخن او این گونه شروع می‌شود:

آناکساگوراس قرار می‌دهد و می‌گوید او سخنور بوده است نه طبیعت‌شناس (۱۵، ۲۰، دیلز ـ کرانتس ۸ A).

۱. جالینوس، *De virt. phys.*، ۳، ۱۹۵ هلمریش (پرودیکوس، پاره‌ی ۴). جالینوس به ابتکارات زبانشناختی او به گونه‌ای اشاره می‌کند که افلاطون توصیف کرده است.

چه کسی است که داستان مشهور «انتخاب هراکلس» را نخوانده باشد...؟ چه کسی نمی‌داند که هدف آشکار آن روشن ساختن اندیشه‌ی جوانان در مورد انتخاب زندگی سخت، ولی شرافتمندانه، و اجتناب از بطالت و یاوگی است؟ از اینکه بساطت و گیرایی این داستان حتی بر خواننده‌ی امروزی هم اثر می‌گذارد، می‌توان پی برد که بر روی شنوندگانی که به آن معتقد بودند، و از زبان شیوای خود مؤلف می‌شنیدند، چه تأثیری داشته است؟

به نظر گروته این داستان به خوبی از پرودیکوس حمایت می‌کند و به ما هشدار می‌دهد که بر سخنان طعنه‌آمیز افلاطون اعتماد نکنیم. ولی می‌توان گفت اگر تعالیم همه‌ی سوفسطاییان از این دست باشد می‌توان آن را تأییدی بر این سخن افلاطون در جمهوری (۴۹۳ a) دانست که آنها آراء خاصی ندارند و فقط باورهای سنتی توده‌ی مردم را در قالبی تازه و آراسته عرضه می‌دارند.[۱] این داستان از شهرت بسیاری برخوردار است و نیازی برای ذکر جزییات آن وجود ندارد. وقتی هراکلس در اوایل جوانی در اندیشه‌ی انتخاب راه زندگی فرو رفت، با دو زن بلند بالا مواجه شد که نماد فضیلت و رذیلت بودند؛ آن دو بر سر منقاد ساختن وی با یکدیگر رقابت می‌کردند. هر دو زن در این داستان به نحو مناسب توصیف می‌شوند،

---

۱. گروته، *History* (1888 ed), VII, 57. برای نقادی متعادل‌تر، ر. ک. گرانت *Ethics*, I, 145 f.، که نکات مهمی دربر دارد. نباید انکار کرد که شاید آن، همان‌طور که اشمید می‌گوید، «یکی از مؤثرترین قطعه‌های ادبیات جهانی بوده باشد» (*Gesch.* 41؛ درباره‌ی منابع مربوطه ر. ک. یادداشت ۹ او). برداشت اصلی آن درباره‌ی دو شیوه‌ی زندگی، یعنی راه پر لذت و راه دشوار فضیلت، در هسیود (اِ گا، ۹۲-۲۸۷) آمده است. مقاله‌ی شولتس *Herakles am Scheidewege* در Philol. 1909 به مطالب اسطوره‌ای این داستان، و مخصوصاً رابطه‌ی آن با نماد Y می‌پردازد که هم نشانه‌ی دو راهی است و هم نماد درخت زندگی.

فضیلت زیبا و نجیب است جامه‌ای نیکو بر تن دارد، و آثار شرم از چشمانش هویداست، سیمای کلی او خویشتن داری القا می‌کند؛ رذیلت فربه و جذاب است، خود را آراسته است، چشمانی شوخ دارد، لباس وی به جای اینکه حجاب باشد بر دلربایی او می‌افزاید. ابتدا او زبان به سخن می‌گشاید، و نوع لذت‌ها و خوشی‌هایی را که وعده می‌دهد می‌توان تصور کرد. فضیلت بر عکس او به زندگی توأم با ریاضت و سخت‌کوشی و سادگی فرا می‌خواند؛ پاداش این زندگی، ستایش و دوستی واقعی دیگران است، و در صورت تمایل می‌تواند در ضمن این زندگی، با کدّ یمین و عرق جبین، به ثروت و قدرت نیز دست یابد. در حالی که تنبلی و لذت و رذیلت، جسم او را نحیف می‌سازند و جانش را نیز فاسد می‌کنند؛ و در اواخر عمر چیزی جز حسرت برای او به ارمغان نمی‌آورند. اما اگر از فضیلت پیروی کند می‌تواند در خاطراتِ زندگیِ پر شکوه گذشته فرو رود و از نیکبختی‌ای که نتیجه‌ی مساعی پیشین است لذت ببرد.[1]

---

۱. متن کامل این داستان را که در خاطرات کسنوفون، کتاب دوم، فصل اول هست، دیلز ـ کرانتس با عنوان پاره‌ی ۲ پرودیکوس نقل کرده‌اند. داستانِ مذکور در کتابی به نام هورای *Horai* نیز دیده می‌شود؛ این نام معنای مشکوکی دارد که اگر متعلق به خود مؤلف باشد (لسکی *HGL*, 348) بی‌تردید در برخی جاهای خود کتاب توضیح داده شده است. درباره‌ی این اثر به ویژه ر. ک. به نستله در *Hermes*, 1936 و اچ. گومپرتس، *S. u. R.* 97-101. یوئل نظر افراطی‌ای مطرح می‌کند که مورد قبول جمهور واقع نمی‌گردد؛ او می‌گوید این داستان اصلاً از آن خود پرودیکوس نیست، بلکه اثری آنتیس تنسی است که نشان کلبی دارد. (ر. ک. کتاب او *Gesch.* 686-9.) بطلان سخن او را از این جا می‌توان فهمید که در حاشیه‌ای بر اریستوفانس (پرودیکوس، پاره‌ی ۱) به آن ارجاع شده است؛ در آن‌جا، برخلاف کسنوفون، اسم کتاب را آورده و به انتخاب نهایی هراکلس نیز تصریح کرده است. البته نمی‌توان گفت کسنوفون تا چه اندازه‌ای اصالت سخن پرودیکوس را حفظ کرده است. آنچه من گفتم نظری بیش نتواند بود. گروته، گرانت و اونترشتاینر (*Sophs.* 207) نیز اعتبار بنیادین آن را قبول دارند؛ به نظر برخی دیگر (وکلاین، بلاس، شاخت و مایر در *Prod.* 8 f.) کسنوفون تغییر زیادی در داستان به وجود آورده است. در این

پرودیکوس، همچون دیگر سوفسطاییان ، نگرشی انسان‌گرایانه داشت، و تفسیری کاملاً طبیعی از دین عرضه می‌داشت (صص ۱۵۱ و بعد همین کتاب). به نظر او انسان اولیه، که جنبه‌های زیادی از طبیعت بایستی به نظر وی نامساعد می‌آمد، چنان تحت تأثیر مواهب حیاتبخش و لذت‌آفرینِ آن ـ از قبیل خورشید، زمین، آب و هوا، آتش، مواد غذایی و نوشیدنی‌ها ـ قرار گرفت که آنها را یا اختراع و احسان خاص موجودات الهی و یا تجسم خود الوهیت دانست. این تئوری نه تنها به دلیل عقلانی بودن آن حائز اهمیت بود، بلکه این برجستگی را نیز داشت که بین دین و کشاورزی رابطه‌ی نزدیکی برقرار می‌ساخت. این نظریه بر پایه‌ی حقایق مشهود استوار بود، زیرا آیین‌های باروری که، در مرحله‌ی آغازین تمدن، در همه جا شایع بود، در یونان از رواج خاصی برخوردار بود، مطابق سنت آن‌جا هر یک از مواهب زندگی متمدن ناشی از ابتکاری است که در کشاورزی صورت گرفته است.

از پرودیکوس فقط نام دو اثر گزارش شده است، یکی درباره‌ی طبیعت، درباره‌ی طبیعت انسان، و دیگر هورای؛ لازم است در این مورد آنچه را که پیش از این (ص ۱۹۱) درباره‌ی مشکوک بودن اعتبار این گونه عنوان‌ها به طور کلی گفتم به خاطر داشته باشیم. به عقیده‌ی برخی‌ها هورای اثر جامعی بوده

مورد به استعمال کلماتی توجه کرده‌اند که رابطه‌ی معنایی نزدیکی با هم دارند، برخی‌ها این استعمال را با «علم مترادفات» پرودیکوس مرتبط دانسته‌اند ولی عده‌ای دیگر سبک تنوع در بیان گرگیاس را در آن دیده‌اند، که پرودیکوس آن را رد می‌کرد و می‌گفت هیچ دو کلمه‌ای را نباید به صورت مترادف کامل به کار برد. ر. ک. به اشپنگل در Gomperz, *S.u.R.* 101, n. 225, Mayer,*Prod.* 10f. اگرچه این استدلال‌ها هرگز ما را به یقین نمی‌رساند، درباره‌ی اشپنگل و گومپرتس مطالب زیادی می‌توان گفت. اولین مجموعه‌ای که آن‌ها نقل می‌کنند (ἐπισκοπεῖν، κατασκοπεῖσθαι، θεᾶσθαι، ἀποβλέπειν) نه برای معنی واحدی به کار رفته‌اند و نه این گونه به نظر می‌رسند، بلکه ظاهراً به جهت ارتباطی که با یکدیگر دارند به طور دقیق برگزیده شده‌اند.

است که او در بخش‌های متعدد **از دیدگاه‌های خود** را در مطالب گوناگون مطرح ساخته است؛ از جمله درباره‌ی **طبیعت و انسان** و نظایر اینها، درباره‌ی منشأ دین، در ستایش کشاورزی و احد **نتایج اخلاقی** از آن و بیان تربیت‌های لازم برای رسیدن به آن، و حتی اموزه‌ی **مربوط به مترادفات**.[1]

در پایان اشاره‌ای هم به **مطالبی داشته** باشیم که در دو محاوره‌ی مجعول افلاطونی درباره‌ی پرودیکوس آمده است. تاریخ نگارش آنها مشخص نیست، و سخنانی را که درباره‌ی پرودیکوس در آن دو آمده است نمی‌توان دارای اعتبار قطعی دانست. در *اروکسیاس* (۳۹۷ و بعد) از زبان وی نقل می‌کند که ثروت، مثل هر چیز دیگر، اگر در دست کسی باشد که استفاده‌ی درست آن را می‌داند، مایه‌ی برکت است، اما برای افراد بد و نادان، جز بدبختی به ارمغان نمی‌آورد. اگر این سخن از پرودیکوس باشد، هماهنگی زیادی بین او و سقراط می‌توان یافت، زیرا سقراط در منون (۸۷ e و بعد) بر این مطلب استدلال می‌کند، اگرچه مؤلف *اروکسیاس* او را مخالف پرودیکوس نشان می‌دهد و از زبان وی می‌گوید هیچ کس این ادعای پرودیکوس را معقول نشمرد. اما احتمالاً این نظریه در آن زمان شایع بوده است، و چیزی شبیه آن را در «نویسنده‌ی ناشناخته‌ی کتاب یامبلیخوس» مشاهده می‌کنیم (دیلز ـ کرانتس، ۲، ۴۰۱، ۱۹ـ۱۶). «سقراط» در *آکسیوخوس* (۳۶۶ c و بعد)، پس از انتقاد تند و خشن از ولع پرودیکوس

---

۱. ر. ک. اونترشتاینر، *Sophs.* 207 (و در مورد نظر نسنله به) 74 ,n. 225. در نظر اونترشتاینر هورای «بزرگ‌ترین اثر پرودیکوس» بوده است «که در آن به چرخه‌ی اشیا و قانون حاکم بر همه، از دیدگاه واحدی نگریسته است.» اثبات این نظر آسان نیست. تأکید او بر استعمال درست واژه‌ها بر کل کتاب او تأثیر داشت، اما از افلاطون می‌آموزیم که بحث مفصل در این مورد در سخنرانی یا سخنرانی‌های دوره‌ای علیحده‌ای انجام یافته است. لازمه‌ی شمول داستان هراکلس، چنانکه گومپرتس بجا می‌گوید (*S. u. R.* 100 f.)، این فرض است که بسیاری از توصیفات کسنوفون درباره‌ی آن، به منزله‌ی یک حکایت، دروغی بیش نیست.

برای اخذ پول می‌گوید، او در خطابه‌ای که در خانه‌ی کالیکلس ایراد کرد، چنان توصیف بدبینانه‌ای درباره‌ی بی‌ارزش بودن زندگی عرضه داشت که خود وی [سقراط] نیز پس از آن اشتیاق شدیدی برای مرگ احساس می‌کند. ذکر خطابه حائز اهمیت است، و تشبیه پرودیکوس به تانتالوس در پروتاگوراس، و اینکه در رختخواب قرار گرفته بود (تا اینکه دیگران او را بیرون کشیدند) همگی تمایل او به دیدگاه بدبینانه را نشان می‌دهند.[1] و بالاخره آنچه از تعالیم او بیش از همه اهمیت فلسفی دارد تأکید او بر استعمال دقیق کلمات، و نظریه‌ی او درباره‌ی منشأ دین است.

---

۱. اچ. گومپرتس درباره‌ی هر دوی این فقره‌ها بحث مفصلی در *S. u. R.* 102-10 انجام داده است. در مورد فقره‌ی اول همچنین ر. ک. به ارجاعات اونترشتاینر *Sophs.* 226, n. 82.

۴. هیپیاس

هیپیاس پسر دیوپیتس Diopeithes از **سوفسطاییان** نسل جوان‌تر بود و بیش‌تر با سقراط همدوره بود تا با پروتاگوراس و گرگیاس. دختر بیوه‌ی او در سن پیری ایسوکراتس با وی ازدواج کرد.[۱] یگانه مرجع ما در تاریخ زندگی وی افلاطون است، که فقط می‌گوید هیپیاس خیلی جوان‌تر از پروتاگوراس بود،[۲] و زنده بودن وی در سال ۳۹۹ نیز از بیانات او استنباط می‌شود.

---

۱. درباره‌ی صحت این قول ر. ک. دیلز ـ کرانتس ۳ A و ۴.

۲. پروتاگوراس ۳۱۷ c، هیپیاس بزرگ ۲۸۲ d–e. اونترشتاینر می‌گوید او تا ۴۴۳ متولد نشده بود؛ دلیل او این است که هیپیاس مقدمه‌ای برای شخصیت‌های تئوفراستوس نوشته است. (ر. ک. *Soph*s. 272 and 274, n. 3). اونترشتاینر همچنین می‌گوید او همان نویسنده‌ی ناشناخته‌ی پامبلیخوس است و توسیدید ۳، ۴ (درباره‌ی حوادث کورکورا Corcyra) را او نوشته است. استدلال او این است که (*Sof*, III, 76) که مطابق پائوسانیاس ۵، ۲۵، ۴ (الف) هیپیاس کتیبه‌ای برای تندیس‌هایی نوشت که کالُن Calon از قربانیان مسنه درست کرده بود، و این کتیبه متأخر از خود تندیس‌ها بود، (ب) کتیبه‌ای که در اصل متعلق به تندیس دیگری از کالن بود (که در حفاری پیدا شده است)، تاریخ ۴۱۰–۴۲۰ را نشان می‌دهد، بنابراین کتیبه‌ی هیپیاس نیز باید در همان دهه نوشته شده باشد؛ من با این استدلال موافق نیستم. او به فریزر ارجاع می‌دهد، در حالی که استنتاج فریزر این نیست.

هیپیاس چون اهل الیس بود، همان‌طور که نسبله گفته است (*VMzuL*, 360)، برعکس اکثر سوفسطاییان، یک دوریسی Dorian محسوب می‌شد، و به همین سبب بیشتر در شهرها مسافرت می‌کرد تا در آتن؛ و بیش از همه به اسپارت می‌رفت (افلاطون، هیپیاس بزرگ، b ۲۸۱) ولی به سیسیل نیز می‌رفت (همان، e ۲۸۲). هیپیاس (در محاورات افلاطون) با حالت مباهات می‌گوید مردم الیس همیشه او را انسان کامل می‌شمارند و از وی می‌خواهند که وضع شهرهای بیگانه را بر آنها توصیف کند و اینکه او در ضمن این دیدارها، به علت ابراز لیاقت بالا در سوفسطایی بودن، درآمد کلانی داشته است؛ وی در آتن و المپ و جاهای دیگر نیز به ایراد سخنرانی پرداخته است. او در المپیا «در جشن کل مردم هلاس»، هم سخنرانی‌های آماده شده‌ای را می‌خواند و هم به سوآلاتی که شنوندگان می‌پرسیدند به صورت ارتجالی پاسخ می‌گفت (هیپیاس کوچک c-d ۳۶۳).

مهم‌ترین منبع اطلاعات ما درباره‌ی هیپیاس، افلاطون است، که در دو محاوره، فقط او را مخاطب سقراط قرار می‌دهد[1] و در پروتاگوراس نیز پای او را در میان می‌کشد. بنابراین کسانی که می‌گویند افلاطون به دلیل کینه‌ای که از سوفسطاییان داشت نتوانست شخصیت واقعی آنها را باز شناسد ممکن است این محاورات را نادیده بگیرند و بگویند ما درباره‌ی هیپیاس اطلاعات اندکی داریم یا هیچ نمی‌دانیم. از سوی دیگر در برخورد افلاطون با آحاد سوفسطاییان اختلاف فاحشی وجود دارد. وقتی احترام او نسبت به

---

۱. نمی‌خواهم در این‌جا وارد مسئله‌ی اصالت دو محاوره‌ی هیپیاس شوم. درباره‌ی منابع مخالف و موافق جدید ر. ک. Friedländer, *Plato*, II, 101 wit 316 n. 1, 146 with 326 n. 6 و برای هیپیاس بزرگ به ویرایش د. تارانت D. Tarrant، صص ix تا xvii (به عقیده‌ی وی این محاوره را یکی از شاگردان افلاطون نوشته است) و به E. Edelstein, *X. u. P. Bild*, 24, n. 7. ارسطو در مابعدالطبیعه ۱۰۲۵ a 6 از محاوره‌ی کوچک مطلب نقل می‌کند ولی به مؤلف آن اشاره نمی‌کند.

پروتاگوراس و برخورد مؤدبانه‌ی او با گرگیاس را به خاطر آوریم انتقاد واقعی از چیزی را که به نظر افلاطون آثار مخربی داشت، باید برای کسانی از سوفسطاییان نگاه داریم که همدلی کمتری با وی دارند؛ او حتی با فضل فروشی تمایزهای معناشناختی پرودیکوس نیز با آهنگ ملایم‌تری برخورد می‌کند؛ با توجه به همه‌ی این موارد و با ملاحظه‌ی سازگاری درونی ریشخندهای وسیع افلاطون از هیپیاس، این احتمال جدی موجّه می‌گردد که او واقعاً تا اندازه‌ای مغرور و تند و بی‌احساس بوده است.[1] افلاطون برخی اظهارات پر نخوت از وی نقل می‌کند، از قبیل «هرگز کسی را ندیده‌ام که در چیزی بر من تفوق یابد»؛ و خشن‌ترین ریشخندها را از زبان سقراط بر او وارد می‌سازد که تحمل او در این مورد جالب توجه است. هیپیاس یقیناً زودجوش نبوده است.

تردیدی وجود ندارد که هیپیاس چیزهایی داشته است که به آن ببالد. افلاطون می‌گوید او حافظه‌ی خارق‌العاده‌ای داشت، و پنجاه نام را با یک بار شنیدن می‌توانست به خاطر سپارد و برشمارد، سلاست وی نیز شگفت‌انگیز بود.

بجا بود که کسنوفون او را علامه بنامید. او بی‌تردید از کسانی بود که چیزهای مشکل را به آسانی و با سرعت می‌آموخت. موضوعاتی که تعلیم می‌داد عبارت بودند از ستاره‌شناسی، هندسه، حساب، دستور زبان، عروض، قافیه، موسیقی، علم رجال، اسطوره‌شناسی و تاریخ که شامل تاریخ

---

۱. نستله از گوناگونی برخورد افلاطون نتیجه‌ی دیگری می‌گیرد (*VMzuL*, 360): از آن‌جا که افلاطون پروتاگوراس را دوست داشت ولی اختلاف سلیقه‌ی عمیقی با هیپیاس داشت، تصویر او در دو محاوره‌ی هیپیاس درست مانند کاریکاتور است، اگرچه (نستله می‌پذیرد که) برخورد افلاطون با وی، در پروتاگوراس، جدی است. به عقیده‌ی وی این کار سبب می‌شود که در شناخت هیپیاس با جدی‌ترین مشکلات مواجه گردیم؛ ولی این مشکلی است که خود نستله می‌آفریند.

فلسفه و تاریخ ریاضیات می‌شد.[1] مطالبی را نیز درباره‌ی شعرا نوشته است که بیشتر به مطالب اخلاقی می‌تواند مربوط باشد تا به نقد ادبی. در پروتاگوراس (۳۴۷ a) می‌گوید لوگوسی درباره‌ی سیمونیدس دارد (که اگر حاضران مایل بودند در جمع آنها بیان می‌کرد)، و در آغاز هیپیاس کوچک، تازه از ایراد خطابه‌ای درباره‌ی هومر فارغ گشته است. افلاطون اکثر آثار او را بدون اینکه توضیحی بدهد برشمرده است، برخی از آنها را نویسندگان بعدی نیز آورده‌اند. می‌گوید تالس از مشاهده‌ی عمل کهربا و آهنربا به این نتیجه رسید که اشیاء بی‌جان نیز روح دارند،[2] و مامرکوس Mamercus، برادر سیمونیدس شاعر، را در هندسه جانشین تالس می‌داند. هیپیاس، به عنوان یک مورخ، توجه کرد که کلمه‌ی توراتوس [= جبار] قبل از آرخیلوخوس به کار نرفته است، از استعداد نظامی لوکورگوس سخن گفت، و فهرستی از قهرمانان المپی را تهیه کرد، همان کاری که ارسطو در مورد قهرمانان پوتیایی انجام داد. (البته المپ در سرزمین خود وی قرار داشت.) در کتابی به نام نامگذاری قبایل *Nomenclature of Tribes*، مطالب مردم شناختی را مطرح ساخته است. در اسطوره‌شناسی با پیندار درباره‌ی نام نامادری فریخوس Phrixus مخالفت نمود و گفت قاره‌های آسیا و اروپا پس از حوریان دریایی Oceanids به این نام نامیده شدند. یگانه مطلب ستاره‌شناختی که از وی نقل شده است این است که او عدد ستارگان گروه

---

۱. کسنوفون، مهمانی، ۴، ۶۴؛ افلاطون، پروتاگوراس c ۳۱۵، e ۳۱۸؛ هیپیاس بزرگ c–e ۲۸۵.

۲. ارسطو این مطلب را با احتیاط در کتاب درباره‌ی نفس ۱۹ a ۴۰۵ نقل می‌کند: «از آنچه که درباره‌ی وی نقل شده است، ظاهراً او نیز...»، و دیوگنس لائرتیوس (۱، ۲۴) به هر دوی ارسطو و هیپیاس ارجاع می‌دهد. اسنل Snell، و به تبع او کلاسن، گفته‌اند: ارسطو در این مورد و در سایر ارجاعات خود به تالس، از کتاب هیپیاس که کلمنت در پاره‌ی ۶ اسم می‌برد، سود جسته است؛ آن دو، در محاورات افلاطون، کراتولوس b ۴۰۲ و مهمانی a ۱۷۸، نیز نشانه‌های زیادی را از آن کتاب یافته‌اند. ر. ک. به کلاسن در *Philol.* 1965.

هیادس Hyades را هفت تا دانست.[1] هیپیاس علاوه بر اینکه حافظه‌ی حیرت‌آوری داشت در فن تقویت حافظه نیز استاد بود و آن را به دیگران می‌آموخت.[2] او به این همه قانع نشد و به نوشتن تراژدی و اشعار شورانگیز نیز پرداخت؛ در کارهای عملی نیز به اندازه‌ی کارهای فکری مهارت داشت؛ براساس داستانی که افلاطون نقل می‌کند یک بار در المپ با پوششی حاضر شد که همه چیز آن را خودش بافته بود و حتی انگشتر و ظرف روغن و بُرسِ وی نیز ساخته‌ی دست خودش بود (هیپیاس کوچک ۳۶۸ b-d). هیپیاس، براساس سودا (دیلز ـ کرانتس A ۱)، خودبسندگی را هدف زندگی می‌دانست، اگر درواقع سنت آن زمان همین نبوده باشد، از حکایت مذکور نیز می‌توان به درستی گفته‌ی سودا یقین حاصل کرد.

هیپیاس هرگونه کتابی را می‌خواند، و چکیده‌ی مطالعات خود را در کتابی به نام مُوناگوگه یعنی مجموعه یا کشکول می‌نوشت. آتنائوس از این کتاب اسم برده است؛ و نقل قول جالبِ کلمنتِ اسکندرانی را یقیناً باید توصیفِ خود وی درباره‌ی این کتاب بدانیم (این تنها فقره‌ای است که همه

---

۱. مامرکوس، هیپیاس، پاره‌ی ۱۲ (پروکلوس)؛ تورانوس، پاره‌ی ۹ (حاشیه‌ی سوفوکلس)؛ لوکورگوس، پاره‌ی ۱۱ (پلوتارک)؛ قهرمانان المپی، پاره‌ی ۳ (پلوتارک)؛ فریکسیوس، پاره‌ی ۱۴ (حاشیه‌ی پیندار)؛ Ἐθνῶν ὀνομασίαι، پاره‌ی ۲ (Schol. Apoll. Rhod.)؛ هیادس، پاره‌ی ۱۳ (Schol. Arat.).

۲. افلاطون در هیپیاس کوچک ۳۶۸ d با عنوان μνημονικὸν τέχνημα [علم تقویت حافظه] به وی اشاره می‌کند، به علاوه ر. ک. کسنوفون، مهمانی، ۴، ۶۲ (کالیکلس τὸ μνημονικὸν [تقویت حافظه] را از هیپیاس آموخت). استدلال‌های مضاعف ۹ (دیلز ـ کرانتس، II، ۴۱۶) را می‌توان انعکاسی از هیپیاس دانست. (به گفته‌ی سیسرو، درباره‌ی سخنور، ۲، ۸۶، ۳۵۱-۴، اولین کسی که به فن تقویت حافظه پرداخت سیمونیدس بود. Aelian, *Hist. Anim.* 6. 10 and Amm. Marcell. 16. 5. 8 از او و سیمونیدس نام می‌برند که تارانت هر دو را در ویرایش هیپیاس بزرگ xxvii نقل کرده‌است.

چیز را از زبان خود هیپیاس نقل می‌کند):[1]

ممکن است برخی از مطالب آن را اورفئوس گفته باشد، برخی دیگر از آن موسائیوس Musaeus است، پاره‌ای دیگر را هسیود و هومر گفته‌اند، و مقداری را نیز شاعران و نثرنویسان یونانی و غیر یونانی بیان کرده‌اند. من فقط مهم‌ترین مطالب این بزرگان را برگرفته‌ام و از مجموع آنها این کتاب تازه و جامع را به حاصل آورده‌ام.

تنها تکه‌ای که از آن به دست ما رسیده است مربوط به تارگلیا اهل ملطیه Thargelia of Miletus است، «زن خردمند و زیبایی» که چهارده شوهر داشت.

کشف ریاضی‌ای را نیز به هیپیاس نسبت می‌دهند که اگر صحیح باشد، همان‌طور که کی. فریمن K. Freeman می‌گوید (*Companion*, 385) «او را از دیگر سوفسطاییان ممتاز می‌کند و در ردیف مکتشفان علمی قرار می‌دهد.»

این کشف معادله‌ای بود که درجه دوم quadratirix (πετραγωνίζουσα) نامیده می‌شود، و همان‌طور که از اسم آن پیداست در تربیع دایره، و نیز در تقسیم زاویه به سه قسمت مساوی یا به هر نسبت خاصی

---

۱. پاره‌ی ۶ از کلمنت، کشکول، ۶، ۱۶ (II, ٤٣٤ St.). کلمنت نقش خودش را نادیده می‌گیرد و آن را به صورت نقل قول مستقیم بیان می‌کند. (منظور او این است که یونانیان دزدهای ادبی اصلاح‌ناپذیری هستند.) عبارت ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαβάροις [= نویسندگان یونانی و غیر یونانی] جالب است. همان‌طور که نستله می‌گوید (*VMzuL.* 364)، حتی اگر هیپیاس آثار غیر یونانی را به صورت دست دوم، شاید از طریق هکاتایوس، هم برگرفته باشد، باز هم با این ادعای تکراری ولی غیر محتمل ناسازگار خواهد بود که یونانیان جز به زبان خود آشنایی نداشتند. در مورد اسناد آن ر. ک. پاره‌ی ۴ (آتنایوس ۶۰۸ و بعد).

به کار می‌رود.[1] پروکلوس وقتی آن را به هیپیاس نسبت می‌دهد، مضاف‌الیه «الیسی» را نمی‌آورد، و چون افراد زیادی به این نام وجود دارند (در *Real-Encyclopädie* نام هیجده تن آمده است)، برخی‌ها در این نسبت تردید کرده‌اند؛ به نظر آنها باور کردنی نیست که کسی که در هر شاخه‌ای از علوم نظری و عملی کار کرده است بتواند چنین اثر اصیلی را در یک زمینه به وجود آورد. استدلال دیگران این است که پرودیکوس قبلاً در همین کتاب قضیه‌ی مامرکوس را به هیپیاس الیسی نسبت داده است، و اگر در این جا فرد دیگری را در نظر داشت باید به آن تصریح می‌کرد. این سخن زیاد قانع کننده نیست (مخصوصاً اینکه وی عبارت مربوط به مامرکوس را تقریباً ۲۰۰ صفحه‌ی Teubner قبل از اولین موردی آورده است که به معادله اشاره می‌کند)، اما جدیدترین دیدگاه‌ها مؤید این نسبت هستند.[2]

گروته می‌گوید (*History*, 1888 ed., VII 63 f.) افلاطون، با وجود آن همه «طنز و تمسخرِ اهانت‌آمیز»، هرگز هیپیاس را، به نقض «قانون یا کارهای خلاف اخلاق» متهم نمی‌کند، در حالی که در مورد برخی سوفسطاییان دیگر چنین کرده است. هیپیاس در هیپیاس بزرگ (۲۸۶ a) از گفتار تروایی سخن می‌گوید که در اسپارت ایراد کرده است و قصد دارد در

---

۱. یگانه منبع ما، پروکلوس، اقلیدس، صص ۲۷۲ (= هیپیاس، پاره‌ی ۲۱) و ۳۵۶ فریدلندر Friedländer است که به اودموس ارجاع می‌دهد.

۲. از جمله‌ی مخالفان، ویلاموویتس (*Platon*, 1, 133, n. 3) و اشمید (*Gesch.* 54 f.) هستند. بیورنبو Björnbu در *RE*, VIII, 1708 f.، چهار اعتراض بر صحت انتساب آن بر هیپیاس ذکر می‌کند و هیچ‌یک از آنها را قانع کننده نمی‌داند؛ ولی به این مطلب اشاره نمی‌کند که سیمپلیکیوس در تفسیر بر طبیعیات ارسطو، ۵۴ و بعد؛ که مفصل‌ترین گزارش را در کوشش‌های انجام یافته برای تربیع دایره عرضه کرده است، هیچ اشاره‌ای به هیپیاس نکرده است. این مسئله حایز اهمیت است. هیث *Hist. Gr. Math.* I, 23, Heath انتساب این اثر را به هیپیاس قبول دارد. درباره‌ی جزییات معادله‌ی درجه دوم ر. ک. Freeman, *Comp.* 386-8، یا Bjornbo, *loc. cit.*.

آتن نیز تکرار کند. موضوع **ان گفت و گوی** میان نستور Nestor و نئوپتولموس Neoptolemos است **که (همان‌طور که** گروته می‌گوید) از وی می‌پرسد «جوانان باید چه طرحی در **زندگی** داشته باشند تا به آرزوهای نیکوی خویش برسند»؛ و به نظر گروته **اهداف عالی** اخلاقی آن احتمالاً هم سطح با خطابه‌ی انتخاب هراکلس **پرودیکوس** است. شاید این‌طور باشد شاید هم نباشد (ما از محتوای آن **هیچ اطلاعی** نداریم)، ولی در هر حال مطالب زیادی از هیپیاس نقل شده است که براساس آنها می‌توان او را متفکر اخلاقی واقعی‌ای دانست. او از کسانی بود که قانون و طبیعت را ضد هم می‌دانستند و در زمینه‌های اخلاقی و انسانی، و نه خودخواهی و جاه‌طلبی، جانب طبیعت را می‌گرفتند. هیپیاس به نوعی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی درباب قانون معتقد بود: قانون مدوّن، چون نتیجه‌ی توافق انسان‌هاست و همیشه تغییر می‌پذیرد، نمی‌تواند معیارهای رفتاریِ کلی و ثابتی را فراهم کند. چنین قانونی ممکن است به صورت «جباری درآید که خود را بر طبیعت تحمیل می‌کند». همچنین او معتقد بود قوانین نانوشته‌ای وجود دارد، که منشأ الهی و اطلاق کلی دارند؛ پرستش خدایان و احترام به والدین نمونه‌هایی از این قوانین هستند. لازمه‌ی اعتقاد به قوانین کلی و طبیعی (به نظر هیپیاس، قوانین طبیعی و الهی در اصل یک چیز هستند)، قبول وحدت بنیادی نسل بشر است؛ دسته‌بندی‌های آنها فقط از ناموس نشأت می‌گیرد، یعنی از قانون مدون و از عادت‌ها و قراردادهای جا افتاده، ولی نادرست (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۹۴ و بعد).

سخن آخر اینکه در مورد دیدگاه‌های اخلاقی او ملاحظاتی درباره‌ی حسادت و سعایت در دست است که پلوتارک نقل کرده است.[1] به نظر

---

۱. پاره‌های ۱۶ و ۱۷. درواقع منبع ما در این مورد استوبائیوس است؛ او این مطالب را در کتابی از پلوتارک، درباره‌ی سعایت، دیده است که اکنون در دست نیست.

هیپیاس، دو گونه حسادت وجود دارد، که یکی صحیح است و دیگری غلط. حسادت بر ستایش انسان بد درست است، ولی در مورد انسان‌های خوب جایز نیست. به علاوه افراد حسود از دو جهت رنج می‌برند: نه تنها مانند همه‌ی انسان‌های دیگر از مشکلات و ناکامی‌های خود در زحمت‌اند، بلکه توفیقات دیگران نیز برای آنها مایه‌ی عذاب است. هیپیاس سعایت را یک وَبال می‌داند زیرا قانون هیچ کیفری برای آن، مثلاً از نوع کیفر دزدی، وضع نکرده است، اگرچه آن در واقع دزدی بهترین شیء زندگی، یعنی دوستی و نیکخواهی (فیلیا)، است. طبیعتِ مخفیانه‌ی سعایت، آن را به صورتی بدتر از غارت آشکار درمی‌آورد. آنچه نمونه‌ای انضمامی از انتقادهای او از نوموس است، و او، دست کم از این حیث، باید قوانین امروز را پیشرفته‌تر از قوانین آن زمان بداند.

۵. آنتیفون

نام آنتیفون، به ویژه در آتیکا، بسیار رایج بوده است،[۱] و تشخیص هویت آنتیفون **سوفسطایی** که دیدگاه‌های او را در بخش‌های پیشین این کتاب بررسی کردیم، موضوع مباحث تحقیقی بی‌پایانی بوده است. سوآل اصلی این است که آیا او همان آنتیفونِ خطیبِ راموس Rhamus است که توسیدید از زمره‌ی **چهارصد** تن می‌داند و مجموعه‌ای از تمرین‌های سخنوری به نام تترالوگوی و سه سخنرانی جدلی نیز از وی باقی مانده است. ابهام مسئله هنگامی بیشتر می‌شود که از آنتیفون به عنوان شاعری تراژدی‌پرداز، و مؤلف کتابی درباره‌ی رؤیاها، و نیز با وصف فالگیر سخن به میان می‌آید. از این رو هاینیمن می‌گوید (*N. u. Ph.* 134): «بی‌تردید باید آنتیفون **سوفسطایی**، آنتیفون سخنور متنفذ و آنتیفون تراژدی‌سرا را سه شخص متفاوت بدانیم.» حتی گفته‌اند دو اثرِ درباره‌ی حقیقت و درباره‌ی هماهنگی را دو نفر داشته

---

۱. فی‌المثل افلاطون برادری ناتنی به نام آنتیفون داشته است که محاوره‌ی پارمنیدس را از زبان وی نقل می‌کند. بلاس (*Att. Bereds.* 2 I, 93 ff.) شش نفر را، غیر از آنتیفون سخنور، به این نام باز می‌شناسد (خلاصه‌ی آن در Loeb Plut. vol. x, 346 note d آمده است).

است.[1] در هر حال باید یک مطلب را همیشه در ذهن داشته باشیم: آنچه در منابع، با وصف «آنتیفون سوفسطایی» آمده است برای تشخیص سوفسطایی از سخنور کافی نیست، زیرا در آن زمان کلمه سوفیستس به طور مساوی به هر دو [ی سوفیست و سخنور] اطلاق می‌شد. اُریگن Origen می‌گوید آنتیفونی که کتاب دربارهٔ حقیقت را نوشت به سخنوری اشتهار داشته است (آنتیفون، پارهٔ ۱۲). این مسئله، از نظر تاریخ فلسفه، اهمیت زیادی ندارد، و بررسی آن به یک یادداشت (صص ۵-۲۴۱ کتاب حاضر) موکول شده است.

در این جا با آثار خطابی، نویسندهٔ آنها هر کسی باشد، کاری نداریم. دربارهٔ وضع زندگی آنتیفونِ سوفسطایی (اگر غیر از آنتیفونِ سخنور بوده باشد) چیزی نمی‌توان گفت، و از تاریخ زندگی وی نیز اطلاع دقیقی نداریم، اگرچه او یقیناً معاصر سقراط بوده است. می‌گویند (پلوتارک مجعول، زندگی سخنوران، ۸۳۲ و بعد) آنتیفون سخنور در هنگام جنگ‌های ایران متولد شده است و اندکی جوان‌تر از گرگیاس بوده است؛ این سخن با یکی بودن آن دو منافات ندارد.[2] در محاورات افلاطون ذکری از آنتیفون به میان

---

۱. اشمید می‌گوید: «احتمال قوی آن است Die grösste wahrscheinlichkeit spricht dafür» (*Gesch.* 100) هر دو را آنتیفون سوفسطایی نوشته است. نستله (*VMzuL*, 1942, 387 f.) بدون اشاره به اشمید، با تکیه بر عبارت برگزیده‌ای می‌گوید: «احتمال قوی آن است Es spricht daher die grösste wahrscheinlichkeit dafür»، که هماهنگی را آنتیفون سوفسطایی، یعنی مؤلف حقیقت، ننوشته است بلکه آنتیفون سخنور مؤلف آن است.

۲. دربارهٔ تعیین تاریخ تألیف آثار آنتیفون سوفسطایی کوشش‌های زیادی صورت گرفته است. تاریخ .Π ὁμ [= دربارهٔ هماهنگی] را، بر پایهٔ دلیل نسبتاً ضعیف «انعکاس» آن در اوریپید (Altwegg and J. H. Finley)، ۴۴۰ دانسته‌اند؛ و .Π ἀλ [= دربارهٔ حقیقت] حدود ده سال پس از آن، باز هم به دلیل بازتاب‌های نظریات اخلاقی او در نمایشنامه‌ها، به علاوهٔ تحلیل آلی Aly از رابطهٔ اثر ریاضی او و معاصرینش. ر. ک. Greene, *Moira*,

نیامده است؛ زیرا افلاطون، همان‌طور که اشمید (*Gesch.* 159) گفته است، احتمالاً آنتیفون را شخصیتی درجه دوم می‌دانست.

مسئله‌ی دیگری که باید در این‌جا مطرح کنیم این است که دیلز ـ کرانتس بیست و نه پاره را تحت عنوان درباره‌ی هماهنگی دسته‌بندی کرده‌اند، که بی‌تردید معدودی از آنها به این اثر تعلق داشته است، و هیچ یک از آنها به موضوع هماهنگی مربوط نیست.[1] صحت انتساب آنها را می‌توان از سخنان اشمید (*Gesch.* 163, n. 1) فهمید، که می‌گوید چون برخی از آنها (که در استوبائیوس آمده‌اند) در قالب حکمت و مثل هستند، و یامبلیخوس در زندگینامه‌ی آنتیفون (رامنوسی) می‌گوید اثر او درباره‌ی هماهنگی شامل مجموعه‌ای از امثال (گنومولوگویای) بود، می‌توان این پاره‌ها را با اطمینان به همان کتاب آنتیفون نسبت داد. حتی اگر بتوانیم چنین نسبتی را بپذیریم،

هاینیمن (*N u. Ph.* 141 f. & 232 & n. 2, and 236 & n. 94)، علاوه بر استدلال‌های قبلی، به سبک نگارش پاره‌های پاپیروس استناد می‌جوید و حدود ۴۲۰ را برای Π. ὰλ. تعیین می‌کند. او قبول ندارد که این اثر در ابرها در ۴۲۳ مورد ریشخند قرار گرفته باشد. آنتیفون البته «سوفیستی نبود که آریستوفانس به طور خاص او را مد نظر داشته باشد»، اما او همچون پروتاگوراس (و شاید دیگران) در اخلاق سوفیستی‌ای سهیم بود که می‌توانست هدف حمله‌ی آریستوفانس واقع شود. اشمید (*Gesch.* 159) می‌گوید: تاریخ نگارش گفت و گوی سقراط با آنتیفون به وسیله‌ی کسنوفون را باید دهه‌ی آخر آن قرن دانست (یعنی پس از مرگ سخنور) و زمان نگارش آثار خود او را هم از دهه‌ی سی‌ام به بعد قرار داد.

۱. بعضی‌ها گمان کرده‌اند آنتیفون از این کلمه (که در هیچ یک از پاره‌ها نیامده است) هماهنگی درونی را قصد کرده است (یعنی چیزی که پس از وی افلاطون، و قرن‌ها بعد یامبلیخوس τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην نامیدند، به نقل استوبائیوس، ۲، ۳۳، ۱۵)، و این مفهوم را با تأکید وی بر σωφροσύνη و تسلط بر نفس مطابق دانسته‌اند. ر. ک. به اشتنتسل در *RE*, suppl. IV, 40 f. نسبته این برداشت را قبول ندارد (*V Mzul.*, 381) ولی پراشتر (Ueberweg-P. 129) هر دو شیوه را می‌پذیرد.

کلمه‌ی گنومولوگیا کمک زیادی بر ما نمی‌کند تا آنها نشانِ تفکر اصیلِ خود وی بدانیم، اما عملاً در اصالت این مثل‌های گلچین ادبی جان استوبی John of Stobi (در این کتاب دوازده مورد از آن مثل‌هاست که قبل از هر یک از آنها ترکیب «از آنتیفون» آمده است) تشکیک کرده‌اند. به عقیده‌ی هولاک (419 ,*LT*) مقایسه‌ی آنها با پاره‌های پاپیروس بطلان همه را روشن می‌سازد، پاره‌ی ۴۹ را می‌توان از این حکم مستثنی کرد.[1] از سوی دیگر دبلیو. سی. گرین (*Moria*, 239) می‌گوید هیچ‌گونه سازگاری واقعی میان آموزه‌های اخلاقی پاره‌های هماهنگی و پاره‌های حقیقت که در پاپیروس‌ها هستند وجود ندارد.[2] بی‌تردید اکثر «پاره‌های منسوب به هماهنگی از فرهنگ Harpocration برگرفته شده‌اند و سخنان واحدی هستند.[3] سه مورد از آنها (پاره ۷-۴۵) مربوط به قبایل افسانه‌ای هستند، یعنی به اسکیاپودها Sciapods و ماکروسفال‌ها [کله گنده‌ها] Macrocephali و ساکنان زیر زمین

---

۱. این پاره به مسئله‌ی ازدواج مربوط است، و به نظر هولاک با نگرش آنتیفون هماهنگی دارد، به شرط آنکه فرض کنیم نویسنده‌ی متأخری نوشته‌ی او را با «تأملات اخلاقی برگرفته از مدئا و فایدون» درهم آمیخته است. عبارت‌هایی در آن هست که هر دو اثر را به خاطر می‌آورد (به نظر برخی‌ها، اوریپید تحت تأثیر آنتیفون بوده است)؛ و (همان‌طور که هولاک نیز می‌گوید) سازگاری زیادی میان آن و پاره‌های ۷-۲۷۵ دموکریتوس دیده می‌شود، ولی این نظر مانع از آن نشده است که او عبارت را مورد تدقیق قرار دهد و با اطمینان به اینکه ما اندیشه‌ی آنتیفون را می‌دانیم به تشخیص صحیح از سقیم بپردازد.

۲. تردیدی نیست که این دو اثر یکی نبوده‌اند، ولی، همان‌طور که هولاک (همان، ٤١٨) به جا می‌گوید، باید تا حدودی به خاطر داشته باشیم که عناوین آثار ماقبل افلاطونی از مؤلف آنها نیست بلکه پژوهشگران اسکندرانی، با در نظر گرفتن آکادمی و لوکیوم و دیگر مدارس، این نام را برگزیده‌اند.

۳. مقدار حیرت‌انگیزی از این پاره‌ها مبتنی بر فقرات Harpocration هستند، مخصوصاً پاره‌های ۸-۴، که هیچ توجیهی برای اعتقاد آنتیفون به این نظریه‌ی الیایی فراهم نمی‌سازند که همه اشیا، و تجربه‌های حسی (دیدن و شنیدن و غیره) توهمی بیش نیستند؛ کاری که فریمن درصدد انجام آن است (*Comp.* Untersteiner, *Soph.* 258, n. 5 مقایسه کنید 395).

یا تروگلودوت‌ها Troglodytes، و پاره‌ی ۴۸ («انسان خود را بیش از سایر حیوانات خداگونه می‌نامد») به مطالب مردم‌شناختی مربوط است.[1] پاره‌ی ۵۲ ملاحظه‌ی «فلسفی» این نکته است که شما نمی‌توانید زندگی را مانند حرکت مهره‌بازی به عقب برگردانید،[2] بقیه‌ی پاره‌ها به شیوه‌ای معمولی به توضیح تأمل نابجا (۵۵) و به معاشرت با افراد چاپلوس به جای برگزیدن دوستان واقعی می‌پردازد (۶۵). پاره‌ی ۶۳ می‌گوید «هرگاه آنها دیاتسیس (انتظام یا ترتیب) را بفهمند گوش می‌دهند»، و مومیگلیانو در مقاله‌اش در (1930) *Riv. di filol.* براساس این پاره، و پاره‌هایی چند از حقیقت، بازسازی جالب و بسیار محتملی از آموزه‌ی بنیادی‌ای به دست می‌دهد که زیربنا و توحید بخشِ فلسفه‌ی آنتیفون درباره‌ی جهان و انسان است. در پاره‌ی a ۲۴ می‌خوانیم: «آنتیفون واژه‌ی دیاتسیس را برای ذهن (γνώμη) یا عقل به کار می‌برد... او در کتاب دوم درباره‌ی حقیقت آن را به معنای منظم ساختن جهان (διακόσμησις) درنظر می‌گیرد»؛ و در پاره‌ی ۲:

---

۱. با توجه به بحث فوتیوس Photius باید θεειδέστατον درست باشد نه θεαιδέστατον («خدا ترس») (Nestle *VMzuL*, 382). به نظر مومیگلیانو، آنتیفون در پاره‌های ۷-۴۵ کسانی را مثال می‌آورد که زندگیشان بیش از همه به حالت طبیعی نزدیک بوده است یعنی همان چیزی که آرمان اوست (*Riv. di filol.* 1930, 129)؛ ولی آلتوک Altwegg می‌گوید (ر. ک. Grecne*Moira*, 233, n. 78) آنها «نمونه‌هایی از شرارت انسان» هستند. (قبلاً به هر دو نظر اشاره کرده‌اند، Nestle, *VMzuL*, 382, n. 50.) بیگنون (*studi*, 86) آنها را با این سخن آنتیفون در *O. P.* 1364 مرتبط می‌داند که بین یونانیان و بیگانه‌ها هیچ تفاوتی وجود ندارد: به نظر او، شاید منظور آنتیفون نشان دادن این نکته بوده است که حتی در میان غیر متمدن‌ترین مردم بیگانه نیز آثاری از انسانیت و زندگی اجتماعی به چشم می‌خورد. از اسامی موجود در Harpocration نمی‌توان به سود هیچ یک از این حدس‌ها استفاده کرد.

۲. از Harpocration. استوبائیوس که گلچین کننده‌ی زبردستی است روایت مفصل‌تری از این مطلب را از زبان سقراط نقل می‌کند! ر. ک. Untersteiner, *Sof.* IV, 131.

«کار عقل (γνώμη) در همه‌ی انسان‌ها کنترل جسم از حیث سلامت و بیماری و موارد دیگر است.» پاره‌ی ۱۴ نیز در همین راستاست: «اگر از مواد لازم بی‌بهره باشد، خیلی چیزهای خوب را به طرز بدی تنظیم می‌کند (διαθεῖτο)». (فاعل جمله را عموماً طبیعت می‌دانند، اما با این توضیح می‌توان آن را عقل یا γνώμη دانست.) استنباط مومیگلیانو این است که آنتیفون در هر دوی طبیعت و انسان یک اصل فعال عقلانی را در کار می‌دانست، و برداشت او را بی‌تردید می‌توان متأثر از نوس آناکساگوراس دانست.[1] به نظر من تلفیق میان این استنباط و انکار مشیت (پاره‌ی ۱۲) که به او نسبت می‌دهند با مشکلاتی مواجه است، ولی نمی‌توان امیدوار بود که با این پاره‌های ناقص، بصیرتِ کاملی در مورد اندیشه‌ی او به دست آوریم. به نظر خود مومیگلیانو این اصل فعال، که در صورت فقدان آن کاملاً *natura naturans* خودکار خواهیم داشت، بایستی متمایز از موجود مستقل متعالی‌ای باشد که در پاره‌ی ۱۰ مذکور است، و اینک می‌توان دریافت که راه حل مورد نظر در این امکان نهفته است (زیرا نمی‌توان گفت آشکارا در آن هست).

سه مورد از پاره‌های برگزیده‌ی استوبائیوس، دارای نشان فلسفه‌ی بدبینی عمیقی هستند. پاره‌ی ۴۹ به ازدواج مربوط است (ر. ک. ص ۲۳۲، یادداشت ۱ کتاب حاضر). اگر زنی ناشایست از آب درآید جدایی از وی طاقت‌فرساست و موجب دشمنی دوستان می‌شود، ولی نگه داشتن او نیز دردناک است. زنِ خوب مایه‌ی دلخوشی و آسایش است، اما درد و رنج نیز در گوشه و کنار کمین کرده است. تأمین سلامت و نیازمندی‌های روزمره و آبروی خودِ فرد، بسی مایه‌ی دردسر است، و وقتی که مورد دو تا شد تکلیف نیز مضاعف می‌گردد. فقط نگرانیِ بچه‌ها برای والدین باقی می‌ماند؛ آنها به

---

۱. پیش از این به دلبستگی آنتیفون به کیهان‌شناسی و فلسفه‌ی طبیعت اشاره کرده‌ایم (ص. ۸۱ و بعد کتاب حاضر).

زودی بال و پر می‌گیرند و از پیرامون شما متفرق می‌شوند. پاره‌ی ۵۱ می‌گوید زندگی مانند یک روزه نگهبانی است که در پایان روز نوبت جانشینان ما می‌رسد و ما مرخص می‌شویم؛ و پاره‌ی ۵۳ کاملاً به تقبیح آن می‌پردازد: زندگی، هیچ عظمت و شرافتی ندارد عمری است کوتاه، ضعیف، مختصر و پیچیده به آلام دردناک. پاره‌های ۵۳ و a ۵۳ به انتقاد از طمعکاران و کسانی می‌پردازد که طوری زندگی می‌کنند که گویی مقدمه‌ای برای زندگی دیگر فراهم می‌سازند، و بدین ترتیب فرصت را از دست می‌دهند (در پاره‌ی ۷۷ «زمان را ارزشمندترین چیزی» می‌داند که «انسان هزینه می‌کند»)، و پاره ۵۴ فقط داستان ازوپ Aesop را در این مورد بازگو می‌کند و این نتیجه را می‌گیرد که اگر خداوند به انسان ثروت دهد، ولی عقل ندهد، درواقع او را از هر دو محروم ساخته است. پاره‌های ۶۲ و ۶۴ مطالب پیش پا افتاده‌ای هستند (اولی می‌گوید دوستان در ساختن شخصیت پایدار انسان مؤثرند و براساس دومی دوستان قدیم لازم‌تر از دوستان نوپا هستند). پاره‌ی ۵۸، که قبلاً (ص ۱۸۱) مورد اشاره قرار گرفت، اهمیّت بیشتری دارد؛ این پاره هشدار می‌دهد که که بی‌بند و باری در برابر هوس‌های آنی ممکن است بیش از خویشتن‌داری موجب زحمت شود. (اشتیاق یک جوان به ازدواج، و در مقابل آن، تعدی وی به ناموس یک همسایه را می‌توان به عنوان مثال ذکر کرد.) پاره‌ی ۵۹ نیز در این راستا قرار دارد که براساس آن نمی‌توان کسی را که هیچ وقت وسوسه نمی‌شود خویشتن‌دار نامید. پاره‌ی ۶۱ قوی‌ترین حربه در دست کسانی است که می‌گویند تعالیم درباره‌ی هماهنگی (که برخلاف استوبائیوس، این پاره‌ها را از آن اثر می‌دانند) با تعالیم حقیقت ناسازگار هستند، ولی مدلول آن زیاد بی‌پایه نیست. با تفسیر یک بیت[1] از سوفوکلس

---

۱. آنتیگونه، ۶۷۲. به نظر بیگنون (*Studi*, 140)، سوفوکلس از آنتیفون متأثر بوده است. ما هیچ اطلاعی نداریم.

شروع می‌شود که می‌گوید **هیچ شری بزرگ‌تر** از هرج و مرج نیست، اما سپس آن را فقط در مورد **پرورش کودکان توضیح** می‌دهد: به این دلیل است که «مردان سالمند» بچه‌ها را از اول **عادت می‌دهند** تا تحت فرمان باشند و کاری کنند که از آنها خواسته می‌شود، **تا بدین‌طریق** نگذارند، وقتی آنها بزرگ شدند و واقعیات را به **گونه‌ای دیگر یافتند**، زیاد متحیر نگردند. اهمیت آموزش و پرورش خوب از این‌جا معلوم می‌شود (پاره‌ی ۶۰)، زیرا پایانِ خوب همیشه به دنبال آغازِ خوب می‌آید.

اگر ما این پاره‌ها، یا لااقل برخی از آنها، را که نشان خاصی دارند، اصیل بدانیم، بی‌تردید باید بپذیریم که آنتیفون، نسبت به آن زمان، روانشناس بزرگی بوده است. او یقیناً جلوتر از این نظریه‌ی تربیتی بود که می‌گفت: «آنگونه که دوست داری عمل کن»، نظریه‌ای که ورد زبان روشنفکران دهه‌ی ۱۹۳۰ بود؛ و می‌دانست که این نظریه هیچگونه آمادگی‌ای برای زندگی دوران بزرگی و مسئولیت به وجود نمی‌آورد، و اگر انسان‌ها از نظم حاکم بر جامعه پیروی نکنند با تجربه‌های تلخی روبه‌رو خواهند شد. فلسفه‌ی زندگی او، لذت‌گرایی‌ای اصلاح شده و عقلانی بود. هر کس باید سعی کند از این هستی ناقص و مختصر، حداکثر لذت را ببرد و تا حد امکان از آلام آن برکنار باشد، و در جامعه‌ای که انتظام ندارد، و هر کسی می‌تواند مطابق هوس‌های آنی خود عمل کند، و در هر فرصتی بر اطرافیان خود بتازد، نمی‌توان به این هدف دست یافت. چنین رفتاری به دنبال خود کینه و انتقام را خواهد آورد. قبول این مطلب (همان‌طور که او در پاره‌ی a ۴۴ می‌گوید) به معنی انکار تصنعی و بد بودن قانون نیست، و با این نکته نیز منافات ندارد که کسی در این چارچوبِ قانونی زندگی کند ولی برای نیل به اهداف خود، هر کجا که احتمال مجازات و بدنامی در میان نباشد، به زیر پا نهادن قانون بپردازد.

«هنر زندگی بی‌دردِ» (τέχνη ἀλυπίας) او را بایستی در راستای

همین بیان روانشناختی ملاحظه کنیم، که در همین ارتباط باید این فرض را نیز اضافه کنم (اگرچه شاید مطلبی تفننی بوده و با شاخص‌های دقیق نقادی تحقیقی سازگار نباشد)[1] که داستانی که در زندگی سخنوران (پلوتارک مجعول، c ۸۳۳، دیلز ـ کرانتس A ۶) هست بر پایه‌ی این حقیقت استوار است که همان آنتیفون، درباره‌ی حقیقت را نوشته است.[2] اگر چندین نفر به نام آنتیفون داشته باشیم، یحتمل نویسنده آنها را از هم تشخیص نداده است. سخن او در مورد آنتیفون رامنوسی است؛ وی پس از بیان اینکه شصت خطابه به او نسبت داده‌اند می گوید او همچنین تراژدی‌هایی پرداخته است و

---

۱. یکی از منتقدان ادبی، جلد ۱ کتاب مرا، به علت نقل بدون توضیح گزارش سیسرون مبنی بر اینکه آناکساگوراس وقوع زمین‌لرزه‌ای را برای مردم اسپارت پیش‌بینی کرد، به شدت مورد انتقاد قرار داد؛ به گفته‌ی او شاید آناکساگوراس این کار را به شیوه‌ای انجام داده است که (به نقل *The Times*) امروزه نیز در یونان مرسوم است. من اعتراف می کنم که تصور کردم در این موضوع نسبتاً کم اهمیت، خوانندگان، بیشتر مایلند اطلاعی درباره‌ی شایعات مربوط به لک‌لک‌ها داشته باشند بدون آنکه به ارزیابیِ (امروزه غیرممکن) سخن سیسرون علاقه‌ی زیادی نشان دهند.

۲. اچ. ان. فولر H. N. Fowler (Leob Plut, X, 347 n.) و بسیاری دیگر معتقدند که منظور همان آنتیفون سوفسطایی بوده است. منبع دیگری دراختیار نداریم جز اینکه فیلوستراتوس ، باز هم در شرح زندگی آنتیفونِ رامنوسی، می گوید او «یک دوره سخنرانی غم‌زدا (νηπενθεῖs) ایراد کرد، و مدعی شد که هیچ کس نمی‌تواند مصیبت دردناکی برای او ذکر کند که او نتواند از ذهنش بیرون کند.» «ادبیات تسکینی» بعدها شاخه‌ی مستقلی گردید (مقایسه کنید Greene, *Moria*, 232)، و فرض خیلی‌ها این بوده است که کلمه‌ی τέχνη در τ. ἀλυπίαs به معنی اثر مکتوبی بوده است، که آلتوگ حتی آن را با Π. ὁμονοίαs (اشتنتسل «irrig = غیر واقعی»، دیلز ـ کرانتس «haltos = فریب») یکی می گیرد، اما مفاد آن، احتمال مذکور را خیلی ضعیف می‌سازد، و در افلاطون (مهمانی ۱۸۶ e). συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην را به معنی «هنر ما (پزشکان) را بنیان نهاد» می‌گیرد». (مقایسه کنید συνεστήσατο در پلوتارک مجعول.) موریسون (*Proc. Camb. Ph. Soc.* 1961, 57) احتمال می‌دهد که «کلینیک» در اصل یک ابتکار طنزآلود همچون *phrontisterion* در ابرها بوده است.

«فن بی‌دردی را به وجود آورده است که می‌توان آن را با فن مداوای طبی بیماران مقایسه کرد. آنتیفون در کورنیت اثالی در نزدیکی میدان شهر آماده ساخت و اعلام کرد که می‌تواند. بیماران را به وسیله‌ی سخن درمان کند. او پرسش‌هایی از بیماران در مورد علل ناراحتی‌شان به عمل می‌آورد و موجب آرامش آنها می‌گردید.» اینکه آنتیفون اولین کلینیک روان درمانی را افتتاح کرد با برخی بیانات مربوط به او سازگار است، از جمله این سخن که تخنه‌ی او اثر مکتوبی بوده است. در هر حال به نظر آنتیفون ریشه‌های بیماری‌های جسمانی را باید در روح جست و جو کرد (پاره‌ی ۲)؛ او گاهی این بیماری‌ها را راه گریزی از زندگی فعال می‌دانست (پرکسیس، پاره‌ی ۵۷). سفارش آنتیفون به خویشتن‌داری و پرهیز از ارضای امیال و هوس‌های آنی، با فلسفه‌ی لذت‌گرایی حسابگرانه‌ی او همسو است و آرمان آن، امری منفی است، یعنی رهایی از درد و رنج. بیگنون (*Studi*, 83) این حالت آرامش‌خواهی (آلوپیا) را به حق با ایوتومیای دموکریتوس و آتاراکسیای اپیکوروس مقایسه می‌کند، و می‌گوید لذت‌گرایی سودانگارانه، بی‌تردید مبنای اخلاق آنتیفون بود، اما این دو فیلسوف نیز به شکل معتدل‌تری بر همان اصل معتقد بودند.

درباره‌ی آموزه‌های اخلاقی کتاب حقیقت، که در فصل‌های پیشین توضیح دادیم و در این بخش نیز اشاراتی به آن داشتیم، باید به خاطر داشته باشیم که مبنای آن، تمایز صریح میان فوسیس و نوموس و جانبداری از فوسیس است. طبیعت ما را وا می‌دارد که از درد بپرهیزیم و در پی بیشترین لذت باشیم، زیرا درد زیانبار است و لذت سودمند. بنابراین انسان باید تا آن‌جا از قراردادها و قوانین پیروی کنیم که زیر پا نهادن آنها، برای نیل به لذت فوری، موجب رنج بیشتر در قالب عقاب یا عتاب خواهد شد. (هیچ توصیه‌ای برای از بین بردن قوانین و سنت‌ها از طریق شورش علنی وجود ندارد.) مطلب دیگر اینکه از نظر طبیعی هیچ تمایزی میان طبقات و نژادها

وجود ندارد. ممکن است آنچه ما از کتاب همآهنگی می‌دانیم نشان تأکید دیگری دانسته شود، اگرچه مطلبی متضاد با محتوای حقیقت ندارد، ولی هیچ چیز مانع از این فرض نیست که هر دو کتاب را یک فرد در دوره‌های متفاوتی از زندگی خویش نوشته باشد. درواقع، با وجود کوشش‌های فراوانی که صورت گرفته است، پاره‌های مقبول این اثر، یا گواهی‌های مقبول درباره‌ی محتویات آن، برای فراهم ساختن مبنای هیچ استدلال استواری کافی نیست.

لازم نیست دیدگاه‌های زبانشناختی او را تکرار کنیم؛ این دیدگاه‌ها نیز مانند اخلاق او، و همگام با آن، مبتنی بر تضاد نوموس ـ فوسیس است (ص ۸۳ و بعد) و با هستی‌شناسی‌ای مرتبط است که در آن، واقعیت و نمودارها ـ هر دو ـ مقبول هستند (صص ۸۰ و بعد). تاکنون فقط به برداشت جالب وی از زمان اشاره نکرده‌ایم (پاره‌ی ۹)؛ به نظر او زمان وجود جوهری ندارد، بلکه برداشتی ذهنی یا وسیله‌ای برای اندازه‌گیری است.[1] سعی او برای تربیع دایره به روش تخلیه exhaustion نیز شایان ذکر است. ارسطو از این روش به علت مبتنی نبودن بر اصول هندسی انتقاد می‌کرد.[2]

---

۱. این اولین تعریف یونانیان از زمان است که باقی مانده است، زیرا آنچه به آرخوتاس Archutas نسبت می‌دهند (یامبلیخوس، به نقل سیمپلیکیوس، تفسیر طبیعیات، ۷۸۶، ۱۱)، اگر هم اصیل باشد، اندکی سپس‌تر است. ارسطو (طبیعیات، ۲۱ a ۲۲۳) نیز تردید دارد که زمان بتواند در صورت فقدان موجودات عاقل وجود داشته باشد، زیرا، به گفته‌ی وی، زمان فقط توالی است، ولی «توالی در آن‌جاست که شمارشی در کار باشد» (همان ۲ b ۲۱۹)، و اگر شمارنده‌ای نباشد هیچ چیزی نمی‌تواند شمرده شود. او همگام با آنتیفون می‌گوید: زمان یک اندازه است («اندازه‌ی حرکت یا سکون»، همان ۳۲ b ۲۲۰، ۲۲ b ۲۲۱)، اما رابطه‌ی میان زمان و حرکت نیز دو طرفه است: «ما نه تنها حرکت را با زمان اندازه می‌گیریم بلکه زمان را نیز با حرکت می‌سنجیم، زیرا آن دو به وسیله‌ی یکدیگر تعریف می‌شوند» (همان ۱۴ b ۲۲۰).

۲. طبیعیات، ۱۴ a ۱۸۵. این مطلب را سیمپلیکیوس (تفسیر طبیعیات، ۱۵۴؛ ر. ک. آنتیفون، پاره‌ی ۱۳ دیلز ـ کرانتس) به تفصیل توضیح داده است، و خلاصه‌ای

از توضیح او را فریمن در *Comp.* 397 آورده است.

یادداشت تکمیلی:
هویت آنتیفون

هرموگنس (قرن ۳ میلادی، دیلز ـ کرانتس A ۲) اولین نویسنده‌ای است که می‌گوید (دو نفر به نام آنتیفون وجود داشته‌اند، اگرچه به گفته‌ی وی دیدوموس Didymus حدود ۲۰۰ سال پیش از وی چنین عقیده‌ای داشته است. افراد زیادی به این نام بوده‌اند، ولی «دو تن از آن‌ها به کار سوفسطایی گری اشتغال داشته‌اند»، (الف) آنتیفون سخنور، که خطابه‌هایی در زمینه‌ی قتل و کشف جرایم، در زمینه‌ی سیاست، و زمینه هایی از این قبیل تصنیف کرد، (ب) کسی که، در ضمن پیشگو و خواب‌گزار بودن، مؤلف کتاب‌های درباره‌ی حقیقت، درباره‌ی هماهنگی، و سیاست نیز بوده است. خود هرموگنس، بر پایه‌ی اختلاف سبک این دو، می‌گوید آنها یک تن نیستند، ولی وقتی سخنان افلاطون و دیگران را می‌خواند (افلاطون، منکسنوس، a ۲۳۶، می‌گوید: آنتیفون رامنوسی آموزگار فن سخنوری بوده است)، دوباره به تردید می‌افتد. خیلی‌ها توسیدید را شاگرد آنتیفون رامنوسی دانسته‌اند که به نظر وی مؤلف خطابه‌های قضایی است، ولی به نظر

هرموگنس سبک نگارش توسیدید بیشتر به سبک کتاب حقیقت شباهت دارد. در هر حال، به نظر او باید به وجود دو آنتیفون معتقد باشیم، زیرا تفاوت میان دو دسته از آثار منتسب به این نام، فوق‌العاده زیاد است.

از میان مباحث جدید، خلاصه‌ای از بحث بیگنون را عرضه می‌کنم، که کامل‌تر و منصفانه‌تر از همه است.[1] او، پس از ذکر سخنان هرموگنس، می‌گوید عجیب است که دو فرد بسیار مشهور به این نام در آتن وجود داشته باشد و در آثار آن زمان میان این دو فرق نگذاشته باشند. به علاوه، زادگاه و نام پدر آنتیفون سخنور را گفته‌اند، ولی درباره‌ی آنتیفون سوفسطایی چیزی نگفته‌اند (گومپرتس، *S. u. R.* 58)، و پلوتارک مجعول، درباره‌ی سخنور رامنوسی، می‌گوید او با سقراط گفت و شنودهایی داشته است که کسنوفون گزارش می‌کند. اینکه کسنوفون او را «آنتیفون سوفسطایی» می‌نامد با وحدت آن دو منافات ندارد، و به نظر کرویست، او با این لقب، آنتیفون سوفسطایی و سخنور را از دیگران، از جمله آنتیفون تراژدی‌پرداز، تمیز می‌دهد.[2] ارسطو همیشه با نام «آنتیفون» از او یاد می‌کند و نیازی برای افزودن وصف دیگری نمی‌بیند. گاه‌شماری این دو مثل هم است. آنتیفون سخنور در سال ۴۱۱ مُرد (توسیدید، ۸، ۶۸)، و بحث با سقراط که

---

۱. در *Studi*, 161-74 «آنتیفون سخنور و آنتیفون سوفسطایی.»

۲. به هیچ وجه غیرممکن نیست که تراژدی‌ها را نیز یک سوفسطایی نوشته باشد، و جالب است که در یک مورد به تضاد میان نوموس و فوسیس اشاره می‌شود، که آنتیفون سوفسطایی کاملاً طرفدار آن است (پاره‌ی ۴ ناوک τέχνη κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα:). از سوی دیگر معمولاً آنتیفون تراژدی‌پرداز را (که عنوان رامنوسی دارد) با دیونوسیوس اول حاکم سیراکوز، معاصر می‌دانند، که در آن صورت باید اندکی متأخرتر از آنتیفون سوفسطایی بوده باشد (*Gnomol. Vindod.* و زندگی سخنوران، A۶ و پاره‌ی ۹ دیلز ـ کرانتس)، اگرچه ویلاموویتس بین این دو منافاتی نمی‌بیند (*Platon*, I, 84, n. 1). آنتیفون رامنوسی در ۴۱۱ کشته شد، ولی اگر آنتیفون سوفسطایی شخص دیگری بوده باشد هیچ اطلاعی از مدت زندگانی و تاریخ وفات او نداریم.

کسنوفون نقل کرده است، احتمالاً قبل از این تاریخ صورت گرفته است، زیرا افلاطون که پس از این تاریخ پیرو سقراط گردید، سخنی در این مورد نمی‌گوید. [نباید به این استدلال وقع بیشتری بنهیم.] آنتیفون سخنور در حدود ۴۸۰ متولد شد (Blass, *Att.* Bereds. 12, 94 ff.) و احتمالاً خطابه‌هایی را که هم اکنون باقی است در اواخر عمر، یعنی پس از ۴۲۷، نوشت؛ زیرا تأثیر گرگیاس در آنها دیده می‌شود. آیا می‌توان گفت که او ابتدا سوفسطایی و فیلسوف بود و سپس به سخنوری پرداخت؟ (به نظر کرویست ممکن است چنین باشد.) نشانه‌های سفسطه در آنتیفونِ سخنور نیز به چشم می‌خورد، و هر دوی آنها کلاس تشکیل می‌دادند و به تعلیم جوانان می‌پرداختند و از آنها پول می‌گرفتند (در مورد سخنور رامنوسی ر. ک. افلاطون، منکسنوس، a ۲۳۶، و در مورد سوفسطایی به کسنوفون، خاطرات، کتاب اول، فصل ششم). (مآخذ بیگنون عبارتند از کسنوفون، همان و پلوتارک مجعول، ۸۳۳ [مشکوک؟] و دیودوروس، به نقل کلمنت اسکندرانی، ۱، ۳۹۵ و ۲، D. ۶۶ و Amm. Marc. 30. 4 و پاپیروس دفاعیه‌ی آنتیفون که به وسیله‌ی نیکل، Nicole, *REG*, 1909, 55، چاپ شده است.) آنتیفونِ سخنور زندگی سیاسی فعالی داشت، و آنتیفون سوفسطایی از سقراط به علت کناره‌گیری از سیاست انتقاد می‌کرد (کسنوفون، همان).

بیگنون درباره‌ی استدلالِ سبک شناختی، که قبلاً از هرموگنس نقل شد، می‌گوید اکثر مطالبی که از آنتیفون سوفسطایی در دست داریم درواقع گویای سبک متفاوتی نسبت به آنتیفون سخنور است، ولی این معیار تا حدودی ذهنی است و یک فرد ممکن است سبک نگارش خود را در طول حیات خویش تغییر داده باشد. با این حال، استدلال تاریخی محکمی نیز وجود دارد: آنتیفون سخنور اشرافی و الیگارش کاملی بود (توسیدید، کتاب ۸، ۶۸، ۸۹، ۹۰، ارسطو، قانون اساسی آتن، ۳۲)، ولی پاره‌ی b ۴۴

سوفسطایی احساسات دموکراتیک تندی نشان می‌دهد. همچنین سخنور طرفدار جدی قوانین است، و فقرات زیادی در خطابه‌ها بر این مضمون دلالت دارند، ولی سوفسطایی شدیداً مخالف آنهاست. نتیجه‌گیری نهایی بیگنون این است که سوفسطایی و سخنور افراد متفاوتی هستند (اگرچه به نظر او کاملاً ممکن است آنتیفون سوفسطایی، پیشگو و نویسنده‌ی تعبیر خواب نیز بوده باشد).

این نتیجه‌گیری چنان قبول عام یافته است که اشتنتسل مقاله‌ی خود را در *RE* (suppl. IV. 33) بدین ترتیب آغاز می‌کند: «امروزه همه قبول دارند که آنتیفون آتنی سوفسطایی است و با سخنور رامنوسی فرق دارد»، و اونترشتاینر (*Sophs.* 228 f.) فقط به بیگنون ارجاع می‌دهد و می‌گوید «به نظر من بی‌مورد است که این مسئله را دوباره مطرح سازیم». اما جی. اس. موریسون در ۱۹۶۱ دوباره به این مسئله پرداخت و گفت: سخنوری که خطابه‌های موجود را نوشته است همان سوفسطایی‌ای است که نویسنده‌ی درباره‌ی حقیقت، و هماهنگی است، و در خاطرات کسنوفون با سقراط به گفت و شنید پرداخته است. این سخن موجب واکنش تندی از سوی اس. لوریا گردید؛ او قسمت‌هایی از خطابه‌ها را جمع کرد تا نشان دهد که سخنوری که توسیدید (کتاب ۸، ۹۰، ۱) الیگارش افراطی می‌نامد و عضو برجسته‌ای از گروه چهار صد نفری می‌داند که شدیداً مخالف دموکراسی بود، به هیچ وجه نمی‌تواند دارای دیدگاه‌های دموکراتیک بنیادی‌ای باشد که در پاره‌های پاپیروسی حقیقت به چشم می‌خورد. این سخنان را کسی می‌تواند بگوید که قوانین را نفی کند و جانب «طبیعت» را بگیرد و طرفدار جدی تساوی نسل بشر باشد. خطابه‌ها را فرد بسیار محافظه‌کاری ایراد کرده است که طرفدار حالت سنتی تقدس قانون‌هاست و بهتر می‌داند که قرن‌ها تغییری در آن به وجود نیاید (خطابه‌های ۵، ۱۴ و ۶، ۲). لوریا در ادامه می‌گوید: «نمی‌توان مبنا را سخنان مدعی قرار داد و در صحت و سقم قانون

تشکیک کرد؛ ما باید سخنان مدعی را با قانون‌ها بسنجیم و ببینیم آیای ادعای او درست و قانونی است یا نه.» به علاوه نویسنده‌ی سخنرانی به طور جدی از دین سنتی حمایت می‌کند، خدایان را می‌ستاید و با الفاظی به پرستش و تقدیم قربانی دعوت می‌کند که (به گفته‌ی لوریا) محال است کسی که در کتاب حقیقت (پاره‌ی ۱۲) مشیت الهی را انکار می‌کند چنین سخنانی بر زبان آورد.[۱]

---

۱. موریسون در *PCPS*, 1961، و لوریا در *Eos*, 1963. البته اگر نظر کرفرد صحیح باشد که دیدگاه‌های عرضه شده در پاره‌های پاپیروس اصلاً از آنَ خود آنتیفون نیست (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۹۵)، استدلال لوریا استَحکام خود را از دست می‌دهد؛ ولی هیچ مدرکی وجود ندارد که بگوییم آنتیفون فقط دیدگاه‌های دیگران را جهت بررسی مطرح کرده است، و به نظر می‌رسد کرفرد برخی مشکلات خیالی برای خود به وجود می‌آورد که برای رهایی ازَ آنها چنین فرضیه‌ای را ارائه می‌کند (به ویژه در صفحه‌ی ۲۸). نستله (*VMzuL*, 394) از تقسیم غیر معمول پیروی می‌کند؛ وی حقیقت و تراژدی‌ها را از سوفسطایی می‌داند و هماهنگی را به آنتیفون رامنوسی نسبت می‌دهد. برای ارجاعات بیشتر ر. ک. موریسون، همان، ۵۰، یادداشت ۱ و برای مروری اجمالی ر. ک. Lesky, *HGL*, 353 f. که به طرزی بی‌بدیل تنظیم شده است.

۶. تراسوماخوس

تراسوماخوس اهل خالکدون Chalcedon در بوسپوروس Bosporus بود؛ این شهر، مستعمره‌ی مگارا بود. شواهد یقینی که از روی آن بتوان تاریخ زندگی وی را تعیین کرد فقط عبارتند از (۱) میگساران *Banqueters* آریستوفانس، که در ۴۲۷ به نمایش درآمد، و او را در آن نمایشنامه، مورد تمسخر قرار دادند (دیلز ـ کرانتس A۴)؛ (۲) جمله‌ای از یکی از سخنان او (پاره‌ی ۲) که نشان می‌دهد در زمان حکومت آرخلائوس مقدونی Archelaus of Macedon بر تسالی (۴۱۳ تا ۳۹۹) نوشته شده است. اشاره‌ای مبهمی در دست است که بر خودکشی احتمالی او دلالت می‌کند.[۱] تراسوماخوس قبل از هر چیز به عنوان آموزگار خطابه معروف بود، و در این کار نوآوری‌هایی داشت، و اکثر اشارات باقی مانده، ناظر به سبک او هستند. در نوشتن کتاب راهنماها و نمونه‌های سخنرانی، به

---

۱. نستله (*VMzuL*, 348) این امر را واقعی تلقی می‌کند، اما مأخذ آن خطِ افتاده‌ای در Juvenal (7. 204) است، که برخی از ویراستاران ترجیح می‌دهند آن را «لوسیماخی» بخوانند، با توضیح مفسر که:

rhetoris apud Athenas qui suspendio periit

(دیلز ـ کرانتس، ۷ A ۸۵).

جزییات فنّی این هنر توجه می‌کرد، و نثر خود را به صورتِ موزون به کار می‌برد، و البته در تحریک احساسات شنونده نیز نهایت سعی خود را به کار می‌بست (افلاطون، فایدروس ، ۲۶۷c). ارسطو (مغالطات سوفیستی، ۱۸۳b۳۱) او را خَلَفِ تیسیاس خواند، و تئوفراستوس او را مُبدع «سبک میانه» نامید (پاره‌ی ۱). یگانه پاره‌ی قابل ملاحظه‌ای را که از وی باقی مانده است، دیونوسیوس اهل هالیکارناسوس فقط برای این منظور نقل کرده است که نمونه‌ای از سبک او را به دست دهد.

او به تمام معنی سوفسطایی بود؛ در قبال تدریس، پول می‌گرفت (جمهوری ۳۳۷d)، در شهرهای بیگانه مسافرت می‌کرد، هر چند در سخنوری متخصص بود، به سوآلات اخلاقی نیز پاسخ می‌داد. تعلیمات او در باب عدالت، ظاهراً معروف بوده است. در جمهوری (همان‌جا) برای تعلیم آن، پول درخواست می‌کند، و کلیتوفون، در رساله‌ی منسوبی بدین نام، تهدید می‌کند که سقراط را رها ساخته، به سوی تراسوماخوس ـ که به نظر او در این مورد عالم‌تر از سقراط است ـ خواهد رفت. فقره‌ی باقی‌مانده از آثار وی (پاره‌ی ۱) سرآغاز خطابه‌ای برای مجلس آتن است. او چون اهل آتن نبود خودش نمی‌توانست آن را ایراد کند، ولی طوری تنظیم شده است که گویی واقعاً در مراحل بعدی جنگ پلوپونزی در خود مجلس ایراد شده است و نه اینکه برای صِرف تعلیم نگارش یافته است. گوینده لازم می‌داند که از بابت صِغَرِ سن خویش عذرخواهی کند.[1] این قاعده که جوانان باید سکوت اختیار کنند، تا آن‌جا خوب است که نسل مسن‌تر کارها را به خوبی اداره کنند، ولی کسانی که پیشرفت شهر را شایعه‌ای بیش نمی‌بینند و

---

۱. قاعده‌ی کلی متون معتبر این بود که مقدمه باید توجه و همدلی شنونده را جلب کند. ر. ک. توسیدید در Rose, *Arist. frr.*, Berlin ed. vol. V, 199 a 27 and 32، و ارسطو، خطابه، کتاب سوم، فصل ۱۴.

بدبختی و فلاکت آن را به تجربه می‌یابند[1] ـ بدبختی‌هایی که از آسمان نمی‌آیند و حاصل بخت و اتفاق هم نیستند بلکه فقط از بی‌کفایتی دست‌اندرکاران ناشی می‌شوند ـ باید فریاد کشند. او نمی‌تواند سوء تدبیر عمدی برخی را بپذیرد یا ننگ طرح‌های غیر اصولی دیگران را برتابد. همه می‌دانیم که در شهر، جنگ و مخاطره جای صلح و آرامش را گرفته است، و نظم و امنیت داخلی به اختلاف و کشمکش مبدل گشته است. در جاهای دیگر کامیابی‌هاست که به غرور و تشتت منتهی می‌شود[2]، در حالی که ما در روزهای موفقیت آرام نشستیم و بدبختی را جایگزین آن ساختیم. احزاب، بیخردانه فقط در پی کسب قدرت هستند. آنها شاید سیاست خود را مغایر با سیاست دیگران بدانند ولی درواقع تفاوت واقعی میان آنها وجود ندارد. وقتی به اصول اولیه برمی‌گردیم این سوآل مطرح می‌شود که آنها به دنبال چه اهدافی هستند؟ در وهله‌ی اول مسئله‌ی «قانون اجدادی» است که آنها را به اشتباه می‌اندازد، در حالی که فهم آن بسیار آسان است و بیش از هر چیزی به کل شهروندان مربوط است. سپس در آخرین جمله‌ی نتیجه‌گیری، شاید با عنایت به جوان بودن خویش، می‌گوید: درباره‌ی چیزهایی که قبل از تجربه‌ی ما قرار دارند باید به سخنان نسل‌های پیشین اعتماد کنیم یا، اگر در حافظه‌ی افراد مسن‌تر چیزی مانده باشد، به طور مستقیم از آنها استفاده کنیم.

---

۱. من در ترجمه‌ی این عبارت، که به طور کامل باقی نمانده است، از هولاک پیروی کرده‌ام؛ او عبارت بلاس τὰς μὲν Εὐπραξίας را با مختار دیلز πάσχειν جمع می‌کند. بدین ترتیب معنی خوبی به دست می‌آید.

۲. دیدگاه متعارف یونانی این بود که κόρος به ὕβρις منتهی می‌شود، ولی توسیدید با این سخن موافق نیست. مقایسه کنید کتاب سوم، ۸۲، ۲: «در حالت صلح و موفقیت، شهرها و انسان‌ها به صورت معقول‌تری رفتار می‌کنند زیرا مجبور نیستند مخالف اراده‌ی خویش عمل کنند، اما جنگ که آن‌ها را از دلخوشی‌های روزمره محروم می‌سازد آموزگار تندی است، و خلق و خوی اکثر انسان‌ها را تا سطح شرایط محیطی آنها پایین می‌آورد.

این سخنرانی در اصل یک نطق سیاسی است، و ارجاع به «قانون اجدادی» نشان می‌دهد که نویسنده‌ی آن الیگارش است، «اشرافی زاده‌ی جوانِ دارایِ افکارِ اسپارتی». اما هولاک تحت تأثیر «حالت غیر حزبی، و جوّ عینیت، و تقاضای روشن‌اندیشی» آن قرار می‌گیرد، و در وصف آن می‌گوید: «موضع عقلانی، و توضیح بنیادی رفتار و روشی سیاسی است، اگر نگوییم نظریه‌ای سیاسی است.» یقیناً پیشنهاد اصلی آن، پیشنهادی دایمی است برای کفایت و اصالت در حکومت، و برای آشتی میان احزاب، جهت نیل به آن هدف.[1] توصیه‌ی او امروز هم حایز اهمیت است، و این نکته کاملاً برای ما ملموس است که کوشش‌های حزبی، مبتنی بر قدرت‌طلبی هستند، نه بر اختلافات بنیادی سیاسی.

آنچه گفتیم یگانه فقره‌ی مستقلی است که براساس آن می‌توان به ارزیابی منصفانه یا غیر منصفانه بودن توصیف افلاطون از تراسوماخوس در جمهوری (صص ۱۶۳ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی) امیدوار بود. این سخنرانی برای کس دیگری نوشته شده است تا در مجلس بخواند، ولی فرض ما بر این است که تراسوماخوس، چیزی برخلاف اصول مورد قبول خویش در آن ننوشته است. کاملاً معقول است که بگوییم او فقط به گونه‌ای می‌توانست اقامه‌ی دلیل کند که برای خود وی قانع کننده باشد. البته کلِ مطلب، بستگی به دیدگاهی دارد که ما درباره‌ی گزارش جمهوری داشته باشیم. دشمنی افلاطون با او از این‌جا معلوم می‌شود که او را در اظهار حالت عصبانیت سبعی و بیان تند افکار خویش آزاد می‌گذارد (اگرچه تعصب و تندزبانی وی تقریباً یگانه مطلبی است که از طریق دیگر نیز گزارش شده

---

۱. ὁμόνοια، هماهنگی یا همفکری. درباره‌ی اهمیت این مفهوم، مقایسه کنید با صص ۲۶۷ و بعد ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی. در مورد تحلیل و ارزیابی هولاک از این پاره‌ر. ک. کتاب او *L. T.* 233-9.

است).[1] با این حال اگر توجه کنیم که او، بنا به تفسیر من، در جمهوری، با عصبانیت ناشی از حالت سرخوردگی، و به قصد مقابله با خوش‌بینی سهل‌انگارانه‌ی سقراط سخن می‌گوید، و اگر این نکته را هم بپذیریم که افلاطون در بیان نظریات دو طرف اندکی مبالغه‌آمیز عمل کرده است، ناسازگاری میان محاوره و خطابه، دست کم، تعدیل می‌شود. در محاوره می‌گوید حکومت‌ها برای افزون‌طلبی خود کار می‌کنند، و عدالت اسمی است که آن‌ها برای اطاعت از قانون‌های‌شان گذاشته‌اند: یعنی خدمت در جهت منافع دیگران. براساس منطق خشن وی، اگر رعیتی در پی قدرت باشد کار غیرعادلانه انجام داده است. او اگر بخواهد عادل باشد باید از قوانینی پیروی کند که طبقه‌ی حاکمه برای حفظ منافع خویش وضع کرده است. اما اگر «بی‌عدالتی» وی موفق باشد، و او به حکومت و وضع قانون دست یابد (به عقیده‌ی تراسوماخوس، جبار بهترین نمونه‌ی بی‌عدالتی است) هر کسی به جای اینکه او را سرزنش کند، ستایش خواهد کرد.

خیانت هیچ وقت به جایی نمی‌رسد. چرا؟
زیرا اگر به جایی برسد، هیچ کس آن را خیانت نمی‌نامد.

پس، عدالت فایده‌ای ندارد، و کسی که آن را رعایت می‌کند شریف، اما ساده است (۳۴۸ c). تراسوماخوس با خشونت می‌گوید اینها واقعیت هستند و شما نمی‌توانید از آن رهایی یابید. او فقط آنچه را که پیرامون خود می‌بیند با واقع‌گراییِ کلبی توصیف می‌کند. همان‌طور که توسیدید بارها می‌گوید، آتن به اوج قدرت خود رسیده بود و سعی می‌کرد آن را حفظ کند؛ زیرا بر پایه‌ی این عقیده عمل می‌کرد که «یگانه قانون موجود در زمین یا آسمان این است که توانمندان بر ناتوانان فرمان رانند» (توکودیدس، ۵، ۱۰۵، ۲). اما در

---

۱. ارسطو، خطابه، ۱۹ b ۱۴۰۰ و ۷ a ۱۴۱۳.

اواخر جنگ پلوپونزی، پیروی از این فلسفه، در روابط خارجی و سیاست‌های داخلی، موجب شکست‌های بیرونی و فروپاشی‌های درونی می‌گردید. حالا دیگر سیاست سلطه و زور به نفع آتن نبود، و با از بین رفتن آن، تشتت‌ها و قدرت‌طلبی‌های داخلی فقط موجب بدتر شدن اوضاع می‌گردید. تراسوماخوسِ خطابه قبول دارد که سیاست قبلی برای آن زمان خوب بود؛ او آن را سوفروسونه [1] می‌نامد ـ «در روزهای خوب، خودمان را حفظ کردیم» ـ اما حالا کاری از آن سیاست ساخته نیست. او کاملاً واقع‌گراست، ولی آتنی‌ها باید خودشان را با شرایط محیطیِ تغییر یافته تطبیق دهند. آنها نمی‌توانند شاهد قدرت‌طلبی‌های داخلی باشند. باز به گفته‌ی هولاک (*L. T.* 234):

> اولاً، به عقیده‌ی وی، قصد حکومت کسب موفقیت و کفایت است؛ آن را باید با این معیار ارزیابی کرد... به عقیده‌ی وی خوشبختی و بدبختی را خود انسان‌ها به ارمغان می‌آورند نه خدایان؛ و ثانیاً، هر حکومتی می‌خواهد کامیابی خود را حفظ کند و از شکست مصون ماند... به نظر می‌رسد تقوای سنتی، و تقدیرگرایی کهن یونانی را باید به یک‌سو نهیم.

شخصیتی که افلاطون توصیف می‌کند با این عقاید مخالف نیست، و چنین کسی می‌تواند، براساس آخرین قسمتِ مدرک غیر افلاطونی (پاره‌ی ۸، ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۷) بگوید خدایان عنایتی به کارهای بشر ندارند، و مخالف زیر پا نهادن عدالت نیستند، همان‌طور که اکنون زیر پا نهاده می‌شود. افلاطون این جنبه‌ی منفی را نشان داده است، یحتمل مأخذ وی در این مورد گفته‌ها و نوشته‌های تراسوماخوس، در اوج قدرت و غرور

---

۱. همان‌طور که در جمهوری ، بی‌عدالتی را «حُسنِ تدبیر» می‌نامد، Εὐβουλία (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۶۶).

آتن بوده است (محتمل‌ترین تاریخ خیالی جمهوری حدود ۳۲۲ است)، ولی ما باید متوجه باشیم که آن، یک چهره‌ی تراسوماخوسِ واقعی است.

۷. کریتیاس

به نظر افلاطون کریتیاس[1] نمونه‌ی کامل طبیعت نیکویی است که به وسیله‌ی جامعه‌ی آن زمان و در اثر تعلیماتِ سوفسطایی ، فاسد گردیده است؛ تعلیماتی که تأکیدش بر کسب قدرت است و به نتایجِ اخلاقیِ مهارتِ خطابی و جدلی توجهی ندارد. وی ثروتی فراوان و تباری نیکو و چهره‌ای زیبا و اطلاعات فلسفی و ادبی وسیعی داشت و از پیروان جدی سقراط بود، اما بعدها او را رها کرد و به اشتغالات سیاسی پرداخت تا به صورت خون‌آشام‌ترین و بی‌رحم‌ترین عضو سی‌تن Thirty درآمد. این سی‌تن که در پایان جنگ برای وضع قانون انتخاب شده بودند، به صورت جبارانی درآمدند و مخالفان خود را از پای درآوردند. شخص وی مسئول مرگ ترامنس Theramenes بود؛ ترامنس دوست وی و، همچون او، یک الیگارش بود اما نمی‌خواست تا آن حد زیاده‌روی کند؛ معاشرت سقراط با افرادی چون کریتیاس موجب بدبینی شدیدِ حکومت دموکراسی بر او گردید. به

---

۱. در این قسمت، هر کجا که منبعی ذکر نشده است، می‌توان مطالب اظهار شده را در بخش مربوط به کریتیاس در Diehl, *RE*, XI, 1902-12 و Nestle, *VMzuL*, 400-20 پیدا کرد.

نظر می‌آید که او دقیقاً نقش کالیکلس را ایفا می‌کند، و می‌توان گفت حقانیت این دیدگاه افلاطون را در جمهوری (d ۴۹۱) نشان می‌دهد که «طبیعت‌های نیکو اگر بد بار آورده شوند بیش از طبیعت‌های متعارف آسیب خواهند دید» و اینکه (« ۴۹۵) «خود وجود استعداد درخشان برای فهم حقایق فلسفی، اگر با تربیت مناسبی توأم نباشد، موجب دوری از فلسفه خواهد بود، و تأثیر سوء آن کمتر از تأثیر ثروت و سایر امتیازات بیرونی نیست.» ولی آیا افلاطون او را این گونه توصیف می‌کند؟ برعکس، او از کریتیاس فقط به عنوان عضو صمیمی حلقه‌ی سقراطی یاد می‌کند، و هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که او بدتر از دیگران است؛ سخنان او جز علاقه‌ی خالصانه به فلسفه چیزی را نشان نمی‌دهند. کریتیاس در تیمائوس و کریتیاس نقش اصلی را برعهده دارد، و افلاطون، کل داستان آتلانتیس Atlantis را از زبان وی نقل می‌کند. افلاطون حتی سال‌ها پس از مرگ وی، با احترام و محبت از او یاد می‌کند.[1] این‌جا، رازی نهفته است که براساس شواهد موجود نمی‌توان آن را به طور کامل حل کرد. البته اگر با سر کارل پوپر همآوز باشیم و «افلاطون» را نیز «همچون خویشاوندان او، درگیر افتادن سقراط مؤثر» بدانیم (*O. S.* 194)، از حالت معمایی آن کاسته می‌شود. ما نمی‌توانیم به قطع سخن بگوییم، ولی در هر حال، اگر دفاعیه و نامه‌ی هفتم (۳۲۴ c-d) را بپذیریم هیچ کس نباید افلاطون را متهم به چشم‌پوشی از افزون‌طلبی‌های جنایتکارانه‌ی سی‌تن بکند، و او نیز چنین نکرده است. ولی

---

۱. او، علاوه بر تیمائوس و کریتیاس «در خارمیدس و پروتاگوراس، و نیز در محاوره‌ی منسوب اروکسیاس نیز شرکت می‌جوید. درباره‌ی اینکه آیا گوینده‌ی کریتیاس اوست یا پدربزرگ او ر. ک. Dichl in *RE*, XI, 1901 f., Levinson,*Defense*, 359 f., and Rosenmayer in *AJP*, 1949. افزودن این نکته خالی از لطف نیست که به نظر ام. جی اوبرین M. J. O'Brien تصویری که افلاطون در خارمیدس از او عرضه می‌کند «فرد خودستایی را نشان می‌دهد که بیشتر به فکر تمجید و ستایش است تا حقیقت» (*Socr. Parad.* 124 f.).

چند نکته را باید مورد توجه قرار داد که خویشاوندی آن دو یکی از آنهاست. خویشاوندی آنها ریشه‌ای کهن و آشنا دارد، هر دو از اعقاب سولون بودند و پیوند خویشی استواری با یکدیگر احساس می‌کردند. کریتیاس پسر کالائسخروس Callaeschrus و عموی مادر افلاطون، پریکتیونه Perictione، بود، پدر پریکتیونه یعنی گلاوکن Claucon برادر کالائسخروس بود، و وقتی گلاوکن مُرد، برادر پریکتیونه، خارمیدس charmides، محافظ کریتیاس گردید. همچنین افلاطون شیفته‌ی هوش سرشار و مواهب هنری و ادبی او بود، و بی‌تردید عوامل فوق در این اعتقاد افلاطون مؤثر بودند که دموکراسیِ افسار گسیخته عامل فسادِ جامعه است. ارسطو نیز همین عقیده را داشت، و اختلاف فاحشی میان اشارات او به کریتیاس و سی‌تن، و گزارش کسنوفون در هلنیکا وجود دارد؛ این گزارش یگانه مرجع معاصر برای بخش اعظمی از کارهای کریتیاس است. ارسطو در قانون اساسی آتن (۳۵ و بعد) به صراحت می‌گوید بی‌رحمی‌های سی‌تن موجب شد که ترامنس از زندگی دست شوید، تا آنها را از این کارها باز دارد، اما اسمی از کریتیاس به میان نمی‌آورد، و در سیاست (۱۳۰۵ b ۲۶) می‌گوید خاریکلس Charicles رهبر آنها بود. در فن خطابه (۱۴۱۶ b ۲۶)، در موضوع مداحی، ظاهراً به طور عمدی، می‌گوید اگر بخواهید در مدح آشیل سخن گویید لازم نیست کارهای او را برشمارید، زیرا همه آنها را می‌دانند، ولی در مدح کریتیاس باید چنین کنید، زیرا شهرت او فراگیر نیست. شاید این سخن درست باشد. فیلوستراتوس، در زمان «دومین سوفسطایی»، گفته است یونانیان، فلسفه‌ی او را به جد نگرفتند زیرا سخنان او با منش وی سازگار نبود. گزارش کسنوفون درباره‌ی رابطه‌ی کریتیاس با سقراط این است (خاطرات، ۱، ۲، ۱۲ به بعد) که او و آلکیبیادس شیفته‌ی جاه و مقام بودند، و چون از مهارت سقراط در استدلال، مطلع بودند، تعالیم او را برای رسیدن به اهداف خود کارساز دانستند. آنها نمی‌خواستند از روش خود برگردند و شیوه‌ی زندگی

سقراط را در پیش گیرند، و به محض اینکه احساس کردند مهارت لازم را، برای نیل به اهداف سیاسی، کسب کرده‌اند از وی جدا شدند. با این حال تأثیر سقراط چنان نیرومند بود که احساسات زشت آنها تا زمانی که با سقراط بودند تحت کنترل بود. جدایی میان این دو هنگامی اتفاق افتاد که سقراط در یک جمع، کریتیاس را به سبب سعی در اغوای جوانی که در حلقه‌ی آنها بود، سرزنش کرد، کریتیاس این ضربه‌ی سقراط را هرگز فراموش نکرد. وقتی سی‌تن جبار به قدرت رسیدند، سقراط را به علت انتقاد آشکار از عملکرد کریتیاس و خاریکلس مورد اذیت قرار دادند؛ وی بنابه روایت افلاطون در دفاعیه (c ۳۲)، از فرمانی که آنها صادر کرده بودند، تا او را شریک جرم خود سازند، به عمد سرپیچی کرد.

با ملاحظه‌ی همه‌ی این نکات، می‌توان گفت افلاطون او را نمونه‌ی جوان با استعدادی می‌دانست که در جمهوری توصیف می‌کند؛ جوانی که دارای مبانی فلسفی است و استعداد ذاتی برای خوب بودن دارد، هر چند اگر محیط او را فاسد سازد، برای بد بودن نیز بی‌استعداد نیست. متأسفانه همین‌طور شد، و داستان شرارت‌های بعدیِ وی بر سر زبان‌ها افتاد. افلاطون برای حفظ تعادل و در اثر تحسّر برای کسی که با وی خویشاوندی داشت و در یک دوره پیرو استاد او سقراط بود، فقط از دوران اولیه، و سال‌های نیکوی امید و انتظارِ وی سخن می‌گوید. او انتقاد[1] خود را فقط متوجه نیروهای مفسدی می‌سازد که به نظر وی مسئول انحطاط چنین جوان‌های بااستعدادی هستند، این عوامل، هرج و مرج و عوام‌فریبی‌های رایج در دموکراسی و آموزگاران سخنوری هستند که می‌گویند هنر سخنوری هیچ کاری با شاخص‌های اخلاقی ندارد.

کریتیاس در یک جنگ داخلی برعلیه دموکرات‌ها در ۴۰۳ کشته شد،

---

۱. به نقل فیلوستراتوس مخصوصاً ۷۳ (کریتیاس ۱۷ A)، کریتیاس [سخنوری را] از گرگیاس آموخت، ولی از آن هنر برای اهداف خودش سود جست.

و عقیده بر این است که در آن هنگام حدود ۵۰ سال عمر کرده بود. او برای اولین بار در ۴۱۵ در صحنه‌ی سیاست ظاهر شد، آنگاه که به علت جرایمی چند از جمله شرکت در ناقص عضو کردن هرمای Hermae [مجسمه‌های نیم تنه‌ی هرمس] زندانی گردید. کریتیاس هم دشمن سرسخت دموکراسی بود و هم طرفدار خشن اسپارت، و یحتمل، همراه پدرش، در ۴۱۱ عضو چهارصد تن بوده است.[۱] اما به محض سقوط آنها تبعید نشد، در طرح‌ریزی برای بازگشت آلکیبیادس همکاری کرد. بعدها حکومت دموکراسی او را به تسالی تبعید کرد، که در آن‌جا اگر نگوییم با خود گرگیاس آشنا شد، با روشنفکران تعلیم یافته‌ی او معاشرت پیدا کرد.[۲] پس از قرارداد صلح آتن در ۴۰۴ به آن‌جا بازگشت، و به عنوان یکی از سی نفر قانونگذار برگزیده شد، و به دنبال آن دست به کارهایی زد که اشاره کردیم.

البته کریتیاس به تمام معنا سوفسطایی نبود و به کسب پول از راه آموزگاری نمی‌پرداخت؛ ولی لسکی خوب گفته است که «ما در شخصیت او همه‌ی انگیزه‌های نهضت سوفسطایی گری را یکجا می‌یابیم، دوران جوش و خروش Sturm und Drang او با مرگ نمایشی وی به پایان نمادینی رسید (*HGL*, 357). قبلاً دیدیم که او، همراه با پروتاگوراس و دموکریتوس و

---

۱. ر. ک. Diehl in *RE*, XI, 1903, Nestle, *VMzuL*, 401. تنها منبع ما [دموس تنس]، ۵۸، ۶۷ است. نستله از «احتیاط عجیب» او در برابر چهارصد تن سخن می‌گوید، که به نظر وی با مردم مجامله می‌کرد تا مقدمات بازگشت آلکیبیادس را فراهم سازد.

۲. فیلوستراتوس، زندگی سوفسطاییان، ۱، ۱۶ (کریتیاس ۱ A) ἐγοργιαζον ἐν Θετταλίᾳ μικραὶ καὶ μείζονς πόλεις. مقایسه کنید با افلاطون، منون ۷۰ a-b. کسنوفون (خاطرات، ۱، ۲، ۲۴) می‌گوید اهالی تسالی بودند که او را فاسد کردند؛ افلاطون می‌گوید آن سرزمین پر از ἀταξία καί ἀκολασία [بی‌نظمی و قانون‌شکنی] بود [گریتون ۵۳ d]. ولی فیلوستراتوس می‌گوید (زندگی سوفسطاییان، ۱، ۱۶) کریتیاس بود که موجب فساد اهالی تسالی گردید.

دیگران معتقد بود، که انسان‌ها با سعی و کوشش خود به طور تدریجی تکامل یافته‌اند، قوانین نه از اول در ذات انسان بوده است و نه موهبت خدایان است، دین را انسان‌ها فقط برای این منظور ابداع کردند که از رفتارهای خلاف قانون جلوگیری کنند. دین برای رهبت آمده است، تا اطاعت او را تضمین کند، نه برای فرمانروایی روشن‌اندیش. علاقه‌ی او به پیشرفت فنی در یک دسته قصیده‌هایی ظاهر می‌شود که در آنها اختراعات را به ملت‌ها یا کشورهای خاصی نسبت می‌دهد. این اختراعات عبارتند از کالسکه، صندلی، تختخواب، کار بر روی طلا و برنز، کتابت، کشتی، چرز کوزه‌گری، و (به طور کاملاً عجیب) بازی کوتابوس *kottabos* (پاره‌ی ۲). شاید به همین دلیل، بین آرته به طور کلی و مهارت فنی رابطه‌ی نزدیکی برقرار می‌ساخت، افکار اشرافی او مانع از این نشد که بگوید اکثر انسان‌ها در اثر اشتغال و تمرین خوب می‌شوند، نه به واسطه‌ی موهبت طبیعی.[1] آثار ادبی کریتیاس برجسته و متنوع است، او هم به نظم می‌نوشت و هم به نثر. شعر او در ستایش آلکیبیادس، قصیده‌ی نیای او سولون و تئوگنیس را دوباره احیا می‌کند، اگرچه او با شجاعت خاص خویش شعر ایامبیک را به جای شعر مرسوم پنج وتدی قرار داد، زیرا نام آلکیبیادس در شعر سرانگشتی dactylic نمی‌گنجید. از سخنرانی‌های او گزارشی در دست نیست، اما هرموگنس (ر. ک. A ۱۹) به مجموعه‌ای از «مقدمه‌ها prooemia برای سخنرانی عمومی» اشاره می‌کند. پاره‌هایی از دو مجموعه‌ی سیاسی politeiai از وی دردست است، یکی به نظم و دیگری به نثر. یک قسمت[2] از مجموعه‌ی منظوم به تسالی‌ها مربوط است (پاره‌ی ۳۱)، که در آن از شیوه‌های افراطی آنها یاد می‌کند، و یک قسمت نیز درباره‌ی اسپارتی‌ها

---

۱. ر. ک. صص ۱۶۷ و بعد و ۱۷۶ و بعد کتاب حاضر.

۲. در نسخه‌های موجود کراتینوس Cratinus را مؤلف آنها دانسته‌اند، اما از زمان کاسایوبون Casaubon به بعد پذیرفته‌اند که این نسبت درست نیست.

است، که پاره‌های باقی‌مانده به شیوه‌ی زندگی آنها مربوط است نه به قانون آنها. او از عادت‌های میگساری و جام‌های آنها (که برای استفاده از میدان‌های جنگ متناسب هستند)، و از پوشاک، لوازم خانگی و مجالس رقص، و از احتیاط‌هایی که در برابر هلوت‌ها Helots به کار می‌بستند سخن گفته است و نیز آثار اصلاح نژادیِ ریاضت‌های سخت آنان را درباره‌ی مردان و زنان ستوده است. (پاره‌های ۷ـ۳۲). شعر او درباره‌ی اسپارت‌ها باز هم عمدتاً به عادت‌های شُرب آنها و تأکید آنها بر میانه‌روی مربوط می‌شود، و در آن، این گفته را به خیلون Chilon منسوب می‌دارد که «در هیچ چیز افراط نکنید» (پاره‌های ۸ـ۶).[1] در اشعار شش وتدی او درباره‌ی آناکرئون Anacreon (پاره‌ی ۱)، و در آثار منثور وی، نیز ذوق ادبی به چشم می‌خورد. از پاره‌ی ۴۴، که از آرخیلوخوس به سبب بروز دادن عوام زادگی‌اش و ضعف‌های اشعارش انتقاد می‌کند، غرور اشرافی او آشکار می‌شود.

دو کتاب موعظه‌ی او می‌بایست حاوی مطالب فلسفی‌تری بوده باشد، و قسمتی که از اولی نقل شده است به رابطه‌ی میان عقل و حواس می‌پردازد. دست کم آنچه در متن جالینوس آمده است نشان می‌دهد که در جمله‌ی (پاره‌ی ۴۰): «اگر تو خودت در تقویت عقل خود بکوشی، آنها کمتر تو را به اشتباه می‌اندازند» منظور از «آنها»، حواس است. این جمله در فقره‌ای آمده است که جالینوس مثال‌هایی برای اثبات این نکته ذکر می‌کند که در قدیم گنومه را مترادف با عقل یا فکر به کار می‌بردند. او مثال دیگری نیز نقل می‌کند که به عقیده‌ی وی از کلمات قصار کریتیاس است (پاره‌ی ۳۰): «نه آنچه با اعضای بدنش ادراک می‌کند و نه آنچه با عقلش می‌داند» و «انسان‌ها

---

۱. قطعه‌ی منثور «قانون اساسی آتن» را حاوی دو مورد از نقل‌قول‌های تصریح نشده‌ی وی می‌دانند. کریتیاس در یکی از نها به طور مشخص از مقدار اموالی که تمیستوکلس و کلیون از راه سیاست به دست آوردند سخن می‌گوید، و در دیگری با شهامت تمام از سیاست اسپارتی کیمون انتقاد می‌کند. (پاره‌های ۴۵ و ۵۲.ر.ک. Diehl in *RE*, XI, 1908, and Nestle, *VMzuL*. 405).

فقط هنگامی دارای آگاهی هستند که در سلامت عقل خویش کوشا باشند.»
ارسطو می‌گوید (درباره‌ی نفس، ۴۰۵ b ۵): کریتیاس از جمله‌ی کسانی بود که نفس و خون را یک چیز می‌دانستند: آنها احساس را که به نظرشان مهم‌ترین ویژگی نفس بود، ناشی از طبیعت خون می‌دانستند. فیلوپونوس در تفسیر خود (پس از بیان اینکه کریتیاس «یکی از سی تن جبار» است) بیتی از امپدوکلس (پاره‌ی ۱۰۵، ۳) را به او نسبت می‌دهد که در آن آمده است «خونِ اطراف قلب، اندیشه (νόημα) است». (ر. ک. کریتیاس، A ۲۳. او شاید نظریه‌ی امپدوکلسی را از گرگیاس فرا گرفته است.) درواقع امپدوکلس، و همین‌طور کریتیاس، تفکر را، احساس لطیف می‌دانند، اگرچه هر دو، در نظر آنها پدیدارهایی کاملاً مادی بودند. رساله‌ی بقراطیِ مربوط به قلب، واژه‌ی گنومه را برای بیان این نکته به کار می‌گیرد که عقل بر بقیه‌ی قسمت‌های نفس حاکم است و در بطن چپ قرار دارد.

کریتیاس نمایشنامه‌هایی نیز نوشته است. فقراتی از سه تراژدی او، یعنی تنس *Tennes* و رادامانتوس *Rhadamanthys* و پیریتوس *peirithous*، باقی مانده است؛ و قسمت مفصلی از نمایشنامه‌ی ساتیری او به نام سیسوفوس نیز در دست است که نظریه‌ی او رادرباره‌ی منشأ دین بیان می‌کند.[1] رادامانتوس (پاره‌ی ۱۵) مشتمل بر فهرستی از متعلقات گوناگون آرزوهای انسان‌هاست. اینگونه فهرست‌ها در آن زمان رایج بود[2]، اما فهرست

---

۱. صص ۱۵۳ و بعد کتاب حاضر. لازم به تذکر است که همه‌ی اینها را در قدیم به اوریپید نسبت می‌دادند، اگرچه زندگی‌نامه‌ی اوریپید انتساب این تراژدی‌ها را رد می‌کرد (کریتیاس پاره‌ی ۱۰)، و سکستوس سیسوفوس را به کریتیاس نسبت می‌دهد. ویلاموویتس انتساب این آثار را به کریتیاس مستدل ساخته است، *Hermes*, 1927, 291 f.؛ *N. Jbb.* 1908, 57؛ *Analecta Eurip.* 166. اشمید هنوز هم در تألیف این نمایشنامه‌ها به وسیله‌ی کریتیاس تردید دارد (*Gesch.* 176).

۲. مقایسه کنید با حاشیه بر چیزهای خوب زندگی Diehl, *Anth. Lyr.* no. 7 (II, 183) همراه با آثار متعددی که در آن‌جا آورده شده است.

کریتیاس بیشتر دارای صبغه‌ی عصر سوفسطایی است. به صحتِ بدن اشاره نکرده است؛ ما، علاوه بر شرافت خانوادگی و ثروت، قوت و شهامتِ متقاعد کردن دیگران بر چیزهای نادرست را هم داریم. سپس گوینده «اعلام می کند ک خود وی آوازه‌ی نیکو را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد. دو پاره‌ی سرودی باقی مانده از پیریتوس، مربوط به مطالب جهانشناختی هستند. پاره‌ی ۱۸ از زمانِ خستگی‌ناپذیر سخن می گوید که از ازل تا ابد و در یک جریان دایمی به خودزایی مشغول است؛ و در پاره‌ی ۱۹ اصطلاح «خود ـ زاده» نشان می‌دهد که باز هم زمان است که در چرخه‌ی آسمانی، همه چیز را دربر می گیرد، در حالی که روشنی و تاریکی، و انبوه ستارگان، تا ابد بر پیرامون آن چرخه می‌چرخند. کلمنت اسکندرانی، که این پاره را نقل می کند، اصطلاح «خود ـ زاده» را به معنی «عقل دمیورژی» در نظر می گیرد،[1] او بیشتر افلاطون را مد نظر دارد تا آناکساگوراس را؛ ولی اکثر محققان، کل پاره را متأثر از آناکساگوراس دانسته‌اند. تأثیر نظریه‌ی آفرینش اُرفه‌ای یانظریه‌ی فرکودسِ سورُسی Pherecydes of Syros بر این پاره چشمگیر است، آن‌جا که خرونوس (زمان) به عنوان اولین نیروی آفریننده ظاهر می‌شود. (اگر این کتاب‌ها را از آنِ کریتیاس بدانیم و نه اوریپید) باید بگوییم که او در پراختن به تفکرات کیهانشناختی با اوریپید همسو بوده‌است.[2] چند عبارت دیگر از این نمایشنامه که در گلچین استوبائیوس آمده است بیشتر با اطلاعاتی که ما از کریتیاس داریم سازگار است:[3] پاره‌ی ۲۱ «کسی که گفته است بخت طرفدار خردمندان است، عقل کارکشته‌ای داشته است»؛ پاره‌ی ۲۳ «بدرود

---

۱. *stromateis* (= خورجین رنگارنگ)، ۲، ۴۰۳، ۱۴ استائلین، به نقل ناوک در اوریپید، پاره‌ی ۵۹۳.

۲. برای خرونوس در نظریه‌ی آفرینش اورفه‌ای و فرکودس ر. ک. Guthgrie, *O. & Gk. Rel.* 85-91 و کریک در KR, 56.

۳. حتی اگر از محتوای نمایشی و گویندگانِ نمایشنامه‌ها به طور کامل غفلت ورزیم.

حیات گفتن، بهتر از زیستن در سیه روزی است»؛ و پاره‌ی ۲۲ درباره‌ی برتری منش بر نوموس است (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۳۰ و بعد).

بدین ترتیب به تصویری از مردمی می‌رسیم که دارای موهبت‌های درخشان عقلی و اشرافی است، با اشتیاق و جدیت به مباحث فلسفی عصر خویش می‌پردازد، مباحثی که غالباً با حیات سیاسی آن زمان رابطه‌ای مستقیم دارند. اما برخی از نظریه‌های بنیادی وی با الهام از شخصیت جاه‌طلب و کله‌شق و بی‌ثبات او، که نتیجه‌ی تعلیمات سیاستمداران و شعرای آن زمان بود، باعث شد که او از حکمت سقراط فاصله گیرد و به خشونت و خونریزی بپردازد و سرانجام در یک شورش داخلی جان بازد.

۸. آنتیس تنس

آنتیس تنس از شخصیت‌های واسطه‌ای مهمی است که نشان می‌دهد در فاصله‌ی کوتاه بین میانسالی سقراط و مرگ افلاطون چه حوادثی رخ داده است. از آن‌جا که او شاگرد سقراط، و معلم مشهور دیوگنس و بنیانگذار مکتب کلبی بود، شاید مناسب می‌نمود که شرح احوال او را پس سقراط و تحت عنوان «سقراطیان» باز می‌گفتیم. ولی او در زمان کرّ و فرّ سوفسطاییان زندگی می‌کرد، شاید اندکی مسن‌تر از پرودیکوس و هیپیاس بود، و چنانکه دیدیم عمیقاً با استدلال مربوط به کاربرد زبان و امکان تناقض درگیر بود؛ این بحث بخشی از پشتوانه‌ی نظری سخنوری قرن پنجم را تشکیل می‌داد و رهبری آن را پروتاگوراس برعهده داشت. و چون به همین دلیل پیش‌تر، او را وارد بحث کردیم، بهتر است در این‌جا نیز برخی ملاحظات کلی درباره‌اش داشته باشیم. آنتیس‌تنس پیش از آنکه تحت تأثیر سقراط قرار گیرد، به سخنوری اشتغال داشت و پیرو گرگیاس بود. پژوهشگران در سال‌های اخیر، داوری‌های گوناگونی درباره‌ی وی داشته‌اند. پوپر (*O. S.* 194) می‌گوید او یگانه جانشین شایسته‌ی سقراط در پایان «نسل بزرگ» است؛ این سخن وی از گروته متأثر است: «آنتیس‌تنس، و

شاگرد او دیوگنس، از بسیاری جهات بیشترین شباهت را به سقراط داشتند، شباهت آنها بیش از افلاطون و هر کس دیگری از طرفداران سقراط بود» (*Plato*, III, 505). از طرف دیگر اشمید می‌گوید «برخلاف طرفداری جدی او از سقراط در اواخر عمر وی، فلسفه‌ی او بیشتر با آزاد اندیشی بی‌سامانی سازگار بود که افلاطون مجبور شد به طور جدی با آن مقابله کند» (*Gesch.* 272 f.)، و کمپ‌بل، با اعتماد بر کسنوفون و ارسطو، می‌گوید «به نظر می‌رسد» او «ته مانده‌ی مکتب سقراطی بوده است، ترکیبی از آژاکس و تریسیاس... او بیشتر از صورت تعلیمات سقراطی پیروی کرد تا روح آن» (ویرایش تئایتتوس، XI-XII). نظر کارل یوئل نیز خواندنی است (*E. und X.* S. 257):

> آنچه در سقراط، یک نوع اعجاز ناخودآگاه ناشی از طبیعتِ وی بود، در آنتیس‌تنس به صورت یک هدف درآمد، و او را به سوی تلوّن و انجام کارهای تصنعی کشانید. او صورت زندگی سقراط را برگرفت و تعلیمات او را به صورت قالبی درآورد، و بدین ترتیب بیشتر بر ظاهر استاد خویش تکیه کرد تا بر روح و محتوای او؛ نسبت او به استادش مانند نسبت زهاد خشک است به قدیس، یا بهتر بگوییم مانند نسبت رمانتیست‌ها ـ شاعران لوسینده Lucinde ـ است به گوته.

شاید بهترین سخن را در این مورد پوپر (*O.S.* 277) گفته است: «منابع دست اول مطالب بسیار ناچیزی درباره‌ی آنتیس تنس دارند» و همین‌طور سخن فیلد: «درباره‌ی وی با انبوهی از حدسیات و فرضیات» روبه‌رو هستیم (*Plato and Contemps.* 160).

بیشتر اطلاعات ما درباره‌ی زندگی و احوال او از منابع قرون متأخر به دست می‌آید، و بنابراین باید با شواهد و قراینِ متقابل، مورد بررسی قرار

گیرند.[1] برخی‌ها گفته‌اند آنتیس‌تنس بنیانگذار مکتب کلبی است و از آن طریق بر رواقیان نیز تأثیر گذاشته است، و ممکن است مقداری از آنچه را که پس از اشتهار این دو مکتب رایج گردیده، به حساب تعلیمات او گذاشته باشند. می‌گویند یکی از والدین او اهل آتن و دیگری برده‌ای از اهالی تراکیه بوده است، بنابراین او شهروند آتنی محسوب نمی‌شد؛[2] او در تاناگرا Tanagra جنگیده است (دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱)، این جنگ در ۴۲۶ در آن منطقه رخ داده است (توسیدید، ۳، ۹۱). دیودوروس (۱۵، ۷۶) او را تا ۳۶۶ زنده می‌داند و پلوتارک (لوکورگوس ۳۰) سخنی از او درباره‌ی جنگ لئوکترا Leuctra (۳۷۱) نقل می‌کند. کسنوفون (مهمانی، ۴، ۶۲) می‌گوید او کالیاس را که طرفدار سوفسطاییان بود به پرودیکوس و هیپیاس معرفی کرد، و در سخنان خود، او را مسن‌تر از خود وی و افلاطون نشان می‌دهد، بدین ترتیب (اگرچه اطلاعات ما دقیق نیست) بعید نیست که سال‌های ۴۵۵-۳۶۰ را زمان تقریبی زندگی طولانی وی بدانیم. آنتیس‌تنس به سخنوری اشتغال داشت و پیرو گرگیاس بود، ولی بعدها شدیداً از او انتقاد می‌کرد؛ بعضی‌ها او را متأثر از سوفسطاییان دیگر نیز دانسته‌اند.[3] او بعدها

---

۱. منابع موجود را کایزی در پاره‌های آنتیس تنس *Antisthenis Fragmeta*، به طرز غیر متعارفی، جمع‌بندی کرده است. او پس از عنوان «پاره‌ها»، همه فقرات را به طور مسلسل ذکر می‌کند، و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند: «پاره‌های ۱۲۱-۱» پاره‌های موجود و اصیل هستند (یا اینگونه به حساب می‌آیند)، ۱۲۲-۴۴ «یادداشت‌های زندگی‌نامه‌ای» هستند و ۱۴۵-۹۵ امثال و حکایات هستند. کایزی کتابشناسی کاملی نیز آورده است.

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱ و ۲، ۳۱؛ سنکا، درباره‌ی حکومت امپارت، ۱۸، ۵. اما فیلد تذکر می‌دهد (*Plato and Contemps.* 160 n.) که افلاطون در فایدون از او به عنوان یک ἐπιχώριος یاد می‌کند، بی‌آنکه بین او و کریتون و اسخینس و دیگران فرقی بگذارد. دیوگنس لائرتیوس این مطلب را برای اعتبار بخشیدن به دو حکایتِ احتمالاً جعلی، نقل می‌کند.

۳. آنتیس‌تنس و گرگیاس، دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱، آتنایوس ۲۲۰d (از آخلائوس آنتیس‌تنس). درباره‌ی پروتاگوراس و غیرممکن بودن تناقض ر. ک.

دوست و عاشق دلباخته‌ی سقراط گردید. تا حدی مسلم است، و افلاطون (فایدون b ۵۹) نیز می‌گوید که او در میان معدود محرمانی بود که در ساعات پایانی عمر سقراط در زندان بودند.

آنتیس‌تنس مخصوصاً شیفته‌ی بُعد زاهدانه‌ی زندگی سقراط و وارستگی او از متاع دنیوی بود، و این جنبه را تا جایی پیش برد که در مرحله‌ی اخیر دوره‌ی باستان، عموماً او را مؤسس مکتب کلبی دانستند، و استادِ دیوگنس «سگ». (ر. ک. پاره‌های A-F ۱۳۸، ۱۳۹ کایزی.) امروزه عقیده‌ی رایج این است که کلبی‌ها مهم‌ترین ویژگی‌ها، و همین‌طور نامِ خود را، وامدارِ دیوگنس هستند. مدرسه‌ی کلبی هیچ وقت، به معنی دقیق کلمه همچون آکادمی و لوکیوم و رواق Stoa، یک مدرسه نبوده است. خود آنتیس‌تنس یحتمل نوعی مدرسه، یا دست کم تعدادی شاگرد، داشته است که در محل ثابتی با آنها ملاقات می‌کرده است، زیرا دیوگنس لائرتیوس (۶، ۱۳) می‌گوید او عادت داشت که در ورزشگاه کونوسارگس[1] به محاوره (یا

ص ۴۴، یادداشت، ۲ کتاب حاضر. دوملر (*Akad.* 194) می‌گوید این سخن آنتیس‌تنس که هیچ کس نمی‌تواند سخنی را دروغ بخواند در اصل از گرگیاس بوده است (ملیسوس، کسنوفانس و گرگیاس ۱۰ ۸ ۹۸۰)، و نیز تأثیر پرودیکوس و هیپیاس را نیز بر او روشن می‌داند (*ibid.* 158, 161, 256, 274).

۱. کونوسارگس همان ورزشگاهی است که به حرامزادگان، و افرادی که دارای نژاد آمیخته هستند منسوب است (دموستنس، ۲۳، ۲۱۳، و منابع متأخرتر)، که با گزارش مربوط به نیمه بیگانه بودنِ اصلیت او سازگار است. ولی دیوگنس لائرتیوس یا منابع او به هر طریقی سعی می‌کنند آنتیس‌تنس را بنیانگذار مکتب کلبی وانمود کنند. وجه تسمیه دیگری که برای نام این مکتب (Cynicism) درنظر می‌گیرند همان «کونوسارگس» است، و دیوگنس لائرتیوس بی‌درنگ ادامه می‌دهد که خود آنتس تنس را «آپلوکُن Απλοκύων» می‌نامیدند (همچنین هرودیکوس در قرن اول پیش از میلاد او را کُن κύων نامیده است، به نقل، آتنایوس، b ۲۱۶)، در حالی که بی‌تردید اولین سگ (Dog) دیوگنس بوده است. ارسطو او را بدین نام می‌شناخت (فن خطابه ۲۴ a ۱۴۱۱)، اما از پیروان آنتیس‌تنس با نام آنتیس‌تنسیان

«کاربرد دیالکتیک») بپردازد، اما این قول بی‌تردید او را به کلبی‌ها نزدیک نمی‌سازد، زیرا آنها هرگز از این شیوه تبعیت نمی‌کردند. یحتمل آنتیس‌تنس با برخی از اصول و رفتارهای دیوگنس موافق نبود. دلایلی هست که بر آشنایی آن دو با یکدیگر دلالت می‌کند، و همه‌ی داستان‌های مربوط به آنها، حکایت از این دارند که دیوگنس مورد پسندِ آنتیس‌تنس نبود، ولی اصرارها و پافشاری‌های خالصانه‌ی او موجب پیوند آن دو می‌شد. اما تصویری که کسنوفون از آنتیس‌تنس در مهمانی ترسیم می‌کند رفتارهایی را نشان می‌دهد که، اگر به طور افراطی در نظر گرفته شود، همان ویژگی‌های کلبی‌هاست. [1] او خود را غنی‌ترین انسان نامید، زیرا ثروت در روح انسان‌هاست، نه در جیب آنها؛ وی فقر را همان وابستگی دانست. کسانی که برای افزایش ثروت خویش دست و پا می‌زنند، بیمارانی قابل ترحم هستند.

Ἀντισθένειοι یاد می‌کند. داستان دیوگنس لائرتیوس (همان‌جا) مبنی بر این که او شاگردان اندکی داشته است، زیرا خودش می‌گوید آنها را با عصای نقره «راکند» ساخته است، اگر واقعیت داشته باشد، نشان می‌دهد که او برخلاف پیروی از سقراط، مبلغ گزافی برای تدریس، پول می‌گرفت، به طوری که اکثر شاگردان راضی به پرداخت آن نبودند. این کار تأثیر حرفه‌ی سخنوری و شاگردی گرگیاس تواند بود.

۱. مقایسه کنید با ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی بخش ۲، بند ۲. (کلبی‌های افراد بدنام و «مرموزی» بودند.) کایزی اخیراً این مطلب را مستدل ساخته است، *Stud. Urb.* 1964, 73 f. ویلاموویتس در *Platon*, II, 162-4 بر «افسانه»ی کلبی بودن آنتیس‌تنس به طور شدید اعتراض کرده است، و اکثر پژوهشگران از او پیروی کرده‌اند، از جمله تیلور، *Comm. on Tim*، دودلی، *Hist. of Cyn.*، فیلد *Plato and Contmps.* 162 f.، و منابع مربوطه را بورکرت در *Weish u. Wiss.* 197. n. 69 جمع‌آوری کرده است. ولی همچنین ر. ک. به پوپر *O. S.* 277 و برای دیدگاه مخالفِ قدیمی‌تر، به اوبروگ ـ پراشتر، 160 n. به نظر تسلر نیز آنتیس‌تنس «بانی نحله‌ی کلبی» بود و *Ph. d. Gr.* 280-1). چروست در کتاب خویش *Socrates Man and Myth* از فلسفه‌ی توحیدی‌ای به نام «کلبی گرایی آنتیس‌تنسی» سخن می‌گوید، اما هیچ کس از وی پیروی نکرده است.

آنها از بیماری کسانی رنج می‌برند که همیشه می‌خورند ولی هیچ وقت سیر نمی‌شوند. خوشبختی این نیست که ثروت زیاد داشته باشیم، خوشبخت کسی است که اشتیاقی نسبت به آن نداشته باشد. او می‌گوید همه‌ی اینها را از سقراط آموخته است. سخن آنتیس‌تنس در مورد رابطه‌ی جنسی مخصوصاً آهنگ کلبی دارد: این رابطه نیازی طبیعی است که با هر زنی می‌توان برطرف کرد (مهمانی، ۴، ۳۸). مخالفت او با لذت‌گرایی نیز گرایشی کلبی بود. منابع متأخر در این مورد شاید زیاد معتبر نباشند، زیرا آنها اول او را بنیانگذار این نحله می‌دانند و سپس از وی نقل می‌کنند که دیوانه بودن بهتر از لذت بردن است (پاره‌های A-F ۱۰۸)؛ اما این تمایل در طرز بیان کسنوفون (مهمانی، ۴، ۳۹) درباره‌ی شهوت جنسی ـ که از نظر او یک نیاز طبیعی مانند نیاز به غذاست ـ نیز وجود دارد، او در آن‌جا می‌گوید: ترجیح می‌دهد این نیاز را بدون لذت برآورده سازد، زیرا لذت شدیدی که از این عمل ناشی می‌شود زیان‌آور است. به همین منوال، خوردن و آشامیدن نیز باید فقط برای برطرف ساختن گرسنگی و تشنگی صورت گیرد. یگانه لذتی که او توصیه می‌کند لذت ناشی از کار سنگین است (پاره‌ی ۱۱۳) و لذتی که پشیمانی پشت سر خود نداشته باشد (پاره‌ی ۱۱۰). او فضیلت‌های مشکل را با ذکر نمونه‌هایی از هراکلس و کوروش در کتاب‌هایی که پس از آنها تدوین شد مورد سفارش قرار می‌دهد (پاره‌های ۲۸ـ۱۹).[1]

می‌گویند آنتیس‌تنس از طریق تأسیس مکتب کلبی، مکتب رواقی را نیز، قبل از زنون، پایه‌ریزی کرده است، و دیوگنس از طبقه‌نویسان نقل می‌کند که سلسله‌ی استاد شاگردی آنها بدین قرار است: آنتیس‌تنس ـ دیوگنس ـ کراتس ـ زنون. اگر، آن‌گونه که امروزه معتقدند، این سخن از نظر تاریخی کاملاً صحیح نباشد، احتمالاً از این جهت درست است که او بر هر

---

۱. کایزی در یادداشت‌های خود بر پاره‌های ۱۳ـ۱۰۸ منابع مربوط به دیدگاه‌های آنتیش‌تنس درباره‌ی لذت را گرد آورده است.

یک از آنها از حیث ویژگی بازرشان تأثیر نهاده است: یعنی، چنانکه دیوگنس لائرتیوس می‌گوید: «بر بی‌مبالاتی دیوگنس، خویشتن‌داری کراتس، و طاقت و بردباری زنون» ـ خود وی مدعی بود که همه‌ی این صفات را در سقراط می‌دید. او در اینکه فضیلت را هدف زندگی می‌دانست (پاره‌ی ۲۲) بی‌تردید بر زنون پیشقدم بود. فضیلت آموختنی است و یک بار که به دست آمد نمی‌تواند از دست رود (پاره‌های ۶۹، ۷۱). برای این کار قوت سقراطی لازم است، آن را با عمل و سرمشق می‌توان آموخت تا با استدلال و آموزش و پرورش؛ فضیلت به تنهایی برای تأمین خوشبختی انسان کافی است (پاره ۷۰). آموزش و پرورش لازم است (پاره‌ی ۶۸)، اما آن نوع آموزش و پرورشی که خیرون در مورد هراکلس به کار گرفت (پاره‌ی ۲۴). فضیلت نیازی به سخنرانی‌های طولانی ندارد (پاره‌ی ۸۶). حکیم خودبسنده است، زیرا آنچه همه دارند او تنها دارد (پاره‌ی ۸۰، که مخصوصاً آهنگ رواقی دارد). شواهدی که ما دراختیار داریم نشان می‌دهد که آموزه‌ی اخلاقی وی کاملاً صبغه‌ی عملی داشته است. هیچ انسجام نظری‌ای در آن دیده نمی‌شود و برخلاف آنچه در برخی از سوفسطاییان مشهود است، رابطه‌ای هم با نظریه‌ی منطقی او ندارد. تضاد نوموس ـ فوسیس (که باز هم در اظهارات خداشناختی او دیده می‌شود، ص ۱۶۳ کتاب حاضر) در این سخن وی منعکس است که انسان خردمند براساس قانون‌های جاری رفتار نمی‌کند، بلکه قانون‌های فضیلت را ملاک رفتار خویش قرار می‌دهد (پاره‌ی ۱۰۱، ص ۲۰۸ ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی). از طرف دیگر آنچه درباره‌های دیدگاه‌های سیاسی آنتیس‌تنس می‌توان گفت این است که او طرفدار تساوی حقوق انسان‌ها نبوده است، زیرا او به تفکر شیران اشاره می‌کند، آنگاه که سخنرانی‌های عمومی خرگوش‌ها را در حمایت از برابری حقوق همگان شنیدند. (منبع ما ارسطو، سیاست ۱۲۸۴ a ۱۵ است.) [شیرها گفته بودند پس چنگال شما خرگوشان کو؟ پاورقی ترجمه‌ی مرحوم عنایت. م.]

می‌گویند لوگوس سیاسی او بر «همه‌ی عوام‌فریبان آتن» می‌تاخت،[1] و مخصوصاً آلکیبیادس را هدف انتقاد قرار می‌داد (پاره‌های ۴۳، ۲۹، ۳۰). در آرخلائوس به استاد پیشین خود گرگیاس می‌تازد، که نتیجه‌ی طبیعی معاشرت او با سقراط است.[2] شاید استدلال او این بوده است که سخنوری، نه فقط وسیله‌ی اقناع، بلکه معیار و مقیاس حقیقت است.[3]

در شرحی که از آنتیس تنس به دست دادیم از منابع متأخر و قدیم بهره گرفتیم، ولی به موضع اخلاقی سازگاری دست یافتیم. علاوه بر این، از منطق وی و از نگرش توحیدی او در فصل‌های پیشین سخن گفتیم. چیز دیگری در مورد او وجود ندارد جز گزارشی از پاسخ جانسونی[4] به نظریه‌ی پارمنیدس مبنی بر غیرممکن بودن حرکت: او که نمی‌توانست در جواب آن استدلال‌ها سخنی بگوید، فقط برخاست و قدم زد.[5]

آموزگاران یونان، معمولاً برای اهداف اخلاقی، به تفسیر شعر

---

۱. مقایسه کنید با این سخن وی که باید با رأی خود، موقعیت اسب‌ها را بر خران ببخشند، ص ۹۶ یادداشت ۱ کتاب حاضر.

۲. پاره‌ی ۴۲. این آرخلائوس همان جبار مقدونیه است که شاگرد گرگیاس، پولوس، در محاوره‌ی گرگیاس (۴۷۰ d و بعد) به سقراط می‌گوید او هم ستمکار است و هم کاملاً خوشبخت. او در مقابل این تعلیم سقراطی استدلال می‌کرد که زیر بار ظلم رفتن بهتر از این است که دست به ستم بیالاییم. (دوملر، در توضیح مأخذ شناختی، مدعی شده است که محتوای آرخلائوس را در سیزدهمین سخنرانی دیوخروسوستوم Dio Chrysostom یافته است. ر. ک. به کتاب او .Akad. ۱-۱۸.

3.See. Caizzi, *Stud. Urb.* 1964, 54.

۴. جانسون وقتی استدلال بارکلی را شنید پای خود را به سنگی کوبید و گفت بدین وسیله آن را ابطال می‌کنم. م

۵. پاره‌ی ۱۶۰. این سخن ارزش نقل را دارد، اگرچه دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۳۹ آن را به دیوگنس نسبت داده است. شاید انتساب برخی دیگر از پاره‌ها نیز محل تردید باشد. در عین حال که برخی از پاره‌ها را به آثار مشخص آنتیس‌تنس نسبت داده‌اند، اکثر آن‌ها را کایزی فقط تحت عنوان «حکایات» آورده است.

می‌پرداختند، و آنتیس‌تنس نیز از این امر مستثنی نبود. تعدادی از سخنان او درباره‌ی هومر در دست است، که عمدتاً به مطالب اخلاقی مربوط است و گاهی هم به مطالب عامیانه و سطحی؛ مثلاً آن‌جا که می‌گوید علت اینکه نستور پیرمرد تنها کسی بود که توانست جام را بردارد (ایلیاد، سرود دوم، ۶۳۶) نیرومندی فوق‌العاده‌ای او نبود، بلکه او تنها کسی بود که مست نشده بود. در تحلیل مفصل لقب پولوتروپوس *polytropos* که بر اودیسه اطلاق می‌شد، گفته است این لقب هم از حیث کردار بر او داده شد و هم از حیث گفتار؛ او از نظر گفتار چنان سخنور هوشمندی بود که به اصطلاح آن زمان یک سوفوس تلقی می‌شد و از این جهت به او پولوتروپوس می‌گفتند که استاد تروپوس‌ها یا سخن و استدلال بود. او همچنین با بیان اینکه هومر بین حقیقت و عقیده فرق می‌گذاشت، به اشعار وی آهنگِ زمان خودش را می‌داد. تفسیرهای او از هومر عمدتاً در پرتو مطالب رایج در قرن پنجم صورت می‌گرفت، مانند استدلال در دفاع از سیمونیدس در پروتاگوراس؛ اگرچه او سخن پروتاگوراس و گرگیاس را قبول ندارد که عقیده[ی هر کس] همه چیز است و هیچ معیار عینی‌ای برای حقیقت وجود ندارد. دیو خرِوسوستوم، که در این مورد مرجع ماست، در باب تمایز عقیده و حقیقت در هومر زیاد سخن نمی‌گوید، او می‌گوید آنتیس‌تنس آن را زیاد بسط نداد بلکه زنون بود که به طور مفصل به آن پرداخت. کسنوفون در مهمانی (۳، ۵) از او نقل می‌کند که بر نیکراتوس Niceratus می‌خندید که می‌گوید او انسان والایی است چون اشعار هومر را از بر کرده‌است: در آن صورت باید هر نقّالی این‌گونه بود، در حالی که هیچ جماعتی احمق‌تر از نقّالان نیستند. سقراط می‌گوید: اما نیکراتس با استادان مَثَل همنشین بوده است و به همه‌ی معناهای پوشیده علم داشته است. بعداً (۴، ۶) آنتیش‌تنس از روی استهزا از نیکراتس می‌پرسد آیا او می‌تواند به این دلیل که همه‌ی مطالب مربوط به آگاممنون را می‌داند، به پادشاهی دست یابد. این سخنان تاحدودی به سبکِ

بعد از غذا، رد و بدل شده‌اند، ولی به نظر نمی‌رسد او در آن‌جا که می‌گوید هومر در این مورد «عقیده» به کار برده است و در این مورد «حقیقت»، در اثرِ اشتیاق برای پیدا کردن معنای مثلی فریب خورده است و یا در اثرِ این عقیده‌ی رایج که هومر راهنمای عملی همه‌ی موضوعاتی بوده است که در اشعار خود از آنها سخن گفته است.[1]

بسیاری از پژوهشگران، به ویژه در آلمان، مدعی شده‌اند که در محاورات افلاطون به انتقادهای پنهانی فراوانی از آنتیس تنس برخورده‌اند، افلاطون گاهی نام دیگری بر وی نهاده است، و با این شیوه‌ها به بازسازی بسیاری از تعالیم او پرداخته است. او زحمت زیادی برای این کار کشیده است و تا حدودی هم به طرز غیر خالصانه عمل کرده است؛ ما دلیل استواری برای دشمنی بین این دو در دست داریم. صرف نظر از حکایت‌ها، آنتیس‌تنس محاوره‌ای نوشت و در آن با نام ننگ‌آور ساتون بر افلاطون اهانت کرد.[2] اما این ادعاها به هیچ وجه یقینی نیستند و در سال‌های اخیر غالباً آنها را بی‌پایه می‌دانند.[3] همین سخن را درباره‌ی نظریه‌ی کارل یوئل می‌توان

---

۱. تفاسیر مربوط به هومر در مجموعه‌ی کایزی پاره‌های ۶۲-۵۱ هستند، او آنها را در *Stud. Urb.* 1964, 51 ff. نیز مورد بحث قرار داده است. میان محققان اختلاف هست که آیا آنتیس‌تنس به نقل حکایت می‌پرداخته است یا نه. ر. ک. به منابع کایزی در همان‌جا 47 .n ,59.

۲. ر. ک. آنتیس‌تنس پاره‌های ۷-۳۶. عنوان ثانوی آن «درباره‌ی تناقض» بوده است. (دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۱۶)، این عنوان مؤید حکایتی است که براساس آن وی محاوره‌ی مذکور را در ردّ این انتقاد افلاطون نوشت که انکار تناقض را می‌توان بر ضد گویندگان آن به کار گرفت. Σάθων، که به بچه‌ها اطلاق می‌شود، مصغر σάθη به معنی آلت تناسلی مردان است.

۳. به عنوان نمونه ر. ک. به فیلد *Plato and Contemps.* 160. این تحقیق دامنه بسیار زیادی پیدا کرد. در ۱۹۸۴ ناتورپ Natorp توانست بگوید «به طور مکرر ثابت شده است» که تئایتتوس، و اوتودموس، و کراتولوس و نیز احتمالاً هیپیاس بزرگ و کوچک، و ایون، اتوفرون، عمدتاً به بحث جدلی در برابر آنتیس‌تنس اختصاص یافته‌اند، افلاطون در این محاورات او را یا بدون ذکر نام

گفت که می‌گوید تصویر کسنوفون از سقراط ارزش تاریخی ندارد زیرا او را به صورت شخصیتی آنتیس‌تنسی و کلبی مجسم ساخته است. در کتاب یوئل اهمیت و تأثیر آنتیس‌تنس به حداکثر می‌رسد، و خود افلاطون به مقدار زیادی مدیون او نشان داده می‌شود.[1] تا آن‌جا که ما از سایر منابع مربوط به آنتیس‌تنس آگاهی داریم، یگانه موضوعی که در آن، این‌گونه ادعاها را می‌توان دارای پایه‌ی استوار دانست، منطق اوست. تنها سخنی که افلاطون درباره‌ی وی می‌گوید این است که او در میان دوستان صمیمیی‌ای بوده است که در لحظات پایانی عمر سقراط، در زندان، در پیش او حضور داشتند.

آنتیس‌تنس هم در سخنوری و هم در فلسفه، نویسنده‌ی برجسته‌ای بود. دیوگنس لائرتیوس حدود هفتاد و چهار عنوان اسم می‌برد که به ده مجلد تقسیم می‌شوند. او در دوره‌ی سخنوری خویش، مانند استادش گرگیاس، سخنرانی‌هایی را بر پایه‌ی موضوعات اسطوره‌ای مرتب ساخته است، که دو مورد از آن‌ها باقی مانده است؛ در آن‌ها آژاکس و اودیسه به نوبت بر سر تصاحب زره آشیل دفاعیاتی ایراد می‌کنند.[2] به دفاعیه‌ای نیز از

در مد نظر داشته است و یا اسم دیگری بر وی گذاشته است. درباره‌ی ایون ر. ک. به کایزی، آنتیس‌تنس، پاره‌های ص ۱۰۹. درباره‌ی تئایتتوس، و کراتولوس، و سوفسطایی به صص ۱۰۰-۹۷ کتاب حاضر، و برای کراتولوس به مقاله‌ی فریتس در *Hermes* 1927. به نظر دوملر صفحه‌ی 295 c-d جمهوری، او را مد نظر دارد، ولی ر. ک. به Adam همان‌جا. در مورد جاهای دیگر جمهوری ر. ک. پوپر، *O.S.* 277. درباره‌ی «رؤیای» سقراط در تئایتتوس، به گیلسپی در *Arch. f. G. d. Phil.* 1913 and 1914.

۱. Joël, *Der echte u. d. Xenoph. Sokr.* این نظریه‌ی مهم نیز از یوئل است که هم در افلاطون و هم در کسنوفون اسم پرودیکوس برای خود او به کار نرفته است بلکه از آن به عنوان نقابی برای آنتیس‌تنس استفاده شده است، که در آن صورت باید داستان انتخاب هراکلس را نیز به او نسبت دهیم. (در این مورد، ر. ک. H. Mayer, *Prod.* 120). این کتاب را خیلی‌ها از جمله خود یوئل مورد انتقاد قرار داده‌اند (ر. ک. به کتاب او *Gesch.* 731, n. 3)؛ اخیراً این مسئله را کایزی دوباره در *Stud. Urb.*, 1964, 60-76 مطرح کرده است.

اورستوس اشاره شده است. به نقل دیوگنس لائرتیوس سبک خطابی وی بر محاوراتش نیز رسوخ کرد، و ارسطو نمونه‌ای از استعاره‌های نسبتاً نامعقول او را نقل می‌کند.[1] برخی از محاورات او، نه همه‌ی آنها، سقراطی بود (دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۶۴). هراکلس و کوروش محتوای اخلاقی داشتند، و به ستایش فضیلت‌های سحث‌کوشی اختصاص یافته بودند؛ آسپاسیا حاوی انتقادهای ناسزاگویانه از پریکلس و فرزندان او بود. از ساتون و آرخلائوس ، و پلیتیکوس قبلاً سخن گفتیم، و اسمی نیز از فوسیو گنومونیکوس [آفرینش طبیعت] و پروترپتیکوس [ترغیب به فلسفه] به میان آورده‌اند، همین‌طور کتاب‌هایی درباره‌ی طبیعت، که فقره‌ی مربوط به توحید در آن است، و «درباره‌ی آموزش و پرورش یا درباره‌ی نام‌ها» به او نسبت داده‌اند (صص. ۱۶۱ و بعد و ۹۱ و بعد کتاب حاضر).[2]

---

۲. اعتبار آنها محل تردید است، ولی ر. ک. Caizzi, *loc. cit.* 43.

۱. ارسطو، فن خطابه ۱۰ a ۱۴۰۷. او فرد مستعد، ولی ضعیف و ظریف، را به کندر تشبیه می‌کند که وقتی مصرف می‌شود لذت می‌بخشد.

۲. به برخی از آثاری که در فهرست فراگیر دیوگنس لائرتیوس نیامده است اشاره کرده‌ام. منابع مربوطه در پاره‌های کایزی هست. براساس فهرست مذکور کتاب آفرینش طبیعت دارای عنوان فرعی «درباره‌ی سوفسطاییان» بوده است.

۹. آلکیداماس

آلکیداماس، براساس سودا، اهل شهر آیولیسی الئا Elaea، در دروازه‌ی پرگامون Pergamon بوده است.[۱] تنها اشاره‌ی موجود در مورد تاریخ وی، این است که، او نیز مثل آنتیس‌تنس و لوکوفرون، شاگرد گرگیاس بوده است.[۲] خود گرگیاس، هم به نوشتن سخنرانی‌های مکتوب و آماده می‌پرداخت و هم به انشای خطابه‌های ارتجالی، اما «پیروان» او از این نظر به دو دسته تقسیم شدند: آلکیداماس، در رأس یک دسته، طرفدار بدیهه‌گویی بود و بر نظریه‌ی گرگیاس در مورد کایروس یا رعایت تناسب زمان و مکان تأکید می‌کرد، و دسته‌ی که ایسوکراتس پیشرو آنها بود بر سخنرانی مکتوب اهمیت می‌دادند. ولی قطعه‌ی کوتاهی از آلکیداماس به نام «درباره‌ی

---

۱. برای اطلاعات کلی درباره‌ی وی ر. ک. برتسوسکا در *RE*, I, 1533-9. آنچه از او باقی مانده است در آثار زیر یافت می‌شود. Baiter-Sauppe, *Orat. Att.* pt. II (1850), 155-62, and Radermacher, *Artium Scriptores*, 132-196.

۲. شوری (*TAPA*, 1909, 196) امکان تعیین تاریخ وی را از روی تطابق میان کتاب او درباره‌ی سوفسطاییان، و فایدروس افلاطون، و مدیحه‌ی ایسوکراتس بررسی کرد، ولی به این نتیجه رسید که این منابع برای تعین تاریخ آلکیداماس نسبت به افلاطون یا ایسوکراتس، کافی نیستند.»

کسانی که سخنرانی‌های مکتوب فراهم می‌کنند یا درباره‌ی سوفسطاییان» باقی مانده است که در آن از کسانی انتقاد می‌کند که می‌گویند سوفسطاییان مخالف پژوهش و فرهنگ (یا آموزش و پرورش) هستند، و از ایراد سخنرانی‌های عمومی ناتوانند. آنها فراست خود را در سخنان مکتوب به نمایش می‌گذارند و گمان می‌کنند استادان سخنوری هستند در حالی فقط بخش ناچیزی از این فن را در اختیار دارند. او نمی‌گفت ایراد سخنرانی مکتوب جزو سخنوری نیست، بلکه تأکید می‌کرد که این کار باید بخشی از هنر آنها باشد، نه چیزی که بر آن ببالند؛ و کسانی که وقت خود را مصروف آن می‌سازند از بخش بزرگی از سخنوری و فلسفه غافلند و لایق نام سوفسطایی نیستند. وقتی این سخنان را با فقراتی که از آثار ایسوکراتس بر جای مانده است مقایسه کنیم به رقابت و دشمنی آگاهانه‌ی آن دو پی می‌بریم.[1] رساله‌ی کوچک او نشان می‌دهد که ما در میان مقلدان ادبی قرار گرفته‌ایم، و سوفسطاییان شیوه‌ی خود را، نسبت به دوره‌ی بزرگی که پروتاگوراس و گرگیاس در رأس آن بودند، عوض کرده‌اند.[2]

آلکیداماس در میان متجددین به واسطه‌ی این سخن شجاعانه‌اش که «خدا همه‌ی انسان‌ها را آزاد آفریده است، طبیعت کسی را برده قرار نداده است»، شهرت بزرگ، و شاید توجیه‌پذیری، به دست آورده است (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۸۷). اما او در وهله‌ی اول یک سخنور بود و در دفاع از سخنوری به مثابه «قدرت اقناع»، کاملاً بر استاد خویش تأسی می‌جست.[3] به غیر از جزوه‌ی کوچکی که در انتقاد از سخنرانی‌های مکتوب تنظیم شده

---

۱. برای مخالفت آن دو با یکدیگر ر. ک. به ارجاعات لسکی در *HGL*, 353, n. 4.

۲. مقایسه کنید با موریسون در *D.U.L.* 1949, 56.

۳. پلوتارک، زندگی دموستنس، ۵، ۷ (رادرماشر، p. ۱۵٤) و [پلوتارک] زندگی سخنوران، 844 e.

است،[1] تقریباً همه‌ی نقل‌قول‌های او از فن خطابه‌ی ارسطوست؛ ارسطو اکثر آنها را برای محتوایشان نقل نمی‌کند بلکه به عنوان مثال‌هایی برای سبک غلط، از آنها یاد می‌کند.[2] نمونه‌ای از مثال‌های نادرست او، این است که «فلسفه، حصاری در برابر قوانین (نوموی) است» (فن خطابه، ۱۱ a ۱۴۰۶)؛ می‌توان این استعاره‌ی او را، همراه با این سخن که برده‌داری خلاف طبیعت است و این پیشنهاد که سوفسطاییان باید به فلسفه برگردند، دلایلی بر این مدعا دانست که او می‌خواست همانند یکی از سوفسطاییانِ پیشین باشد، که سخنوری و فلسفه را در وجود خود به هم‌آمیخته بودند، و او را با آنتیفون می‌توان مقایسه کرد که طرفدار طبیعت بود و با قانون و قرارداد مخالفت می‌ورزید.[3]

---

۱. نیز سخنرانی‌ای هم بر ضد پالامدس در دست است، از نوع سرمشق‌هایی براساس موضوعات اسطوره‌ای که آموزگاران سخنوری برای تعلیم شاگردان خویش تنظیم می‌کردند، اما اعتبار آن مشکوک است. این سخنرانی ارزش ناچیزی دارد، و هیچ نسبتی با پالامدس گرگیاس ندارد.

۲. جمله‌ای در مورد برده‌داری، در سخنرانی مسنی‌ها، از این حکم استثناست، این جمله برای روشن ساختن تفاوت میانَ عدالت قانونی و عدالت طبیعی آورده شده است. (نقل قول موجود، از مفسر خطابه است.) او همچنین، در ۱۳۹۷a۱۱ و ۱۳۹۸b۱۰، نمونه‌هایی از استدلال‌های آلکیداماس (استدلال از روی ضد و استدلال استقرایی) را نقل می‌کند که در خطابه به کار رفته است. در جاهای دیگر، از او به دلیل استعمال ترکیبات شاعرانه (۱۴۰۶a۱)، لغات بیگانه (۱۴۰۶a۸)، القاب یا عبارات توصیفی زاید (مثل «شیرینِ مرطوب»، «قوانین، سلاطین شهرها»، ۱۴۰۶a۱۸ و بعد) انتقاد می‌کند، و همین‌طور از حیث مناسبت استعاره‌ها (۱۴۰۶b۱۱). سیسرون داوری مساعدتری درباره‌ی وی انجام می‌دهد، حشو او را پر ثمر می‌نامد و او را *rhetor antiquus in primis nobilis* می‌خواند، اما می‌پذیرد که او از نیل به دقایق استدلال‌های فلسفی، ناتوان بوده است (*Tusc.*، ۱، ۴۸، ۱۱۶).

۳. نستله (*VMzuL*, 344 f) از نظریه‌ی رابطه‌ی میان سیاست و فلسفه در آلکیداماس سخن می‌گوید؛ مبنای این سخن او قرائت ضعیف νομίμους به جای νόμους در خطابه‌ی ارسطو ۲۳ a ۱۴۰۶ است. هیچ ویراستاری این قرائت را ضبط نمی‌کند، و با نظر ارسطو مبنی بر زاید بودن کلمه سازگار

از آثار دیگر او می‌توان به یک موسیون یا کشکول اشاره کرد، که شامل مجادله‌ای میان هومر و هسیود است و شاید مقاله‌ای در «ستایش مرگ» که سیسرون می‌گوید فهرستی از بیماری‌های انسان‌ها را دربر داشته است. احتمالاً کل کتاب، منبعی برای سخنوران بوده است.[1] آتنایوس (c ۵۹۲) از کتابی در ستایشِ معشوقه‌ای به نام نایس Nais اسم می‌برد، و دیوگنس لائرتیوس می‌گوید: آنتیس‌تنس کتابی در فلسفه‌ی طبیعی نوشت که شامل اظهارات تاریخی‌ای بود که، به دلیل دفاع از *historia* و *Paideia*، عموماً نامأنوس دانسته می‌شود، مگر اینکه آنها را گذر زمان تعدیل کرده باشد. اما در این مورد ر. ک. به دی. اوبرین در *JHS*, 1968, 95 f.

نیست، ولی نسته، بدون هیچ توضیحی، و فقط با اشاره‌ای به قرائت دیگر، آن را به کار می‌گیرد. (او درواقع این قرائت را، بدون اینکه بر زبان آورد، از زالومون در *Savigny-Stift.* 1911, 154 برگرفته است.)

۱. سیسرون، *Tusc.*، ۱، ۴۸، ۱۱۶. ر. ک. Radermacher, 155.

۱۰. لوکوفرون

از لوکوفرون پیش از این به مناسب برخی از آراء او سخن گفتیم، از جمله اینکه قانون وسیله‌ای برای تضمین حقوق افراد، در مقابل همشهریان اوست، ولی هیچ ارتباطی با اخلاق محصّل ندارد، و انتقاد او از اشرافی زادگی، و نظریه‌ی زبان و معرفت‌شناسی او. اگرچه مبارزه با اشرافیت در زمان وی، یا پیش از آن، کاملاً رایج بود، همان‌گونه که در آنتیفون و اوریپید دیدیم، این دیدگاه‌های او به طور کلی شخصیتی جالب را برای ما نشان می‌دهند؛ متأسفانه چیز دیگری درباره‌ی او نمی‌دانیم. ارسطو از او به عنوان سوفسطایی یاد می‌کند،[1] و هر چند در جایی تصریح نشده است،[2] همگان،

---

۱. سیاست، ۱۱ b ۱۲۸۰. شاید به همین دلیل است که دیلز ـ کرانتس او را جزو پیش از سقراطیان قرار می‌دهند، اما در مورد آلکیداماس که بر ضد برده‌داری سخن گفته است، چنین نمی‌کنند. حجم شواهد و مدارک مربوط به وی فقط یک صفحه است (دیلز ـ کرانتس، شماره‌ی ۸۳، ج II، ۳۰۷ و بعد).

۲. دیلز ـ کرانتس می‌گویند «احتمالاً شاگرد گرگیاس بوده است» (II, ۳۰۷ .n). علت قرار دادن او در مکتب گرگیاس (که قوی‌ترین قول است)، انتقادهای ارسطو از سبک اوست. ر. ک. ZN, ۱۲۳۲, n. ۳، و Nestle, *VMzuL*, 343. درباره‌ی تاریخ و نسبت وی به آلکیداماس ر. ک. Popper, *O. S.* 261، که به صراحت می‌گوید: در همه‌ی اینها، و در هر چیزی درباره‌ی وقایع زندگی

او را شاگرد گرگیاس می‌دانند؛ این احتمال خیلی قریب به یقین است، و نیز اینکه او معاصر همشاگردی خویش، آلکیداماس، بوده است. ارسطو از هر سه‌ی آنها به دلیل خطاهای سبکی مشابه‌شان انتقاد می‌کند. از زادگاه و تاریخ و زندگینامه‌ی لوکوفرون چیزی گزارش نشده است.

لوکوفرون، باید کاملاً تأمل کرد.

۱۱. نویسندگان ناشناخته[۱]

الف) نویسنده‌ی ناشناخته‌ی کتاب منسوب به یامبلیخوس[۲]

درباره‌ی محتوای این کتاب قبلاً بحث کرده‌ام (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۳۳ و بعد). کتاب پروترپتیکوس [= ترغیب به فلسفه]ی یامبلیخوس مجموعه‌ای گرد آمده از سخنان فیلسوفان پیشین است، بدون اینکه نام آنها آورده شود، به طوری که می‌توان مجموعه‌ای از برداشت‌های کلمه به کلمه‌ی آن از فایدون را بالعیان مشاهده کرد. به طور کلی پذیرفته‌اند (اگرچه در جزییات آن اختلافات زیادی وجود دارد) که بای‌واتر Bywater بحق می‌گوید: قسمت‌های زیادی از پروترپتیکوس مفقود ارسطو را در آن کشف کرده است. بنابراین مشکل پیشینی برای این فرض وجود ندارد که سایر قسمت‌های آن نیز مستقیماً از کتاب ناشناخته‌ی دیگری، از اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن چهارم، برگرفته شده باشد؛ و فردریش بلاس این نکته را در ۱۸۹۹ اثبات کرد، اگرچه این سوآل باقی است که آیا پاره‌های مورد نظر، یک

---

۱. درباره‌ی «Anon. Π. νόμων» پیش از این، ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۴۰ و بعد، به حد کافی سخن گفته‌ایم.

۲. متن، از ترغیب به فلسفه‌ی یامبلیخوس، بخش ۲۰، در دیلز ـ کرانتس، ج ۲، ۴۰۰ و بعد.

بخش از کتاب را تشکیل می‌دهد یا همه‌ی آن را.

کوشش زیادی صورت گرفته است تا مؤلف این پاره‌ها را مشخص کنند، ولی هیچ کس نتوانسته است رضایت همگان را جلب کند. بلاس، که ذکاوت او، برای اولین بار، منشأ آنها را به دوره‌ی روشن‌اندیشی برد، آنتیفون سوفسطایی را مؤلف آنها دانست، اما هنگامی که پاره‌های پاپیروسی حقیقت کشف شد، بطلان این قول آشکار گشت. به نظر کارل یوئل نویسنده‌ی آنها آنتیس‌تنس بوده است (و البته تردیدی نیست که آنتیس‌تنس کتابی به نام پروتریتیکوس نوشته است، و یامبلیخوس می‌توانست پاره‌هایی از آن را به یغما برد، همان‌طور درباره‌ی ارسطو چنین کرده است)؛ ویلاموویتس به طرز شگفت‌انگیزی می‌گوید «بعید نیست» که کریتیاس آن را نوشته باشد (اگر چه پیش از آن، پروتاگوراس را برای این کار در نظر گرفته بود)؛ کاتودلاّ Cataudella این کتاب را مجموعه‌ای از قطعاتی از کتاب سیاسی ـ اخلاقی دموکریتوس دانسته است، نستله آنتیفون رامنوسی را معرفی کرده است، اونترشتاینر هیپیاس را مؤلف آن می‌داند. اچ. گومپرتس نیز مایل است این سخن را بپذیرد ولی، به نظر او، اونترشتاینر آن را مستدل نساخته است. (نستله در مخالفت با این نظر می‌گوید، *VMzuL*, 430: نویسنده «آشکارا با نظریه‌ی نوموس هیپیاس مخالف است.») اما اکثر منتقدانِ جدید پذیرفته‌اند که نباید به پیدا کردن مؤلف آن امیدوار باشیم. نویسنده به احتمال زیاد شاگرد پروتاگوراس بوده است، و با تعلیمات سوفسطاییانِ دیگر و با سقراط آشنایی داشته است و خودش احتمالاً سوفیستی متحرف نبوده است. اچ. گومپرتس او را یک تن می‌دانست (*S. u. R.* 76)، اما برای نظر خود دلایل مستدلی نیاورده است، و نستله (همان‌جا، 424) گفته است او انسانی عامی، ولی فرهیخته، همچون کریتیاس بوده است.

دیدگاه سطحی او نسبت به سخنوری نشان می‌دهد که او بی‌تردید

سوفسطایی نبوده است.[1]

ارزیابی‌های مربوط به تاریخ نگارش کتاب از سال‌های پایانی جنگ پلوپونزی، دوره‌ی دموکراسی افراطی مابعد پریکلسی» (نستله، همان‌جا، 430؛ دودس، *Gr. and Irrat.* 197, n. 27 نیز حدس مشابهی دارد)، تا یکی از سال‌های نیمه‌ی اول قرن چهارم متغیر است. بدین ترتیب گیگانته (*Nom. Bas.* 177) آن را دارای مبنای سقراطی ـ افلاطونی دانست. پل شوری در یادداشتی در *TAPA*, 1909, 192, n. 1 می‌گوید: باید در پذیرش این قول احتیاط ورزیم. به گفته‌ی او از زمان بلاس این پاره‌ها را از عناصری که از افلاطون وایسوکراتس گرفته است پیراسته‌اند، ولی باز هم در آنچه باقی مانده است نشانه‌هایی از افلاطون دیده می‌شود. بنابراین به نظر شوری باز هم باید مقدار آنچه را که مستقیماً از نثر قرن پنجم برگرفته شده است محدودتر سازیم؛ او با این فرض موافق است که آنچه در دست ماست از طریق منبعی به دست یامبلیخوس رسیده است که صبغه‌ی افلاطونی به آن داده است. من، پیش از این، در استفاده از پاره‌ها، سعی کرده‌ام خود را به آن چیزی محدود سازم که در تعلق آن به قرن پنجم و چهارم تردیدی وجود ندارد.

درباره‌ی کتابشناسی مربوط به این اثر، ر. ک. تسلر ـ نستله، ۱۳۲۸، یادداشت ۲؛ دیلز ـ کرانتس، ج ۲، ۴۰۰، یادداشت (با پیوست‌هایی در ویرایش‌های بعد)؛ اونترشتاینر، *Sof.* III, 110 f.؛ کیگانته، *Nom, Bas.* 177؛ و یادداشت‌های مقاله‌ی ای. تی. کل در *HSCP*, 1961.

---

۱. ای. تی. کُل اخیراً (در *HSCP*, 1961) صورت اصلاح یافته‌ای از نظریه‌ی کاتودلا را به طرز استواری مستدل ساخته است، که براساس آن نویسنده‌ی کتاب، «پیرو آتنی دموکریتوس بوده است که بیش از استاد خویش از سخنوری قرن پنجم تأثیر پذیرفته است.» مقاله‌ی او، به ویژه درباره‌ی تأثیر این «نویسنده‌ی گمنام» بر فلسفه‌ی بعدی، جالب توجه است.

ب) «استدلال‌های دوگانه»[1]

این کتابِ کوچک عجیب که عمدتاً به **لهجه‌ی دوریسی** است، در پایان دستنوشته‌های سکستوس امپریکوس بدون اشاره به مؤلف و عنوان آن آمده است. کتاب، بی‌تردید ناقص است و هدف نهایی نویسنده معلوم نیست. استفانوس آن را به نام دیالکسیس نامید، ولی در قرون اخیر به دیسوی لوگوی **«استدلال‌ها مضاعف (دوگانه)»** مشهور شده است؛ علت این اشتهار، سرآغازی است که سپس‌تر می‌آید: «دوگونه استدلال شده است (یا «دو دیدگاه وجود دارد») درباره‌ی ...»[2]. این اثر ارزش فلسفی یا ادبی ندارد و به حق احتمال داده‌اند که یادداشت‌های شاگردی، از سخنان آموزگارش، بوده است که به شیوه‌ی پروتاگوراس مَشی می‌کرده است؛ یا چیزی بوده است که معلمی برای شاگردش نوشته است. و از این نظر مهم است که نوع تعلیمات رایج در میان نسل دوم سوفسطاییان را نشان می‌دهد، و نیز روشن می‌سازد که چگونه استدلال مربوط به آموختنی بودن فضیلت، به صورت مطلب پیش پا افتاده‌ی تعلیمی تنزل یافته بود. تاریخ نگارش آن خوشبختانه در اثر اشاره به پیروزی اسپارت‌ها بر آتنیان و اتحاد آنها که با عبارت «اندکی پیش» از آن یاد می‌کند، حدود ۴۰۰ ق.م. تعیین شده است.

---

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک. تیلور، *Var. Socr.* I, chapter 3, 91-128. کوشش‌های انجام یافته برای نسبت دادن کتاب، به مؤلف خاصی، به نتیجه نرسیده است. برای دیدگاه‌های گوناگون در این مورد و ویژگی کلی آن، ر. ک. اونترشتاینر *Sophs.* 308, n. 2، و *Sof.* III, 148 f. کتابشناسی کامل‌تر در O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 75, n. 47 آمده است. متنِ استدلال‌ها، در ج ۲ دیلز ـ کرانتس ۴۰۵ و بعد آمده است.

۲. اگر محتوا پروتاگوراسی است، خود عبارت ظاهراً به اوریپید ناظر است پاره‌ی ۱۸۹ (از آنتیوپه):

ἐκ παντὸς ὰν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ὰν εἰ λέγειν εἴη σοφός

برای بازتاب‌های دیگر اوریپید، ر. ک. تیلور *Var. Socr.* I, 96.

می‌دانیم که پروتاگوراس می‌گفت درباره‌ی هر موضوعی دو استدلال متقابل می‌توان اقامه کرد، و خود وی دو کتاب در «استدلال‌های متقابل» تألیف کرد. او بدین ترتیب شاگردان خود را برمی‌انگیخت، تا دیدگاه‌های مخالف را با هم سازش دهند یا یکی را بر دیگری غالب گردانند. سخنرانی حاضر ـ یا مجموعه‌ای از نمونه‌های متنی ـ ظاهراً تقلیدی از این روش است. بیشتر بخش‌های کتاب با این عبارت شروع می‌شود که «دو نظر وجود دارد»، درباره‌ی خیر و شر، یا عدالت و ظلم، پاک و ناپاک، حقیقت و خطا: یکی اینکه آن دو یک چیز هستند، و دیگر اینکه آنها با هم فرق دارند. نویسنده، استدلال‌ها را مطرح می‌کند، و خودش یک طرف را می‌پذیرد. بدین‌ترتیب در بخش ۱، «درباره‌ی خیر و شر»، با دیدگاه نسبی‌گرایانه درباره‌ی خوب و بد مواجه هستیم، که به شیوه‌ای مشابهِ شیوه‌ی پروتاگوراس در محاوره‌ی افلاطون (پروتاگوراس ۳۳۴، صص ۱۴ و بعد کتاب حاضر) مطرح گشته است، ولی برخی استدلال‌های مسخره‌آمیز بر آن افزوده شده است. نویسنده طرفدار کسانی است که می‌گویند یک چیز هم خوب است و هم بد، برای برخی خوب است و برای بعضی دیگر بد، و برای یک شخص در برخی شرایط خوب است و در شرایطی دیگر بد. پس از ذکر مثال پروتاگوراسی درباره‌ی تأثیر متفاوت یک خوردنی یا نوشیدنی در هنگام سلامت و بیماری، به ذکر نمونه‌هایی از این دست می‌پردازد: زندگی مسرفانه و غیر عادی ممکن است برای مسرف بد باشد ولی برای سوداگر خوب است، بیماری برای مریض بد است ولی برای پزشکان خوب است، مرگ برای کسی که می‌میرد بد است اما برای دیگران که در زحمت‌اند، خوب است، و همین‌طور. در مورد برابر دانستن چیزهای محترم و امور زشت به آداب و رسوم و اعتقادات آتنیان و اسپارت‌ها، و یونانیان و بیگانگان، متوسل می‌شود و نمونه‌هایی از هرودوت نقل می‌کند (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۲).

این کتاب کوچک همه‌ی ترفندهای سوفسطایی‌ای را بازگو می‌کند که افلاطون با آن آشنا بود: یک قنطار سنگین‌تر از یک مینه است ولی سبک‌تر از دو قنطار است، پس یک چیز هم سنگین است و هم سبک: آنچه این‌جا هست در لیبی نیست، پس یک چیز هم هست و هم نیست، و همین‌طور.[1] عنوان یک بخش، «درباره‌ی اینکه آیا حکمت و فضیلت آموختنی هستند»، است، و بدین صورت شروع می‌شود: «استدلال خاصی، که نه درست است و نه بدیع، ناظر بر این است که حکمت و فضیلت را نمی‌توان آموخت یا یاد گرفت.» سپس پنج استدلال از سوی طرفداران این دیدگاه اقامه می‌کند و بعد از آن به ابطال آنها می‌پردازد.

۱ـ اگر چیزی را به کسی بدهی، خود نمی‌توانی آن را داشته باشی.

۲ـ اگر فضیلت آموختنی بود، آموزگاران شناخته شده‌ای برای آن پیدا می‌شدند، مانند کسانی که به تعلیم موسیقی می‌پردازند. (این استدلال در منون هست.)

۳ـ خردمندان یونان مهارت خود را به نزدیکان و عزیزان خود می‌آموختند. (همین طور، سقراط در پروتاگوراس ۳۱۹ استدلال می‌کند که پریکلس نتوانست حکمت خویش را به فرزندانش بیاموزد و در منون ۹۰ می‌گوید هیچ سیاستمدار بزرگی چنین نکرده است.)

۴ـ برخی‌ها پیش سوفسطاییان رفته‌اند و هیچ سودی از آن عایدشان نشده است. (در منون ۹۲، آنوتوس می‌گوید سوفسطاییان شاگردان خود را بدتر می‌سازند تا بهتر.)

۵ـ خیلی‌ها بی‌آنکه پیش سوفسطاییان روند افراد برجسته‌ای شده‌اند.

اینها بی‌تردید مجموعه‌ی اعتراض‌های شایع بر ضد حرفه‌ی

---

۱. مقایسه کنید جمهوری ۴۷۹ و بعد، تئایتتوس ۱۵۲ d، ۱۵۵ b-c، و اتودموس ۲۸۳ c-d و جاهای دیگر. در تئایتتوس، از این نظریه که یک شیء هم سنگین است و هم سبک، به عنوان «آموزه‌ی پنهانی» پروتاگوراس یاد کرده است، یعنی نتیجه‌ی ضروری تعلیمات اوست اگرچه خود وی از آن آگاه نبوده است.

سوفیستی بوده است. نویسنده به پاسخ تک تک آنها می پردازد.

۱ـ این استدلال، به نظر او، «خیلی ابلهانه» (κάρτα εὐήθη) است، زیرا او می‌داند که کسانی که به تعلیم نوشتن یا تعلیم نواختن چنگ می پردازند، دانشی را که تعلیم می‌دهند از دست نمی‌دهند.

۲ـ در رد این استدلال که آموزگاران مشخصی برای فضیلت وجود ندارد، می پرسد، اگر سوفسطاییان فضیلت و حکمت نمی‌آموزند، پس موضوع تعلیم آنها چیست؟ (سقراط در منون می گوید سوفسطاییان کسانی هستند که برای تعلیم آن سزاورند. آنوتوس از این سخن عصبانی می‌شود، و منون، گرگیاس را به این دلیل می‌ستاید که، برخلاف سوفسطاییان دیگر، مدعی تعلیم فضیلت نیست.) و آناکساگوریان و فیثاغوریان چه کسانی هستند؟ (شاید منظور این است که آنها شاگردانی هستند که حکمت و فضیلت را از آناکساگوراس و فیثاغورس یاد گرفتند.)

۳ـ در برابر استدلال سوم، فقط می گوید پولوکلیتوس، پیکرتراشی را به فرزندان خویش آموخت (و بدان طریق حکمت و فضیلت خاص خویش را به آنها یاد داد.) (پروتاگوراس در پایان نطق خویش، در پروتاگوراس ۳۲۸ c، از فرزندان پولوکلیتوس یاد می‌کند و می گوید اگر فرزندان کسی نتوانند در هنر او با وی برابری کنند، این ضرورتاً به دلیل فقدان تعلیم نیست.) به علاوه اگر کسی نتواند فضیلت خود را تعلیم دهد نمی‌توان شکست او را مبنای استدلال قرار داد، ولی اگر فقط یک نفر در تعلیم خود موفق شود، همین برهانی است بر آموختنی بودن آن.

۴ـ اگر این سخن درست باشد که برخی‌ها حکمت را از سوفسطاییان نیاموخته‌اند، این ادعا هم درست است که خیلی‌ها که برای یادگیری خواندن و نوشتن پیش استاد رفته‌اند این هنرها را نیاموخته‌اند.

۵ـ او در برابر استدلال پنجم می گوید: بالاخره استعداد طبیعی (فوسیس) را نیز باید به حساب آورد. کسی که از سوفسطاییان نیاموخته

است، اگر استعداد اخذ سریع امور را داشته باشد، پس از آنکه اندکی از آموزگاران زبان خویش ـ یعنی، از والدین ـ درس گرفت خودش می‌تواند به طور طبیعی کار خود را پیش برد. ممکن است یکی از پدر خویش بیاموزد، و دیگری از مادر خویش، یکی کم بیاموزد، و دیگری زیاد. اگر کسی بگوید ما زبان را یاد نمی‌گیریم، بلکه به طور مادرزادی معرفت آن را با خود داریم، از او بپرسید که اگر بچه‌ای را پیش از آنکه زبان باز کند به ایران بفرستند و در آن‌جا بزرگ شود، آیا نه این است که به زبان فارسی سخن خواهد بود و نه به زبان یونانی. ما زبان را می‌آموزیم بی‌آنکه بدانیم آموزگاران ما چه کسانی هستند.

پروتاگوراس، در پروتاگوراس ۳۲۷، به همین شیوه از مفهوم ذوق و استعداد طبیعی (εὐφυής در استدلال‌های دوگانه εὐφυία) مقایسه کنید با سخن می‌گوید، و اعلان می‌دارد که برخی‌ها دارای استعداد بیشتری برای فضیلت هستند، چنانکه عده‌ای برای نواختن فلوت استعداد خاصی دارند؛ و سپس تمثیل زبان را یادآوری می‌کند که ما بی‌آنکه آموزگاران خویش را بشناسیم آن را آموخته‌ایم. تعلیم فضیلت به بچه، در بدو تولد، با والدین و دایه شروع می‌شود و سپس در مدرسه ادامه می‌یابد، و بعدها جامعه، از طریق قوانین، این روند آموزش را پی می‌گیرد (c ۳۲۵ و بعد). سوفسطاییان نمی‌گویند یگانه آموزگاران فضیلت هستند، بلکه آنها فقط این جریان آموزش و پرورش را بهتر و سریع‌تر از دیگران پیش می‌برند.

از آن‌جا که تاریخ نگارش این اثر را می‌توان قبل از زمان پروتاگوراس افلاطون دانست، معلوم می‌شود اعتراضات وارد بر نظریه‌ی آموختنی بودن فضیلت، که سقراط در آن محاوره، برعلیه پروتاگوراس مطرح می‌سازد، مبتنی بر مطالب مشهوری از مباحثه‌های جاری قبلی بوده است. وقتی به نکات اشتراک میان پاسخ نویسنده و پاسخ پروتاگوراس افلاطون توجه کنیم، درهر حال این احتمال تقویت می‌شوند که سخنرانی طولانی‌ای که

افلاطون به پروتاگوراس نسبت می‌دهد در اصل دیدگاه‌های خود سوفسطایی را بیان می‌کند.[1]

بخش ۷ استدلال می‌کند که استفاده از قرعه به جای انتخابات، در کار اداره‌ی کشور، نه کافی است و نه واقعاً مردمی؛ بخش ۸ کوششی است برای ابراز این عقیده که سخنور خوب هر چیزی را درباره‌ی هر چیزی می‌داند،[2] و آخرین بخش، که ناتمام است، به بررسی ارزش حافظه‌ی خوب می‌پردازد. این استدلال که قضات و حاکمان را نباید از طریق قرعه انتخاب کرد، زیرا برای حکومت نیز مانند هر شغل دیگری دانش تخصصی لازم است، مورد استفاده سقراط قرار می‌گیرد. اما آنچه به دنبال آن می‌آید، یعنی اینکه قرعه غیر دموکراتیک است زیرا برعهده‌ی بخت است که دوستدار دموکراسی برگزیده شود یا کسی که طرفدار متنفذین است، آهنگ سقراطی ندارد؛ زیرا سقراط درباره‌ی کفایت و خردمندی حکومت دموکراسی عمیقاً ابراز تردید می‌کند. این قول در ایسوکراتس یافت می‌شود.[3]

---

۱. ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۲۲ و بعد و یادداشت‌های آن. مقایسه کنید با نسلو در ویرایش پروتاگوراس. او مسلم می‌انگارد که ارتباط میان بخش ۶ استدلال‌های مضاعف با سخنرانی موجود در پروتاگوراس، همان ارتباط میان آن دو با کتاب اصیل پروتاگوراس است که هر دو مبتنی بر آن هستند، و می‌گوید آن همان کتاب Περὶ αρετῶν [= درباره‌ی فضیلت] است که دیوگنس لائرتیوس ۹، ۵۵ اسم می‌برد؛ همان‌طور که داستان طبیعت انسان و پیشرفت، در آن محاوره، مأخوذ از کتاب اوست به نام Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.

۲. من نمی‌توانم سخن تیلور را بپذیرم که هدف این بخش، مستدل ساختن این نظریه‌ی سقراطی است که اهل دیالکتیک فیلسوف هم هست، و او همان سیاستمدار و سخنور «واقعی» است. مدعای این بخش بیشتر شبیه مدعای هیپیاس (که تیلور در پاورقی، *VS*, 127, n. 1 به او اشاره می‌کند) است که سوفسطایی ـ سخنور همه چیز را می‌داند.

۳. ر. ک. کسنوفون، خاطرات، ۱، ۲، ۹، ارسطو، فن خطابه، ۴ b ۱۳۹۳، ایسوکراتس، آرئوپاگیتیکوس، ۲۳، تیلور، *VS*, 123 f.

Download from: aghalibrary.com

با وجود اینکه تفاوت‌های زیاد و مهمی میان آحاد سوفسطاییان به چشم می‌خورد، وجوه اشتراک آنها به اندازه‌ای اساسی است که بررسی موضوعی دیدگاه‌های آنها به عنوان یک نحله‌ی فکری را موجه می‌سازد.

آنها پیام‌آوران روشن‌اندیشی و عاملان عطف توجه از طبیعت‌شناسی محض به انسان‌شناسی و مطالعات اخلاقی و سیاسی بودند.

مباحثی چون جایگاه قانون و اصول اخلاقی، نظریه‌ی پیشرفت انسان از حالت توحش به حالت تمدن، مفهوم قرارداد اجتماعی، نظریات ذهنی معرفت، وحدت نوع بشر، برده‌داری و تساوی، ماهیت فضیلت، اهمیت سخنوری و مطالعه‌ی زبان، وامدار این دسته از متفکران است.

۹۶۴-۵۸۳۸-۵۱-۷
964-5838-51-7
انتشارات فکر روز